DIZIONARIO ENCICLOPEDICO DELLA BIBBIA

BORLA/CITTA' NUOVA

DIZIONARIO ENCICLOPEDICO DELLA **BIBBIA**

BORLA/CITTA' NUOVA

Titolo originale
Dictionnaire Encyclopédique de la Bible

© 1987 Brepols, Turnhout
© 1995 Edizioni Borla s.r.l.
via delle Fornaci 50 - 00165 Roma

ISBN BORLA 88-263-1050-5
ISBN CITTÀ NUOVA 88-311-9231-0

Pubblicato sotto la Direzione del
CENTRE: INFORMATIQUE ET BIBLE-ABBAYE DE MAREDSOUS

Comitato scientifico-Responsabili:
Pierre-Maurice BOGAERT - Matthias DELCOR
Edmond JACOB - Édouard LIPIŃSKI -
Robert MARTIN-ACHARD - Joseph PONTHOT

Curatore dell'edizione italiana: Romano PENNA

Hanno collaborato alla traduzione: S. BROGGINI, G. CANTONI,
S. CAVALLARO MONTAGNA, M. RAMASCO, L. SARACENO LURIDIANA

Revisione biblica: Lorenzo DE LORENZI, Carlo VALENTINO, Marco ZAPPELLA

Aggiornamenti bibliografici: Gianantonio BORGONOVO

Redazione: Giovanna VITALE

Composizione: Phototyper s.r.l., Roma

Stampa: Grafiche G.A., Lama di S. Giustino (Pg)

PRESENTAZIONE DELL'EDIZIONE ITALIANA

"Ogni generazione ha bisogno del suo Dizionario Biblico". Così si apre l'introduzione al recente *The Anchor Bible Dictionary,* pubblicato negli Stati Uniti nel 1992 in sei grossi volumi. Ed è vero. Infatti, le nuove acquisizioni di tipo storico, archeologico e letterario, fanno spesso invecchiare questi strumenti. Lo si vede per esempio nel celebre, specialistico lessico neotestamentario noto sotto il nome del tedesco Kittel, iniziato nel 1933 e terminato nel 1978: dei 16 volumi che compongono la sua pur preziosa versione italiana, quasi la metà sono ormai sorpassati dalla ricerca successiva.

L'importanza di un Dizionario Biblico deriva da molteplici fattori. Essendo fondamentalmente un prontuario, ma non un semplice vocabolario, esso costituisce di fatto una forma di compendio di molteplici discipline, che non pretende affatto di sostituire ma delle quali è necessariamente un frutto terminale. E così che in un Dizionario si convogliano i risultati dei più svariati campi di ricerca di tutta un'epoca: si va dall'archeologia fino alla teologia, passando per i settori intermedi della ricerca storica, degli studi letterari, dell'esegesi, del comparatismo religioso, senza ignorare eventualmente aspetti di più evidente attualità come il posto della Bibbia nelle arti (come la pittura, la letteratura, il cinema, ecc.). Di questo vasto spettro di interessi un Dizionario deve rendere ragione. E il lettore si rende subito conto di quale somma di sapere esso si fa portatore e comunicatore. Se poi si aggiunge che esso rende un servizio veramente adeguato solo se è scientificamente aggiornato, allora appare in tutta la sua interezza la difficoltà dell'impresa ma anche la sua indiscutibile utilità.

Risulterà subito altrettanto evidente che un Dizionario Biblico di una certa qualità non può assolutamente essere il prodotto di un unico autore. Esso piuttosto, come nel nostro caso, sarà inevitabilmente il frutto collegiale delle fatiche di collaboratori diversi, ciascuno dei quali vi apporta il sigillo della propria competenza specifica.

* * *

Un buon Dizionario Biblico, e l'attuale è ottimo, può rendere servizi eccellenti a tutti i livelli dell'approccio alla Bibbia, a cui è strettamente connesso. Mi pare che alla Bibbia ci si può accostare, tutto sommato, attraversando tre gradi diversi e successivi, e in tutti e tre i casi il Dizionario è chiamato a svolgere una sua funzione importante.

In primo luogo, è possibile un accostamento *pre-critico* o ingenuo, che prescinde da ogni bagaglio scientifico e che interessa tutti i cristiani (ed eventualmente anche chi cristiano non è). La Bibbia infatti è un libro destinato indistintamente a tutti i fedeli e non può essere preclusa a nessuno. Ciascuno perciò può porsi personalmente davanti ad essa in tutta libertà non solo per dedurne un arricchimento culturale, ma soprattutto per coglierne un appropriato nutrimento spirituale. Del resto, come si sa, lo Spirito soffia dove e quando vuole e nessuno può pretendere di distribuirlo a suo proprio piacimento. A questo livello però c'è il rischio di rimanere solo alla superficie delle cose o, peggio, di andare incontro a incresciosi svarioni e di cadere in un infausto fondamentalismo, che il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993, "L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa", definisce appropriatamente come un suicidio del pensiero. Un Dizionario però può svolgere un compito di informazione basilare facilmente abbordabile, tale da fornire elementi preziosi alla lettura e rappresentare così una salutare precauzione contro deprecabili fraintendimenti.

In secondo luogo, si dà un accostamento *critico* alla Bibbia, consistente nell'esegesi scientifica quale si può rinvenire, con metodologie diverse, nei commenti specifici ai singoli libri. A questo livello si tratta di una lettura più avvertita, che sottopone a vaglio rigoroso tutti gli elementi del testo sacro, se non altro per non scambiare lucciole per lanterne. A tale scopo si dispiega tutta una strumentazione tecnica e specifica per l'esatta comprensione del testo biblico. Il citato documento pontificio offre felicemente una fotografia sintetica ma completa di tutte le possibilità metodologiche, messe in campo allo stato attuale degli studi per ricavare il senso racchiuso nel «Grande Codice» della nostra cultura occidentale. Orbene, per operare in questo senso l'esegeta ha a disposizione una serie di strumenti che vengono fatti giocare su vari piani (archeologico, storico, linguistico, letterario, ecc.). Tra di essi ci sono anche i Dizionari di vario genere che adempiono un compito minimale di informazione in vari settori; essi perciò dispensano spesso da ricerche elementari di vario genere, che essi invece offrono come un lavoro già compiuto al quale bisogna soltanto attingere.

In terzo luogo, infine, esiste un accostamento che chiamerei *post-critico* e che dovrebbe caratterizzare la pratica pastorale dell'omiletica, dei gruppi biblici, della "lectio divina". L'aggettivo «post-critico» non sta a significare che a questo livello si debba ritenere superato un accostamento critico al testo biblico. Al contrario, significa soltanto che questi tipi di lettura debbono venire dopo, e quindi devono presupporre un vero accostamento critico (dove "critico" vuol dire "costruttivo"). Altrimenti, si finisce per vendere fumo. La pastorale è davvero l'arte delle arti, poiché chiamata a coniugare insieme due esigenze di fondo: la conoscenza del messaggio che occorre annunciare, e che appunto nella Bibbia si trova allo stato puro, con la conoscenza dei destinatari concreti a cui il messaggio è rivolto. "Bibbia e giornale", come diceva Karl Barth. Ebbene, per la sua manualità un Dizionario come questo assolve egregiamente una funzione provvidenziale. Certo non sostituisce il ricorso ai commenti o alle monografie, ma, evitando spesso consultazioni dispersive, esso fornisce in breve chiarimenti preziosi per costruire un'omelia o un'istruzione catechistica su basi solide.

* * *

Ma il genere "dizionario biblico" può variare nelle sue pretese d'informazione e quindi nelle sue dimensioni. Lo stesso editore Borla aveva tradotto dal francese e pubblicato nel 1987 un buon strumento di questo tipo, preparato da L. Monloubou-F.M. Du Buit e ottimamente curato per la versione italiana da R. Fabris con l'aggiunta di circa 200 voci. Inteso come un prodotto di ampia divulgazione, tuttora valido, esso prescindeva tra l'altro da un'accurata precisazione etimologica dei vocaboli e da ogni tipo di informazione bibliografica. Più vicino alla presente opera, di cui rappresentò in pratica la prima edizione, fu invece il Dizionario curato da H. Haag e pubblicato in italiano dalla SEI di Torino nel 1960 (ristampato nel 1963), il quale aveva in più fotografie, planimetrie, schizzi topografici e tabelle, ma era ormai inesorabilmente invecchiato.

L'attuale Dizionario, del tutto rinnovato, si specifica giustamente fin dal titolo come Enciclopedico, per il fatto che vi si possono trovare voci di ogni genere. Vi sono raccolti infatti lemmi quanto mai vari: si va dai cosiddetti *realia* (come i nomi di minerali-vegetali-animali, di oggetti vari, di istituzioni, oppure voci come Cartografia, Ceramica, ecc.), e si passa ai lemmi di tipo onomastico (di persone, popoli e luoghi, spesso con discussione archeologica: cf. Gerico), storico (per esempio: Esodo, Esilio, Crocifissione), letterario (tutti i libri biblici, con in più due ampie voci sugli apocrifi dell'A.T. e del N.T.), teologico (con tutti i più importanti temi biblici), e inoltre metodologico (co-

me Esegesi storico-critica) e persino ecumenico (Cattolicesimo e Bibbia, Ortodossia e B., Protestantesimo e B.) e culturale (come Cinema e Bibbia).

Nel suo insieme, l'opera costituisce una iniziativa mediana tra una pretesa specialistica e un orientamento divulgativo. Da una parte, esso è sicuramente programmato per una diffusione a vasto raggio, se non altro per il suo formato in volume unico, che lo rende estremamente maneggevole e quindi facilmente consultabile. Anche l'assenza di pesanti apparati scientifici e discussioni esegetiche ne fa un'opera accessibile e comodamente fruibile anche a prescindere da eccessive iniziazioni tecniche da parte dei lettori. D'altronde, un Dizionario Biblico non costituisce né una introduzione alla Bibbia né una monografia monotematica né un commento esegetico né un libro di teologia e tantomeno di spiritualità. Esso invece è per definizione un'opera di consultazione, che deve tenere presenti un po' tutte queste esigenze, ma per rispondere alle necessità momentanee di reperire una soluzione pronta e soddisfacente a determinati anche se eterogenei interrogativi concernenti il *mare magnum* della Bibbia. Tutti quindi devono potervi attingere e muoversi in esso a proprio agio; da questo punto di vista, esso partecipa alle proprietà della Bibbia stessa, che, secondo la paradossale ma efficace immagine di S. Gregorio Magno, è paragonabile a un fiume nel quale "tanto un agnello può camminare quanto un elefante può nuotare".

D'altra parte, il suo indiscutibile livello scientifico lo raccomanda come una produzione estremamente seria. Rimando alla seguente Introduzione dell'originale francese per quanto riguarda i ricchi dettagli tecnici dell'opera. Qui voglio solo ricordare le preziose sezioni bibliografiche, non di rado assai ampie, poste al termine delle voci maggiori (non solo teologiche), le quali offrono un primo, fondamentale orientamento per chi volesse approfondire i rispettivi argomenti. Di volta in volta esse sono state aggiornate per il pubblico italiano o col segnalare l'esistenza di versioni nella nostra lingua o aggiungendo titoli nuovi apparsi recentemente anche in altre lingue. Alcuni errori dell'edizione originale sono stati corretti.

Un ringraziamento particolare va rivolto a tutti coloro che hanno lavorato per l'edizione italiana: alle traduttrici, ai biblisti che hanno curato la revisione (L. De Lorenzo, C. Valentino e M. Zappella) e al Prof. Gianantonio Borgonovo, della Facoltà Teologica di Milano che ha curato l'aggiornamento bibliografico. Tutti hanno ampiamente impegnato la loro competenza nel produrre una eccellente traduzione non solo materiale dell'edizione originale.

Non resta che augurare al volume la fortuna che esso merita e che per il suo genere è parallela a quella della Bibbia stessa, al cui servizio umilmente si pone. Come scrisse non molti anni orsono Northrop Frye, "la normale reazione degli uomini ad una grande costruzione culturale come la Bibbia è fare quello che i Filistei fecero a Sansone: ridurla all'impotenza e quindi rinchiuderla in un mulino a macinare i nostri risentimenti e pregiudizi. Ma i suoi capelli, come quelli di Sansone, potrebbero forse anche lì cominciare a ricrescere". Possa questo Dizionario contribuire a liberarla e a restituirle lo spazio che le è proprio nella società e nella vita di ciascuno.

ROMANO PENNA
professore ordinario di esegesi del Nuovo Testamento nella Pontificia Università Lateranense

INTRODUZIONE

In parecchi fascicoli della *Revue Biblique* il compianto Padre Benoit salutava la pubblicazione del *Bijbels Woordenboek* (1954-1957), frutto della collaborazione di una trentina di esegeti di lingua olandese, sotto la guida di A. van den Born. Coerente, maneggevole, aperto con discernimento ai metodi e alle acquisizioni dell'esegesi storico-critica, quest'opera veniva incontro alle aspirazioni dei cristiani che, in gran numero, avevano riallacciato un contatto diretto con la Parola di Dio, e fu oggetto di parecchie edizioni e traduzioni: tedesca, inglese, francese, spagnola e italiana (ed. SEI, Torino 1960). Benché questo dizionario sia rimasto, secondo il parere dei biblisti, uno strumento senza pari nel suo genere, si dimostrava necessaria una revisione completa che permettesse di rendere conto di un quarto di secolo di ricerche, di scoperte, e di nuovi interrogativi sulla Bibbia.

Il lettore ha sotto gli occhi il risultato di questo lavoro che ha mobilitato per tre anni un'équipe del *Centre: Informatique et Bible* di Maredsous sotto gli auspici di un comitato di sei revisori scientifici. Circa 111 collaboratori venuti da tutti gli orizzonti dell'esegesi francofona e internazionale hanno redatto un totale di 3750 voci (contro le 3000 della prima edizione), 85% delle quali sono completamente nuove; la massa di informazioni è passata da cinque milioni a otto milioni di caratteri tipografici. Lo spessore crescente dei volumi dell'*Elenchus Bibliographicus Biblicus* (ora *Elenchus of Biblica*) è una testimonianza dello sviluppo smisurato della bibliografia degli studi biblici; perciò non ci si meraviglierà che il numero delle sigle di riviste e di collezioni usate nella presente opera sia quintuplicato in rapporto alla prima edizione.

Le risorse dell'informatica hanno permesso di confrontare e poi di unificare nell'insieme del dizionario le circa 13.000 citazioni bibliografiche. Altri controlli automatizzati hanno riguardato la coerenza dei rimandi e delle suddivisioni di articoli. Parallelamente alla sua versione stampata, il dizionario, con un contenuto leggermente ampliato, beneficierà di una diffusione telematica sotto forma di banca dati.

L'ortografia dei nomi propri e la terminologia, ancora ampiamente influenzata dalla Vulgata nell'edizione del 1960, sono stati uniformati sull'uso della Bibbia di Gerusalemme (per la versione italiana, la versione della CEI); il sistema adottato per la trascrizione delle lingue bibliche segue le norme scientifiche correnti in questo campo: per ridurre al massimo le possibilità di ambiguità, ogni segno degli alfabeti è trascritto con un unico e solo segno, sempre identico. Una delle principali esigenze che il lettore si aspetta da un'opera di tipo enciclopedico è che i suoi dati siano esaurienti. Anche in questo è stato fatto un progresso rispetto all'edizione del 1960. Così, il dizionario contiene informazioni su:

— tutti i libri della Bibbia;

— tutti i toponimi e le popolazioni che vi sono citati;

— tutti i personaggi dell'AT (ad eccezione di quelli che appaiono solo nelle liste) e del NT (ad eccezione di alcuni nomi delle genealogie di Gesù);

— l'insieme degli animali, vegetali e minerali del mondo biblico e loro derivati;

— gli oggetti della vita quotidiana;

— le istituzioni politiche e le strutture sociali e professionali delle comunità e stati evocati nella Bibbia;

— le lingue bibliche;
— i grandi concetti della teologia e dell'antropologia;
— la religione di Israele e dei popoli vicini (divinità, istituzioni, forme di culto, ecc.);
— la terminologia della critica biblica;
— il contesto geopolitico e culturale della Bibbia con le recenti acquisizioni dell'archeologia.

D'altra parte, accanto a quest'analisi dettagliata della Bibbia e del mondo che l'ha vista nascere, il presente dizionario abbraccia anche la sua posteriorità polimorfa e sempre viva. Il lettore troverà così ampie sintesi su campi assenti, o presenti solo in embrione, nell'edizione del 1960: apocrifi, versioni antiche, medievali e moderne della Bibbia, modalità della sua trasmissione e della sua diffusione dalle origini ai nostri giorni, assimilazione biblica del giudaismo, delle diverse confessioni cristiane e dell'islam, dialogo con le arti, le lettere e il pensiero, diversità e complementarità di letture, religiose o areligiose, ecc.

Infine, nel corso degli ultimi due decenni, il materiale iconografico è diventato accessibile in una quantità e una qualità tali che è stato deciso di riservarlo, con il commento appropriato, per un volume complementare che dovrebbe contenere anche delle carte, delle indicazioni bibliografiche, diversi indici del dizionario (parole ebraiche e greche, citazioni bibliche e non, ecc.), delle tavole di corrispondenza tra la BJ e la TOB, il testo masoretico e la LXX, delle liste e tavole, una raccolta di testi del Vicino Oriente antico che hanno attinenza con la Bibbia, ecc.

L'équipe di redazione nutre la speranza di contribuire con queste realizzazioni alla diffusione della Bibbia.

L'équipe di redazione
C.I.B.-Maredsous
Settembre 1987

ELENCO DEI COLLABORATORI

Comitato scientifico

Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Delcor, Edmond Jacob, Édouard Lipiński, Robert Martin-Achard, Joseph Ponthot

Collaboratori

Henri Agel
Christian Amphoux
Samuel Amsler
Jacky Argaud
Charles Augrain
Joseph Auneau
Jean-Marie Auwers
Daniel Bach
Dominique Barrios-Delgado
Marcel Beaudry
Daniel Berg †
Germain Bienaimé
Pierre-Maurice Bogaert
André Boudart
Gijs Bouwman*
Christiaan Brekelmans*
Pierre Buis
Christian Cannuyer
Maurice Carrez
Jerzy Chmiel
Édouard Cothenet
Dirk Deden*†
Michel Defossez
Jan de Fraine*
Marie de Mérode
Freddy De Meyer
Albert-Marie Denis
Monique De Smet
Daniel Doré
Gilles Dorival
Alban Doudelet
Adriaan Drubbel*
Michel Du Buit
Jacques Dupont
Christian Eeckhout
Clemens Epping*†
Bernadette Escaffre
Bernard-Marie Ferry
Camille Focant
Charles Fontinoy
Alain Fournier-Bidoz
Harry Frehen*†
Jean-Paul Gabus
Pierre-Marie Galopin
André-Marie Gérard
Maurice Gilbert
Jacques Goldstain.
Jean Gribomont †
Wilhelm Grossouw*
Paul-Marie Guillaume
Pierre Haudebert
Joseph Heuschen*
Sylvain Hirsch
Laton E. Holmgren
Jean-Baptiste Humbert
Jean-Philippe Käfer
Raymond Kuntzmann
André Lacocque
Ernest-Marie Laperrousaz
Alcide Laplante
Lucien Lazare
Pierre Le Fort
Simon Légasse
Richard Lehmann
André Lemaire
Yves Lenoir
Édouard Lipiński
Guy Lobrichon
Marc Lods
Joseph Longton
Alphonse Maillot
Jean Margain
Jean-Claude Margot
Stanisław Mędala
André Méhat
Jacques Mercier
Louis Monloubou
Jan T. Nelis*†
Thomas Paul Osborne
Charles Perrot
Jacques Pons
Joseph Ponthot
Réginald-Ferdinand Poswick
Pierre Prigent
Fernand Prod'homme
Jean Radermakers
Han Renckens*
Jean Riaud
Julien Ries
Philippe Rolland
Christiane Saulnier
Antoon Schoors
Claude Sélis
Gérard Servais
Jozef Simons*†
Benoît Standaert
Lucius Stolwijk*
Jean-Marie Van Cangh
Adrianus van den Born*†
Hendrik van den Bussche*†
Jan van der Ploeg*
Johannes A.E. van Dodewaard*†
Jan van Goudoever
Paul van Imschoot*
Jacques Vermeylen
Jean-Claude Verrecchia
Walter Vogels
Godfried Vollebregt*
Henri Vos
François Vouga
Jacques Winandy

* autori dell'edizione DEB 1960

Coordinamento e direzione

Joseph Longton e R.-Ferdinand Poswick

Équipe di redazione

Jean Bajard, Michel Defossez, Joseph Longton, R.-Ferdinand Poswick, Guy Rainotte

Segreteria

Marie-Anne Bodart

Procedimento informatico

Yolande Juste, Guy Liégeois, Vinh Binh

Collaborazione tecnica

Muriel Cassart, Françoise Goffinet, Astrid Herregat, Édouard Orban de Xivry, Marie-Thérèse Weyers

ABBREVIAZIONI DEI NOMI DEI COLLABORATORI

ABoud	André Boudart
AD	Adriaan Drubbel
ADoud	Alban Doudelet
AFB	Alain Fournier-Bidoz
ALac	André Lacocque
ALap	Alcide Laplante
ALem	André Lemaire
AMail	Alphonse Maillot
AMDen	Albert-Marie Denis
AMéh	André Méhat
AMGér	André-Marie Gérard
ASch	Antoon Schoors
AvdB	Adrianus van den Born †
BEsc	Bernadette Escaffre
BMFer	Bernard-Marie Ferry
BSt	Benoît Standaert
CAmph	Christian Amphoux
CAug	Charles Augrain
CB	Christiaan Brekelmans
CCan	Christian Cannuyer
CE	Clemens Epping †
CEeck	Christian Eeckhout
CFoc	Camille Focant
CFont	Charles Fontinoy
CPer	Charles Perrot
CSaul	Christiane Saulnier
CSél	Claude Sélis
DBA	Dominique Barrios-Delgado
DBach	Daniel Bach
DD	Dirk Deden †
DBerg	Daniel Berg †
DDoré	Daniel Doré
ECoth	Édouard Cothenet
ELip	Ėdouard Lipiński
EMLap	Ernest-Marie Laperrousaz
FDM	Freddy De Meyer
FProd	Fernand Prod'homme
FVouga	François Vouga
GB	Gijs Bouwman
GBien	Germain Bienaimé
GDor	Gilles Dorival
GLob	Guy Lobrichon
GSer	Gérard Servais
GV	Godfried Vollebregt
HAgel	Henri Agel
HF	Harry Frehen †
HR	Han Renckens
HvdB	Hendrik van den Bussche †
HVos	Henri Vos
JArg	Jacky Argaud
JAun	Joseph Auneau
JBHum	Jean-Baptiste Humbert
JChm	Jerzy Chmiel
JCMar	Jean-Claude Margot
JCVer	Jean-Claude Verrecchia
JdF	Jan de Fraine
JDup	Jacques Dupont
JGol	Jacques Goldstain
JGri	Jean Gribomont †
JH	Joseph Heuschen
JLong	Joseph Longton
JMarg	Jean Margain
JMAuw	Jean-Marie Auwers
JMer	Jacques Mercier
JMvC	Jean-Marie Van Cangh
JN	Jan T. Nelis †
JPGab	Jean-Paul Gabus
JPK	Jean-Philippe Käfer
JPons	Jacques Pons
JPont	Joseph Ponthot
JRad	Jean Radermakers
JRi	Jean Riaud
JRies	Julien Ries
JS	Jozef Simons †
JvD	Johannes A.E. van Dodewaard †
JvdP	Jan van der Ploeg
JVerm	Jacques Vermeylen
JvG	Jan van Goudoever
JWin	Jacques Winandy
LEH	Laton E. Holmgren
LLaz	Lucien Lazare
LMlb	Louis Monloubou
LS	Lucius Stolwijk
MBeau	Marcel Beaudry
MCar	Maurice Carrez
MDB	Michel Du Buit
MDef	Michel Defossez
MdeM	Marie de Mérode
MDeSm	Monique De Smet
MGil	Maurice Gilbert
MLods	Marc Lods
PBuis	Pierre Buis
PHaud	Pierre Haudebert
PLF	Pierre Le Fort
PMBog	Pierre-Maurice Bogaert
PMG	Paul-Marie Guillaume
PMGal	Pierre-Marie Galopin
PPrig	Pierre Prigent
PRol	Philippe Rolland
PvI	Paul van Imschoot
RKunt	Raymond Kuntzmann
RFP	Réginald-Ferdinand Poswick
RLehm	Richard Lehmann
SAms	Samuel Amsler
SHi	Sylvain Hirsch
SLég	Simon Légasse
SMéd	Stanislaw Mędala
TPO	Thomas Paul Osborne
WG	Wilhelm Grossouw
WVog	Walter Vogels
YLen	Yves Lenoir

ABBREVIAZIONI E SIGLE

1 Libri biblici

A Ordine tradizionale

Genesi	**Gen**
Esodo	**Es**
Levitico	**Lv**
Numeri	**Nm**
Deuteronomio	**Dt**
Giosuè	**Gs**
Giudici	**Gdc**
Rut	**Rt**
1-2 Samuele	**1 e 2Sam**
1-2 Re	**1 e 2Re**
1-2 Cronache	**1 e 2Cr**
Esdra	**Esd**
Neemia	**Ne**
Tobia	**Tb**
Giuditta	**Gdt**
Ester	**Est**
1-2 Maccabei	**1 e 2Mac**
Giobbe	**Gb**
Salmi	**Sal**
Proverbi	**Pr**
Qoèlet (Ecclesiaste)	**Qo**
Cantico dei Cantici	**Ct**
Sapienza	**Sap**
Siracide (Ecclesiastico)	**Sir**
Isaia	**Is**
Geremia	**Ger**
Lamentazioni	**Lam**
Baruc	**Bar**
Ezechiele	**Ez**
Daniele	**Dn**
Osea	**Os**
Gioele	**Gl**
Amos	**Am**
Abdia	**Abd**
Giona	**Gio**
Michea	**Mic**
Nahum	**Na**
Abacuc	**Ab**
Sofonia	**Sof**
Aggeo	**Ag**
Zaccaria	**Zc**
Malachia	**Ml**
Vangelo di Matteo	**Mt**
Vangelo di Marco	**Mc**
Vangelo di Luca	**Lc**
Vangelo di Giovanni	**Gv**
Atti degli Apostoli	**At**
Lettera ai Romani	**Rm**
Lettere ai Corinti	**1 e 2Cor**
Lettera ai Galati	**Gal**
Lettera agli Efesini	**Ef**
Lettera ai Filippesi	**Fil**
Lettera ai Colossesi	**Col**
Lettere ai Tessalonicesi	**1 e 2Ts**
Lettere a Timoteo	**1 e 2Tm**
Lettera a Tito	**Tt**
Lettera a Filemone	**Fm**
Lettera agli Ebrei	**Eb**
Lettera di Giacomo	**Gc**
Lettere di Pietro	**1 e 2Pt**
Lettere di Giovanni	**1,2,3Gv**
Lettera di Giuda	**Gd**
Apocalisse	**Ap**

B Ordine alfabetico

Ab	Abacuc
Abd	Abdia
Ag	Aggeo
Am	Amos
Ap	Apocalisse
At	Atti degli Apostoli
Bar	Baruc
Col	Lettera ai Colossesi
1 e 2Cor	Lettere ai Corinti
1 e 2Cr	1-2 Cronache
Ct	Cantico dei Cantici
Dn	Daniele
Dt	Deuteronomio
Eb	Lettera agli Ebrei
Ef	Lettera agli Efesini
Es	Esodo
Esd	Esdra
Est	Ester
Ez	Ezechiele
Fil	Lettera ai Filippesi
Fm	Lettera a Filemone
Gal	Lettera ai Galati
Gb	Giobbe
Gc	Lettera di Giacomo
Gd	Lettera di Giuda
Gdc	Giudici
Gdt	Giuditta
Gen	Genesi
Ger	Geremia
Gio	Giona
Gl	Gioele
Gs	Giosuè
Gv	Vangelo di Giovanni
1,2,3Gv	Lettere di Giovanni
Is	Isaia
Lam	Lamentazioni
Lc	Vangelo di Luca
Lv	Levitico
1 e 2Mac	1-2 Maccabei
Mc	Vangelo di Marco
Mic	Micbea
Ml	Malachia
Mt	Vangelo di Matteo
Na	Nahum
Ne	Neemia
Nm	Numeri
Os	Osea
Pr	Proverbi
1 e 2Pt	Lettere di Pietro
Qo	Qoèlet (Ecclesiaste)
1 e 2Re	1-2 Re
Rm	Lettera ai Romani
Rt	Rut
Sal	Salmi
1 e 2Sam	1-2 Samuele
Sap	Sapienza
Sir	Siracide (Ecclesiastico)
Sof	Sofonia
Tb	Tobia
1 e 2Tm	Lettere a Timoteo
1 e 2Ts	Lettere ai Tessalonicesi
Tt	Lettera a Tito
Zc	Zaccaria

2 Misbna, Talmud e Tosephta

Misb	Mishna	**Yer**	Talmud di Gerusalemme
Bab	Talmud di Babilonia	**Tos**	Tosephta

Queste abbreviazioni sono seguite dal nome del trattato al quale si riferiscono.

Trattati

Arak	'Arakîn	**Makk**	Makkôt	**RH**	Roš Hašanah
AZ	'Abodah zarah	**Makš**	Makširîn	**Šab**	Šabbat
Bek	Bekorôt	**Meg**	Megillah	**San**	Sanhedrîn
Ber	Berakôt	**Mei**	Me'ilah	**Šebi**	Šebi'it
Bes	Bêṣah	**Men**	Menahôt	**Šebu**	Šebu'ôt
BB	Baba' Batra'	**Mid**	Middôt	**Šeq**	Šeqalîm
Bik	Bikkurîm	**Miq**	Miqwa'ôt	**Soph**	Sopherîm
BM	Baba' Meṣia'	**MQ**	Mo'ed Qatân	**Sot**	Soṭah
BQ	Baba' qamma'	**MŠ**	Ma'aśer Šenî	**Sukk**	Sukkah
Dem	Demay	**Naz**	Nazîr	**Taa**	Ta'nît
Eduy	'Eduyyôt	**Ned**	Nedarîm	**Tam**	Tamîd
Erub	'Erubîn	**Neg**	Nega'îm	**Teb**	Tebul yôm
Git	Giṭṭîn	**Nid**	Niddah	**Tem**	Temurah
Hag	Hagîgah	**Obo**	'Oholôt	**Ter**	Terumôt
Hall	Ḥallah	**Orl**	'Orlah	**Tob**	Ṭoharôt
Hor	Horayôt	**PA**	Pirkê 'Abôt	**Uqs**	Uqṣîn
Hull	Hullîn	**Par**	Parah	**Yad**	Yadayîm
Kel	Kelîm	**Pea**	Pe'ah	**Yeb**	Yebamôt
Ker	Keritôt	**Pes**	Pesahîm	**Yom**	Yoma'
Ket	Ketubôt	**Qid**	Qiddušîn	**Zab**	Zabîm
Kil	Kilayim	**Qin**	Qinnîm	**Zeb**	Zebaḥîm
Maas	Ma'aśrôt				

3 Targum

Trg Neof	Targum Neofiti 1	**Trg Ps Jo**	Targum dello Pseudo-Gionata
Trg Onq	Targum di Onqelos	**Trg Pal**	Targum palestinese

4 Manoscritti del Mar Morto

1QapGn	Apocrito della Genesi	**4QGr^{b}**	Frammento b di Geremia
1QH	Inni di ringraziamento	**4QpaleoLv**	Frammenti del Levitico in paleoebraico
1Qls^{a}	I rotolo di Isaia	**4QpaleoEx**	Frammenti dell'Esodo in paleoebraico
1Qls^{b}	II rotolo di Isaia	**4QPs^{f}**	Frammenti f dei Salmi
1QM	Manoscritto della Guerra	**11QLv**	Frammento del Levitico
1QpAb	Pesher d Abacuc	**11QMelch**	Melchisedech
1QS	Manuale di Disciplina	**11QPs^{a}**	Frammento a dei Salmi
1QS^{a}	Regola (appendice A a 1QS)	**11QtgGb**	Targum di Giobbe
1Qs^{b}	Benedizioni (appendice B a 1QS)	**QTempio**	Rotolo del Tempio
1QFlor	Florilegi	**CD**	Documento di Damasco
4QGr^{a}	Frammento a de Geremia		

5 Opere di Giuseppe

A.J.	Antichità giudaiche	**c. Ap.**	Contro Apione
B.J.	Guerra giudaica	**Vit.**	Autobiografia

6 Altre abbreviazioni

acc.	accadico	**eb.**	ebraico
d.C.	dopo Cristo	**lat.**	latino
aram.	aramaico	**N.T.**	Nuovo Testamento
a.C.	avanti Cristo	**par.**	e passi paralleli
A.T.	Antico Testamento	**s.**	e seguente/i
cap.	capitolo	**tav.**	tavola/e
eg.	egiziano	**→**	si veda l'articolo
gr.	greco		

SISTEMA DELLE TRASCRIZIONI

A Ebraico

Consonanti

א '	ז z	מ m	ק q
ב b	ח ḥ	נ n	ר r
ג g	ט ṭ	ס s	שׂ ś
ד d	י y*	ע ‘	שׁ š
ה h	כ k	פ p	ת t
ו w*	ל l	צ ṣ	

* Solo nell'uso consonantico; nell'uso come *mater lectionis* si veda sotto.

Vocali

◌ְ e*	◌ֳ ŏ	◌ֶ ē	◌ָ ō
◌ַ a	◌ֱ ĕ	◌ֵ ê	◌ֹ ô
◌ֲ ă	◌ִ i	◌ִי î	◌ֻ u
◌ָ ā, o	◌ֵי eŷ		◌ֻו û

* Solo per lo shewa mobile; lo shewa quiescente non viene indicato.

B Greco

α a	ζ z	λ l	π p	φ ph
β b	η ē	μ m	ϱ r	χ ch
γ g	θ th	ν n	s s	ψ ps
δ d	ι i	ξ x	τ t	ω ō
ε e	κ k	ο o	υ u	‘ h

C Egiziano

3	b	m	h	s	q	t
y	p	n	ḥ	ś	k	ṯ
'	f	r	ḫ	š	g	ḏ
w			ẖ			ḏ̲

D Accadico

'	z	l	ṣ	a	â
b	h	m	q	e	ê
d	ṭ	n	r	i	î
g	y	s	š	u	û
w	k	p	t		

E Arabo

ا '	د d	ض ḍ	ك k
ب b	ذ ḏ	ط ṭ	ل l
ت t	ر r	ظ ẓ	م m
ث ṯ	ز z	ع ‘	ن n
ج j	س s	غ ġ	ه h
ح ḥ	ش š	ف f	و w
خ ḫ	ص ṣ	ق q	ي y

F Altre lingue

La trascrizione segue l'uso scientifico più diffuso.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AAAS: Annales Archéologiques Arabes de Syrie
AAS: Annales Archéologiques de Syrie
AASOR: Annual of the American Schools of Oriental Research
Abel: F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Paris, 1933-38
AbhBayrAk: Abhandlungen der Königlichen Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische Klasse
AbrNahr: Abr-Nahrain
ActAntAcScHung: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae
ActIran: Acta Iranica
ActOr: Acta Orientalia
ActOrBelg: Acta Orientalia Belgica
ActSemNTUpsal: Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
ActSumHirosh: Acta Sumerica
ADAJ: Annual of the Department of Antiquities, Jordan
Aeg: Aegyptus
AfO: Archiv für Orientforschung
AfoBeih: Archiv für Orientforschung Beihefte
AfR: Archiv für Religionswissenschaft
AGJU: Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums
AHw: Akkadisches Handwörterbuch
AION: Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli
AIPHOS: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves
AJA: American Journal of Archaeology
Akkadica
Alon
Al-Qanṭ: Al-Qanṭara
Altertum
AltOrF: Altorientalische Forschungen
AmER: American Ecclesiastical Review
AmJPh: American Journal of Philology
AmJSemLL: American Journal of Semitic Languages and Literatures
AmNumSMN: American Numismatic Society Museum Notes
AmOrSer: American Oriental Series
AnArchAnthr: Annals of Archaeology and Anthropology
AnBib: Analecta Biblica
AnBoll: Analecta Bollandiana
AnBretPOuest: Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest
AnCan: L'Année Canonique
AnCHistArchAth: Annales du Cercle d'Histoire et d'Archéologie d'Ath
AnCollFr: Annuaire du Collège de France
ANEP: J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton, 1969²
AnEPH: Annales de l'École Pratique des Hautes-Études
ANET: J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969³
AnÉth: Annales d'Éthiopie
Ang: Angelicum
AnglTR: Anglican Theological Review
AnglTRSS: Anglican Theological Review Supplement Series
AnGr: Analecta Gregoriana
AnJapBiblnst: Annual of the Japanese Biblical Institute
AnPisa: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa
ANRW: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
AnSt: Anatolian Studies
AnthAn: Anthologica Annua
Anthropos
Antiquity
AnVoyages: Annales des Voyages
AOAT: Alter Orient und Altes Testament
AP: A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1923
ArbNtTextf: Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung
Archaeology
ArchAnz: Archäologischer Anzeiger
Archéologia
ArchMundi: Archaeologia Mundi
ArchSlPh: Archiv für Slawische Philologie
ArkhMak: Arkhaia Makedonia
ARM: Archives Royales de Mari
ArOr: Archiv Orientální
ArtAs: Artibus Asiae
ArtBull: Art Bulletin
ArtNews: Arts News
ASAE: Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
ASORdiss: American Schools of Oriental Research Dissertation Series
AssSeign: Assemblées du Seigneur
AssSt: Assyrian Studies
ASTI: Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem
AtA: Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Atiqot
AtIstVen: Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti
AugRom: Augustinianum
AulaOr: Aula Orientalis
AusJBibArch: Australian Journal of Biblical Archaeology
AUSS: Andrews University Seminary Studies
AustralBR: Australian Biblical Review
BA: Biblical Archaeologist
Bab: Babyloniaca
BaghMit: Baghdader Mitteilungen
BAnglsrAS: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society
BAR: Biblical Archaeology Review
BarIlAn: Bar-Ilan University Annual

BASOR: Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BASORSS: Bulletin of the American Schools of Oriental Research Supplementary Studies
Bb: Biblica
BBB: Bonner Biblische Beiträge
BbbOr: Bibbia e Oriente
BBSAJ: Bulletin of the British School of Archaeology in Jerusalem
BCentProtÉ: Bulletin du Centre Protestant d'Études
BCIIS: Bulletin of the Christian Institute of Islamic Studies
Beg: Beginning
BeiEvT: Beiträge zur Evangelischen Theologie
BeiHistT: Beiträge zur Historischen Theologie
Belleten
Berytus
BethM: Beth Miqra
BFChrTh: Beiträge zur Forderung der Christlichen Theologie
BGeolSIsr: Bulletin of the Geological Survey of Israel
BHH: Biblisch-historisches Handwörterbuch
BiBei: Biblische Beiträge
Biblebhashyam
BiblEscBib: Biblioteca Escuela Biblica
BiblETL: Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bibliotheca
Bibliothek
BiblMesop: Bibliotheca Mesopotamica
BiblSp: Bibliothèque de Spiritualité
BibNot: Biblische Notizen
BibOrPont: Biblica et Orientalia
BibTB: Biblical Theology Bulletin
BibUnt: Biblische Untersuchungen
BIES: Bulletin of the Israel Exploration Society
BIFAO: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BIIRHT: Bulletin d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes
Bijd: Bijdragen
BijdNedJez: Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandse Jezuïeten
BiKi: Bibel und Kirche
BiLeb: Bibel und Leben
BInstArch: Bulletin of the Institute of Archaeology
BInstÉg: Bulletin de l'Institut d'Égypte
BInstHistBRome: Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome
BiOr: Bibliotheca Orientalis
BiRes: Biblical Research
BJPES: Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society
BJRyL: Bulletin of the John Rylands Library
BLitE: Bulletin de Littérature Ecclésiastique
BLtg: Bibel und Liturgie
BMusBeyr: Bulletin du Musée de Beyrouth
BonnJB: Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und des Vereins von Altertumsfreunde im Rheinlande
BRab: Bulletin Rabinowitz
BRL: Biblisches Reallexikon
BrownJudSt: Brown Judaic Studies
BS: Bibliotheca Sacra
BSAC: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BSFEM: Bulletin de la Société Française d'Études Mariales
BSLP: Bulletin de la Société de Linguistique
BSNAF: Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France
BSocÉtxviiie: Bulletin de la Société d'Études du xviiie
BSocFrÉg: Bulletin de la Société Française d'Égyptologie
BSt: Biblische Studien
BToday: The Bible Today
BTrans: The Bible Translator
BTS: Bible et Terre Sainte
BTT: Bible de Tous les Temps
BUBS: Bulletin of the United Bible Societies
BullAssBudé: Bulletin de l'Association Guillaume Budé
BVieChr: Bible et Vie Chrétienne
BWANT: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ: Biblische Zeitschrift
BZAW: Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
BZNW: Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
CAD: Chicago Assyrian Dictionary
CAH: Cambridge Ancient History
CahArch: Cahiers Archéologiques
CahArchBib: Cahiers d'Archéologie Biblique
CahBib: Cahiers Bibliques
CahDAFI: Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran
CahÉv: Cahiers Évangile
CahHistMond: Cahiers d'Histoire Mondiale
CahPar: Cahiers de la Parole
CahRTPhil: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie
CahSion: Cahiers Sioniens
CalvTJ: Calvin Theological Journal
Carmel
Cathedra
Catholicisme
CBQ: Catholic Biblical Quarterly
CBQMon: Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CByrsa: Cahiers de Byrsa
CC: La Civiltà Cattolica
CdÉ: Chronique d'Égypte
CHB: Cambridge History of the Bible
CHI: Cambridge History of Iran
Chiron
CHJ: Cambridge History of Judaism
Christus
ChrNIsr: Christian News from Israel
ChSt: Chicago Studies
CILL: Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain
CiTom: Ciencia Tomista
CiuDios: Ciudad de Dios
ClasMed: Classica et Mediaevalia
ClasPh: Classical Philology
ClasQ: Classical Quarterly

ClasR: Classical Review
CleR: Clergy Review
CoFid: Cogitatio Fidei
ColGand: Collationes Gandavenses
CollMechl: Collectanea Mecbliniensia
ColStFen: Collezione di Studi Fenici
CommRevue: Communio
ComViat: Communio Viatorum
ConBibNT: Coniectanea Biblica (Novum Testamentum)
ConBibOT: Coniectanea Biblica (Vetus Testamentum)
Conc: Concilium
ConnAcAST: The Connecticut Academy of Arts and Sciences Transactions
CRAI: Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
CRB: Cahiers de la Revue Biblique
CRDCCIF: Cahiers de Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français
CRGLECS: Comptes-Rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques
CSCO: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DACL: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DAIArAn: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Archäologischer Anzeiger
DanTTs: Dansk Teologisk Tidsskrifft
DB: Dictionnaire de la Bible
DBS: Supplément au Dictionnaire de la Bible
DenkAkWien: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-historische Klasse
DialHistAnc: Dialogues d'Histoire Ancienne
DictSpir: Dictionnaire de Spiritualité
DielhBlAT: Dielheimer Blätter zum Alten Testament
DivThomFr: Divus Thomas (Fribourg)
DoctrLife: Doctrine and Life
DJD: Discoveries in the Judaean Desert
DomSt: Dominican Studies
DossArch: Dossiers de l'Archéologie
DtBiogrJb: Deutsches Biographiscbes Jahrbuch
DThC: Dictionnaire de Théologie Catholique
DtPfarrBl: Deutsches Pfarrerblatt
EAEHL: Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land
EcclXav: Ecclesiastica Xaveriana
ÉglT: Église et Théologie
EgVO: Egitto e Vicino Oriente
EJ: Encyclopaedia Judaica
Enchoria
EncIsl: Encyclopédie de l'Islam
EncUn: Encyclopaedia Universalis
EnşMiqr: Enşiqlopediya Miqrā'ît
EOLJb: Ex Oriente Lux Jaarboek
Eos
EphCarm: Ephemerides Carmeliticae
EpigrAn: Epigraphica Anatolica
ÉPR: Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain
Eranos
ERE: Encyclopaedy of Religion and Ethics
ErIs: Eretz-Israel
ErtFo: Ertrag der Forschung
Esprit
EstBíb: Estudios Biblicos
EstE: Estudios Eclesiásticos
ÉtB: Études Bibliques
ÉtCarm: Études Carmélitaines
ÉtÉv: Études Évangéliques
ETL: Ephemerides Theologicae Lovanienses
ÉTRel: Études Théologiques et Religieuses
EvErz: Der Evangelische Erzieher
EvQ: Evangelical Quarterly
EvT: Evangelische Theologie
ExcSurvIs: Excavations and Surveys in Israel
Exegetica
ExpTim: The Expository Times
ExWNT: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
FoiTemps: La Foi et le Temps
FoiVie: Foi et Vie
FoiViv: Foi Vivante
Folklore
FolOr: Folia Orientalia
ForBib: Forschung zur Bibel
FoundLang: Foundations of Language
FreibTSt: Freiburger Theologische Studien
FreibZ: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
FRLANT: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS: Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte
GeistLeb: Geist und Leben
GeogrJ: Geographical Journal
GeogR: Geographical Review
GlasgOrTr: Glasgow Oriental Society Transactions
Glossa
GötMisz: Göttinger Miszellen
Greg: Gregorianum
HaaretzMusY: Haaretz Museum Yearbook
HarvSemMon: Harvard Semitic Monographs
HarvSemSer: Harvard Semitic Series
HarvStClassPh: Harvard Studies in Classical Philology
HarvTR: The Harvard Theological Review
HarvTS: The Harvard Theological Studies
HbOr: Handbuch der Orientalistik
HebSt: Hebrew Studies
Henoch
HermUnT: Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
HeythJ: Heythrop Journal
HistDogmes: Histoire des Dogmes
HistJb: Historisches Jahrbuch
Historia
HistRel: History of Religions
Hokhma
HUCA: Hebrew Union College Annual
HudsonR: Hudson Review
IDB: Interpreter's Dictionnary of the Bible
IDBS: Interpreter's Dictionnary of the Bible, Supplementary Volume
IkZComm: Internationale Katholische Zeitschrift, Communio
ILN: Illustrated London News
Immanuel

IndEcSt: Indian Ecclesiastical Studies
InstAT: R. de Vaux, *Les Institutions de l'A.T.*, Paris, 1960
Interface
Interpr: Interpretation
IntJNaut: International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration
IntKiZ: Internationale Kirchliche Zeitschrift
IrAnt: Iranica Antiqua
Iraq
IrEcRec: Irish Ecclesiastical Record
Irén: Irénikon
IrTQ: Irish Theological Quarterly
ISBE: The International Standard Bible Encyclopaedia
IsrEJ: Israel Exploration Journal
IsrLandNat: Israel Land and Nature
IsrMusCat: The Israel Museum Catalogue
IsrMusJ: Israel Museum Journal
IsrMusNot: Israel Museum Notes
IsrNumJ: Israel Numismatic Journal
IsrOrSt: Israel Oriental Studies
IsrWatComHydrPap: Israel Water Commission Hydrological Papers
IstFo: Istanbuler Forschungen
Istina
Iura
JAAR: Journal of the American Academy of Religion
JAmResCEg: Journal of the American Research Center in Egypt
JANES: Journal of the Ancient Near Eastern Society
JAOS: Journal of the American Oriental Society
JAs: Journal Asiatique
JbAC: Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL: Journal of Biblical Literature
JBLMon: Journal of Biblical Literature Monograph Series
JbNumGeldg: Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte
JCS: Journal of Cuneiform Studies
JEA: Journal of Egyptian Archaeology
JerCath: The Jerusalem Cathedra
JESHO: Journal of Economic and Social History of the Orient
JEvTS: Journal of the Evangelical Theological Society
JFieldA: Journal of Field Archaeology
JHS: Journal of Hellenic Studies
JJPES: Journal of the Jewish Palestine Exploration Society
JJS: Journal of Jewish Studies
JJurPap: Journal of Juristic Papyrology
JNES: Journal of Near Eastern Studies
JNWSemLg: Journal of Northwest Semitic Languages
JOmanSt: Journal of Oman Studies
JPOS: Journal of the Palestinian Oriental Society
JQR: Jewish Quarterly Review
JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society
JRel: Journal of Religion
JRelHist: Journal of Religious History
JRS: Journal of Roman Studies
JSav: Journal des Savants
JSS: Journal of Semitic Studies
JSStEgAnt: The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities
JStJud: Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods
JStNT: Journal for the Study of the New Testament
JStNTSS: Journal for the Study of the New Testament Supplements Series
JStOT: Journal for the Study of the Old Testament
JStOTSS: Journal for the Study of the Old Testament Supplements Series
JTS: Journal of Theological Studies
Judaica
JüdSchrHelRömZt: Jüdische Schriften aus Hellenistischer und Römischer Zeit
JWarb: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes
Kadmos
KAI: H. Donner-W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1968²
Kairos
Karthago
Kêmi
KerDo: Kerygma und Dogma
Klerusblatt
Klio
Kosmos
KTU: Keilschriftliche-alphabetische Texte aus Ugarit
LÄ: Lexikon der Ägyptologie
LAGreg: Liber Annualis Pontificalis Universitatis Gregorianae
Language
LAPO: Littératures anciennes du Proche-Orient
Latomus
LavalTP: Laval Théologique et Philosophique
LaVieWal: La Vie Wallonne
LD: Lectio Divina
Lěšonénu
LetJérAEBAF: Lettre de Jérusalem aux Amis de l'École Biblique et Archéologique Française
Levant
LexTQ: Lexington Theological Quarterly
L'Histoire
Libr: The Library
LinceiMem: Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei
LincR: Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei
LireLaB: Lire la Bible
LM: Lexikon des Mittelalters
LTK: Lexikon für Theologie und Kirche
LumièreV: Lumière et Vie
LVitae: Lumen Vitae
Maarav
Machr: Al-Machriq
MaisD: La Maison-Dieu
Manresa
MarEccl: Maria et Ecclesia
MarSt: Marian Studies
MDAI: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts
MDAIK: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
MDOG: Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft

Measure
MélScRel: Mélanges de Science Religieuse
Meroitica
MEstArabH: Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos
MGWJ: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MIO: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
MiscAcBer: Miscellanea Academiae Berolinensis
MiscBibl: Miscellanea Biblica
MondeB: Le Monde de la Bible
MondeCopte: Monde Copte
Mus: Le Muséon
MusHaaretzB: Museum Haaretz Bulletin
MusHelv: Museum Helveticum
Musique-Musicologie
MUSJ: Mélanges de l'Université Saint-Joseph
MuslW: Muslim World
MüTZ: Münchener Theologische Zeitschrift
MVÄG: Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
MystSal: J. Feiner-M. Lohrer, *Mysterium Salutis*, Einsiedeln, 1965-1976
NachAkGött: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Philologisch-historische Klasse
NBlackfr: New Blackfriars
NedTsGen: Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde
NedTTs: Nederlands Theologisch Tijdschrift
Neotestamentica
NESE: Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik
NewsISStEgAnt: Newsletter of the Society for the Study of Egyptian Antiquities
NHS: Nag Hammadi Studies
Nicolaus
NorTTs: Norsk Teologisk Tidsskrift
NouvClio: Nouvelle Clio
NRT: Nouvelle Revue Théologique
NT: Novum Testamentum
NtA: Neutestamentliche Abhandlungen
NTS: New Testament Studies
NVet: Nova et Vetera
NumChron: Numismatic Chronicle
NZMissW: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
OIP: Oriental Institute Publications
OLZ: Orientalistische Literaturzeitung
OMRO: Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden
OpRom: Opuscula Romana
Or: Orientalia
OrAnt: Oriens Antiquus
OrbBibOr: Orbis Biblicus et Orientalis
OrChr: Oriens Christianus
OrChrAn: Orientalia Christiana Analecta
Oriens
Orientierung
Orita
OrLovPer: Orientalia Lovaniensia Periodica
OrSuec: Orientalia Suecana
OrSyr: Orient Syrien
OTS: Oudtestamentische Studiën
PAAJR: Proceedings of the American Academy for Jewish Research
PalAnt: Palaestina Antiqua
ParDieu: Parole de Dieu
ParOr: Parole de l'Orient
ParPass: Parola del Passato
PBSBAT: Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques, Ancien Testament
PBSBNT: Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques, Nouveau Testament
PEFQS: Palestine Exploration Fund Quarterly Statement
PEQ: Palestine Exploration Quarterly
Pb: Philologus
Phoenix
PhS: Philologus Supplementband
PittsbTMonSer: Pittsburgh Theological Monograph Series
PJb: Palästinajahrbuch
PO: Patrologia Orientalis
PoinT: Le Point Théologique
PosLuth: Positions Luthériennes
PrIsrAcScHum: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities
PSBA: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
PseudVTG: Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graeca
PSyr: Patrologia Syriaca
PW: Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft
Qadm: Qadmoniot
QDAP: The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine
QDisp: Quaestiones Disputatae
Qedem
QR: Quarterly Review
QuadSem: Quaderni di Semitistica
QuatFleuv: Les Quatre Fleuves
Que Sais-je ?
RAC: Reallexikon für Antike und Christentum
RArch: Revue Archéologique
RAss: Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RB: Revue Biblique
RBén: Revue Bénédictine
RCatalT: Revista Catalana de Teologia
RÉA: Revue des Études Anciennes
RÉAug: Revue des Études Augustiniennes
RechSR: Recherches de Science Religieuse
RefR: Reformed Review
RefTR: The Reformed Theological Review
RÉG: Revue des Études Grecques
RÉg: Revue d'Égyptologie
RÉJ: Revue des Études Juives
RelRaison: Religion and Raison
RelLife: Religious Life
RencChrJuifs: Rencontre Chrétiens et Juifs
RÉS: Revue des Études Sémitiques
RestQ: Restoration Quarterly
RevDiocTournai: Revue du Diocèse de Tournai
RevEcLg: Revue Ecclésiastique du Diocèse de Liège
RevIntSoc: Revue Internationale de Sociologie
RevSR: Revue des Sciences Religieuses
RFIC: Rivista di Filologia e di Istruzione Classica
RGG: Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RgStTh: Regensburger Studien zur Theologie

RGTC: Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes
RgVV: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
RHÉglF: Revue d'Histoire de l'Église de France
RHittAs: Revue Hittite et Asianique
RHPR: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RHR: Revue de l'Histoire des Religions
RHText: Revue d'Histoire des Textes
RIAP: Royal Irish Academy Proceedings
RICParis: Revue de l'Institut Catholique de Paris
RIDA: Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RivB: Rivista Biblica
RLA: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Altertumskunde
RNum: Revue Numismatique
RoczOr: Rocnzik Orientalistyczny
Romania
RQum: Revue de Qumrân
RRéf: Revue Réformée
RSém: Revue Sémitique
RSO: Rivista degli Studi Orientali
RSPT: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RStFen: Rivista di Studi Fenici
RSynth: Revue de Synthèse
RTAM: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RThom: Revue Thomiste
RTLouv: Revue Théologique de Louvain
RTPhil: Revue de Théologie et de Philosophie
SacPag: Sacra Pagina
Saeculum
Salmanticensis
SAOC: Studies in Ancient Oriental Civilization
SBFAn: Studii Biblici Franciscani Analecta
SBFLA: Studii Biblici Franciscani Liber Annuus
SBFPubMin: Studii Biblici Franciscani Publicationes, Series Minor
SBLAramSt: Society of Biblical Literature Aramaic Studies
SBLDiss: Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMon: Society of Biblical Literature Aramaic Monograph Series
SBLPS: Society of Biblical Literature Pseudepigrapha Series. Texts and Translations
SBM: Stuttgarter Biblische Monographien
SBS: Stuttgarter Bibelstudien
SCat: Studia Catholica
ScEc: Sciences Ecclésiastiques
SChr: Sources Chrétiennes
SchwMünz: Schweizerische Münzblätter
SchwRu: Schweizerische Rundschau
ScieEsprit: Science et Esprit
ScotJT: Scottish Journal of Theology
ScripHier: Scripta Hierosolymitana
ScriptB: Scripture Bulletin
Scripture
ScriptVict: Scriptorium Victoriense
Sefarad
SEL: Studi Epigrafici e Linguistici
SemBEsp: Semana Bíblica Española
SémBib: Sémiotique et Bible
Sēmeia
Semitica
SemMatFisMil: Rendiconti del Seminario di Matematica e Fisica di Milano
Serapis
ShnatM: Shnaton la-Mikra
SNTU: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SocNTStMon: Society for New Testament Studies, Monograph Series
SocOTSMon: Society for Old Testament Studies, Monograph Series
SOri: Sources Orientales
SpirOr: Spiritualité Orientale
SR: Studies in Religion/Sciences Religieuses
SRS: Studies in Religion Supplement
ST: Studia Theologica
StAltägK: Studien zur Altägyptischen Kultur
StAns: Studia Anselmiana
StANT: Studien zum Alten und Neuen Testament
StBibDehon: Studi Biblici (Bologna)
StBibT: Studies in Biblical Theology
StDocHistIur: Studia et Documenta Historiae Iuris
StEv: Studia Evangelica
StGen: Studium Generale
StHell: Studia Hellenistica
StIran: Studia Iranica
StiZt: Stimmen der Zeit
StJudLA: Studies in Judaism in Late Antiquity
StMiss: Studia Missionalia
StMor: Studia Moralia
StOr: Studia Orientalia
StPapyr: Studia Papyrologica
StPatrist: Studia Patristica
StPhoen: Studia Phoenicia
StPostB: Studia Post-Biblica
StrBill: H.L. Starck-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* München, 1961
StSoc: Studi Sociali
StStoRel: Studi Storico-Religiosi
StTest: Studi e Testi
StTexts: Studies and Texts
StMar: Studia Mariana
StVTPseud: Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
SudAntSerOcPap: Sudan Antiquities Service Occasional Papers
Sumer
SUNT: Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
Suppl: Le Supplément
SvEx: Svensk Exegetisk Årsbok
Syria
SyrMesSt: Syro-Mesopotamian Studies
Tarbiz
TAuj: Théologie d'Aujourd'hui
TBüch: Theologische Bücherei
TDienst: Theologie und Dienst
TDig: Theology Digest
Tel Aviv
TerreS: La Terre Sainte
TExH: Theologische Existenz Heute
Textus
TFor: Theologische Forschung

TGegw: Theologie der Gegenwart in Auswahl
TGl: Theologie und Glaube
THAT: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThemTT: Themen und Thesen der Theologie
ThHist: Théologie historique
ThQ: Theologische Quartalschrift
ThZ: Theologische Zeitschrift
TLZ: Theologische Literaturzeitung
TPhil: Theologie und Philosophie
TPOA: J. Briend-J.M. Seux, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël,* Paris, 1977
TPQ: Theologisch-Praktische Quartalschrift
TRE: Theologische Realenzyclopädie
TrierTS: Trier Theologische Studien
TrierTZ: Trierer Theologische Zeitschrift
TRu: Theologische Rundschau
TS: Theological Studies
TsTNijm: Tijdschrift voor Theologie
TTod: Theology Today
TU: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur
TUAT: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
TVers: Theologische Versuche
TWAT: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TWNT: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TyndB: Tyndale Bulletin
UF: Ugarit-Forschungen
UnFormes: L'Univers des Formes
UnSa: Una Sancta
UnSemQR: Union Seminary Quarterly Review
VD: Verbum Domini
VerbCar: Verbum Caro
VerhNedAk: Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde
VerkF: Verkündigung und Forschung
Vestigia
VieSp: Vie Spirituelle
VieSpS: Vie Spirituelle, Supplément
VigChr: Vigilae Christianae
VivAfr: Vivante Afrique
VO: Vicino Oriente
VocThB: Vocabulaire de Théologie Biblique
VP: Vivre et Penser
VT: Vetus Testamentum
VTS: Supplements to Vetus Testamentum
WegFor: Wege der Forschung
WeltOr: Welt des Orients
WestTJ: Westminster Theological Journal
WissUnNT: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WM: Wörterbuch der Mythologie
WMANT: Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WoAnt: Wort und Antwort
WochPapierf: Wochenblatt für Papierfabrikation
WorldArch: World Archaeology
WorldHistJP: World History of the Jewish People
Worship
WZHalle: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle-Wittenberg Gesellschafts- und Sprachwissenschaft
WZKM: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
Yediot: Yediot baHaqirat Eretz-Israel
YisVA: Yisrael VaÅretz
ZA: Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie
ZÄS: Zeitschrift für die Ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZAW: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
Zeitwende
ZEthnol: Zeitschrift für Ethnologie
ZfS: Zeitschrift für Semitistik
ZKG: Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKT: Zeitschrift für Katholische Theologie
ZKWKL: Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft und Kirchliches Leben
ZMiss: Zeitschrift für Mission
ZMissRelW: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft
ZNW: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Alten Christentums
ZPapEpigr: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRGg: Zeitschrift für Religions- und Geistsgeschichte
ZSavRom: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistiche Abteilung
ZTK: Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWTh: Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie

ABBREVIAZIONI DELL'AGGIORNAMENTO BIBLIOGRAFICO IN ITALIANO

Le sigle di tutte le riviste e quelle delle collane straniere seguono il sistema adottato da *Elenchus Bibliographicus* di *Biblica*. Ci si limita qui a indicare le sigle delle collane di case editrici italiane.

AT[Sup]: Antico Testamento [Supplementi], Paideia
BenMonP: Benedectina Monografie, Sezione Biblico-ecumenica, Abbazia S. Paolo, Roma
BibBib: Biblioteca Biblica, Queriniana
BibCultQue: Biblioteca di Cultura, Queriniana, Brescia
BiblCR: Biblioteca Cultura Religiosa, Paideia
BiblScRel: Biblioteca di Scienze Religiose, LAS
BiblSSTB: Biblioteca di Storia e Teologia dei Tempi Biblici, Paideia
BibT: Biblioteca Teologica, Paideia
BibTrad: Gribaudi
BUR: Biblioteca Universale Rizzoli
CarSalCardo: Caro Salutis Cardo
CenStSaCh: Centro Studi "Sanguis Christi"
ClasRelCri: Classici della Religione Cristiana, UTET
ClasRelEb: Classici della Religione Ebraica, UTET
ColBibLat: Collectanea Biblica Latina, Ist. San Gerolamo, Roma
CollTSStor: Collezione di Testi e Studi. Storiografia, Il Mulino, Bologna
ComSpirNT: Commento Spirituale al Nuovo Testamento, Città Nuova
ComStB: Commenti e Studi Biblici, Cittadella
ComTeolNT: Commentario Teologico al Nuovo Testamento, Paideia
CSANT: Commentario Scientifico all'Antico e al Nuovo Testamento, Marietti
DizSpBP: Dizionario di Spiritualità Biblica e Patristica, Borla
FondLCaet: Fondazione L. Caetani, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma
GdT: Giornale di Teologia, Queriniana
GLNT[Sup]: Grande Lessico del Nuovo Testamento [Supplementi], Paideia
LetPastB: Lettura Pastorale della Bibbia, Dehoniane, Bologna
LOB: Leggere Oggi la Bibbia, Queriniana
MdBi: Mondo della Bibbia, LDC
NuoSagQue: Nuovi Saggi, Queriniana
NT: Nuovo Testamento, Paideia
ParSpV: Parola, Spirito e Vita, Dehoniane, Bologna
PicColMod: Piccola Collana Moderna. Serie Biblica, Claudiana, Torino
PicEB: Piccola Enciclopedia Biblica, Borla
POM: Padri Occidentali Medievali, Qiqajon, Magnano (VC)
QDisp: Quaestiones Disputatae, Morcelliana
QuadHen: Quaderni di Henoch
RivBSup: Supplementi alla Rivista Biblica, Dehoniane, Bologna
StBibDeh: Studi Biblici, Dehoniane, Bologna
StBibPaid: Studi Biblici, Paideia
StBibTeolAq: Studi Biblici della Facoltà Teologica dell'Aquila, Dehoniane, Roma
StFacTS: Studi della Facoltà di Teologia della Sicilia
StRicBib: Studi e Ricerche Bibliche, Borla
SubsBPont: Subsidia Biblica, P.I.B., Roma
SynDocSt: Synaxis. Documenti e Studi, Galatea Editrice, Acireale
TCParTrad: Testi e Commenti. La Parola e la sua Tradizione, EDB, Bologna
TeolVivaFC: Teologia viva. Fede e cultura, EDB, Bologna
TesVOA: Testi del Vicino Oriente Antico, Paideia
TorVang: Dalla Torah al Vangelo, Deboniane, Roma
TradEbCristSal: La Tradizione Ebraica e Cristiana commenta i Salmi, Elle Di Ci, Leumann (TO)
TurchiaCS: Turcbia: la Chiesa e la sua storia, Pont. Ateneo Antoniano, Roma

VOCI DELLA VERSIONE TELEMATICA

Le seguenti voci sono accessibili solo nella versione telematica francese del dizionario. La versione stampata del dizionario fornisce nelle voci affini l'informazione essenziale sulle voci presenti solo nella versione telematica.

ABIA - ABIOUD - ACCOMPLISSEMENT - ACHÉMÉNIDES - ACROSTICHE - ACTUALISATION - ADDI - ADIABÈNE - ADJURER - ADMIN - ADORATION, Prosternation - ÂGE - AÎNESSE, Droit d' - AKHIM - AKHMIM, Papyrus d' - ALLÉGORIE - ALLÉGORISME - ALLÉLUIATIQUES, Psaumes - AMENDE - AMINADAB - ANAGOGIE - ANECDOTE - ANNIVERSAIRE - ANNONCIATION - ANTHROPOLOGIE - APODICTIQUE, Loi - APOPHTEGME, Paradigme - APPARITION - ARABE ET LANGUES BIBLIQUES - ARAM - ARAMAÏSMES - ARCHER - ARÉTALOGIE - ARMÉE - ARNI - ARPHAXAD - ARRÊT DU SOLEIL - ATHÉISME - AUGURE - AUTOGRAPHE - AVEUGLE - AZOR

BAISER - BÉTYLE - BIEN-AIMÉ - BIEN-AIMÉE - BRAS - BUTTE SACRÉE

CANONIQUE - CAPTIVITÉ - CAPTIVITÉ, Épîtres de la - CASUISTIQUE, Loi - CAUTION - CAVALIER - CENTONISATION - CENTRALISATION DU CULTE - CERCLES BIBLIQUES - CHASTETÉ - CHÊNOBOSKION - CHIASME - CHRIE - CHRISTOLOGIE - CITÉ-ÉTAT - CITOYEN - CLAN - COLON - COMBAT - COMMA JOHANIQUE - COMMANDEMENT - COMMENCEMENT - COMMUNAUTÉ - COMMUNION - COMPASSION - CONCENTRIQUE, Structure - CONFESSION DE FOI - CONFESSION DES PÉCHÉS - CONFLAGRATION UNIVERSELLE - CONNAISSANCE - CONNAÎTRE - CONNAISSANCE DE DIEU - CONSÉCRATION - CONSEIL - CONSEILLER-MERVEILLEUX - CONSOLATION - CONTROVERSE - CONVOITISE - COSMOGONIE - COURSE - CRÉATEUR - CREDO HISTORIQUE - CRITIQUE TEXTUELLE - CROISSANT FERTILE - CULPABILITÉ - CULTE - CUPIDITÉ

DÉCRET DES APÔTRES - DÉMYTHOLOGISATION - DERNIER - DESTRUCTION - DEUX SOURCES, Théorie des - DEVIN - DIATRIBE - DISCERNEMENT - DISPERSION - DIVIN, Homme - DOGME - DOIGT DE DIEU - DOUBLET - DOUCEUR - DROIT - DROITURE - DROITE

ÉBIONITES - ÉCOLE BIBLIQUE - ÉCOUTER - ÉCUYER - ÉDIFICATION - ÉGYPTIEN ET LANGUES BIBLIQUES - ELCHASAÏSME - ÉLIAKIM - ÉLIOUD - ELMADAM - ÉMAR - ENDURCISSEMENT - ENFER - ENFERS, Descente aux - ENGENDRER - ENNEMI - ÉNOS - ENSEIGNEMENT - ÉPIGRAPHIE ET BIBLE - ÉPIPHANIE - ÉPONYME - ÉPOUSE - ÉPOUX - ERREUR - ESLI - ESROM - ÉTAT - ÉTAT DU TEXTE - ÉTERNITÉ - ÉTOILE DE BETHLÉEM - ÊTRE - ÉVANGILES - EXALTATION DE JÉSUS - EXTASE

FAMILLE - FAVEUR - FIANCÉ - FIANCÉE - FILIATION DIVINE - FONCTIONNAIRE - FORMES, Histoire des - FORMULES - FOULE - FRONT

GAGE - GÉNÉRAL - GENOU - GIFLE - GLOSE - GRADUELS, Psaumes - GREC ET LANGUES BIBLIQUES

HAGIOGRAPHIE - HAÏNE - HAPAX LEGOMENA - HÉBRAÏSME - HELLÉNIQUE - HÉMISTICHE - HÉMORROÏSSE - HÉNOTHÉISME - HEPTATEUQUE - HEXATEUQUE - HIÉRARCHIE - HIRBEH - HISTOIRE - HOSPITALITÉ - HYDROPIQUE - HYPOCRITE

IMAGE, Langage - IMITATION - IMMORTALITÉ - IMPIÉTÉ - INCLUSION - INCRÉDULITÉ - INSULTE - INSTITUT BIBLIQUE PONTIFICAL - INTERDIT - INTÉRÊT - INTERPOLATION - INTERPRÈTE - INTRONISATION, Fête de la

JACOB, Bénédiction de - JACOB, Échelle de - JANNAÏ - JÉRUSALEM, Concile de - JOANAM - JOATHAM - JOBED - JODA - JOIE - JONAM - JORIM - JOSECH - JUGEMENT

KAÏNAM - KOSAM

LANGUE - LANGUES, Miracle des - LATIN ET LANGUES BIBLIQUES - LAVEMENT DES PIEDS - LIER ET DÉLIER - LITURGIE DANS LA BIBLE - LUNATIQUE

MAATH - MAÎTRE - MALELÉEL - MARGINALIA - MATIN - MATTATHA - MATTHAN - MATTHAT - MAUVAIS - MÉDIATEUR - MELCHI - MÉLÉA - MÉMOIRE - MENÉ-TEQEL-PARSIM - MENNA - MERCENAIRE - MESSAGER - MÉTAPHORE - MIDI - MILLÉNARISME - MISSION - MOÏSE, Bénédiction de - MONOLÂTRIE - MONTAGNE, Sermon sur la - MORT, Peine de - MORTS, Crainte des - MOT-CROCHET - MOT-AGRAFE

NAASSON - NAGGAÏ - NAISSANCE - NAOUM - NATHAN - NATIONS - NÉRI - NOMADISME - NON-VIOLENCE - NORD - NOUVEAU

OBÉISSANCE - ŒUVRES DE DIEU - OMBRE - OREILLE - ORGUEIL

PARADIGME - PARALLÉLISME - PARFUM - PARJURE - PAROLES DE JÉSUS EN CROIX - PARTICIPATION - PARTICIPIALE, Loi - PASCAL, Repas - PATIENCE - PAULIN - PRIVILÈGE - PÉCHEUR - PEDERSEN, Johannes - PERFECTION - PERSE ET LANGUES BIBLIQUES - PERSONNALITÉ CORPORATIVE - PERSONNE - PHALEC - PLAIES D'ÉGYPTE - PLÉNITUDE - POINTE - POITRINE - POLYTHÉISME - PORTER SA CROIX - POUSSIÈRE - PRÉCURSEUR DU MESSIE - PRÉDESTINATION - PRÉDICATION - PRÉEXISTENCE - PREMIER-NÉ - PRÉPUCE - PRÉSENCE DE DIEU - PRIMITIF - PRINCE - PRINCIPE - PRIX DU SANG - PROSTERNEMENT - PROTÉVANGILE - PSEUDONYMIE

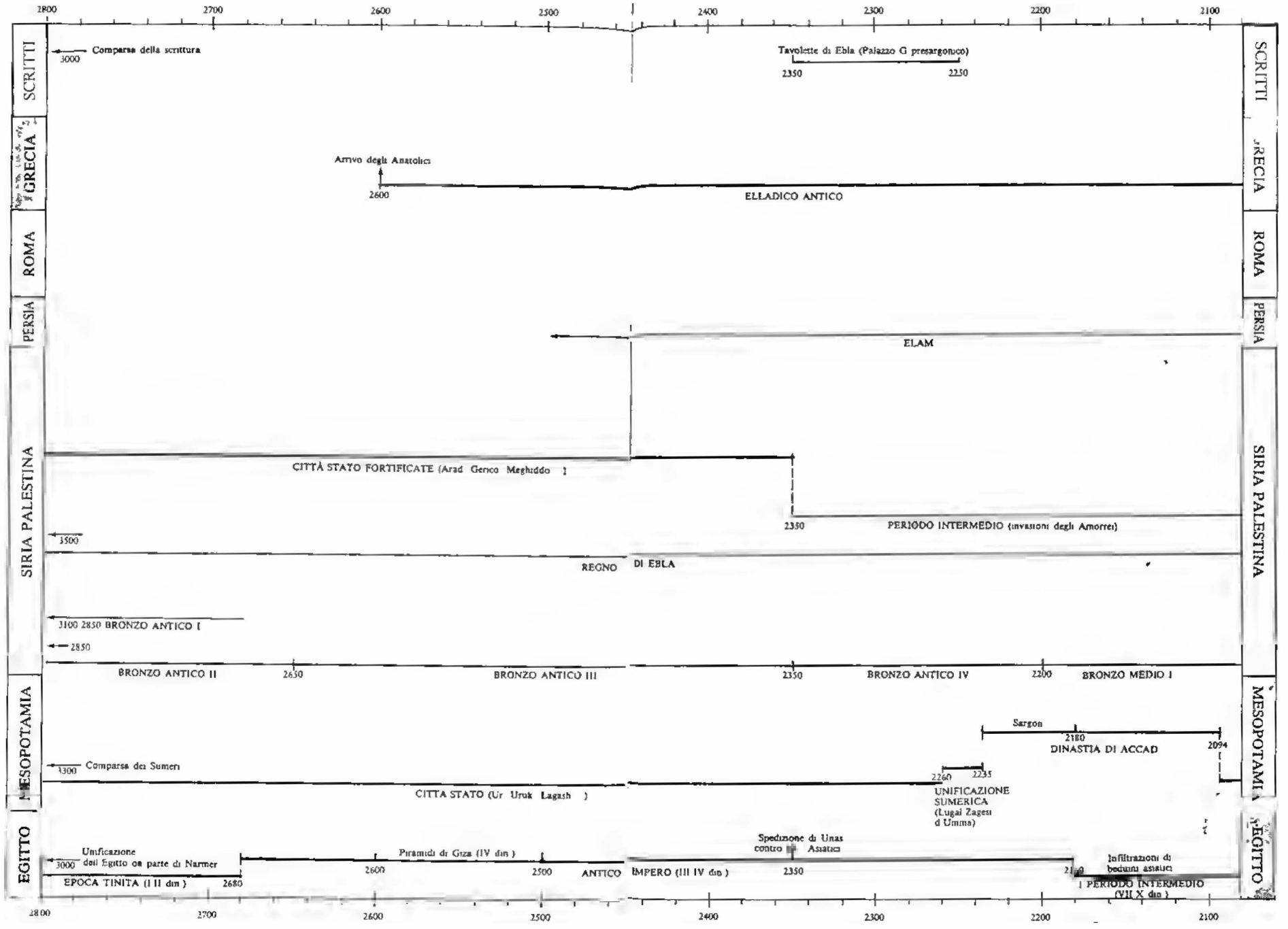
RACE - RAGAU - RECENSION - RÉDACTION, Histoire de la - RÉDACTIONNEL - RÉGÉNÉRATION - REINS - REPENTIR - RÉSA - RESPONSABILITÉ - RESTAURATION - RIRE

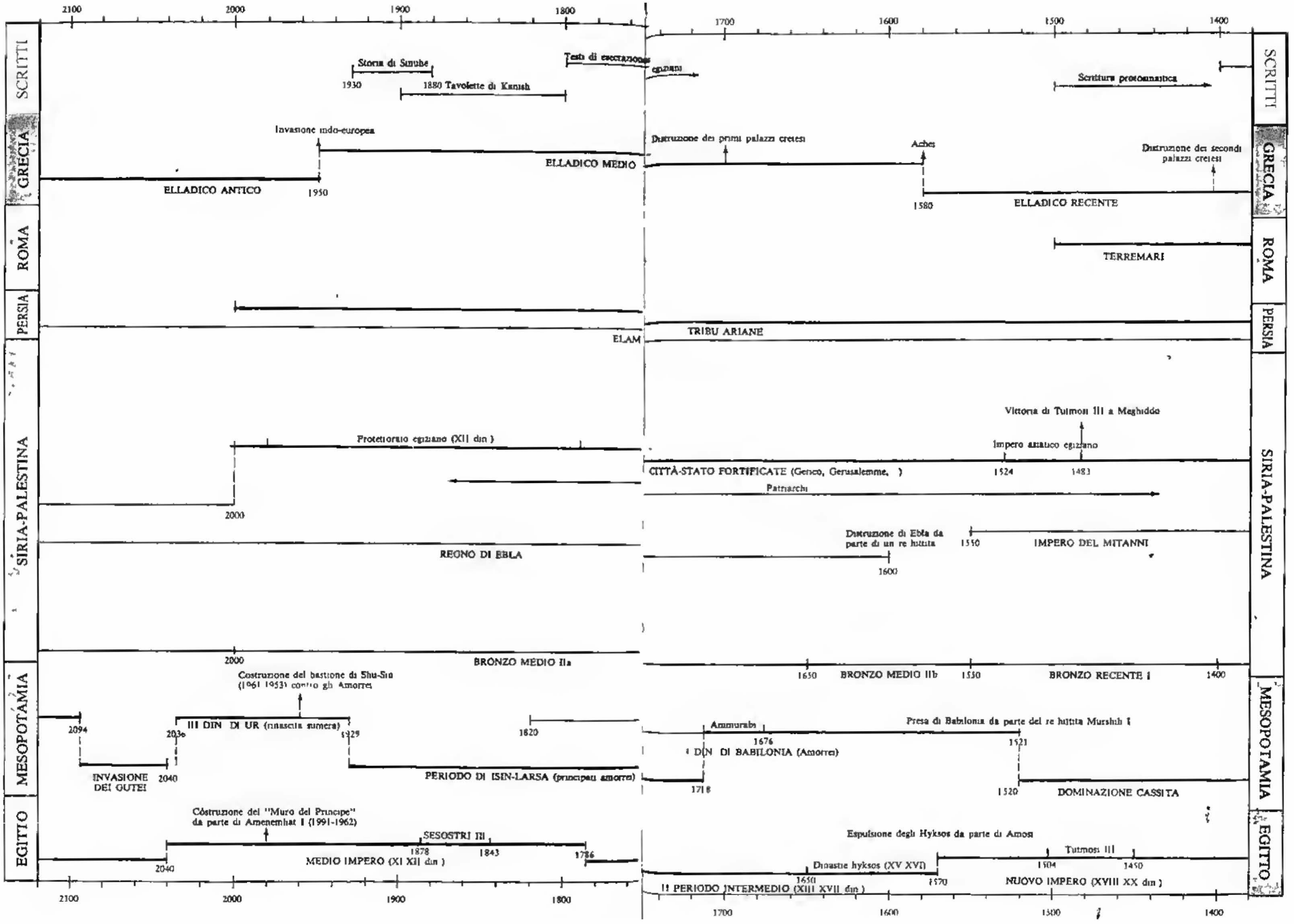
SACERDOTALE, Investiture - SACERDOTALE, Prière - SALA - SALAIRE - SALATHIEL - SALMON - SANCTUAIRE - SANTÉ - SAUVEUR - SCOLIES - SECONDAIRE - SÉDUCTEUR - SEIN - SEIN D'ABRAHAM - SEMAINES, Prophétie des - SÉMÉIN - SÉMITES - SÉMITIQUES, Langues - SÉMITISME - SEROUCH - SERVITEUR DE YAHVE, Chants du - SIÈCLE - SIÈGE MILITAIRE - SIGNE - SIMPLICITÉ - SOIR - SOLDAT - SOLITUDE - SOMMAIRE - SOUCI - SPLENDEUR - STÈLE - STIQUE, Colon - STRUCTURE - SUD - SUMÉRIEN ET LANGUES BIBLIQUES - SINCRÉTISME

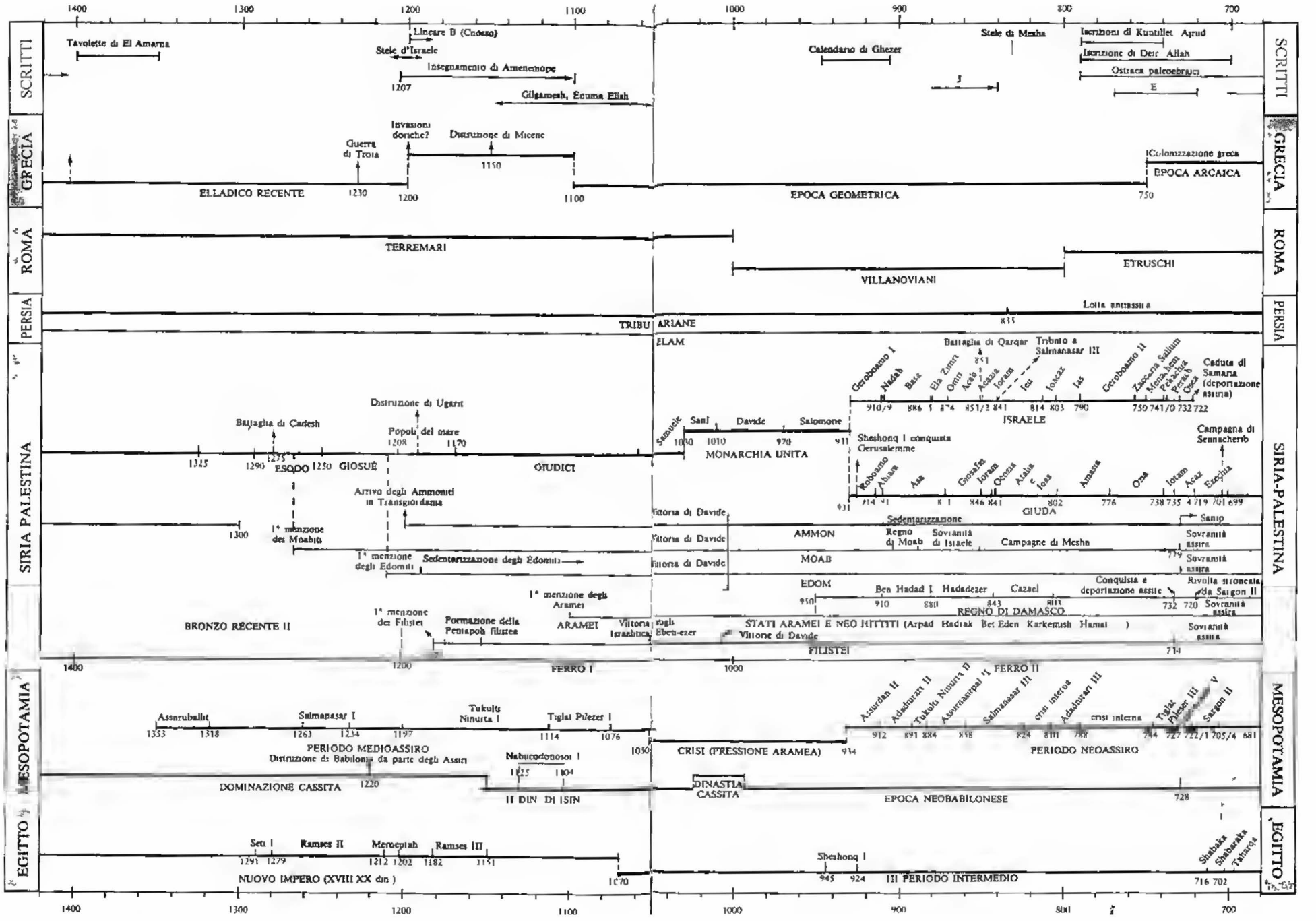
TABERNACLE - TALION - TELL - TENTATION - TÉTRATEUQUE - THARA - THÉOPHANIE - THÉRAPEUTES - TRADITION - TRADITIONS, Histoire des

UNIQUE - UNITÉ LITTÉRAIRE

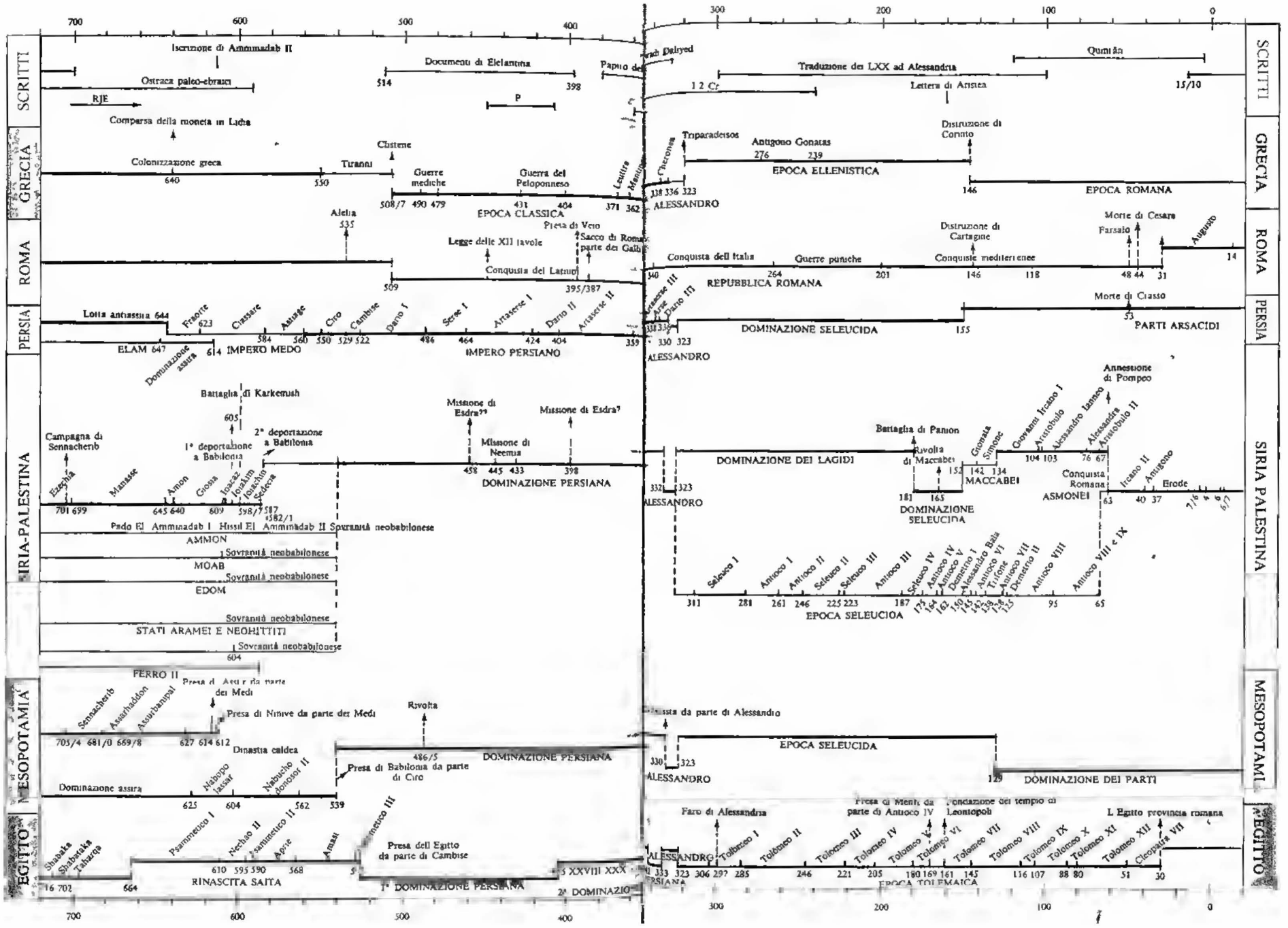
VARIANTE - VENTRE - VICTOIRE - VILLAGE - VILLE - VOCATION - VOIX - VOLONTÉ DE DIEU


2800
2700
2600
2500
2400
2300
2200
2100
SCRITTI
GRECIA
ROMA
PERSIA
SIRIA PALESTINA
MESOPOTAMIA
EGITTO
Comparsa della scrittura
3000
Tavolette di Ebla (Palazzo G presargonico)
2350
2250
Arrivo degli Anatolici
2600
ELLADICO ANTICO
ELAM
CITTÀ STATO FORTIFICATE (Arad Gerico Meghiddo)
2350
PERIODO INTERMEDIO (invasioni degli Amorrei)
3500
REGNO DI EBLA
3100 2850 BRONZO ANTICO I
2850
BRONZO ANTICO II
2650
BRONZO ANTICO III
2350
BRONZO ANTICO IV
2200
BRONZO MEDIO I
Sargon
2180
2094
DINASTIA DI ACCAD
3300
Comparsa dei Sumeri
2260
2235
CITTA STATO (Ur Uruk Lagash)
UNIFICAZIONE SUMERICA (Lugal Zagesi d Umma)
Spedizione di Unas contro gli Asiatici
Unificazione dell Egitto ad parte di Narmer
3000
Piramidi di Giza (IV din)
2600
2500
EPOCA TINITA (I II din)
2680
ANTICO IMPERO (III IV din)
2350
Infiltrazioni di beduini asiatici
I PERIODO INTERMEDIO (VII X din)

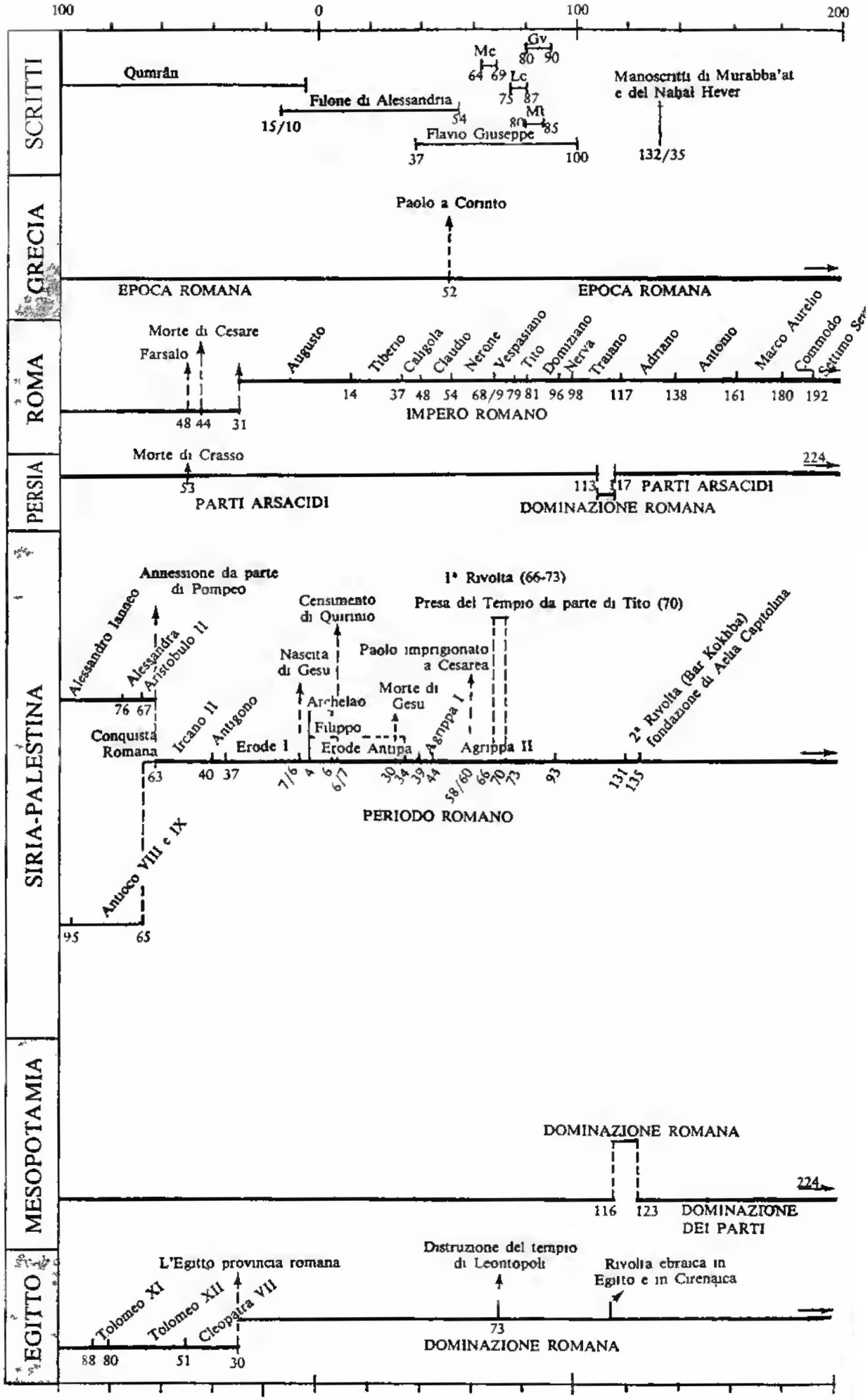

2100
2000
1900
1800
1700
1600
1500
1400
SCRITTI
GRECIA
ROMA
PERSIA
SIRIA-PALESTINA
MESOPOTAMIA
EGITTO
Storia di Sinuhe
1930
Testi di esecrazione egiziani
1880 Tavolette di Kanish
Scrittura protosinaitica
Invasione indo-europea
Distruzione dei primi palazzi cretesi
Acheo
Distruzione dei secondi palazzi cretesi
ELLADICO MEDIO
ELLADICO ANTICO
1950
1580
ELLADICO RECENTE
TERREMARI
ELAM
TRIBU ARIANE
Vittoria di Tutmosi III a Meghiddo
Impero asiatico egiziano
Protettorato egiziano (XII din.)
CITTÀ-STATO FORTIFICATE (Gerico, Gerusalemme,)
1524
1483
Patriarchi
2000
Distruzione di Ebla da parte di un re hittita
1550
IMPERO DEL MITANNI
REGNO DI EBLA
1600
2000
BRONZO MEDIO IIa
1650
BRONZO MEDIO IIb
1550
BRONZO RECENTE I
1400
Costruzione del bastione di Shu-Sin (1961-1953) contro gli Amorrei
2094
III DIN. DI UR (rinascita sumera)
2030
1929
1820
Ammurabi
1676
Presa di Babilonia da parte del re hittita Murshili I
1531
I DIN. DI BABILONIA (Amorrei)
INVASIONE DEI GUTEI
2040
PERIODO DI ISIN-LARSA (principati amorrei)
1718
1520
DOMINAZIONE CASSITA
Costruzione del "Muro del Principe" da parte di Amenemhat I (1991-1962)
SESOSTRI III
1878
1843
Espulsione degli Hyksos da parte di Amosi
Tutmosi III
1504
1450
2040
1786
MEDIO IMPERO (XI XII din.)
Dinastie hyksos (XV XVI)
1650
1570
NUOVO IMPERO (XVIII XX din.)
II PERIODO INTERMEDIO (XIII XVII din.)
2100
2000
1900
1800
1700
1600
1500
1400



SCRITTI
GRECIA
ROMA
PERSIA
SIRIA PALESTINA
MESOPOTAMIA
EGITTO
Tavolette di El Amarna
Lineare B (Cnosso)
Stele d'Israele
Insegnamento di Amenemope
Gilgamesh, Enuma Elish
Calendario di Ghezer
Stele di Mesha
Iscrizioni di Kuntillet Ajrud
Iscrizione di Deir Allah
Ostraca paleoebraici
Invasioni doriche?
Distruzione di Micene
Guerra di Troia
Colonizzazione greca
ELLADICO RECENTE
EPOCA GEOMETRICA
EPOCA ARCAICA
TERREMARI
VILLANOVIANI
ETRUSCHI
Lotta antiassira
TRIBU ARIANE
ELAM
Battaglia di Qarqar
Tributo a Salmanasar III
Geroboamo I
Nadab
Basa
Ela Zimri
Omri
Acab
Acazia
Ioram
Ieu
Ioacaz
Ias
Geroboamo II
Zaccaria Sallum
Menahem
Pekachia
Perach
Osea
Caduta di Samaria (deportazione assiria)
ISRAELE
Distruzione di Ugarit
Battaglia di Cadesh
Popoli del mare
Samuele
Saul
Davide
Salomone
MONARCHIA UNITA
Sheshonq I conquista Gerusalemme
Campagna di Sennacherib
ESODO
GIOSUÈ
GIUDICI
Roboamo
Abiam
Asa
Giosafat
Ioram
Ocozia
Atalia
Ioas
Amasia
Ozia
Iotam
Acaz
Ezechia
GIUDA
Arrivo degli Ammoniti in Transgiordania
Vittoria di Davide
Sedentarizzazione
Sanip
1ª menzione dei Moabiti
AMMON
Regno di Moab
Sovranità di Israele
Campagne di Mesha
Sovranità assira
1ª menzione degli Edomiti
Sedentarizzazione degli Edomiti
MOAB
EDOM
Ben Hadad I
Hadadezer
Cazael
Conquista e deportazione assire
Rivolta stroncata da Sargon II
REGNO DI DAMASCO
1ª menzione degli Aramei
1ª menzione dei Filistei
Formazione della Pentapoli filistea
ARAMEI
Vittoria sugli Israelitica
Eben-ezer
STATI ARAMEI E NEO HITTITI (Arpad Hadrak Bet Eden Karkemish Hamat)
Vittorie di Davide
BRONZO RECENTE II
FILISTEI
FERRO I
FERRO II
Assurubalit
Salmanasar I
Tukulti Ninurta I
Tiglat Pilezer I
Assurdan II
Adadnirari II
Tukulti Ninurta II
Assurnasirpal II
Salmanasar III
crisi interna
Adadnirari III
Tiglat Pilezer III
Sargon II
PERIODO MEDIOASSIRO
Distruzione di Babilonia da parte degli Assiri
CRISI (PRESSIONE ARAMEA)
PERIODO NEOASSIRO
Nabucodonosor I
DOMINAZIONE CASSITA
II DIN DI ISIN
DINASTIA CASSITA
EPOCA NEOBABILONESE
Seti I
Ramses II
Merneptah
Ramses III
Sheshonq I
Shabaka
Shabaraka
Taharqa
NUOVO IMPERO (XVIII XX din)
III PERIODO INTERMEDIO



SCRITTI
GRECIA
ROMA
PERSIA
SIRIA-PALESTINA
MESOPOTAMIA
EGITTO
Iscrizione di Amminadab II
Ostraca paleo-ebraici
RJE
Documenti di Elefantina
514
398
P
Comparsa della moneta in Lidia
Colonizzazione greca
640
550
Tiranni
Clistene
Guerre mediche
508/7 490 479
Guerra del Peloponneso
431 404
EPOCA CLASSICA
Leuttra
Mantinea
371 362
Alelia
535
Legge delle XII tavole
Presa di Veio
Sacco di Roma parte dei Galli
Conquista del Latino
509
395/387
Lotta antiassira 644
Fraorte
623
Ciassare
584
Astiage
560
Ciro
550
Cambise
529 522
Dario I
486
Serse I
464
Artaserse I
424
Dario II
404
Artaserse II
359
ELAM 647
Dominazione assira
614 IMPERO MEDO
IMPERO PERSIANO
Battaglia di Karkemish
605
Campagna di Sennacherib
1° deportazione a Babilonia
2° deportazione a Babilonia
Missione di Esdra??
Missione di Esdra?
Missione di Neemia
458 445 433
398
DOMINAZIONE PERSIANA
Ezechia
Manasse
Amon
Giosia
Ioacaz
Ioiakim
Ioiachin
Sedecia
701 699
645 640
609
598/7 587
582/1
Pado El Amminadab I Hissil El Amminadab II Sovranità neobabilonese
AMMON
Sovranità neobabilonese
MOAB
Sovranità neobabilonese
EDOM
Sovranità neobabilonese
STATI ARAMEI E NEOHITTITI
Sovranità neobabilonese
604
FERRO II
Presa di Assur da parte dei Medi
Presa di Ninive da parte dei Medi
Sennacherib
Assarhaddon
Assurbanipal
705/4 681/0 669/8
627 614 612
Dinastia caldea
Rivolta
486/5
DOMINAZIONE PERSIANA
Presa di Babilonia da parte di Ciro
Dominazione assira
Nabopolassar
Nabucho donosor II
625
604
562
539
Shabaka
Shabataka
Taharqa
Psammetico I
Nechao II
Psammetico II
Aprie
Amasi
Psammetico III
Presa dell Egitto da parte di Cambise
610 595 590
568
RINASCITA SAITA
1° DOMINAZIONE PERSIANA
XXVIII XXX
2° DOMINAZIO
Daliyed
Traduzione dei LXX ad Alessandria
Lettera di Aristea
1 2 Cr
Qumrân
15/10
Triparadeisos
Antigono Gonatas
276 239
Distruzione di Corinto
Cheronea
338 336 323
ALESSANDRO
EPOCA ELLENISTICA
146
EPOCA ROMANA
Distruzione di Cartagine
Morte di Cesare
Farsalo
Augusto
Conquista dell Italia
Guerre puniche
Conquiste mediterranee
340
264
201
146
118
48 44
31
14
REPUBBLICA ROMANA
Artaserse III
Arse
Dario III
338 336
330 323
ALESSANDRO
DOMINAZIONE SELEUCIDA
155
Morte di Crasso
53
PARTI ARSACIDI
Annessione di Pompeo
Battaglia di Panion
Rivolta di Maccabei
152
Gionata
Simone
142 134
MACCABEI
Giovanni Ircano I
Aristobulo
Alessandro Ianneo
Alessandra
Aristobulo II
104 103
76 67
DOMINAZIONE DEI LAGIDI
332 323
ALESSANDRO
181 165
DOMINAZIONE SELEUCIDA
Conquista Romana
Ircano II
Antigono
Erode
63
40 37
7/6 4 6 6/7
ASMONEI
Seleuco I
Antioco I
Antioco II
Seleuco II
Seleuco III
Antioco III
Seleuco IV
Antioco IV
Antioco V
Demetrio I
Alessandro Bala
Antioco VI
Trifone
Antioco VII
Demetrio II
Antioco VIII
Antioco VIII e IX
311
281
261
246
225 223
187
175 164 162 150 145 142 138 128 125
95
65
EPOCA SELEUCIDA
Presa da parte di Alessandro
330 323
ALESSANDRO
EPOCA SELEUCIDA
129
DOMINAZIONE DEI PARTI
Faro di Alessandria
Presa di Menfi da parte di Antioco IV
Fondazione del tempio di Leontopoli
L Egitto provincia romana
Tolomeo I
Tolomeo II
Tolomeo III
Tolomeo IV
Tolomeo V
Tolomeo VI
Tolomeo VII
Tolomeo VIII
Tolomeo IX
Tolomeo X
Tolomeo XI
Tolomeo XII
Cleopatra VII
ALESSANDRO
333 323 306 297 285
246
221
205
180 169 161
145
116 107
88 80
51
30
PERSIANA
EPOCA TOLEMAICA
700
600
500
400
300
200
100
0


100
0
100
200
SCRITTI
Mc
Gv
64 69
80 90
Lc
75 87
Mt
80 85
Qumrân
Filone di Alessandria
15/10
54
Flavio Giuseppe
37
100
Manoscritti di Murabba'at
e del Nahal Hever
132/35
GRECIA
Paolo a Corinto
EPOCA ROMANA
52
EPOCA ROMANA
ROMA
Morte di Cesare
Farsalo
48 44
31
Augusto
Tiberio
Caligola
Claudio
Nerone
Vespasiano
Tito
Domiziano
Nerva
Traiano
Adriano
Antonio
Marco Aurelio
Commodo
Settimo Sev
14
37 48
54
68/9 79 81
96 98
117
138
161
180
192
IMPERO ROMANO
PERSIA
Morte di Crasso
53
224
PARTI ARSACIDI
113
117 PARTI ARSACIDI
DOMINAZIONE ROMANA
SIRIA-PALESTINA
Annessione da parte
di Pompeo
1ª Rivolta (66-73)
Censimento
di Quirinio
Presa del Tempio da parte di Tito (70)
Alessandro Janneo
Alessandra
Aristobulo II
Nascita
di Gesu
Paolo imprigionato
a Cesarea
2ª Rivolta (Bar Kokhba)
fondazione di Aelia Capitolina
76 67
Archelao
Morte di
Gesu
Ircano II
Antigono
Filippo
Agrippa I
Conquista
Romana
Erode I
Erode Antipa
Agrippa II
63
40 37
7/6 4 6
6/7
30 34
39 44
58/60 66 70 73
93
131 135
PERIODO ROMANO
Antioco VIII e IX
95
65
MESOPOTAMIA
DOMINAZIONE ROMANA
224
116
123
DOMINAZIONE
DEI PARTI
EGITTO
L'Egitto provincia romana
Distruzione del tempio
di Leontopoli
Rivolta ebraica in
Egitto e in Cirenaica
Tolomeo XI
Tolomeo XII
Cleopatra VII
88 80
51
30
73
DOMINAZIONE ROMANA
100
0
100
200

INDICE DEI TOPONIMI

L'indice riprende tutti i toponimi citati nella Bibbia (nell'ortografia della *Bibbia di Gerusalemme - CEI*) e, quando possibile, ne indica la localizzazione. Quando un toponimo biblico è meglio conosciuto sotto un altro nome, assente nella Bibbia, quest'ultimo viene ripreso nella lista, ma stampato in corsivo (p. es. *Tebe*, nome classico della No biblica). Il punto interrogativo dopo un lemma segnala l'incertezza della localizzazione del toponimo in questione (p. es. Adeada); una localizzazione (con le coordinate geografiche) seguita da un punto interrogativo è ipotetica; un doppio punto interrogativo significa che la natura toponimica del lemma corrispettivo è problematica (p. es., Recobot-Ir, considerato dalla *Bibbia di Gerusalemme - CEI* un nome di luogo, ma potrebbe designare semplicemente dei «luoghi pubblici»); il segno = tra due toponimi ne indica l'identità (p. es. Abel-ha-Sittim = Sittim); questa identità è ipotetica se il secondo toponimo è seguito da un punto interrogativo (p. es. Bet-Marcabot = Madmanna?). La freccia tra due toponimi indica che il primo è contenuto nel secondo senza che sia possibile localizzarlo oltre (p. es. Migdal-Sichem → Sichem). Infine, i toponimi troppo vaghi per poter essere situati chiaramente sulla carta geografica non sono seguiti né da punto interrogativo né da coordinate geografiche (p. es. Tarsis). Per spiegazioni più dettagliate il lettore consulterà gli articoli del dizionario consacrati a ogni lemma dell'indice.

Aava?
Abana I F-G1
Abarim 1 = Amon-Gog
Abarim 2 II E3-4-5
Abdon 1 C2
Abel Mecola I D5
Abel-Bet-Maaca 1 D2
Abel-Cheramim II F2
Abel-ha-Sittim = Sittim
Abel-Mizraim?
Abez?
Abilene I F1
Abimael?
Abrona 1?
Abrona 2?
Acacie, valle delle?
Acaia = Greeia
Accad IV C5
Accaron = Eqron
Acco I C3
Acor II D2
Acque, porta delle → Gerusalemme
Acra? V C3?D4?
Acrabattene II C5
Acsaf I C3
Aczib I II B-C3
Aczib 2 I C2
Adam I D4
Adama?
Adami-Nekeb I D3
Adasa II C2
Addan?
Addar III D6
Addon = Addan
Adeada?
Adida = Cadid
Aditaim II C2
Adma?
Adora = Adoraim
Adoraim II C3
Adoram??
Adramitto III C2
Adriatico IIIa A1
Adullam II C3
Adummim II D2
Afek 1 II B1
Afek 2 I C3
Afek 3?
Afeka 1? II C3
Afeka 2 III E5
Aferema = Efron 2
Afik = Afek 2
Agareni?
Ahava = Aava
Ai II C2
Aia di Atad?
Aialon II C2
Aiat = Ai
Aiia = Ai?
Ain 1?
Ain 2?
Akeldamà? V C7?
Alema = Chelam
Alemet II C-D2
Alessandria III C5-6
Alicarnasso III C3
Almon = Alemet
Almon-Diblataim II E3
Alta-Cilicia III D-E3-4
Alus III D7
Amalek, Amaleciti II A-B-C5
Amam II A4?
Amana III E5
Amanus III E4
Amau??
Amead?
Amma?
Ammanitide = Ammon
Ammon, Ammoniti II E-F1-2
Amon-Gog?
Amona?
Amorrei
Amrai = Iambri?
Anab II B3
Anacarat I D4?
Anakiti
Anam III C6?
Anania II C2
Anatot II C2
Anem = En-Gannim 2
Aner?
Anfipoli III B2
Angolo, porta e sala dell'→ Gerusalemme
Anim II C4
Anti-Libano III E5
Antiocheni → Gerusalemme
Antiochia 1 III E4
Antiochia 2 III D3
Antipatride = Afek 1
Antonia V C2
Apollonia III B2
Appio, foro di IIIa A1
Ar?
Ar-Cheres = Bet-Semes 1
Ar-Moab = Ar
Arab II C3?
Araba II D1-2-5
Arabia, Arabi IIIa B2
Arad II C4
Arado = *Arvad*
Aram, Aramei IV A4-5
Ararat = *Urartu*
Arbatta I C5?
Arbel III E5
Arbela I D3
Argob I E-F3-4
Ariel → Gerusalemme
Arimattia = Rama 4
Armaghedon → Megiddo
Arnon II D-E-F3
Aroer 1 II E3
Aroer 2 II C4
Arpacsad??
Arpad IV A4
Arqa III E4
Arsenale, salita dell' → Gerusalemme
Artigiani, valle degli?
Arubbot I C4
Aruma II D1
Arvad III E4
Asal?
Asan II B4?
Asaramel → Gerusalemme
Ascalon II A3
Aschenaz = Sciti
Asdod II B2
Aser I B-C1-2-3-4
Aslar II C3?
Ashshur = Assur
Asia III C2-3
Asna 1?
Asna 2 II C3?
Assemblea, monte dell'??
Assiria IV B-C4
Asso III B2
Assur IV B4
Astarot I F3
Astarot-Karnaim = Astarot
Atargateo → Karnaim
Atarot 1?
Atarot 2 II C2
Atarot-Addar?
Atarot-Bet-Ioab?
Atene III A-B3
Aterot-Sofan?
Attalia III D3
Aven = Bet-Aven
Avila IIIa B2
Avva?
Avvim? II C-D2?
Avvit III E6
Avviti 1?
Avviti 2 → Avva
Azara = Baal-Azor?
Azeka II B2
Azmavet II C2
Azmon III D6
Aznot-Tabor I D4
Aznr I I D2
Azor 2 II B1
Azot = Asdod
Azntos = Asdod

Baal-Amon?
Baal-Azor II D1?
Baal-Ermon → Ermon
Baal-Gad?
Baal-Meon II E2
Baal-Peor II E2?
Baal-Perazim II C2?
Baal-Shalisa II B1?C1?
Baal-Tamar?
Baal-Zefon III D6E4
Baala 1 = Kiriat-Iearim
Baala 2 II C4
Baala 3?
Baalat 1?
Baalat 2 = Baala 2
Baalat-Beer = Baala 2
Babele = Babilonia
Babilonia IV C-D5-6
Babilonia IV C5
Bacurim II C2
Bala = Baala 2
Balamon?
Balsamo, valle del?
Bamot II E2
Bamot-Baal = Bamot
Barbaro
Basan I E-F2-3
Bascama I E3? I B3?
Bat-Gallim = Gallim 1
Bat-Rabbim → Chesbon
Batanea = Basan
Bealot I = Baala 2
Bealot 2?
Bean, figli di?
Bebai?
Bectilet?
Beer 1? II E-F3?
Beer 2 I D4? II B2?
Beer-Elim = Beer 1
Beerot II C2
Beerzeth II C1
Bela II D5?
Belbaim?
Bella, porta → Gerusalemme
Belmain?
Ben-Hinnom = Geenna
Bene-Berak II B1
Bene-Iaakan?
Beniamino II C-D2
Beniamino, porta di → Gerusalemme
Beraca II C3
Berea I III A2
Berea 2 IV A4
Bered II B5?
Berota?
Berotai III E5
Bersabea II B4 III E6
Beser II E2
Besor?

Bet-Aczib = Aczib I
Bet-Anat I C3
Bet-Anot II C3?
Bet-Araba II D2
Bet-Aram II E2
Bet-Aran = Bet-Aram
Bet-Arbel I E4?
Bet-Asbea?
Bet-Aven II C2
Bet-Azmavet = Azmavet
Bet-Baal-Meon = Baal-Meon
Bet-Bara?
Bet-Basi II C2
Bet-Birei?
Bet-Canan II C2?
Bet-Car?
Bet-Cogla II D2
Bet-Dagon 1?
Bet-Dagon 2?
Bet-Diblataim II E2?
Bet-Eden IV A4
Bet-Eked I D5
Bet-Emek I C3?
Bet-Esel? II B3
Bet-Gader = Gheder?
Bet-Galgala = Galgala?
Bet-Gamul II E-F3?
Bet-Gan?
Bet-Iesimot II E2
Bet-Kerem II C2
Bet-Le-Afra?
Bet-Lebaot?
Bet-Maaca = Abel-Bet-Maaca
Bet-Marcabot = Madmanna?
Bet-Meon = Baal-Meon
Bet-Millo I → Sichem
Bet-Millo 2 = Millo
Bet-Nimra II E2
Bet-Oron II C2C2
Bet-Pazzez?
Bet-Pelet?
Bet-Peor = Baal-Peor
Bet-Rafa?
Bet-Recob III E5
Bet Sean = Bet-San
Bet-San I D4
Bet-Sarruk(in) IV B4
Bet-Semes 1 II C2
Bet-Semes 2?
Bet-Sitta I D4
Bet-Tappuach II C3
Bet-Togarma - Tugdamma
Bet-Zaccaria II C2
Bet-Zait II C3
Bet-Zur II C3
Betania I = Anania
Betania 2?
Betel II C1-2
Beten I C3
Beter II C2
Betesda → Betzata
Betfage II C2
Beth-Dagon → Asdod
Betlemme 1 II C2
Betlemme 2 I C4
Betomestaim?
Betonim II E1
Betsaida I E3
Betsan = Bet-San
Betuel II C4
Betul = Betuel
Betulia?
Betzata V D2
Bezaannim I D4
Bezek I D5
Biblos III E5
Bila = Baala 2 -
Bileam - Ibleam
Bitinia III C-D2
Boan II D2?
Boaz → Gerusalemme
Bochim?
Bor-Asan = Asan
Boskat II B3?
Bozez?
Bozor III E5
Bozra (1) III E5
Bozra (2) 1 III E6
Bozra (2) 2 = Beser
Bubaste III D6
Buoni-Porti III B4
Buz IIIa B2

Cabbon II B3?
Cabor IV B4
Cabul I C3
Cachila II C3
Cadasa?
Cadid II B1
Cadrach III E4
Cafaraim I C4
Cafarnao I D3
Cafarsalama II C2
Caftor = Creta
Calach I IV B4
Calach 2?
Calak, monte II B5
Calcul II C3
Caldea, Caldei = Babilonia
Cali?
Calne III E4
Calno → Calne
Cam I E4
Camat III E4
Camat, entrata di III E5
Cammat 1 D3
Cammon 1? I C2?
Cammon 2 = Cammat
Cammot-Dor = Cammat
Campi di Iaar = Kiriat-Iearim
Cana (1) I D2
Cana (2) 1?
Cana (2) 2 I D3
Canaan, Cananei III E5-6
Cananel, torre di → Gerusalemme
Canes III C6?
Cannaton? I D3?
Cannc?
Canne, mare delle = Giunchi, mare dei
Cappadocia III E3
Caprioli, roccia dei?
Caraca? II E1-2
Carada?
Carchemis IV A4
Carem = Bet-Kerem?
Caria III C3
Carmel II C3?
Carmelo I C3-4
Carnion = Karnain
Carod = En-Carod
Carorita?
Caroset-Goim? I C4?
Carran IV A4
Casfin? I E3?F4?
Casfo = Casfin
Casifia IV B4
Casluch?
Casmona?
Casor = Cazor
Caudas III A4
Cavalli, porta dei → Gerusalemme
Cazar-Addar?
Cazar-Enan?
Cazar-Gadda?
Cazar-Sual? II C4?
Cazar-Susa = Sansanna?
Cazarmavet IIIa B2
Cazazon-Tamar = Tamar
Cazer-Ticon?
Cazerot 1 III D7
Cazerot 2?
Cazor I D2
Cazor-Adatta?
Cazor-Itnan III D-E6
Cedron II B2
Cedron II C-D2
Celesiria III E5-6
Cenere III A3
Cento, torre dei → Gerusalemme
Cesarea I I B4
Cesarea 2 I E2
Chebar?
Chefar-Ammonai?
Chefer I B5
Chefirim?
Chelam I F3
Chelba = Mechebel
Chelbon III E5
Chelef I D4
Cheleud = Caldea
Chelkat I C3
Chelus?
Cheres?
Cheret?
Cherit I E5
Cherub?
Chesalon II C2
Chesbon II E2
Chesil?
Chesmon?
Chesullot → Tabor I D4
Cheteph?
Chetlon III E4
Chezib?
Chidon, aia di?
Chilez = Colon I
Chio III B3
Chitlish II B3
Cilicia III D-E3-4
Cimmeri
Cipro III D-E4
Cirene IIIa A2
Cittadella di Gerusalemme = Acra
Cnido III C3
Coba 1?
Coba 2?
Coba?
Cola?
Colon 1 II C2-3
Colon 2 II E3
Colossi III C3
Cona?
Coo III C3
Corazin I D3
Corem I D2?
Corinto III A3
Corma 1?
Corma 2? II B4?
Coronaim II E5?
Coronita?
Corsa II C3?
Cosa I C2
Cozeba = Aczib 1?
Cranio = Golgota
Creta III A-B4
Cub?
Cuj?
Cukkok I D3
Cul?
Culon?
Cumta?
Cun?
Cusa II C2?
Cusan = Madian
Cush = Etiopia
Cuta IV C5?

Dabbeset I C4
Daberat I D4
Dafné III D6
Dalmanuta I D3
Dalmazia IIIa A1
Damascena I F-G1
Damasco I G1
Dan 1 II B-C1-2 I E1-2
Dan 2 I E2
Danna? II C3?
Datema? I E3?F3?
Davide, città di → Gerusalemme
Debir I II C3
Debir 2? II D2?
Decapoli I D-E-F4-5
Dedan IIIa B2
Delo III B3
Derbe III D3
Dessau?
Di-Zaab III D7
Dibon I II E3
Dibon 2 = Dimona 2
Dibon-Gad = Dibon I
Dikla?
Dilean II B3?
Dimona 1 II C5
Dimona 2 = Madmen?
Dinaba?
Diritta, via → Damasco
Dobero?
Dodanim III A-B-C2
Dofka?
Dok II D2
Dor I B4
Dora = Dor
Dotaia = Dotan?
Dotain = Dotan?
Dotan I C5
Drago, fonte del → Gerusalemme
Duma II C3
Dura?

Ebal I D5
Eben-Ezer II B1
Eber??
Ebrei
Ebron II C3
Ecbatana IV D4
Eden 2 = Bet-Eden
Eden 3 IV B5
Eden 1?
Edom, Edomiti II D-E5
Edrei 1 I F4
Edrei 2?
Efa II C2-3
Efes-Dammim?
Efeso III C3
Efraim I II B-C-D1-2
Efraim 2 = Ofra I
Efraim, porta di → Gerusalemme
Efrata I = Betlemme I
Efrata 2 = Ofra 1
Efron 1?
Efron 2 = Ofra 1
Efron 3 I E4
Egitto III C5-6-7
Egitto, torrente di III D6
Eglaim II E4?
Eglat-Shelishiyya?
Eglon II B3?
Egrebel II D1
El-Paran = Elat?
Elam IV D-E5-6
Elasa II C2
Elat III E6
Elcos I D2?D2?
Eleale II E2
Eleutero III E4
Elim III D6?
Elimaide = Elam
Elimais = Elam
Eliopoli III C6
Elisa = Cipro?
Eliade, Elleni = Grecia
Ellasar? IV A2
Elon II C2?
Elteke II B2
Eltekon II C2?
Eltolad?
Emek-Keziz?
Emim?
Emmaus II C2?C2?
En-Azor I D2
En-Cadda I D4

En-Carod I D4
En-Eglaim? II D2
En-Gaddi II D3
En-Gannim I II B2?
En-Gannim 2 I D5
En-Korè → Lechi
En-Rimmon = Rimmon I
En-Roghel V D7
En-Semes II C2
Ena III E4
Enaim = Enam
Enam?
Endor I D4?
Engaddi = En-Gaddi
Eqron II B2
Erek = *Uruk*
Ermon 1 E1
Escol?
Esdrelon = Izreel I
Esean?
Esech?
Esora?
Estaol II C2
Estemoa II C3
Et-Kazin?
Etam 1?
Etam 2 II C2
Etam 3?
Etam 4 = Eter 2?
Eter 1 II C2
Eter 2 II B3?B4?
Etiopia IIIa B2
Eufrate IV B4-5
Evei?
Ezem II C5?
Ezion-Gheber III E6

Farathon = Piraton
Faselide III C3-4
Fasiron, figli di?
Fenice III A4
Fenicia = Siriofenicia
Feṣba, 'ain II D2
Fianchi, campo dei?
Figli del popolo, porta dei → Gerusalemme
Filadelfia III C3
Filippi III B1
Filistea, Filistei II A-B1-2-3-4
Fondamento, porta del → Gerusalemme
Fontana, porta della → Gerusalemme
Formaggi, porta dei → Gerusalemme
Forni, torre dei → Gerusalemme
Foro di Appio IIIa A1
Frigia III C-D2

Gaas II C1
Gaba = Gheba
Gabaon II C2
Gabbatà? V C2
Gad II D-E1-2
Gadara I B4
Gal-Ed?
Galaad 1 I E4-5
Galaad 2 II E1
Galazia III D2-3
Galgala 1?
Galgala 2? II C1
Galgala 3?
Galilea I C-D3-4
Galilea, mare di I D-E3-4
Galli IIIa A1
Gallim I II C2
Gallim 2?
Gammadi?
Gareb?
Garizim II C1
Gasin?
Gat II B2?
Gat-Chefer I D4
Gat-Rimmon II B1?
Gaza II A3
Gazara = *Ghezer*
Gebal = *Biblos*
Gebus, Gebusei = Gerusalemme
Geenna V A-B-C6-7
Gelboe I D4-5
Genesaret 1 D3
Genesaret, lago di = Galilea, mare di
Gerar? II A4?B3-4?
Gerasa I E5
Gergesei?
Gerico II D2D2
Gerreni III E5
Gerusalemme II C2
Getsemani V E2-3
Gheba II C2
Ghebim?
Gheder?
Ghedera II B-C2
Ghederot?
Ghederotaim?
Ghedor I II C3?
Ghedor 2? II C2?
Gherut-Chimam?
Ghesur I E3
Gheter?
Ghezer II B2
Ghiach?
Ghibbeton II B2
Ghibea I II C2
Ghibea 2 II C1?C1?C-D1?
Ghibea 3 II C2
Ghichon V D5
Ghideom?
Ghilo II C3?
Ghimzo II B1-2
Ghirziti?
Ghizon?
Giaffa II B1
Giaffa, porta di → Gerusalemme V A3
Giblita → *Biblos*
Gige??
Giordano I D-E1-2-3-4-5 II D1-2
Giosafat, valle di = Cedron?
Giosuè, porta di → Gerusalemme
Gittaim II B2
Giuda II B-C-D2-3-4
Giudea II B-C-D2-3
Giudei
Giudizio, sorgente del = Kades
Giunchi, mare dei II B1?
Goa?
Gob?
Gog = Gige
Golan I F3
Golgota V B3
Gomer → *Cimmeri*
Gomorra?
Gortina III B4
Gosen III D6
Goyim?
Gozan IV A4
Grecia, Greci III A1-2-3
Gregge, porta del → Gerusalemme
Guardie, porta delle → Gerusalemme
Gur?
Gur-Baal = Iagur?

Ha-Ghedera = Ghedera
Ha-Senaa = Senaa II D1
Hadramaut → Cazarmavet
Hara?
Hauran III E5
Hinnom = Geenna
Hittiti?
Hizzayon III E5
Horiti?
Iaas II E3
Iabbok I E-F5 II D-E-F1
Iabes? I E5?
Iabez 2?
Iabneel I II B2
Iabneel 2 I D4
Iacaz = Iaas
Iachin → Tempio
Iafia I C4
Iagur II C4?
Iair, Villaggi di I E4
Iamin?
Iamnia = Iabneel
Ianoach 1 II D1
Ianoach 2 I D2?
Iasib?
Iattir II C4
Iavan III C3
Iazer II E2
Iazev II E2
Ibleam I D5
Iconio III D3
Idaspe IIIa C1
Ideala I C4
Idoli?
Idumea II B-C3
Iearim II C2
Iegar-Saaduta = Gal-Ed
Iekabseel = Kabzeel
Iene, valle delle II D2
Ierach IV A4?
Ierakon?
Ierapoli III C3
Ieruel?
Iesana II C1?
Ietur III E5
Iftach-El I C3-4
Ije-Abarim?
Iim 1?
Iim 2?
Iion I D1
Illiria IIIa A1
Immer?
India IIIa C2
Iobab?
Iogbea II E1
Iokmean I C4
Iokneam = Iokmeam
Iokteel 1?
Iokteel 2 = Sela
Iorkeam II C3
Iotba I D3
Iotbata I III E6
Iotbata 2 III E6
Ir-Nacas? II B3?
Ir-Semes = Bet-Semes I
Ireon I D2
Irpeel II C2
Israele I B-C-D-E-F1-2-3-4-5 II B-C-D-E-F1
Issacar I C-D4-5
Italia IIIa A1
Iturea = Ietur
Iutta II C3
Ivva = Avva
Izreel 1 I C-D4
Izreel 2 II C3?

Jafia I C4
Jahweh-Nissì?
Jahweh-Pace → Ofra 2
Janum?
Jarmut I II C1
Jarmut 2 I D4
Jarqon II B1
Joktan?

Kabzel?
Kades-Barnea III D6
Kades III E4
Kades-Neftali = Kades?
Kadmoniti?
Kafenata → Gerusalemme
Kain II C3?
Kamon? I E4
Karkaa III D6
Karkor IV A6?
Karnaim 1 F3
Karnaim I F3
Karnain = Karnaim
Karta I B4
Kartan I D2
Kaserin??
Kashka = Ponto
Kattat I C4
Kedar IIIa B2
Kedemot II E3
Kedes 1 I D2
Kedes 2? I D4
Kedes 3 = Kades
Keelata?
Kefira? II C2?
Keila II C3
Kenat?
Keniti
Kenizziti?
Keriot?
Keriot-Chezron
Kiamon?
Kibrot-Taava?
Kibzaim I C5
Kilmad = *Kulmer*
Kina II C4
Kir?
Kir-Careset = Kir Keres
Kir-Keres II E4
Kir-Moab = Kir-Keres
Kiriat?
Kiriat-Arba = Ebron
Kiriat-Baal = Kiriat-Iearim
Kiriat-ba-Arba = Ebron
Kiriat-Iearim II C2
Kiriat-Kuzot?
Kiriat-Sefer = Debir I
Kiriataim II E2
Kision I D4
Kison I C-D3-4-5
Kitron = Kattat
Kittim → Macedonia
Koa?
Kulmer?

Laab = Libia
Labano?
Lacai-Roi?
Lacedemone = Sparta
Lachis II B3
Lacmas II B3
Lair?
Lais = Dan 2
Laisa? II C2?
Lakkum? I D4
Laodicea III C3
Lasea III B4
Lavandaio, sorgente del = En-Roghel
Leb-Qamai??
Lebaot = Bet-Lebaot
Lebona II C1
Leca?
Lechi II C2
Lesa = Dan 2
Lesem = Dan 2
Letame, porta del → Gerusalemme
Libano III E5
Libano, casa della foresta del → Gerusalemme
Liberti, sinagoga dei V D5?
Libia, Libici IIIa A2
Libna 1? III D7
Libna 2 II B3
Libnat I B4
Licaonia III D3
Licia III C3
Lidda = Lod
Lidia III C3
Listra III D3

Litoranea, Zona III E4-5-6
Litostroto = Gabbata
Lod II B1
Lodebar I E4?
Luchit? II E5?E5?E5?
Lud = Lidia
Luz I = Betel
Luz 2 I D1?

Maarat II C3?
Macanaim II E1
Macane-Dan?
Macedonia III A-B1
Machmas = Micmas
Macpela → Ebron
Madian, Madianiti III E6-7
Madmanna II B4
Madmen II E4
Madmena?
Magadan?
Magbis II B3?
Magdala I D3
Maghi, quercia dei?
Magog?
Makaz II B2
Maked I F3
Makkeda II C3?
Mallo III E4
Malta IIIa A1
Mamre II C3
Manacat II C2
Manach = Manacat
Manasse I B-C-D4-5E-F2-3-4-5
II B-C-D1
Mannei IV C3-4
Maon II C3
Mara? III D6
Mareala I C4
Maresa II B3
Marisa = Maresa
Mas?
Masal?
Masfa = Mizpa I
Masreka III E6?
Massa IV A-B5
Mattana?
Meara?
Mechebel I C1
Mechera?
Mecola = Abel-Mecola
Mecona?
Medaba = Medba
Medba II E2
Media, Medi IV D-E4-5
Mefaat II F2
Menfi III C6
Meghiddo I C4
Melukka
Merataim IV D6
Meriba-Kades = Meriba
Meriba?
Merom I D3
Meron??
Meronot?
Meroz I D2
Mesalot I D3
Mesech = Frigia
Mesopotamia IV A-B-C3-4-5
Meten?
Meuniti III E6?
Micmas II C-D2
Micmetat?
Middin II D2?
Migdal-Eder?
Migdal-El I D2
Migdal-Gad II B3
Migdal-Sichem → Sichem
Migdol III D6
Migron II C2
Mileto III C3
Millo V D4
Mindo III C3
Minni = Mannei
Minnit
Mira III C4
Misar? I E2
Miseal = Masal
Misia III C2
Misrefot I C2
Mitca?
Mitilene III B2
Mizpa 1? II C2?C2?
Mizpa 2 II E1
Mizpa 3?
Mizpe?
Mizpe I = Mizpa 1
Mizpe 2 = Mizpa 2
Mizpe 3?
Mizraim = Egitto
Moab, Moabiti II E4-5
Mochmur? II C-D1
Modin II C1
Molada II 4C?
Monte-Scuro = Hauran?
More I D4
Moreset II B3
Moreset-Gat = Moreset
Moria?
Mortaio → Gerusalemme
Mosa II C2
Mosera = Moserot
Moserot?
Moshek = *Mesech*

Naalal I C3?C4?
Naalol = Naalal
Naama?
Naamat?
Naara II D2
Naaran = Naara
Nabatei III E5-6
Nabatha = Nebo 2?
Nacaliel?
Nachelam??
Nacon, aia di?
Nacor?
Naftuch = *Menfi*
Nain I D4
Naiot?
Neapoli III B2
Nazara = Nazareth
Nazareth I D4
Nea I D3
Nebaiot?
Neballat II B1
Nebo 1 II E2
Nebo 2 II E2?
Nebo 3 II C3?
Neftali I D2-3-4
Neftoach II C2?
Negheb II B-C4-5
Neiel I C3?
Nesib
Netaim??
Netofa II C2
Nibsan II D2
Nicopoli III A2
Nilo III C5-6-7
Nimra = Bet-Nimra
Nimrim II E3
Ninive IV B4
No = *Tebe*
No-Amon = *Tebe*
Nob II C2
Nobach = Kenat
Nod??
Nofach?
Nop = *Menfi*
Nuova, porta → Gerusalemme

Obal? IIIa B2?
Obot III E6?
Odollam = Adullam
Ofel 1 V D5
Ofel 2 → Samaria
Ofir IIIa A1?
Ofni II C1
Ofra I II D1
Ofra 2 I D4
Okina?
Oltrefiume → Transeufrate
Ombelico della terra?
On = *Eliopoli*
Ono II B1
Or, Montagna di I III E4?
Or, Montagna di 2 III D6
Or-Ghidgad?
Oreb, roccia di?
Oreb?
Oriente, porta dell' → Gerusalemme
Ortosia III E4

Paddan-Aram IV A4
Pafo III D4
Pai = Pau
Palmira IV A4
Palti → Bet-Pelet
Panfilia III D3
Para II D2
Paran III D6
Parbar → Gerusalemme
Parpar I G1
Parti IIIa B1
Parvaim??
Pas-Dammim = Efes-Dammim
Patara III C4
Patmos III B3
Patros IIIa B2
Pau?
Pecore, porta delle → Gerusalemme
Pekod IV C5
Pelonita → Bet-Pelet
Pelusio III D6
Pendici?
Pentapoli II D5
Penuel II E1
Peor 1
Peor 2 II C2
Perasim = Baal-Perazim
Perez-Uzza = Nakon, aia di
Pergamo III C2
Perge III D3
Perizziti = Filistea, Filistei
Persepoli IIIa B2
Persia IIIa B2
Pesci, porta dei → Gerusalemme
Petor?
Pi-Achirot??
Pi-Beset = *Bubas*
Pianto, quercia del?
Pietra che scivola = Pietra Zochelet?
Piraton II C1
Pisga II E2
Pisidia III C-D3
Pison?
Pitom III D6
Ponto IV A2
Porta di Mezzo → Gerusalemme
Pozzuoli IIIa A1
Prepuzi, collina dei?
Probatica, porta → Gerusalemme
Pul = Panfilia
Punon III E6
Put = Libia, Libici

Quartiere nuovo, porta del → Gerusalemme
Qumrân II D2

Rabba II F1
Rabba? II C2?
Rafon I F3
Ragau = Rage
Rage IV E4
Rakkat I D3
Rama I II C2
Rama 2 I D3?
Rama 3 = Rama 2?
Rama 4 II C1
Ramat-Lechi → Lechi
Ramat-Mizpe II F2
Ramataim = Rama 4
Ramathaim = Rama 4
Ramot 1 I F4?E4?
Ramot 2 = Iarmut 2
Ramses III D6
Rassis?
Re, Stagno del → Gerusalemme
Re, valle del?
Recabiti?
Recob 1 I C3?
Recob 2?
Recob 3 = Bet-Recob
Recobot?
Recobot-Ir??
Recobot-Naar II E5?
Refaim?
Refidim III D7?
Reggio IIIa A1
Rekem?
Remet = Iarmut 2
Resef IV A4
Resen?
Ribla III E4
Rifat??
Rimmon 1 II B4
Rimmon 2 I D3
Rimmon 3 II D1-2
Roccia nella pianura → Gerusalemme
Rodi III C3
Roghelim I E4
Roma IIIa A1
Rosso, mare III D-E7
Ruben II E2-3
Ruma = Aruma

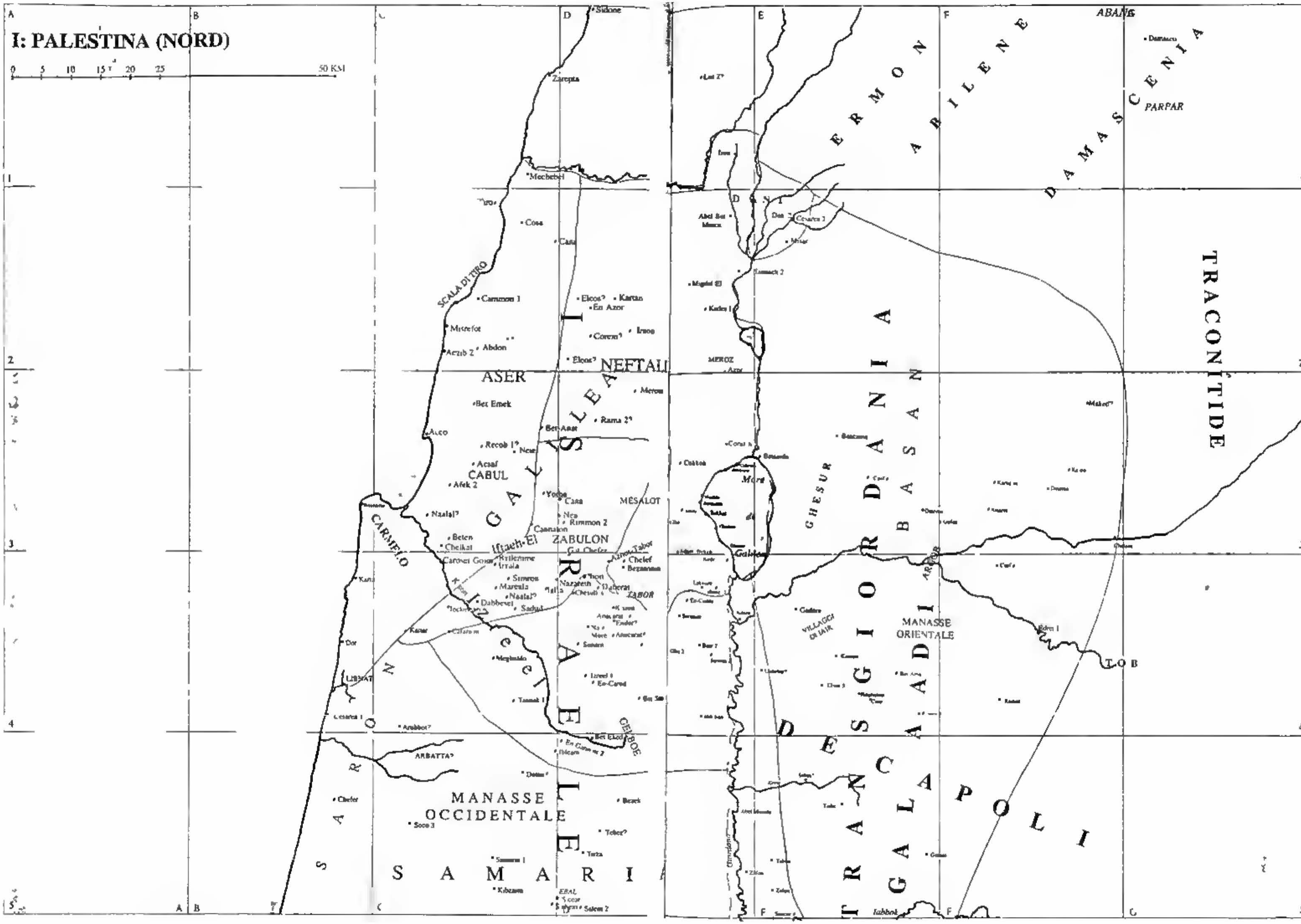
Saalabbin II C2
Saalbon = Saalabbin
Saalim?
Saaraim → Ascalon
Saba IIIa B2
Sabaka??
Sabea = Bersabea
Sabei = Saba
Sabta??
Sabteca??
Sacasim I D4?
Sadud I C4
Safir?
Sais III C6
Salamina III D4
Salato, mare = Sale, mare del
Salca III E5
Sale, città del? II D2
Sale, mare del II D2-3-4-5
Sale, vallata del II D5
Salem 1 = Gerusalemme
Salem 2 I D5
Salim = Salem 2
Salisa?
Salomone, portico di → Gerusalemme
Salmone III B4
Samaria I I C5
Samaria 2 I B-C-D5 II B-C-D1
Samaritani = Samaria 2
Samaritide = Samaria 2
Samir 1? II B3
Samir 2 II C1
Samo III B3
Samotracia III B2
Sampsame III E2
Sangue, campo del = Akeldamà
Sanir = Senir
Sansanna II B4
Sardi III C3
Saron 1 I B-C4-5
Saron 2?
Saruchen II A4
Savé = Re, valle del
Sciti
Scitopoli = Bet-Sean

Scorpioni, salita degli II C5
Seba 1 = Saba
Seba 2 II A4
Sebam = Sibma
Sebarim?
Secaca II D2?
Secu?
Sefam?
Sefar IIIa B2
Sefarad = Sardi
Sefarvaim IV B3
Sefela II B3
Sefer?
Sefet?
Seir I II E5
Seir 2 II C2
Seira = Seir I?
Sela 3 III E6
Selah??
Selef??
Seleucia III E4
Semariti III E4
Senaa II D1
Sene?
Senir III E5
Sennaar = Babilonia?
Separazione, rupe della?
Sesach??
Set, figli di?
Sibma II E2
Sibraim?
Siccar I D5
Siccaron II B2?
Sichem I D5
Sicione III A3
Sicor III D6
Siddim = Sale, valle del
Side III D3
Sidone I D1
Siene IIIa B2
Sifmot?
Silchim?
Silo II D1
Siloe V D6
Simeone II A-B-C3-4-5
Simron I C4
Sin I = *Pelusio*
Sin 2?
Sinai I III D6
Sinai 2 III D7?
Sinco → *Siyan*
Sinim = Sicne
Sion 1 V D5
Sion 2 I D4
Sira?
Siracusa IIIa A1
Siria III E4-5-6
Sirion = Ermon
Sirofenicia III E4-5
Sirte IIIa A2
Sitna?
Sittim II E2?E2?
Siyon?
Siyan III E4
Smirne III C3
Soa III E4?
Soco 1? II C2?
Soco 2 II C3?
Soco 3 I C5
Sodoma II D5?
Sorek II B2
Sores II C2
Sorveglianza, porta della → Gerusalemme
Spagna IIIa A1
Sparta III A3
Sual?
Succhei IIIa C1
Succot 1 I E5
Succot 2?
Sud?
Suf 1 = Giunchi, mare dei
Suf 2 = Sufa?
Sufa II E2
Sulammita = Sunam, Sunammiti
Sunam, Sunammiti I D4
Superiore, porta → Gerusalemme
Sur I III D6
Sur 2 = Tiro?
Sur, porta di → Gerusalemme
Susa IV D5

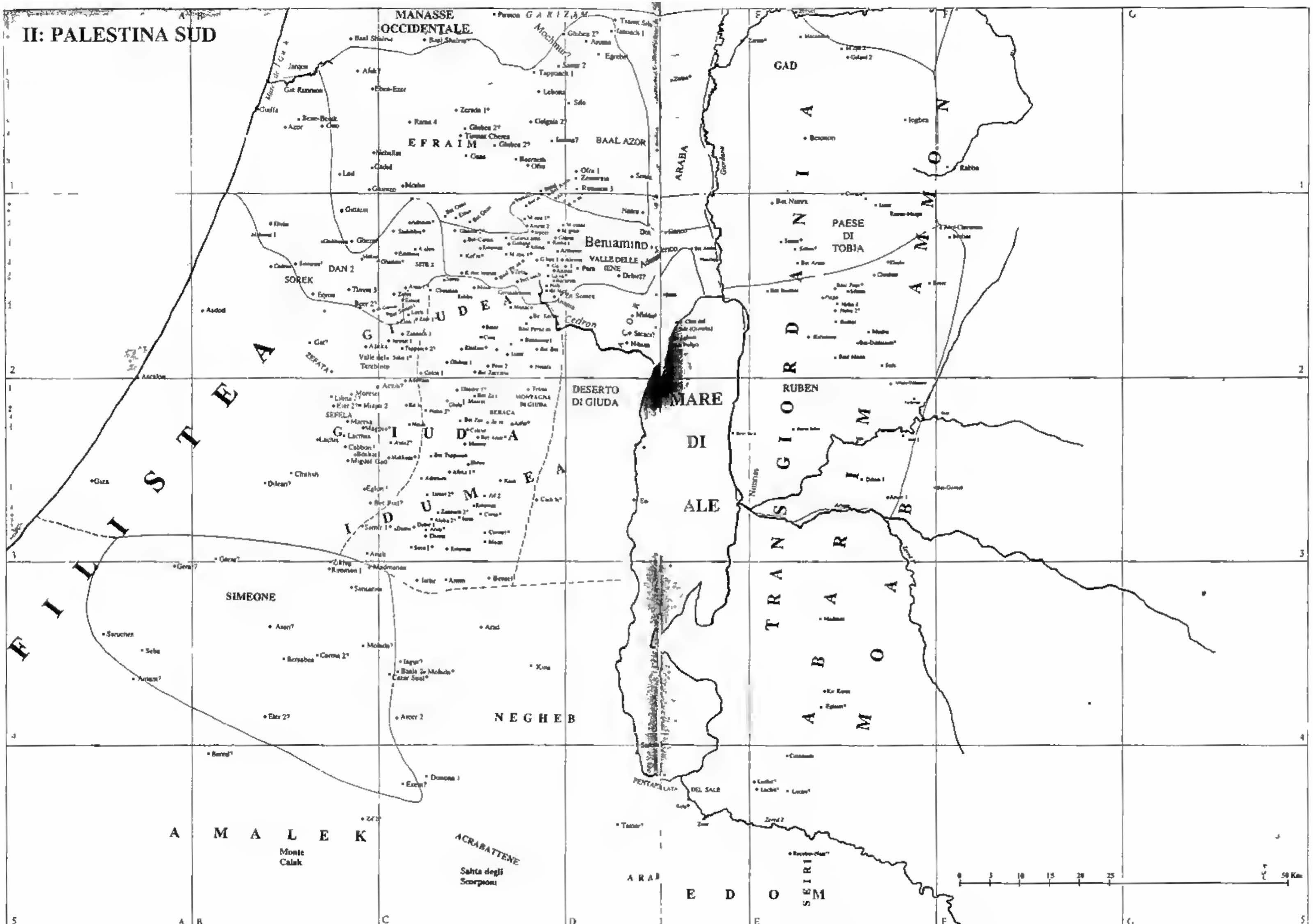
Taanach I C4
Taanat-Silo II D1
Tabbat I E5
Tabera?
Tabor I D4
Taeat?
Tafni = *Dafne*
Tamar? II D5
Tamnata = Timnat-Cheres
Tanis III D6
Tappuach 1 II C1
Tappuach 2 II C2?
Tarcala? II C2?
Tarsis?
Tarso III E3
Tatam?
Tebe IIIa B2
Tebez I D5?
Tefon = Tappuach 1
Tekoa II C3
Tel-Carsa?
Tel-Melach?
Telam = Telem
Telassar?
Telem?
Tell-Aviv?
Tell-Basar = Telassar
Tema IIIa B2
Teman III E6
Tempie rasate?
Tempio V D3
Terach 1?
Terebinto, valle del II B-C2
Tessalonica III A2
Tiatira III C2
Tibcat?
Tiberiade I D3
Tifsach IV A4
Tigre IV B3-4
Timna 1?
Timna 2?
Timna 3 II B2
Timnat-Cheres II C1
Timnat-Serach = Timnat-Cheres
Tiras?
Tiro I C2
Tiro, Scala di I C2
Tirza I D5?
Tisbe 1? I E5
Tisbe 2?
Tisi?
Tob I F-G4
Tobia, territorio di, II E1-2
Tochen?
Tofel?
Tofet → Geenna
Togarma = *Tugdamma*
Tolad = Eltolad
Tolemaide = Acco
Tra-le-due-mura, porta → Gerusalemme
Tracia III B-C1
Traconitide I G2-3
Transeufrate → oltre fiume
Transgiordania I E2-3-4-5 II E1-2-3-4
Tre Taverne IIIa A1
Tripoli III E4
Troade III B2
Trogyllion III B3
Tronco abbattuto, porta del → Gerusalemme
Tubal III E3
Tubiani → Tobia, territorio di
Tugdamma??
Ulai IV D5-6
Ulisse??
Ulivi, monte degli V E2-3
Ur IV C6
Urartu IV B-C2
Uruk IV C6
Uz?
Uzal IIIa B2? III D3? IV B?
Uzen-Seera?

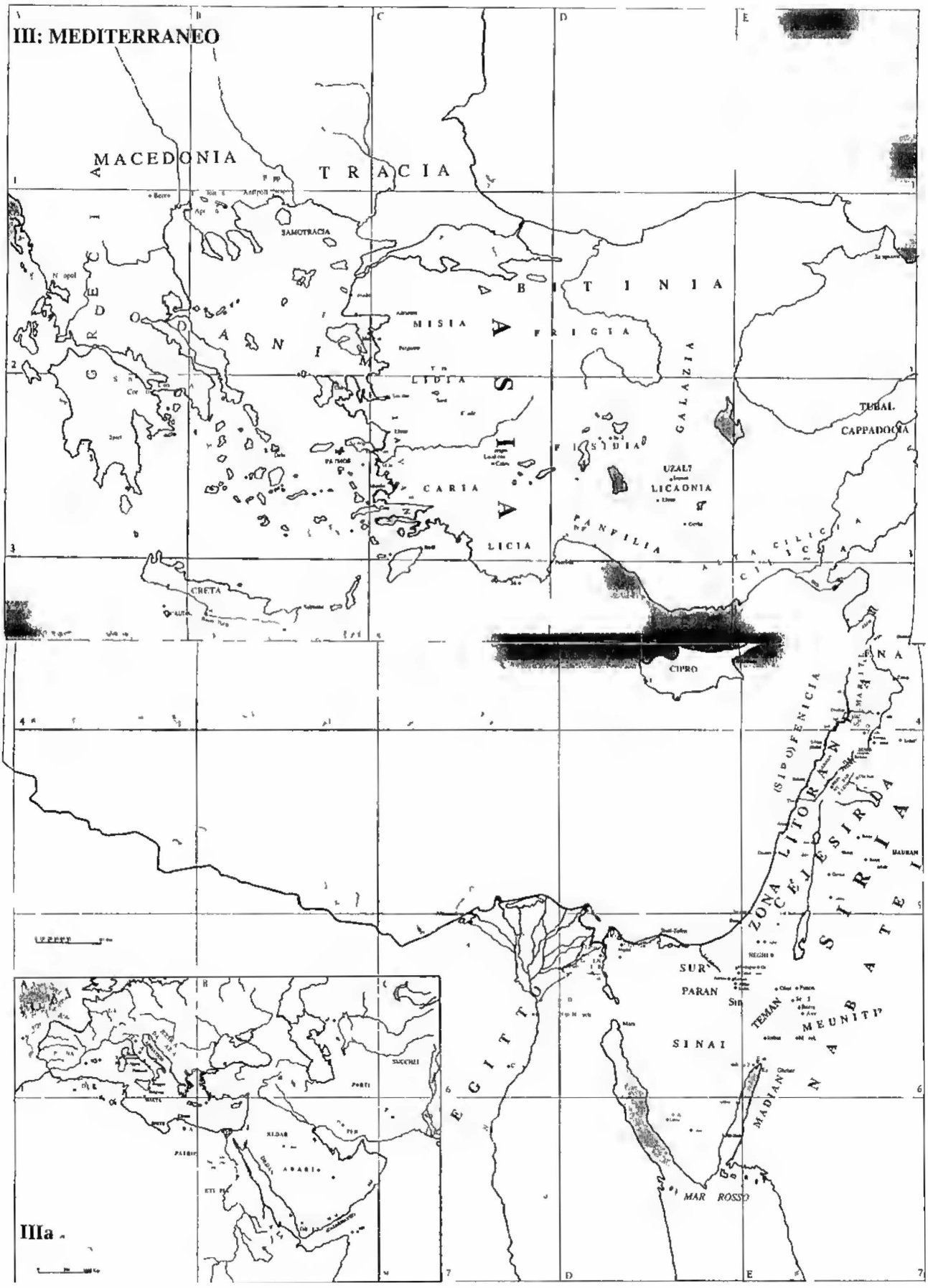
Vaeb?
Visione, vallata della = *Hizzayon*

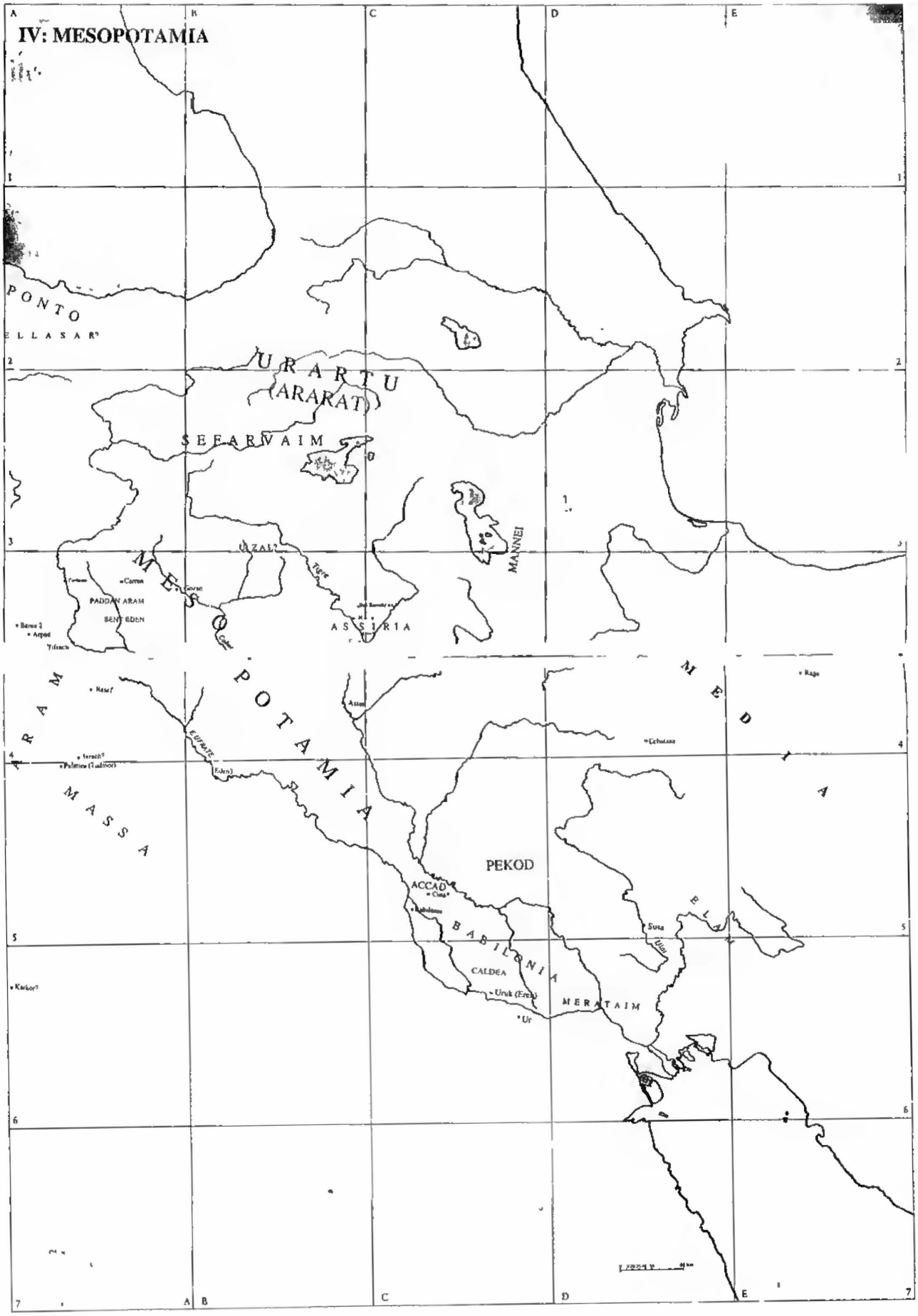
Zaanan?
Zabadei? III E5
Zabulon I C-D3-4
Zacar?
Zafon? I D5?E5?
Zalmon = Hauran?
Zalmona?
Zamzummim?
Zanoach 1 II C2
Zanoach 2 II C3?
Zarepta I C-D1
Zartan II D1?D1?
Zeboim?
Zedad? III E5?
Zeeb, torchio di?
Zefat = Korma
Zefata? II B2?
Zeira II C3?
Zela II C2
Zela-Elef = Zela
Zemarain II D1
Zenan?
Zer I D3?
Zered 1 II E3-4
Zered 2 II D-E-F5
Zereda 1 II C1?
Zereda 2 = Zartan
Zeret-Sacar II D3
Ziddim?
Zif 1 II C3?
Zif 2 II B5
Zifron?
Ziklag II B4
Zin III E6
Zior = Zeira?
Zoan = Tanis
Zoar II D5?
Zoba III E5
Zofim, campo di?
Zorea II C2
Zuf?
Zuzim?

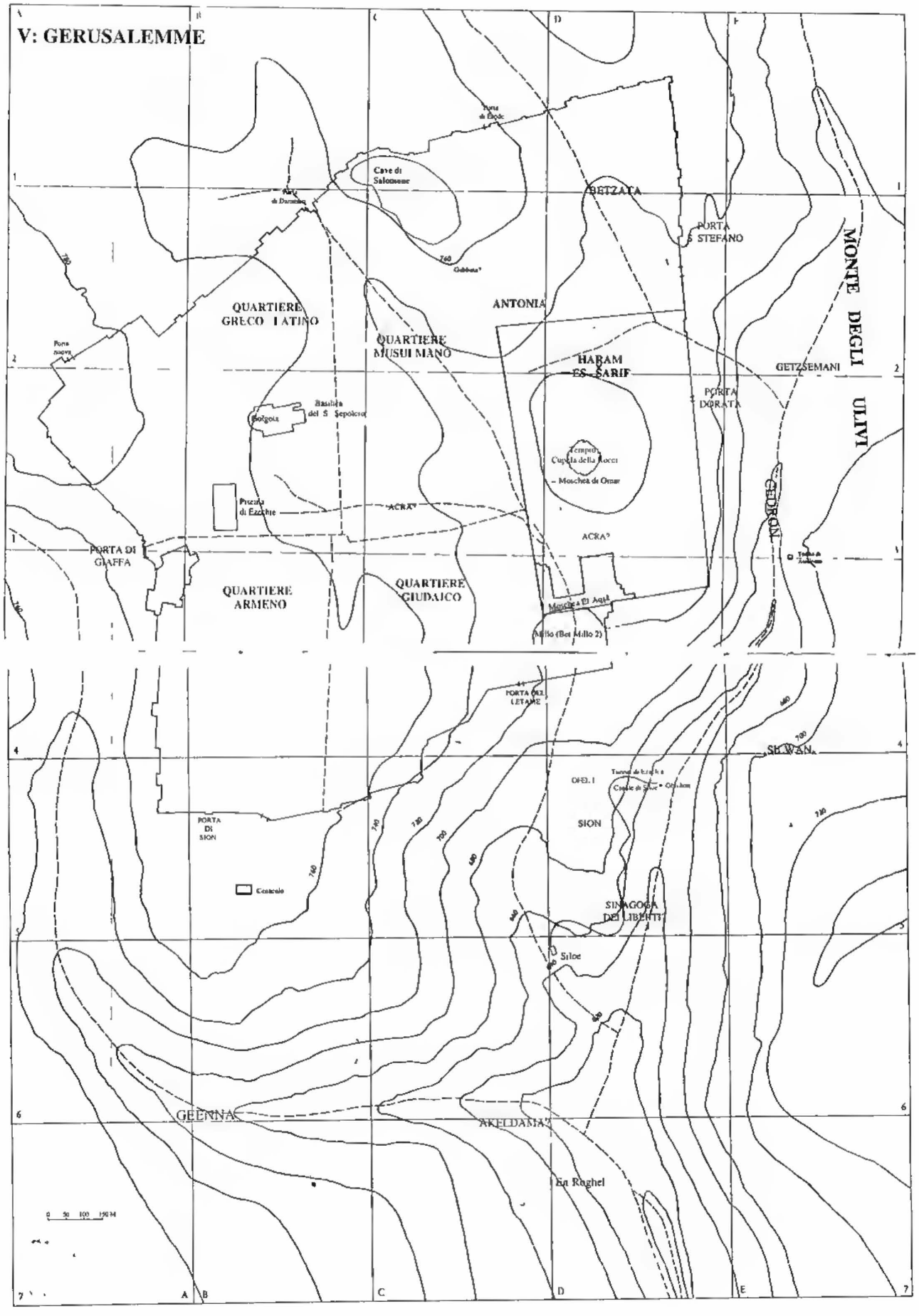

I: PALESTINA (NORD)
0 5 10 15 20 25 50 KM
TRACONITIDE
ERMON
ABILENE
DAMASCENIA
PARPAR
ABANA
Damasco
Sidone
Zarepta
Mechebel
Cosa
Cana
SCALA DI TIRO
Cammon 1
Misrefot
Aczib 2
Abdon
ASER
NEFTALI
Bet Emek
Acco
Recob 1?
Acsaf
CABUL
Afek 2
Naalal?
Beten
Chelkat
GALILEA
ISRAELE
ZABULON
MESALOT
Rimmon 2
Nazareth
Simron
TABOR
CARMELO
Dor
Cesarea 1
LIBNAT
SARON
ARBATTA?
GELBOE
Bet Eked
MANASSE OCCIDENTALE
Soco 3
Samaria 1
SAMARIA
EBAL
Salem 2
Chefer
Bezek
Tirza
Izreel
Meghiddo
Taanak 1
Dotan
Kazion
Dan
Cesarea 2
Abel Bet Maaca
MEROZ
Corazin
Betsaida
GHESUR
BASAN
TRANSGIORDANIA
MANASSE ORIENTALE
VILLAGGI DI IAIR
Gadara
DECAPOLI
GALAAD
TRANSGALA
TOB
Edrei 1
ARGOB
Iabbok
Giordano

II: PALESTINA SUD




III: MEDITERRANEO
MACEDONIA
TRACIA
SAMOTRACIA
BITINIA
MISIA
FRIGIA
LIDIA
GALAZIA
TUBAL
CAPPADOCIA
FISIDIA
UZAL?
LICAONIA
CARIA
LICIA
PANFILIA
CRETA
CIPRO
ZONA LITORANA
CEJESIRDA
SIRIA
SUR
PARAN
SINAI
TEMAN
MEUNITI
MADIAN
MAR ROSSO
IIIa


IV: MESOPOTAMIA
PONTO
URARTU
(ARARAT)
SEFARVAIM
MANNEI
UZAI?
PADDAN ARAM
BENE EDEN
ASSIRIA
MESOPOTAMIA
ARAM
MASSA
MEDIA
PEKOD
ACCAD
BABILONIA
CALDEA
MERATAIM
ELAM
Ur


V: GERUSALEMME
BETZATA
PORTA S STEFANO
MONTE DEGLI ULIVI
ANTONIA
QUARTIERE GRECO LATINO
QUARTIERE MUSUI MANO
HARAM ES SARIF
GETZSEMANI
PORTA DORATA
Basilica del S Sepolcro
Cupola della Roccia
Moschea di Omar
ACRA?
PORTA DI GIAFFA
QUARTIERE ARMENO
QUARTIERE GIUDAICO
CEDRON
PORTA DEI LETAME
SION
PORTA DI SION
SINAGOGA DEI LIBERTI
Siloe
GEENNA
AKELDAMA?
En Rachel

A

AAVA In ebr. *'hw'* (TM: *'ahawa'*); fiume o canale della Mesopotamia, menzionato in Esd 8,15.21.31, ma non ancora identificato nelle fonti accadiche o più tardive. La carovana degli Ebrei babilonesi in partenza per Gerusalemme sotto la guida di Esdra si accampò vicino alle sue rive prima di mettersi in cammino. ELip

AB In ebr. *'āb;* nome di origine accadica *(abu)* del quinto mese dell' →anno ebraico che comincia in primavera; non è attestato nella Bibbia; corrisponde più o meno a luglio/agosto. Questo mese è soprattutto caratterizzato dal giorno di lutto del 9 ab che segna l'anniversario della distruzione del primo Tempio di Gerusalemme bruciato dai Babilonesi nel 587 a.C. (Infatti 2Re 25,8 precisa: "Il settimo giorno del quinto mese", cioè il 7 ab, mentre Ger 52,12s osserva: "Il decimo giorno del quinto mese", cioè il 10 ab) e della distruzione del secondo Tempio bruciato dai Romani nel 70 d.C.; secondo Giuseppe Flavio (B.J. 6,250) il Tempio stesso fu bruciato il "10 del mese di lôos" cioè il 10 ab (mentre le porte del Tempio lo erano già dall'8 ab). ALem

ABACUC In ebr. *ḥăbaqqûq* (forse simile all'arabo *habaqīq,* "basilico" o *ḥabaq,* "menta acquatica"; si tratterebbe quindi di una pianta da orto, dal momento che nell'AT non era raro dare a una persona il nome di una pianta); profeta minore, autore (Dn 14,33-39) del libro che porta il suo nome (→Abacuc, Libro), non si sa niente della sua vita. È l'eroe del racconto midrashico in cui egli visita Daniele nella fossa dei leoni. DD-LMlb

ABACUC, LIBRO

1 Contenuto

— Il profeta si lamenta con Jahweh per l'ingiustizia che regna nel paese (1,2-4): Jahweh risponde descrivendo "l'opera" che compie su questa terra con la venuta dei Caldei (1,5-11). Abacuc si lamenta di nuovo perché Jahweh utilizza uno strumento ingiusto (1,12-17); Jahweh risponde promettendo ai giusti di sopravvivere alla tragedia (2,1-4).

— Le nazioni assoggettate al dominio babilonese lanciano cinque imprecazioni contro i loro oppressori: la sua violenza e la sua idolatria saranno castigate da Jahweh (2,5-20).

— Un inno canta l'epifania di Jahweh che parte in guerra contro l'empietà (3).

2 Unità Il libro racchiude degli elementi tardivi: 3,1, che presenta come una "preghiera di Abacuc, il profeta" il salmo contenuto nel cap. 3; la continuità che unisce 1,2-4 a 1,12-18 ha fatto supporre il carattere tardivo di 1,5-11; attualmente, però, si torna all'opinione secondo cui 1-2 formano un tutto (E. Sellin, F. Horst, C.A. Keller). Al lamento che il profeta presenta nel nome del popolo Jahweh risponde promettendo un intervento che permetterà ai giusti di sopravvivere; il profeta promulga allora il giudizio che Dio pronuncia contro il nemico del popolo e il castigo con il quale questo giudizio si realizzerà. Un altro passo discusso è il capitolo 3. Il titolo, il sottotitolo, la ripetizione (v. 3.9.13) della parola *selāh* (pausa), mostrano che questo testo è stato utilizzato nella liturgia. Si era quindi pensato che questo salmo provenisse da una raccolta liturgica; al contrario alcuni critici moderni (E. Sellin, S. Mowinckel, M. Delcor, C.A. Keller) pensano e con ragione, che l'inno di Ab 3 sia stato preso in prestito dalla liturgia. Nel posto in cui si trova il salmo prolunga perfettamente la serie degli oracoli continui in 1-2, poiché con il tono poetico degli inni del salterio descrive magnificamente l'intervento divino invocato nel capitolo 1 e promesso nel capitolo 2.

3 Data È difficile da precisare. Il tono del libro, estremamente generale, potrebbe adattarsi a diverse epoche. È vero che 1,6 menziona i Caldei; ma questa precisazione non ha impressionato i commentatori che, introducendo qualche correzione, scelgono tra Antioco IV, Nabucodonosor, Ioiakim, Alessandro, ecc. Queste modificazioni testuali sono ingiustificate; il testo menziona i Caldei e la descrizione del nemico corrisponde al comportamento delle truppe babilonesi. Il testo non conosce la prima conquista di Gerusalemme (597) e quindi è di poco anteriore. Si dev'essere verso il 600 ca. (A. van Hoonacker, E. Sellin, H. Junker, J. Trinquet, M. Delcor). C.A. Keller vede nella menzione dell'abbondante bottino dei Caldei il ricordo delle loro vittorie, riportate in Siria (nel 602 secondo la cronaca babilonese). Il profeta quindi parla alla fine del 602, inizio del 601, prima di una sconfitta subita dai babilonesi da parte dell'egiziano Neko, sconfitta che dovette apparire ad Abacuc come una realizzazione della sua profezia.

4 Genere letterario Questo breve fascicolo comprende generi letterari diversi:

— lamento individuale (1,2-4.12-17); lamento collettivo, dicono alcuni; ma la distinzione non ha importanza; il profeta è qui il "rappresentante della comunità; il suo 'io' è collettivo... L'oracolo di Jahweh si indirizza ad una comunità (cfr. i verbi al plurale)" (M. Delcor);

— unito al lamento, l'oracolo divino; come in altri testi profetici (Ger 14,2-9 + 10-12; 14, 19-22 + 15,1-4);

— le imprecazioni comportano: la designazione del colpevole; l'enunciazione delle cause del risentimento; l'annuncio del castigo (cfr Am 5,18-27; 6,1-14);

— il salmo: 2,20 annunciava una teofania; è giustamente descritta in 3,3-15. Dopo un'introduzione di supplica (v. 2), descrizione della teofania (3-7) il cui eco si fa sentire prima nel cosmo (8-11) poi in mez-

zo agli uomini (12-15); in conclusione viene espressa l'attesa fiduciosa del popolo, la sua speranza gioiosa. L'insieme del libro è stato considerato da P. Humbert come una liturgia profetica, "celebrata in occasione di un giorno di digiuno e penitenza osservato ai tempi dell'invasione caldea". Ma la tesi suppone diverse correzioni testuali; e poi C.A. Keller ha ragione di giudicare la nozione di "liturgia profetica" troppo imprecisa. Queste obiezioni ridimensionano la tesi di P. Humbert; tuttavia resta il fatto che l'organizzazione del libro è simile alla struttura di un atto liturgico. Il popolo ha consultato il profeta, che comunica la risposta divina. Laconica, misteriosa ("Sì, certamente io compio... voi non crederete"; 1,5s e 2,4) ha bisogno di una spiegazione che il profeta presenta attraverso gli oracoli del giudizio. Rassicurato, il popolo canta l'azione di Dio alla quale ora aderisce con tutta la sua fede. La logica che unisce questi testi conviene perfettamente a un procedimento liturgico.

5 Teologia Gli ascoltatori di Ab sono profondamente turbati dagli sconvolgimenti sociali e politici del loro tempo. Pensano che l'ordine sociale stia crollando, che il disordine incomba minaccioso, che l'ingiustizia trionfi. Questo sentimento porta a dubitare della fragilità di un Dio che in passato si era mostrato più attento al suo popolo (1,12). Jahweh è forse assente dalla storia, o almeno indifferente al suo svolgimento? A questo popolo scoraggiato Ab non rivolge i rimproveri contenuti abitualmente nel discorso profetico; egli conforta i suoi compatrioti invitandoli a una fedeltà più ostinata. Dal "Tempio santo", dove "egli risiede" (2,20), Jahweh conduce realmente la storia (l'infinito e i due *kî* affermativi di 1,5b.6a); egli garantisce pertanto l'ultima parola, cioè: la vita ai "giusti" che avranno saputo unire alla loro giustizia la "fedeltà". L'intervento divino, severo per i nemici (2,5-20), sarà talmente grandioso che pur tra il panico il popolo può già "attendere in pace" il "giorno" del suo Dio (3,16), "rallegrarsi" in Jahweh, "esultare in questo Dio" che li salverà (3,18).

6 Abacuc a Qumrân Tra i rotoli scoperti nella grotta 1 si trova un commento ad Ab 1-2, detto il *Pesher di Abacuc* (1QpHa). La data di questo testo premasoretico va dal II secolo a.C. al 70 d.C. Esso unisce al testo un commento scritto a gloria del Maestro di Giustizia, capo della Comunità dell'Alleanza. L'interesse di questa scoperta è duplice. Il rotolo permette alcuni paragoni con il testo masoretico; contiene una cinquantina di varianti, ma riguardanti solamente l'ortografia. Simile al testo masoretico in alcuni passi dove questo sembra erroneo, non fa che indicare una fonte comune più antica, responsabile dell'errore trasmesso dai due testi. 1QpAb è soprattutto una illustrazione eccellente del metodo attualizzante che seguivano gli esseni di Qumrân nella lettura dei profeti. L'edizione critica di questo rotolo è stata curata da M. Burrows (New Haven, 1950), una presentazione francese è stata fatta da M. Delcor (1951).

Bibl. Commentari: K. Elliger, Göttingen, 1951; J. Trinquet, Paris, 1959; A. Deissler-M. Delcor, Paris, 1961; W. Rudolph, Gütersloh, 1975; W. Rudolph, Gütersloh, 1975; J.D. Watts, Cambridge, 1975. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Diaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1243-64; R.D. Haak, *Habakkuk* (= VTSup 44), Leiden, 1992].

Studi: DBS, VIII, 791-811; M. Bévenot, *Le cantique d'Habaquq*, RB 42, 1933, 499-525; C.A. Keller, *Die Eigenart der Prophetie Habakuks*, ZAW 85, 1973, 156-167; E. Otto, *Die Theologie des Buches Habakuk*, VT 35, 1985, 274-296. [A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff* (= NTSup 2), Leiden, 1961; M. Bič, *Trois prophètes pour un temps de ténèbres: Sophonie, Nahum, Habaquq* (= LD 48), Paris, 1968; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 148-58; A. Bonora, *Nahum-Sofonia-Abacuc-Lamentazioni; Dolore, protesta e speranza* (= LOB 1.25), Brescia, 1989]. LMlb

ABADDÔN In ebr. *ʾăbaddôn*, in gr. *abaddōn*; sostantivo ebraico ed aramaico che significa "luogo di perdizione" e designa la dimora dei morti (Gb 26,6; 28,22; 31,12; Sal 88,12; Pr 15,1; 27,20; 1QM fr. 9,3; 1QH 3,16.19.32; 4QAmram^{c} 14, 1QGnAp 12,17; 4QHen^{b} 1,4,6). Secondo il Talmud di Babilonia (BabEr 19a) l'A. è il secondo nome della Geenna. Gb 28,22 personifica l'A., ciò che ha spinto l'autore di Ap 9,11 ad identificarlo con l'Angelo dell'Abisso.

Bibl. StrBill, III, 809s; IV, 1088.1091s; TWAT, I, 24; TWNT, I, 4. ELip

ABANA In ebr. *ʾăbānāh*, in gr. *abana*, ma *ʾămānāh* secondo il qeré che identifica il nome di questo fiume, citato in 2Re 5,12, con quello della montagna *ʾămānāh* (Ct 4,8), dove il corso d'acqua ha la sua sorgente. Secondo 2Re 5,12 l'A. è uno dei due fiumi di Damasco, l'altro è il →Parpar. Si concorda nell'identificarlo con l'attuale nahr Baradā, il *bardinēs potamos* di Stefano di Bisanzio, chiamato anche *chrysoroas* dai Greci. Nasce nel jebel Zebedāni, una zona dell'Antilibano, bagna Damasco, fornendola di acqua abbondante, e si perde a est della città nel Baḥret el-ʿAteibē, un lago salato del Merj. ELip

(1) ABARIM In ebr. *ʿōbᵉrîm*, "passanti"; valle che secondo Ez 39,11 diventerà il luogo di sepoltura di →Gog e dei suoi seguaci e si chiamerà allora Valle della moltitudine di Gog *(hămôn gôg)*. MDef

(2) ABARIM In ebr. *ʿabārîm*, "i (monti) al di là", *har* o *hārê ʿăbārîm*, "il monte" o "i monti di Abarim"; nome biblico della catena di montagne che costeggia a ovest l'altopiano della Transgiordania e che domina ad un'altezza di 1200 m la pianura del Giordano. Visto dalla Palestina forma una striscia continua molto impressionante. È il punto fina-

le del viaggio di Mosè, colui che ha "fatto attraversare" il suo popolo (cfr. Es 15,16) e davanti al quale l'Eterno è voluto "passare" (Es 12,23; 34,6). Il Nebo ne costituisce una delle cime. MDB

ABBA Formula di preghiera, con la quale Gesù (Mc 14,36) e i fedeli (Rm 8,15; Gal 4,6) si rivolgono a Dio. La parola sembrerebbe presa dal linguaggio dei bambini (come papà) e ha alla fine sostituito lo stato enfatico dell'aramaico *ʾāb*, "padre", che è normalmente *ʾābāʾ*. Non figura nell'AT; non viene per così dire mai riferito a Dio nella letteratura ebraica posteriore, dove si utilizzano altri termini per chiamare Dio "Padre". Nel NT la parola (in gr. *abba*) è sempre immediatamente seguita dalla sua traduzione greca. Questa particolarità viene spiegata in vari modi. Talora si è supposto che Gesù stesso impiegasse i due termini, a causa del carattere bilingue della popolazione della Palestina; è però poco probabile che Gesù pregasse nelle due lingue. Piuttosto, la traduzione *(ho patēr)* è stata aggiunta dai primi cristiani alla parola aramaica, che risale a Gesù stesso, e la formula "Abba, Padre" è stata consacrata dall'uso catechetico e liturgico. Le varie forme delle invocazioni pronunciate da Gesù (*pater:* Gv 17,5; *patēr:* Gv 17,21; *ho patēr:* Mt 11,26; *pater mou:* Mt 26,39) sono delle varianti di traduzione, che sembrano derivare tutte da un *abba* primitivo. Questa formula nella preghiera di Gesù è dunque più frequente di quanto la sua unica attestazione nei Vangeli possa suggerire. Essa esprime una relazione particolarmente intima ed unica fra Dio e suo figlio Gesù. Secondo Rm 8,15; Gal 4,6 i cristiani, ispirati dallo Spirito, seguono l'esempio di Cristo usando la stessa invocazione. Essi stabiliscono così la stessa relazione filiale. È possibile che qui a. faccia allusione alla liturgia battesimale nella quale il battezzato recitava per la prima volta il Padre Nostro, che, secondo la versione di Lc 11,2, cominciava con l'invocazione breve "Padre".

Bibl. TWNT, I, 4-6; V, 984; S.V. MacCasland, *Abba, Father*, JBL 72, 1953, 79-91; J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, 15-67 [ediz. ital., Paideia, Brescia, 1968]; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma, 1971². [R. Fabris-V. Fusco-A. Barbi- G. Segalla, *La "Teo-logia" di Gesù*, ScuolC 117, 1989, 119-224]. ASch

ABDENEGO In ebr., *ʿābēd-nᵉgō*, da *ʿebed-nᵉbō*, "servitore di Nabu", nome babilonese di →(1) Azaria, compagno di Danicle (Dn 1,7). AvdB-ALac

(1) ABDIA In ebr. *ʿōbadyāhû*, "servo di Jahweh"; maggiordomo di →(1) Acab, funzione che corrisponde a quella di primo ministro, o di visir presso le corti orientali. Che un funzionario di grado così elevato porti un nome jahwista attesta come l'amministrazione d'Acab non fosse così poi "baalizzata" come si è a lungo creduto. È un uomo che teme Jahweh e protegge i profeti. Il suo incontro con →Elia vuol far capire il pericolo corso dai fedeli jahwisti (1Re 18,2-16). JAun

(2) ABDIA In ebr. *ʿōbadyāh*, "servo di Jahweh"; profeta minore, autore del libro che porta il suo nome (→Abdia, libro) che annuncia il trionfo di Israele su Edom. È altrimenti sconosciuto. DD-JMer

ABDIA, LIBRO

1 Contenuto Abd è il libro più breve dell'AT, con solo 21 versetti. Seguendo la distinzione di A. Keller abbiamo:

— v. 1a: l'intestazione;
— v. 1b: la visione;
— vv. 2-9: una proclamazione di Jahweh;
— vv. 10-15: un discorso del profeta che spiega la colpa di Edom;
— vv. 16-18: una dichiarazione di Jahweh al suo popolo;
— vv. 10-21: commenti aggiunti al libro. Lo stile del libro è vigoroso e conciso, ma i versi 16-18 non sono animati dalla stessa vena poetica dei precedenti.

2 Origine Gli autori hanno formulato le ipotesi più varie e contraddittorie; sia sulla composizione che sulla sua data di origine, si spazia dal IX al III secolo. Sembra verosimile che i versi 1b-15 siano opera del profeta; i vv. 16-18, il cui sfondo storico sembra lo stesso dei versetti precedenti ma il cui stile è diverso, potrebbero essere di un contemporaneo; i vv. 19-21 sono stati composti più tardi. L'epoca di redazione più probabile è la fine del VI o l'inizio del V secolo; la condanna di Edom (vv. 10-14) fa allusione alla ancora recente distruzione di Gerusalemme (586). Taluni (J. Theiss) preferiscono far risalire il libro al IX secolo, allora la condanna si riferirebbe alla rivolta di Edom contro Joram (2Re 18,20-22) ed alla sua complicità con gli Arabi e i Filistei, quando questi ultimi si impossessarono di Gerusalemme (2Cr 21,16). Ma un paragone di Abd 10-14 con Ez 25,12-14 e Sal 137,7 costituisce un sostegno a favore di una data di poco posteriore al 586. A ciò sono stati opposti i versetti 1-9. In effetti, esiste una notevole somiglianza fra Abd 1-5 e Ger 49,7-22 (oracolo contro Edom) e in particolare fra Abd 1-5 e Ger 49,7.9.14-16; la somiglianza di parecchi testi però non permette di trarre nessuna conclusione circa le loro rispettive origini, pur restando sempre possibile l'aver attinto ad una fonte comune. La conclusione parla di "superstiti" che si riuniscono a Sion; questi superstiti sono degli Israeliti; ma forse qualche pagano si mescola fra loro? Gl 3,5 lo lascia intendere estendendo il saluto a tutti coloro i quali "invocheranno il nome di Jahweh". Abd non è ancora a quel punto; la rovina di Gerusalemme, ancora recente, non rende possibile questa rappresentazione delle cose.

3 Teologia Il contributo teologico di Abd è minimo. L'orgoglio porta alla rovina. Edom con il suo

orgoglio ha provocato Dio (v. 3); Dio lo sterminerà (vv. 7-9). Il popolo presuntuoso si è reso colpevole di fratricidio rinnegando Israele nella sua sventura (vv. 10-14). Jahweh applica a Edom la legge del taglione (vv. 10-15-18), poiché la causa del suo popolo è la sua. In compenso, il popolo sarà riabilitato e Sion, dove una volta sorgeva il Tempio, ritornerà il luogo della dimora divina e del culto, la capitale del futuro regno di Dio sulla Terra (vv. 19-21).

Bibl. Commentari: A. Weiser, Göttingen, 1949; G. Rinaldi, Torino, 1953; J. Trinquet, Paris, 1959; J.D. Watts, Grand Rapids, 1969; id., Cambridge, 1975; H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn, 1977; E. Jacob-C.A. Keller-S. Amsler, Neuchâtel, 1982. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Diaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1131-44].

Studi: H.W. Wolff, *Obadja-ein Kult prophet als Interpret*, EvT 37, 1977, 273-284; G. Fohrer, *Die Sprüche Obadjas*, BZAW 155, 1981, 69-80. [S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 259s; G. Boggio, *Gioele-Baruc-Abdia-Aggeo-Zaccaria-Malachia: Gli ultimi profeti* (= LOB 1.26), Brescia, 1991]. LMlb

(1) ABDON In ebr. *ʿabdôn*, "piccolo servitore"; ultimo dei "Giudici minori" (Gdc 12,13-15), famoso per la sua discendenza. "Giudicò Israele" per otto anni e fu seppellito nella sua città Piraton (a sud-ovest di Sichem), in Efraim. La precisazione "sulla montagna di Amalek" (12,15; cfr. 5,14) resta senza spiegazione. La LXX riporta a questo proposito: "sulla montagna di Efraim, nella terra di Sellem". ABoud

(2) ABDON In ebr. *ʿabdôn;* località di Aser, data ai leviti Ghersoniti (Gs 19,28; 21,30; 1Cr 6,59); attualmente ḫirbet ʿAbda, 15 km a nord-est di Akko. MDef

ABEL-BET-MAACA In ebr. *ʾābēl bêt maʿăkāh*, "prato della Casa di Maaca"; piazzaforte all'estremo nord della valle del Giordano. Seba, in rivolta contro Davide, vi si rifugia ma invano (2Sam 20,14-22). Viene conquistata dal re di Aram intorno all'879 e dal re dell'Assiria intorno al 733 (1Re 15,20; 2Re 15,29); attualmente tell Ābel el-Qamḥ, 10 km a ovest di Bānyas (Cesarea di Filippo). PMG

ABEL-CHERAMIM In ebr. *ʾābēl kᵉrāmîm*, "ruscello delle vigne"; luogo dove Iefte sconfisse gli Ammoniti (Gdc 11,33). È forse l'attuale ḫirbet es-Sūq, 10 km a sud di Amman. MDef

ABELE In ebr. *hebel*, "vanità", "che passa come un soffio di vento" (il nome, che non viene spiegato, suggerisce quindi il destino tragico del personaggio), o "cammelliere" (cfr. aram. *habbābā'*, essendo A. il pastore che effettua la transumanza in contrapposizione al lavoratore sedentario: cfr. Gen 31,17s). A. è il figlio secondogenito "dell'uomo" (→Adamo) e di Eva (Gen 2,4-8). Pastore di greggi, offrì in sacrificio i primogeniti del suo gregge e Jahweh preferì la sua offerta a quella di suo fratello Caino, l'agricoltore. Quest'ultimo ne fu irritato e uccise A. Forse l'autore s'ispira ad un fatto attestato a Sumer ne "la disputa per la supremazia fra il pastore Dumuzi e l'agricoltore Enkimdu" (S.N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, Parigi, 1957, 183-184). Ma qui non si tratta più di un conflitto di civiltà ma della storia religiosa dell'umanità alle sue origini. Così collocato nella storia J delle origini, il racconto segna una tappa nello sviluppo dell'umanità. La preferenza divina per il sacrificio di A., che dà il via all'azione, non riceve nessuna spiegazione. Come Sap 10,3, le tradizioni ebraica (Filone, Giuseppe, *Targum palestinese*) e cristiana (1Gv 3,12; Eb 11,4) la giustificheranno con le predisposizioni spirituali di A. e di Caino. Nessun particolare del testo lo suggerisce; come altrove in J (Gen 25,23; Es 33,19), le scelte di Jahweh sono insindacabili. A. non viene menzionato altrove nell'AT. Per il NT è il tipo della vittima innocente (Mt 23,35), il giusto (1Gv 3,12), un eroe della fede (Eb 11,4).

Bibl. TWNT, I, 6-7; J.B. Bauer, *Kain und Abel*, TPQ 103, 1955, 126-133; M. MacNamara, *The N.T. and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AnBib 27, 1966, 156-160; K.A. Deurloo, *Kain en Abel*, Amsterdam, 1967; D. Arenhoevel, *Kain und Abel*, WoAnt 8/6, 1967, 172-177; É. Lipiński, *Ancient Types of Wisdom Literature in Biblical Narrative*, in *I.L. Seeligmann Volume*, III, Jerusalem, 1983, 39-53 (v. 45-51). [V. Messana, *L'esegesi tropologica presso i padri e le bibliche figure di Abele e di Caino in Ambrogio e in Agostino*, in *Studia Patristica XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (Part I)*, edited by E.A. Livingstone (= TU 128), Berlin, 1984, 185-95; J.M. Bassler, *Cain and Abel in the Palestinian Targums. A brief note on an old controversy*, JStNT 17, 1986, 59-64; L. Alonso Schökel, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (= BibICR 50), Brescia, 1987]. ABoud

ABEL-HA-SHITTIM →Shittim, Abel-ha-Shittim.

ABEL-MAIM In ebr. *ʾābēl-māyim*, "prato delle acque"; forma del nome di →Abel-Bet-Maaca in 2Cr 16,4. MDB

ABEL-MECOLA, MECOLA In ebr. *(ʾābēl) mᵉḥôlāh*, "(prato della) danza"; città della valle del Giordano, patria di Eliseo (1Re 19,16) e di un genero di Saul (Adriel), dove fuggirono i Madianiti perseguitati da Gedeone (Gdc 7,22); da Salomone fu inserita nel suo quinto distretto amministrativo (1Re 4,12). Al tempo di Eusebio (*Onomasticon* 34,21-22) corrispondeva a *bethmaela*, un villaggio dieci miglia a sud di Scitopoli (Bet-Sean), che corrisponde a 1Re

4,12; Gdc 7,22. La si è a lungo identificata con tell Abū Sifri, su uno sperone alla confluenza del wādi el-Māliḥ (sopravvivenza idronomica di *meḥôlāh?*) e del wādī el-Ḥelweh; di fronte, sull'altra riva del Giordano, si trova ras Abū Ṭabaṭ il cui nome perpetua quello di Tabbat, di fronte (*ʿal;* ma questa preposizione è vaga) al quale si trovava A.-M. (Gdc 7,22). Considerando che secondo 2Re 13,20-21 la patria di Eliseo doveva essere in una pianura, Glueck la immaginava piuttosto a tell el-Maqlūb, sul wâdi el-Jābis. Più recentemente e in maniera abbastanza convincente, N. Sori l'ha identificata con tell Abū Sūṣ, 15 km a sud di Bet-Sean.

Bibl. Abel, II, 234; M. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine IV,* AASOR 25-28, 1951, 211-223; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the O.T.*, Leiden, 1959, 293-294; N. Sori, *ʾĀbēl meḥôlāh,* Yediot 31, 1967, 132-135; M. Naor, *L'identification d'Abel-Mehola,* BethM 15,1, 1969, 112s (in ebraico). CCan

ABEL-MIZRAIM In ebr. *ʾābēl miṣrayîm;* luogo sconosciuto della Transgiordania dove Giuseppe avrebbe celebrato il lutto di suo padre, secondo gli usi egiziani, prima di seppellirlo a Macpela (Gen 50,1-12, cfr. 47,30). L'ebr. suggerisce un gioco di parole con *ʾēbel,* "lutto" (cfr. LXX: *penthos Aiguptou,* "lutto dell'Egitto"). MDB

ABEZ In ebr. *ʾābeṣ* (forma in pausa); località di Issacar (Gs 19,20), oggi sconosciuta. MDef

ABGAR, LETTERA →apocrifi del NT.

ABIATAR In gr. *abiathar,* dall'ebr. *ĕbyatar,* "il padre ha in sovrabbondanza"; nome del sacerdote →Ebiatar nel richiamo di Mc (2,26) dell'episodio di Davide e dei pani dell' →oblazione. JMer

ABIB In ebr. *ʾābîb;* antico nome di mese probabilmente di origine cananaica; *ʾābîb* in ebraico significa "spiga tardiva" (cfr. Es 9,31; Lv 2,14) e il nome corrisponde di fatto al periodo della →mietitura dell'orzo (cfr. calendario di →Ghezer). Nell'antico calendario che cominciava in autunno era il settimo mese, ma corrisponde al mese di →nisân, primo mese del calendario israelita di origine babilonese secondo il quale l' →anno cominciava in primavera. Questo mese era caratterizzato essenzialmente dalla festa di Pasqua, celebrazione dell'uscita dall'Egitto, e da quella degli Azzimi (Es 13,4; 23,15; 34,18; Dt 16,1). ALem

ABIGAIL In ebr. *ʾabîgayil, ʾabîgal,* "mio padre si rallegra"(?); moglie di →Nabal, di Carmel nel paese di Giuda. Le sue doti di intelligenza e saggezza la contrappongono a suo marito, l' "insensato". A sua insaputa soccorre Davide e gli predice un futuro splendente. Davide la sposa dopo la morte di Nabal (1Sam 25,1-42). Quando ella lo segue nelle sue peregrinazioni a Gat (1Sam 27,3), a Ziklag (1Sam 30,5) e poi a Ebron (2Sam 2,2), viene sempre chiamata "la moglie di Nabal di Carmel". Questo matrimonio di Davide servì probabilmente ai suoi progetti politici favorendo le sue pretese sul territorio di Caleb; è nel centro calebita di Ebron che egli viene unto re dagli uomini di Giuda (2Sam 2,1-4). È qui che A. mette al mondo Kileab (2Sam 3,2). Il Cronista (1Cr 3,1), che cancella il nome di Nabal, chiama il bambino Daniele. Una sorella di Davide porta lo stesso nome.

Bibl. J.D. Levenson, *1 Samuel 25 as Literature and History,* CBQ 40, 1978, 11-28; J.D. Levenson-B. Halpern, *The Political Import of David's Marriages,* JBL 99, 1980, 507-518. JAun

ABILENE In gr. *abilēnē;* distretto della Celesiria, imperniato sulla piccola città di Abila, situata 27 km a nord-ovest di Damasco. Abila, oggi Sūq, si trova sul nahr Baradā, l'antico fiume →Abana. Il distretto di A. comprendeva i pendii occidentali dell'Hermon e si estendeva almeno fino a Ḥalbûn, nell'Antilibano. Originariamente faceva parte dell'Iturea, ma al tempo di Tiberio costituiva la tetrarchia di Lisania il Giovane (Lc 3,1), menzionato in un'iscrizione rupestre incisa vicino a Sūq: "Nymphaios, liberto del tetrarca Lisania, per il bene dei signori Augusti", cioè di Tiberio e di Livia. Nel 37 d.C. Caligola affidò l'A. ad Agrippa I (Giuseppe Flavio, A.J. 18,237). Dopo la morte di quest'ultimo, l'A. fu amministrata dai procuratori romani (44-53 d.C.), finché Claudio non l'ebbe donata ad Agrippa II (A.J. 20,138), che la governò fino alla sua morte nel 92 d.C. La tradizione collega il nome di A. a quello di Abele, che è venerato vicino a Sūq, sulla collina di al-Nebi Abil, alla quale porta la via sormontata dall'iscrizione citata in precedenza.

Bibl. Abel, II, 158; PW, IX, 2379; R. Savignac, *Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias,* RB 21, 1912, 533-540; F.M. Abel-A. Barrois, *Helbon et ses environs,* RB 42, 1933, 255-262 (tavv. XX-XXI); E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* 1, Edinburgh, 1973, 562-573 [ed. it.: Paideia]. ELip

ABIMAEL In ebr. *ʾbym'l* (TM: *ʾăbîmāʾēl*), antroponimo teoforo apparentemente di origine qatabanita (Yemen), come suggerito dall'enclitica *-m* di *ʾbym-*. Questo nome significa "mio padre è ʾIl" (→El). Lo si paragonerà al nome di *ʾbmʿṯtr,* "Mio padre è ʿAṯtar" attestato da una iscrizione sudarabica (RES 2740,4). Secondo Gen 10,28; 1Cr 1,22, A. è un discendente di →Joktan. ELip

ABIMELECH In ebr. *ʾăbîmelek,* "mio padre è re". 1 Re di Gerar, al tempo degli autori divenuto il paese dei Filistei (Gen 21,32; 26,1.14.18); è l'eroe di una storia collegata ad Abramo o a Isacco, a seconda delle tradizioni.

Secondo la tradizione Elohista A. rapì Sara che Abramo aveva presentato come sua sorella, ma avvertito in sogno da Dio gliela rese intatta con ricchi regali (Gen 20); il tema ("l'antenata in pericolo") è identico a quello del racconto J del rapimento di Sara da parte del Faraone (Gen 12,10-20), ma qui viene trattato con preoccupazioni morali più marcate e l'avventura si conclude a gloria di Abramo. In seguito (Gen 21,22-34 combina due narrazioni: v. 22-24.27.31; v. 25-26.32) A. conclude un'alleanza con Abramo a Bersabea.
Secondo la tradizione Jahvista (Gen 26,1-33) A. desiderava Rebecca che Isacco aveva fatto passare come sua sorella, ma si rese conto che era invece sua moglie (v. 7-11). Geloso delle ricchezze di Isacco, A. lo espulse dal suo paese (v. 12-16), ma più tardi concluse con lui un'alleanza a Bersabea (v. 26-31).
2 Figlio di Gedeone Ierub-Baal e della sua concubina di Sichem (Gdc 8,31), autore di un tentativo d'instaurazione della monarchia nella regione di Sichem, giudicato sfortunato ed inutile (Gdc 9). Portato al trono dai Cananei di Sichem, si assicurò il potere uccidendo i suoi fratelli (9,1-16). A. regna solo tre anni, morendo in maniera poco gloriosa (9,52-54) mentre cerca di reprimere una rivolta della sua gente. Nel posto in cui si trova nella storia deuteronomista, la storia di A. illustra i pericoli "di un re come quelli di altri popoli" (1Sam 8,5.20); Israele, di cui è re Jahweh (Gdc 8,23; 1Sam 8,7; 12,12), può avere solo un re scelto da lui (Dt 17,15; 1Sam 12,13).

Bibl. P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, BZAW 146, 1977, 4-107.
ABoud

ABINADAB In ebr. *ʾăbînādāb*, "mio padre è nobile, generoso".
1 Uno dei figli di Saul (1Cr 8,33; 1Cr 9,39), ucciso nella battaglia di Gelboe (1Sam 31,2; 1Cr 10,2).
2 Abitante di Kiriat-Iearim, una delle città della federazione gabaonita (Gs 9,17) e compresa nella lista delle città di Giuda (Gs 15,9.60). Dopo la disavventura filistea, l'arca di Jahweh restò vent'anni presso di lui, dopo aver sostato a Bet-Semes e prima di essere trasferita a Gerusalemme. Suo figlio Eleazaro viene consacrato perché custodisca l'oggetto sacro (1Sam 7,1-2). Durante il trasporto a Gerusalemme, due dei suoi figli →Achio e →Uzza' conducono il carro (2Sam 6,3-8). JAun

ABIRAM In ebr. *ʾăbîrām*, "mio padre è eletto".
1 Figlio di Eliab, della tribù di Ruben. Secondo il racconto J riportato in Nm 16 (dove viene affiancato al racconto della rivolta di Core) A. e il fratello Datan si rivoltano contro l'autorità di Mosè, durante il soggiorno nel deserto (16,1 b-2.12-15). Lasciati al giudizio di Jahweh, perirono inghiottiti dalla terra (16,25-26.27b-34; Dt 11,6; e uniti a Core: Nm 26,9-10; Sal 106,16-18; Sir 45,18-19).
2 Figlio di Chiel di Betel, morto durante la ricostruzione di Gerico sotto il regno di Acab (1Re 16,34). La morte di A., come quella di suo fratello Segub, potrebbe essere un sacrificio di →fondazione, ma potrebbe anche aver ricevuto questa interpretazione come compimento della maledizione di Giosuè (Gs 6,26). La relazione fra i due testi è certa ma difficile da precisare.

Bibl. Ad 2: R. de Vaux, *Les sacrifices de l'A.T.*, CRB 1, 1964, 57.60.
ABoud

ABISAG In ebr. *ʾăbîšag*, nome dal significato incerto (lo si accosta a volte con la radice *šgg* "errare"; il significato sarebbe allora "mio padre è un errante"); giovane ragazza di Sunem entrata al servizio di Davide già anziano, che non la "conobbe" (1Re 1,1-4). Apparteneva così all'harem reale e volerla sposare equivaleva a ostentare pretese reali. Adonia, fratello di Salomone, pagò con la vita questa audacia (1Re 2,12-25). La sua bellezza era proverbiale e la →Sulammita del Ct 7,1 vi fa forse allusione.
JAun-JLong

ABISAI In ebr. *ʾăbîšay* o *ʾabšay*, significato sconosciuto (si riconosce la parola *ʾab* "padre"; il secondo elemento potrebbe evocare Jesse, le offerte, o il verbo "essere" usato come nell'accadico *ibaššiilum*); figlio maggiore di →Seraia, sorella di →Davide; ha per cadetti Ioab e Asael; insieme al fratello Ioab combatterà spesso per conto di suo zio. Partecipa all'accesso di Davide al potere lottando contro Saul (1Sam 26,6-12); dopo la morte di quest'ultimo, contro Abner (2Sam 2,12-32). Per vendicare la morte di →Asael, cospira con →Ioab per l'uccisione di Abner (3,30). Divenuto Davide re, lo si ritrova durante la prima campagna degli Ammoniti (10,6-14). Alla fine del regno si schiera dalla parte del re contro →Assalonne (18,2.5; 12), si dimostra severo con →Simei (19,22) e si oppone alla rivolta di →Seba (20,6). I supplementi di 2Sam lo mostrano particolarmente devoto a Davide in lotta contro i Filistei (21,17). È il capo dei Trenta (23,18). È in definitiva un acceso sostenitore di Davide anche se quest'ultimo prende le distanze di fronte ad uno zelo giudicato a volte intempestivo (2Sam 3,34.39; 19,23).
JAun

ABISSO
1 Cosmografia Le parole "oceano primordiale" o "abisso" corrispondono all'ebr. *tᵉhôm* (LXX *abyssos*, "senza fondo"), utilizzato anche nella letteratura ugaritica e imparentato con l'accadico *tiamtu* o *tamtu*, "mare". La parola *tᵉhôm* designa l'oceano sotterraneo delle acque dolci, che fa nascere le sorgenti e nutre le piante (Gen 7,11; 8,2; 49,25; Dt 8,7; 33,13; Ez 31,4.15). Gio 2,3-7 identifica l'oceano sotterraneo con lo sheol; Gb 38,16 sembra situarvici l'entrata della dimora dei morti. In epoca posteriore e negli scritti del NT l'a. è il luogo dove sono rinchiusi gli angeli apostati (*Libro dei Giubilei* 5,6s; *Libro di Enoc etiope* 10,4s; 18,11s; Lc 8,31; 2Pt 2,4; Gd 6; Ap 9,1s.11; 20,1.3); da esso esce la Bestia di Ap 11,7; 17,8.

2 **Simbologia** Oltre a questo elemento del cosmo come veniva immaginato dai popoli antichi, l'a. evoca la realtà misteriosa e insondabile del male. A questo titolo si può accostare il *tehôm* biblico e la Tiamat del poema babilonese della creazione *(Enūma elish),* anche se quest'ultima viene identificata con l'oceano delle acque salate. Parecchi testi biblici (Es 15,8; Gb 28,14; Sal 33,7; 135,6; Is 51,10) associano d'altro canto l'a. (o gli a.) e il mare. Nel mito mesopotamico Marduk (dio di Babilonia) affronta Tiamat e finisce con l'ucciderla; con il suo corpo diviso in due egli formerà il cielo e la terra. Il racconto biblico della creazione echeggia questo mito. Gen 1 si apre con lo spettacolo del caos; la terra è deserta e inabitabile, mentre le tenebre coprono il *tehôm* (v. 2). L'atto creatore farà di questo caos un cosmo armonioso: le tenebre lasciano il posto alla luce (vv. 3-5), mentre le acque del *tehôm* sono divise ("separate") dal firmamento (vv. 6-8), le acque sotto il cielo si raccolgono e lasciano emergere l'asciutto (vv. 9-10). Così smembrate e ridotte all'impotenza, le forze del Male permetteranno la nascita della vita vegetale, animale e umana. Il diluvio segna un ritorno minaccioso delle acque della morte: le "sorgenti del grande *tehôm*" eruppero e le cateratte del cielo si aprirono (Gen 7,11). Con l'annullamento della separazione creatrice il mondo ritorna allo stato indistinto del caos primitivo e ogni forma di vita sparisce (vv. 21-23). Ricordandosi di Noè, Dio impone tuttavia la sua legge alle acque furiose: le sorgenti dell'a. e le cateratte del cielo sono chiuse (8,2) e una nuova creazione ha luogo a partire dall'arca (cfr. 8,15-19; 9,1-3 e 1,26-30). La stessa immagine dell'azione creatrice con la quale Jahweh impone un limite alle acque erompenti dell'Oceano (vedere già *Enūma elish* 4,139-140) è espressa in Gb 7,12; 38,8-11; Sal 33,7; 89,10s; 104,6-9; Pr 8,29; Ger 5,22, senza che la parola *tehôm* venga utilizzata ovunque. Il termine è associato anche a →(1) Raab, al →Dragone e al →Leviatan (Gb 41,24; Sal 148,7; Is 51,9s; cfr. Sal 89,11), cioè alle diverse figure del Male, la cui forza terrificante viene però dominata da Jahweh. Il *tehôm* appare ancora nelle acque del mar →Rosso (Es 15,5.8; Sal 106,9; Is 63,12s; cfr. Is 51,10). L'Israele postesilico così si sente circondato da ogni parte dalle potenze del Male (Sal 107,25-27), come un uomo avvolto dalle acque (cfr. Gio 2,6), ma egli sa che Jahweh lo salverà come ha salvato Noè e il popolo guidato da Mosè (Sal 71,20; 107,28-30; Gio 2,7). Vinto in partenza (cfr. Sal 77,17; Ab 3,8-15), l'a. è uno strumento di cui Jahweh può servirsi a suo piacimento (Sal 104,6; 135,6; Ez 26,19), e perfino questo irriducibile nemico di Dio renderà omaggio alla sua potenza (Sal 148,7).

Bibl. THAT, II, 1026-1031; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament,* VTS 6, 1958; O. Kaiser, *Die mytische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel,* BZAW 78, 1959; N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and Nether World in the Old Testament,* BibOrPont 21, 1969; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea,* Cambridge, 1985; T.N.D. Mettinger, *Fighting the Powers of Chaos and Hell. Toward the Biblical Portrait of God,* ST 39, 1985, 21-38. JVerm

ABITO Tra i termini utilizzati per indicare il →vestito talvolta è difficile distinguere l'a. dal →mantello o dalla →tunica e le traduzioni sono spesso convenzionali, specialmente per l'ebr. *kuttōnet* e il gr. *chitōn* tradotti generalmente "tunica", ma che potrebbe essere una specie di a. che avvolgeva tutto il corpo. Cio è vero in particolare per l'a. principesco a fasce *(kᵉtōnet passîm)* portato dai figli di notabili come Giuseppe (Gen 37,3.23.31.33) e da giovani principesse come Tamar (2Sam 13,18.19) o anche per l'abbigliamento portato da alti dignitari civili (2Sam 15,32; Is 22,21).

Bibl. BRL², 186. ALem

ABIU In ebr. *ʾăbîhû,* "mio padre è lui"; figlio secondogenito di Aronne (Es 6,23; 1Cr 5,29), citato fra i notabili che salirono sul Sinai con Mosè e che videro il Dio d'Israele (Es 24,1.9-11). Durante l'instaurazione del culto al Sinai (storia sacerdotale: Pg) A. e i suoi fratelli vengono scelti per esercitare il sacerdozio con il padre Aronne (Es 28,1; Lv 8-9). Secondo i testi P tardivi A. e suo fratello Nadab morirono prematuramente puniti per un errore di culto (Lv 10,1-5; Nm 3,2-4; 26,60-61). ABoud

ABIYYA, ABIYYAHU, ABIYYAM in ebr. *ʾăbîyyāh, ʾăbîyyāhû, ʾăbîyyām,* "mio padre è Jahweh".

1 Figlio cadetto di →Samuele, fratello di Ioel, nominato giudice da Samuele divenuto vecchio. La venalità dei due fratelli incita gli anziani di Israele a chiedere un re (1Sam 8,1-9). Il suo nome è sempre scritto *ʾăbiyyāh.*

2 Secondo re di Giuda, figlio di →Roboamo e di Maaca, figlia di →Assalone secondo 1Rc 15,1-2, di Maaca, figlia di Uriel secondo 2Cr 13,2. L'ortografia del suo nome è *ʾăbîyyām* in 1Re 14,1; 15,1.7.8, ma parecchi manoscritti lo correggono. Abiyyam potrebbe essere il nome proprio e Abiyya il nome da re. Forse lo si è voluto cambiare se Yam è una divinità pagana. Si può anche pensare ad una confusione di lettere. Il suo regno dura tre anni (1Re 15,2a; 2Cr 13,2a); regnò per due anni interi (914-912). 1Re dà un giudizio negativo in riferimento a Davide e cita una guerra con Geroboamo. Il Cronista, che inscrisce nel brano le sue opinioni teologiche (2Cr 13,4-12), riporta la conquista di Betel, Iesana ed Efron (13,19-20). Sposò 14 donne e generò 22 figli e 16 figlie (13,21).

3 Figlio di →Geroboamo I, morto giovane; la morte fu predetta dal profeta Achia di Silo (1Re 14,1-18). JAun

ABNER In ebr. *ʾăbnēr, ʾăbînēr,* "mio padre è lume" (in ebr. *nēr;* cfr. Sal 18,29); figlio di Ner e cugino di Saul, il figlio di Kis, secondo 1Sam 14,50-

51. Ma una notizia ambigua, inserita alla fine di 14,50, indica "zio di Saul". In più in 1Cr 8,33; 9,39 Ner diviene il padre di Kis e il nonno di Saul. Capo dell'esercito di Saul, comanda le forze israelite durante la campagna filistea. Introduce Davide in presenza del re (1Sam 17,55-57). Il posto da lui occupato al banchetto della neomenia indica la sua importanza (1Sam 20,25). Accompagna Saul all'inseguimento di Davide (1Sam 26,5s) e raggiunge l'apice della sua potenza durante il breve regno di →Is-Baal (2Sam 2,8-10). Nella battaglia di Gabaon uccide →Asael, il più giovane dei figli di Seruia (2,17-23). Gioca la sua carta personale appropriandosi di una concubina di Saul, il che provoca la rottura con Is-Baal (3,6-11). Alla fine di una negoziazionc con Davide, viene ucciso da Ioab che vendica il sangue di suo fratello e Davide intona un lamento su di lui (3,22-37).

Bibl. J.C. Vanderkam, *Davidic Complicity in the Deaths of Abner and Eshbaal: A Historical and Redactional Study*, JBL 99, 1980, 521-539; P.H. Creyer, *David's rise to power and the death of Abner: an analysis of 1 Samuel XXVI 14-16 and its redaction-critical implications*, VT 35, 1985, 385-394. JAun

ABOMINIO

1 AT L'AT greco usa abbondantemente la parola *bdelygma* (circa 120 volte), "cosa abominevole, detestabile; orrore, abominio". La LXX traduce così le due parole ebraiche *tôʿēbāh* e *šiqqûṣ*. La prima, la più usata, designa la violazione di una legge rituale o morale: offrire in sacrificio un animale deforme (Dt 17,1), praticare la magia (Dt 18,12), l'omosessualità (Lv 18,22), usare pesi alterati (Dt 25,14-16), commettere delle irregolarità nelle transazioni (Pr 3,32), essere disonesti in generale (Pr 6,13-19) sono tutte *tôʿēbāh* per Jahweh: Egli ha orrore di queste pratiche (Lv 18,27-29). Ma sono soprattutto le pratiche idolatriche ad essere a.: Dt 12,30-31; 13-14; 17,4; 2Re 16,3; 21,2; ecc. Gli idoli (statue, immagini sacre, altari a Baal) vengono anch'essi definiti "abomini" (Dt 7,26; 27,15; 2Re 23,13; etc.). In breve qualsiasi infedeltà all'alleanza è un a. e soprattutto l'idolatria in tutte le sue forme: sacrifici, prostituzione sacra, culto rivolto a Baal o ad Astarte.

La parola *šiqqûṣ* è sinonimo della precedente, ma è praticamente usata sempre in rapporto con l'idolatria (Dt 29,16; 1Re 11,5.7; 2Re 23,13; Ger 4,1; 7,30; etc.). Lv, Dt, i Profeti ed anche i libri sapienziali (Pr e Sir) fustigheranno le pratiche abominevoli, causa della collera di Dio e del rigetto del popolo che ha così reso impura la terra santa (Ez 36,16-36). La devastazione, la desolazione (ebr. *šᵉmāmāh* o *šammāh*, in gr. *erēmōsis* cioè l'abbandono del paese e il suo ritorno allo stato di deserto e di rovina) sono la logica conseguenza della pratica dell'a. (cfr. Ger 4,1-27; Ez 6,2.14; etc.) e questa reciprocità dei due temi abominio/desolazione è legata soprattutto all'esilio in Babilonia. La ricostruzione e il ripopolamento saranno invece il segno del perdono di Dio (Ez 36,33-36). I due temi si trovano condensati in una sola espressione che collega le due parole a quattro riprese nell'AT, tre volte in Dn ed una volta in 1Mac: "...allora... (verrà) sull'ala degli abomini un devastatore" (*ʿal kᵉnap šiqqûṣîm mᵉšomēm;* Dn 9,27), che la LXX traduce: "sul Tempio (sarà) l'abominio delle desolazioni" *(bdelygma tōn erēmōseōn);* "...porranno l'abominio che devasta" (*haššiqqûṣ mᵉšômēm,* Dn 11,31) reso in greco da "porranno un abominio della desolazione" *(bdelygma erēmōseōs);* "dal tempo in cui sarà eretto... l'abominio della desolazione..." (*šiqqûṣ šomēm,* "orrore abominevole"; Dn 12,11) reso in greco: "Egli costruì l'abominio della desolazione sull'altare" (*bdelygma erēmōseōs;* 1Mac 1,54).

A parte l'articolo, il greco ha sempre la stessa formula: "abominio (= idolo) di (della) desolazione (= desertificazione)" o "delle desertificazioni". Per il testo di Dn 9,27 il testo masoretico presenta una difficoltà: *šiqqûṣim* è complemento della parola precedente *(kᵉnap)* e *mᵉšomēm* participio presente alla forma poʿel è soggetto di un verbo sottointeso ("verrà" o "sarà"): il devastatore arriva con gli a. La LXX non traduce qui letteralmente l'ebraico.

Indipendentemente dai dettagli grammaticali, questi quattro passi sono in relazione diretta con uno stesso ed unico avvenimento: la profanazione del Tempio di Gerusalemme da parte di Antioco Epifane IV il quindicesimo giorno del mese di kisleu dell'anno 145 dell'era seleucida (167 a.C.). Questo usurpatore (Dn 10,21) farà cessare il sacrificio perpetuo (Dn 9,27) e vi introdurrà il culto pagano, essendo tutto ciò parte di un progetto al quale i più fedeli resisteranno anche con il martirio o prendendo le armi (1Mac 2-4; 2Mac 6-7; 8). 2Mac 6,2 precisa che il Tempio viene allora dedicato a Giove Olimpio. Quando si scopre che questa divinità corrisponde al Baʿal Shamem cananeo, il gioco di parole è facile: il "Signore del cielo" (Baʿal Shamem) sarà chiamato per scherzo *šiqqûṣ šōmēn:* l'idolo della desolazione o l'idolo ripugnante.

L'a. della desolazione o l'a. che desertifica, o il devastatore e il suo a., o l'idolo che fa rabbrividire, tutte queste espressioni designano la presenza nel luogo santo di ciò che è insopportabile a Jahweh, provocano la sua ira e la punizione del provocatore e del profanatore (Dn 9,27).

2 NT Il NT riprende l'espressione *bdelygma tēs erēmōseōs* in due testi paralleli: Mt 24,15 e Mc 13,14. Questi due passi fanno parte dell'apocalisse sinottica: "Quando vedrete l'abominio della desolazione stare là dove non conviene..." (Mc) e: "Quando vedrete l'abominio della desolazione, di cui parla il profeta Daniele, stare nel luogo santo..." (Mt); coloro che si trovano in Giudea devono fuggire sui monti come le vittime della persecuzione di Antioco. Questi testi vengono interpretati generalmente in riferimento alla profanazione o alla distruzione del Tempio di Gerusalemme: nel 70 d.C. le truppe romane, dopo aver massacrato gli zeloti che vi si erano rifugiati, distrussero il Tempio, cosa abominevole e devastatrice!

Tuttavia, il senso dell'espressione va ben oltre il semplice riferimento ad un avvenimento così doloroso per il popolo giudaico, tanto che può essere paragonato alla fine del mondo a causa del suo orrore e ricorda sia l'esilio che la persecuzione di Antioco. I due testi paralleli di Mc e di Mt appartengono al genere apocalittico; la presenza dell'abominio della desolazione è, con l'angoscia e la venuta dei falsi cristi e dei falsi profeti, un segno che annuncia e che precede la fine dei tempi (Mc 13). Inoltre, Mc fa della parola "abominio", neutro in greco, il soggetto del verbo "che sta" che è al maschile come se non si trattasse di una cosa ma di una persona. È vero che nel 40 d.C. l'imperatore romano Caligola aveva tentato di far erigere la sua statua nel Tempio e forse Mc qui fa allusione a questa abominevole usurpazione del luogo di Dio da parte di un uomo; ma sembra piuttosto che ci si riferisca al tema dell'Anticristo, di "satana" che vuole sostituirsi a Dio e farsi adorare al suo posto. Egli è chiamato "l'uomo dell'iniquità... il figlio della perdizione" (2Ts 2,3-4) o "l'angelo dell'abisso che si chiama perdizione" (Ap 9,11). È la Bestia (drago) caduta dal cielo (Ap 12; cfr. Mt 4,9).

Secondo questi testi questo avversario deve regnare per un tempo. L'a. della desolazione è quindi ogni presenza di questo avversario. Inoltre, la distruzione del Tempio per il NT è segno della fine dell'antica alleanza. Il Tempio, "casa di preghiera per tutti i popoli" (Mc 11,17 che cita Is 56,7) era il simbolo del privilegio ebraico e dell'esclusione dei non-ebrei. Il luogo santo è certamente stato profanato dall'uccisione degli zeloti e dalla presenza delle truppe romane; ma soprattutto è stato profanato dalla condanna e uccisione di Gesù. La città santa è divenuta una "Babilonia"; la figlia di Sion è diventata una prostituta (Ap 11,8; cfr. anche Ap 17,4-5: la prostituta tiene nella mano una coppa colma di a.; essa è "madre degli abomini della terra"), e Dio non può più farci niente. Come aveva già fatto alla fine della storia dei re di Giuda quando il popolo andò in esilio (vedere Ez 11: la gloria di Dio lasciò la città), Dio ha abbandonato la sua casa: la distruzione del Tempio ne è il segno.

L'a. che è stato commesso a Gerusalemme provoca la sua desertificazione, la sua desolazione: "È caduta Babilonia la grande... è diventata covo di demoni, carcere di ogni uccello impuro e aborrito" (Ap 18,2 che cita Is 13,21 e Ger 50,39: è la descrizione del deserto e della devastazione, *erēmōsis* a causa degli a., *bdelygma*, commessi). La nuova Gerusalemme può prendere il suo posto: "non c'è alcun Tempio in essa" (Ap 21,22).

Bibl. TWNT, I, 598-600; II, 657; IDB, 1, 12-14; H. Bévenot, *Execratio vastationis*, RB 45, 1936, 53-65; A. Lacocque, *Le Livre de Daniel*, Genève, 1976; J. Dupont, *La ruine du Temple et la fin des Temps dans le discours de Marc 13*, in *Apocalypses et Théologie de l'Espérance*, Paris, 1977, 207-269. ALac

ABRAM In ebr. *ʾabrām*, "il padre è esaltato"; nome portato dal primo dei patriarchi (Gen 11,26-17,5) prima che Jahweh lo modificasse in →(1) Abramo (Gen 17,5; "padre di moltitudini" nel contesto). ABoud

(1) ABRAMO Primo dei patriarchi, il grande antenato del popolo della Bibbia, nell'antica (Is 41,8; 2Cr 20,7; Sal 105,6; Lc 3,8; Gv 8,33-39; At 13,26; Rm 4,12; 11,1) e nella nuova alleanza (Rm 4,11.16; Gal 3,7.16.29). È chiamato Abram (ebr. *ʾabrām* Gen 11,26-17,5) fino a che Dio gli impone il nome di A. (ebr. *ʾabrāhām:* 17,5; Ne 9,7) che non è altro che una variante dialettale di Abram "il padre è esaltato", ma che nel contesto è un nome nuovo, "padre di moltitudini".

1 Dati biblici Collegandosi alla "storia delle origini" (Gen 1-11), grazie a una genealogia di Sem (Gen 11,10-26) e di Terach (Gen 11,27-32) padre di A., originario di Ur in Caldea già emigrato ad Aran, la "storia di Abramo" (Gen 12,25) comincia in modo brusco con una vocazione divina. Jahweh chiama A. (Gen 12,1-3), chiedendogli di lasciare tutto e di partire con la sola fede nelle promesse (terra e discendenza: Gen 12,1-3.7; 13,14-17; 15,5.7.18; 17,4-8; 22,15-18; 24,7) la cui lenta e misteriosa realizzazione è il tema centrale della storia di A. (e di tutta la storia patriarcale). A. si mette in cammino (12,4) e arriva a Canaan, ma nel paese si trovano i Cananei (12,6) e A. deve accontentarsi di piantare la tenda fra loro, andando di accampamento in accampamento (12,9), da Sichem al Negheb e da lì fino in Egitto per sfuggire alla carestia (12,10-20). Espulso dall'Egitto, A. ritorna nel paese di Canaan, a Betel (13,1-4), e, dopo essersi separato dal nipote Lot, si stabilisce a Mamre, vicino a Ebron, vero e proprio centro della storia di A. (13,25), dove resta comunque sempre, anche alla fine della sua vita, "un forestiero di passaggio" (23,4) non possedendo altro che il suo sepolcro (23,20; 25,8-10). La promessa della discendenza è anch'essa molto misteriosa. Sara è sterile (11,30), A. e sua moglie sono avanti negli anni (12,4b; 17,17); Ismaele figlio di A. e di Agar (16) non è il figlio della promessa (17,18-21; 21,12). Questa si realizza finalmente con la nascita di Isacco (21,1-8), segno della potente fedeltà di Jahweh (17,15-21; 18,9-15). Tutto però sembra ben presto essere rimesso in discussione. Jahweh chiede ad A. di sacrificargli Isacco (22): prova suprema che mostra l'autenticità della fede di A. (22,12) confermata da un rinnovo della promessa (22,15-19).

2 Abramo e la storia Questi racconti biblici (unica fonte letteraria) sono di redazione tardiva (→Pentateuco). L'analisi letteraria permette in una certa misura di discernere le loro fonti (J, E, P più Gen 14 che è di origine differente; gli studi recenti distinguono una redazione più complessa: F. Garcia López) ma senza poter risalire oltre gli inizi della monarchia. Partendo da questo punto, J. Wellhausen negava loro ogni valore storico. La storia delle tradizioni e l'archeologia, pur affermando l'impossibilità di rifare una "storia di Abramo" e degli altri patriarchi, permettono una valutazione più sfumata.

A *Apporto della storia delle tradizioni.* A. Alt, M. North, C. Westermann si ripropongono di mettere in luce la lunga storia preletteraria dei racconti patriarcali (formazione e trasmissione a livello di tradizione orale). Senza dubbio non bisogna esagerare le possibilità storiche delle loro conclusioni. Le tradizioni indipendenti ("racconti di famiglia" propri dei clan dei "figli" di Abramo, d'Isacco, di Giacobbe, di Lot) che essa distingue all'inizio, non permettono più di leggere la storia patriarcale come una sequenza storica. L'antichità delle tradizioni e la fedeltà sostanziale della loro trasmissione non garantiscono d'altronde la "storicità del contenuto" di queste tradizioni (personalità, "gesta" dei patriarchi) e qui non si possono che tirare conclusioni in termini di "possibilità". Ma la storia delle tradizioni permette almeno di risalire ai loro "ambienti di origine": "clan principali" che si consideravano come i diretti discendenti dei Padri, anteriori al "sistema delle tribù", e i cui racconti permettono di delineare un po' la fisionomia sociologica e religiosa, molto diversa da quella dell'Israele sedentario.

B *Apporto dell'archeologia.* Gli ambienti archeologici (francese: É. Dhorme, A. Parrot; soprattutto americani: W.F. Albright, J. Bright, E.A. Speiser) si interessano poco allo studio delle tradizioni ma si ripropongono di spiegare i brani biblici con le scoperte archeologiche. Certo, nessuna testimonianza esterna prova l'esistenza dei patriarchi, ma l'archeologia fornisce una serie di indizi in grado di situarli in un determinato contestó storico, geografico e cronologico e di confermare così la storicità sostanziale dei brani che li riguardano.

C *Conclusioni storiche.* Le argomentazioni di natura archeologica sono contestate da T.L. Thompson e J. Van Seters, i quali concludono che i brani patriarcali non possono insegnare niente sulla preistoria di Israele ma riflettono unicamente la situazione dell'inizio della monarchia (Thompson) o addirittura dell'esilio (Van Seters). Queste tesi, che vanno direttamente contro un certo "ottimismo archeologico" ma che toccano ugualmente la storia delle tradizioni, sono senza dubbio più "provocanti" (per le domande che pongono) che del tutto convincenti (S. MacEvenue, Bb 58, 1977, 573-577; H. Cazelles, VT 28, 1978, 241-255: A. de Pury, RB 85, 1978, 598-618). L'ipotesi di una tradizione che risalga a dei clan proto-israeliti (storia delle tradizioni) mantiene il suo valore. Senza provare la storicità del "contenuto" dei brani patriarcali, permette almeno di delineare i loro ambienti di origine e, ricorrendo con discernimento alle testimonianze archeologiche, di formulare certe ipotesi serie sulla preistoria di Israele (R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 151-154). Nel caso specifico di A. bisogna senza dubbio pensare ad un clan dei "figli" di A., cosciente delle sue origini mesopotamiche e gravitante intorno a Mamre-Ebron. È possibile accostarlo ai semi-nomadi, pastori di greggi, in fase di sedentarizzazione, di cui parlano i testi di Mari dell'inizio del II millennio. La loro venuta nel paese di Canaan può risalire a diversi momenti fra il XX ed il XIII secolo.

3 Teologia La storia biblica di A., nella forma che lo Jahvista gli ha già dato, segna il punto di partenza della "storia della salvezza". Jahweh entra nella storia degli uomini, dominata dal peccato e dalla maledizione (Gen 2-11), chiamando A. (12,1-3), facendogli delle promesse il cui risultato è l'Israele dell'alleanza stabilito nel paese di Canaan (Sal 105) e che interessano tutta l'umanità: "In te si diranno benedette tutte le famiglie della terra" (Gen 12,3; Sir 44,21; At 3,25; Gal 3,8). "E Abramo partì" (Gen 12,4) impegnando tutta la sua vita sulla sola parola di Jahweh. L'Elohista sottolinea questa fede di A. (15,3-6; 21,1-19), attribuendogli d'altronde il titolo di "profeta" (20,7) che riflette il prestigio goduto dal profetismo alla sua epoca. Lo storiografo P dell'esilio aggiunge dei dati cronologici (Gen 12,4b; 17,17; 21,5) che accentuano il paradosso della promessa e la potente fedeltà di Dio, e mette in risalto (come motivo di speranza per la sua epoca disorientata) "l'alleanza eterna" con A. e i suoi discendenti (Gen 17; Es 2,24; 6,3-4; Lv 26,42) il cui segno è la circoncisione (Gen 17,10-14). Amico di Jahweh (Is 41,8; 2Cr 20,7), da lui scelto come antenato del suo popolo (Sal 105; 1Cr 15,8-22; Ne 9,7-8), giusto (Sir 44,19-21; Sap 10,5), antenato di Gesù (Mt 1,2; Lc 3,34), A. è una delle grandi figure della tradizione ebraica, che lo venera come "padre nostro", e della tradizione cristiana. La sua grandezza sta nell'aver creduto al Dio che lo chiamava (Gen 12,4; 15,6; 22,12; Rm 4,3; Gal 3,6; Gc 2,23), di aver impegnato tutta la sua vita solo sulla parola di Dio nonostante le apparenze contrarie (Rm 4,18-22); ciò fa di lui il "padre dei credenti" di tutti i tempi (Rm 4; Gal 3,6-9.27-29; Eb 11,8-19), "il padre di tutti noi" (Rm 4,16), circoncisi o non circoncisi che crediamo (Rm 4,11-12).

Bibl. Commentari a →Genesi; DBS, VII, 81-156; A. Parrot, *Abraham et son temps*, Neuchâtel, 1962; R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, 1969; J.L. Vesco, *Abraham, actualisations et relectures*, RSPT 55, 1971, 33-80; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1, Paris, 1971, 151-303; T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarcal Narratives*, BZAW 133, 1974; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London, 1975; W. Zimmerli, *1. Mose 12-25*, Zürich, 1976; P.M. Bogaert (ed.), *Abraham dans la Bible et la tradition juive*, Bruxelles, 1978; W. MacKane, *Studies in the Patriarchal Narratives*, Edinburgh, 1979; J. van Seters, *The religion of the Patriarchs in Genesis*, Bb 61, 1980, 220-233; F. Garcia López, *Del "Yahvista" al "Deuteronomista". Estudio crítico de Gn 24*, RB 87, 1980, 242-273.350-393.514-559 (bibliografia: 246-252). [R. Michaud, *I patriarchi; Genesi 12-26*, Prefazione di A. Bonora (= LOB 1.2), Brescia, 1979; T.D. Alexander, *A literary analysis of the Abraham narrative in Genesis*, Belfast, 1982; A. Segre, *Abramo nostro padre* (= Collana di Cultura Ebraica 21), Roma, 1982; C.M. Martini, *Abramo nostro padre nella fede* (= Letture Bibliche), Roma, 1983; U. Worschech, *Abraham, eine sozialgeschichtliche Studie* (= EurHSTh 225), Frankfurt, 1983; M. Collin, *Abraham*, CahÉv n. 56, 1986; F.E. Wieser, *Die Abraganvorstellungen im Neuen Testament* (= EurHSTh 23/317), Frankfurt, 1988]. ABoud

(2) **ABRAMO** →Apocrifi dell'AT.

ABRECH In ebr. *ʾabrēk*, preso in prestito dall'accadico *abrikku*, titolo di un alto dignitario, intendente capo della casa reale in Assiria. Il titolo non ha niente di egiziano ed è attribuito a Giuseppe in Gen 41,43.

Bibl. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Leuven, 1959, 135-141; É. Lipiński, *From Karatepe to Pyrgi*, RStFen 2, 1974, 45-61 (in particolare 45-47). ELip

ABRONA

1 In ebr. *ʿabrōnāh;* tappa del viaggio nel deserto, immediatamente prima di Ezion-Gheber secondo Nm 33,34-35. Se è esatto che la precedente Iotbata è l'oasi di Ṭâba o Tabeh sulla costa occidentale del golfo di Aqaba e che Ezion-Gheber è l'isola Jeziret Farʿûn, il nome A. era in realtà un'espressione avverbiale che voleva più o meno dire "per attraversare verso". Sarebbe stata registrata nella lista degli accampamenti di Israele per errore.

2 In gr. *abrōna* o *chebrōn;* torrente che taglia la strada da Babilonia al Mediterraneo (Gdt 2,24); una delle ortografie fa pensare a Ḫabur →Cabor). MDB

(1) ACAB In ebr. *ʾaḥāb* "il fratello del padre"; re d'Israele (874-853). Figlio di →Omri, sposa →Gezabele figlia di Et-Baal, re di quelli di Sidone. A. è il primo sovrano d'Israele salito al potere pacificamente. L'Egitto è allora in letargo. La pace con Giuda permette di regolare i problemi relativi alla frontiera meridionale. Pare sempre più difficile collocare sotto il suo regno le guerre contro Aram: dato che A. muore poco dopo la battaglia di Qarqar (853), il re d'Israele di 1Re 22 non può essere che →Ioram. Il brano di 1Re 20 riguarda soprattutto le battaglie condotte da →Ioas, che riprende i territori conquistati. L'alleanza con Tiro, suggellata con dei matrimoni, è stata un fattore di sviluppo e di ricchezza molto importante per il regno. Gli scambi commerciali si moltiplicano, facilitati dal controllo delle strade dalla Fenicia fino a Ezion-Gheber. È un periodo di grandi costruzioni, non solo in Samaria, ma anche in parecchie città del regno come Megiddo. Lo stile di stampo sicuramente fenicio spicca sulle costruzioni precedenti. Nella battaglia di Qarqar A. fornisce aiuti importanti e appare come uno dei leader della coalizione (ANET, 278s; TPOA, 85-87). Gli annali dei re d'Israele riportano questo aspetto positivo (1Re 22,39). Una situazione simile però comporta il rischio di uno stato pletorico poco preoccupato del diritto dei singoli cittadini privati (1Re 21). La monarchia favoriva coloro che frequentavano il palazzo e aumentava il divario fra le classi sociali. Il fascino di una civiltà brillante e seducente poteva relegare nell'ombra i costumi e le tradizioni ancestrali. La fede in Jahweh era minacciata dalla concorrenza del Baal di Tiro apparentemente più efficace e più sicuro.

La politica reale trova una forte opposizione negli ambienti profetici fortemente attaccati al Dio dei Padri, che si era legato al suo popolo con un'alleanza. Essi innalzano davanti al re e alla sua ispiratrice Gezabele l'alta figura del profeta Elia. La reazione si percepisce anche nel trasferimento in questo regno delle guerre contro Aram e nel brano della morte ignominiosa di A., che contraddice ciò che riporta 1Re 22,39. In queste tradizioni si dimenticano volentieri i successi della corona. Il giudizio del redattore deuteronomista è anch'esso molto sfavorevole (1Re 16,29-34). Lo storico deve rendere giustizia a questo ritratto "annerito". Ma ogni successo ha il suo rovescio e la minaccia sul piano religioso era reale.

Bibl. J.M. Miller, *The Fall of the House of Achab* VT 17, 1967, 307-324; R.W. Corney, *The Reigns of Omri and Achab. An Essay in the Reconstruction of Israel*, dissBoston, 1970; M.A. Cohen, *In All Fairness to Achab. A Socio-Political Consideration of the Achab-Elijah Controversy*, in *Memorial N. Glueck*, Erls 12, 1975, 87-94; T. Ishida, *The House of Achab*, IsrEJ 25, 1975, 135-136; F. Briquel-Chatonnet, *Achab, le roi maudit d'Israël*, L'Histoire 43, 1982, 30-41. JAun

(2) ACAB In ebr. *ʾaḥʾāb*, "il fratello è (come/al posto del) padre"; figlio di Kolaia, falso profeta denunciato per questo da Geremia in una lettera ai Giudei deportati a Babilonia (Ger 29,21-23). JMer

ACACIA In ebr. *šiṭṭāh*, parola di derivazione egiziana; il bosco dell'a. (*Acacia raddiana*, a. comune) serviva per la fabbricazione di diversi oggetti di culto (Es 25-27; 35-38; Dt 10,3). L'a. abbonda in Egitto; la penisola del Sinai ne possiede parecchie specie. In Palestina ce ne sono meno, se ne trovano soprattutto nella valle del Giordano, nei wādis del deserto della Giudea e al sud del Negeb. Il termine figura nei nomi di località →Shittim (Gs 2,1; 3,1; etc.), →Bet-Sitta (Gdc 7,22), e →Abel-ha-Shittim (Nm 33,49); l'a. stessa è menzionata solo in Is 41,19. Il suo legno è leggero, ma duro e imputrescibile (i LXX traducono l'ebr. *šiṭṭah* con *aseptos*, "imputrescibile"); essendo abbondante nella penisola del Sinai, costituiva la materia più indicata per la fabbricazione degli oggetti di culto. Gli egiziani la usavano per la costruzione di navi e per la fabbricazione di mobili e di statue. HF-JCMar

ACACIE, VALLE DELLE In ebr. *naḥal haššiṭṭîm;* la v. delle a. che secondo Gioele 4,18 sarà irrigata da una fonte zampillante dal Tempio, fa parte evidentemente di una visione profetica e non di una descrizione geografica; ma è anche vero che il profeta pensava senza dubbio a un wādi ben preciso e conosciuto da tutti, vicino a Gerusalemme. Si pensa che ci sia un legame fra questo idronimo e →Shittim ("acacie") o →Abel-ha-Shittim che San Gerolamo situava vicino a Livias, a 6 miglia dal mar Morto, e che si identifica oggi volentieri con ḫirbet Ke-

frein, 9,5 km a nord del mar Morto (o, secondo Glueck, con tell el-Hammām che dista 2 km da Kefrein). La v. delle a. è così o il wādi es-Seyālē o il wādi en-Nār (affluente inferiore della valle del →Cedron). Questa localizzazione regge bene se comparata con i passi simili a Gl 4,1g che si leggono in Ez 47,8 e Zc 14,g. Bisogna in ogni caso rinunciare a correggere *haššiṭṭîm* di Gl 4,1g in *haśiddîm* di Gen 14,3 (→Siddim); questo toponimo indica una →valle più importante *(ʿēmeq)*.

Bibl. Abel, I, 400.407; F.M. Abel, *Exploration du sud-est de la vallée du Jourdain*, RB 40, 1931, 217; 41, 1932, 27; N. Glueck, *Some Ancient Towns in the Plains of Moab*, BASOR 91, 1943, 13-18. CCan

ACAIA In gr. *achaia;* questa denominazione è stata data alla regione settentrionale del Peloponneso ed anche al paese di origine di Achille (Acaia Phtiotis o paese delle Mirmidoni sul golfo di Pagaso). In seguito designa per estensione la provincia romana della Grecia, fondata nel 146 a.C. All'inizio era unita alla Macedonia ma ne fu separata nel 27 a.C. da Augusto che la proclamò provincia senatoriale e grazie a questo titolo fu governata da un proconsole. Nel 15 d.C. Tiberio la riprese sotto suo diretto controllo come provincia imperiale. Claudio la restituì al Senato nel 44. Paolo visitò questa provincia a più riprese (At 18,12; 19,21), particolarmente all'epoca del proconsolato di →Gallione. Anche Apollo doveva andarci (At 18,27; cfr. At 19,1 e 1Cor 16,12). La Chiesa sembra essere stata ben impiantata in Acaia (2Cor 1,1; cfr. 1Ts 1,7-g), dove Stefana e i membri della sua famiglia — "primizie dell'Acaia" — giocano un ruolo importante (1Cor 16,15). Paolo non ha mai chiesto agli abitanti dell'Acaia di provvedere alle sue necessità (2Cor 11,10); in compenso essi rispondono generosamente alle sue sollecitazioni in occasione della colletta (Rm 15,26; 2Cor 9,2). CSaul

ACAICO In gr. *achaikos*, "Acheo"; cristiano di Corinto che con Stefana e Fortunato soggiornava presso Paolo a Efeso (1Cor 16,17). Questi tre personaggi hanno probabilmente trasmesso a Paolo la lettera citata in 1Cor 7,1 e recapitato la 1Cor.
AvdB-JMer

ACAN In ebr. *ʿākān*, dal significato incerto, e *ʿākār* in 1Cr 2,7, vicino a una radice che evoca la disgrazia (in ogni caso, l'episodio è legato etimologicamente alla valle di Acor); Giudeo che durante la presa di Gerico rubò degli oggetti e fu colpito da anatema. Questa colpa permette di spiegare l'inattesa sconfitta di Giosuè davanti ad Ai. Il brano testimonia contemporaneamente la concezione israelitica primitiva della solidarietà della comunità. A., "l'uomo della disgrazia", viene lapidato (Gs 7,25).
JAun

ACANTO →spine, rovi, cardo, acanto.

ACAR →Acan.

ACAZ In ebr. *ʾāḥāz*, "egli ha afferrato", forma probabilmente abbreviata di *yôʾāḥāz/yᵉhôʾāḥāz*, "Jahweh ha afferrato (per guidare o proteggere)" (si conosce anche la forma *ʾāḥazyāhû;* il nome viene letto *ia-u-ḥa-zi* in una lista di tributari di Tiglat-Pileser III: ANET, 282; TPOA, 104s); figlio di Iotam, re di Giuda (735/4-719, ma i sincronismi sono molto discussi; 2Re 16; 2Cr 28). Contrariamente all'uso, il nome di sua madre non viene menzionato. Agli inizi del suo regno (verso il 734) si rifiuta di unirsi alla coalizione contro gli Assiri. Attaccato dai Filistei, →Rezin di Damasco e →Pekach d'Israele, A. vede la sua posizione seriamente minacciata (si tratta della guerra siro-efraimita: 2Re 16,5-9; 2Cr 28,5-8; Is 7,8). Egli fa appello al re di Assiria, →Tiglat-Pileser III, nonostante il profeta Isaia grazie all'oracolo dell'Emmanuele (Is 7) lo inviti a confidare unicamente in Dio e gli annunci la nascita di un figlio. L'intervento straniero gli permette di liberarsi, e il profeta Osea denuncia la guerra fratricida e i capi di Giuda che sono "come quelli che spostano i confini" (Os 5,8-6,6). A. deve svuotare i tesori del Tempio e del palazzo reale per pagare il pesante tributo impostogli dal suo protettore.
La notizia di 2Re 16,10-18 sulla costruzione dell'altare sottolinea la sovranità di Tiglat-Pileser III nominato due volte con il nome proprio (v. 7.10) e tre volte con il suo titolo (v. 8.9.18). Caratterizzata dalla terminologia sacerdotale questa informazione non rientra nello schema di quelle abituali del deuteronomista (H.D. Hoffmann, *Reform und Reformen*, Zürich, 1980, 139-145). A. è giudicato molto severamente. Per lo storico deuteronomista si tratta di un re d'Israele per di più malvagio (2Re 16,1-4). Secondo 2Cr, che è decisamente contro di lui, egli offrì dei sacrifici sulle alture e sotto gli alberi sacri, chiuse le porte del Tempio e si fece costruire degli altari un po' dovunque a Gerusalemme, fece fondere dei Baal e avrebbe immolato i suoi figli con il fuoco. Tuttavia suo figlio →Ezechia gli successe.

Bibl. B. Oded, *The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered*, CBQ 34, 1972, 153-165; H. Tadmor-M. Cogan, *Ahaz and Tiglath-Pileser in the Book of Kings: Historiographic Considerations*, Bb 60, 1979, 491-508; J. Asurmendi, *La guerra siroefraimita*, Valencia, 1982. JAun-JLong

ACAZIA In ebr. *ʾăḥazyāhû, ʾăḥazyāh*, "Jahweh ha afferrato".
1 Re d'Israele (853-852), figlio e successore di →(1) Acab (1Re 22,52-54; 2Re 1). Contrariamente all'uso il nome della madre non viene menzionato, certamente di proposito, poiché si tratta di →Gezabele. Il suo regno, durato due anni, segna un indebolimento della potenza d'Israele. Dopo la morte di Acab — o forse già verso la fine del suo regno — Moab comincia a ribellarsi (2Re 1,1; 3,5; ANET 320s; TPOA 90-92). I legami con Giuda sembrano allentarsi quando →Giosafat rifiuta l'aiuto di Israe-

le per equipaggiare alcune navi (1Re 22,49-51); il Cronista, al contrario, attribuisce l'insuccesso di Giosafat alla sua alleanza con il re d'Israele (2Cr 20,35-37). Oltre al giudizio severo che egli dà su tutti i re d'Israele, lo storico deuteronomista gli rimprovera il culto reso a Baal (1Re 22,52). La spiegazione giunge subito: ferito per una caduta dal suo balcone, A. consulta Baal-Zebub, dio di Accaron. Incorre nei rimproveri di →Elia che in un oracolo gli annuncia la morte vicina. Morto senza figli, gli succede suo fratello →Ioram.

2 Re di Giuda (841), figlio di →Ioram e di →Atalia (2Re 8,25-29; 9,27-29; 2Cr 22,1-9); in 2Cr 21,17 è chiamato Ioacaz. Aiuta il suo parente →Ioram d'Israele nella guerra contro Cazael di Damasco. Venuto a visitare Ioram ferito, viene inseguito egli stesso dal generale ribelle →Ieu. Ferito a sua volta, si rifugia a Meghiddo dove muore (2Re 9,27-29). Secondo 2Cr egli muore a Samaria per mano di Ieu. Sul piano religioso 2Re e 2Cr insistono sull'empietà e sull'idolatria di A. dovuta all'influenza di sua madre Atalia, che gli succede dopo aver massacrato tutto il resto della famiglia reale. JAun

ACCAD In ebr. e in aramaico *ʾkd* (TM: *ʾakkad*), in accadico *akkad;* capitale di Sargon, chiamata anche Agade. La città si trovava nella Babilonia settentrionale, nelle vicinanze di Sippar e di Kish, ma la sua esatta ubicazione non è stata ancora determinata.

1 Dinastia di Accad Sargon, il fondatore di A., proveniva da Kish, un centro di civiltà semitica a partire dalla metà del III millennio a.C. Verso il 2235 egli fondò un borgo fortificato, Accad, che divenne la sua capitale, e da lì partì alla conquista della Mesopotamia. Assunse il titolo di "Re di Kish" e qualche anno più tardi regnava su un impero che andava dal Golfo Persico al Mediterraneo. Oltre ad aver fondato la città di A., fondò anche una dinastia che avrebbe dominato la Mesopotamia per circa un secolo e mezzo: Sargon (c. 2235-2180), Rimush (c. 2179-2171), Manishtushu (c. 2170-2156), Narâm-Sîn (c. 2155-2119), Shar-kali-Sharri (c. 2118-2094). I regni di questi sovrani furono estremamente movimentati e presentarono un'alternanza di successi e di fallimenti. Non di meno Sargon e la sua dinastia occuparono un posto unico nella tradizione storica babilonese e il titolo di "Re di Accad" fu portato da alcuni sovrani babilonesi fino a Ciro il Grande incluso, che si fece chiamare "re di Sumer e di Accad". La leggenda s'impadronì anche dei re di A., soprattutto di Sargon, la cui infanzia fu circondata da episodi fantastici, uno dei quali ricorda la storia di Mosè in Es 2. Nato da un padre sconosciuto e da una sacerdotessa in un villaggio ai bordi del Medio-Eufrate, Sargon fu abbandonato dalla madre che lo lasciò in un cesto sulla superficie dell'acqua. Raccolto da un giardiniere, che lo fece crescere e gli insegnò il suo mestiere, egli si guadagnò le grazie della dea Ishtar, che lo fece entrare alla corte del re di Kish. Divenuto coppiere, Sargon si rivoltò contro il suo padrone e fondò la città di A.

2 Storia posteriore L'impero di A. cadde sotto l'invasione dei Gutei, che scendevano dai monti dello Zagros. La città di A. venne probabilmente distrutta, ma verso l'anno 2000 era di nuovo sede di un governatore e Hammurabi cita il tempio di Ishtar di A.; una nuova epoca per la città cominciò sotto i re cassiti di →Babilonia, durante i secoli XIV-XII, e il tempio di Ishtar fu allora restaurato. Più tardi Assarhaddon s'interessò a questo tempio e anche ad altri santuari della città di A.; lo stesso fu fatto da Nabonide e da Ciro il Grande. La menzione in Gen 10,10 di "Babilonia, Uruch e Accad, che sono tutte nel paese di Sennaar", sembra provenire da una fonte antica, che potrebbe risalire all'epoca dei re cassiti. Infatti Kush, che introduce questo frammento antico in Gen 10,8, non può che essere l'eponimo dei cassiti.

3 Terminologia Per quanto riguarda l'uso dei nomi "Accad" e "accadico" bisogna notare il ruolo decisivo del toponimo. Dal momento che la dinastia fondata da Sargon proveniva da A., il gruppo semitico sul quale si fondava ricevette il nome di accadico. Il nome di A. fu in seguito esteso alla Babilonia settentrionale, in opposizione al Sud che portava il nome di Sumer. Poi, all'epoca neobabilonese, il "Paese di Accad", *māt-akkadî,* può designare tutto il Sud mesopotamico. Nell'uso moderno, quando si tratta della lingua dei testi cuneiformi, il termine "accadico" tende a soppiantare il termine "assiro-babilonese" e designa generalmente l'insieme dei dialetti semitici assiri e babilonesi.

Bibl. CAH, 1/2³, 417-463.927-933; RGTC, I-VIII (s.v. Akkad); RLA, 1, 62; É. Dhorme, *Recueil Édouard Dhorme,* Paris, 1951, 55-79; H. Hirsch, *Die Inschriften der Könige von Agade,* AfO 20, 1963, 1-82; P. Garelli, *Le Proche-Orient asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer,* Paris, 1969, 82-96; A.K. Grayson, *The Empire of Sargon of Akkad,* AfO 25, 1974-77, 56-64; B. Lewis, *The Sargon Legend,* ASOR-diss 4, 1980; G.J.P. MacEwan, *Agade after the Gutian Destruction,* AfOBeih 19, 1982, 8-15; J. Boese, *Zur absoluten Chronologie der Akkad-Zeit,* WZKM 74, 1982, 33-55; J.S. Cooper-W. Heimpel, *The Sumerian Sargon Legend,* JAOS 103, 1983, 67-82; J.S. Cooper, *The Curse of Agade,* Baltimore, 1983; P. Attinger, *Remarques à propos de la "Malédiction d'Accad",* RAss 78, 1984, 99-121. ELip

ACCARON, EQRON In ebr. masoretico *ʿeqrôn,* in accadico *amqar(r)ūna,* in greco *akkarōn,* originariamente *ʿaqqārōn;* città della Pentapoli filistea che viene oggi localizzata a ḫirbet el-Muqannaʿ, in ebr. tel Miqne, una collinetta di 20 ettari di superficie, 35 km a ovest di Gerusalemme e 18 km a est di Ashdod. Tale localizzazione non è stata però finora confermata dagli scavi condotti dal 1981 da una missione archeologica diretta da T. Dothan e S. Gitin. Si constata in effetti che il luogo era abitato fin dal IV millennio a.C. e fortificato, sembra, dal Bronzo Medio II (1850-1550 a.C.) mentre A. è nominata con certezza solo nei testi del I millennio a.C. Sembra, d'altra parte, che ḫirbet el-Muqannaʿ

sia stato abbandonato nel VII sec. a.C., mentre A. venne ceduta a Gionata Maccabeo da Alessandro Balas (1Mac 10,89). È vero che il luogo era occupato dai Filistei dal tempo del loro arrivo nel 1175 a.C., ma questo dato può adattarsi altrettanto bene a →Gat, che non è più citata tra le città filistee in Ger 25,20; Am 1,8; Sof 2,4; Zc 9,5-7, essendo certamente già stata distrutta. Comunque sia, A. è la città della Pentapoli filistea (Gs 13,3; 1Sam 6,16-18) dove risiede l' →arca dell'alleanza catturata dai Filistei prima di essere riportata in Giudea (1Sam 5,10-12; 6,1-12.16-18). La città era dunque vicina al territorio della Giudea. D'altra parte, Gat e A. sembrano esser state città vicine (1Sam 5,8-10; 7,14; 17,52), essendo A. apparentemente la più settentrionale delle città reali della Filistea (Gs 13,3). Era conosciuta per il suo santuario di Baal-Zebul, "Baal il Principe" (2Re 1,2s.6.16; →Baal-Zebub), e non fece mai parte del paese di Giuda (Gdc 1,18 secondo i LXX), sebbene fosse stata contata idealmente tra le città di Giuda (Gs 15,45s; 1Sam 7,14; 17,52) o tra quelle del territorio primitivo di Dan (Gs 19,43; cfr. 15,11). Era una città reale (1Sam 6,16s) da cui dipendeva il territorio vicino (Gs 15,45).

A. dovette pagare il tributo a Tiglat-Pileser III e Sargon II se ne impadronì dopo un assedio, raffigurato su un bassorilievo del palazzo di Sargon a Ḫorsabad. Alla morte di Sargon il re Padi di A. rifiutò di unirsi ad una coalizione anti-assira e i suoi sudditi lo consegnarono al re Ezechia di Giuda. La campagna di Sennacherib, nel 701 a.C., gli restituì il trono e il suo territorio fu ingrandito a spese di Giuda (ANET³, 287s). I testi assiri menzionano in seguito il re Ikausu di A., che fu vassallo di Assarhaddon (ANET³, 291), poi di Assurbanipal (ANET³, 294), e di cui è stata forse ritrovata un'iscrizione in Spagna, a Guadalhorce. L'ultimo re di A. fu probabilmente Adon, la cui lettera spedita nel 604 a.C. a →Necao II e trovata a Saqqâra, in Egitto, fa pressione sul faraone perché venga in aiuto, segnalando che Nabucodonosor II è già ad →Afek. Probabilmente a questi avvenimenti si riferiscono gli oracoli di Am 1,8; Sof 2,4; Zc 9,5-7 (cfr. Ger 25,20); il testo di Zc 9,5-7 lega le sorti delle città filistee a quelle di →Tiro, assediata da Nabucodonosor II (Zc 9,3s; cfr. Ez 26-28; 29,18) a partire dal 585 a.C.

A. perse in seguito la sua importanza e in epoca ellenistica probabilmente faceva parte del territorio di Ashdod, fino a quando Alessandro Balas la concesse a Gionata Maccabeo (1Mac 10,89). Al tempo di Eusebio era ancora un villaggio ebraico (*Onomasticon* 22,9s), il cui nome fu conservato da quello del villaggio arabo di ʿAqir, 7 km a est di →Yabneel.

Bibl. Abel, II, 319; BRL², 66s; EJ, VI, 559s; O. Eissfeldt, *Israelitisch-philistäische Grenzverschiebungen von David bis auf die Assyrerzeit*, ZDPV 66, 1943, 115-128; J. Naveh, *Khirbet al-Muqanna'-Ekron: An Archaeological Survey*, IsrEJ 8, 1958, 87-100.165-170; H. Tadmor, *Philistia under Assyrian Rule*, BA 29, 1966, 86-102; A. Hurvitz, *ʿEqrōn = Amqar(r)una = Akkarōn*, Lĕšonénu 33, 1968-69, 18-24 (in ebraico); S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 16; B. Porten, *The Identity of King Adon*, BA 44, 1981, 36-52; T. Dothan-S. Gitin, *Tel Miqne (Ékron)*, IsrEJ 32, 1982, 150-153; 33, 1983, 127-129; 35, 1985, 67-71; id., *Khirbet el-Muqanna*, RB 89, 1982, 235-238; 92, 1984, 408-412; T. Dothan, *Aspects of Egyptian and Philistine Presence in Canaan during the Late Bronze-Early Iron Ages*, in É. Lipiński (ed.), *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations*, Leuven, 1985, 55-75 (v. 67-74); É. Lipiński, *Guadalhorce. Une inscription du roi d'Éqron?*, AulaOr 4, 1986, 85-88 [= G. del Omo Lete-M.E. Aubet Semmler (ed.), *Los Fenicios en la Península Ibérica*, Barcelona, 1986, II, 85-88]. ELip

ACCIAIO In ebr. *pʿlādāh*, in gr. *stomōma;* nella Bibbia l'a. viene menzionato in Sir 31,26 e forse in Na 2,4. Per quanto riguarda quest'ultimo testo, il senso del termine ebraico (un hapax usato al plurale, *pʿlādōt*) è incerto. Alcuni lo collegano al persiano *pulad*, "acciaio", e vi vedono un'allusione alle falci di cui sono munite le ruote dei carri da combattimento. Altri ricorrono all'ugarit. *pld*, "copertura", "drappo". I LXX e la Vulgata hanno "redini".

Bibl. BHH, I, 383. JCMar

ACCO, TOLEMAIDE In ebr. *ʿakkô*, in gr. *ptolemais*, città cananea sul Mediterraneo a 14 km a nord-est di Caifa; l'odierna ʿAkka/ʿAkkô (San Giovanni d'Acri); è il miglior porto naturale della Palestina e uno dei più antichi della costa siriana situato al punto d'incontro delle vie commerciali di comunicazione fra l'Egitto e la Valle del Giordano; per questa ragione la città è citata nelle lettere di El-Amarna *(akka)* e nei testi egiziani *(ʿk)* e assiri. Gli Israeliti l'attaccarono invano (Gdc 1,31); la città non appartenne mai agli Israeliti, anche se Gs 19,30 la include fra le città di Aser; Acco è forse citata anche in Mic 1,10 *(bākô)*. Il nome divenne in seguito Acri o Akē (Giuseppe Flavio, *A.J.* 9,285) o anche Tolemaide II, da Tolomeo Filadelfo (285-246), che la ingrandì in maniera considerevole. Dopo il declino di Tiro e di Sidone, la sua importanza aumentò. Conquistata nel 219 da Antioco IV Epifane e scelta come residenza temporanea dei Seleucidi (1Mac 10,50-60: matrimonio di Alessandro Balas e di Cleopatra figlia di Tolemeo; 11,22-24: è qui che Demetrio ricevette Gionata), essa divenne poi una città ellenistica con forti tendenze anti-ebraiche (5,15). Qui Gionata fu assassinato a tradimento da Trifone. Durante il disfacimento dell'impero seleucida Alessandro Ianneo tentò invano d'impossessarsi della città. Nel 47 a.C. fu accorpata alla provincia romana di Siria e ricevette il nome di Claudia Tolemaide. Paolo la visitò (At 21,7).

Bibl. Abel, II, 235-237; DBS, I, 38-42; RLA, I, 64. AvdB-MDef

ACETO In ebr. *ḥōmes*, in gr. *oxos;* gli antichi conoscevano l'a. di vino. Mischiato all'acqua, l'a. rappresenta una bevanda popolare che nei paesi caldi si dava ai soldati (Mc 15,36) e agli operai (Rt

2,14) e che era proibita ai nazirei (Nm 6,3). Il vero a., che aveva un elevato tenore di acidità, era sgradevole (Pr 10,26; 25,20; Sal 69,22). L'a. che un soldato offrì a Gesù crocifisso (Mc 15,36; Mt 27,48) non è il nostro a., ma vino acido, calmante e rinfrescante (Gv 19,28s), e la presenza dell'a. presso il luogo del supplizio è normale. Tuttavia, l'allusione al Sal 69,22 dà al gesto del soldato un carattere negativo, specialmente in Lc 23,36.

Bibl. TWNT, V, 288s. HF-JCMar

ACHIA In ebr. *ʾăḥîyyāh, ʾăḥîyyāhû,* "mio fratello è Jahweh".

1 Sacerdote che accompagnava Saul, figlio di Achitub e nipote di Eli, il sacerdote di Silo. La sua funzione principalmente oracolare è legata al maneggio dell'efod (1Sam 14,3.18). Non ci sono sufficienti ragioni per identificarlo con →Achimelech, anch'egli figlio di Achitub (1Sam 22,9.20); essi sono piuttosto fratelli.

2 Profeta originario di Silo, santuario che ha conservato una notevole influenza anche dopo la sua scomparsa. Con un'azione simbolica predisse a Geroboamo la sovranità sulle dieci tribù del Nord (1Re 11,29-39). Divenuto vecchio e cieco, predisse alla moglie di Geroboamo la morte del figlio e l'annientamento della dinastia (1Re 14,2-8). I suoi interventi inaugurano l'influenza preponderante dei profeti sul destino delle monarchie del Nord. Secondo 2Cr 9,29 la sua profezia è una fonte della storia del regno di Salomone. JAun

ACHIACAR →Ciassarre.

ACHIKAM In ebr. *ʾăḥîqām,* "mio fratello si è alzato"; figlio di Safan, scriba reale al tempo del re Giosia e padre di Godolia, futuro governatore effimero di Giudea dopo la presa di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor. A. è conosciuto per aver fatto parte di una delegazione incaricata da Giosia di consultare la profetessa Culda (2Re 22,12s; 2Cr 34,20s) e per la protezione che assicurò a Geremia (Ger 26,24). JMer

ACHIKAR In gr. *achiacaros* o *achicharos;* nipote di Tobi in Tb; A. cancelliere dei re Sennacherib e Assarhaddon, ottenne la grazia per suo zio, ricercato per aver infranto l'ordine del re seppellendo dei correligionari (1,22). A. provvede a Tobi colpito da cecità (2,10) e partecipa al banchetto dato per festeggiare la sua guarigione e il matrimonio di Tobia (11,18). A quest'ultimo viene additato come esempio da Tobi morente, che ricorda come con le sue buone azioni A. abbia eluso e superato i raggiri del figlio adottivo →Nadab (14,10).

Questa figura di Tb probabilmente come quella di →Achior in Gdt è senza dubbio identica al personaggio principale della *Storia di Ahiqar.* JLong

ACHIMAAZ In ebr. *ʾăḥîmaʿaṣ,* dal significato incerto; figlio del sacerdote Zadok. Con Gionata, figlio del sacerdote Ebiatar, fa da punto di contatto per Davide in fuga (2Sam 15,27.36; 17,17-21; 18,19-32). È un fedele di Davide, dal quale viene apprezzato (18,27). Il suo nome appare nelle liste genealogiche, ma non lo si vede mai svolgere funzioni sacerdotali (1Cr 5,34-35; 6,38). JAun

ACHIMELECH In ebr. *ʾăḥîmelek,* "mio fratello è re"; figlio di Achitub (1Sam 22,9.20), fratello di Achia (1Sam 14,3), discendente di Eli, il sacerdote del santuario di Silo. È con questi dati che bisogna probabilmente ricostruire le informazioni genealogiche di 2Sam 8,17. A. si presenta come il capo del sacerdozio di Nob dove la funzione oracolare con uso dell'efod occupa un posto di rilievo (1Sam 21,2-9; 22,9-16). Egli dà a Davide in fuga i pani dell'offerta. Denunciato a →Saul da →Doeg l'Idumeo, viene massacrato con 85 sacerdoti. Solo →Ebiatar riesce a fuggire. Gesù userà l'esempio dei pani dell'offerta (Mc 2,23-26 par.). JAun

ACHINOAM In ebr. *ʾaḥînōʿam,* "mio fratello è cortese, gentile"; prima moglie di Davide (1Sam 25,43), sempre menzionata con il nome del suo luogo d'origine, Izreel. Segue Davide nelle sue peregrinazioni con →Abigail che viene sempre nominata per seconda. Le due donne sono catturate dagli Amaleciti (1Sam 30,5) e liberate poco dopo (30,18). A Ebron ella mette al mondo il figlio maggiore di Davide →Amnon (2Sam 3,2; 1Cr 3,2). JAun

ACHIO In ebr. *ʾḥyw* (TM: *ʾaḥyô*), nome di difficile interpretazione, che potrebbe essere il diminutivo di *ʾāḥ* "fratello" (i LXX hanno letto *ʾāhîw,* "i suoi fratelli"); figlio di Abinadab (secondo il testo masoretico); conduce con il fratello →Uzza' il carro che trasporta l'arca di Jahweh a Gerusalemme (2Sam 6,3). Nessuno dei due fratelli è menzionato con Eleazaro in 1Sam 7,1. JAun

ACHIOR In gr. *achiōr,* dall'ebr. *ʾaḥîʾôr,* "mio fratello è luce"; in Gdt è il capo degli Ammoniti, consegnato agli Israeliti da Oloferne per aver consigliato a quest'ultimo di rinunciare ad attaccare i Giudei (Gdt 5,5s; 6,1s; cfr. 11,9); egli identifica la testa del generale assiro tagliata da Giuditta (Gdt 14,6-7), si fa circoncidere e ammettere nella casa di Israele (Gdt 14,10). Questo personaggio di "buon pagano" potrebbe essere stato ispirato dalla figura di →Ahiqar, il saggio assiro. JMer

ACHIS In ebr. *ʾākîš,* nome di origine filistea, accostato a quello del padre di Enea, Anchise; figlio di Maoch e re della città filistea di Gat. Davide vi si rifugia per sfuggire a Saul. Riceve la città di Ziklag e compie le sue prime incursioni come vassallo di A. Un embargo dei capi filistei permette a Davide di non entrare in guerra contro Saul (1Sam 27,1-

28,2; 29). Il brano di 1Sam 21,11-15, senza dubbio posteriore, si preoccupa ancora di più di salvaguardare il patriottismo di Davide. È presso A. che sotto Salomone si rifugiarono due schiavi di Simei (1Re 2,39-41). JAun

ACHITOFEL In ebr. *ʾaḥîtōpel;* nella prima parte del nome si ritrova l'elemento "fratello", ma l'elemento *tōpel* è sconosciuto altrove nell'onomastica ebraica. Esso sembra denotare l'insipidezza, l'insolenza. Il nome sarebbe una satira deliberata contro il cattivo uso che A. fa della saggezza. Potrebbe fungere da sostitutivo di *baʿal,* nello stesso modo in cui si usa *bōšet,* come nel caso di →Ishbaal (A. Mazar, *The Military Elite of King David,* VT 13, 1963, 310-320; cfr. P. Kyle MacCarter, *II Samuel,* Garden City, 1984, 357). Consigliere di Davide, originario di Ghilo sulle colline di Giuda, A. si schierò al fianco di →Assalonne (2Sam 15,12) al quale consiglia di rendere definitiva la rottura con il padre appropriandosi del suo harem (2Sam 16,20-23). Benché i suoi consigli fossero tenuti in grande considerazione, →Cusai riuscì a dissuadere Assalonne dal seguire il consiglio di A. di cui Jahweh aveva deciso di sventare l'abile piano. A. si impiccò a Ghilo (2Sam 17,1-14.23).

Bibl. F. Langlamet, *Ahitofel et Housaïe. Redaction prosalomonienne en 2S 15-17?,* in *Studies in Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm,* Jerusalem, 1978, 57-90. JAun

ACOR In ebr. *ʿēmeq ʿakôr,* "valle della sventura"; frontiera settentrionale di Giuda (Gs 15,7); secondo il brano eziologico di Gs 7 →Acan, colpevole per aver violato l'anatema, fu lapidato in questo posto; negli oracoli di restaurazione la valle di A. divenne un luogo benedetto (Is 65,10; Os 2,17); A. è citata nei racconti di Qumrân (3Q15) e viene identificata con el-Buqēʿa, a circa 7 km da Qumrân.

Bibl. Abel, II, 48-49; F.M. Cross-J. Milik, BASOR 142, 1956, 5-17. MDef

ACQUA In ebr. *mayim,* in gr. *hydōr;* nelle due liste, una più breve ed una più lunga, delle cose necessarie alla vita, Sir nomina per prima l'a. (29,21; 39,26). Poiché l'a. è necessaria alla vita delle piante, degli uomini e degli animali, e la Palestina è relativamente povera d'a., era necessario usare tutti i mezzi possibili per utilizzare al meglio l'a. piovana e l'a. delle sorgenti.

1 Installazioni idrauliche L'a. della →pioggia, che cadeva per pochi mesi l'anno, era conservata in →cisterne. Si scavavano anche dei →pozzi di a. sorgiva (in ebr. *bᵉʾēr*) da cui si attingeva l'a. del sottosuolo, mentre il *bôr* conteneva normalmente l'a. piovana accumulata, non sempre in condizioni igieniche soddisfacenti (Ger 38,6). Questi pozzi si presentavano soltanto in pianura; era necessario scavare profondamente per ottenere a. in abbondanza. Vi erano poi delle →piscine artificiali o bacini per la conservazione dell'a. piovana o sorgiva (2Sam 2,13; 4,12; 1Re 22,38; Ct 7,5). A Gerusalemme ve ne erano molte (Is 7,3; 22,9.11; 36,2; Ne 2,14; Gv 5,2.4; 9,7.11). Per garantire l'a. in caso di assedio, il re Ezechia fece scavare un canale sotterraneo lungo più di 500 m per portare l'a. della →sorgente di →Ghicon, che era fuori della città, alla piscina di Siloe, all'interno della città (2Re 20,20; 2Cr 32,30). In Palestina l'irrigazione dei campi era praticata raramente salvo in qualche orto, a differenza dell'Egitto o della Mesopotamia dove le colture non dipendevano tanto dall'a. piovana quanto da quella dei grandi fiumi come il Nilo o l'Eufrate (Dt 11,10s).

2 Usi

A *Profani.* L'a. era indispensabile alla vita; per questo rifiutarla all'assetato era una colpa passibile di condanna (Gb 22,7; Mt 25,42) e dargliela era una benedizione (Pr 11,25; Mt 10,42). Sovente veniva mescolata all'aceto (Rt 2,14) o al vino (2Mac 15,31). L'a. sorgiva era preferita all'a. di cisterna. Attingere l'a. per gli usi domestici era compito delle donne, delle ragazze (Gen 24,11.15; 1Sam 9,11; Gv 4,7), ma anche dei servi e dei poveri (Dt 29,10; Rut 2,9; Ger 14,3).

Giosuè affidò questo lavoro ai Gabaoniti soprattutto per l'approvvigionamento del santuario (Gs 9,21.23.27). L'a. era necessaria anche per coloro che esercitavano certi tipi di mestieri come quello del follatore (Gs 15,7: En-Roghel) o quello del conciatore (Is 7,3; At 9,43).

B *Religiosi.* L'abluzione rituale si trova menzionata per la prima volta nella storia di Giacobbe (Gen 35,2). Probabilmente gli Israeliti la praticavano anche prima dell'apparizione di Jahweh sul Sinai (Es 19,10); Aronne e i suoi figli si lavano per la loro ordinazione (Es 29,4; Lv 8,26). La legge prescrive l'abluzione del corpo o di parti del corpo ai sacerdoti che officiano nel Tempio (Es 30,17-21; 40,31s; Nm 19,7) e a tutti coloro che si trovano in stato di impurità legale (Lv 14). I vestiti e gli oggetti divenuti impuri dovevano essere lavati (Lv 11,15). Qualche volta era sufficiente una aspersione con l'a. della purificazione che si preparava seguendo un rito determinato (Nm 19). Anche certe parti della vittima venivano lavate (Lv 1,9.13; 8,21; 9,14). L'a. non veniva offerta, neppure come dono accessorio. Non si trova menzionata in questo senso né nel Pentateuco né in Ez. Per questo la libagione dell'a. davanti a Jahweh in 1Sam 7,6 è un gesto simbolico ordinario. Le prescrizioni legali riguardanti le purificazioni furono in seguito ulteriormente sviluppate (Mc 7,3s): offrire dell'a. per lavare i piedi era uno dei primi gesti dell'ospitalità (Gen 18,4; 19,2; 24,32; 43,24; ecc.); questo servizio era svolto da servi subalterni (1Sam 25,41). La lavanda dei piedi da parte di Gesù ai suoi discepoli è una lezione di umiltà, di servizio e d'amore (Gv 13,1-17). Un'usanza curiosa è quella dell'uso dell'a. amara nell' →ordalia sulla donna sospettata di adulterio (Nm 5,12-31). Dopo l'esilio l'a. acquistò una importanza particolare nella celebrazione della festa dei →Tabernacoli. Un sacerdote at-

tingeva con una brocca d'oro 3 log (circa un litro e mezzo) di a. dalla piscina di Siloe. Quest'a. veniva portata con grande pompa al Tempio e versata con la libagione del vino sull'altare degli olocausti. L'a. aveva generalmente un significato religioso nel →battesimo che gli Ebrei amministravano a coloro che volevano diventare proseliti. Giovanni Battista battezzava nell'acqua del Giordano, il suo battesimo era un battesimo di pentimento per la remissione dei peccati (Mt 3,6.11; Mc 1,4s.8; At 1,5). Il →battesimo cristiano, che si celebra una volta sola, purifica l'uomo interiormente, facendolo passare attraverso la morte e la resurrezione a una vita nuova (Rm 6,1s), come il passaggio attraverso le a. del mar Rosso permise agli ebrei di passare dalla schiavitù alla libertà (1Cor 10,1).

3 Simbolismo Le metafore che si riferiscono all'a., direttamente o indirettamente, sono frequenti. Il posto speciale che l'a. occupa nella storia del mondo, dell'umanità o del popolo eletto può aver influenzato queste metafore (Gen 1,2.7.9; 7,7; Es 2,3-10; 7,20s; 14,21-30; 15,23-35; 17,6; Nm 20,8-11; Gs 3,14-17; 1Re 17s; 2Re 2,8.14.19-22; 3,16s; 6,5; ecc.). Ma anche se l'a. non avesse avuto un ruolo nella storia della salvezza, le metafore che la riguardano non sarebbero state in numero minore, in un paese la cui prosperità dipendeva così strettamente dall'a. e che di ciò era consapevole. L'a. che mantiene in vita le piante, gli animali e gli uomini, è l'immagine dell'uomo o della cosa che sta all'origine della felicità o della benedizione. In questo senso la bocca del giusto è una fonte di vita (Pr 10,11) e così il suo insegnamento (13,14) o la conoscenza che possiede (16,22). Jahweh chiama se stesso o è chiamato fonte d'a. viva (Ger 2,13; 17,13); così Gesù paragona se stesso ad una fonte di a. viva (Gv 4,10.13s; 7,37-39). L'a. promessa da Gesù è la vita eterna (4,14) e chiunque berrà di quest'a. non avrà mai più sete. Le immagini che Gesù adopera sono quelle dell'AT, che descrive le benedizioni divine (Sal 1,3; Gl 4,18; 23,2; ecc.) e soprattutto i doni messianici (Is 11,9; 32,2.20; 41,18; 43,19; ecc.) come un'a. abbondante che dà la vita e la fertilità. Anche il desiderio della benedizione divina è come la sete (Sal 63,2; 143,6). Tutto ciò che è frequente e facile viene paragonato al gesto del bere (Gb 15,15s; 34,7) o del versare l'a. Bere l'a. della propria fonte significa, secondo il contesto, non frequentare la donna d'altri (Pr 5,15).

L'a. che scorre è immagine di ciò che passa e non ritorna (Gb 11,16). Lo stesso concetto è espresso con l'a. che viene sparsa o sprecata e che non si può più raccogliere (2Sam 14,14; Sal 58,8). Per la sua trasparenza l'a. era simbolo di innocenza (Sal 26,6; cfr. Pilato che si lava le mani: Mt 27,24). Nella stagione delle piogge i ruscelli si gonfiavano e diventavano torrenti imponenti che travolgevano tutto quanto al loro passaggio. In questo modo l'a. poteva diventare immagine del passaggio di un nemico potente (Is 8,7s; 17,12; 28,2.17; Ger 47,2). L'a. impetuosa è immagine di pericolo (Sal 18,17; 32,6; 69,3.16; 124,4s; Lam 3,54; ecc.) o della terrificante collera di Dio (Sal 88,17s; Os 5,10), davanti alla quale l'uomo è come un fuscello sulla superficie dell'a. (Gb 24,18; Os 10,7). →temporale; →pioggia; →mare; →diluvio; →Giunchi, mare dei; →Giordano; →Morto, mar; →battesimo.

Bibl. TWAT, IV, 843-866; TWNT, VIII, 313-333; T. Canaan, *Water and the Water of Life in Palestinian Superstition*, JPOS 9, 1929, 56-69; J. Daniélou, *Le symbolisme et l'eau vive*, RechSR 32, 1958, 335-346; J.P. Audet, *La soif, l'eau et la parole*, RB 66, 1959, 379-386; M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult des Alten Testaments*, Darmstadt, 1960²; J. Goettmann, *L'eau, source de la vie*, BVieChr 31, 1960, 48-70; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958; R. Luyster, *Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament*, ZAW 93, 1981, 1-10; J. Métral-P. Sanlaville (ed.), *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient*, I, Lyon, 1981; F. Mètral et J. Métral (ed.), *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient*, II, Lyon, 1981; G. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: Targum et Midrash*, AnBib 98, 1984. [F. Manns, *Le symbole eau-esprit dans le judaïsme ancien* (= SBFAn 19), Jerusalem, 1983; D.T. Tsumura, *The earth and the waters in Genesis 1 and 2: a linguistic investigation* (= JStOTSup 83), Sheffield, 1989]. BEsc

ACQUA LUSTRALE In ebr. *mê niddāh;* miscuglio ottenuto versando acqua di fonte o di corso d'acqua (*mayîm ḥayyîm*, letteralmente "acque vive"), sulle ceneri della →vacca rossa contenute in un recipiente (Nm 19,17). L'a.l. era usata nel rituale di purificazione delle persone o degli oggetti che avevano toccato un cadavere, delle ossa o una tomba (Nm 19,11-16). Un laico in stato di purità intingeva dell'issopo nel recipiente che conteneva l'a.l. e aspergeva le persone o gli oggetti contaminati (Nm 19,18-22). Egli doveva poi pulire i propri vestiti. Si parla di a.l. anche a proposito della purificazione del bottino in Nm 31,23, ma questa menzione appare come una aggiunta senza effettivo significato. Il rito dell'a.l. sembra antico e invece venne inserito solo tardivamente nella legislazione sacerdotale. Esso rivela un aspetto della religione popolare poco conosciuta. L'a.l. acquista nuova importanza presso gli esseni come ci testimonia la redazione finale della *Regola della Comunità* di →Qumrân (1QS 3,4.9; 4,21; cfr. CD 10,10-13; 11,4; Ez 36,25). Poiché l'empio non poteva "entrare" *(bô)* nell'acqua purificatrice (1QS 5,13; cfr. 3,4-5), l'uso dell'a.l. doveva avere il significato di un bagno di purificazione analogo all'iniziazione battesimale. Non sappiamo se le ceneri della vacca rossa fossero usate ancora presso gli esseni per la preparazione di questa a.l.

Bibl. InstAT, II, 354-355; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958; O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im N.T.*, RQum 1, 1958-59, 213-234 (v. 216-220); J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, RQum 3, 1961-62, 185-207; J. Pry-

ke, *The Sacraments of Holy Baptism and Holy Communion in the Light of the Ritual Washings and Sacred Meals at Qumran*, RQum 5, 1964-66, 543-552; H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im N.T. und seine alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, FRLANT 96, 1970; A.T. Abraham, *The Baptismal Initiation of the Qumran Community*, Princeton, 1973. ELip

ACQUE, PORTA DELLE →Gerusalemme.

ACRA →cittadella di Gerusalemme.

ACRABATTENE In gr. *akrabattēnē;* regione dove Giuda Maccabeo combatte gli Edomiti (1Mac 5,3); si tratta della regione della salita degli →Scorpioni (in ebr. *mā'ălēh 'aqrabbîm;* →Egrebel), 45 km a sud-est di Betsabea, piuttosto che del distretto di Acrabatta, località menzionata in epoca persiana e che si trova 10 km a sud-est di Sichem. JLong

ACSA In ebr. *'aksāh*, nome dal significato incerto, può essere legato a *'ekes* che designa un →anello che si porta alla caviglia; figlia di →Caleb, data in sposa a →Otniel figlio di Kenaz, fratello (o nipote?) di Caleb, per la cattura di Kiriat-Sefer (Debir). La donna si stabilì in un'oasi del Negheb (Gs 15,16-17; Gdc 1,12-15; 1Cr 2,49). JAun

ACSAF In ebr. *akšāp;* antica città reale cananea della pianura di Acco il cui re si unì alla coalizione guidata da Iabin, il re di Azor (Gs 11,1). Dopo la sconfitta dei coalizzati nei pressi delle "acque di Merom", A. fu presa da Giosuè (Gs 12,20) e ceduta alla tribù di Aser (Gs 19,25). A. è spesso citata nei testi egiziani: testi di esecrazioni del Medio Impero, sotto la forma *(')yksp*, lista delle città di Tutmosi III, lettere di El-Amarna *(akšapa)*, papiri Anastasi I del XIII secolo a.C. La sua localizzazione attuale è incerta, ma per ragioni archeologiche si preferirà tell Keisan, 8 km a sud-est di Acco, a ḥirbet el Harbaj, a sud della pianura di Acco. Gli scavi di tell Keisan sono stati condotti dal 1935 al 1936 da A. Rowe e dal 1971 al 1980 dall' "École biblique et archéologique française" di Gerusalemme.

Bibl. Abel, II, 13; G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie, Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtements du Moyen Empire*, Bruxelles, 1940, 70-71; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 48-49. MDef

ACUZZAT In ebr. *'ăḥuzzat;* amico di Abimelech, re dei Filistei, al tempo di Isacco (Gen 26,26). JMer

ACZIB In ebr. *'akzib*, dal verbo *kāzab*, "mentire". **1** Località di Giuda, situata ai bordi orientali della Sefela, la città è menzionata con le sue vicine, Maresa (Gs 15,44) e Adullam. Questo ci permette di associare ad essa il lamento di Michea che annuncia la desolazione alle città della zona pianeggiante (Mic 1,14), facendo un gioco di parole fra *'akzib* e *'akzāb*, "delusione", da cui deriva l'interpretazione della LXX e della Volgata. Nel testo genealogico di 1Cr 4,22 e la storia di Tamar viene stabilito il legame con le stesse città vicine. K. Ellinger identifica A. con tell el-Bēḍā, 20 km a nord-ovest da Ebron. **2** Località-frontiera di Aser (Gs 19,29; dove viene citata come una città ai bordi del mare). Essa non fu conquistata dagli Israeliti che "si stabilirono in mezzo ai Cananei" (Gdc 1,31s). Nel 701, durante la sua spedizione in Palestina, Sennacherib prese le città della costa, "Ushû, Aczib, Acco" (in accadico *akzibi*). Nel 40 a.C., Phasael, il fratello di Erode, vi fu imprigionato dai Parti e vi si uccise (Giuseppe Flavio, *B.J.* 1,257, sotto il nome di *ekdippa*). I Crociati vi costruirono il Casale Imbert. Il luogo è stato identificato con ez-Zîb, sulla costa, 14 km a nord di Acco.

Fra il 1941 e il 1944 alcune tombe sono state oggetto di scavi da parte di I. Ben-Dor e N. Makhouly, così come il tell e i cimiteri nel 1958, 1960, 1963-64 da parte di M. Prausnitz e S. Moscati, e infine nel 1968, 1970, 1979 e 1984 da M. Prausnitz. Il luogo dove sorgeva la città vecchia era isolato a nord e a sud da fiumi, e a ovest da un fossato che congiungeva i due corsi d'acqua. Le fortificazioni più antiche risalgono al Bronzo Medio II B (verso la metà del XIII secolo). La città sarebbe stata distrutta all'inizio del Bronzo Recente II, periodo di Amarna. A partire dall'età del Ferro II, nel X secolo, la città conobbe il suo apogeo, che durò fino al VI secolo; lasciò allora l'isolotto primitivo per invadere la terra ferma. Sono stati ritrovati dei resti che testimoniano l'occupazione durante i periodi persiano ed ellenistico. D'altro canto, tre cimiteri circondavano la città; essi sono esistiti contemporaneamente fra il X e l'VIII secolo. Ad est sono state trovate delle tombe familiari, scavate nella roccia, ma senza tracce di cremazione; erano composte di una scala e una sala di inumazione dove si mettevano gli scheletri. Queste tombe furono considerate israelite. Al sud e al nord le tombe erano semplici (cista), o familiari; esse presentavano alcune tracce di cremazione e comprendevano una fossa per le offerte o un altare *bāmāh* situato al di sopra. Vi si trovarono dei vasi rituali, brucia profumi, statuette, ecc. Questi oggetti furono classificati come cananeo-sidonii.

Bibl. Ad 1: Abel, II, 237; A. Alt, *Die Reise. Koseba*, PJb 22, 1926, 78s; A. Saarisalo, *Topographical Researches in the Shephelah*, JPOS 11, 1931, 98-104; K. Ellinger, *Die Heimat des Propheten Micha*, ZDPV 57, 1934, 81-152; C.A. Ben-Mordecai, *Chezib*, JBL 58, 1939, 283-286; A. Demsky, *The House of Achzib: a critical note on Micah 1: 14 b.*, IsrEJ 16, 1966, 211-215.

Ad 2: Abel, II, 237; EAEHL, I, 26-30; RLA, I, 66; W.J. Phythian-Adams, *Notes and Queries. I. A Roman milestone from ez-Zib*, PEFQS 56, 1924, 94s; M.W. Pausnitz, *A Phoenician Krater from Akhziv*, OrAnt 5, 1966, 177-188; id., *Israelite and Sidonian Bu-*

rial Rites at Akhziv, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem, 1969, 85-89; id., *Red-polished and Black-on-red Wares at Akhziv. Israel and Cyprus in the Early-Middle Iron Age*, in *Praktika tou Protou Diethnous Kyprologikou Synedriou*, 1, 1972; 151-156; E.D. Oren, *The Pottery from the Achzib Defence System, Area D: 1963 and 1964 Seasons*, IsrEJ 25, 1975, 211-225; M.W. Pausnitz, *The Planning of the Middle Bronze Age Town at Akzib and its Defences*, IsrEJ 25, 1975, 202-210; W. Culican, *A terracotta Shrine from Achzib*, ZDPV 92, 1976, 47-53; M.W. Pausnitz, *Die Nekropolen von Akhziv und die Entwicklung der Keramik vom 10. bis zum 7. Jahrhundert v. Chr. in Akhziv, Samaria und Ashdod*, in *Phönizier im Westen*, VIII, Mainz, 1982, 31-44.

MBeau

ADAD In ebr. *hădad*, "Adad" (→Baal è solo un titolo che significa "signore", il nome proprio Haddu, in ug. *hd*, è la designazione più comune del dio della tempesta presso i semiti della Siria a partire dall'inizio del secondo millennio; →Ben-Adad, →Adad-ezer). Edomita di stirpe reale, rifugiato in Egitto dopo la vittoria di Davide; egli conquista la protezione del faraone e sposa la sorella di sua moglie, la grande Signora (in ebr. *gᵉbîrāh;* →(4) Tafni; 1Re 11,14-22). Odiava Israele e, rientrato in Edom dopo la morte di David, riuscì a riconquistare il suo paese.

Bibl. J.R. Bartlett, *An Adversary against Salomon, Hadad the Edomite*, ZAW 88, 1976, 205-226.

JAun

ADAD-EZER In ebr. *hădadʿezer*, "Adad è soccorso" (nella Vulgata si trova anche la forma *hadarʿezer*, che non è originale); Arameo, figlio di Recob, re di Zoba. Subisce due sconfitte davanti a David: la prima nonostante l'intervento degli Aramei di Damasco (2Sam 8,3-8; 1Cr 18,3-8); la seconda riportata in 2Sam 20,15-19; 1Cr 19,16-19, potrebbe essere anteriore all'avvenimento precedente, a meno che non ne sia un'altra versione. Gli aramei diventano vassalli di →Davide che estende il suo potere verso l'Eufrate.

JAun

(1) ADAM In ebr. e aram. *ʾādām;* luogo della Siria centrale menzionato in Zc 9,1 ("fonte di Adam") e sulla stele 1 di Sefiré (A,35). Bisogna probabilmente identificarlo con tell Dam, situato a 20 km a est-sud-est di Maʿarret en-Naʿmān, circa a metà strada fra →Camat e →Cadrach. Questa localizzazione corrisponde bene ai dati di Zc 9,1s.

ELip

(2) ADAM In ebr. *ʾādāni;* città della vallata del Giordano, vicina a Zartan; secondo Gs 3,16 le acque del Giordano qui si fermano per lasciare passare gli Ebrei; si è collegato questo episodio all'ostruzione temporanea, del corso del Giordano verificatosi nel 1267 in seguito a una frana. Il toponimo forse ritorna anche in Os 6,7 — trasgressione dell'alleanza "con Adamo" o "nella persona di Adamo" — e in 1Re 7,46; 2Cr 4,17, dove si può intendere che le fonderie di Salomone siano situate "in piena terra (in eb. *ʾădāmāh*), fra Succot e Zereda" (BJ), o "a Adam(a) tra Succot e Zereda". Il toponimo è localizzato a tell ed-Dāmiye, 40 km a nord-ovest da Amman, in prossimità del confluente del Giordano e dello Iabboq.

MDef

ADAMA In ebr. *ʾădāmāh;* città fortificata di Neftali, a nord del lago di Galilea (Gs 19,36); la localizzazione attuale è sconosciuta.

Bibl. Abel, II, 238.

MDef

ADAMI-NEKEB In ebr. *ʾădāmî hanneqeb;* città di Neftali nella bassa Galilea (Gs 19,33). La LXX vi distingue due toponimi *(aramai kai nakeb)*. La località conosciuta con il nome di *ngb* nelle iscrizioni di Tutmosi III e con quello di ʾIdmi che appare nella lista di Sheshonq I potrebbe essere identificata con A.-N. così come la *Udm* dei testi ugaritici; attualmente la si localizza a ḫirbet Damiyeh, circa 10 km a nord-est del monte Tabor.

Bibl. Abel, II, 238.398; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 50.148-149.

MDef

ADAMO

1 Il termine e la sua etimologia "Adamo" è un nome comune semitico occidentale che significa "uomo". In ebr. *ʾādām* viene usato generalmente in senso collettivo per "uomini" e questa accezione collettiva è normale anche in sud-arabico che utilizza tuttavia il termine *ʾdm* nel senso più ristretto di "sudditi" o "devoti". Sembra inutile cercare l'etimologia di un vocabolo che esprime una nozione tanto fondamentale quanto quella di "uomini" e niente permette di credere che questo termine sia realmente imparentato con *dām*, "sangue", o con *ʾādom*, "rosso", o ancora con *ʾădāmāh*, "suolo", "terra". L'autore di Gen 2,7; 3,19.23, che fa modellare l'uomo con la polvere del suolo, non mira a dare l'etimologia del termine *ʾādām;* si serve semplicemente di un'omofonia per mettere in rilievo l'antico concetto orientale secondo il quale l'uomo ha preso forma dall'argilla. Si tratta dunque di un gioco di parole, come l'affermazione che l' "homo" proviene dall' "humus". È tuttavia possibile che *ʾădāmāh*, "terra", sia un termine di origine presemitica che può essere messo in relazione con il nome della dea Adamma o Adamtum, conosciuta nel II e III millennio a.C., precisamente a Ebla. Si trattava forse della Terra-Madre personificata, l'equivalente siro-anatolico della *gē* greca. Se si verificasse questa ipotesi, la terminologia di Gen 2,7; 3,19.23 si riallaccerebbe a un antico mito antropogonico.

2 Adamo, l'Uomo primordiale Gen 1,27 e il racconto di Gen 2-3 utilizzano il vocabolo *ʾādām* con l'articolo determinativo *ha-*, dunque *hāʾādām*, per sottolineare bene che si tratta dell'uomo per eccel-

lenza, cioè dell'Uomo primordiale da cui ha avuto origine la specie umana. È solo in Gen 4,25 e nella lista dei →patriarchi antidiluviani, in Gen 5,1.3, che il nome collettivo di Uomo diventa il nome proprio del primo essere umano, A., e viene pertanto usato senza articolo. L'origine eteroclita, e perciò tardiva, di questa lista appare in Gen 5,6-11 dove si parla di Enos, altro vocabolo semitico che significa "uomo" e la cui menzione fra i progenitori del genere umano lascia supporre che il personaggio in questione fosse originariamente l'Uomo primordiale di una tradizione antropogonica parallela. Si penserà qui agli Aramei, poiché *ʾenāš/ʾanūš* è il vocabolo aramaico usuale per "uomo" o "uomini". Anche se l'antropologia aramaica ci è sconosciuta, non possiamo non citare qui una frase suggestiva scritta nel VII secolo a.C. dall'astrologo reale Adad-shum-usur, che viveva nell'ambiente fortemente aramaicizzato dell'epoca di Assarhaddon: "L'Uomo è l'ombra di Dio e gli uomini sono l'ombra dell'Uomo". Questa frase, che ricorda Gen 1,26s, esprime già la quintessenza del mito gnostico del dio *adam* o *adamas*, a immagine del quale è stato creato l'uomo terrestre. Questo dio A. appare in diversi scritti della gnosi ebraica, cristiana e pagana: l'*Apocrifo di Giovanni* e altri scritti di →Nag Hammadi, sull'origine del mondo e sull'essenza degli Arconti, il *Poimandres*, il *Libro di Zosimo*, l'*Inno dei Naasseni*. In tutti questi scritti si ritrova il tema fondamentale del Dio supremo che si rivela in un'immagine "adamitica" a partire dalla quale viene creato l'A. terreno, sia direttamente, sia grazie alla mediazione di un A. celeste. A dispetto di queste variazioni, il tema affonda le sue radici nelle speculazioni del giudaismo mistico e un po' esoterico su Gen 1,26s. Ci si sarà sforzati di spiegare in che senso l'uomo, per quanto terreno egli sia, possa avere l'immagine di Dio e condividere con lui una certa comunanza di natura. Mito antropogonico, distinto dal mito cosmogonico, concepisce ugualmente l'Uomo primordiale come re del Paradiso (Ez 28,12b-15), incaricato da Dio di governare il mondo (Gen 2,8.18s).

3 Adamo alla base del peccato La persona di A. nell'AT ebraico, nei libri deutero-canonici (Sir 17,1-15; 49,16; Tb 8,6; Sap 2,23s; 9,2s; 10,1s), negli apocrifi dell'AT e negli scritti rabbinici, riveste tuttavia un doppio aspetto ben definito. Se A. è riverito come l'Uomo primordiale e il primo patriarca, è ugualmente responsabile del presente stato dell'umanità essendo il primo peccatore, colpevole di aver commesso il →peccato originale. La tensione esistente fra questi due punti di vista, imposti dalla Bibbia, si è manifestata negli sforzi che mirano, da una parte, a diminuire la colpevolezza di A. e, dall'altra, a postulare un A. escatologico che realizzerebbe il disegno di Dio sull'umanità, come il primo A. lo incarnava nello stato precedente alla caduta. Il vero soggetto di questa escatologia "adamitica" non è l'individuo A., ma l'uomo insoddisfatto del suo stato attuale che aspira a ritornare al paradiso, a riconquistare la natura originale di A.: conosciamo le testimonianze della letteratura rabbinica che parlano dell'entrata di certi rabbini nel giardino dell'Eden e Paolo in 2Cor 12,2-4 evoca il suo rapimento "fino al paradiso", "fino al terzo cielo". Questa idea rientra nel campo della mistica di A., la quale, secondo Paolo, raggiunge il suo compimento con il Cristo, "l'ultimo Adamo", colui "che è spirito che dona la vita" (1Cor 15,45; cfr. Rm 5,12-21; 1Cor 15,21s.45-49; Col 1,15).

Bibl. DBS, 1, 86-134; EJ, 11, 234-247; ExWNT, I, 65-67; TWAT, 1, 81-94; TWNT, 1, 141-143; A. Vitti, *Christus-Adam*, Bb 7, 1926, 121-145.270-285.384-401; E. Lesieur, *Adam in Gen. 1,1-4,24*, CBQ 18, 1956, 137-139; S. Amsler, *Adam le terreux dans Gen. 2-4*, RTPhil 2, 1958, 107-112; J. De Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges, 1959; H.M. Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Göttingen, 1962; R. Scroggs, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia, 1966; L. Röhrich, *Adam und Eva. Das erste Menschenpaar in Volkskunst und Volksdichtung*, Stuttgart, 1968; M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques: Adam, Éros et les Animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*, Paris, 1974; A.M. Grant, *ʾAdam and ʾish: Man in the O.T.*, AusBiR 25, 1977, 2-11; Y. Thorion, *ʾĀdām und ben ʾādām in den Qumrantexten*, RQum 10, 1979-81, 305-308; B. Barc, *L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II/4)*, Québec-Louvain, 1980; G. Gerleman, *Adam und die alttestamentliche Anthropologie*, in *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für W.H. Wolff*, Neukirchen, 1981, 319-333; S.E. Robinson, *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions*, SBLDiss 52, 1982; I.M. Diakonoff, *Father Adam*, AfOBeih 19, 1982, 16-24; A. Battista-B. Bagatti, *Il Combattimento di Adamo. Testo arabo con traduzione italiana e commento*, SBFPubMin, 1982. ELip

ADAMO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

ADAR In ebr. *ʾădār;* nome di origine accadica *(addaru)* del dodicesimo mese del calendario ebraico il cui →anno cominciava in primavera (Est 3,7.13; 8,12; 9,1.15.17.18.21; Esd 6,15; 1Mac 7,43.49; 2Mac 15,36). Questo mese, che poteva essere raddoppiato da un mese intercalare "a. II" (in ebr. *weʾădār*), era caratterizzato sia dalla festa delle "Sorti" →Purim (cfr. Est 9,26.28s.31s) o festa di Mardocheo (2Mac 15,36), così come dal "giorno di Nicanore" (1Mac 7,49: 2Mac 15,36). ALem

ADASA In gr. *adasa*, dall'ebr. *hădāšāh*, "(città) nuova"; località vicino alla quale Giuda Maccabeo riportò la sua grande vittoria sul generale seleucida Nicanore (161 a.C. "giorno di Nicanore"; 1Mac 7,39-50); situata a una giornata di cammino da Gbezer (1Mac 7,45), viene generalmente identificata con ḫirbet ʿAddāseh, 8 km a nord di Gerusalemme e 10 km a est di Bet-Horôn (in contraddizione con Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,408 che conta 30 stadi, cioè 5,5 km fra Bet-Horôn e A.). Non è certo che A. sia identica alla →Dessau di 2Mac 14,6. JLong

ADASSA In ebr. *hădassāh,* "mirto"; nome ebraico di →Ester (Est 2,7). AvdB-JLong

ADDAI →apocrifi del NT.

ADDAN, ADDDN In ebr. *ʾdn* (TM: *ʾaddān;* LXX: *ēdan* o *ērōn,* errore per *ēdōn*); secondo Esd 2,59 e Ne 7,61 luogo di deportazione di Ebrei in Babilonia. Si può confrontare questo toponimo con il nome *udannu* e *(ḫarru-ša-)iddina,* due località attestate nella stessa epoca nelle vicinanze di →Uruk. Le altre località menzionate in Esd 2,59; Ne 7,61, e cioè →Tel-Melach, →Tel-Carsa, →Cherub e →Immer, devono essere cercate nella stessa regione, il che sembra confermare l'esistenza, nel V secolo a.C., di comunità ebraiche nell'estremo sud della →Babilonia.

Bibl. RGTC, VIII, 154.317s. ELip

ADDAR In ebr. *ʾaddārāh* (con *-āh* di direzione); località sulla frontiera meridionale di Giuda (Gs 15,3) senza dubbio identica a →Cazar-Addar (Nm 34,4); attualmente ʿain el Qudērât, dieci km a nord di Kades-Barnea. MDef

ADDON →Addan, Addon.

ADE →morti, dimora dei.

ADEADA In ebr. *ʿadʿadāh;* città del Negheb di Giuda secondo il testo ebraico di Gs 15,22, confermato dalla LXX (alexandrinus). Ma la maggior parte dei traduttori correggono in →Aroer (cfr. Vaticanus: *arouēl*). Ci si può chiedere se il nome ebraico non sia una variante dialettale di →Gudgoda (Dt 10,7). MDB

ADIDA In gr. *adida;* pronuncia greca del nome →Cadid (1Mac 12,38; 13,13). CCan

ADITAIM In ebr. *ʿadîtayim;* località della Sefela di Giuda (Gs 15,36); si tratta forse di ḫirbet el-Ḥadaṯa, 14 km a sud-est di Ramleh. MDef

ADMA In ebr. *ʾadmāh,* "la rossa"; città cananea della →Pentapoli (Gen 10,19; 14,2.8; Dt 29,23; Os 11,8); localizzazione sconosciuta. MDB

ADONAI →Signore; →Jahweh.

ADDNIA In ebr. *ʾădōnîyyāh, ʾădōnîyyāhû,* "il mio signore è Jahweh"; quarto figlio di Davide nato da Agghit a Ebron. Alla morte del re è il maggiore dei sopravvissuti. Da quando il padre incomincia ad invecchiare, egli mostra le sue pretese, sostenuto dal capo dell'esercito →Ioab, figlio di Zeruia e dal sacerdote Ebiatar. Questa operazione prematura è sventata da un gruppo che si raccoglie attorno a →Betsabea e →Natan. Salomone viene quindi designato da Davide e consacrato da →Zadok. Preso da paura, A. si aggrappa ai →corni dell'altare (1Re 1,49-53). Risparmiato, commette l'errore di chiedere →Abisag, che apparteneva all'harem reale. Questa riaffermazione delle sue pretese causerà la sua fine: Salomone lo farà giustiziare da Benaia (1Re 2,12-25). JAun

ADDNI-BEZEK In ebr. *ʾādōnî bezeq;* "signore di Bezek"; vinto dai figli di Giuda viene mutilato e portato a Gerusalemme dove muore (Gdc 1,5-7). Lo si identifica a volte con Adoni-Zedek a causa di Gs 10,1-3 e se ne fa allora un re di Gerusalemme. Ma Bezek è un titolo piuttosto che un appellativo. Per la localizzazione si è pensato ad un luogo vicino a Ghezer, ma 1Sam 11,8 parla di un Bezek a nord-est di Sichem.

Bibl. G.E. Wright, *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1,* JNES 5, 1946, 105-114; G. Auld, *Judges 1 and History: A Reconsideration,* VT 25, 1975, 261-285. JAun

ADONIRAM, ADORAM In ebr. *ʾădōnîrām,* "il (mio) Signore è esaltato" (1Re 4,6; 5,28), *ʾădōrām* (forma abbreviata; 2Sam 20,24; 1Re 12,18), *hădōrām* (2Cr 10,18); figlio di Abda e alto funzionario, sovrintendente ai lavori forzati nelle amministrazioni di Davide e di Salomone (2Sam 20,24; 1Re 4,6; 5,28) e fino all'avvento di Roboamo (1Re 12,18; 1Cr 10,18). Quest'ultimo lo invia in missione per sedare la ribellione delle tribù del Nord, ma viene lapidato a morte. La lunga durata della sua carica è sorprendente; può darsi che il suo nome sia stato inserito nella lista davidica. JAun

ADONI-ZEDEK In ebr. *ʾădōnî-ṣedeq,* "il mio Signore è giustizia" o "il mio Signore è (il dio) Zedek"; re cananeo di Gerusalemme. Egli è a capo di una coalizione di cinque re amorrei che attaccano Gabaon, alleata di Giosuè (Gs 10,1-5). È nel corso di questa impresa vittoriosa che Giosuè chiede al sole di fermarsi (10,12). La LXX l'ha confuso con Adoni-Bezek di Gdc 1,5-7.

Bibl. G.E. Wright, *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1,* JNES 5, 1946, 105-114. JAun

ADORA In gr. *adōra;* forma greca del nome della città di →Adoraim (1Mac 13,20). JLong

ADDRAIM, ADORA In ebr. *ʾādôrayîm,* in greco *adōra;* piazzaforte di Giuda restaurata da Roboamo (2Cr 11,9) identica all'Adora maccabaica (1Mac 13,20) che Gabinio, proconsole di Siria, ricostruì nel 48 a.C. (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,38; *B.J.* 1,166); è l'attuale Dura, 8 km a ovest di Ebron. MDef

(1) ADDRAM →Adoniram, Adoram.

(2) ADORAM In ebr. *hădôrām;* "Haddu/Hadad è esaltato" (1Cr 18,9-11; *yôram,* "Jahweh è esaltato" nel testo parallelo di 2Sam 8,9-11, dove numerosi commentatori correggono in "Adoram"); il figlio di →Toù, re di Camat. Egli deve stabilire un'alleanza tra Israele e Camat, dove Israele è il sovrano. Il suo nome aramaico è, senza dubbio, "Adoram", mentre il secondo nome "Yoram" indicherebbe una forma di fedeltà a Davide. JAun

(3) ADORAM In ebr. *hădôrām;* nome aramaico che significa "Haddu (→Adad) è esaltato" e attribuito da 1Cr 18,10 a un re di Camat, da 2Cr 10,18 al capo dei lavori sotto il re Roboamo, infine da Gen 10,27; 1Cr 1,21 a uno dei supposti discendenti di Joqtan. Niente permette di supporre che fosse il nome di una tribù araba, come potrebbe lasciar credere l'elenco dei →popoli. ELip

ADOZIONE Nozione giuridica diversa da quella di →legittimazione. L'a. era conosciuta all'epoca dell'AT anche se la legislazione biblica non contiene nessuna disposizione a questo riguardo. Così si vede Giacobbe adottare i due figli di Giuseppe, Efraim e Manasse (Gen 48,5) per accordare a ciascuno di loro una parte completa di →eredità. Allo stesso modo Noemi adotta il figlio appena nato di Rut (Rt 4,16s), perché diventi l'erede del suo avo deceduto. E l'a. di uno schiavo affrancato è testimoniata nel V secolo a.C. da un documento giudeo-aramaico di Elefantina (E.G. Kraelig, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri,* 8). Si riconosce un riflesso della consuetudine dell'a. anche nei testi dove i rapporti fra Jahweh e il re (2Sam 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sal 2,7s; 89,27s) o i rapporti fra Jahweh e Israele (Es 4,22s; Is 63,16; 64,7; Ger 3,4.19; 31,9; Os 11,1; Ml 1,6; Sir 4,10; cfr. Dt 32,6) sono espressi come dei rapporti fra padre e figlio. Questi rapporti sono il risultato di una →elezione divina e mirano a trasmettere una →eredità (Sal 2,8; 89,28; Ger 3,19; Sal 47,5). È sempre all'AT che sembra ispirarsi Paolo (confrontare Rm 8,15 e Ger 3,4) quando presenta la filiazione divina del cristiano come un'a. (Rm 8,15.23; 9,4; Gal 4,5; Ef 1,5). Sebbene la nozione di a. sia estranea al diritto ebraico postesilico, il Talmud constata che "la Sacra Scrittura considera il tutore di un orfano come se l'avesse adottato" (BabSan 19b; BabMeg 13a). Questo concetto potrebbe già applicarsi al caso di Ester (Est 2,7), la nipote orfana che Mardocheo "aveva preso come figlia", ma della quale la LXX dice che "egli l'aveva allevata allo scopo di farne sua moglie".

Bibl. EJ, 11, 298-303; InstAT, 1, 85-87.324s; TWNT, VIII, 400-402; M. David, *Adoptie in het Oude Israel,* Amsterdam, 1955; R. Yaron, *Varia on Adoption,* JJurPap 15, 1963, 171-183; H. Donner, *Adoption oder Legitimation,* OrAnt 8, 1969, 87-119; H.J. Boecker, *Anmerkungen zur Adoption im A.T.,* ZAW 86, 1974, 86-89; M. Paul, *Adoption Formulae,* Maarav 2, 1979-80, 173-185. ELip

ADRAMITTO In gr. *adramuttion;* l'attuale Edremit in Turchia. Città di Misia, un tempo colonia di Atene. Situata sul golfo di fronte all'isola di Lesbo, fu un porto abbastanza importante sulla rotta marittima che dall'Egitto costeggiava la Siria-Fenicia e l'Asia minore fino agli stretti. Si capisce dunque perché il centurione incaricato di portare Paolo in Italia lo abbia fatto imbarcare a Cesarea su una nave proveniente dal sud che faceva rientro verso il porto di origine (At 27,2). CSaul

(1) ADRAM-MELECH In ebr. *ʾdrmlk* (TM: *ʾadramelek*); pseudo-teonimo attestato in 2Re 17,31 (→Sefarvaim) deriva forse dall'inserimento del nome del dio Adad (*ʾdd* diventato *ʾdr*) nell'espressione *lmlk,* "in sacrificio-*molk*", nome specifico dei sacrifici di bambini (→sacrifici umani).

Bibl. O. Eissfeldt, *Adrammelek und Demarus,* in *Kleine Schriften,* III, Tübingen, 1966, 335-339; K. Deller, Or 34, 1965, 382s.474. ELip

(2) ADRAM-MELECH In ebr. *ʾadrammelek;* figlio di Sennacherib che con il fratello →Sarezer uccise il padre nel Tempio di →Nisroch (2Re 19,37; Is 37,37). Si suggerisce una corrispondenza con Arad-Ninlil che avrebbe dovuto essere il principe ereditario. Ma Sennacherib aveva designato come suo erede il più giovane →Assarhaddon, nato dalla seconda moglie Zakûtu, molto influente. I disaccordi fra gli assassini fecero interrompere la congiura.

Bibl. S. Parpola, *The murderer of Sennacherib,* in *Death in Mesopotamia,* Copenhagen, 1980, 171-182. JAun

ADRIATICO In gr. *adrias;* il termine "Adriatico" includeva all'epoca romana l'attuale A. (da Venezia a Otranto) ma anche il Mar Ionio, dove la nave che trasportava Paolo subisce una tempesta prima di finire nei pressi di Malta (At 27,27). JLong

ADRIEL In ebr. *ʿadrîēl;* forma parallela, apparentemente aramaicizzata, di *ʿazrîēl,* "mio soccorso è Dio"; figlio di →Barzillai di Mecola, senza dubbio Abel-Mecola che non è molto distante da Iabes di Galaad. Sposa Merab figlia di Saul. I loro cinque figli furono consegnati alla vendetta dei Gabaoniti (2Sam 21,8-9, dove il testo ebraico riporta "Mikal" invece di "Merab"). JAun

ADULLAM, ODOLLAM In ebr. *ʿădullām;* in gr. *odollam* (2Mac 12,38); patria della moglie di Giuda (Gen 38,1). Città cananea conquistata da Giosuè a vantaggio di Giuda (Gs 12,15; 15,35), è luogo di rifugio per Davide (1Sam 22,1; 2Sam 23,13; cfr. Mi 1,15). Roboamo la restaura (2Cr 11,7). Gli esiliati vi ritornano (Ne 11,30); attualmente ḫirbet ĕs-Šēḫ Maḳkūr, 25 km a sud-ovest di Gerusalemme. PMG

ADULTERIO

1 AT Nell'AT l'a. in senso stretto designa da una parte la cattiva condotta della donna sposata, — che il →matrimonio sia stato consumato o no (→fidanzata) ha poca importanza — e, dall'altra, le relazioni extraconiugali di un uomo con una donna sposata, non con una donna nubile, vedova o divorziata e nemmeno con una concubina o una schiava. In altre parole, per la donna la violazione riguardava il suo matrimonio, mentre per l'uomo la violazione riguardava il matrimonio di un altro uomo. L'a. in questo senso è condannato dal →decalogo (Es 20,14; Dt 5,18; cfr. Ger 7,9) fra gli atti che ledono il diritto del →prossimo. Del resto Lv 18,20 annovera l'a. fra i →divieti che rendono il trasgressore impuro ritualmente, mentre Gen 20,6s; 26,10; 39,9 presentano l'a. come una colpa che Dio punisce. Come in tutto l'Oriente antico, l'a. è quindi un delitto che può avere una dimensione religiosa. In Egitto, a Ugarit, in Mesopotamia è qualificato come "grande peccato" punito dagli dei con morte prematura. Così, nella convinzione che la divinità castigherà la persona colpevole, il codice di Hammurabi (131s) ordina che si costringa la donna accusata di a. a pronunciare il →giuramento al dio o, a seconda dei casi, a giustificarsi con l' →ordalia del fiume. Anche Nm 5,11-31 prescrive l'ordalia, quando il marito accusa la moglie di a. senza averla colta sul fatto. La procedura è diversa nel caso in cui un uomo venga colto in flagrante con una donna sposata o se la prova dell'a. può essere comprovata. I due complici vengono allora condannati a morte (Lv 20,10; Dt 22,22-24) a meno che non ci sia presunzione legale che la donna sia stata violentata contro la sua volontà (Dt 22,25-27). In questo caso è solo l'uomo a subire la pena. Si trattava di solito di lapidazione (Dt 22,24; Ez 16,40; Gv 8,5), ma è possibile che ci si sia serviti un tempo del rogo previsto per una prostituta sacra (Gen 38,24; Lv 21,9; cfr. Ez 23,25) e destinato a far scomparire l'impurità rituale. Nella pratica, tuttavia, il marito poteva accontentarsi di ripudiare la moglie (Ger 3,8) o di farle subire una pena infamante (Os 2,5.11s; Ez 23,29). Gli scritti sapienziali fanno poco riferimento all'a. (Gb 24,15; Pr 6,20-35; 30,20), ma mettono spesso in guardia contro la prostituzione, praticata dalle straniere e alla portata di molti, "poiché, se la prostituta cerca un pezzo di pane, la maritata mira a una vita preziosa" (Pr 6,26). Del resto se Pr 5,15-19 raccomanda al marito la fedeltà coniugale, il fatto di frequentare delle prostitute non costituisce un reato punibile dalla Legge o condannato dalla morale. Ecco perché Giuda non viene biasimato per aver agito con Tamar come con una prostituta (Gen 38,15-19). Al contrario, se un uomo seduce una ragazza non sposata e vergine, che abita nella casa del padre, egli lede il diritto di quest'ultimo e può essere obbligato a sposare la figlia senza avere la facoltà di ripudiarla (Es 22,15s; Dt 22,28s). La fedeltà incondizionata che si esigeva dalla donna sposata suggerì ai profeti Osea, Geremia ed Ezechiele di presentare l' →alleanza di Jahweh con il suo popolo come un matrimonio e di definire come a. la propensione di Israele a praticare l' →idolatria (Ger 3,8s; 5,7; 9,1; 13,27; 23,14; Ez 16,32; 23,37.43; Os 2,4; 3,1; 4,13s; cfr. Is 57,3).

2 NT Il sesto comandamento del decalogo è citato nel NT (Mt 5,27; 19,18; Mc 10,19; Lc 18,20; Rm 13,9; Gc 2,11; cfr. Rm 7,2s), che condanna il →ripudio (Mt 5,32; 19,3-9; Mc 10,2-12; Lc 16,18) e il desiderare la donna d'altri (Mt 5,27s, cfr. Dn 13) come se si trattasse di a. Già il *Documento di Damasco*, un'opera degli →esseni, rifiutava la poligamia e sembra condannasse anche il ripudio al quale faceva seguito un secondo matrimonio (CD 4,20s). Quanto al *Rotolo del Tempio*, conservato dalla comunità di →Qumrân, esso vietava al re di ripudiare la moglie (QTempio 57,15-19). Queste regole, tutte nuove nel giudaismo, sono riprese e generalizzate nei vangeli. Nonostante l'atteggiamento misericordioso che Gv 8,2-11 attribuisce a Gesù nel brano della donna adultera, l'unico caso in cui il ripudio viene giustificato secondo Mt 5,32 è la prostituzione *(porneia)* praticata dalla sposa. Gli adulteri non entreranno del resto nel →Regno di Dio (1Cor 6,9; Eb 13,4; 2Pt 2,14); ad essi sono assimilati i contemporanei che non credono a Gesù (Mt 12,39; 16,4; Mc 8,38), così come gli amici di questo mondo (Gc 4,4) e i falsi dottori (Ap 2,22).

Bibl. EJ, 11, 313-316; InstAT, 1, 62s; RLA, 11, 299-302; TWAT, 11, 612-619; TWNT, IV, 737-743; X/2, 1246s; W. Kornfeld, *L'adultère dans l'Orient antique*, RB 57, 1940, 92-109; M. David, *Overspel volgens Deut. 22,22 en volgende*, EOLJb 8, 1942, 650-654; J. Blinzler, *Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha*, NTS 4, 1957-58, 32-47; L. Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti della concezione della "porneia" nel tardo-giudaismo*, Henoch 1, 1979, 201-245; S.E. Loewenstamm, *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures*, AOAT 204, 1980, 146-153.171s. ELip

ADUMMIN In ebr. *maʿălēh ʾadummîm*, "salita di Adummim"; limite settentrionale di Giuda (Gs 15,7) e meridionale di Beniamino (Gs 18,7) sulla strada che collega Gerusalemme a Gerico; è la *maledomni* di Eusebio, l'attuale Talʿat ed-Damm, "salita del sangue", con allusione al colore del suolo, esattamente come l'ebr. *ʾădummîm*, dalla radice *ʾdm*, "essere rosso"; la tradizione vi situa la parabola del buon Samaritano (Lc 10,30). MDef

AFEK In ebr. *ʾapeq;* il nome significherebbe sia "fortezza" che "letto di fiume", "canale".

1 Città della pianura costiera; è stata identificata con una certa Rās el-ʿAin 8 km a nord-est di Tel Aviv-Giaffa, da W.F. Albright. Essa occupava una posizione strategica sulla *Via Maris*, a rās el ʿAin, la fonte da dove nasce il Nahr el-ʿAujā, lo Yarqôn biblico; dominava il passaggio fra la fonte e la montagna della Samaria. La città sarebbe menzionata sotto il nome di *ʾpwqn* nelle liste delle città conquistate da Tutmosi III (1468) e da Amenofi II (ca.

1440). La Bibbia dice che il suo re fu vinto da Giosuè (Gs 12,18), anche se non fu mai conquistata effettivamente dagli Israeliti. Era anche il luogo delle assemblee dei Filistei durante il combattimento contro Israele, alla fine del quale l'arca cadde nelle loro mani (1Sam 4,1). Poi, prima di intraprendere la campagna contro Saul, fu ancora in questo luogo che essi si accordarono e rinviarono a Ziklag Davide, sospettato di essere fedele al re israelita (1Sam 29,1). Nella sua marcia contro l'Egitto, nel 671, Assarhaddon menzionò A. (*apqu* in accadico) che era nella regione della Samaria. Verso il 600, il re di Ascalon domandò aiuti all'Egitto poiché le truppe babilonesi erano ad A. La città porta il nome di *pēgai* (fonti) in una lettera di Zenone, poi si chiamò *arethusa* (Giuseppe Flavio, *B.J.* 1,156). Nel 9 a.C. Erode il Grande vi costruì una fortezza che chiamò Antipatride, in onore di suo padre Antipatro; dall'altro lato del passaggio si innalzava la torre di Afek (*B.J.* 2,513.515: *aphekou purgos*). Sotto il procuratore Antonio Felice (52-60), i soldati romani presero Paolo e lo condussero di notte ad Antipatride, prima di proseguire il loro cammino verso Cesarea, dove Paolo doveva essere imprigionato (At 23,31).

Il luogo è stato oggetto di scavi da parte di J. Ory nel 1934-35, J. Kaplan nel 1958, A. Eitan nel 1961 e M. Kochavi dal 1972 al 1980 e nel 1982. Per il Bronzo Antico I-III bisogna segnalare le mura della prima città, risalenti al 3000 circa a.C.; erano costruite in mattoni crudi. Sono state trovate anche delle case con il lato più lungo nella parte anteriore del Bronzo Antico II e della ceramica egiziana.

È stato scoperto un palazzo del Bronzo Medio costruito in mattoni crudi. Ma la città raggiunse il suo apogeo nei secoli XVIII-XVII (Bronzo Medio II). Le mura della città erano rinforzate da contrafforti. Si è trovato un palazzo e delle case private. Poi la città decadde. Del Bronzo Recente è venuto alla luce un palazzo fortificato a due piani, con dei magazzini e degli archivi al livello inferiore; questi ultimi comprendevano un insieme inedito di testi frammentari: una tavoletta accadica che conteneva un elenco di beni; un lessico in sumerico e accadico; un lessico in sumerico, accadico e cananeo; un testo letterario in cui si alternavano il sumerico e l'accadico; una bolla ittita; un sigillo egiziano; una tavoletta egiziana di fondazione; una lettera in ugaritico. Questo palazzo fu distrutto violentemente.

Nell'età del Ferro una nuova popolazione si stabilì sul luogo; la città è divisa in due quartieri, abitati dai "popoli del Mare". Poi seguì un'occupazione filistea. Sono stati trovati delle istallazioni israelite (silos e case).

Dei periodi ellenistico e romano è stato scoperto un piccolo forte ellenistico, ma anche una strada, una villa e un odeon romani.

2 Città di Aser, identica a →Afik (in ebr. *ʾapîk;* LXX: *aphek*) di Gdc 1,31; il luogo è stato identificato con un tell Kurdāne nella pianura di Acco, 11 km a nord-est di Haifa, sulla strada tra l'Egitto e la Fenicia. Questa città fenicia rimase indipendente, anche se fu attribuita ad Aser (Gdc 1,31; Gs 19,30). È anche la città menzionata sotto il nome di *ʾp(i)qum* in testa a un elenco egiziano di esecrazione con Acsaf, Cazor, Tiro, Acco e altre città del Nord, contrariamente all'opinione generale che al suo posto vede Afek Antipatride.

3 Città del Golan sulla strada tra Damasco e Bet-Sean, in territorio siriano; fu identificata con Afik o Fik sul Golan, 6 km a est del lago di Tiberiade. Il re Ben-Adad II della Siria "salì ad Afek per dar battaglia a Israele"; perse la battaglia e dovette cercar rifugio nella città d'A., ma Acab lo trattò come un fratello (1Re 20,26.30.32). Ai tempi di Eliseo, Joas, re d'Israele, ivi vinse Ben-Adad, figlio di Cazael, re d'Aram (2Re 13,17).

Bibl. Ad 1: Abel, II, 246; EAEHL, I, 70-73; Vogel, I, 9; II, 9-10; W.F. Albright, *The Site of Aphek in Sharon,* JPOS 3, 1923, 50-53; F.M. Abel, *Mirabel et la tour d'Aphek,* RB 36, 1927, 390-400; J. Ory, *Excavations at Ras el ʿAin,* QDAP 5, 1936, 111s; 6, 1937, 99-120; J. Bright, *A New Letter in Aramaic, Written to a Pharaoh of Egypt,* BA 12, 1949, 46-52; J. Kaplan, *Excavations at Wadi Rabah,* IsrEJ 8, 1958, 149-160; R. North, *Aph(h)eq(a) and ʿAzeqa,* Bb 41, 1960, 41-63; A. Eitan, *Notes and News. Tel Aphek (Rosh haʿAyin),* IsrEJ 12, 1962, 151s; M. Dothan, *Aphek on the Israel-Aram Border and Aphek on the Amorite Border,* Erls 12, 1975, 63-65; A.F. Rainey, *Two Cuneiform Fragments from Tel Aphek,* Tel Aviv 2, 1975, 125-129; M. Kochavi-P. Beck, *Aphek-Antipatris, 1972-1973. The First two Seasons of Excavations at Aphek-Antipatris Preliminary Report,* Tel Aviv, 1976; A.F. Rainey, *A Tri-Lingual Cuneiform Fragment from Tel Aphek,* Tel Aviv 3, 1976, 137-141; M. Kochavi, *The Canaanite Palace at Aphek and its Inscriptions,* Qadm 10, 1977, 62-68; id., *Aphek-Antipatris. Five Seasons of Excavation at Tel Aphek-Antipatris (1973-76),* Tel Aviv, 1977; I. Singer, *A Hittite Hieroglyphic Seal Impression from Tel Aphek,* Tel Aviv 4, 1977, 178-190; R. Giveon, *Two Unique Egyptian Inscriptions from Tel Aphek,* Tel Aviv 5, 1978, 188-191; M. Kochavi et al., *Aphek-Antipatris, 1974-77,* Tel Aviv, 1978; Y. Yadin, *The Nature of the Settlement during the Middle Bronze IIA Period and the Problem of the Aphek Fortifications,* ZDPV 94, 1978, 1-23; W.W. Hallo, *A Letter Fragment from Tel Aphek,* Tel Aviv, 8, 1981, 18-24; M. Kochavi, *The History and Archaeology of Aphek-Antipatris: A Biblical City in the Sharon Plain,* BA 44, 1981, 75-86; D.I. Owen, *An Akkadian Letter from Ugarit at Tel Aphek,* Tel Aviv 8, 1981, 1-17; W. Neidinger, *A Typology of Oil Lamps from the Mercantile Quarter of Antipatris,* Tel Aviv 9, 1982, 157-169; M. Kochavi, *Notes and News. Tel Aphek, 1982,* IsrEJ 33, 1983, 121; I. Singer, *A Letter from Ugarit Discovered at Aphek,* Qadm 16, 1983, 42-46; id., *Takhlinu and Haya: Two Governors in the Ugarit letter from Tel Aphek,* Tel Aviv 10, 1983, 3-25; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents,* Jerusalem, 1984, 61.

Ad 2: Abel, II, 246; ANET, 329 (nota 8); A. Alt, *Die Reise. Aphek,* PJb 24, 1928, 59s; B. Maisler, *Tell Kurdane (Aphek) in the Plain of Acre,* BJPES 6, 1939, 151-158; J. Jotham-Rothschild, *Kurdaneh,* PEQ 81, 1949, 58-66; R. North, *Aph(h)eq(a) and ʿAzeqa,* Bb 41, 1960, 51s.

Ad 3: Abel, II, 246s; EAEHL, II, 466s; W.F. Albright, *Notes and Comments. One Aphek or Four?*, JPOS 2, 1922, 184-189; S. Tolkowsky, *Aphek. A Study in Biblical Topography*, JPOS 2, 1922, 153-158; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 61s. MBeau

AFEKA In ebr. *ʾăpēqāh.*

1 Città di Giuda, attribuita con Bet-Tappuach e Kiriat-Arba (Gs 15,53). A. Alt identifica il luogo con ḫirbet-eḍ-Ḍarrâme, mentre F.M. Abel propone ḫirbet Kanʿān, 4 km a sud-ovest di Ebron.

2 Città dei Sidoniti cioè della Fenicia; è ancora da conquistare secondo Gs 13,4. Viene identificata con Afqā, 40 km a nord-est di Beirut.

Bibl. Ad 1: Abel, II, 247; A. Alt, *Die Ausflüge. Aphek*a, PJb 28, 1932, 16s; R. North, *Ap(h)eq(a) and ʿAzeqa*, Bb 41, 1960, 60s.

Ad 2: Abel, II, 247; R. North, *Ap(h)eq(a) and ʿAzeqa*, Bb 41, 1960, 52. MBeau

AFEREMA In gr. *aphairema;* forma greca, derivata dall'aramaico, del nome della città di →Efron (1Mac 11,34). JLong

AFFUS In gr. *apphous*, trascrizione di un termine ebraico, forse *hapûh*, "coperto" "favorito"; soprannome di Gionata Maccabeo, figlio di Mattatia (1Mac 2,5). CSaul

AFIK In ebr. *ʾăpîq;* forma del nome della città di Afek di Aser in Gdc 1,31. MBeau

AGABO In gr. *agabos.*

1 Profeta del NT, di Gerusalemme; predisse una grande carestia che doveva diffondersi in tutto il mondo (impero romano); carestia che secondo At scoppiò sotto l'imperatore Claudio (At 11,27-30). Gli autori profani riportano parecchie carestie locali sotto l'imperatore Claudio; in Palestina la miseria avrebbe raggiunto il punto culminante nel 46-47 secondo Giuseppe Flavio (A.J. 20,101).

2 Profeta del NT, forse identico al precedente, che predisse con un gesto simbolico la prigionia di San Paolo (At 21,10s; cfr. "cosi parla lo Spirito Santo" e "cosi parla Jahweh" in Is 20,3; Ger 13,1). AvdB-MdeM

AGAG In ebr. *ʾăgag* e *ʾăgāg*, nome vicino all'accadico *agāgu*, che evoca l'idea di corruccio, di violenza (Agag è simbolo di potenza in Nm 24,7); re amalecita vinto da Saul; viene risparmiato in violazione all'anatema (1Sam 15,7-9). Questa colpa è la causa della rottura con Samuele (15,16-23) che si incarica lui stesso dell'esecuzione della sentenza (15,32-33).

Bibl. F. Foresti, *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School*, Roma, 1984. JAun

AGAR In ebr. *hagar;* schiava egiziana di Sara (Gen 16,1-3) e madre di Ismaele, figlio primogenito di Abramo.

L'espulsione di Agar viene raccontata in due brani paralleli. Secondo J (Gen 16,1-14) A. incinta, perseguitata dalla gelosia di Sara, si rifugia nel deserto, presso il pozzo di Lacai-Roi dove Jahweh la incontra e la rimanda dalla sua padrona, col pegno della sua promessa (vv. 9-12). Secondo E (Gen 21,9-21) Sara, preoccupata per il figlio Isacco, chiede ad Abramo di cacciare la schiava e suo figlio. Dopo che Dio gli ebbe assicurato che questa richiesta era conforme al suo disegno, Abramo caccia A. e suo figlio (vv. 11-14). I due errano nel deserto di Bersabea dove Dio si manifesta a loro vicino ad un pozzo e rinnova la promessa in favore di Ismaele (v. 14b-19). La genealogia P di Ismaele (25,12-16) fa di A. la madre delle dodici tribù ismaelite. In effetti ella è l'eponimo della città di Hagar, l'antica capitale della vasta oasi di al-Hasā, nell'Arabia del Nordest, i cui abitanti nell'AT portano il nome di Agareni (1Cr 5,10.19-20; Sal 83,7; 1Cr 27,31; Bar 3,23). Nell'interpretazione allegorica di Paolo (Gal 4,21-31) A. diventa paradossalmente la madre del giudaismo e simboleggia la vecchia allcanza con i figli sottomessi alla Legge, mentre Sara rappresenta la nuova alleanza. "Figli di Dio per la fede in Cristo Gesù" (Gal 3,26), il cristiano è figlio della donna libera e non della schiava e non può sottomettersi alla schiavitù della Legge (Gal 5,1-6) →Galati, lettera.

Bibl. EJ, VII, 1074-1076. ABoud

AGARENI In ebr. *hagrîʾîm;* membri della tribù araba di Agar (Sal 83,7; 1Cr 5,10.19s; 27,31), di cui →Agar, madre d' →Ismaele, è l'eponimo (Bar 3,23), conformemente alla pratica del matriarcato nella società beduina preislamica e all'uso dei patronimici femminili che ne è un corollario. I geografi classici conoscono gli A. sotto il nome di Agrei *(Agraioi, Agrees, Agraei).*

Bibl. PW, I, 889 (Agar 3); PW, I, 21; R. Hartmann, *Die Namen von Petra*, ZAW 30, 1910, 143-151 (spec. 146s); R. Dussaud, *Sur le chemin de Suse et de Babylone*, in *Mélanges F. Cumont*, AIPHOS 4, 1936, 143-150. ELip

AGATA Roccia silicea molto dura dai vari colori, con delle striature parallele di ametista, di quarzo ialino e di calcedonia. Viene tradotto con "agata" il nome della settima delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,19 = 39,12; TM: *šebô*, LXX: *achatēs*). In Gb 28,16 l'ebr. *šōham* (LXX: *onux*) viene a volte tradotto con "agata". →pietra preziosa. MCar

AGGEO In ebr. *ḥaggay*, "festivo", "nato in un giorno di festa"; uno dei profeti minori, che con Zaccaria incoraggiò gli esuli ritornati da Babilonia a costruire il nuovo Tempio di Gerusalemme (Esd 5,1; 6,14); autore del libro che porta il suo nome, è altrimenti sconosciuto. →Aggeo, libro. DD-LMlb

AGGEO, LIBRO

1 Contenuto Ag si compone di cinque discorsi datati con precisione; essi risalgono al secondo anno di Dario (520 a.C.). Il primo (1,1-11), che risale al primo giorno del sesto mese, attribuisce la triste situazione che regna in Giuda al fatto che la costruzione del Tempio è stata interrotta; il profeta esorta il sommo sacerdote Giosuè e il governatore reale Zorobabele a riprendere i lavori; e viene ascoltato (1,12-14). Il secondo discorso (1,15a + 2,15-19; l'ultima parte deve essere stata smarrita in un primo momento e poi reinserita nel posto sbagliato), che risale al ventiquattresimo giorno del sesto mese, promette la benedizione divina ai costruttori del Tempio. Il terzo (1,15b + 2,1-9), del ventunesimo giorno del settimo mese, predice che la gloria del secondo Tempio sarà maggiore di quella del primo, perché in seguito a un cambiamento imminente della situazione politica, i tesori dei popoli affluiranno verso il Tempio. Il quarto (2,10-14), del ventiquattresimo giorno del nono mese, parla dell'impurità che minaccia di intaccare il Tempio e i sacrifici. Il quinto discorso (2,20-23), che risale allo stesso giorno, designa Zorobabele come l'eletto di Jahweh.

2 Origine Il libro è stato redatto da un editore del profeta che ha voluto unire lo scritto alla propaganda orale fatta in favore della ricostruzione del Tempio. La forma definitiva è da attribuire all'ambiente del Cronista, che ha influenzato anche Zc 1-8. Gli oracoli sono messi di modo tale da esprimere due volte le parti più importanti del messaggio di Ag; si tratta dei rimproveri al popolo (1,1-5; 2,10-14); il ricordo della loro infelice situazione (1,6-11; 2,15-17); l'annuncio di un ritorno in grazia (1,12-14; 2,18s); le promesse escatologiche (2,2-9.20-23).

3 Teologia La parola di Ag tende a risvegliare la pietà del popolo, dandogli il senso dell'attualità. I suoi mali provengono dalla sua indifferenza nei confronti del santuario; il vacillare delle nazioni annuncia l'imminenza dell'intervento divino. I risultati di questo gesto di Dio stanno per farsi sentire; sarà donata la pace (2,9), la ricchezza cancellerà la presente miseria (2,7-9) e verrà inviato un messia davidico di cui Zorobabele è l'attuale rappresentante (2,20-23).

Bibl. Commentari: K. Elliger, Göttingen, 1951 (1975?); A. Gelin, Paris, 1960; T. Chary, Paris, 1969; A. Weiser, Göttingen, 1974; W. Rudolph, Gütersloh, 1976; S. Amsler-A. Lacocque-R. Vuilleumier, Neuchâtel, 1981. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Diaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1289-302; M. Schwantes, *Aggeo* (= Commentario Biblico), Roma, 1987].

Studi: DBS, VIII, 701-706; P.R. Ackroyd, *Studies in the Book of Haggaï*, JJS 2, 1951, 163s; 3, 1952, 1s.163s; T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil*, Paris, 1958, 118-159; M.W.A. Beuken, *Haggai — Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie*, Assen, 1967; R.A. Mason, *The purpose of the "editorial framework" of the book of Haggai*, VT 27, 413-421. [S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 311ss; G. Boggio, *Gioele-Baruc-Abdia-Aggeo-Zaccaria-Malachia: Gli ultimi profeti* (= LOB 1.26), Brescia, 1991]. LMlb

AGIOGRAFI In gr. *hagiographa (biblia)*, "Libri santi"; termine usato a partire da Girolamo (PL 28,533) per tradurre l'ebr. *kᵉtûbîm*, "Scritti", nome che la tradizione giudaica dà al terzo gruppo di libri: Sal, Gb, Ct, Rt, Lam, Qo, Est, Dn, Esd, Ne, 1-2Cr. In un senso diverso, la parola a. è sinonimo di autori sacri o di autori che raccontano la vita dei santi. ELip

AGLIO In ebr. *šûm;* l'a. *(Allium sativum)* viene menzionato nella Bibbia una sola volta (Nm 11,5), ma gli Ebrei ne mangiavano molto (il Talmud parla di parecchi cibi conditi con l'a.) al punto che gli autori romani li indicavano come mangiatori d'a. (Ammiano Marcellino 2,5: *iudaei foetentes*). HF-JCMar

AGNELLO →pecora.

AGNELLO DI DIO

1 Vocabolario Nella pericope della testimonianza di Giovanni Battista, Gesù viene presentato per due volte come "l'Agnello di Dio", *ho amnos tou theou* secondo il quarto vangelo (Gv 1,29.36); *amnos* è usato anche in At 8,32; 1 Pt 1,19 riferito a Cristo. Questi sono gli unici usi neotestamentari di questo termine. Ma Ap usa abbondantemente (28 volte) il vocabolo *arnion*, che significa sempre "agnello", per designare il Cristo (cfr. p. e., 5,6.8.12.13); in Gv 21,15, unica ricorrenza giovannea, il plurale *ta arnia* designa i credenti. Bisogna notare che l'uso di *amnos* in Gv 1,29-36 presenta delle caratteristiche molto particolari: At 8,32; 1Pt 1,19 non hanno la precisazione: *tou theou;* allo stesso modo, Ap non aggiunge mai *tou theou* ad *arnion;* e questo A. di D. in Gv 1,29 viene presentato come "colui che toglie il peccato del mondo", — l'assenza di questa precisazione al v. 36 potrebbe essere spiegata con la preoccupazione "di accorciare il testo sdoppiato" (Boismard, *Synopse*, III, 85) —; infine questa parola di Giovanni Battista permette ad uno dei suoi discepoli, Andrea, di riconoscere in Gesù il Messia (Gv 1,40-41).

2 Teologia Questa designazione di Gesù, senza dubbio conosciuta dai primi lettori del quarto vangelo (cfr. 1Gv 3,5) sia a causa della liturgia (Bultmann, 97), che della predicazione apostolica (Schnackenburg, 297), mette gli esegeti in imbarazzo: qual è il suo senso preciso? Generalmente essi si vedono costretti a scomporre la domanda: quale significato l'evangelista vuole dare a questo termine e in funzione di quale sfondo veterotestamentario? È possibile che Giovanni Battista abbia usato questa formulazione per designare Gesù e, se sì, che concezione messianica suppone secondo lui?

A *Senso dato dall'evangelista.* Sebbene conforme alla tradizione (Giovanni Crisostomo e Agostino) e

ad alcuni passi dei *Salmi di Salomone,* la spiegazione di Lagrange, che vede nell'A. di D. il simbolo dell'innocenza e della giustizia, non è stata presa in considerazione. Essa è infatti estranea al contesto di Giovanni. Alla stessa stregua va considerata una eventuale allusione all'agnello del sacrificio offerto due volte al giorno nel Tempio (cfr. Es 29,38) che giustificherebbe la precisazione del v. 29: "che toglie il peccato del mondo". Questi sacrifici giornalieri non sono espiatori. Dodd, sulla scia di Spitta, pensa che l'A. di D. di Gv 1,29.36 abbia lo stesso significato dell'agnello di Ap: simboleggia il Messia, "guida del popolo", come lo fu Davide secondo il *Libro di Enoc etiopico* 84,46 (Ap 7,17), "guerriero e conquistatore" (cfr. Ap 17,14; cfr. *Libro di Enoc etiopico* 90,6-19; *Testamento di Giuseppe* 19,8), "Re-Messia". Questo senso messianico del termine A. di D. in Gv 1,29.36 trova la sua conferma al v. 41; d'altra parte, mettere fine al peccato — senso dato da Dodd al verbo *airein* — nella letteratura apocrifa è una delle funzioni del Messia (*Testamento di Levi* 18,9; *Salmi di Salomone* 17,29). Ma questa spiegazione non resiste alla seguente osservazione: Ap non usa il termine *amnos* e il quarto vangelo non considera il termine *arnion* applicato a Gesù. Se, come crede Dodd, esiste una certa unità fra Gv e Ap, come si può spiegare questo cambiamento di termine?

Barrett e dopo di lui parecchi esegeti pensano che Gv 1,29.36 faccia allusione all'agnello pasquale. Due obiezioni possono però essere sollevate: i LXX usano il termine *probaton* e non *amnos* per designare l'agnello pasquale; l'immolazione dell'agnello pasquale nella concezione ebraica non ha carattere sacrificale. Ma 1Pt 1,18-19 evoca la liberazione dei cristiani grazie al sangue prezioso di Cristo "come di un *amnos* senza difetti e senza macchia" e 1Cor 5,7 ha questa espressione: "La nostra Pasqua, Cristo, è stato immolato". D'altra parte e in modo particolare, il quarto vangelo sviluppa specialmente il simbolismo della Pasqua (6,4: la moltiplicazione dei pani; 19,14: la condanna a morte di Gesù, 19,36: citazione, per dimostrarne il compimento in Gesù, di Es 12,46). Per il resto, l'*arnion* di Ap 5,9 potrebbe anche fare riferimento all'agnello pasquale. I Padri latini hanno adottato questa lettura.

I Padri greci preferiscono vedervi un'allusione al →Servo sofferente di Is 53,7, interpretazione condivisa anche da molti esegeti. Ball e Burney sottolineano che *amnos* di Gv 1,29-36 sarebbe una traduzione sbagliata dell'aram. *ṭalyā'* inteso nel senso ebraico di *ṭāleh* che significa "agnello", mentre invece il termine aramaico ha il significato di *pais,* "servo". Jeremias, Boismard seguono quest'interpretazione, ma Dodd la rifiuta per una serie di ragioni fondate che, agli occhi di Brown, sono convincenti. Diversi argomenti, tuttavia, possono essere presentati per confermare questa interpretazione: Is 53,7 dove il Servo riceve la qualifica di *amnos,* è applicato a Gesù in At 8,32; in Is 53,4-12 si dice del Servo-Agnello che porta *(pherein)* su di sé il peccato del mondo (cfr. Gv 1,29b); il carattere espiatorio della sofferenza e della morte di Gesù è possibile in 1Gv 3,5, passo che utilizza il verbo *airein;* d'altra parte, Gv 12,38 riprende una citazione di Is 53,1. Ciò nonostante, questa interpretazione di Gv 1,29.36 per mezzo di Is 53,7 presenta ugualmente delle difficoltà: Is 53,4-12 usa il verbo *pherein* e non *airein* e gli esegeti non sono d'accordo sul significato preciso di *airein:* "togliere/portare via" o "portare" (come *pherein,* cfr. Mc 8,34); due termini sono usati in Is 53,7 per designare il servo: *probaton* e *amnos;* questo Servo rappresenta per alcuni un uomo, per esempio Geremia, per altri la collettività, Israele. Così come non è impossibile che Gv 1,29.36 faccia riferimento e all'agnello pasquale e al Servo sofferente di Isaia (Schnackenburg). Fin dalla fine del II secolo, Melitone di Sardi nella sua *Omelia Pasquale* presenta Gesù come l'agnello pasquale ed evoca la sua morte secondo Is 53,7.

B *Senso dato da Giovanni Battista.* Secondo i sinottici il Battista annuncia l'arrivo imminente di un messia che deve esercitare una missione di giudice (Mt 3,7; Lc 3,7) e di purificazione (Mt 3,12; Lc 3,17). Più tardi nella sua prigione, non vedendo realizzarsi questa missione nel ministero di Gesù, sarà assalito da un dubbio (Mt 11,3; Lc 7,19). Se ciò è vero, può egli concepire un messia in relazione all'agnello pasquale e/o al Servo, come lo lascia intendere Gv 1,29.36? Con Loisy, che non manca di sostenitori, si potrebbe dire: "Giovanni Battista non ha potuto usare il linguaggio che gli è attribuito in questo punto"; una simile designazione proviene o dalla comunità cristiana o dall'evangelista.

Tuttavia, tutti gli esegeti sono molto lontani dall'accettare la risoluzione del problema in questi termini. Se la spiegazione "armonizzante" di Lagrange non ha convinto, un'altra via sembra possibile, quella di una rilettura giovannea e cristiana di un titolo proveniente inizialmente da Giovanni Battista. Ma allora, come interpreta Giovanni Battista questo Messia-A. di D.? Gli autori non trovano un accordo. Jeremias, Boismard, per esempio, pensano che il Battista faccia riferimento al Servo sofferente (cfr. de la Potterie). A causa del contesto di giudizio, comune ad Ap e a Giovanni Battista, Brown propone la seguente spiegazione: sulle labbra del Battista il termine *amnos* ha il significato di *arnion.*

Ad ogni modo, la difficoltà nel delineare la concezione messianica del Battista sottostante alla espressione A. di D. non comporta di per sé l'impossibilità di una simile espressione. Si può tuttavia far notare anche che i sinottici stessi non esitano a dare un'interpretazione cristiana all'interno stesso del loro racconto (cfr. Mc 6,51-52 e Mt 14,32-33).

Bibl. StrBill, II, 363-370; TWNT, I, 342-345; J. Jeremias, *Amnos tou Théou, païs tou Théou,* ZNW 34, 1935, 115-123; E. May, *Ecce Agnus Dei. A Philological and Exegetical Approach to John 1,29.36,* Washington, 1947; C.K. Barrett, *The Lamb of God,* NTS 1, 1954-55, 210-218; I. de la Potterie, *Ecco l'Agnello di Dio,* BbbOr 1, 1959, 161-169; S. Virgulin, *Recent Discussion of the Title "Lamb of God",* Scripture 13, 1961, 74-80; T. Stanks, *The Servant of God in John*

1,29.36, Louvain, 1963; A. Rose, *Jésus Christ, Agneau de Dieu,* BVieChr 62, 1965, 27-32; F. Gryglewicz, *Das Lamm Gottes,* NTS 13, 1967, 133-147; J.H. Roberts, *The Lamb of God,* Neotestamentica 2, 1968, 41-53; J.C. O'Neill, *The Lamb of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs,* JStNT 2, 1979, 2-30; G.L. Carey, *The Lamb of God and Atonement Theories,* TyndB 32, 1981, 97-122. PHaud

AGO In gr. *rhaphis;* nel Vicino Oriente antico gli a. erano per lo più di osso, di bronzo, o di metallo prezioso. Nel 1 millennio a.C. il loro uso subì la concorrenza delle spille di metallo. Nel Vangelo (Lc 18,25) il passaggio di un cammello per la cruna di un a. è un'iperbole che sta a indicare che una cosa è molto difficile, addirittura impossibile.

Bibl. BRL², 236s. ALem

AGRAPHA Parole di Gesù "non-scritte (nei vangeli canonici)". Inaugurato da Resch nel 1889, il loro studio sistematico ha subito un forte impulso con la scoperta dei papiri dopo il 1897. Gli a. possono essere classificati in due categorie: quelli che sono decisamente falsi e quelli che possono provenire dal Signore stesso, sia durante il suo ministero terreno che celeste.

La loro provenienza è molto varia:

— scritti del NT diversi dai vangeli (At 20,35; 1Ts 4,16-17a);

— varianti testuali dei vangeli (p.es. il codice di Beza in Lc 6,5);

— papiri di Ossirinco (5 casi);

— *Vangelo di Tommaso* (2 casi);

— *Vangelo dei Nazareni* (2 casi);

— Padri della Chiesa (5 casi: Giustino, Tertulliano, Girolamo, Clemente d'Alessandria, ecc.).

In totale solo 20 a. possono avere serie possibilità di essere autentici. Gli altri sono invenzioni, modifiche di espressioni già conosciute, false attribuzioni.

Bibl. DBS, 1, 159-198; TRE, 11, 101-110; J. Jeremias, *Paroles inconnues de Jésus,* LD 62, 1970 [ed. it.: Paideia]. MCar

AGRICOLTURA

1 Tipi di agricoltura Spesso legata all'allevamento di greggi (capre, pecore), l'a. ha sempre avuto un ruolo importante nella vita economica e sociale della Palestina e vi si fa spesso allusione nella Bibbia. A seconda delle epoche e delle regioni, il tipo di a. presenta differenze abbastanza importanti. Generalmente si possono distinguere tre tipi di a. tradizionale.

A *Agricoltura di pianura.* L'a. di pianura, che accorda spesso priorità alla produzione di cereali, si è sviluppata soprattutto nella pianura filistea e nella pianura di Yizreel. Il suolo di queste pianure è generalmente molto fertile anche se talvolta è difficile da lavorare quando è troppo umido. Questo tipo di a. è spesso quello delle grandi proprietà che dipendono dai proprietari terrieri o dallo Stato.

B *Agricoltura delle colline.* L'a. delle colline era quella della maggior parte della Galilea, della Samaria, della Sefela e, in misura minore, delle montagne della Giudea. Questa a. sfrutta la terra fertile delle valli e sviluppa una coltura a terrazze, che favorisce in particolare la vigna e gli alberi da frutta. Questa a. è generalmente opera di sfruttamenti familiari basati in gran parte sull'autarchia: "Ognuno sotto la propria vigna e sotto il proprio fico" (1Re 5,5; cfr. 2Re 18,31; Is 36,16).

C *Agricoltura delle zone semi-desertiche.* È principalmente nel Negheb e in una parte del deserto di Giuda che viene praticata l'a. delle zone semi-desertiche. Queste regioni possono essere fertili se sono fornite d'acqua tramite cisterne o dighe nel fondo valle in modo da sfruttare al massimo le piogge irregolari. Questa a., infatti, si sviluppa bene solo in periodi di pace e di sicurezza e con l'aiuto di un potere centralizzato interessato. Il regno di Ozia, re di Giuda nell'VIII secolo a.C., è un esempio di questa valorizzazione agricola: "Egli costruì anche delle torri nella steppa e scavò molte →cisterne, poiché possedeva numeroso bestiame nell'altipiano (in ebr. *šᵉpēlāh*) e nella pianura (in ebr. *mîšôr*); aveva campagnoli e vignaioli sui monti e sulle colline, perché amava l'agricoltura" (2Cr 26,10; cfr. 1Cr 27,2-31).

2 Produzioni La produzione agricola della Palestina è abbondante e varia, così come lo è quella delle regioni del bacino mediterraneo. Questa fertilità è sottolineata dall'espressione stereotipata: "terra dove scorre latte e miele" (Es 3,8.17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; 16,13; Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Gl 5,6; Ger 11,5; 32,22 Ez 20,6.15).

A *Coltura dei cereali e dei legumi.* I principali prodotti agricoli citati nella Bibbia sono:

— il →grano (in ebr. *ḥiṭṭāh, ḥiṭṭîm*), cereale di base che serviva per fare la farina e il pane che costituiva l'elemento essenziale dell'alimentazione nell'antichità; la produzione era generalmente sufficiente e a volte era esportata verso la Fenicia (1Re 5,15);

— l' →orzo (in ebr. *śᵉʿōrāh*), spesso associato al grano (Dt 8,8), serviva anche per fare la farina (Nm 5,25) e il pane (Gdc 7,13);

— Le altre produzioni erano più occasionali: il →farro (in ebr. *kussemet*: Es 9,32; Is 28,25; Ez 4,9), il →miglio (*dōḥan:* Ez 4,9), le →lenticchie (in ebr. *ʿădāšîm:* Gen 25,34; 2Sam 17,28; 23,11; Ez 4,9), le →fave (in ebr. *pôl:* 2Sam 17,28; Ez 4,9), il →cumino (in ebr. *kammōn:* Is 28,25.27) che danno un'idea dell'alimentazione tradizionale, mentre il lino (in ebr. *pištāh/pištîm:* Es 9,13; Gs 2,6) era usato soprattutto per le sue fibre e per la confezione di vestiti.

B *Arboricoltura.* Fra i prodotti dei frutteti bisogna mettere al primo posto la →vigna (in ebr. *gepen:* cfr. Is 5) il cui prodotto era consumato sia sotto forma di uva fresca o secca che di →vino. Veniva poi l' →olivo (in ebr. *zayit*) il cui prodotto, l'olio, era a volte esportato in Fenicia (1Re 5,25; 2Cr 2,9; Ez 27,17) o in Egitto (cfr. Os 12,2). Fra gli altri alberi da frutta bisogna citare il →fico (in ebr. *teʾēnāh:* Gen 3,7; Dt 8,8; ecc.), il →melograno (in

ebr. *rimmôn:* Dt 8,8; 1Sam 14,2; ecc.), il →melo (in ebr. *tappūaḥ:* Gl 1,12; Ct 2,3.5; 7,9; 8,5) e la →palma da datteri (in ebr. *tāmār:* Es 15,17; Lv 23,40; Gdc 4,5; Gl 1,12) caratteristica della regione di Gerico (Dt 34,3).

C *Apicoltura e allevamento.* A questi prodotti bisogna aggiungere il miele (in ebr. *dᵉbaš*) così come tutti i sottoprodotti dell'allevamento: →latte, →burro, →formaggio, →carne, →lana.

3 **Lavori** I lavori agricoli sono menzionati spesso nella Bibbia. Si svolgevano durante tutto l'anno come dimostra il calendario agricolo della tavoletta di →Ghezer. Infatti l'anno agricolo incominciava con l'aratura (ebr. *ḥārîš:* Gen 45,6; Es 34,21; 1Sam 8,12) che si effettuava alla fine dell'autunno o in inverno. Questa aratura effettuata con un →aratro tirato generalmente da una o due bestie da tiro (asino o bue), ma mai da un asino e un bue insieme (cfr. Dt 22,10), era seguita dalle prime →semine, poi dalle semine tardive della fine dell'inverno. C'erano poi le varie raccolte: quella del lino era seguita dalla →mietitura dell'orzo, poi quella del grano e del farro (cfr. Es 9,31-32). Alla fine del mese di giugno c'era la vendemmia e la →raccolta dei frutti estivi, soprattutto di fichi. Infine, all'inizio dell'autunno si faceva la raccolta delle olive.

4 **Agricoltura e religione** Nella Bibbia il lavoro della terra viene presentato come una delle responsabilità dell'uomo fin dalla creazione (Gen 2,15). La caduta non gli leva questa responsabilità ma rende la terra maledetta e il suo lavoro penoso (Gen 3,17-19).

La religione israelitica impregnava profondamente l'attività dell'agricoltore: il calendario delle feste era collegato ai lavori agricoli di ogni stagione e i riti stessi delle feste manifestavano questo legame: così la festa degli →Azzimi, per Pasqua, è associata all'offerta del primo covone della mietitura (Lv 23,9-14); l'offerta dei due pani fatti con la nuova farina cotta con lievito (Lv 23,17) segna la festa delle →Settimane che è anche quella della mietitura del grano; la costruzione di capanne fatte con i rami è caratteristica della festa delle →Tende, festa del raccolto (Es. 23,16; 34,22).

In modo più generale, l'agricoltore doveva manifestare la sua riconoscenza religiosa offrendo delle →primizie di tutti i suoi prodotti "davanti all'altare di Jahweh" (Dt 26,1-4) e versando la →decima per il Tempio, i leviti e i poveri (Dt 26,12s); doveva anche lasciare loro un po' del suo raccolto nel campo (Dt 24,19-21; →spigolatura, racimolatura). Tutti questi riti manifestavano la sua riconoscenza per la divinità che l'aveva benedetto con il raccolto. Al contrario un cattivo raccolto era segno di castigo (Dt 28,38-41), come proclamano spesso i profeti (Os 2,11; Gl 1; Am 4,7-9). Questi ultimi fanno a volte appello all'esempio del lavoro agricolo per far meglio comprendere il loro messaggio; abbiamo, in particolare, il famoso canto della vigna di Is 5,1-7, come pure quello della successione dei diversi lavori agricoli in Is 28,24-28 (cfr. anche Is 55,10; Sir 38,25s).

L'evocazione di scene di vita agricola si ritrova anche nell'insegnamento di Gesù, specialmente nelle parabole come quella del seminatore, della zizzania, del granello di senape (Mt 13,3s.par.), degli operai mandati nella vigna (Mt 20,1s), dei vignaioli omicidi (Mt 21,33s), o ancora nelle metafore come quella della →mietitura (Mt 9,37s; Lc 10,2; Gv 4,35-38; cfr. Ap 14,15). Tuttavia in maniera concreta Gc 5,4 ricorda il dovere di pagare il salario al tempo dovuto, specialmente quello degli operai agricoli, mentre 1Cor 9,9; 1Tim 5,18 applicano una misura umanitaria della Legge che riguarda la →battitura del grano a coloro che lavorano per la parola di Dio (cfr. 1Cor 3,6-9).

Bibl. BRL², 1-4; Z. Ron, *Agricultural Terraces in the Judean Mountains,* IsrEJ 16, 1966, 33-49, 111-122; L. Turkowski, *Peasant Agriculture in the Judean Hills,* PEQ 101, 1969, 101-112; C.H.J. de Geus, *The Importance of Archaeological Research into the Palestinian Agricultural Terraces with an Excursus on the Hebrew Word gbi,* PEQ 107, 1975, 65-74; D. Eitam, *Olive Presses of the Israelite Period,* Tel Aviv 6, 1979, 146-155; S. Dar, *An Ancient Agricultural System in the Borot-Loz Region,* Qadm 15, 1982, 81-84; G. Edelstein-S. Gibson, *Ancient Jerusalem's Food Basket — The "New" Archaeology Looks for an Urban Centre's Agricultural Base,* BAR 8, 1982, 46-54; G. Edelstein-Y. Gat-S. Gibson, *Food Production and Water Storage in the Jerusalem Region,* Qadm 16, 1983, 16-23; J.P. Brown, *Men of the Land and the God of Justice in Greece and Israel,* ZAW 95, 1983, 376-402; D. Eitam, *"And Oil Out of the Flinty Rock",* Qadm 16, 1983, 23-28; Y. Hirschfeld, *Ancient Wine Presses in the Park of Aijalon,* IsrEJ 33, 1983, 207-218; Y. Magen, *Kalandia — A Vineyard Farm and Winery of the Second Temple Times,* Qadm 17, 1984, 61-71; B. Lang, *The Social Organisation of Peasant Poverty in Biblical Israel,* JStOT 24, 1982, 47-63; C.H.J. de Geus, *Agrarian communities in Biblical Times: 12th to 10th Centuries B.C.E.,* in *Les communautés rurales, II, Antiquité,* Paris, 1983, 207-237; B. Colomb-Y. Kedar, *Ancient Agriculture in the Galilee Mountains,* IsrEJ 21, 1971, 136-140; L.E. Stager, *Farming in the Judean Desert during the Iron Age,* BASOR 221, 1976, 145-158; G. Conti, *Rapporti tra egiziano e semitico nel lessico dell'agricoltura,* Firenze, 1978; W. Thiel, *Die Anfänge von Landwirtschaft und Bodenrecht in der Frühzeit Alt-Israels,* AltOrF 7, 1980, 127-141; W. Brueggemann, *"Wine and Fig Tree": A Case Study in Imagination and Criticism,* CBQ 43, 1981, 188-204; G. Edelstein-M. Kislev, *Mevasseret Yerushalayim: Ancient Terrace Farming,* BA 44, 1981, 53-56; O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel,* dissAnnArbor, 1982; J.F. Healey, *Ancient agriculture and the Old Testament (with special reference to Isaiah XXVIII 23-29),* in *Prophets, Worship and Theodicy. Studies in Prophetism, Biblical Theology and Structural and Rhetorical Analysis and on the Place of Music in Worship* (= OTS 23), Leiden, 1984, 108-19.

ALem

AGRIPPA In gr. *agrippa,* dal lat. *agrippa,* cognome di parecchie famiglie romane, la cui etimologia

sarebbe *aegripes* "che soffre per il piede" o *aegre partus* "nato con difficoltà". Questo nome è portato da due principi erodiani: Erode A. I, chiamato da Luca →Erode e Erode A. II chiamato da Luca "il re Agrippa" (At 25,13).

Figlio di Erode A. I e di Cypros, Erode A. II era stato allevato a Roma nell'ambiente imperiale e aveva ricevuto la cittadinanza romana con il gentilizio di Giulio. A 17 anni, alla morte del padre (44 d.C.) si era visto rifiutare il regno giudaico dall'imperatore Claudio e aveva dovuto aspettare la scomparsa dello zio, Erode di Calcide fratello di Erode A. I, per ottenere il principato di Calcide (48/49).

Claudio glielo riprese nel 53 e gli diede in cambio la vecchia tetrarchia di Filippo alla quale aggiunse l'Abilene. Durante la sua ascesa (54), Nerone gli accordò inoltre parti della Galilea, intorno a Tiberiade e Tarichea, e Livia di Perea con quattordici villaggi. Per ringraziare il sovrano, ingrandì Cesarea di Filippo chiamandola Neronia. Inoltre donò delle statue per il teatro di Berito (Beirut), abbellì il palazzo degli Asmonei a Gerusalemme, fece terminare i lavori del Tempio e procurò lavoro a 18.000 disoccupati ordinando la pavimentazione delle strade di Gerusalemme. Come lo zio, Erode di Calcide, egli fu *epimelētēs* (amministratore) del Tempio, il che gli permise di nominare e destituire i sommi sacerdoti. Viveva con la sorella Berenice, minore di un anno; entrambi presero parte al processo contro Paolo a Cesarea (At 25,13-26,32). Dinasta cliente di Roma, fornì nel 54 delle truppe per una spedizione contro i Parti e nel 66 portò un contingente all'esercito romano; nel 67 assistette Vespasiano durante la presa di Gamala. Si ignora ciò che gli successe dopo la sottomissione della Palestina. Sembra che sia morto verso il 93 d.C.

Bibl. EJ, II, 417s; A.H.M. Jones, *The Herods of Judaea*, Oxford, 1938 (anast. 1967). CSaul

AGUR In ebr. *ʾāgûr*, "giornaliero"; figlio di Iake, autore di una piccola serie di proverbi raccolti in Pr (30,1-14; i proverbi numerici dei vv. 15-33 non sono suoi: formano una serie a parte, come viene testimoniato dal posto che occupano nella LXX, dopo 24,22). A. era originario di Massa, tribù nordaraba (Gen 25,14; 1Cr 1,30); il suo nome, che non si ritrova in ebraico, così come il legame dei suoi proverbi con quelli di Balaam e di Giobbe, mostrano chiaramente che non è di origine israelita. →Proverbi, libro. Avdb-ALac

AHAVA →Aava.

AHIQAR, STORIA Il personaggio di Ahiqar è molto diffuso nelle antiche letterature orientali: uomo potente e saggio, favorito dei re assiri Sennacherib (704-681) e Assarhaddon (681-669), Ahiqar viene proscritto sotto il regno di quest'ultimo a causa delle calunnie e degli intrighi di Nadan, suo figlio adottivo, impaziente di prendere il suo posto. Egli viene condannato a morte, ma grazie ad un'incredibile serie di circostanze, la sua esecuzione non ha luogo. Ahiqar viene ristabilito dal re e riprende le sue funzioni, e Nadan viene punito. La *Storia di Ahiqar* serve da cornice ad una raccolta di proverbi e favole. Da cui il suo titolo completo: *Storia e saggezza di Ahiqar* o *Massime di Ahiqar*. Quest'opera le cui versioni in diverse lingue sono particolarmente numerose, ha influenzato Tb, Sir, Dn (→Achikar; →Achior). Il NT, il Talmud e le letterature orientali si sono ispirate alla *Storia*, alle *Massime* e soprattutto alle *Favole*.

È probabile che l'aramaico fosse la lingua originale della *Storia e Massime di Ahiqar:* dei frammenti su papiro di quest'opera in lingua aramaica, che risalgono al V secolo a.C., sono state scoperti nell'isola di Elefantina.

Bibl. F.C. Conybeare-J.R. Harris-A.S. Lewis, *The Story of Ahikar from the syriac, arabic, aramenian, ethiopic, greek and slavonic Versions*, London, 1898; F. Nau, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien (Fils d'Anael, neveu de Tobie). Traduction des versions syriaques*, Paris, 1909; F.C. Conybeare-J.R. Harris-A.S. Lewis, *The Story of Ahikar*, in R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, II, Oxford, 1913, 715-783; P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, LAPO 5, 1972, 429-452. [A. Barucq et alii, *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche* (= PicEB 2), Roma, 1988]. JRi

AI, AIAT In ebr. *hāʿay* sempre con l'articolo determinativo: "la rovina", eccetto in Is 10,28, *ʿayyāt* e in Ne 11,31, *ʿayyah*, in gr. *aggai* e *gai*; città della Palestina centrale distrutta da Giosuè. L'uso dell'articolo potrebbe esprimere una forma antica del nome (J.M. Grintz, *ʿAi which is beside Beth-Aven. A Re-examination of the identity of ʿAi*, Bb 42, 1961, 210) e non solo una descrizione popolare del luogo, essendo andato perduto il nome cananeo. Per ragioni filologiche, letterarie e topografiche, si identifica Ai con et-Tell (*tell*, termine arabo che designa una collina sulla quale si trova una rovina, è l'equivalente del nome ebraico). I luoghi di ḫirbet Ḥaiyān e di ḫirbet Ḥudriya, che erano stati proposti per la localizzazione della città di Ai nel periodo israelitico e persiano, non furono occupati prima dell'epoca romana (J.A. Callaway e M.B. Nicol, *A Sounding of Khirbet Haiyān*, BASOR 183, 1966, 12-19; H. Donner, *Exkursionen in Palästina*, ZDPV 81, 1965, 16-18).

La localizzazione di questa città reale cananea ci viene data in questo modo: è una città di montagna, a est di Bethel, ai margini del deserto (Gen 12,8; 13,3; Gs 7,2; 8,9.12; 8,15). Abramo pianta due volte la sua tenda fra Betel e Ai (Gen 12,8; 13,3). Dopo la presa di Gerico, Ai è la seconda città conquistata da Giosuè che "ne fece una rovina per sempre, una desolazione fino ad oggi" (Gs 8,28), cioè al momento in cui il brano fu composto. La città viene nuovamente citata nell'VIII secolo, nell'itinerario di un'invasione proveniente dal Nord (Is 10,28), che si rifà sia all'attacco di Sennacherib sia alla marcia dei

coalizzati siro-efraimiti. Infine, alcuni figli di Beniamino ripopolarono la città (Esd 2,28; Ne 7,32; 11,31).

Due scavi sono stati fatti a et-Tell, il primo da J. Marquet Krause dal 1933 al 1935 e il secondo da J.A. Callaway dal 1964 al 1972. Quest'ultimo conferma essenzialmente la cronologia stabilita da Marquet Krause: il luogo era abitato soltanto durante il Bronzo Antico I-II-III e durante il Ferro I.

Nel Bronzo Antico I (ca. 3200-2950) una popolazione formata da stranieri e indigeni si stabilisce sulla parte superiore della collina e costruisce un villaggio non fortificato. Degli emigrati venuti dal Nord, dalla Siria e dall'Anatolia, conquistano e si assimilano alla popolazione. Essi costruiscono allora la prima città pianificata e fortificata comprendente un'acropoli con tempio e palazzo, una zona industriale e un'altra residenziale dove le case sostituiscono le capanne. La città viene distrutta in un modo violento.

Nel Bronzo Antico II (ca. 2950-2800) il nuovo regime che si insedia pone l'accento sulle fortificazioni e apporta delle modifiche funzionali alle case. Un disastro di maggiori proporzioni, forse un terremoto, distrugge la città. Nel Bronzo Antico III (ca. 2800-2400) i nuovi occupanti di origine egiziana apportano elementi architettonici nuovi, in particolare nella costruzione del tempio sull'acropoli. Viene costruito un grande serbatoio; la cinta della città viene modificata (porte nuove). Poi la città passa sotto il controllo dei Cananei venuti dal Nord (ḫirbet Kerak) che spostano il tempio dell'acropoli contro il muro fortificato; il vecchio tempio viene trasformato in residenza. Verso il 2350 a.C. la città è conquistata e rasa al suolo. Nell'età del Ferro I (ca. 1220-1050), dopo 1200 anni di abbandono, una nuova popolazione si insedia in cima alla collina ed occupa solo un decimo della città del Bronzo Antico. Questo villaggio non fortificato è formato da case a pilastri con cisterne. Si coltiva a terrazze. Questa occupazione comporterà due fasi, con una breve interruzione fra le due. Poi il luogo viene definitivamente abbandonato.

Nel racconto di Gs il primo attacco contro Ai si conclude con una sconfitta dovuta al non avere rispettato l'anatema contro Gerico (Gs 7,1-26); questo episodio di Acan era probabilmente indipendente dalle conquiste di Gerico e di Ai. Si tratta di un racconto giudaico che spiega il cumulo di pietre che si vedono "fino ad oggi", mentre il brano di Gs 7,2-5; 8 si presenta come una vera e propria spedizione militare: invio di esploratori e primo attacco respinto, poi conquista della città con astuzia. La città viene incendiata e ridotta a un ammasso di rovine. Ma questa conquista storica è infirmata dai dati archeologici che indicano che il luogo non era stato occupato per 1200 anni prima dell'arrivo degli Israeliti, per cui l'insediamento del villaggio dell'età del Ferro I sull'area in cui ne sorgeva un altro nell'età del Bronzo Antico avvenne senza conquista. Sono state proposte parecchie soluzioni, eccole: J. Marquet-Krause (*La deuxième campagne des fouilles à Ay* (1934). *Rapport sommaire. Note additionnelle par R. Dussaud*, Syria 16, 1935, 325-352, nota 52), seguito da A. Lods (in *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles, 1936, 847-857) rinunciano alla storicità del racconto di Giosuè e lo considerano una leggenda. M. Noth, (*Bethel und Ai*, PJb 31, 1935, 1-29; *Josua*, Tübingen, 1938, 47-51) e A. Alt (*Kleine Schriften*, I, München, 1953, 176-192) lo considerano una "tradizione locale, con una serie di tratti eziologici, formatasi in un'epoca in cui non si sapeva più niente a proposito dell'origine di questa colonia beniaminita". W.F. Albright, (*The Kyle Memorial Excavations at Bethel*, BASOR 56, 1934, 11; 74, 1939, 17) trasferisce la presa di Ai a quella di Betel per conservarne la storicità. J. Simons (*The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959, 270) e J. Gritz (Bb 42, 1961, 201-216) rifiutano l'identificazione di Ai con ḫirbet et-Tell e ipotizzano un luogo ancora sconosciuto. L.H. Vincent (*Les fouilles d'et-Tell-Aï*, RB 46, 1937, 231-266) vuole salvare la storicità del racconto ricorrendo ad un compromesso: le vecchie rovine sarebbero state fortificate e avrebbero avuto la funzione di "campo trincerato" per la gente di Betel che voleva fermare l'avanzata degli Israeliti. Secondo J. Callaway, l'ultimo ad avervi eseguito degli scavi (*New Evidence on the Conquest of Ai*, JBL 87, 1968, 312-320; IDBS, 375s), il villaggio dell'età del Ferro ha avuto due fasi: la prima indicherebbe l'insediamento di un gruppo diverso dagli Israeliti forse gli Evei. La distruzione di questo villaggio segnerebbe la conquista storica di Gs 8. R. de Vaux (*Histoire ancienne d'Israel*, I, Paris, 1971, 563-70) e J. Briend (*La conquête de Aï*, BTS, 151, 1973, 16s) stabiliscono un rapporto fra la battaglia di Gabaa (Gdc 19-21) e la presa di Ai. Prima c'è la sconfitta (Gdc 20,19-25; Gs 7,2-5), poi si ricorre allo stratagemma dell'imboscata e della fuga simulata (Gdc 20,29-48; Gs 8): "l'ordine degli avvenimenti è lo stesso e il vocabolario simile". La situazione sarebbe stata invertita perché divenisse una tradizione in onore di Beniamino, dato che Ai è in territorio beniaminita e che i dettagli topografici del brano indicano che si tratta di una tradizionale locale. Perché? R. de Vaux vede "in questa trasposizione l'eco di una polemica tribale". In questo modo la tribù di Beniamino giustifica nei confronti delle altre tribù il suo diritto a rivendicare la regione di Ai, ricollegandola a un racconto di conquista a cui seguono indicazioni topografiche locali.

Bibl. Abel, II, 239-240; Vogel, I, 5-6; II, 5-6; W.F. Albright, *Ai and Beth-Aven*, AASOR 4, 1922-23, 141-49; J. Marquet-Krause, *Les fouilles d'Ay (et-Tell), 1933-35*, Paris, 1949; J.A. Callaway, *Pottery from the Tombs at Ai (Et-Tell)*, II, London, 1964; A. Amiran, *Khirbet Kerak Ware at Ai*, IsrEJ 17, 1967, 185s; J.A. Callaway, *The Significance of the Iron Age Village at Ai (Et-Tell)*, Jerusalem, 1969; A. Amiran, *The Egyptian Alabaster Vessels from Ai*, IsrEJ 20, 1970, 170-179; G.E. Wright, *The Significance of Ai in the Third Millennium B.C.*, in *Festchrift K. Galling*, Tübingen 1970, 299-319; A. Amiran, *Reflections on the Identification of the Deity at the EB II and EB III*

Temples at Ai, BASOR 208, 1972, 9-13; J.A. Callaway, *The Early Bronze Age Sanctuary at Ai (Et-Tell)*, I, London, 1972; N.E. Wagner, *Early Bronze Age Houses at ʾAi (Et-Tell)*, PEQ 104, 1972, 5-25; A. Ben-Tor-E. Netzer, *The Principal Architectural Remains of the Early Bronze Age at Ai*, ErIs 11, 1973, 1-7; A. Kusche, *Hiwwiter in ha-ʿAi?*, in *Wort und Geschichte. Festschrift K. Elliger*, Neukirchen-Vluyn, 1973, 115-19; S. Yeivin, *Temples that were not*, ErIs 11, 1973, 163-75; J.A. Callaway-J.M. Weinstein, *Radiocarbon Dating of Palestine in the Early Bronze Age*, BASOR 225, 1977, 1-16; J.A. Callaway, *The Early Bronze Age Citadel and Lower City at Ai (Et-Tell)*, II, Cambridge, 1980; Z. Zevit, *Archaeological and Literary Stratigraphy of Josua 7-8*, BASOR 251, 1983, 23-35; id., *Was my Excavation of Ai Wortwhile?*, BAR 11, 1985, 68. MBeau

AIA DI ATAD In ebr. *gōren hāʾaṭād*, "aia della spina"; luogo sconosciuto della Transgiordania dove Giuseppe avrebbe fatto il periodo di lutto per suo padre Giacobbe prima di seppellirlo a Macpela; il testo lo chiama anche →Abel-Mizraim (Gen 50,1-11). MDB

AIALON In ebr. *ʾayyālôn*.
1 Città cananea, nominata già nelle lettere di El-Amarna e nei testi egiziani. Attaccata senza successo dalla tribù di Giuseppe, divenne israelitica sotto Salomone (1Re 4,9); Gs 19,42; 21,24; Gdc 1,35 la annoverano tra le città di Dan, 1Cr 6,54 tra quelle di Efraim, 1Cr 8,13 tra quella di Beniamino. Fu fortificata sotto Roboamo (2Cr 11,20), conquistata dai Filistei sotto Acaz (2Cr 28,18), attualmente Yalo, 20 km a ovest di Gerusalemme. La valle d'A. (Gs 10,12) si trova a nord d'A.
2 Luogo di sepoltura del Giudice →(1) Elon, nel paese di Zabulon (Gdc 12,12); localizzazione sconosciuta.

Bibl. Abel, II, 240s. MDef

AIIA In ebr. *ʿayyāh* o *ʿayyāʾ*; città efraimita in 1Cr 7,28 (LXX: *gaza* o *gaia*), ma beniamita in Ne 11,31. Non è certamente la città filistea di Gaza, nonostante la LXX. È vicina a Bètel (tell Beitīn), dunque ad →Ai (Gs 7,2) che la maggior parte accetta di identificare con l'importante luogo di et-Tell. Questo contesto e l'omonimia A./Ai suggeriscono di situare A. a ḫirbet Haiyān, 1,6 km a sud-est di et-Tell. Forse Ai, all'origine, non era che una dipendenza, un sobborgo (cfr. 1Cr 7,28) d'A.; crescendo, avrebbe eclissato questa e preso il suo nome per un processo frequente di transfert toponimico. Abel, da parte sua, proponeva piuttosto Turmus ʿAyyā, in mezzo alla piccola pianura tra Sinjil e Seilūn, 37 km a nord di Gerusalemme.

Bibl. Abel, II, 257; W.F. Albright, *Ai and Beth-Aven*, AASOR 4, 1922-1923, 141-149; J. Simons, *Van Jericho tot ʿAj*, BijdNedJez 1, 1938, 449s; id., *The Geographical and Topographical Texts of the O.T.*, Leiden, 1959, 169. CCan

AIAT →Ai, Aiat.

AIN In ebr. *ʿayin*, "fonte".
1 Punto di riferimento sconosciuto su una frontiera teorica del Paese di Canaan (Nm 34,11).
2 Città di Simeone e poi di Giuda (Gs 15,32; 1Cr 4,32), localizzazione sconosciuta. MDef

AIRONE L'ebr. *ʾănāpāh*, uccello impuro in ogni sua specie (Lv 11,19; Dt 14,18), potrebbe indicare l'airone di cui numerose varietà vivono in Palestina soprattutto nelle zone paludose dell'antico lago Hule e del lago di Tiberiade. MDef

AKELDAMÀ, CAMPO DEL SANGUE Secondo At 1,16-19, →(3) Giuda, con i soldi ricevuti per il tradimento, compra un campo (in gr. *chōrion*) che dopo la sua morte cruenta riceve il nome di Akeldamà (in gr. *aeldamach*), correttamente interpretato come "campo del Sangue" (in gr. *chōrion haimatos*; cfr. l'aramaico *ḥăqēl dᵉmāʾ*). Per Mt 27,8-10 i sommi sacerdoti, dopo il suicidio di Giuda, utilizzano i soldi impuri del tradimento per comprare il "campo del vasaio" (in gr. *agros kerameos*) destinato alla sepoltura degli stranieri e denominato "fino al giorno d'oggi" "campo (in gr. *agros*) del Sangue" (Vulgata: *aceldamach*). Identificando il campo di At 1,16-19 col campo di Mt 27,8-10, provenienti da tradizioni gerolosomitane distinte e antiche, la topografia tradizionale li pone a sud-ovest di Gerusalemme, non lontano dalla sorgente del →Lavandaio.

Bibl. BHH, I, 260. JLong

AKRA →cittadella di Gerusalemme, Akra.

AKRABBIM →Scorpioni, salita degli.

ALABASTRO Il vaso di a. (in gr. *alabastron*) di Mc 14,3 par. secondo l'uso della lingua greca designa un vaso per profumi senza manici, di qualsiasi materia. All'epoca greco-romana si utilizzavano dei piccoli flaconi di vetro e per aprirli si rompeva il collo. Nonostante si trovi dell'a. nell'Antilibano, l'AT non lo menziona. Tutti gli oggetti d'a. trovati in Palestina sono stati importati dall'Egitto o sono stati fabbricati sul posto seguendo i modelli egiziani; la maggior parte di essi risale all'epoca preisraelita.

Bibl. BRL, 7-13; BHH, I, 573-575. AvdB-JCMar

ALAMMELECH In ebr. *ʾallammelek*, "quercia del re"; località di Aser (Gs 19,26); ubicazione sconosciuta. MDef

ALBERGO →locanda.

ALBERO DELLA CONOSCENZA DEL BENE E DEL MALE In ebr. *ʿēṣ haddaʿat ṭôb wārāʿ*.

1 Albero della conoscenza Nell'Eden Jahweh aveva fatto crescere ogni sorta di alberi belli da vedere e buoni da mangiare (Gen 2,9). L'uomo, che per volere di Dio li ha a sua completa disposizione, li utilizza per nascondersi dopo la colpa (3,8). L'uso del termine "albero" con l'articolo sottolinea la funzione determinata di uno di essi. Alle proprietà di tutti gli altri aggiunge quella di comunicare discernimento (3,6). Collocato in mezzo al giardino, rappresenta l'oggetto di un divieto (3,3; cfr. 3,11.17) e la trasgressione di tale divieto è al centro del racconto (3,6; cfr. 3,12).

Nel testo vengono identificati due alberi. Nominato per primo, l' →albero della vita interviene poi solo nel finale (2,9; 3,22.24); l'espulsione dal giardino, motivata da un altro delitto, è destinata ad impedire all'uomo di cogliere i frutti anche dall'albero della vita. Questo simbolo molto ricorrente nella storia delle religioni (cfr. E.O. James) è usato nella Bibbia in diversi modi (cfr. Pr 3,18; 13,12; 15,4). L'albero della conoscenza non viene citato altrove. È designato come tale solo in Gen 2,9.17 e l'espressione crea difficoltà dal punto di vista della sintassi: ammesso che si consideri *haddaʿat* un sostantivo ("la conoscenza") o un infinito ("conoscere"), bisogna comunque spiegare sia la presenza dell'articolo che la costruzione del complemento. Così si è spesso inclini a riconoscere il carattere secondario di questo albero nel racconto; sarebbe stato creato a partire dalla formula chiave "conoscere il bene e il male".

2 "Conoscere il bene e il male" La formula presenta parecchie difficoltà. "Conoscere", verbo dalle molteplici connotazioni, può applicarsi alla sfera magica, sessuale, intellettuale, pratica; e l'abilità del narratore che gioca con le parole non semplifica il tutto. Il costrutto "il bene e il male" viene impiegato con diversi verbi ("comprendere", "ascoltare", "parlare", "disporre", ecc.), ma soprattutto con preposizioni o congiunzioni diverse: "e" di congiunzione; "fra... fra..."; "da... a...". Lo si può intendere sia nel senso di totalità o di universalità sia in quello di discriminazione fra due realtà.

Le innumerevoli interpretazioni possono dividersi in tre gruppi.

— Ci sono anzitutto coloro che vedono in questa conoscenza l'acquisizione delle facoltà umane, sia il discernimento dei valori morali che il passaggio dall'infanzia all'età adulta o l'autonomia morale propriamente detta.

— Secondo altri essa riguarda le relazioni sessuali. Si invocano in questo senso i riferimenti alla maternità, il desiderio che spinge la donna verso l'uomo, il legame del serpente con i culti della fertilità e persino la nudità. Senza voler negare tali incidenze, non sembra questa la chiave ermeneutica del testo.

— L'espressione può essere intesa come un merisma e significare "ogni cosa"; il contesto raccomanda questa interpretazione. Passi simili come Dt 1,39; 2Sam 19,36; Is 7,15 suggeriscono che questa conoscenza di carattere generale si applica a campi molto diversi. L'albero della conoscenza potrebbe essere una variante dell'albero della vita. Ciò che l'uomo desidera è di elevarsi al di sopra della sua condizione e penetrare nel regno del divino. La saggezza e l'immortalità che cerca appartengono a Dio. Con l'atto stesso della sua trasgressione egli fa l'esperienza della sua limitatezza.

Bibl. I. Engnell, *"Knowledge" and "Life in the creation story*, VTS 3, 1955, 103-119; J. Pedersen, *Wisdom and Immortality*, VTS 3, 1955, 238-246; H.S. Stern, *Knowledge of "Good and Evil"*, VT 8, 1958, 405-418; E.O. James, *The Tree of Life*, VTS 11, 1966; W.M. Clark, *Legal Background to the Yahwist's Use of Good and Evil in Genesis 2-3*, JBL 88, 1969, 266-278; M. Tsevat, *The two Trees in the Garden of Eden*, Erls 12, 1975, 40-43 (in ebraico; riassunto inglese: 119); H.N. Wallace, *The Eden Narrative*, Atlanta, 1985, 115-132. [D.J.A. Clines, *The tree of knowledge and the law of Jahweh*, VT 24, 1974, 8-14; N. Forsyth, *Huwawa and his trees. A narrative and cultural analysis*, ActSum 3, 1981, 13-29; R.A. Veenker, *Gilgamesh and the magic plant*, BA 44, 1981, 199-205; K. Jaros, *Los árboles sagrados y la serpiente en Gen 2-3*, SelT 21, 1981s, 67-69; W.G. Lambert, *Gilgamesh and the magic plant*, BA 45, 1982, 69; W.G. Lambert, *Trees, snakes and gods in ancient Syria and Anatolia*, BSOAS 48, 1985, 435-51]. JAun

ALBERO DELLA VITA È l'albero il cui frutto dà la vita. Il più conosciuto è uno dei due alberi citati in Gen 2,9 e piantati in mezzo al paradiso; il suo frutto doveva preservare l'uomo dalla morte. Dato che il brano del paradiso vuole dimostrare che la morte è la conseguenza del peccato, l'autore del brano mette l'a. della v. fuori dalla portata dell'uomo peccatore, allontanando quest'ultimo dal paradiso e mettendo ad est del giardino dell'Eden i cherubini e la fiamma della spada sfolgorante per controllare l'a. della v. (Gen 3,22-24). Visto che il brano presuppone che l'uomo sia mortale per sua natura (Gen 2,7; cfr. 3,19), quest'a. della v. simbolizza il privilegio dell'immortalità, esso stesso effetto della grazia. Questo simbolo fa parte di un insieme di immagini, quali il giardino delle delizie così come i motivi letterari o figurati, conosciuti in tutto l'Oriente, della pianta della vita, dell'alimento della vita (vedere ambrosia) e dell'acqua che dona la vita. Nello stesso ordine di idee Ezechiele parla di "alberi da frutta, piantati al bordo dell'acqua che esce dal santuario, e i cui frutti serviranno come cibo e le foglie come medicina" (Ez 47,12); il profeta non parla esplicitamente dell'immortalità, per lo meno non più dell'autore di Pr, per il quale una condotta conforme alla "sapienza" è un a. della v., cioè un mezzo per avere successo ed essere felici nella vita (Pr 3,18; 11,30; 13,12; 15,4); è anche una fonte di vita, cioè una fonte d'acqua che dà la vita (Pr 10,11; 13,14; 14,27; 16,22). Si incontrano i due simboli uniti (l'albero che prospera lungo corsi d'acqua: Sal 1,3; Ger 17,18) nel racconto del paradiso (Gen 13,10), ma più esplicitamente in Ezechiele che sviluppa la spiegazione simbolica, data da Isaia (8,6),

della principale fonte di Gerusalemme e vi fa intervenire il santuario (Ez 47,1-12; cfr. Gl 4,18; Sal 46,5; Zc 14,8). Visto in questo modo, il simbolismo dei profeti è molto vicino a quello del brano del paradiso: il soggiorno di Jahweh nel Tempio in mezzo al suo popolo è una fonte di vita per il re e per il popolo, così come la sua presenza nel giardino lo era stata per il primo uomo.

Nel tardo giudaismo il tema ritorna frequentemente. L' →apocalittica legge il brano delle origini come una profezia di ciò che accadrà alla fine: si attende dal Messia che apra le porte del paradiso e dia da mangiare ai santi con l'a. della v. (*TestLev* 18,10s). Una corrente più sapienziale e spiritualista vede nell'a. della v. un simbolo della Legge: "Colui che osserva i suoi precetti vive e sussiste come l'a. della v. nel mondo futuro" (TrgN Gen 3,24).

L'Apocalisse di Giovanni riprende queste speranze escatologiche. Ma si tratta di una escatologia della quale Cristo inaugura la instaurazione: il paradiso è di nuovo aperto e i frutti dell'a. della v. sono offerti ai vincitori (cioè a coloro che sono i testimoni della vittoria del Cristo nel mondo; Ap 2,7) e a coloro che lavano le loro vesti (22,14), cioè coloro che sono purificati dall'opera di Cristo. Secondo il messaggio profetico Ap unisce i due simboli del paradiso e della città santa (22,2.14.19). Sono due immagini relative ad un'unica realtà: la vita eterna vissuta nell'immediata presenza di Dio.

Bibl. TWNT, V, 40; H.T. Obbink, *The Tree of Life in Eden*, ZAW 46, 1928, 105-112; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951; H. Genge, *Zum "Lebensbaum" in den Keilschriftkulturen*, AcOr 33, 1971, 321-334; M. Tsevat, *The two Trees in the Garden of Eden*, Erls 12, 1975, 40-43. [F. Vattioni, *L'albero della vita*, AugR 7, 1967, 133-44; G.L. Prato, *L'albero della vita: dall'Eden alla Gerusalemme celeste*, in *Io sono il vivente*, ParSpV n. 5, 1982, 23-34; A.S. Maller, *What about the tree of life?*, Dor 15, 1986s, 270s].

PPrig

ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL (1891-1971), orientalista protestante americano, specialista in archeologia e lingue semitiche, direttore dell'American School of Oriental Research a Gerusalemme (che dal 1971 ha preso il suo nome) dal 1920 al 1929 e dal 1933 al 1936. Diresse o partecipò agli scavi di →Gabaa nel 1922-1923 e nel 1933, di →Betel nel 1927 e 1934, di Bet-Zur nel 1931, di Petra nel 1935, del Sinai nel 1947-48 e di tell Beit Mirsim (1926-32) che egli identificò con →Debir, cosa oggi ancora discussa. L'altro sito concorrente è tell Rabud. Inoltre identificò tell el-Duweir con Lakish (1929) grazie all'*Onomasticon* di Eusebio. È l'autore di circa 800 articoli e monografie. Il suo punto di vista è piuttosto conservatore, soprattutto per quanto riguarda la sua datazione di parecchi Salmi anteriori all'esilio. La sua influenza è stata determinante per l'uso dell'archeologia nell'esegesi.

Bibl. EJ, II, 538-539; BASOR 205, 1972, 3-13; L.G. Running-D.N. Freedmann, *William Foxwell Albright*, New York, 1975.

MdeM

ALCIMO In gr. *alkimos*, "valoroso", forma grecizzata dell'ebr. *ʾeliyaqim*, "Dio mette in piedi" (→Elyaqim) sommo sacerdote nominato da Antioco V, verso il 162, dopo l'esecuzione di Menelao (Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,385; cfr. 20,235; 2Mac 14,3). Confermato da Demetrio I (1Mac 7,5), ritorna in Palestina con l'appoggio di Bacchide (1Mac 7,9; 2Mac 14,13). Ottiene l'adesione degli Asidei, uccidendone però 60 (1Mac 7,13-17); al contrario, Giuda Maccabeo preferisce non deporre le armi (1Mac 7,10-11.23-25). In seguito egli si sarebbe adoperato per distruggere l'amicizia fra Nicanore e Giuda (2Mac 14,26) e avrebbe cercato di disfarsi del capo giudeo con l'aiuto di Bacchide (1Mac 9,1-2). Sarebbe morto nel 159 in seguito a un attacco, dopo aver voluto abbattere il muro del Tempio che separava i giudei dai pagani (1Mac 9,54-57). CSaul

ALCIONE L'animale impuro chiamato in ebr. *šālāk* (Lv 11,17; Dt 14,17) è probabilmente l'alcione; potrebbe essere anche il cormorano, come in ebr. moderno. MDef

ALEMA In gr. *alema* (plurale); città presa da Giuda Maccabeo durante la sua spedizione nella regione di Galaad (1Mac 5,26.35), generalmente identificata con la →Chelam di 2Sam 10,16-17, l'attuale ʿAlma, 20 km a nord-est di Edrei. JLong

ALEMET, ALMON In ebr. *ʿalemet* (1Cr), *ʿalmôn* (Gs), "segnale"; città levitica di Beniamino (1Cr 7,8; Gs 21,18), identificata con ḫirbet ʿAlmit, 5 km a nord-est di Gerusalemme. Alemet è anche il nome di una persona nella stessa tribù (1Cr 8,36; 9,42). MDB

ALESSANDRIA In gr. *alexandreia*, oggi *al-Iskandariya*; porto d'Egitto fondato da Alessandro Magno nel 332 a.C. nel luogo in cui sorgeva il borgo di Rhacotis.

1 Città La città è situata a ovest del ramo Canopo del →Nilo, sull'istmo roccioso che si estende fra il lago Mareotis e il Mediterraneo. Era collegata, a nord, all'isola di Pharos da un molo lungo 1300 m, l'Heptastadion. Quest'ultimo separava i due bacini portuali, che l'isola proteggeva dall'alta marea: l'Eunostos ad ovest e ad est il Grande Porto dove dovevano ormeggiare i vascelli da guerra dei Tolomei. Il famoso faro costruito nel 297 a.C. all'estremità dell'isola era opera di Sostrato di Cnido; era alto 122 m ed era considerato dagli antichi una delle sette meraviglie del mondo. Alessandro aveva affidato il progetto della pianta della città e la sua edificazione all'architetto macedone Deinocrate che adottò un sistema "ippodamico" a scacchiera formato da arterie rettilinee. Tre quartieri si stendeva-

no da est ad ovest: Rhacotis, abitato da egiziani, intorno al tempio di Serapide dove verrà costruita, alla fine del III secolo d.C., la colonna detta di Pompeo; poi il Brucheion, quartiere ricco destinato ai greci; infine il quartiere ebraico, dove vivevano gli israeliti organizzati in etnarchia. Vasto e prospero, quest'ultimo poteva vantare una sinagoga rinomata per il suo splendore e le sue dimensioni. Tuttavia, i principali monumenti si trovavano nel Brucheion: il Tempio di Poseidone, vicino al Grande Porto, il Museo e la Biblioteca, creati da Tolomeo I Sôter, veri e propri santuari del sapere dell'epoca, il tempio di Pan, e, secondo gli scritti degli antichi, la tomba di Alessandro. Ma lo sprofondamento della frangia litorale ha fatto sparire sotto le acque molti edifici della costa dell'epoca ellenistica. Non si vede più né il Faro, né il Museo, né il luogo dove sorgeva la Biblioteca, ma si può ancora visitare il Serapeon, il famoso Tempio di Serapide, il dio dai tratti sincretistici che era destinato ad unire Greci ed Egiziani in un culto comune.

2 Vita economica A. non cessò di crescere durante tutto il periodo greco-romano. Sotto Tolomeo II e III era già una ricca città commerciale. Secondo Diodoro di Sicilia (17,52,5) al suo tempo (58 a.C.) la città comprendeva 300.000 uomini liberi e il doppio di schiavi e mercenari. La sua economia si basava sull'artigianato (tessitura della tela, fabbricazione della carta, di oggetti d'oro e d'argento, di grandi ceramiche). Nonostante ciò, era il commercio che faceva la ricchezza di A. Gli ebrei alessandrini erano molto attivi in questo senso ed esercitavano soprattutto la funzione di alabarchi o esattori dei diritti portuali (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,147; cfr. C. *Ap.* 2,64), pur essendo anch'essi impegnati nel traffico marittimo, come suggerisce la Mishnah quando stabilisce che le merci trasportate da certi tipi di vascelli alessandrini non sono suscettibili di impurità rituale (MishKel 15,1; MishOho 8,1). A. fu anche il porto d'attracco della nave che trasportava Paolo e i suoi compagni da Mira in Italia (At 27,6), ed anche della nave recante l'insegna dei Dioscuri che li trasportò da Malta a →Pozzuoli (At 28,11-13). Lo spirito mercantile degli abitanti di A. nel I secolo d.C. si riflette probabilmente nella domanda posta dagli Alessandrini al rabbi Joshua, riguardante l'offerta dei due lebbrosi, uno povero l'altro ricco (MishNeg 14,13) ed anche in questa frase del medico ebreo Teuda o Teodoro, citato in MishBek 4,4: "Vacche o scrofe non lasciano Alessandria prima che venga loro asportato il seno così che non possano più figliare". Nel suo *Commento a Isaia* (18,1-2) Cirillo d'Alessandria parla dei suoi concittadini in questi termini: "L'occupazione abituale della gente della città è di salire e ridiscendere il fiume sempre navigabile, di dedicarsi all'importazione e all'esportazione e di compiacersi dei benefici del commercio" (PG 70,440 A-B).

3 Cultura A partire dal III secolo a.C. A. fu un centro della cultura ellenistica con la sua Biblioteca e il suo Museo dove insegnavano i più illustri luminari greci. Contemporaneamente, il pensiero giudaico vi rifioriva in un ambiente impregnato di cultura ellenistica e di lingua greca. La versione greca della Bibbia, quella dei LXX, vide la luce proprio ad A. fra il III e il I secolo a.C., e qui fu composta una vera e propria letteratura giudaica in lingua greca, come il libro della →Sapienza, il *Secondo e Terzo libro dei →Maccabei*, la *Lettera d' →Aristea*, per non parlare dell'imponente opera di →Filone, uno dei più famosi maestri del pensiero alessandrino. Bisogna anche notare che Apollo, Giudeo di Alessandria, viene qualificato in At 18,24 come "uomo eloquente" e "versato nelle Scritture". Per quanto riguarda l'arte alessandrina, essa esercitò un'influenza sulla pittura ed i mosaici romani, ma anche sull'arte sinagogale, per esempio quella di Dura-Europos, e sull'arte paleocristiana. La Biblioteca, che verso l'anno 50 a.C. conteneva 700.000 volumi, fu sfortunatamente incendiata nel 47 a.C., alla fine della lotta fra Pompeo e Cesare. Fu parzialmente ricostruita da Antonio che fece arrivare 200.000 volumi che mise nel Serapeon, ma questa nuova biblioteca scomparve per sempre nel 389 d.C., quando l'imperatore di Bisanzio, Teodosio I, ordinò la chiusura del tempio di Serapide.

4 Giudei alessandrini a Gerusalemme A Gerusalemme viveva una importante comunità di Giudei alessandrini. La Tosefta (TosMeg 3,6; cfr. YerMeg 3,1, 73d) cita la loro sinagoga: "Eleazaro ben Sadoq acquistò una sinagoga degli alessandrini a Gerusalemme". At 6,9 parla delle loro discussioni con Stefano e menziona a questo proposito, "alcuni della sinagoga detta dei liberti, comprendente anche i Cirenei, gli Alessandrini e altri della Cilicia e dell'Asia". I membri di questa sinagoga parlavano sicuramente il greco e molti di loro avevano occupato posti di rilievo al tempo di Erode il Grande: il sacerdote Boeto e il figlio Simeone, nominato gran sacerdote (Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,319-322; 17,316; cfr. 19,297), insieme, a quanto pare, ai suoi due fratelli Yoezer ed Eleazaro (Giuseppe Flavio, *A.J.* 17,164; 17,339; 18,3), poi Nicanore, che aveva offerto le porte dette di Nicanore al Tempio di Gerusalemme (MishSeq 6,3; Yom 3,10; Sot 1,5; Mid 1,4; 2,3.6; Neg 14,8), avendole espressamente fatte venire da Alessandria a Joppe via nave (TosYom 2,4; BabYom 38a). La sua tomba di famiglia è stata ritrovata sul monte Scopus con un ossario recante un'iscrizione greca: "Ossa dei figli di Nicanore l'Alessandrino che fece le porte" (CIJ 2,1256). Il sommo sacerdote Hananel, nominato da Erode, era egiziano (MishPar 3,5), probabilmente alessandrino, e ciò potrebbe anche valere per la "casa di Phiabi" di origine egiziana, dalla quale provenivano tre sommi sacerdoti: Giosuè, al tempo di Erode (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,34), e Ismaele II, divenuto sommo sacerdote nel 59 d.C. (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,179; MishSot 9,15; Par 3,5). Alcuni Alessandrini venivano anche in pellegrinaggio a Gerusalemme, come

implica l'opinione dei Saggi riportata da MishHall 4,10: "Gli Alessandrini hanno portato in offerta delle focacce d'Alessandria, ma essi non volevano accettarle" perché la farina con la quale erano fatte non proveniva dalla Terra Santa.

5 **Giudaismo alessandrino** In epoca romana due dei cinque quartieri di A. erano abitati da Giudei, che vi avevano parecchie sinagoghe. Il loro numero, la loro influenza e i loro sforzi volti ad ottenere, come i Greci, i pieni diritti civili, alienarono loro la popolazione greca e gravi sommosse antisemitiche scoppiarono in città nel 38 d.C. Alla morte di Caligola, nel 41 d.C., i Giudei di A. insorsero contro i Romani dopo aver saputo dell'insurrezione di Gerusalemme. Tiberio Alessandro, l'allora prefetto di d'Egitto, represse la rivolta massacrando 50.000 Giudei alessandrini (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,497). Una nuova sommossa ebbe luogo nel 115-117 d.C. Il tutto si concluse con l'incendio del quartiere giudaico, il deterioramento della situazione economica e l'abbandono della città da parte della popolazione giudaica. È nel quadro di queste rivolte e dell'antisemitismo latente dell'ambiente greco che bisogna senza dubbio comprendere l'attualizzazione del toponimo →No nel *Targum di Gionata:* "Eeco io sto per visitare la ressa di Alessandria" (TrgJo Jr 46,25), dice il Signore. "Io mi vendicherò delle lotte di Alessandria, ...sterminerò la confusione che regna ad Alessandria... una breccia si aprirà nelle mura e Alessandria sarà demolita" (TrgJo Ez 30,14-16). Egli chiede: "Sei tu migliore della Grande Alessandria che troneggiava fra i flutti...?" (TrgJo Na 3,8). Cirillo di Alessandria (376-444), che ne fu il vescovo a partire dal 412, proponeva l'identificazione di On con Alessandria (PG 70,440 A-B). Questa attualizzazione dei testi biblici può riflettere anche il fulmineo attacco di Zenobia, regina di →Palmira, le cui truppe s'impadronirono di A. nel 269 d.C. causandovi gravi danni. In ogni caso essa è anteriore alla presa della città da parte dei Persiani sassanidi, nel 618 d.C. La città fu ripresa dall'imperatore Eraclito, nel 629, per essere infine occupata dagli arabi, nel 642. A. allora declinò a vantaggio di Rosetta.

Bibl. EJ$_2$ II, 589-594; IX, 86s; XII, 1133-1135; XIV, 1554; LÄ, I, 134s; PW, I, 1376-1388; TRE, II, 248-264; A. Bludau, *Juden und Judenverfolgung im alten Alexandrien,* Münster, 1906; H.I. Bell, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy,* London, 1924 (anast. 1976); id., *Juden und Griechen im römischen Alexandreia,* Leipzig, 1926; A. Rowe, *The Temple Tombs of Alexander the Great and His Palace in Rhacotis,* BJRyL 38, 1955; id., *The Great Serapeum of Alexandria,* BJRyL 39, 1957; V.A. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum,* I, Cambridge, 1957 (v. indice); id., *Hellenistic Civilization and the Jews,* Philadelphia, 1961 (anast. 1975; v. indice); P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria,* Oxford, 1972 (anast. 1984); *Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Grossstadt,* Mainz, 1981; G. Barone (ed.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani,* Roma, 1983-84; R. Kuntzmann-J. Scholosser (ed.), *Études sur le judaïsme hellénistique,* LD 119, 1984; C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible,* BTT 1 (in part. 19-54); A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt,* Tübingen, 1985. [*Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Fs. C. Mondésert,* Paris, 1987]. **ELip**

ALESSANDRINI, EPISTOLA →apocrifi del NT.

ALESSANDRINO →manoscritti biblici.

ALESSANDRO In gr. *alexandros,* "che protegge gli uomini".

1 Alessandro Magno (357-323). Figlio di Filippo II di Macedonia e conquistatore dell'impero persiano, è menzionato esplicitamente in IMac 1,1-9 (compendio sull'origine del regno siriano dei Seleucidi, contro i quali i Maccabei si sono rivoltati) e 6,2 (a proposito del Tempio di Elimaide); senza essere nominato, viene citato come il fondatore dell'impero ellenistico nelle visioni di Daniele (Dn 2,32c.39b: la gamba di ferro; 7,6.17: la terza bestia; 8,5-8,21s: il capro; 11,3s: il re valoroso).

A. ebbe come maestro il grande Aristotele, cosa che influenzò il suo operato, perché egli sognava di unire il mondo (conosciuto) in nome di una visione filosofica universale (→ellenismo). Fu uno dei più grandi conquistatori della storia, il suo impero andava dalla Macedonia fino ai confini dell'India ad est, e fino in Etiopia a sud. Dopo la battaglia di Isso conquistò la Palestina senza incontrarvi alcuna resistenza, ad eccezione di Gaza dove ripassò durante il suo ritorno dall'Egitto. Dato che parecchi Giudei si arruolarono nel suo esercito, egli favorì la diaspora giudaica. La sua visita al Tempio di Gerusalemme (Giuseppe Flavio, *A.J.* 11,325-339) appartiene alla leggenda. Secondo Giuseppe la sua clemenza nei confronti dei Giudei indispose gli abitanti di Samaria, ma Alessandro li deportò insediando nella città dei coloni macedoni. I papiri scoperti in una grotta del wādi →Dâliyeh spiegano questo episodio. Alessandro è anche il fondatore della metropoli di Alessandria d'Egitto (331). Vi fece insediare un gran numero di Giudei ai quali accordò considerevoli privilegi.

2 A. Bala, re della Siria (150-145). Si fece passare per il figlio del re Antioco IV Epifane. Entrato in competizione con Demetrio I Soter (162-150), riuscì ad accattivarsi prima di quest'ultimo l'aiuto di Gionata Maccabeo. Quest'ultimo ottenne da Demetrio il ritiro di gran parte delle truppe di occupazione siriane, il sommo pontificato e la conferma piena e completa del suo potere. In qualità di alleato, Gionata assistette al matrimonio di A. a Tolemaide; egli solo gli restò fedele quando Demetrio II, aiutato dal governatore della Celesiria Apollonio, si rivoltò contro A. Malgrado la sua vittoria su Apollonio a Joppe e vicino ad Azot, dove si vide attribuire Ekron, Gionata non poté impedire la vittoria definitiva di Demetrio II (1Mac 10,1-11; Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,4).

3 Figlio di Simone di Cirene, fratello di Rufo (Mc 15,21), altrimenti sconosciuto.
4 Giudeo di famiglia di sommi sacerdoti. Fece parte del tribunale davanti al quale dovettero comparire Giovanni e Pietro (At 4,6).
5 Giudeo di Efeso. Durante una sommossa provocata da un certo orafo di nome Demetrio, volle fare una dichiarazione alla folla, ma appena ci si accorse che era giudeo la sua voce fu sopraffatta da grida (At 19,33).
6 Cristiano, apostata di cui Paolo dice che l'ha dovuto consegnare a Satana per insegnargli a non calunniare più (la dottrina paolina; 1Tm 1,20). Fu forse uno dei primi gnostici cristiani.
7 Orafo, avversario di Paolo (2Tm 4,14).
Non è possibile stabilire se gli ultimi tre personaggi siano la stessa persona, poiché il nome A. era molto diffuso.

Bibl. Ad 1: F.M. Abel, *Alexandre le Grand en Syrie et en Palestine*, RB 43, 1934, 528-545; 44, 1935, 42-61; W.W. Tarn, *Alexander the Great. I The Narrative. II Sources and Studies*, Cambridge, 1948; P. Cloché, *Alexandre le Grand*, Neuchâtel, 1953; F. Altheim, *Alexandre et l'Asie*, Paris, 1954; P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, 1961.

Ad 2: H. Volkmann, *Demetrius I und Alexander Balas*, Klio 19, 1925, 373-412. AvdB-ALac

ALFA E OMEGA La prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco; sono citate insieme solo in Ap come attributo di Dio (1,8; 21,6) e di Gesù (22,13). Il significato è che Dio e Gesù sono immortali ed eterni, l'origine e lo scopo finale di tutte le creature. L'idea veterotestamentaria che Dio è "il primo e l'ultimo" (Ap 22,13; cfr. 21,6) è espressa chiaramente in Is 41,4; 44,6; 48,12 e nella letteratura apocrifa (*Libro di Enoc etiopico* 60,11; *Oracoli Sibillini* 3,819). Un simbolismo simile si ritrova nella letteratura ellenistica *(alpha-nu; bēta-xi)* e negli scritti dei rabbini (*aleph-taw*, prima ed ultima lettera dell'alfabeto ebraico e allo stesso tempo della parola *ʾemet*, "verità", principale attributo di Dio). L'autore di Ap ha preso in prestito il simbolismo di alfa-omega dall'ambiente rabbinico e non, per lo meno direttamente, da quello ellenistico.

Bibl. Commentari ad →Apocalisse; DACL, I, 1-25; TWNT, I, 1-3; A. Skrinjar, *Ego sum Alpha et Omega*, VD 17, 1937, 10-20; S.H. Hooke, *Alpha et Omega*, Welwyn, 1961; W.J.P. Boyd, *I am Alpha and Omega*, TU 87, 1964, 526-531. BMFer

ALFABETICO, POEMA
1 Attestazioni L'AT contiene alcuni poemi nei quali le prime lettere dei versetti (Sal 25; 34; 145; Na 1,2-10; Pr 31,10-31; Sir 51,13-30), degli stichi (Sal 111; 112), di gruppi di versetti o "strofe" (Sal 9,10; 37; 119; Lam 1;2;3;4) danno le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico. Inoltre le ventidue strofe di Sal 119 e di Lam 3 hanno rispettivamente otto e tre versi che incominciano con la lettera della loro strofa. L'alfabeto è incompleto in Na 1,2-10; i Sal 25; 34; 145 hanno ventuno lettere e i Sal 9-10 diciotto; Lam 2;3;4 presentano un'inversione di lettere (*pe* precede *ʿayîn*).
2 Origini Questa forma alfabetica, che ha dei paralleli nel mondo mesopotamico (*Teodicea babilonese*, probabilmente della fine del II millennio; *Inno di Assurbanipal a Marduk*, del VII secolo), dà a questi poemi l'impronta di componimenti colti, che riflettono un'attenzione per l'ordine, per la perfezione, un'intenzione di dire tutto di un argomento dalla prima all'ultima lettera, caratteristica questa degli ambienti sapienziali. L'origine sapienziale è evidente per Pr 31,10-31 e Sir 51,13-30. Tuttavia la questione è più complicata per i "salmi alfabetici" dove si ritrovano degli inni (Sal 111; 145), una supplica (25), un'azione di grazie (34), un salmo composito (9-10) e dei salmi didattici (37; 112; 119). I commenti ai Sal accordano generalmente un'importanza secondaria al loro carattere alfabetico. H. Gunkel e la sua "scuola" considerano il procedimento artificiale, che non influenza le "forme" tradizionali al punto da dover parlare di un "genere letterario alfabetico" (A. Descamps, 189). Altri lo classificano fra le tecniche dei salmi didattici: composizioni dotte, antologiche, di scribi postesilici (R. Tournay-R. Schwab, *BJ*, 1964³, 32-33). Si può tuttavia pensare, come E. Lipiński (*DBS*, IX, 114-115), che questi Sal, aventi in comune la forma alfabetica e il tema della sorte del giusto e dell'empio, costituiscano un "genere" specifico coltivato negli ambienti letterari delle scuole sacerdotali prima dell'esilio. Potrebbe darsi che gli autori di Na 1,2-10 e di Lam 1-4 appartengano agli stessi ambienti.
3 Critica testuale L'attenzione a questo procedimento di composizione ha la sua importanza per quanto riguarda la critica testuale. Un alfabeto incompleto, un ordine rovesciato, un verso che non corrisponde al ritmo dato dalle altre lettere, possono essere indizio di rimaneggiamenti. I Sal 9-10 che, malgrado le loro lacune, si completano per costituire l'alfabeto, sembra che all'origine fossero un solo salmo, come riporta la LXX. →acrostico.

Bibl. DBS, IX, 1-125: A. Descamps, *Pour un classement littéraire des Psaumes*, in *Mélanges A. Robert*, Paris, 1957, 187-196; D.N. Freedman, *Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry*, HarvTR 65, 1972, 367-392. ABoud

ALFABETO →scrittura.

ALFEO In gr. *alphaios*, trascrizione di un nome aramaico, probabilmente *ʾalpay*, "bovaro".
1 Padre del pubblicano Levi che diventerà l'apostolo Matteo (Mc 2,14).
2 Padre di Giacomo il minore (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; At 1,13). JMer

ALGUMMIM →almuggim, algummim.

ALICARNASSO In gr. *halikarnassos;* oggi Bodrum in Turchia; città situata in Caria sul golfo Ceramico, A. fu colonizzata nel X secolo dai Dori e fece parte di una esapoli con Cnido, Cos e le città di Rodi. La dinastia locale di Cardia accettò la sovranità persiana e nel IV secolo il principe Mausolo trasportò la sua capitale ad A., dove la sua sposa Artemide II gli fece costruire il Mausoleo, una splendida tomba, considerata una delle sette meraviglie del mondo (Plinio, *Storia naturale* 36,5). Fedele ai Persiani, la città resistette a lungo ad Alessandro e fu incendiata. In seguito fu contesa dai Diadochi e poi appartenne ai Seleucidi, a Filippo V e a Rodi. Nel 129 a.C. fu unita alla provincia romana d'Asia. Era tra i destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23) e ospitava un'importante colonia giudaica che aveva ricevuto da Roma l'autorizzazione di costruire una sinagoga (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,213-216). Le vestigia della città antica sono insignificanti a causa delle alterazioni avvenute durante l'epoca delle crociate.

CSaul

ALLEANZA

1 AT.

A *Significato del termine.* L'a., che è una relazione di solidarietà fra due contraenti, in ebr. viene chiamata *bᵉrît.* Il significato primitivo del termine sembra che fosse "fra-due" e il suo uso anche avverbiale "fra due" può essere supposto per analogia con l'accadico *barītu/birītu.* L'evoluzione semantica di *bᵉrît* si può capire solo se si prende in considerazione l'espressione *kārat bᵉrît,* "tagliare fra due", che segnava la conclusione di una a. (Gen 15,18; 21,27.32; ecc.). L'esempio più antico e conosciuto di una formula simile si ritrova in un documento di →Mari, dove si trattava di "uccidere un asino fra *(birīt)* i Ḫanei e la gente di Idamaraz", allo scopo di stabilire la concordia fra di loro. Il secondo termine dell'espressione, che esprime l'usanza di tagliare l'animale sacrificato e di dividerlo fra i contraenti, ha in seguito designato l'a. stessa. Secondo il rito descritto in Gen 15,9s.17 e Ger 34,18s, i contraenti passavano fra le carni sanguinanti della vittima tagliata in due ed invocavano su di sé la stessa sorte nel caso in cui avessero trasgredito le clausole dell'a. Questo risulta da una maledizione del trattato di a. →aramaico concluso nel XVIII secolo a.C. fra il re Matiʿel d'Arpad e il re di *Ktk:* "(E allo stesso modo in cui) è tagliato questo vitello, sia tagliato Matiʿel e siano tagliati i suoi grandi". Platone (*Leggi* 6,753d) fa anch'egli allusione al rito di "passare in mezzo alla vittima" per sanzionare una promessa solenne.

B *Natura.* I termini di un'a. differiscono a seconda che essa venga conclusa fra due individui (Gen 21,22-32; 31,44-54; 1Sam 18,3; 23,18), fra stati o loro rappresentanti (2Sam 3,13.21; 1Re 5,26; 15,19; 20,34), fra sovrani e sudditi (2Sam 5,3; 2Re 11,4.17), fra due congiunti (Ez 16,8; Ml 2,14; Pr 2,17). Inoltre il termine può essere usato metaforicamente. Così si parla di a. fra uomini e animali (Gb 5,23; 40,28; cfr. Os 2,20), e di una a. con Mot, il dio degli inferi, e con lo →sheol, il suo luogo di soggiorno (Is 28,15.18). Del resto un'a. non presuppone necessariamente l'uguaglianza fra i contraenti e nemmeno l'uguaglianza di diritti e di doveri. Il più forte può garantire la sua protezione al più debole stabilendo certe condizioni, fra cui quella della fedeltà. È il caso dei trattati detti di vassallaggio, fra i quali possiamo includere l'a. conclusa fra Jahweh e Israele. L'alleanza conclusa fra gli Israeliti e gli abitanti di →Gabaon riveste questo carattere (Gs 9), così come l'a. domandata dalla popolazione di →Iabes di Galaad al re degli →Ammoniti (1Sam 11,1s). Una a. può essere conclusa anche per interposta persona. Infatti si vedono →Mosè (Es 24) e →Giosuè (Gs 24) assumere la funzione di →mediatori durante la conclusione di un'a. fra Dio e il popolo. Il sacerdote →Ioiada ebbe lo stesso ruolo nella doppia a. fra Dio e il re →Ioas e fra il re e il popolo di Giuda (2Re 11,17). L'intervento di un mediatore non cambia la natura dell'a. che resta un contratto bilaterale che crea una relazione giuridica fra due contraenti. Un'a. solenne si conclude in presenza della divinità (1Sam 23,18; 2Sam 5,3; 2Re 23,3), sotto il →giuramento che essa sarà osservata (Gen 21,22s.32; 26,26-31; Dt 29,9-14; Gs 9,15-20; 2Re 11,4; Ez 16,8) ed è accompagnata da →benedizioni e →maledizioni (Dt 28), da un pasto sacro (Gen 26,30; 31,54; Es 24,11; 2Sam 3,20), da →sacrifici (Es 24,4-8; Sal 50,5). L'a. viene così posta sotto una garanzia divina e costituisce un atto religioso, senza tuttavia perdere il suo carattere giuridico.

C *Alleanza con Jahweh.* L'a. con la divinità è un modo per esprimere i rapporti fra Dio e gli uomini che non si trova al di fuori di Israele. L'idea sembra trarre la sua origine dai trattati di vassallaggio orientali, dal contratto di matrimonio e probabilmente dalla nozione della regalità di Jahweh. Il trattato di vassallaggio, conosciuto presso gli Israeliti dall'epoca premonarchica, impone al vassallo un'obbedienza esclusiva e una fedeltà assoluta al suo feudatario. I termini di un tale accordo si prestano perciò in modo sorprendente alla formulazione dei rapporti fra un popolo e un Dio esclusivo nelle sue esigenze. Va da sé che l'a. matrimoniale, che richiede alla moglie un attaccamento totale al marito, è anch'essa particolarmente adatta ad esprimere i rapporti fra Israele e Jahweh. I profeti, specialmente Os 1-3; Ger 2,2; 3,1.6-12; Ez 16,8 fanno uso di questa metafora che in forma latente sembra essere già presente in alcuni testi relativamente antichi del Pentateuco. In effetti il Dio geloso citato da Es 20,5 e Dt 5,9 (cfr. Es 34,14; Gs 24,19), deve essere il Dio sposo poiché la →gelosia caratterizza in Nm 5,14 il comportamento del marito nei confronti della moglie. Allo stesso modo, l'infedeltà di Israele è già paragonata alla prostituzione in Lv 17,7; 20,5s. Inoltre, la frase "voi sarete il mio popolo ed io sarò il vostro Dio" (Lv 26,12; Dt 29,12; ecc.) s'ispira alla formula del contratto di →matrimonio, attestata da parecchi documenti orientali e, ripresa alla terza persona ma in forma rovesciata, in Os

2,4. Infine, l'idea della regalità divina, comune a tutto il Vicino Oriente antico, risale in Israele al periodo dei →Giudici (Gdc 8,23; 1Sam 8,7; 10,19). Essa poteva dunque favorire fin da questo periodo la formulazione dei rapporti fra il Dio feudatario e il popolo con una terminologia presa dai trattati di vassallaggio. La nozione di a. conclusa da Jahweh ha trovato parecchie applicazioni concrete nell'AT: l'a. conclusa dopo il →diluvio con Noè ed i suoi discendenti è garantita dall'arcobaleno (Gen 9,8-17; Sir 44,18); l'a. con →(1) Abramo, che gli assicurava il possesso del paese, una numerosa discendenza, è simboleggiata dalla →circoncisione (Gen 15,7-18; 17; Sir 44,20s); l'a. con →Davide e la sua dinastia (2Sam 23,5; cfr. 7,11-16; Sal 89; Sir 45,25), che gettava le basi della monarchia davidica, è rinnovata, sembra, sotto il re →(1) Ioas (2Re 11,17) prima di dar vita all' →attesa del →Messia regale; l'a. con la casta sacerdotale (Nm 25,12s; Sir 45,6-25, 1Mac 2,54), da cui prenderà origine l'attesa di un →Messia sacerdote; e soprattutto l'a. con il popolo viene conclusa sul →Sinai secondo Es 19-34, rinnovata nel paese di →Moab secondo Dt 4,44-29, poi a →Sichem secondo Gs 24,7-28, infine sotto il re →(1) Giosia (2Re 23,1-3) e dopo l'esilio (Ne 10,1.29s).

D *Datazione.* Per stabilire a quando risale l'idea di un'a. divina propria di Israele, bisogna partire dai dati concreti dell'AT. Alcuni esegeti del XIX secolo, particolarmente J. →Wellhausen, avevano sostenuto che questa nozione era stata introdotta nella religione di Israele da Geremia e dalla →scuola deuteronomistica. La loro opinione era la diretta conseguenza di una datazione troppo recente dei →Salmi e di alcune fonti del Pentateuco. In seguito, S. Mowinckel aveva però dedotto dai Sal 50,5s; 81 l'esistenza di una festa annuale di rinnovo dell'a. che si sarebbe celebrata in autunno. Egli pensava che il Tempio di Jahweh prendesse da un culto anteriore alcuni elementi di questa celebrazione. Se non è provato che questa solennità venisse celebrata a Gerusalemme, è comunque certo che l'idea di una a. divina era diffusa in Israele prima del VII secolo. Il confronto dei brani del Pentateuco relativi all'a. del Sinai con i trattati di vassallaggio dell'Antico Oriente, fra cui quello di Mati'el con il re di *Ktk* è uno dei più recenti, ha messo in luce l'influenza che la →forma letteraria di questi trattati ha esercitato sui brani biblici dell'a. sinaitica (Es 19-24 e Dt 1-29). Dato che le benedizioni e le maledizioni, che fanno parte della struttura di questi trattati, secondo Dt 27 (cfr. 8,30-35) devono essere recitate fra i monti Garizim ed Ebal, G. von →Rad ha proposto di localizzare il rinnovo periodico dell'a. a Sichem, dove effettivamente viene celebrato il rinnovo, secondo Gs 24 e Gdc 9,4.46, che citano un santuario di Baal-Berit o El-Berit. L'idea di una a. divina concepita sul modello delle a. fra feudatari e vassalli e rinnovata periodicamente a imitazione di queste ultime, può risalire senza difficoltà al periodo premonarchico. In effetti, gli Israeliti sedentarizzati e messi a confronto con le città cananee della pianura dovevano allora conoscere la forma delle convenzioni che reggevano le relazioni fra le città-stato e i reucci della regione.

E *Storia.* La tradizione della →teofania del Sinai ha senza dubbio un'origine diversa da quella della forma letteraria di a. sotto la quale viene presentata in Es 19-24. È dunque importante non confondere i problemi legati alle teofanie veterotestamentarie con quelli posti dalla conclusione di un'a. con Dio. Il rito è descritto alla fine della sezione di Es 19-24. Non è identico a quello di Gen 15,9s.17; Ger 34,18s, ma offre sorprendenti analogie. Il passaggio dei contraenti fra le due metà della vittima è sostituito da un'aspersione con il sangue di quest'ultima e di cui la metà viene gettato sull'altare, che rappresenta Jahweh, e l'altra metà sul popolo (Es 24,9-11; cfr. Gen 31,54). Questi elementi arcaici non si ritrovano in Dt 1-29, dove il rituale prescritto (Dt 29,9-14) presenta parecchie somiglianze con quello del rinnovo dell'a. sotto Giosia, in 2Re 23,1-3, e quello dei trattati di vassallaggio neoassiri conclusi nel 672 a.C. Inoltre le ammonizioni di Dt 13, le maledizioni di Dt 28 e l'autocondanna di Dt 29,21-24 presentano delle similitudini significative con le sezioni corrispondenti degli stessi trattati neoassiri. Quindi bisogna concludere con M. Weinfeld che la presentazione dell'a. divina in Dt nel suo insieme risale al tempo di Giosia. Questo spiegherebbe anche l'interesse di Geremia per il tema dell'a., interesse che contrasta singolarmente con il relativo silenzio dei profeti anteriori. Questo silenzio può essere compreso se si tiene conto del fatto che Sichem, il luogo dove si presume fossero celebrate anticamente le a., aveva perso la sua importanza dopo che la capitale del regno del Nord (1Re 12,25) era stata trasferita a Tirza (1Re 15,33). D'altra parte il culto di Gerusalemme era incentrato sui temi dell'a. con Davide e dell' →intronizzazione dell'arca a Gerusalemme. Se si trovano dunque delle allusioni all'a. fra Jahweh e il popolo prima di Geremia, le si trovano in un profeta del Nord, Osea (Os 6,7; 8,1). L'idea di un'alleanza con Abramo deve essere più recente di quella di un'a. con il popolo. Il brano di Gen 15, che contiene degli elementi "yahwisti" e forse "elohisti", può risalire agli inizi della monarchia ma quello di Gen 17 è molto più recente e proviene dalla fonte "sacerdotale" del Pentateuco, esattamente come il brano dell'a. con Noè in Gen 9,8-17. In questa tradizione "sacerdotale", la cui redazione non è anteriore alla fine dell'esilio, il termine *b'rît* sembra del resto aver perso la sua accezione primitiva di "convenzione bilaterale". Si constata anche che questa tradizione tende a sostituire il termine *b'rît* con *'ēdût*, al plurale *'ēdwōt* o *'ēdôt*, letteralmente "stipulazioni" "disposizioni". Ecco perché le "tavole dell'alleanza" portano il nome di *luḥōt hā'ēdût* (Es 31,18; 32,15; ecc.) invece di *luḥōt habb'rît* (Dt 9,9.11) e perché "l'arca dell'alleanza" si chiama ormai *'ărōn hā'ēdût* (Es 25,22.26; ecc.) invece di *'ărōn habb'rît* (Dt 31,26s; Gs 3,8; ecc.). Questo cambiamento di vocaboli implica un'evoluzione dell'idea di a. divina che si concepisce sempre

più come una convenzione unilaterale, analoga alla donazione o al testamento. Quest'evoluzione ha colorito l'accezione stessa del termine *bᵉrît* che i LXX hanno da allora tradotto con *diathēkē*, "disposizione", comunemente "disposizione testamentaria". Del resto, bisogna notare che già l'insieme di Dt 1-29 si presenta come il testamento di Mosè. Quando si parla di un vero trattato, 1-2Mac utilizzano il termine *sunthēkē* (1Mac 10,26; 2Mac 12,1; 13,25; 14,20.26.27; eccetto 1Mac 11,9 e forse 1,11), mentre *diathēkē* vi designa la Legge divina o le promesse di Dio (1Mac 1,15.57.63; 2,20.27.50.54; 4,10; 2Mac 1,2; 7,36; 8,15). Per quanto riguarda il termine *ʿēdût*, i LXX lo hanno generalmente tradotto con *marturion*, da cui proviene la traduzione abituale "testimonianza". Infatti, si tratta di un monumento o documento che fa fede. Per quanto riguarda l'a. davidica, dopo la caduta della monarchia, essa non ebbe più l'importanza attribuitale da un'ideologia regale vivente. Sir 45,25 sembra addirittura considerare che l'a. con la casta sacerdotale sia superiore. L'a. con Davide fu rivalutata nel quadro dell'attesa messianica, di cui beneficiò anche la tradizione di una a. conclusa fra Dio e la discendenza sacerdotale legittima (Nm 25,12s).

F *Portata escatologica.* A. e salvezza futura sono intimamente legate non solo per via dell'attesa di un →messia davidico e di un messia sacerdotale, ma anche in seguito all'apparizione del concetto di una "nuova alleanza", le cui leggi saranno incise nei cuori (Ger 31,31-34; cfr. 24,7; 32,38s; Ez 16,59-63; 36,26s). Quest'idea che prese forma presso i profeti del VI secolo, fece da contrappeso all'evolversi della nozione di a. divina che tendeva ad identificarsi con quella di Legge, incisa sulle tavole di pietra (Sir 24,23; 28,7; 42,2; 1Mac 1,15.57; 2,50; 2Mac 7,36; Gdt 9,13). Il concetto di un'a. nuova fu ripreso dagli →esseni che si consideravano i fedeli di questa nuova a. (CD 6,19; 19,33; 20,12; 1QpHa 2,3), predestinati da Dio in virtù dello spirito che Egli aveva dato loro "per illuminare il cuore dell'uomo... e infondere nel suo cuore il timore dei giudizi di Dio" (1QS 4,2s). Il rituale della cerimonia di entrata nella nuova a. è conservato nella *Regola della comunità* di →Qumrân. Si può notare che esso riflette ancora la struttura dei trattati di a. antichi (1QS 1,18-2,18). In attesa dell'era propriamente messianica, i fedeli della nuova a. essena dovevano vivere separati dal Tempio ed osservare strettamente le regole della setta (CD 6,11-7,8).

2 NT. Nei libri del NT, in seguito all'evoluzione del concetto di a. divina, il termine "alleanza" (in gr. *diathēkē*) è usato nella triplice accezione di "promessa", di "testamento" e di "Legge mosaica". Queste tre nozioni sono strettamente imparentate poiché tutte stanno a significare l'espressione unilaterale di una volontà, quella di Dio.

A *I vangeli e gli Atti.* I vangeli e gli Atti fanno allusione all'a. con →(1) Abramo (Lc 1,72; At 3,25; 7,8) e citano le parole della →eucarestia chiamando il sangue di Cristo "sangue dell'alleanza" (Mt 26,28; Mc 14,24) o "sangue della nuova alleanza" (Lc 22,20; 1Cor 11,25). Grazie ad un riferimento che si trova in Es 24,8 si può concludere che il →sacrificio di Cristo realizza la promessa divina instaurando una nuova relazione speciale fra Dio e gli uomini.

B *Le epistole paoline.* Per Paolo, che tuttavia cita le parole eucaristiche (1Cor 11,25), l'a. divina con Abramo in Gal 3,15-18 è un "testamento" che Dio fece in favore del patriarca e del suo discendente per eccellenza, Cristo. In Gal 4,24 l'a. è un "testamento" che predestina Agar ad essere schiava, ma fa di Sara una donna libera. In Rm 9,4, *diathēkē* appare in una enumerazione e, in Rm 11,27, in una citazione di Is 59,21. La sfumatura precisa del termine non risulta quindi evidente. Al contrario, 2Cor 3,6 menziona la nuova a. dello Spirito che si oppone all'a. incisa sulle tavole di pietra. Paolo dunque pensa alla Legge che egli sembra considerare il "testamento" di Mosè e che chiama *palaia diathēkē*, "antico testamento" (2Cor 3,14s). Per quanto riguarda le "alleanze della promessa" in Ef 2,12, sono i "testamenti" successivi all'AT che contengono la promessa della salvezza messianica.

C *Nella lettera agli Ebrei.* Eb oppone esplicitamente l'antica a. alla nuova, citando tutto il passo di Ger 31,31-34 e facendo riferimento a Es 24,6-8 (Eb 8,8-10,31; cfr. 7,22; 12,24). Questa nuova a. è conclusa tramite il sangue di Cristo (Eb 9,12.14; 12,24), chiamato "sangue dell'alleanza" (Eb 13,20). In Eb 9,15-17 e soprattutto 7,22; 8,6; 12,24, però, risulta che l'autore considera *diathēkē* anche nel suo significato di "testamento". La superiorità di Cristo su Mosè o sul sommo sacerdote risiede nel fatto che Egli non è solamente il "garante" (*egguos:* Eb 7,22) e il "mediatore" o "depositario" *(mesitēs)* di un testamento *(diathēkē)* migliore (Eb 8,6) e "nuovo" (Eb 9,15; 12,24), che annulla quello antico (cfr. Eb 8,13), ma anche il "testatore" *(diathemenos)* stesso (Eb 9,16s, cfr. 27s), la cui morte sigilla l'atto in modo irrevocabile (*krisis:* Eb 9,27) ed assicura ai beneficiari l'eredità eterna promessa (Eb 9,15).

Bibl. EJ, V, 1012-1022; ExWNT, I, 718-725; THAT, I, 149-152.236-240.339-352.857-860; TWAT, I, 279-285.437-451.781-808; IV, 355-367; TWNT, II, 106-137; X/2, 1041-1046; TRE, VII, 397-410; S. Mowinckel, *Le Décalogue*, Paris, 1927, 114-162; C. Spicq, *La théologie des deux Alliances dans l'épître aux Hébreux*, RSPT 33, 1949, 15-30; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen, 1961; M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der "Ordensregel" vom Toten-Meer*, Leiden, 1961; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1964²; M. Weinfeld, *Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy*, Bb 46, 1965, 417-427; A. Penna, *Diathēkē e synthēkē nei libri dei Maccabei*, Bb 46, 1965, 149-180; M. Noth, *Gesammelte Studien zum A.T.*, I, München, 1966³, 142-154; B. Volkwein, *Masoretisches ʿēdût, ʿēdwōt, ʿēdōt — "Zeugnis" oder "Bundesbestimmungen"?*, BZ 13, 1969, 18-40; L. Perlitt, *Bundestheologie im A.T.*, Neukirchen-Vluyn, 1969; M. Weinfeld, *The Covenant of Grant in the O.T. and in the Ancient*

Near East, JAOS 90, 1970, 184-203; G. von Rad, *Gesammelte Studien zum A.T.,* I, München, 1971⁴, 9-86; M. Weinfeld, *Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence in the West,* JAOS 93, 1973, 190-199; E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz,* Berlin, 1973; J.A. Huntjens, *Contrasting Notions of Covenant and Law in the Texts from Qumran,* RQum 8, 1974, 361-380; P. Buis, *La notion d'Alliance dans l'A.T.,* LD 88, 1976; J. Barr, *Some Semantic Notes on the Covenant,* in *Festschrift für W. Zimmerli,* Göttingen, 1977, 23-38; W. Thiel, *Die Rede vom "Bund" in den Prophetenbüchern,* TVers 9, 1977, 11-36; E. Kutsch, *Neues Testament-Neuer Bund?,* Neukirchen-Vluyn, 1978; D.J. MacCarthy, *Treaty and Covenant,* Roma, 1978²; P. Kalluveettil, *Declaration and Covenant. A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the O.T. and the Ancient Near East,* Roma, 1982; R. Martin-Achard, *Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie,* CahRTPhil 11, 1984, 31-78; H. Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi: Studien zur Form-und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Mattahäus,* Münster-Aschendorff, 1984²; D.J. MacCarthy, *Institution and Narrative. Collected Essays,* Roma, 1985, 3-111. [C. Minette de Tillesse, *Eterna aliança,* RBBras 1, 1984, 105-25; G.F. Del Monte, *Nuovi frammenti di trattati ittiti,* OrAnt 24, 1985, 263-69; D.J. McCarthy, *Covenant relationships,* in *Institution and narrative. Collected essays,* edited by J. Swetnam (= AnBib 108), Roma, 1985, 54-66; D.J. McCarthy, *Ebla, Ugarit, témnein, tb, sîm; addenda to Treaty and Covenant, ivi,* 67-73; D.J. McCarthy, *Three covenants in Genesis, ivi,* 3-13; P. Sacchi, *Legge e patto nell'ebraismo. Una nuova prospettiva per lo studio delle fonti del Pentateuco,* «Henoch» 7, 1985, 129-49; J. Vermeylen, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance* (= LD 126), Paris, 1986; A. Bonora, *Noè: un'alleanza per tutti i popoli,* in *Testimoni fino all'estremità della terra,* ParSpV n. 16, 1987, 9-23; P.C. Mathew, *Berith: the semitic concept of divine human relationship* (= SemThSer 3), Kottayam, 1987; J. Smolik, *Im Bunde Gottes, Gen 8,20-9,17,* ComViat 30, 1987, 69-75; F. Crüsemann, *Das Bundesbuch-historischer Ord und institutioneller Hintergrund,* in *Congress volume, Jerusalem 1986,* edited by J.A. Emerton (= VTSup 40), Leiden, 1988, 27-41; R.W. Klein, *Call, covenant, and community: the story of Abraham and Sarah,* in *For the sake of the Gospel. Essays in honor of John H. Tietjen,* CurrTMiss 15,1, 1988, 120-27; A.Wolff Steger, *Der Bund Gottes mit Noah. Auslegung von Gen 9-11,* T&K 11,37, 1988, 25-33; J.L. Ska, *Popolo sacerdotale e popolo dell'alleanza nell'Antico e nel Nuovo Testamento,* in *I laici nel popolo di Dio. Esegesi biblica,* a cura di V. Liberti, Roma, 1990, 19-38; N. Lohfink, *Il concetto di "alleanza" nella teologia biblica,* CC 142/3, 1991, 353-67; B.W. Longenecker, *Eschatology and the covenant. A comparison of 4 Ezra and Romans 1-11* (= JStNTSup 57), Sheffield, 1991; *Traités et serments dans le Proche-Orient Ancien,* présenté par J. Briend-R. Lebrun-É. Puech (= CahÉvSupp 81), Paris, 1992; J.L. Ska, *Le repas de Ex 24,11,* Bib 74, 1993, 305-27].

ELip

ALLEANZA, CODICE DELL' Il "libro dell'alleanza" è il nome che il brano di Es 24,7 dà allo scritto che contiene la stipulazione dell'alleanza conclusa sul Sinai; secondo 2Re 23,2, al contrario, questo nome designa il codice delle leggi ritrovato nel Tempio ai tempi di Giosia nel 621 a.C. I critici chiamano c. dell'a. l'insieme delle leggi riunite in Es 20,22-23,19.

1 Contenuto Questo insieme di leggi raggruppa, senza un piano rigoroso, leggi di diritto civile e penale (21,2-22,16), leggi cultuali (20,24-26; 22,28-30; 23,10-19), religiose (20,23; 22,17.19; 23,13b), sociali (22,18-25) e morali (23,1-9). La loro forma letteraria è varia. La maggior parte di esse è formulata in maniera tale che una proposizione condizionale determina il delitto, mentre la principale definisce la pena, p. es.: "Se un uomo colpisce l'occhio del suo schiavo o della sua schiava e li acceca, li dovrà liberare per ripagarli dell'occhio perduto" (21,26). Questa forma ricorre regolarmente in Es 21,2-22,16 e in tutti i codici dell'Antico Oriente. Queste leggi hanno verosimilmente la loro origine nelle sentenze degli anziani del clan o dei tribunali locali. Altre leggi sono espresse con un verbo al participio (21,12.15-17; 22,18s; cfr. Dt 27,15-26; p. es.: "Colui che colpisce un uomo causandone la morte sarà messo a morte": 21,12), con una proibizione categorica (20,23; 22,17.20s.24.27s; 23,1-3.6-9.13.18.19b; vedi Es 20,13-17; p. es.: "Non bestemmierai contro Dio, né maledirai un capo del tuo popolo": 22,27), o con un ordine (23,4s.10-12.14-17.19a). Questa forma è caratteristica del diritto sacro, dettato da Dio (vedi 23,13.15); gli Israeliti non separavano le categorie religiose e morali dalle norme sociali e giuridiche.

2 Datazione La data del c. dell'a. è discussa; la maggior parte dei critici moderni ritiene che nella forma attuale risalga al IX o VIII secolo, o addirittura al VII secolo a.C.; ammettono tuttavia che esso contenga elementi molto più antichi, del periodo dei Giudici. In effetti la maggior parte delle leggi suppongono che le tribù siano diventate sedentarie e che gli Israeliti si dedichino alla coltura non solo del grano, ma anche della vigna e dell'ulivo (Es 22,4.28; cfr. la festa del raccolto a fine anno: 23,16), che abitino nelle case (22,6s) che posseggano buoi, asini e piccolo bestiame, ma non cavalli né cammelli (21,33.35s). Le leggi dunque si rivolgono ad un popolo di agricoltori sedentari, che ha superato lo stadio della vita nomade o semi-nomade del tempo di Mosè. D'altra parte il c. dell'a. non parla ancora di re (solo un *nāsî':* Es 22,27) e non contiene alcuna disposizione relativa al commercio o alla vita cittadina, diversamente dal codice di →Ammurabi. Non parla nemmeno del sacerdozio, né della concentrazione del culto in un santuario unico (vedi Dt 12,4s), né della preminenza di un solo santuario (Es 20,24), eccetto forse in Es 23,10, che parla "della casa di Jahweh, tuo Dio". Questa espressione fa pensare, è vero, al Tempio di Gerusalemme, ma può anche designare un santuario locale. Da questi indizi si può dedurre che il c. dell'a. è anteriore a Salomone (X secolo), perfino a Davide, ma che è posteriore (per lo meno nella sua forma attuale) all'epoca di Mosè. Risalirebbe all'epoca dei Giudici, o meglio

alla fine di questo periodo. Questo però non esclude che una parte di queste leggi siano di origine mosaica (vedi H. Cazelles, *Études sur le code de l'alliance*, 184s, W.F. Albright, *The O.T. and Modern Study*, Oxford, 1951, 39).

3 Rapporti con i diritti orientali Sia nella forma che nelle stipulazioni parecchie leggi del c. dell'a. (e altri codici israelitici) mostrano notevoli somiglianze anzitutto con il codice di Ammurabi, ma anche con i codici sumeri, assiri e hittiti. Non sembra che il c. dell'a. dipenda direttamente dal codice di Ammurabi; in ogni caso quest'ipotesi non si accorderebbe bene con il fatto che certe leggi del c. dell'a. concordino con delle leggi proprie del codice hittita (22,5: danni d'incendio; 22,18: rapporti sessuali con le bestie). Inoltre, anche se il c. dell'a. è molto più recente di quello di Ammurabi, rappresenta tuttavia una civiltà meno evoluta di quella del codice babilonese. L'uno e l'altro derivano senza dubbio dal vecchio diritto consuetudinario dei Semiti, al quale il c. dell'a. è rimasto più vicino del codice di Ammurabi. Dato che la dominazione sumero-babilonese si estese fino in Palestina durante il secondo millennio, è probabile che il diritto del vincitore abbia avuto la sua influenza sulla civiltà dei popoli vinti; ecco perchè certe consuetudini dei patriarchi (originari di Ur in Caldea) sembrano conformi ad alcune disposizioni del codice babilonese (Gen 16,2s; 29,24.29; cfr. codice di Ammurabi 144; 146; 170). I contatti dei patriarchi con i clan hittiti (Gen 23,3-20; Ez 16,3.45) potrebbero anch'essi spiegare alcune somiglianze con le leggi hittite. Se, seguendo la tradizione, Mosè è l'autore del c. dell'a., è perché egli è il fondatore del diritto israelitico, avendo codificato, sviluppato e adattato alle esigenze dello Jahwismo gli usi stabiliti dal vecchio diritto consuetudinario. Questo diritto fu notevolmente arricchito di nuove disposizioni, rese necessarie nel tempo dall'evoluzione e dalle vicissitudini degli Israeliti. Si differenzia dal diritto babilonese non solo perchè è privo di ogni forma di politeismo, ma anche perchè su molti punti è più clemente, più umano e più attento alla morale.

4 Rapporti con l'alleanza del Sinai Nel racconto attuale di Es 19,1-24,10 il c. dell'a. appare, così come il →decalogo, come una delle prescrizioni dell'alleanza del Sinai (20,1-17). Es 24,3 ricollega alla conclusione solenne dell'alleanza (Es 24,3-8) l'accettazione da parte del popolo d'Israele di "tutte le parole che Jahweh aveva dette", cioè le sue leggi (24,3a). Queste "parole" sembrano avere di mira il c. dell'a. (20,19.22s), inserito in questo punto nel racconto attuale. Ma questo racconto è chiaramente composto da tradizioni divergenti e il c. dell'a. è collegato ad esso in maniera artificiale. La maggior parte dei critici ne deduce che originariamente non fosse legato all'alleanza del Sinai. Lo stesso viene supposto da Dt 4,12s e 5,2-22 che menzionano come condizione imposta dall'alleanza solo il decalogo (Es 20,1-17; Dt 5,6-11).

Bibl. A. Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch*, Stuttgart, 1927; A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechtes*, Leipzig, 1934; T.J. Meek, *Hebrew Origins*, New York, 1936; H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen, 1956², 252-262; J.L. Vesco, *Les lois sociales du livre de l'Alliance*, RThom 68, 1968, 241-266; P. Buis, *La notion d'alliance dans l'A.T.*, LD 88, 1976; H. Cazelles, *Alliance du Sinaï, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance*, in *Festschrift W. Zimmerli*, Göttingen, 1977, 69-79; H. Cazelles, *La rupture de la Berît selon les prophètes*, JJS 33, 1982, 133-144. [F. Crüsemann, *Das Bundesbuch-historischer Ord und institutioneller Hintergrund*, in *Congress volume, Jerusalem 1986*, edited by J.A. Emerton (= VTSup 40), Leiden, 1988, 27-41; E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches" Ex XX 22-XXIII 13* (= StBibL 3), Leiden, 1988; E. Blum, *Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition*, in *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, éd. par A. De Pury (= MondeB), Genève, 1989, 271-95; L. Schwienhorst Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (= BZAW 188), Berlin/New York, 1990; B. Renaud, *La Théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et théologie* (= CahRB 30), Paris, 1991; B. Renaud, *La formation de Ex 19-40: quelques points de repère*, in *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)*, publié sous la direction de P. Haudebert (= LD 151), Paris, 1992, 101-33; G. Barbiero, *Diversità e solidarietà (Es 23,1-9)*, in *L'altro, il diverso, lo straniero*, ParSpV n. 27, 1993, 85-94]. PvI-PBuis

ALLELUIA

1 Uso Il termine ebraico composto *halelûyāh*, "lodate Yah" (Yahweh), è utilizzato dagli autori di parecchi Sal per invitare i fedeli a lodare il Signore (105,1; 111,1; ecc.). Il termine appare all'inizio e alla fine dei Sal 146-150 come una specie di titolo per ciascuno di queste parti del grande hallel. I LXX hanno interpretato chiaramente a. come un *incipit*; di conseguenza hanno soppresso gli a. finali accontentandosi altrove di trascrivere l'ebraico senza tradurlo (in gr. *hallēlouia*), segno di un uso liturgico saldamente radicato.

2 Portata A. è essenzialmente una formula di invito alla lode. Essa comprende i tre aspetti della radice verbale *hll:*

— il Signore è riconosciuto, nella pienezza della sua maestà, dalla gioia umana;

— la lode è manifestata dalla comunità (Sal 147,12) tramite una celebrazione spesso accompagnata da strumenti musicali (Sal 150);

— superando la sfera puramente israelitica, la lode è compiuta da tutti gli esseri viventi (Sal 150,6) e anche dalla creazione intera (Sal 148; 97,1).

L'opera del Cronista sistematizza e idealizza la lode presentandola come un servizio, il cui esercizio è riservato al personale del culto e ai cori. A. diventa una specie di responsorio liturgico, espresso sotto forma di ritornello (come dimostra Sal 106,48). Le

rare attestazioni nel NT (Ap 19,1.3.4.6) prolungano l'uso dell'AT.

Bibl. TWAT, I, 439-502; II, 433-441; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen,* Göttingen, 1968⁴.

DBach

ALLEVAMENTO Insieme all'agricoltura l'a. è la risorsa principale della Palestina all'epoca biblica, tanto che l'ebr. *miqneh,* che designa i beni acquistati, indica spesso i possedimenti in bestiame.

1 Tipi di allevamento Molto schematicamente si possono distinguere due tipi di allevamento:

A *Allevamento estensivo.* Questo a. riguarda soprattutto la Transgiordania con le tribù di Ruben e di Gad, paesi adatti al bestiame (in ebr. *ʾereṣ miqneh:* Nm 32,1-4.16; cfr. Dt 3,19; 1Cr 5,9.21), il territorio di Moab (cfr. 2Re 3,4) e il paese di Uz tra i "figli dell'Oriente", cioè probabilmente in paese aramaico (Gb 1,1-3) a cui bisogna aggiungere i Madianiti (cfr. Gdc 6,3-5). In Cisgiordania questo tipo di a. era praticato nel Negheb e al limite del deserto di Giuda (1Sam 17,15; 25,2; cfr. 2Cr 14,14; 26,10) in una zona all'inizio del Ferro I popolata dagli Amaleciti (cfr. 1Sam 15,21). Questi armenti si spostavano al limite dei territori coltivati, nelle zone che ricevono da 250 a 500 mm ca. di pioggia all'anno; andavano da un punto d'acqua all'altro (più spesso dei pozzi) e potevano contare alcune migliaia di capi di bestiame, essenzialmente di bestiame piccolo (ebr. *ṣōʾn*); così l'allevamento di Nabal era composto da "3.000 pecore *(ṣōʾn)* e 1.000 capre" (*ʿizzîm:* 1Sam 25,2) e quello di Giobbe: "7.000 pecore *(ṣoʾn),* 3.000 cammelli *(gᵉmallîm),* 500 paia di buoi *(bāqār)* e 500 asine" (*ʾăṯônôṯ:* Gb 1,3). Infatti, questi allevamenti transumanti potevano comprendere molte specie di piccolo e grosso bestiame: pecore e montoni, capri e capre, asini e asine, vacche e tori e anche cammelli e cammelle (cfr. Gen 32,15s).

B *Allevamento intensivo.* Questo era legato all'agricultura e sviluppato nelle zone più ricche d'acqua. A seconda che si trattasse di piccole o grandi proprietà (soprattutto nelle pianure), questo a. andava da alcuni capi di piccolo o grosso bestiame, dal momento che quest'ultimo era utilizzato soprattutto come animale da tiro (buoi e asini), fino ad armenti più importanti in cui il bestiame di grossa taglia era ben rappresentato (cfr. 1Re 19,19; 2Cr 26,10).

2 L'allevamento nella storia d'Israele L'a. delle mandrie, accompagnato da una certa transumanza, appare come l'attività principale dei primi Israeliti che vivevano in tende secondo la tradizione patriarcale: i beni di Abramo comprendono soprattutto "greggi e armenti e asini, servi e serve, asine e cammelli" (Gen 12,16; cfr. 13,2.7); lo stesso per Lot (Gen 13,5) e per Isacco (Gen 26,14). Rachele appare come una pastora che conduce il suo gregge al pozzo (Gen 29,9), come le figlie di Reuel (Es 2,16); Giacobbe si guadagna la vita e le mogli facendo il pastore di Labano e usando le tecniche dell'epoca per accrescere il proprio gregge di pecore e di capre (Gen 30,25-43); i figli di Giacobbe fanno pascolare il gregge del loro padre (Gen 37,12-17) e, quando scendono in Egitto, nel paese di Gosen, si presentano come dei pastori, degli uomini che si occupano del bestiame fin dalla fanciullezza (Gen 46,31-34; 47,1-6). Lo stesso Mosè fa pascolare il gregge di Ietro (Es 3,1), mentre Davide sorveglia il gregge di suo padre (1Sam 17,15). Senza dubbio facendo appello alla sua esperienza di pastore, Natan riesce a turbarlo con il racconto della parabola del ricco che ruba la pecora del povero (2Sam 12,1-6).

Durante il periodo della monarchia l'a. rimane una risorsa economica importante del paese. I re saggi si sforzano di valorizzarla, specie nell'ambito reale: così Salomone (Cfr. Qo 2,7), Ozia (2Cr 26,10) ed Ezechia (2Cr 32,28). Quest'ultimo aveva anche delle "stalle *(ʾurāwôṯ)* per ogni genere di bestiame e ovili per le pecore". Oltre alla carne e ai prodotti caseari, il bestiame piccolo forniva la lana e la tosatura delle pecore era celebrata come una festa (1Sam 25,4s; 2Sam 13,23s).

Oltre all'a. del piccolo e grosso bestiame spesso citato nella Bibbia, l'archeologia e il contesto del Vicino Oriente antico rendono verosimile l'a. dei →polli (cfr. il disegno di un gallo inciso su due sigilli ebraici della fine dell'epoca monarchica) e →dei colombi/tortorelle, come pure delle →api. Invece l'a. del →maiale, la cui carne era considerata impura (Dt 14,8), si trova attestata solo in territori non giudaici (cfr. Mt 8,30s; Lc 15,15s).

Il pastore ha un ruolo importante nella cultura biblica: l'offerta di Abele, il "pastore di greggi", è preferita a quella di Caino, l'agricoltore. Ogni anno la celebrazione della Pasqua ricorda le origini pastorali di Israele con il sacrificio di un agnello (cfr. Dt 16,2). L'allevatore doveva offrire le primizie del suo bestiame piccolo e grosso (Es 13,12s; 22,29) mentre il codice dell'alleanza regolamenta i numerosi problemi giuridici posti dall'a. del bestiame piccolo e grosso (cfr. soprattutto Es 21,28-22,14). In maniera più generale, l'immagine del →pastore appare nella simbologia regale e può applicarsi a Dio sia nell'AT che nel NT.

Bibl. BRL², 351-355; P. Fronzaroli, *Studi sul lessico comune semitico VI. La natura domestica,* LinceiR, 1969, 1-36; A. Maillot, *Les animaux dans la religion de l'ancien Israël et dans les régions voisines,* Lyon, 1973; Z. Meshel, *New Data about the Desert Kites,* Tel Aviv 1, 1974, 129-143; R. Peter, *PR et ŠWR. Note de lexicographie hébraïque,* VT 25, 1975, 486-496; P. Wapnish-B. Hesse-A. Ogilry, *The 1974 Collection of Faunal Remains from Tell Dan,* BASOR 227, 1977, 35-62; J. Boessneck-A. van den Driesh, *Preliminary Analysis of the Animal Bones from Tell Hesbân,* AUSS 16, 1978, 259-287; E. Neufeld, *Apiculture in Ancient Palestine (Early and Middle Iron Age) within the Framework of the Ancient Near East,* UF 10, 219-247; M. Delcor, *Études bibliques et orientales de religions comparées,* Leiden, 1979, 357-392; P. Wapnish, *Camel Caravans and Camel Pastoralists at Tell Jemmeh,* JANES 13, 1981, 101-121; P. Briant, *État et pasteurs au Moyen Orient ancien,* London-Paris, 1982;

J. Barr, *Midraš in the O.T.*, JSS 29, 1984, 15-31; B. Willmes, *Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34: Studien zum Bild des Hirten im A.T.*, Frankfurt, 1984.
ALem

ALLOCCO →barbagianni.

ALMODAD In ebr. *'almôdād;* figlio di Joktan, nominato nella discendenza di Sem (Gen 10,26; 1Cr 1,20). JMer

ALMON →Alemet, Almon.

ALMON-DIBLATAIM In ebr. *'almōn diblātāyim;* località moabita che si trova fra Dibon e Nebo, accampamento di una delle tappe dell'Esodo (Nm 33,46-47). Viene assimilata a Bet-Diblataim (Ger 48,22) menzionata sulla stele di Mesa fra le città fortificate da questo re; si tratta probabilmente dell'attuale Delēlet eš-Šarqīye, 30 km a sud-ovest di Amman. MDef

ALMUGGIM, ALGUMMIM In ebr. *'almuggîm* (1Re 10,11-12), *'algûmmîm* (2Cr 2,7; 9,10-11); legno importato dal Libano da Salomone per la sistemazione del Tempio e la fabbricazione di strumenti musicali; la sua identificazione è incerta: aloe, ginepro, sandalo (quest'ultimo, usato nella versione della CEI, non è presente nella flora libanese attuale)? JLong

ALOE In ebr. *'ăhālîm* o *'ăhālôt* (termine di origine indiana), in gr. *aloē;* essenza di legno (Nm 24,6) profumata (Sal 45,9; Pr 7,17; Ct 4,14). In Gv 19,39 si parla di una mistura di mirra, di resina e di foglie di a., unguento profumato, che serve per la sepoltura di Gesù conformemente all'uso ebraico. HF-JCMar

ALT, ALBRECHT (1883-1956), esegeta protestante tedesco che insegnò esegesi dell'AT a Greifswald, Basilea, Halle e Lipsia. I suoi studi sulla geografia storica della Palestina, dove soggiornò a diverse riprese fra il 1908 e il 1938, così come i suoi contributi alla storia delle istituzioni politiche e giuridiche di Canaan e di Israele, gettarono le basi di un metodo di ricerca fondato sui principi della Formgeschichte (→esegesi storico-critica). La maggior parte dei ricercatori che si sono dedicati allo studio scientifico della storia antica di Israele hanno adottato i principi fondamentali del suo metodo. Parecchie pubblicazioni importanti di A. sono raccolte nei tre volumi dei suoi *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München, 1953-1959.

Bibl. EJ, II, 759s; TRE, II, 303-305; O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1966, 233-239. ELip

ALTARE L'a. in ebr. *miz'bēaḥ*, etimologicamente "luogo d'immolazione" o di "sacrificio", è l'elemento essenziale di un luogo di culto. Così la sola erezione di un a. è sufficiente per significare la fondazione di un santuario (Gen 12,7s; 13,18; 26,25; 33,20). Una semplice pietra può tuttavia servire d'a. (Gdc 6,19-23; 13,19s), così come una grande pietra (1Sam 6,14; 14,33-35). Ma gli altari menzionati nella Bibbia sono generalmente degli a. costruiti (Gdc 6,24.26; 2Sam 24,25; Gs 8,30s; 1Re 18,30-32). Spesso non viene precisato se l'a. fosse fatto di mattoni crudi (terra: Es 20,24) o di pietre. Se è fatto di pietre, queste non devono essere tagliate con lo scalpello (Es 20,25; Dt 27,5; Gs 8,31), ciò corrisponde all'uso di rocce e di grosse pietre grezze come a. La legge di Es 20,26 proibì anche che l'a. avesse dei gradini, ma gli a. israeliti posteriori ebbero una scala o una rampa di accesso. C'erano diversi tipi di a. secondo l'uso al quale erano destinati.

1 L'altare degli olocausti Destinato a bruciare le vittime immolate, l'a. degli olocausti si trovava davanti all'entrata del Tempio. È talvolta chiamato "altare di bronzo" (Es 39,39; 1Re 8,64; 2Re 16,15), allusione alla materia di cui era fatto. In effetti, secondo 2Re 16,14, l'a. del Tempio di Salomone poteva essere spostato, era dunque una grande graticola. La descrizione che si dà in Es 27,1-8; 38,1-7 è sfortunatamente oscura e irreale: l'a. degli olocausti non poteva essere fatto di legno d'acacia. L'a. di Salomone fu sostituito nell'VIII sec. da un nuovo a., costruito sul modello di quello del tempio di Hadad a Damasco (2Re 16,10-16). Colpiva per le sue dimensioni e vi si "saliva" per dei gradini o una rampa (2Re 16,12). Quest'a. restò in servizio fino all'esilio e sembra che il secondo Tempio ne abbia conservato la forma e le dimensioni (Esd 3,3; 1Mac 4,47). Quelle attribuite da 2Cr 4,1 all'a. di Salomone, 9 m di larghezza e 4,5 m di altezza, si adattano probabilmente all'a. che il Cronista vedeva al suo tempo. In ogni caso, esse sono identiche alle dimensioni dell'a. riportate da Giuseppe Flavio secondo Ecateo di Abdera (*c. Ap.* 1,198). La descrizione profetica dell'a. degli olocausti in Ez 43,13-17 non è che un magro appunto, poiché essa è d'ispirazione parzialmente babilonese.

2 L'altare dei profumi Destinato a far bruciare incenso, si trovava davanti il →Santo dei santi del Tempio e non all'interno, come dice Eb 9,4. Era placcato in oro e per questa ragione è talvolta chiamato "l'altare d'oro" senza altra specificazione (Es 39,38; Nm 4,11; 1Re 7,48; 1Mac 1,21). Lo si chiamava anche "altare di cedro" (1Re 6,20s). I testi d'Es 30,1-5; 37,25-28; 1Re 6,20s ne danno una descrizione. Era un piccolo a. in forma di pilastro quadrangolare i cui quattro angoli della cima avevano forma di →corni. Era sui corni di quest'a., "di una santità eminente" (Es 30,10), che veniva compiuto una volta all'anno il rito d'espiazione (Lv 16,18s). Molti a. dei profumi in calcare sono stati trovati in Palestina. Alcuni provengono dai santuari locali, soppressi durante la riforma di →Giosia. Degno di nota è il fatto che degli a. simili "a corni" abbiano fatto la loro apparizione in Egitto, in epoca persiana, quando delle truppe ebraiche e aramee

erano lì dislocate. L'a. dei profumi del secondo Tempio fu asportato nel 169 a.C. da →Antioco IV Epifane (1Mac 1,21), ma fu sostituito da un nuovo a. al tempo dei Maccabei (1Mac 4,49; cfr. Lc 1,11). La visione di Ap 8,3s fa allusione all'a. dei profumi del Tempio di Erode.

3 Altri altari

— L'a. a incenso, nella misura in cui non è identico all'a. dei profumi, è una traduzione sorpassata della parola *ḥammān*, "collina sacra".

— La croce, sulla quale morì Cristo, è assimilata a un a. in Eb 13,10.

— Numerosi altari votivi del II e III secolo d.C. sono stati trovati a →Palmira, sono dedicati a "Colui il cui nome è benedetto per sempre", teonimo di ispirazione apparentemente ebraica.

Bibl. BRL², 5-10; EJ, II, 760-771; InstAT, II, 279-290.451; TWAT, IV, 787-801; *The Biblical Archaeological Reader*, IV, Sheffield, 1983, 323-328.

ELip

ALTISSIMO

1 La Bibbia ebraica In ebr. l'aggettivo *ʿelyôn* significa "alto", "superiore", per es. "il canestro che sta di sopra" (Gen 40,17), "Bet-Coron superiore" (Gs 16,5), "la piscina superiore" (Is 7,3). Secondo Dt 26,19; 28,1 Israele sarà "superiore a tutte le nazioni". Ben 30 volte il Dio d'Israele è chiamato *ʾēl ʿelyôn*, "(il Dio) Altissimo". In Gen 14,18-28 il re cananeo di Salem venera il Dio Altissimo. Il titolo è frequente soprattutto nei Salmi (per es. 7,18; 9,3; 18,4; 21,8; 46,5; 47,3; 50,14; 57,3; 107,11). Filone di Biblo (64-141) riferisce di uno storico fenicio Sanchuniaton, presso il quale ha trovato un titolo divino che egli traduce con *elioun kaloumenos hypsistos*, "Eliun chiamato l'Altissimo" (Eusebio, *Preparazione evangelica* 1,10,14-15). Ciò indicherebbe che *ʿelyôn* è già un appellativo divino antico presso i Fenici. Esso si trova anche su una stele aramaica di Spiro dell'VIII sec. a.C. (KAI 222 A 11). Testi come Gen 14,19-22; Sal 46,5 suggeriscono che un culto preisraelitico di *ʿelyôn* esisteva a Gerusalemme ed è stato adottato nel culto del Tempio. L'appellativo "Altissimo" è legato al dimorare nelle "regioni superiori delle nubi" (Is 14,14), al di sopra di tutti gli dei (Sal 97,9). Secondo Gen 14,9 l'Altissimo è creatore del cielo e della terra. Jahweh è "l'Altissimo su tutta la terra" (Sal 83,19; 97,9). È lui che dà alle nazioni il loro confine (Dt 32,8), che tuona dal cielo (Sal 18,14) e il cui nome è cantato da Israele (Sal 7,18; 9,3; 92,2). Il titolo *ʿelyôn* si trova talvolta a Qumrân (1QS 10,12; 11,15; 1QH 4,31; 6,33; CD 20,8). Non lo si trova a Ugarit, ma il suo equivalente *ʿly* è li applicato a Baal (KTU 1,6,3,6). Questo ha portato M. Dahood e la sua scuola a ritrovare questo titolo nella Bibbia, nascosto sotto alcune forme della preposizione *ʿal*, per es. Deut 33,12 ("il suo Altissimo — *ʿlyw* — sempre lo protegge"), o Sal 7,9: "giudicami, Jahweh, secondo la mia giustizia, e secondo la mia innocenza, o Altissimo *(ʿly)*". Sebbene questi autori esagerino nella ricerca dell'appellativo, esso sembra essere presente in certi casi, come era già stato suggerito da H.S. Nyberg nel 1935.

2 La LXX Nella LXX e nelle altre versioni greche *ʿelyôn* è tradotto con *hypsistos*. Ma questa parola è usata anche per rendere *mārôm*, "altezza" (per es. Gb 16,19). Quest'ultimo termine è talvolta diventato un titolo divino (Sal 92,9; Mi 6,6; Is 57,15), e anche in questi casi è reso con *hypsistos*. In 1Esd 6,30 (LXX; TM: Esd 6,10); 8,19-21 (LXX; TM: Esd 7,21,23); Dan 2,18-19, questo termine greco traduce l'aramaico *ʾelāh šᵉmayyāʾ*, "il Dio del cielo". È anche frequente in Sir (44 volte) e là dove il testo ebraico è conservato, sembra che spesso traduca *ʿelyôn*, ma qualche volta anche YHWH (per es. 12,2; 48,5). Dopo *kurios* è il titolo divino più usato in Sir. Nell'ambiente pagano del mondo ellenistico è ben attestato uno *Zeus hypsistos*.

3 Il NT Nel NT *hypsistos* come titolo divino è caratteristico di Lc. Gesù è il figlio dell'Altissimo (Lc 1,32.35; 8,28; cfr. Mc 5,7) e Giovanni Battista è il profeta dell'Altissimo (1,76). Paolo e i suoi compagni sono chiamati "servitori dell'Altissimo" (At 16,17). Quelli che amano i propri nemici saranno figli dell'A. (Lc 6,35). Stefano dice che l'A. non abita nelle dimore fatte da mano d'uomo (At 7,48). In Ebr 7,1 il titolo si trova in una citazione di Gen 14,18. Talvolta gli evangelisti usano l'espressione *en (tois) hypsistois*, "nel più alto", che riprende un'espressione giudaica, adottata per evitare di nominare Dio. Questa espressione si incontra nel canto degli angeli alla nascita di Gesù (Lc 2,14) e nelle acclamazioni della folla in occasione dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme (Mt 21,9; Mc 11,10; Lc 19,38). Tutto sommato, nel NT il titolo "Altissimo" non ha un'importanza maggiore.

Bibl. TWNT, VIII, 613-619; TWAT, I, 274; H.S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuch*, Uppsala, 1935, 57-89; M. Dahood, *The Divine Name ʾēlî in the Psalms*, TS 14, 1953, 452-457; R. Lack, *Les origines de Elyôn, le Très-Haut, dans la tradition cultuelle d'Israël*, CBQ 24, 1962, 44-64.

ASch

ALTURA Traduzione tradizionale del termine ebr. *bāmāh* che designa i santuari cananei e i santuari jahwisti (1Sam 9,12; 1Re 3,4) che furono considerati come illegittimi dal punto di vista della centralizzazione cultuale intrapresa sotto il re Giosia e legata alla riforma deuteronomica (2Re 23,8; Ez 20,28s). Originariamente questo termine si applicava a una collina, posto scelto di solito come luogo santo perché si credeva che lì si fosse più vicini agli dei, ma i testi che parlano delle *bāmôt* (plurale di *bāmāh*) che vengono "costruite" (1Re 11,7; 14,23; 2Re 17,9; 21,3; Ger 19,5) o "distrutte" (2Re 23,8; Ez 6,3) sembrano indicare che le a. spesso erano dei poggi artificiali innalzati soprattutto a fini cultuali. Le ricerche archeologiche hanno permesso di scoprire delle *bāmôt* che vanno dall'epoca cananea antica (Megiddo) alla fine dell'epoca monarchica a Giuda (Malḥah, a sud-ovest di Gerusalemme). Sono situate dentro una città, o nei pressi di essa o in aperta

campagna e si presentano sotto forma di piattaforme ovali o circolari da 6 a 25 m di diametro, costruite con grossi sassi, muniti di una scala per salire e circondati da un muro rettangolare o poligonale che delimitava lo spazio sacro. Siccome le a. erano luoghi di culto, richiedevano un altare, che poteva essere identico alla piattaforma o elevarsi su di essa (2Re 21,3; 2Cr 14,2; Ez 6,6). Gli accessori più caratteristici delle a. erano le *maṣṣebôt* o pietre erette, che simboleggiavano la presenza della divinità (Gen 28,18; 2Re 3,2), gli *ʾăšērîm* o boschi sacri, che ombreggiavano l'altare (Dt 16,21; Gdc 6,25-30), i *gabbîm* o postriboli che servivano alla prostituzione sacra (Ez 16,23-43), praticata dalle figlie dei sacerdoti delle a. (cfr. Lv 21,9) →Dan.

Bibl. BRL², 194s; InstAT, II, 107-113; TWAT, I, 662-667; IV, 795-801; L.H. Vincent, *La notion biblique de haut-lieu*, RB 55, 1948, 245-278.438-445; C.C. McCown, *Hebrew High Places and Cult Remains*, JBL 69, 1950, 205-219; W.F. Albright, *The High Place in Ancient Palestine*, VTS 4, 1957, 242-258; P.J. Parr, *Le "Conway High Place" à Pètra: une nouvelle interprétation*, RB 69, 1962, 64-79; O. Sallcr, *Sacred Places and Objects of Ancient Palestine*, SBFLA 14, 1963-64, 161-228; K.D. Schunck, *Zentralheiligtum, Grenzheiligtum und "Höhenheiligtum"*, Numen 18, 1971, 132-140; P. Welten, *Kulthöhe und Jahwetempel*, ZDPV 88, 1972, 19-37; W.G. Dever, *The Gezer Fortifications and the "High Place"*, PEQ 105, 1973, 61-70; P.H. Vaughan, *The Meaning of "Bamâ" in the O.T.*, Cambridge, 1974; W.B. Barrick, *The Funerary Character of "High-Places" in Ancient Palestine. A Reassessment*, VT 25, 1975, 565-595; Y. Yadin, *Beersheba: The High Place destroyed by King Josiah*, BASOR 222, 1976, 5-17; J.M. Grintz, *Some Observations on the "High-Place" in the History of Israel*, VT 27, 1977, 111-113; J.P. Brown, *The Sacrificial Cult and its Critique in Gréek and Hebrew. II. The Altar and "High Place"*, JSS 25, 1980, 1-7; W.B. Barrick, *What do we really know about "High-Places"?*, SvEx 45, 1980, 50-57; A. Biran, *"To the God who is in Dan"*, in A. Biran (ed.), *Temples and High Places in Biblical Times*, Jerusalem, 1981, 142-151; M. Haran, *Temples and Cultic Open Areas as Reflected in the Bible*, in A. Biran (ed.), *Temples and High Places in Biblical Times*, Jerusalem, 1981, 31-37; M.D. Fowler, *The Israelite bāmâ: A Question of Interpretation*, ZAW 94, 1982, 203-213. ELip

ALUS In ebr. *ʾālûš:* sesta tappa dopo la traversata del mare, secondo Nm 33,13-14. Il toponimo el-Essˇ è stato rilevato nel massiccio del Sinai, sulla odierna strada a monte di Feiran. MDB

AM In ebr. *hām;* località della Transgiordania dove la coalizione di Kedorlaomer sconfisse gli Zuzim (Gen 14,5); attualmente Ḥām, a 30 km a est di Bet-Sean. MDef

AMALEK, AMALECITI In ebr. *ʿămālēq, ʿămālēqî;* tribù o gruppo di tribù nomadi collegate da P a Edom-Esaù per via del suo eponimo Amalek, figlio di Elifaz e della sua concubina Timna (Gen 36,12.16). Gli Amaleciti, che sembrano una popolazione molto antica (Nm 24,20), vivevano nel deserto meridionale della Palestina dove, secondo le antiche tradizioni del soggiorno a Cades, furono incontrati dagli Israeliti (Nm 13,29; 14,39-45). È qui che bisognerebbe localizzare senza dubbio la battaglia contro Amalek (Es 17,8-16). La menzione di Amalek (Gdc 12,15) in Efraim, secondo il testo masoretico, resta difficile da spiegare e bisogna almeno notare la diversa lettura della LXX. A causa delle sue relazioni ostili con Israele, che incominciarono a partire dal soggiorno nel deserto e continuarono dopo l'insediamento in Canaan (Gdc 3,13; 6,3; 7,12) fino agli inizi della monarchia (1Sam 15; 27,8; 30,1-20), Amalek appare come il nemico tradizionale (Es 17,16; Dt 25,17-19; Sal 83,8). Davide sembra aver messo fine alla loro potenza (2Sam 1,1; 8,12; 1Cr 18,11); a parte la menzione dello sterminio dei superstiti di Amalek da parte dei Simeoniti (1Cr 4,42-43), la Bibbia non parla più di lui dopo il suo regno.

Bibl. Abel, I, 270-273; DBS, VIII, 125. ABoud

AMAM In ebr. *ʾămām;* città del Negheb di Giuda; localizzazione incerta, forse bīr el-Esani (cfr. LXX: *sēn*), 20 km a sud-ovest di Bersabea. MDef

AMAN In ebr. *hāmān;* in Est A. è il più alto dignitario della corte di Persia sotto il re Serse e l'antagonista di Mardocheo e di Ester. Secondo Est 3,1 A. è figlio di Ammedata l'Agaghita e dunque un discendente della famiglia reale di Amalek (Nm 14,45; 1Sam 15), particolarmente odiato dalla famiglia di Mardocheo (Beniamino; 1Sam 15; cfr. Es 17,16). In Est 8,12ᵏ (uno dei supplementi greci di Est) egli è Macedone e non di razza persiana. Il nome di suo padre è in ogni caso autenticamente persiano; forse A. deriva dall'antico persiano *haumana,* formato dal teonimo *hauma-* e dalla desinenza antroponimica *-na,* "grande". A. decise di sterminare gli Ebrei dell'impero persiano ma la disgrazia fu evitata da Ester, che intervenne presso il re Serse. Costui sospettò A. del crimine di lesa maestà (Serse lo aveva sorpreso in atteggiamento compromettente a fianco della regina su un divano); fu condannato a morte e fu impiccato al palo che aveva preparato per Mardocheo (Est 3,1-7,10). AvdB-ALac

AMANA In ebr. *ʾămānāh;* montagna del Ct 4,8, conosciuta negli annali assiri del IX secolo a.C. sotto il nome di Amana. Corrisponde probabilmente all'attuale jebel Zebedāni, dove nasce il fiume →Abana. Si tratta di una piega del sistema dell'Antilibano che parte da Ermon e domina la pianura di Zebedāni, a nord-ovest di Damasco. La cima dell'A., citata in Ct 4,8, ha un'altezza di 1800 m. Bisogna tuttavia precisare che alcuni autori identificano l'A. con *l'ammanānu* delle fonti accadiche, che

sembra corrispondere alla parte meridionale del jebel ʾAnṣāriyē, a ovest di Homs.

Bibl. RGTC, VIII, 22; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 16; K.H. Kessler, WO 8, 1975, 63; N. Naʿaman, Tel Aviv 3, 1976, 98 (n. 20). ELip

AMANUS In ebr., aram. e fenicio *ḥamān*, che diventò poi *ḥamōn*, in accadico *ḫamānu*, in hurrita e hittita *namni*, in gr. *amanos*, in lat. *amanus;* montagna sacra conosciuta dal III millennio a.C. per i suoi cedri e che separa la Siria dalla Cilicia. Viene spesso menzionata con il monte Safon nei testi di Boghazköy ed è probabile che sia anche il caso riportato nel Sal 89,13, dell'antico inno che cita due coppie di montagne sante: "il Safon e l'Amanus", poi "il Tabor e l'Ermon". La lezione attuale *yāmîn (ymyn)*, "mezzogiorno", proviene certamente da *ḥmn* o *ḥmwn* e può essere spiegata come errore di scrittura o come una correzione suggerita da *ṣāpōn*, inteso nel senso di "nord".

Bibl. Abel, I, 335s; RLA, 1, 92; IV, 241s; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 145. ELip

AMASA In ebr. *ʿămāśāʾ*, significato incerto; nipote di →Davide, figlio di Itra, israelita secondo il testo ebraico di 2Sam 17,25, ma ismaelita secondo il testo greco e 1Cr 2,17, e di Abigail sorella di Zeruia e madre di Ioab. La formula impiegata non comporta il matrimonio, così che A. resta membro della famiglia di sua madre, la casa di →Iesse. Militare di alto rango, fu reclutato da →Assalonne, cosa che rappresenta un buon motivo per dare avvio alla rivolta nel sud. Dopo la morte di Assalonne Davide lo graziò e lo nominò capo dell'esercito al posto di →Ioab. Usando come pretesto la sua esitazione durante la rivolta di →(3) Seba, Ioab lo uccise a tradimento a Gabaon (2Sam 20,4-13). Prima di morire, Davide domanderà al suo successore di vendicare questo crimine (1Re 2,5). JAun

AMASAI In ebr. *ʿămāśay*, significato incerto; capo dei Trenta durante le prime riunioni di Davide a Ziklag. Investito dallo Spirito pronuncia un oracolo profetico su Davide (1Cr 12,19). Ma il capo dei Trenta è →Abisai in 2Sam 23,18; 1Cr 11,20. Poichè l'assimilazione dei due personaggi è difficile, W. Rudolph e B. Mazar lo identificherebbero con →Amasa. Il problema resta irrisolto.

Bibl. W. Rudolph, *Chronikbücher*, Tübingen, 1955, 107; B. Mazar, *The Military Elite of King David*, VT 13, 1963, 313 (n° 1). JAun

AMAU In ebr. *ʿmw* (TM: *ʿammav*), errore di scrittura in Nm 22,5, o correzione intenzionale della lezione *ʿmwn* (*ʿammôn*, →Ammon), che si ritrova nel Pentateuco samaritano, in parecchi manoscritti masoretici, nella Peshitta e nella Vulgata. La scoperta di un racconto aramaico antico delle visioni di " →Balaam, figlio di Beor" a Deir ʿAlla, nella valle del Giordano, in terra ammonita, indica che il veggente aveva abitato "sul fiume (Giordano), nel paese dei figli di Ammon" (→Petor), e non in un "paese dei figli di Amau" (CEI).

Bibl. J. Lust, *Balaam, an Ammonite*, ETL 54, 1978, 60-61. ELip

AMAZIA In ebr. *ʾămaṣyāh*, *ʾamaṣyāhû*, "Jahweh è forte"; re di Giuda (ca. 802-766; 2Re 14,1-22; 2Cr 25,1-28); figlio di →(1) Ioas e di Ioaddain di Gerusalemme. Fece giustiziare gli ufficiali uccisori di suo padre, ma risparmiò i loro figli. Sconfisse gli Idumei nella valle del Sale, prese con forza la →Roccia (Sela), di cui cambiò il nome in Ioktecl (2Re 14,7). Secondo 2Cr a questo scopo fece un censimento degli uomini di Giuda e di Beniamino e fece arruolare "centomila guerrieri di Israele" (25,5-10). Un uomo di Dio, però, lo persuase a congedare quegli uomini, perché "Jahweh non è con Israele" (25,5-10). Il Cronista inoltre riferisce che al suo ritorno A. introdusse gli dei edomiti a Gerusalemme, il che provocò l'intervento di un profeta che lo mise in guardia contro la collera di Jahweh. A. rivolge allora una sfida al re →(1) Ioas di Israele; si tratta probabilmente di una richiesta di matrimonio di una principessa israelita per suo figlio. Ioas risponde con l'apologo sprezzante del cardo e del cedro. Il combattimento ebbe luogo a Bet-Semes di Giuda. A. vinto viene fatto prigioniero e ricondotto a Gerusalemme, dove assiste allo smantellamento di una parte delle mura di cinta della città e al saccheggio di tutti i tesori del Tempio e del palazzo (2Re 14,8-14; 2Cr 25,17-24). Vittima di un complotto, fuggì a Lachis dove fu ucciso. 2Re gli riserva un elogio; solo non scomparvero le alture (14,4). Il Cronista è decisamente più severo. Vede nel disastro di Bet-Semes la punizione per aver introdotto gli dei di Edom a Gerusalemme e vede nel complotto contro il re il risultato della sua infedeltà a Jahweh. JAun

AMAT →Camat.

AMEAD In ebr. *ʿamʿād*; località di Aser (Gs 19,16), localizzazione sconosciuta. MDef

AMEN In ebr. *ʾāmēn*, trascritto in greco *amēn* (LXX: *genoito*, "accada").

1 AT In ebraico il termine significa "e così sia" (Ger 11,5) o "sicuramente", "veramente" (Ger 28,6). A. è usato:

— per confermare un'obbligazione che uno si assume (1Re 1,36; Ger 11,5), o per accettare una maledizione o una punizione nel caso in cui essa non sia stata scontata (Nm 5,22; Dt 27,15-26; Ne 5,13);

— come una formula con la quale si afferma il proprio accordo su un desiderio o una speranza (Ger 28,6); viene spesso usata in questo senso (e frequentemente raddoppiata) come conclusione di una dos-

sologia o di una preghiera (1Cr 16,36; alla fine del primo e del quarto libro dei Sal). Il termine ricorre spesso con questo significato nella liturgia della sinagoga.

2 NT Nel NT a. è una acclamazione che appartiene alla liturgia cristiana (1Cr 14,16) e celeste (Ap 5,14); le preghiere e le dossologie cristiane si concludono di solito con a. (Rm 1,25; 9,5; 1Tm 1,17; Eb 13,21, 1Pt 4,11; 5,11; Gd 25), non per confermare una verità ma per domandare l'adempimento delle promesse divine. Gesù è il solo a introdurre costantemente le sue dichiarazioni con a., dando a questo termine un senso nuovo (circa 75 volte); in effetti si trovano nei paralleli rabbinici delle espressioni come "e io dico...", "ma io dico...", ma non si trova mai "Amen, io vi dico...". Nell'uso che ne fa Gesù sembra che da una parte voglia garantire la verità delle sue parole, che Egli riveste della propria autorità; come può dire "io sono", così può affermare "Amen, io ve lo dico"; d'altra parte questo procedimento è in conformità con gli insegnamenti dei rabbini allo scopo di sottolineare ciò che è stato detto o ciò che sarà detto, al fine di attirare l'attenzione dell'ascoltatore. Tuttavia nella letteratura talmudica e midrashica a. esprime o un giuramento, o un segno di consenso o una convalida; Gesù lo usa senza dubbio in quest'ultimo caso. Ma ciò che sorprende, nell'uso fatto da Gesù, è la combinazione di due elementi che sono effettivamente attestati negli scritti dei rabbini ma separatamente, "amen" e "io vi dico".

Si ritiene di poter vedere in queste formule le "ipsissima verba" di Gesù (J. Jeremias) ed è per questo che gli evangelisti, avendole ricevute come tali dalla tradizione, non avrebbero osato modificarle (Mt 5,18.26; 6,2.5.16; Mc 3,28; 8,12; ecc.).

Gesù vuole dimostrare con il suo uso che egli stesso è l'a., cioè la Verità (designata dalla stessa radice ebraica, *ʾmn*, di "amen"); è per questo che in Ap Gesù è chiamato l'a. (Ap 3,14; cfr. Is 65,16). Infine notiamo in Gv l'uso (25 volte) di un doppio a., "amen, amen, io vi dico...", forse in riferimento all'uso liturgico della Chiesa primitiva.

Bibl. DB, I, 474-476; DACL, I, 1554; StrBill, I, 242-244; III, 456-461; TWAT, 1, 345-347; TWNT, I, 339-342; L. Gillet, *Amen*, ExpTim 56, 1944-45, 134-36; E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischen Formel "Amen"*, KerDo 4, 1958, 129-141; G.M. Behler, *L'Amen*, VieSp 12, 1965, 54-62; J.G. Greig, *Abba and Amen: Their Relevance to Christology*, StEv 5, 1968, 3-13; V. Hasler, *Amen*, Zürich-Stuttgart, 1969; K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu*, Berlin, 1970; id., *Zur Geschichte der Einleitungsformel: "Amen ich sage euch"*, ZNW 63, 1972, 45-75; J. Jeremias, *Théologie du N.T.*, Paris, 1975; id., *Zum nicht-responsorischen Amen*, ZNW 64, 1973, 122-123; R.L. Lindsey, *"Verily" or "Amen": What did Jesus say?*, ChrNIsr 25, 1974, 144-147; J. Strugnell, *"Amen, I say Unto You"*, HarvTR 67, 1974, 177-182; B. Chilton, *Amen: An Approach through Syriac Gospels*, ZNW 69, 1978, 203-211. BMFer

AMENEMOPE, INSEGNAMENTO *L'Insegnamento d'Amenemope* o *Sapienza egiziana di Amenemope*, pubblicato nel 1923 sulla base del papiro del British Museum 10474, è un'opera egiziana che contiene parecchi passi corrispondenti a Pr 22,17-23,11. Gli egittologi avevano in un primo momento ammesso che l'*Insegnamento di Amenemope* era la fonte diretta di Pr 22,17-23,11, ma E. Drioton aveva in seguito cercato di capovolgere i ruoli. La *Sapienza di Amenemope* comunque deve risalire al XII secolo a.C. ed è dunque più antica del testo di Pr. Inoltre si colloca bene nella linea della tradizione sapienziale egiziana e i suoi cosiddetti semitismi si incontrano nella letteratura egiziana anche precedentemente. La diretta dipendenza di Pr 22,17-23,11 nei confronti dell'*Insegnamento di Amenemope* sembra oggi probabile così come la dipendenza delle due opere da una fonte comune. Secondo Irene Grumach l'*Insegnamento di Amenemope* ha attinto da diverse fonti, come da un'antica opera sapienziale la cui origine risalirebbe al XIV secolo a.C., di cui una versione cananea, più corretta del testo egiziano attuale, sarebbe stata riportata in Pr 22,17-23,11. Questa soluzione, corredata da buone argomentazioni, potrà essere provata solo il giorno in cui si ritroverà la fonte postulata da Grumach.

Bibl. ANET, 421-425; LÄ, III, 971-974; J. Leclant, in *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris, 1963, *8-10.23s* (buona bibliografia); I. Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenemope*, München, 1972; G.E. Bryce, *A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, Lewisburg-London, 1979; R.J. Williams, *The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*, JAOS 101, 1981, 1-19 (con bibliografia). ELip

AMETISTA Varietà di quarzo di un bel violetto; nell'antichità l'a. (dal greco *amethustos*, "che non può ubriacarsi") si usava per prevenire l'ebrezza. Si traduce (CEI) con "ametista" il nome della nona delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,19 = 39,12; TM: *ʾaḥlāmāh*, LXX: *amethustos*) e della dodicesima delle dodici pietre preziose della parte inferiore delle mura della nuova Gerusalemme (Ap 21,20; gr. *amethustos*). →pietre preziose. MCar

AMICO DEL RE Titolo di un ministro di Salomone (1Re 4,5; in ebr. *rēʿeh*) e distinzione onorifica nel regno dei Seleucidi (1Mac 2,18; 10,65; in gr. *philos tou basileōs*), ereditata dalla corte achemenide di Persia. →amministrazione del regno. ELip

AMMA In ebr. *gibʿat ʾammāh*, collina che si trova a est di Ghiach sulla via del deserto di Gabaon (2Sam 2,24.26-28); località non identificata. MDef

AMMANITIDE In gr. *ammanitis*; nome ellenistico del paese ammonita (2Mac 4,26; 5,7; →Ammon, Ammoniti). ELip

AMMINADAB, INSCRIZIONE Iscrizione di otto righe incise su una piccola bottiglia in bronzo, lunga circa 10 cm, trovata nell'aprile del 1972 in una località archeologica di tell Sīrān, 10 km a nord-est di Amman. Questa piccola bottiglia sigillata conteneva essenzialmente dei chicchi di grano e di orzo carbonizzati. L'iscrizione, molto bene incisa, riporta la successione di tre re ammoniti e termina con un augurio: "(1) Opera di Amminadab, re degli ammoniti, (2) figlio di Hiṣṣīl-ʾEl, re degli ammoniti, (3) figlio di Amminadab re degli Ammoniti: (4) il frutteto, e il (i) giardino (i), (5) e il canale e un (dei) serbatoio (i). (6) Che gioisca e sia contento *(ygl wyšmḥ)* (7) per parecchi giorni e (8) lunghi anni". Paleograficamente questa iscrizione viene fatta risalire pressappoco alla fine del VII secolo a.C. Anche se alcuni commentatori hanno pensato che il re Amminadab di questa iscrizione sia stato un pronipote del re Amminadab citato nei testi assiri di Assurbanipal, sembra preferibile considerarlo un semplice nipote. Si avrebbe allora la seguente successione di re ammoniti: Padael (circa 701-677), Amminadab I (circa 667), Hissilel, Amminadab II (fine del VII secolo), Baalyashaʿ/Baalis (circa 587). La commemorazione della creazione di un giardino (reale) di piacere è un tema letterario classico che si ritrova in parecchie inscrizioni reali assire e nella Bibbia (cfr. Gen 4,12-15; 6,4.11; Qo 2,4-6).

Bibl. F. Zayadine-H.O. Hompson, *The Ammonite Inscription from Tell Siran*, Berytus 22, 1973, 115-140; H.O. Thompson, *The Excavations of Tell Siran 1972*, ADAJ 18, 1973, 5-14 (spec. 7s); H.O. Thompson-F. Zayadine, *The Tell Siran Inscription*, BASOR 212, 1973, 5-12; F.M. Cross, *Notes on the Ammonite Inscription from Tell Siran*, BASOR 212, 1973, 2-15; P.E. Dion, *Notes d'épigraphie ammonite*, RB 82, 1975, 24-33 (spec. 24-27); O. Loretz, *Die ammonitische Inschrift von Tell Siran*, UF 9, 1977, 169-172; W.H. Shea, *The Siran Inscription: Amminadab's Drinking Song*, PEQ 110, 1978, 107-112; R.B. Coote, *The Tell Siran Bottle Inscription*, BASOR 240, 1980, 93; F. Israel, *L'iscrizione di Tell Siran e la Bibbia: la titolatura del sovrano ammonita*, BbbOr 22, 1980, 283-287; M. Baldacci, *The Ammonite Text from Tell Siran and Nord-West Semitic Philology*, VT 31, 1981, 363-368; J.A. Emerton, *The Meaning of the Ammonite Inscription from Tell Siran*, in W.C. Delsman et al. (ed.), *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift Van der Ploeg*, AOAT 211, 1982, 367-377; J. Naveh, *Early History of the Alphabet*, Jerusalem-Leiden, 1982, 110-111; H.O. Thompson, *The Tell Siran Bottle: An Additional Note*, BASOR 249, 1983, 87-89; K.P. Jackson, *The Ammonite Language of the Iron Age*, HarvSemMon 27, 1983, 35-44; G.W. Ahlström, *The Tell Sīrān Bottle Inscription*, PEQ 116, 1984, 12-15. ALem

AMMI-NADIB In ebr. *ʿammî-nādîb*, "il mio popolo è nobile" (?), antroponimo impiegato dall'autore di uno dei canti di Ct in un versetto particolarmente oscuro (Ct 6,12), oggetto di diverse interpretazioni. Parecchi commentatori, ritrovando delle affinità fra Ct e la letteratura amorosa egiziana, hanno accostato la figura di A. a quella del principe Mehi, seduttore impenitente celebrato nei canti d'amore egiziani, ma dalla scoperta della bottiglia di tell Siran (→Amminadab, inscrizione) si riconosce generalmente nel personaggio di A. di Ct un'eco del re ammonita Amminadab.

Bibl. R.J. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, CRB 21, 1982, 73-79 (cf. anche 43-44); D. Lys, *Le plus beau chant de la création, commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, 1968, 245-248. JMer

AMMINISTRATORE

1 AT Nell'AT "amministratore" può tradurre due titoli ebraici sia *ʾăšer ʿal habbayit*, "colui che è a capo della casa", sia *naʿar*, "servitore, intendente (della casa di)".

A *Maggiordomo.* Il primo titolo, che si traduce spesso con "maggiordomo", è quello di un alto funzionario dello Stato (→amministrazione del regno) poiché designa colui che è a capo del palazzo reale. È la posizione di Giuseppe in rapporto al Faraone (Gen 41,40; cfr. Gen 41,48s.55s; 42,6s; 47,20-26). Giuseppe stesso dispone del suo maggiordomo che amministra la sua casa (Gen 43,16.19; 44,1.4). All'epoca dei re il maggiordomo, dapprima membro del gabinetto reale (1Re 4,6), diventa ben presto una specie di primo ministro: così Arza (1Re 16,9) e Abdia nel regno di Israele; Iotam (2Re 15,5), Sebna (Is 22,15), Eliakim (2Re 18,18; Is 22,19s; Is 36,3) nel regno di Giuda. Questo titolo è anche attestato nell'epigrafia paleoebraica, in particolare in un'iscrizione tombale di Silwam della fine dell'VIII secolo a.C. e su una bolla di Godolia (cfr. 2Re 25,22; Ger 40,7) trovata a Lakish, su un sigillo e su parecchie bolle pubblicate da N. Avigad.

B *Intendente.* Il titolo *naʿar* letteralmente "ragazzo, cameriere, servitore", che può talvolta essere utilizzato con una connotazione militare, appare soprattutto in un contesto di gestione di proprietà agricola. L'esempio più famoso è quello di Ciba, intendente della casa di Saul (2Sam 9,9; 19,18) che finirà per prendere possesso di una parte di proprietà del suo padrone. Anche Booz ha un intendente che comanda ai mietitori (Rt 2,5s). Questo titolo appare anche su molti sigilli e timbri: talvolta il nome che seguiva *nʿr* era stato interpretato come il nome di un re, ma si tratta solamente di un ricco notabile o di un alto funzionario grande proprietario terriero; per la gestione della "casa" questo *nʿr* doveva utilizzare il suo sigillo.

2 II NT Nel NT l'intendente (in gr. *oikonomos*) è forse un notabile incaricato dell'amministrazione della città (cfr. Erasto: Rm 16,24), ma nella parabola dell'a. accorto (Lc 16,1-8) come nel detto di Lc 12,42 si tratta di un gerente di una grande proprietà, come nell'AT. Questa funzione di gerente diventa spesso un'immagine per esprimere il ruolo dei ministri della Chiesa nelle prime comunità cristiane (1Cr 4,1s; Gal 4,2; Tt 1,7; 1Pt 4,10).

Bibl. InstAT, II, 192s.199s; R. de Vaux, *Le sceau de Godolias, maître du palais*, RB 45, 1936, 96-102; N.

Avigad, *The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village*, IsrEJ 3, 1953, 137-152; H.J. Katzenstein, *The Royal Steward*, IsrEJ 10, 1960, 137-152; T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, Lund, 1971, 70-110; N. Avigad, *New Light on the Naʿar Seals*, in *Magnalia Dei, The Mighty Acts of God, In Memoriam G.E. Wright*, New York, 1976, 294-300; id., *A group of Hebrew seals*, in *Festschrift R.R. Hecht*, Jerusalem, 1979, 119; id., *Titles and Symbols on Hebrew Seals*, in *Y. Aharoni Memorial Volume*, Erls 15, Jerusalem, 1981, 303-305; id., *Hebrew Bullae From Time of Jeremiah*, Jerusalem, 1986, 21-22.

ALem

AMMINISTRAZIONE DEL REGNO Nell'a. del r. il re era assistito da alcuni alti funzionari che formavano il suo governo. Si possiedono tre liste dei ministri di Davide (2Sam 8,16-18 = 1Cr 18,15-17; 2Sam 20,23-26; cfr. 1Cr 27,32-34) ed una di quelli di Salomone (1Re 4,2-6), oltre a parecchie citazioni di ministri di alto rango del regno di Giuda alla fine dell'VIII e del VII secolo (2Re 18,18.37; Is 36,3.22; 2Cr 34,8).

1 Il capo dell'esercito In ebr. *ʿal haṣṣābā'*; al tempo di Davide egli era distinto dal comandante dei mercenari →Cretei e Peletei che formavano la guardia reale.

2 Il mazkîr Sembra che esercitasse le funzioni di segretario personale e di portavoce del re. Per cui viene tradotto generalmente con "araldo".

3 Dignitari religiosi Uno o due sacerdoti *(kōhēn)* responsabili del santuario reale di Gerusalemme facevano parte dell'amministrazione centrale del regno sotto Davide e sotto Salomone.

4 Lo scriba Lo scriba o segretario *(sōpēr)* era responsabile della contabilità e delle finanze (cfr. 2Re 12,11). Per questo motivo esercitava una grande influenza sugli affari pubblici e, alla fine della monarchia, l'autorità di uno scriba reale era esercitata anche sull'esercito (2Re 25,19; Ger 52,25).

5 Il soprintendente ai lavori In ebr. *ʿal hammas;* responsabile dell'arruolamento della mano d'opera, della sua sorveglianza e della supervisione dei lavori (1Re 5,27s; 11,27s; 15,22; Ger 22,13).

6 L'amico del re In ebr. *rēʿeh;* un dignitario dell'epoca persiana e seleucida nel quale si è creduto riconoscere il titolo di *rōʿeh* "pastore" del re, responsabile delle greggi reali, della tosatura delle pecore, delle consegne di carne, di velli e di pelli.

7 Il maggiordomo In ebr. *ʿal habbayit;* era all'origine l'intendente della casa reale e Gen 41,40-43 sembra identificarlo con l'*abrikku* (→Abrech) e il *mašennu (mšnh)* mesopotamici, che svolgevano lo stesso compito. In seguito, in Giuda il maggiordomo divenne una specie di gran-visir. In qualità di consigliere del re, aveva anche il titolo onorifico di "padre" (Gen 45,8; Is 22,21) e Is 22,15 gli attribuisce il titolo di *sōkēn*, che a Ugarit designava il primo dignitario del regno.

8 Il capo dei prefetti In ebr. *ʿal hannissabîm;* questo personaggio non appare che al tempo di Salomone (1Re 4,5). Egli è il diretto superiore dei prefetti che amministrano le province del regno (1Re 4,7-19).

9 Il governatore della città (Gerusalemme) In ebr. *śar hāʿîr;* viene menzionato fra i ministri alla fine della monarchia (2Cr 34,8).

Bibl. DBS, VIII, 273-286; InstAT, I, 195-213.332-334; R. de Vaux, *Le sceau de Godolias, maître du palais*, RB 45, 1936, 96-102; id., *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon*, RB 48, 1939, 394-405; J. Begrich, *Sōfēr und Mazkîr*, ZAW 58, 1940-41, 1-29, (= *Gesammelte Studien zum A.T.*, München, 1964); B. Maisler, *(Mazar), le scribe de David*, BJPES 13, 1946-47, 105-114 (in ebraico); N. Avigad, *The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village*, IsrEJ 3, 1953, 137-152; A. Van Selms, *The Origin of the Title "The King's Friend"*, JNES 16, 1957, 118-123; H. Graf Reventlow, *Das Amt des Mazkir*, ThZ 15, 1959, 161-175; H. Donner, *Der "Freund des Königs"*, ZAW 73, 1961, 269-277; H.J. Boecker, *Erwägungen zum Amt des Mazkir*, ThZ 17, 1961, 212-216; A. Cody, *Le titre égyptien et le nom propre du scribe de David*, RB 72, 1965, 381-393; T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, ConBibOT 5, 1971; A.D. Crown, *Messengers and Scribes*, VT 24, 1974, 366-370; N. Avigad, *The Governer of the City*, IsrEJ 26, 1976, 178-182; G. Barkay, *A Second Bulla of a śar ha-ʿir*, Qadm 10, 1977, 69-71 (in ebraico); R.M. Good, *The Israelite Royal Steward in the Light of Ugaritic ʿl bt*, RB 86, 1979, 580-582; N. Avigad, *The Chief of the Corvée*, IsrEJ 30, 1980, 170-173; A. Loretz, *Ugaritisch skn — śknt und hebräisch skn — sknt*, ZAW 94, 1982, 123-127; U. Rüterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit*, Stuttgart, 1985.

ELip

AMMON, AMMONITI

1 Popolo e paese Tribù con origini legate probabilmente agli Amorrei (Nm 21,21-32; cfr. Gdc 11,13), gli Ammoniti si stabilirono verso il XII secolo a.C. in Transgiordania, fra il deserto e il Giordano. Infine occuparono il Ġor orientale a sud del wādi Kafrinji, e l'altopiano della Belqā a partire dal corso centrale del wādi Zerqa, l'antico Iabbok, a nord, fino alla regione di Medeba a sud. Il materiale archeologico ammonita è attestato specialmente ad Amman, el-Meqabelein, Saḥāb, ḫirbet el-Hajjār, tell Sīrān, tell el-ʿUmeiri, più a sud a tell Ḥesbān (Chesbon), 26 km a sud-ovest di Amman, poi nella Buqeiʿāh giordana, a nord-ovest di Amman, infine nel Ġor, a Deir ʿAlla, tell el-Mazār e tell es-Saʿīdīyēh. Il nome di Ammon si ricollega a quello dell'eponimo *ʿamīnān* divenuto *ʿammōn*, antroponimo ben attestato nell'antica onomastica degli Amorrei e di cui la capitale giordana ha conservato il nome. Gli Ammoniti da allora si chiamano "figli di Amman", in lingua ammonita *bn ʿmn*, in ebr. *bᵉnê ʿamînôn*, in acc. *ba-an-am-ma-na-aya* (Iraq 17, 1955, 134s), in gr. *huioi amman*, e il paese porta in accadico il nome di *bīt-ammāna*, "dominio di Amman", essendo Amman considerato l'eponimo della regione. Quest'ultima era costituita essenzialmente dall'altopiano della Belqā, le cui terre fertili ne facevano una regione di insediamento, ma il suo debole rilievo la predestinavano ad essere una regione di passaggio. Anche →(1) Rabba, la capitale ammoni-

ta, *rabbat bənê ʿammōn* (Dt 3,11; 2Sam 12,26; 17,27; Ger 49,2; Ez 21,25) o *rabbat ammana* (Papiro di Zenone; Polibio 5,71; Stefano di Bisanzio) oggi Amman, era un importante centro di traffico di carovane, per via della grande fonte di Amman che ne aveva fatto da sempre un'attrazione. Due strade antiche si congiungevano qui: la "via Regis" (Nm 22,22), che collegava l'Arabia del sud alla Siria e all'Alta Mesopotamia, e la "Via dei Nomadi" (Gdc 8,11) che arrivava dalla Mesopotamia meridionale e dall'Arabia del Nord-Est, passava per l'oasi di Jof (→Duma) e il wādi Sirḥān e continuava da Amman verso Ovest in direzione di Gerico e di Gerusalemme. Il fatto di trovarsi all'incrocio di vie commerciali costituiva per Amman una fonte notevole di reddito e di ricchezza, alla quale 2Sam 12,30; 1Cr 20,2 fanno allusione, ma lasciava la regione aperta a chiunque. Così il cuore del paese ammonita fu cinto nel VII e VI secolo a.C. da un sistema di torri fortificate, costruite una vicina all'altra. Fra le numerose torri situate intorno ad Amman e dette dell'età del Ferro, le tre torri di Rujm el-Malfuf sud, Rujm et-Meḥeizin e ḫirbet el-Hājjār possono ormai in modo irrefutabile essere considerate del VII-VI secolo a.C. Questo permette di supporre che l'origine delle altre torri, alcune rotonde altre quadrate, risalga allo stesso periodo, anche se la datazione romana della torre di Malfuf nord indica la persistenza di questo sistema di difesa attraverso i secoli.

2 Storia La storia degli Ammoniti è ancora poco conosciuta, in mancanza di fonti adeguate. La loro sedentarizzazione è legata al problema delle tribù israelitiche di →Ruben e di →Gad, di cui la prima esisteva ancora al tempo di Debora (Gdc 5,15s), ma deve essersi disgregata poco tempo dopo (cfr. 1Cr 5,10), avendo del resto occupato solo il Ġor occidentale, nella regione di Gerico. Quanto al territorio primitivo di Gad, il piccolo "paese di Iazer" (Nm 32,1; 2Sam 24,5) racchiuso fra i possedimenti di Ammon, esso fu infine occupato dagli Ammoniti (cfr. Ger 49,1-5) senza dubbio verso la fine dell'VIII secolo a.C., quando gli Ammoniti entrarono nel paese di Galaad (Am 2,13-15). A partire dalla fase iniziale della loro sedentarizzazione, verso il IX secolo a.C., gli Amoniti avevano tentato di spingersi a nord dello Iabbok, nel paese di Galaad, il che causò le lotte alle quali fanno riferimento Gdc 10,7-11,3; 1Sam 11,1-11. Essi cercarono anche di estendere il loro dominio verso Sud. →Chesbon, 26 km a sud-ovest di Amman era certamente nel VII-VI secolo a.C. una città ammonita, da cui Nm 21,27-30 ha ripreso un antico canto di vittoria che celebrava la vittoria degli abitanti di Chesbon sui Moabiti. Questo canto potrebbe essere anteriore alla stele di →Mesa, re di Moab, e risalire agli inizi del IX secolo a.C. prima del regno degli Omridi in Israele. Per quanto concerne le campagne ammonite di Davide, la loro vera ragione non risiede nell'insulto inflitto ai suoi ambasciatori da →Canun, figlio di →Nacas, re degli Ammoniti (2Sam 10,1-5; 1Cr 19,1-5), ma nel desiderio di conquistare Madaba (1Cr 19,7; cfr. 2Sam 10,6-14; 1Cr 19,7-15) e la capitale ammonita Rabba (2Sam 11,1; 12,26-31; 1Cr 20,1-3), che controllavano le vie commerciali, soprattutto la "Via Regis". La conquista del paese da parte di Davide, che sottomise i suoi abitanti ai lavori forzati (2Sam 12,31; 1Cr 20,3), sembra tuttavia essere stata precaria. Senza dubbio, Salomone ebbe delle spose ammonite (1Re 11,1-7) e la principessa ammonita →(1) Naama fu la madre di Roboamo (1Re 14,21), ma questi matrimoni evocano solo dei buoni rapporti tra paesi vicini. È probabile che Naama fosse la figlia di "Sobi, figlio di Nacas di Rabba degli Ammoniti" (2Sam 17,27), che venne a salutare Davide a Macanaim durante la rivolta di Assalonne. Si può supporre, senza prove dirette, che Davide gli avesse affidato allora la corona ammonita. Se si esclude →Sicon di Chesbon, il cui regno potrebbe risalire agli inizi del IX secolo a.C. (Nm 21,21-32), bisogna attendere fino all'VIII secolo per trovare nelle nostre fonti un re ammonita. L'oscurità di questo periodo si spiega forse con l'egemonia esercitata nella regione da parte degli Omridi poi da parte della dinastia fondata da Ieu. In effetti la prima testimonianza di un re ammonita nei documenti accadici coincide con la fine del regno di Samaria. Si scopre allora che il re Šanip aveva pagato il tributo a Tiglat-Pileser III nel 729/8 a.C. Lo stesso personaggio è senza dubbio citato su una statuetta del nipote: "Statua di Yariḥʿezer, figlio di Zakkur, figlio di Šanip". Yariḥʿezer non fu tuttavia un successore di Šanip, dato che il trono ammonita fu occupato dal 701 al 677 a.C. da Padō-ʾEl, che è conosciuto per il sigillo di uno dei suoi ministri *(pdʾl)* e per le inscrizioni di Sennacherib e di Assarhaddon *(pu-du-el)*. Il suo successore fu Amminadab I, anche lui conosciuto per i sigilli dei suoi ministri *(ʿmndb)* e le inscrizioni di Assurbanipal *(am-mi-na-ad-bi)* al quale pagò un tributo nel 667 a.C. Lo stesso re potrebbe essere menzionato in Ct 6,12, dove sarebbe evocata la ricchezza della corte ammonita in quel periodo, e deve anche essere menzionato sulla famosa bottiglia di tell Sīrān (→Amminadab, iscrizione), che va datata verso il 600 a.C., anche se l'analisi al carbonio 14, non calibrato, del suo contenuto organico abbia fornito come data il 400 (con un margine di circa 50 anni) a.C. Si sa in effetti che le date ottenute così sono sempre soggette al dubbio. L'iscrizione riportata su questa bottiglia cita tre re ammoniti: Amminadab I, Hiṣṣīl-ʾEl e Amminadab II, i cui regni coprirebbero il periodo fino al 600 circa a.C. Un re Abinadab potrebbe allora essere citato nell'inscrizione incompleta del teatro di Amman: *( ) bʿl.ʾbnd (b/mlk) bn ʿm(n)*, "(...che) ha fatto Abinad(ab, re dei) figli d'Amm(on)". Avrebbe portato lo stesso nome ammonita riportato su un sigillo votivo offerto ad Astarte di Sidone. Il re ammonita che inviò un'ambasciata a Gerusalemme, nel 594 a.C. (Ger 27,3), è forse già Baalis, che fece assassinare Godolia (Ger 40,14) ed è ora conosciuto grazie ad una bolla di tell el-ʿUmeiri che riporta il suo nome completo *(bʿliš)*. La ragione di questo assassinio (Ger 40,41) è da attribuire probabilmente alla politica anti-babilonese del re di Am-

mon (cfr. Ger 41,3.18), che si riflette anche nell'oracolo di Ez 21,24-27, nel fatto che il re Sedecia di Giuda avesse tentato di rifugiarsi presso gli Ammoniti (2Re 25,5) e che questi avessero accolto dei rifugiati Giudei (Ger 40,11s). Secondo Flavio Giuseppe (*A.J.* 10,181s) Nabucodonosor II sconfisse gli Ammoniti e i Moabiti nel 582/1 a.C., anno in cui ebbe luogo una nuova deportazione di Giudei secondo Ger 52,30. È probabilmente prima di questa data che bisogna situare l'oracolo di Ez 25,1-7, da cui risulta che la capitale ammonita non era ancora stata attaccata dai babilonesi, così come dall'ostrakon ammonita IV,1 di Chesbon dove si fa menzione di un re. Il seguito della storia ammonita è molto poco conosciuta, ma quando un nuovo gruppo di "Sioniti" ritornò da Babilonia e volle ricostruire le mura di Gerusalemme, Neemia dovette opporsi agli intrighi di "Tobia, il ministro ammonita" (Ne 2,10.19; 3,35; 4,1; 6,1.12-19; 13,4-8) ed impedire matrimoni con donne ammonite (Ne 13,23). Questo succedeva poco dopo il 445 o 385 a.C., cioè dopo il ventesimo anno di Artaserse I o II (Ne 2,1). Il titolo di *ʿebed ʿammônî* attribuito a Tobia sembra testimoniare che il territorio ammonita fosse amministrato da un governatore locale della famiglia dei Tobiadi. In effetti ai tempi di Tolomeo II Filadelfo (282-246 a.C.), che aveva dato ad Amman il nome di Filadelfia, i papiri di Zenone menzionano un altro Tobia che esercitava il potere in *en birta tēs Ammanitidos*, "nella città forte dell'Ammanitide". Il nome identico sembra implicare una continuità dinastica fra i governatori dell'Ammanitide nel IV-III secolo a.C. Quando l'opposizione degli Ammoniti si risveglia di nuovo contro i Giudei sotto Giuda Maccabeo, essi hanno come capo Timoteo (1Mac 5,6). Questo conflitto ebbe come risultato l'annessione delle regioni occidentali del paese di Ammon al regno asmoneo (1Mac 5,7s), di cui formarono il distretto della Perea. Verso il 134 a.C. Zenone Cotylas regnava ad Amman (Flavio Giuseppe, *A.J.* 13,235; *B.J.* 1,60) ed ebbe per successore il figlio Teodoro (*A.J.* 13,356; *B.J.* 1,86). Dopo la conquista romana nel 63 a.C., l'antica capitale ammonita fu integrata alla →Decapoli. Nel 66 d.C. i suoi abitanti si opposero con forza ai Giudei della Perea e nel 106 sotto il regno di Traiano la città e la sua regione furono inserite nella provincia romana d'Arabia. Secondo Giustino gli Ammoniti ancora nel II secolo d.C. formavano una popolazione numerosa (*Dialogo con Trifone* 119).

3 Civiltà e religione La civiltà ammonita è caratterizzata dalla simbiosi di un centro urbano fortificato, base del commercio transgiordano, e di una vasta periferia agricola (cfr. 2Cr 27,5). Le sue caratteristiche tipiche non si conoscono bene, perchè i documenti scritti di origine ammonita non sono ancora molto abbondanti. Essi vanno tuttavia dal IX al V secolo a.C. e sono poi seguiti, in epoca ellenistica, da iscrizioni greche. La maggior parte dei documenti antichi sono redatti in lingua ammonita, lingua imparentata con il fenicio e l'ebraico, e provengono da Amman, da Chesbon, da tell el-Mazār o anche da Kalah in Assiria, dove presso Nimrod è stato ritrovato un ostrakon ammonista del VII secolo a.C. Altre iscrizioni sono redatte in un dialetto aramaico, come il lungo testo su gesso di →Deir ʿAllah della fine dell'VIII secolo e alcuni ostraka di Chesbon. Secondo la testimonianza concorde della Bibbia, dei documenti epigrafici e dell'onomastica, →Milcom era il grande dio ammonita, il cui nome appare già nell'inscrizione della cittadella di Amman che risale alla fine del IX secolo. Tutto questo non ha niente a che vedere con il "sacrificio *molk*" dei primogeniti ed il suo nome sembra essere costituito dal termine "re", *milk(u)*, più l'enclitico *-ma*, la cui *-a* finale sarebbe poi caduta. Si tratterebbe dunque di un "Re" divino la cui assimilazione a Eracle-Melqart non sarebbe perciò sorprendente. L'inscrizione greca di Amman cita un "resuscitatore di Eracle" e la rappresentazione di Eracle o della quadriga di Eracle su alcune monete romane di Filadelfia, con le parole greche *hērakleion harma*, "carro di Eracle", appoggiano l'opinione che vede nel culto di Eracle una evoluzione di quello del Milcom degli Ammoniti. Altre emissioni monetarie di Filadelfia rappresentano Pallade Atena o Minerva, che fu assimilata alla dea araba Allat. È probabile che ad Amman quest'ultima si sia sovrapposta ad Astarte, il cui culto è attestato dal sigillo ammonita che le è dedicato, e anche da Stefano di Bisanzio. L'onomastica ammonita rivela l'importanza tradizionale del culto di El, che sembra giocare un ruolo di primo piano nel testo di Deir ʿAlla. Quest'ultimo conferma d'altronde l'informazione data da Nm 22,5 (→Amau) sull'origine ammonita del veggente →Balaam, figlio di Beor. Si sono volute riconoscere delle raffigurazioni di divinità ammonite nelle sculture trovate ad Amman che risalgono all'VIII-VII secolo a.C. Se quattro teste a doppia faccia vengono messe in rapporto con una divinità come →Asima, altre rappresentazioni raffigurano personaggi d'alto rango, come la statua di Yariḥʿezer, o addirittura re, come la bella testa scolpita cinta da una fascia, con una mitra dai lati sporgenti e sormontata da una voluta, ornamento che si ispira alle piume di struzzo laterali della corona *atef* egiziana (UB, X pl. 8). Per quanto riguarda una parte del tempio di Zeus-Ammon, scoperto durante gli scavi, esso testimonia un culto di epoca romana, introdotto dai militari della III Legione Cirenaica.

Bibl. Abel, I, 277s; EAEHL, I-IV, 321-324.510-514.987-993.1028-1032; EJ, II, 853-860; EnsMiqr, VI, 254-271; WorldHistJP, IV/I, 258-263.269-275.360-362; IDB, I, 108-114; TRE, II, 455-463 (con bibliografia); J.J. Stamm, *Zum Ursprung des Namens der Ammoniter*, ArOr 17, 1948, 379-382; M. Noth, *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes III*, ZDPV 68, 1949, 1-50 (v. 36-45); R.D. Barnett, *Four Sculptures from Amman*, ADAJ I, 1951, 34-36; W.F. Albright, *Notes on Ammonite History*, in *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat, 1953, 131-136; B. Mazar, *The Tobiads*, IsrEJ 7, 1957, 137-145.229-238; H. Gese, *Ammonitische Grenzfestungen zwischen Wādi eṣ-Ṣīr und Nāʿūr*, ZDPV 74, 1958, 55-64; G.M. Landes, *The Material Civilization of the Ammonites*, BA 24, 1961, 65-88 (=

The Biblical Archaeologist Reader, II, Garden City, 1964, 69-88); E.K. Vogel-B. Holtzclaw, *Bibliography of Holy Land Sites*, HUCA 42, 1971, 1-96; 52, 1981, 1-92 (s.v. ʿAmmân, ʿArâq el-Emîr, Damiya, Deir ʿAlla, Ḥajjar, Ḥenû, Ḥesbân, Malfuf, Mekheizin, Meqabelein, Sahab, Saʿīdīyēh, Sīrān); S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 76; M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des A.T., I. Ostjordanland*, Wiesbaden, 1975; L.G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, HarvSemSer 18, 1978, 55-78; K. von Rabenau, *Ammonitische Verteidigungsanlagen zwischen Ḫirbet el-Bišārā und el-Yādūde*, ZDPV 94, 1978, 46-55; W.H. Shea, *Milkom as the Architect of Rabbat-Amon's Natural Defences in the Amman Citadel Inscription*, PEQ 111, 1979, 17-25; F. Israel, *The Language of the Ammonites*, OrLovPer 10, 1979, 143-159; A. Almagro, *The Photogrammatic Survey of the Citadel of Amman and Other Archaeological Sites in Jordan*, ADAJ 24, 1980, 111-119 (tav. 64-75); A. Abou-Assaf, *Untersuchungen zur ammonitischen Rundbildkunst*, UF 12, 1980, 7-102; D. Sivan, *On the Grammar and Orthography of the Ammonite Findings*, UF 14, 1982, 219-234; K. Yassine, *Ammonite Seals from Tell el-Mazar*, in *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, 1, Amman, 1982, 189-194; J. Naveh, *Early History of the Alphabet*, Jerusalem-Leiden, 1982, 105-111; K.P. Jackson, *The Ammonite Language of the Iron Age*, HarvSemSer 27, 1983; A. Almagro, *The Survey of the Roman Monuments of Amman by the Italian Mission in 1930*, ADAJ 27, 1983, 607-639; K.P. Jackson, *Ammonite Personal Names in the Context of the West Semitic Onomasticon*, in *The Word of the Lord shall go forth. Essays in Honor of D.N. Freedman*, Philadelphia, 1983, 507-521; K. Yassine, *Tell el-Mazar. Field I*, ADAJ 27, 1983, 495-513; R.H. Dornemann, *The Archaeology of the Transjordan in the Bronze and Iron Ages*, Milwaukee, 1983; L.T. Geraty (ed.), *The Archaeology of Jordan and Other Studies*, Berrien Springs, 1983; K. Yassine, *The Open Court Sanctuary of the Iron Age I Tell el-Mazār Mound A*, ZDPV 100, 1984, 108-118; id., *Tell el-Mazar, I, Cemetery A*, Amman, 1984; S. ʿAbbādi-C. Nauerth, *Ein frühchristliches Grab in Amman*, Diel-BlAT 18, 1984, 49-58; D. Block, *Bny ʿmwn: The Sons of Ammon*, AUSS 22, 1984, 197-212; L. Geraty, *The Andrews University Madaba Plains Project: A Preliminary Report on the First Season at Tell el-ʿUmeiri*, AUSS 22, 1984, 85-110; W. Shea, *Mutilation of Foreign Names by Biblical Writers*, AUSS 22, 1984, 111-115; L. Herr, *Is the Spelling "Baalis" in Jeremiah 40:14 a Mutilation?*, AUSS 22, 1984, 187-191; E. Puech, *L'inscription de la statue d'Amman et la paléographie ammonite*, RB 92, 1985, 5-24; J.A. Sauer, *Ammon, Moab and Edom*, in *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 206-214; L.G. Herr, *The Servant of Baalis*, BA 48, 1985, 169-172; R.W. Younker, *Israel, Judah, and Ammon and the Motifs on the Baalis Seal from Tell el-ʿUmeiri*, BA 48, 1985, 173-180; S. ʿAbbādi, *Ein ammonitisches Siegel aus ʿAmmān*, ZDPV 101, 1985, 30-31 (pl. 1). ELip

AMMURABI In accadico *ḫammu-rapi*, "Ḫammu (epiteto del dio-sole) guarisce", piuttosto che *ḫammurabi*, "Ḫammu è grande"; nome semitico occidentale, amorreo, usato da numerosi re del Vicino Oriente durante il II millennio a.C.; si conosce un re di Kurda, un re di Hana e un re di Yamhad (contea vicino ad Aleppo) con questo nome. Il più celebre, tuttavia, è A. di Babilonia.

1 Cronologia Prima degli scavi a Mari, lungo il corso medio dell'Eufrate, A. veniva fatto risalire al 2000 ca. a.C. o anche più. I testi scoperti a Mari e la concordanza dei livelli archeologici hanno costretto gli studiosi a rivedere la loro cronologia. Nel 1940 S. Smith (*Alalakh and Cronology*, London) mostrò in modo decisivo che A. non ha potuto iniziare a governare prima del 1800. Sulla base d'osservazioni del pianeta Venere fatte sotto il regno di Ammiṣaduqa, quarto successore di A., il regno di quest'ultimo viene datato dal 1792 al 1750 (S. Smith, J.W. Sewel, A. Ungnad, A. Parrot, R. de Vaux, A. Finet). Tuttavia si propongono anche altre date: 1728-1686 (W.F. Albright, F. Cornelius, M.B. Rowton); 1724-1682 (M.A. Beek, P. van der Meer); 1704-1662 (E. Weidner, F.M.T. Böhl, C.H. Gordon).

2 Regno A., sesto re della dinastia di Babilonia, fondata da Shumu-abu, figlio e successore di Sinmuballit nel corso dei suoi 43 anni di regno con le sue conquiste e la sua politica scaltra riuscì a estendere il suo piccolo regno per farne un impero comprendente Accad, Sumer, Elam, Eshnunna, Mari e Assur, cioè tutta la Mesopotamia. Babilonia guadagnò così un'importanza politica e culturale che non aveva mai raggiunto e che ritrovò solo un millennio più tardi. Nella sua politica estera A. fu "l'uragano nella battaglia" (ideale dei re di Accad); nella sua politica interna si comportò come il "pastore" del suo popolo (ideale dei re sumeri): costruì templi e controllò che il culto — in particolare quello di Marduch, dio di Babilonia — fosse celebrato degnamente, protesse i diritti e la libertà dei suoi sudditi, anche contro i funzionari di stato, favorì l'agricoltura eseguendo opere di irrigazione, incoraggiò il commercio scavando canali per la navigazione. Le numerose lettere di A. che sono state conservate, mostrano che il suo governo era centralizzato e cercava di informarsi su tutto ciò che avveniva nell'impero. L'epopea della creazione (→*Enūma elish*) e quella di →Ghilgamesh, due opere di origine sumerica, ricevettero la loro forma accadica probabilmente sotto il regno di A.

3 Ammurabi e Amrafel Numerosi esegeti hanno paragonato A. ad →Amrafel, re di Sennaar e alleato di Chedorlaomer nel racconto di Gen 14. Un legame tra i due personaggi è tuttavia improbabile.

4 Il codice di Ammurabi L'opera più famosa di A. fu il suo *Codice*, di cui noi possediamo — oltre a una quarantina di frammenti di copie contemporanee o posteriori — il testo completo inciso su una stele di diorite (2,25 m di altezza, lunghezza della parte superiore 1,60 m, della parte inferiore 1,90 m); il testo è sormontato da un bassorilievo che rappresenta A. in piedi davanti a Shamash, dio della giustizia, che gli consegna i simboli del potere. La stele fu ritrovata, rotta in tre pezzi, durante gli scavi

francesi di Susa, da M.J. de Morgan nel 1901-1902; attualmente si trova al museo del Louvre a Parigi. Questa stele risale alla fine del regno di A., come indica la menzione nel prologo delle città di Malgûm e senza dubbio Eshnunna è tra i beneficiari dell'azione del re. D'altronde i frammenti di altre copie presentano delle lacune e delle varianti che testimoniano una elaborazione del *Codice* in numerose tappe. Comprendendo tutto il diritto pubblico e privato allora in vigore a Babilonia, i 282 paragrafi incisi sulla stele se ne discostano su diversi punti; la promulgazione del codice appare così come una riforma destinata a unificare il paese sul piano sociale e politico con l'adozione di una giurisprudenza comune. Il *Codice d'Ammurabi* non è il più antico che ci sia giunto; Lipit-Ishtar d'Isin, Bilalam d'Eshnunna e Ur-Nammu d'Ur lo hanno preceduto. Il *Codice di Ammurabi* presenta numerosi punti di contatto con la legislazione d'Israele, anche se questa nel suo insieme è più umana. Facciamo alcuni esempi: la pena di morte inflitta all'autore di un rapimento (14; cfr. Es 21,16); l'indennizzo previsto quando un pastore fa pascolare il suo gregge in un campo senza aver preso accordi con il proprietario (57; cfr. Es 22,4); la libertà dello schiavo dopo tre anni (117; cfr. Es 21,2 e Dt 15,12-15, che prevedono la stessa misura dopo sei anni); la restituzione di un bene prestato anche se questo nel frattempo è stato rubato (125; cfr. Es 22,6-8); la condanna a morte della donna adultera e del suo complice (129; cfr. Lv 20,10; Dt 22,22); la legge del taglione (196, 197, 200; cfr. Es 21,22-25; Lv 24,19-20; Dt 19,21); il modo di rendere giustizia quando qualcuno è stato incornato da un bue (250-252; cfr. Es 21,28-32). Similmente alcuni episodi dei racconti patriarcali corrispondono alle disposizioni del *Codice di Ammurabi* che non sono presenti nella legislazione biblica, come per esempio l'unione di Abramo con Agar (Gen 16,1-6; cfr. *Codice d'Ammurabi* 145-146). Queste corrispondenze non si basano su una dipendenza diretta, ma sull'identità fondamentale delle norme giuridiche in vigore nel Vicino Oriente semitico.

Bibl. Ad 1: A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, II, Paris, 1953, 332-383; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 65.

Ad 2: DBS, III, 1379-1408; A. Moortgat, *Aegypten und Vorderasien im Altertum*, München, 1959, 290-311; A. Finet, *La politique d'expansion au temps de Hammurabi de Babylone*, AIPHOS 20, 1968-1972, 223-246; H. Klengel, *Hammurapi von Babylon und seine Zeit*, Berlin 1976.

Ad 4: V. Scheil, *Mémoires de la délégation en Perse*, IV, Paris, 1902 (prima pubblicazione, qualche mese dopo la scoperta); E. Bergmann, *Codex Hammurabi*, Rome, 1953³ (copia); P. Cruveilhier, *Introduction au code d'Hammurabi*, Paris, 1937; id., *Commentaire du code d'Hammurabi*, Paris, 1939; M. David, *De Codex Hammoerabi en zijn verhouding tot de wetsbepalingen in Exodus*, Leiden, 1939; G.R. Driver-J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, Oxford, 1952-1955; P. Maon, *Notes sur la responsabilité dans le Code Hammurabi*, in *Studia E. Volterra*, VI, Milano, 1971, 491-527; E. Szlechter *Les fragments du Code de Hammurapi*, Iura 22, 1971, 1-82; J. Klíma, *La perspective historique des lois hammourabiennes*, CRAI, 1972, 297-317; A. Finet, *Le code de Hammurapi*, Paris, 1973 (la migliore traduzione fornita di commentario); E. Szlechter, *Le code de Hammurabi*, StDocHistIur 40, 1974, 329-400; 42, 1976, 303-400. JVerm

AMNON In ebr. *ʾammôn*, "fedele" (come nel caso di →Abner e →Assalonne la forma piena *ʾamînôn* rappresenta verosimilmente la vocalizzazione corretta); figlio maggiore di Davide nato a Ebron da Achinoam di Izreel (2Sam 3,2; 1Cr 3,1). Violenta la sorellastra Tamar, sorella di Assalonne, ancora vergine. Costui la vendica facendo assassinare A. a tradimento durante una festa a Baal-Azor (2Sam 13,1-37). JAun

AMOMO In gr. *amōmon*, profumo di origine indiana (Teofrasto, *Storia delle piante* 9,7,2; secondo Flavio Giuseppe, *A.J.* 20,25, l'Adiabene ne è anch'essa produttrice) menzionato in Ap 18,13. JLong

(1) AMON In ebr. *ʾāmôn*, fedele, "maestro d'opera" secondo alcuni; re di Giuda (cc. 645-640; 2Re 21,19-25; 2Cr 33,21-25) figlio di →Manasse e di Mesullemet, figlia di Caruz di Iotba. Il giudizio dello storico deuteronomista e del Cronista è completamente negativo. Vittima di una congiura di palazzo, condotta probabilmente dal partito anti-assiro alleato con Psammetico e gli egiziani, viene assassinato. Ma gli assassini vengono uccisi dal popolo del paese e →(1) Giosia è proclamato re.

Bibl. A. Malamat, *The Historical Background of the Assassination of Amon, King of Juda*, IsrEJ 3, 1953, 26-30. JAun

(2) AMON In egiziano *ímn*, in ebr. *ʾāmôn*, in gr. *ammôn;* dio locale di →Tebe, che diventò sotto il Nuovo Impero egiziano il grande dio dinastico e fu assimilato al dio solare Re<. Anche il grande tempio di Karnak era dedicato ad Amon-Re<, e il montone ne era l'animale sacro. A. viene citato solo in Ger 46,25 e nel toponimo *noʾ-ʾāmôn*, "Città di Amon" (Na 3,8), uno dei nomi egiziani di Tebe. Durante il periodo greco romano il santuario di A. nell'oasi di Siwa, 550 km a ovest della valle del Nilo, godeva di rinomanza internazionale e A., conosciuto con il nome di Zeus o Giove Amon, ebbe adoratori in tutte le province dell'impero romano. Nel II secolo d.C. la III legione Cirenaica lasciò tracce del suo culto in Transgiordania.

Bibl. LÄ, I, 237-251; LIMC, I/1, 666-689; I/2, 534-554; WM, I/1, 331-333; E. Drioton, *Trigrammes d'Amon*, WZKM 54, 11-33 (1 tav.); M. Troussel, *Le dieu Ammon et la déesse Africa*, in *Actes du 79e Congrès National des Sociétés Savantes, Alger 1954. Section d'Archéologie*, Paris, 1957, 123-161; E. Drioton, *Amon avant la fondation de Thèbes*, BSocFrÉg 26, 1958, 5-10; G.A. Wainwright, *The Origin of*

Amūn, JEA 49, 1963, 21-23; E. Otto, *Osiris und Amun*, München, 1966; F. Daumas, *L'origine d'Amon de Karnak*, BIFAO 65, 1967, 201-214; O. Eissfeldt, *Baʿal Ṣaphon von Ugarit und Amon von Ägypten*, in *Kleine Schriften*, IV, Tübingen, 1968, 53-57 (4 tavv.); J. Yoyotte, *L'Amon de Naukratis*, RÉg 34, 1982-83, 129-136; A. Nibbi, *Some Remarks on the God Amun*, GötMisz 63, 1983, 53-63; J. Assmann, *Re und Amun*, Freiburg-Göttingen, 1983; É. Lipiński, *Zeus Ammon et Baal-Hammon*, in *Religio Phoenicia*, StPhoen 4, 1986, 307-332. ELip

AMONA In ebr. *hămônāh*, "moltitudine"; località immaginata da Ezechiele nella sua profezia contro →Gog (Ez 39,16) e il cui nome è giustificato dal numero di vittime che essa provocherà dopo l'annientamento di Gog e dei suoi partigiani. MDef

AMON-GOG In ebr. *hămôn gôg*, "moltitudine di Gog"; valle considerata come il luogo di sepoltura di →Gog e dei suoi partigiani (Ez 39,11.15). Il suo antico nome è "valle dei Passanti" (in ebr. *gêʾ hāʿōbᵉrîm*), "a est del Mare", forse da assimilare alla valle dell'Arnon sulla riva orientale del Mar Morto. MDef

AMORE

1 AT Nell'AT, in ebraico, il termine a. ricopre delle realtà almeno così diverse quanto nelle lingue moderne. Inoltre, non meno di cinque verbi esprimono la nozione di amare: *ʾāhēb, ḥāpēṣ, ḥāšaq, rāṣah* e *rāḥam* o *riḥam*.

A *Amore tra esseri umani.* L'a. di una persona per un'altra viene espresso in maniera generale da *ʾāhēb* che può designare l'attrazione sessuale (2Sam 13,1.4.15), l'a. dei giovani che vogliono sposarsi (Gen 29,18.20), l'a. dei congiunti (Gen 24,67; 1Sam 1,5), l'a. paterno (Gen 25,28), l'affetto per un amico (1Sam 16,21), la buona intesa fra re alleati (1Re 5,15), l'a. del prossimo (Lv 19,18), l'affetto del servitore per il suo padrone (Es 21,5) o l'entusiasmo del popolo per il suo campione (1Sam 18,16.22.28). Si tratta di solito di un a. effettivo che si esprime con un comportamento e degli atti appropriati. Se l'a. evoca l'idea di tenerezza, si tende ad utilizzare il verbo *riḥam*, che designa l'amore materno (Is 49,15) e paterno (Sal 103,13). Per dimostrare che si prova viva simpatia per qualcuno (1Sam 18,22) o che si è interessati ad una giovane fanciulla (Gen 34,19) si usa il verbo *ḥāpēṣ*, o anche *ḥāšaq* per esprimere la stessa sfumatura (Gen 34,8). Il comandamento dell'a. per il prossimo (Lv 19,18) era in un primo momento inteso verso i membri di uno stesso clan, ma fu in seguito inteso in maniera più ampia al punto da essere esteso ai rifugiati residenti in Israele (Lv 19,34; Dt 10,19). In pratica, non solo proibiva di fare agli altri ciò che non si sarebbe voluto subire, ma affermava l'obbligo di assistere il prossimo nel bisogno (Tb 4,15s), per esempio con l' →elemosina.

B *Amore degli uomini per Dio.* L'a. verso Dio viene reso con gli stessi termini usatī per l'amore fra esseri umani. Viene già menzionato nel testo antico di Gdc 5,31 e gioca un ruolo essenziale in Dt, dove si trova il comandamento dell'a. per Dio (Dt 6,5; cfr. 10,12; 11,1; 30,6). Questo a. verso Dio risponde all'amore di Dio per il suo popolo e deriva dall' →alleanza. Come ha dimostrato W.L. Moran, i trattati orientali, il cui vocabolario è ripreso in Dt, qualificano con a. le relazioni amichevoli che devono regnare fra i contraenti di un'alleanza (cfr. 1Re 5,15). Ecco perché l'a. verso Dio implica necessariamente il servizio di Dio (Dt 10,12; 11,13) e il dovere di osservare le clausole dell'alleanza (Dt 11,13.22; 19,9). Proclamando a Dio il suo a. (Sal 18,2; 31,24), l'uomo pio professa la sua fedeltà e lealtà. In seguito all'evolversi della nozione di →alleanza, egli tenderà sempre di più ad affermare il suo a. per la →Legge divina (Sal 119).

C *Amore di Dio per Israele.* L'a. di Dio per Israele è istituzionalizzato e sancito dall'alleanza (Dt 7,7s) di cui la →promessa fatta ai patriarchi e l' →esodo dall'Egitto costituiscono i fondamenti (Dt 4,37; 7,13; 10,15). Le metafore dell'a. paterno (Pr 3,12), materno (Is 49,15; 66,13; Sir 4,10) e coniugale (Os 2; Ger 2-3; 31,2-6; Ez 16; 23) gli donano una nota di tenerezza che si allinea bene con l'idea di Dio che castiga Israele come un padre farebbe con un figlio indegno (Dt 8,5; 32,19; Is 30,9) o lo sposo tradito con la moglie adultera (Os 2,4.8-15). Jahweh tuttavia non ritira il suo a.; è per a. che corregge il figlio (Pr 3,11s) e il suo "ripudio" di Israele non è che momentaneo (Os 14,5; Is 54,5-8).

D *Amore di Dio per gli stranieri.* L'a. di Dio per gli stranieri, in particolare per il "rifugiato" al quale dona pane e vestiti (Dt 10,18), deriva dalla nozione di Dio protettore dei deboli e degli emarginati. È in questo senso in effetti che bisogna intendere la tenerezza di Jahweh per le nazioni espulse dai loro paesi d'origine: allorché saranno disposte, al momento della restaurazione futura, a rendergli culto, potranno stabilirsi in mezzo al suo popolo (Ger 12,15-17). L'a. di Dio per le creature in generale (Sal 145,9; Sir 18,13; Sap 11,24) viene menzionato solo molto tardi e costituisce un presupposto o un motivo della sua opera creatrice.

E *Amore di Dio per degli uomini in particolare.* L'a. di Dio per persone individuali è evocato raramente. Dio ama tuttavia il giusto (Sal 146,8; Pr 15,9; cfr. 3,12) e prova tenerezza per i suoi fedeli (Sal 25,6; 40,12; 51,3; 69,17; 119,77). Quando invece si dice che Jahweh ama Salomone (2Sam 12,24s; 1Re 10,9; 2Cr 9,8; Ne 13,26) o Ciro (Is 48,14) bisogna intenderlo nel quadro dell'ideologia regale dell'Antico Oriente, dove la predilezione di Dio per il sovrano regnante legittimava l'esercizio del suo potere.

2 Giudaismo

A *Amore fra esseri umani.* L'a. per il prossimo figura fra gli obblighi essenziali degli esseni tenuti "ciascuno ad amare il proprio fratello come se stessi, a sostenere la mano dell'indigente e del povero e

dello straniero, a cercare ognuno il benessere del proprio fratello" (CD 6,20-7,1; cfr. 19,18). I membri della setta devono anche costituire un fondo di carità e di solidarietà con il salario di due giornate (CD 14,12-16). Fra i rappresentanti del giudaismo ortodosso rabbi Meir (II secolo d.C.), discepolo di rabbi Aqiba, cita in fila i comandamenti "Tu non ti vendicherai, non porterai rancore (Lv 19,18), non porterai odio nel tuo cuore per il tuo fratello (Lv 19,17), amerai il prossimo tuo come te stesso (Lv 19,18), che tuo fratello viva con te (Lv 25,36)" (MishNed 9,4). E →Filone d'Alessandria riunì tutti i precetti filantropici dell'AT nel suo trattato *De Virtutibus* (51s). Il fratello o il prossimo, al quale ci si riferisce, non è tuttavia un uomo in astratto, ma qualcuno con il quale si ha a che fare nella vita reale. La nozione di prossimo varia dunque in funzione dell'ambiente. Per gli esseni isolati nella loro comunità, il prossimo è un membro della setta o un simpatizzante; gli altri sono uomini perversi che bisogna odiare (1QS 9,2). Il giudaismo ortodosso poco favorevole ai contatti con i gentili, considera generalmente prossimo il compatriota o il proselito. Invece nel giudaismo ellenistico o alessandrino, che intratteneva rapporti giornalieri con i Greci, il prossimo era, a diversi gradi, qualunque concittadino. È ciò che lascia intendere una risposta della Sapienza al re Tolomeo II, nella *Lettre d' →Aristea* (207): "Così come tu desideri non essere colpito da alcun male, ma essere compartecipe del bene, così agirai verso i tuoi sudditi e i peccatori".

B *Amore di Dio per l'uomo.* L'a. di Dio si manifesta soprattutto nei confronti di coloro che praticano la carità verso i poveri (Sir 3,30-4,16), il che mette in evidenza l'importanza religiosa di quest'ultima. Ma Dio ama tutte le sue creature. Così, nello sviluppo midrashico del *Targum dello Pseudo-Gionata* →Versioni antiche 4 su Gen 4,8, Abele dice a Caino che "l'universo è stato creato per amore". Israele è tuttavia amato in modo particolare. Secondo *Gen Rabba* (98,3) Giacobbe morente domandò ai suoi figli: "Il Dio d'Israele che è nei cieli, non è forse vostro Padre?".

C *Amore dell'uomo per Dio.* L'a. per Dio è considerato di gran lunga superiore al timore di Dio. Secondo *Sifre, Dt* 32 "la legge fa una distinzione fra colui che agisce per amore e colui che agisce per paura... La ricompensa del primo sarà doppia e raddoppiata". Secondo rabbi Aqiba l'espressione suprema dell'a. per Dio era il martirio: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima... anche se dovrai pagare con la vita" (BabBer 61b). E negli Inni di →Qumrân, il salmista dice a Dio: "Io ti ho amato di buon grado e con tutto il mio cuore e tutta la mia anima" (1QH 15,10; cfr. 14,16).

3 NT

A *Vangeli sinottici.* Secondo i vangeli sinottici (Mt 22,36-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28) l'a. (in gr. *agapē*) di Dio e del prossimo, predicato da Gesù, riassume tutta la Legge e i Profeti (cfr. Mt 7,12; Lc 6,31). Come nell'AT (Dt 6,4s) l'a. di Dio è assoluto (Mt 6,24; Lc 16,13), mentre l'a. del prossimo deve arrivare fino all'a. dei nemici (Mt 5,44; Lc 6,27). Per tale ragione è più urgente riconciliarsi con il prossimo che presentare un'offerta all'altare (Mt 5,23s). Come già fa notare Sir 28,1-5, è dal nostro comportamento verso il prossimo che dipende il comportamento di Dio verso di noi (Mt 6,14s; Mc 11,25). Bisogna dunque comportarsi come il Padre celeste che non esclude nessuno dal suo a. (Mt 5,44-48; Lc 6,27-36), il che significa anche che non bisogna porre limite al perdono delle offese (Mt 18,22; Lc 17,4).

B *Epistole paoline.* Secondo Paolo, l'a. è una virtù che sorpassa anche la fede e la speranza, poiché queste cesseranno (1Cor 13,12), mentre l'a. è eterno (1Cor 13,8). Sorpassa tutti i carismi che senza l'a. sono inutili alla salvezza (1Cor 13,1-3). L'a. è un dono di Dio effuso nel cuore degli eletti (Rm 9,11-16) con lo Spirito che opera in essi la santificazione (Rm 5,5; 1Cor 6,11; cfr. 2Ts 2,13; Tt 3,5) e dirige i cuori verso l'a. di Dio (2Ts 3,5) e l'a. del prossimo (Rm 15,30), essendo questo il compendio della Legge (Rm 13,8; Gal 5,14). Dio ci ha amati (2Ts 2,16) al punto da far morire Cristo per noi (Rm 5,8; 8,32; cfr. Tt 3,4) che ha accettato la croce per obbedienza al Padre (Fil 2,8).

C *Epistola di Giacomo.* In Gc 2,8s l'a. è l'essenza della Legge così come in Rm 13,8; Gal 5,14. L'a. deve estendersi a tutti senza distinzione di sorta. Deve manifestarsi con opere di carità (Gc 2,1-16) specialmente verso i poveri che Dio ha eletti promettendo loro la salvezza destinata a coloro che lo amano (Gc 2,5s).

D *Scritti giovannei.* Nella letteratura giovannea l'a. è elemento centrale della dottrina. Dio stesso è amore (1Gv 4,8.16). Il Padre ama il Figlio (Gv 3,35; 10,17) e il Figlio ama il Padre e agisce come il Padre gli ha ordinato (Gv 14,30). Il vero a. consiste in effetti nel seguire i comandamenti. Colui che ama il Figlio si riconosce allora da una vita conforme ai suoi precetti e alla sua parola (Gv 14,21.23; 15,10). Ciò che veramente è importante è praticare la carità fraterna (Gv 13,34; 15,12.17; 1Gv 3,11.16; 4,7.11), non a parole ma con le opere (1Gv 3,18). Infatti l'amore del prossimo è strettamente legato all'a. di Dio (1Gv 3,14-22) e colui che non ama il fratello non ama Dio (1Gv 4,20s). È nell'a. che si riconosce chi è nato da Dio (1Gv 4,7s.11-13). Chi è da Dio (Gv 8,47) e dipende dallo Spirito di verità (1Gv 4,6) appartiene all'ovile del Figlio (Gv 10,18.26) e porta in lui l'a. con il quale il Padre ha amato il Figlio (Gv 17,26). L'a. infatti non deriva da un'iniziativa umana: è Dio che ha amato i suoi e che ha inviato suo Figlio (1Gv 4,10). E il Figlio li ha amati fino all'estremo (Gv 13,1) donando la sua vita per essi (Gv 10,11.15) e questa è la più grande prova d'a. (Gv 15,13; 1Gv 3,16).

Bibl. EJ, V, 338-344; XI, 523-530; ExWNT, I, 19-29; THAT, I, 60-73, 623-626; TWAT, I, 105-128; III, 100-116.280s; TWNT, I, 20-55; X/2, 948-951; J. Bamberger, *Fear and Love of God in the O.T.*, HUCA 6, 1929, 39-53; D.W. Thomas, *The Root ʾāhēb in He-*

brew, ZAW 57, 1939, 57-64; C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, StHell 10, 1955; C. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'A.T.*, Paris, 1957; C. Spicq, *Agapè dans le N.T.*, Paris, 1957-59; W.L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, CBQ 25, 1963, 77-87; F.F. Segovia, *Love Relationships in the Johannine Tradition*, SBLDiss 58, 1982; J.P. Baker, *Biblical Attitudes to Romantic Love*, TyndB 35, 1984, 91-128. [*Dio è amore*, ParSpV n. 10, 1984, 1-288; *Amerai Dio e il prossimo tuo*, ParSpV n. 11, 1985, 1-288; *Amore-Carità-Misericordia* (= DizSpBP 3), Roma, 1993; L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo classico e cristiano* (Ein. Pap. 238), Torino, 1993]. ELip

AMORREI In ebr. *ʾĕmōrî*.

1 Dati biblici Gli A. sono una delle popolazioni preisraelitiche della Palestina, menzionata nella lista "classica" dei popoli spossessati da Israele (Gen 15,18-20; Es 3,8.17; 23,23; 33,2; 34,11; Dt 7,1; 20,17; Gs 3,10; 9,1; 24,11) e inglobati nella stessa condanna per il loro legame con Cam per mezzo di Canaan (Gen 9,25; 10,15-18; 1Cr 1,13-16). La Bibbia menziona gli A. in Transgiordania, il "paese degli Amorrei" identificato con il regno di Sicon, fra l'Arnon e lo Iabbok (Nm 21,13.21-31; Dt 1,4; Gdc 11,19-25), o esteso al regno di Og di Basan (Dt 3,8-9; Gs 2,10; 9,10). Ma si parla anche degli A. in Cisgiordania, installati sulla montagna (Nm 13,29; Gs 5,1; 10,5-6.12; 11,3), "la montagna degli Amorrei" (Dt 1,7.19.20.44), mentre i Cananei occupano la pianura costiera e la valle del Giordano (Nm 13,29; Gs 5,1; 11,3), dal momento che la loro presenza nella pianura è attestata solo in Gdc 1,34-35. Bisogna anche tenere conto di altri testi nei quali si suppone che in epoca preisraelitica essi si trovino in tutta la Cisgiordania dove costituiscono la maggior parte della popolazione (Gs 24,15.18; Gdc 6,10) o persino l'unica (Gen 15,16; 48,22; Am 2,9.10; 2Re 21,11). La situazione si complica ulteriormente se si considerano i testi che in quest'epoca conoscono solo i Cananei (Gen 12,6; 24,3; Es 13,11; Nm 21,1; Gs 16,10; Gdc 1,1-10.17.27-33) o che qualificano in modo diverso le città degli amorrei; è così che Sichem è cananea (Gen 12,6), evea (34,2) e a. (48,22); Gabaon è evea (Gs 9,7) e a. (2Sam 21,2). I re di Gerusalemme e di Ebron sono a. (Gs 10,5), mentre Gerusalemme è gebusea (Gs 15,63; Gdc 1,21) e Ebron appartiene ai figli di Anak (Gs 15,13-14; Gdc 1,20) o agli Hittiti (Gen 23).

2 Storia La teoria delle fonti che attribuisce i Cananei a J e gli A. a E, permette di spiegare alcune di queste divergenze. Ma resta ancora da spiegare l'origine ed il significato di queste denominazioni bibliche. Al di là dell'origine del nome, il collettivo "Cananei", applicato alle popolazioni preisraelitiche della Palestina, è una designazione geografica ("Canaan" delle lettere di El-Amarna) e non etnica. Il nome "Amorrei" deriva sicuramente dall'accadico *amurru* (sumerico MAR.TU), "la gente dell'Ovest", che appare nei testi cuneiformi della fine del terzo millennio. Questi A., allora nomadi temuti specialmente dai sedentari babilonesi, si civilizzano poco a poco e fondano una dinastia a Babilonia (il cui re più famoso fu →Ammurabi: 1790-1750) e così pure a Mari, sul Medio-Eufrate, mentre altri sono presenti nell'Alta Mesopotamia e nella Siria del Nord, "Paese di Amurru". È possibile che all'inizio del secondo millennio la Palestina sia stata toccata dalle migrazioni a. Questa migrazione (alla quale vengono collegati spesso i patriarchi) resta però un'ipotesi che nessun documento può confermare. I testi egiziani del Medio Impero (2000-1700) citano degli asiatici che portano dei nomi di tipo semitico occidentale come gli A. All'inizio del Nuovo Impero, sotto la diciottesima (lettere di Amarna) e la diciannovesima dinastia, viene citato il paese di Amurru, distinto e situato a Nord di Canaan. Il nome riappare nei testi assiri a partire da Tiglat-Pileser I (1105-1070) per designare la parte occidentale dell'impero, "da Tadmor (Palmira) d'Amurru al mar grande (Mediterraneo) d'Amurru" (ANET, 275), che finisce per inglobare la Palestina (Ezechia contato fra i re a., all'epoca di Sennacherib verso il 700; ANET, 287). È impossibile dire con certezza a quale di questi Amurru si collegano gli A. della Bibbia. È possibile che il nome risalga a delle migrazioni a. e abbia un senso etnico; ma è pure possibile che il nome sia stato dato solo in seguito agli antichi abitanti di Canaan, all'epoca preisraclitica (così Cazelles, che l'attribuisce agli Hurriti) e forse più tardi. Dopo aver sostenuto la prima ipotesi, R. de Vaux finisce per ricollegare l'uso biblico del termine all'Amurru dei testi assiri a partire da Tiglat-Pileser I, rifiutandogli ogni significato storico ed etnico.

Bibl. DBS, VII, 110-111.140; VIII, 112-116; R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, RB 53, 1946, 336-345; id., *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 63-69.129.194-201; M. Anbar, *The Amorite Tribes in Mari and the Settlement of the Israelites in Canaan*, Tel Aviv, 1985. ABoud

AMOS In ebr. *ʿāmōs*, forse abbreviazione di *ʿamasyāh*, "Jahweh ha portato"; in gr. *amōs;* uno dei profeti minori, il primo profeta scrittore. Originario di Tekoa (Am 1,1) villaggio di Giuda, 18 km a sud di Gerusalemme, 9 km a sud-est di Betlemme. Egli era un *nōqēd* (1,1) termine generalmente tradotto con "pastore" (cfr. anche *bôqēr* in 7,14, unico uso di questo termine nella Bibbia). Da qui la lunga tradizione che considera A. il povero pastore che predica contro i ricchi sfruttatori. Il termine *nōqēd* nella Bibbia è attribuito solo a due personaggi, ad A. (Am 1,1) e a Mesa re di Moab (2Re 3,4). Lo stesso titolo è usato a Ugarit per parecchie categorie di persone. Si è perciò pensato che A. sia stato uno scriba reale incaricato del gregge del re, o un ministro del culto incaricato del gregge per il Tempio. È difficile essere troppo precisi, ma è certo che A. non era un "povero pastore". Egli aveva anche un'occupazione agricola, "coltivava i sicomori" (7,14). A. appartiene alla classe media e sembra che essere sta-

to in contatto con l'ambiente dei saggi. Profondamente cosciente di essere chiamato da Dio (7,15; 3,3-8) si considera profeta di un ordine diverso da quello dei profeti cultuali di professione. Il suo ministero risale al tempo di Ozia, re di Giuda (781-740) e di Geroboamo II re d'Israele (783-743), due anni prima del terremoto. La Bibbia riparla di questo terremoto che deve essere stato alquanto forte (Zc 14,5). Gli scavi ad Azor hanno trovato tracce di un terremoto di notevole portata verso il 760. Il ministero di A. si collocherebbe dunque intorno al 760-750, in un periodo in cui Geroboamo II ristabilì Israele nei suoi limiti grazie alla vittoria sugli Aramei e prima delle minacce degli Assiri. Si tratta dunque di un periodo di prosperità, che però aveva portato corruzione morale e religiosa. A., giudeo, esercitò il suo ministero nel regno del Nord. Predicò nella capitale Samaria (3,9; 4,1; 6,1), nel santuario nazionale a Betel (7,10s), e forse in altri luoghi (Gilgal: 4,4; 5,5?). La sua predicazione non piacque, forse fu anche sospettato di avere fini politici e fu espulso. Il ministero di A. sembra aver avuto una durata abbastanza breve. Egli dovette tornare al sud e riprendere il suo mestiere; non si hanno indicazioni se qui abbia proseguito la sua missione profetica nel Sud. WVog

AMOS, LIBRO

1 Contenuto Dopo il titolo (1,1) e il tema (1,2), il libro si divide in quattro sezioni:

— serie di oracoli, con costruzione identica, contro le nazioni vicine: Damasco, Gaza, Tiro, Edom, Ammon, Moab; in seguito contro Giuda e infine con un oracolo più sviluppato contro Israele (1,3-2,16);

— avvertimenti e minacce a Israele (3,1-6,14) classificati secondo la loro formula d'introduzione: "Ascoltate questa parola..." (3,1; 4,1; 5,1) e "Guai a..." (5,18; 6,1);

— serie di cinque visioni su Israele (7,1-9,10); questa sezione è meno omogenea. Fra la terza e la quarta visione è inserito il conflitto con Amasia (7,10-17); fra la quarta e la quinta visione un'accusa introdotta da "ascoltate..." (8,4-14); dopo la quinta visione c'è un brano sotto forma di inno (9,5-6) e un'ultima accusa (9,7-10);

— l'ultima sezione molto breve contiene delle promesse di restaurazione (9,11-15).

2 Composizione Si trovano nel libro:

— parole dette dal profeta;

— racconti narrati dal profeta in prima persona (le visioni);

— un racconto a proposito del profeta in terza persona (7;10-17);

— materiale di natura innica (1,2; 4,13; 5,8-9; 9,5-6).

Questo indica il carattere complesso dell'origine del piccolo libro. In generale l'autenticità degli oracoli e delle visioni non viene messa in dubbio. L'origine del libro risale alla predicazione orale del profeta Amos. È possibile che egli stesso abbia scritto queste parole e queste visioni che sono autobiografiche, o più probabilmente uno dei suoi amici o discepoli, al quale certamente va attribuita la pericope dell'espulsione del profeta (7,10-17). Visto che Amos è stato costretto al silenzio, il profeta o un discepolo può aver voluto ricorrere alla scrittura per mantenerne vivo il messaggio. Viene messa in questione soprattutto l'autenticità di tre serie di testi. Le dossologie (4,13; 5,8-9; 9,5-6) in stile innico, aventi come tema Dio creatore, potrebbero provenire da un periodo in cui il libro conobbe un uso liturgico a Gerusalemme. Gli oracoli contro Tiro (1,9-10), Edom (1,11-12) e Giuda (2,4-5) costituiscono un problema. L'oracolo contro Giuda manifesta una teologia deuteronomistica e potrebbe provenire dal periodo dell'esilio. Parecchi autori ritengono che le promesse di restaurazione (9,11-15) si combinino male con l'insieme della severa predicazione di Amos e presupporrebbero la caduta di Gerusalemme ("rialzerò la capanna di Davide che è caduta"). Queste promesse sarebbero opera di un redattore esilico o postesilico. Attualmente si tende a mettere in dubbio tali ricostruzioni della composizione del libro. Le dossologie si inserirebbero perfettamente nell'insieme di Amos. Amos può aver citato uno o più cantici liturgici conosciuti (C.I.K. Story, VT 30, 1980, 67-80). Similmente, anche le promesse di restaurazione possono essere autentiche. I profeti predicavano felicità e sventura. Amos, profeta di Giuda che predicava al nord, può aver espresso la speranza di un ritorno al grande regno unito di Davide ("rialzerò la capanna di Davide che è caduta"). Lo scisma fra nord e sud in effetti ne aveva fatto una capanna traballante.

3 Teologia La vittoria di Geroboamo II sugli Aramei e l'assenza di pericolo sul fronte assiro avevano portato un periodo di pace, di prosperità e di lusso. Tutto procedeva bene per Israele. La parola di Amos venne a scuotere queste sicurezze. In un'epoca di entusiasmo nazionalistico, Am predica una visione universale della storia. Jahweh, il Dio di Israele, si occupa ugualmente delle altre nazioni (W. Vogels, VT 22, 1972, 223-239). Egli guida la loro storia e questi popoli gli appartengono (9,7). Anche se non conoscono la Legge di Israele, essi devono rispettare la legge scritta nella coscienza di ogni uomo. Jahweh è maestro e giudice di tutte le nazioni (1,3-2,3). Ma, in linea con tutta la tradizione biblica, Am riconosce il privilegio di Israele. Esso è il popolo eletto (3,2), liberato dall'Egitto, che ha ricevuto la rivelazione con il dono della Legge e dei profeti (2,4-16). Per Amos questo privilegio comporta una maggiore responsabilità. Israele al contrario non ha risposto alle proposte divine. Am accusa Israele di due grandi infedeltà all'alleanza. Non c'è più giustizia sociale. I ricchi, i dirigenti, i giudici, i mercanti sfruttano il povero. Il culto lussuoso non è altro che formalismo, perché non è più l'espressione di un cuore puro ed onesto: "Io odio, io disprezzo le vostre feste... scorra come acqua il diritto... e la giustizia..." (5,21-27). Am è il primo che osa proclamare che Jahweh potrebbe farla finita con Israele (8,2). Questo "giorno di Yahweh" che la gente at-

tendeva come una liberazione, sarà un giorno di tenebre (5,18-20). Peggio, ci sarà anche il silenzio di Dio (8,11-12). Tuttavia Am continua a credere che il Dio che punisce vuole anche salvare. Un "resto" sussisterà (5,15; 9,8b-10) e Jahweh ristabilirà il suo popolo Israele (9,11-15).

Bibl. Commentari: K. Elliger, Göttingen, 1951; G. Rinaldi, Torino, 1953; E. Osty, Paris, 1960; T. Chary, Paris, 1969; H. MacKeating, Cambridge, 1971; A. Weiser, Göttingen, 1974; H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn, 1975; A. Deissler, Würzburg, 1981; E. Jacob-C.A. Keller-S. Amsler, Neuchâtel, 1982. [J.A. Soggin, *Il profeta Amos. Traduzione e commento* (= StBibPaid 61), Brescia, 1982; L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1079-130; F.I. Andersen-D.N. Freedman, *Amos. A new translation with introduction and commentary* (= AnchorB 24A), Garden City NY, 1989; P. Bovati-R. Meynet, *Le livre du prophet Amos. Analyse rhétorique,* Paris, 1994].

Studi: DBS, VIII, 706-723; H.G. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos,* Göttingen, 1962; R.L. Honeycutt, *Amos and His Message,* Nashville, 1963; L. Monloubou, *Amos et Osée,* Paris, 1964; J.F. Craghan, *The prophet Amos in Recent Literature,* BibTB 2, 1972, 242-261; J.L. Vesco, *Amos de Téqoa, défenseur de l'homme,* RB 87, 1980, 481-513; R.B. Coote, *Amos Among the Prophets: Composition and theology,* Philadelphia, 1981; A. Neher, *Amos, contribution à l'étude du prophétisme,* Paris, 1981²; A. Van der Wal, *Amos: a classifed Bibliography,* Amsterdam, 1983; H.M. Barstad, *The religious polemics of Amos. Studies in the preaching of Am 2,7b-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14,* VTS 27, 1984; R. Martin-Achard, *Amos, l'homme, le message, l'influence,* Genève, 1984; A.J. Bjorndalen, *Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja,* BZAW 165, 1986. [A. Bonora, *Amos; Il profeta della giustizia* (= LOB 1.24), Brescia, 1979; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici,* a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 35-54; J.M. Asurmendi Ruiz, *Amos et Osée,* CahÉv n. 64, 1988, pp. 64; G. Fleischer, *Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches...* (= Athenäums Monographien: Theologie 74), Frankfurt am Main, 1989; D.A. Dorsey, *Literary architecture and aural structuring techniques in Amos,* Bib 73, 1992, 305-30]. WVog

AMPLIATO In gr. *ampliatos;* cristiano di Roma; Paolo lo chiama suo "diletto nel Signore" (Rm 16,8) e lo fa salutare. Si sono trovate in un ipogeo del cimitero di Domitilla due iscrizioni che portano il nome di A.; la più antica può risalire al primo secolo. AvdB-JMer

AMRAFEL In ebr. *ʾamrāpel;* re di Sennaar (Babilonia), uno dei quattro re della coalizione di →Chedorlaomer che condusse una battaglia vittoriosa contro le città del sud del Mar Morto (Gen 14,1-11) ma fu poi sconfitto da Abramo (14,12-16). A., che si è cercato di identificare con Ammurabi, è un nome amorreo (dall'acc. *ʾamur-pi-el,* "la bocca di Dio ha parlato") ma che non è portato da alcun re conosciuto. Il racconto della campagna di cui alcuni sostengono la storicità (Speiser) è generalmente considerato oggi (come l'insieme di Gen 14) una composizione recente che non ha alcuna utilità per la storia di Abramo.

Bibl. E.A. Speiser, *Genesis,* New-York, 1964, 101-109; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël,* I, Paris, 1971, 208-212; W. Schatz, *Genesis 14, Eine Untersuchung,* Frankfurt, 1972. ABoud

AMRAM In ebr. *ʿāmrām,* "il genitore è innalzato"; figlio di Keat e nipote di Levi. Sposò sua zia Iochebed che gli diede Aronne e Mosè (Es 6,16.18.20) e Maria (Nm 26,58b-59; 1Cr 5,28-29). ABoud

AMULETO

1 Attestazioni bibliche Se l'AT non ha un termine preciso per designare l'a., è attestata invece l'esistenza di questi oggetti destinati a proteggere contro la magia. La diatriba contro le donne di Gerusalemme (Is 3,18-20) cita gli a. nel mezzo di un catalogo di ornamenti femminili, dove si mescolano semplici gioielli e oggetti religiosi. Alcuni a. erano portati sia dagli uomini (Gen 35,4) che da animali (Gdc 8,21.26).

2 Dati archeologici Gli scavi in Palestina permettono di riconoscere tre forme di a.:

— gli scarabei in maiolica o in pietra fine, soprattutto fra il 2400 e il 1200 a.C.;

— le statuette in maiolica soprattutto a partire dal XVI secolo a.C., importate dall'Egitto o imitate da modelli stranieri; i soggetti rappresentati sono egiziani; essi non sono sempre stati capiti: occhio di Horus, colonna Ḏed, animali sacri, dio-nano Bes, ippopotamo femmina; la mezzaluna è di origine orientale; si presenta soprattutto fra il 1600 e il 1200;

— i bastoncini, forati, di origine israelitica, senza elementi decorativi od ornati da anelli. Si incontrano a partire dal X secolo. Probabilmente simbolizzano la mazza che scaccia gli spiriti cattivi. L'ascia piatta e forata serviva forse da protezione contro il fulmine.

3 Condanna degli amuleti I ripetuti attacchi contro l'idolatria e la magia sicuramente si dirigevano anche contro l'uso di portare a. Le prescrizioni di Nm 15,38-41; Dt 22,12 sulle frange dei vestiti probabilmente non concernono una jahwizzazione degli a., ma rientrano nel quadro di un aiuto pedagogico, destinato a ricordare la specificità dell'alleanza fra il Signore e il suo popolo.

Bibl. BRL, 22-30; EJ, II, 906-911. DBach

ANA In ebr. *ʿānāh,* figlio di Zibeon l'Hurrita (Gen 36,24, che gli attribuisce anche la scoperta delle fonti di acqua calda nel deserto; 1Cr 1,40) e padre di Oolibama, una delle mogli di Esaù (Gen 36,2.14.18). ABoud

ANAB In ebr. *ʿănāb*, città degli →Anakiti (Gs 11,21) facente parte della montagna di Giuda (Gs 15,50). Si tratta probabilmente della *hinianabi* delle lettere di El-Amarna. I testi egiziani della diciannovesima dinastia citano *krt ʿnb*, ma quest'ultima deve trovarsi, secondo il contesto, in terra di Basan. A. viene oggi identificata con ḫirbet ʿAnab, 22 km a sud-ovest di Ebron.

Bibl. Abel, II, 243; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 127. MDef

ANACARAT In ebr. *ʾănāḥărāt*, località di Issacar (Gs 19,19), menzionata sotto la forma *ʾnḫrt* fra le città conquistate da Tutmosi III e negli annali di Amenofi II; è la *neʿûrān* della letteratura rabbinica e la *naura* dei Crociati; attualmente en-Naʿûrah, 10 km a est di Afula o tell el-Muḫarḫaš, nella stessa regione.

Bibl. Abel, II, 243; EJ, II, 917; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 59. MDef

ANAK In ebr. *ʿănāq;* figlio di Arba, il più grande degli →Anakiti signore di Qiriat-Arba, Ebron (Gs 14,15), "la città del padre di Anak" (Gs 15,13; 21,11) e padre dei tre "figli di Anak" (Gs 15,14; Gdc 1,20), ai quali i conquistatori israeliti tolsero il possesso della città che fu donata a Caleb o, secondo i testi P tardivi, ai figli di Aronne e a Caleb (Gs 21,10-13). Secondo M. Noth (*Das Buch Josua*, 1953, 92) A., con l'aggiunta dell'articolo nelle espressioni "discendente d'Anak" (Nm 13,22.28; Gs 15,14) o "figli di Anak" (Gs 15,14; Gdc 1,20), era all'origine un appellativo: "gli uomini dalla collana"; coloro che avrebbero ricevuto in seguito un "padre", Arba, il cui nome è preso da Qiryat-Arba ("la città dei quattro", che diventa a partire da allora la "città di Arba" o la "città del padre di Anak"). I nomi di A. e dei suoi figli (Nm 13,22; Gs 15,14; Gdc 1,1) sono spesso collegati a nomi hurriti di Nuzi (R. Tournay, DBS, VI, 670) ma non si può concludere con certezza che queste persone fossero degli →Hurriti (R. de Vaux, RB 74, 1967, 501). Gdc 1,10 li chiama "Cananei" e in un altro testo Ebron viene collegata agli Hittiti (Gen 23).

Bibl. DBS, VIII, 121-122; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 133-135; É. Lipiński, *Anaq Kiryat-Arba-Hébron et ses sanctuaires tribaux*, VT 24, 1974, 41-55. ABoud

ANAKITI In ebr. *ʿănāqîm* (Dt 2,10.11.21; Gs 11,21-22; 14,12.15), *bᵉnê hāʿănāq*, "figli di Anak" (Nm 13,33; Dt 1,28; 9,2; Gs 15,14; Gdc 1,20), *bᵉnê yᵉlîdê hāʿănāq*, "discendenti di Anak" (Nm 13,22.28; Gs 15,14); "gli uomini della collana" (→Anak), sono gli antichi abitanti delle montagne a sud della Palestina (Ebron, Debir) con i quali si scontrano i conquistatori israeliti che arrivano dal deserto. Come gli →Emim e gli →Zamzummim della Transgiordania, con i quali vengono menzionati (Dt 2,10-11.20-21), gli A. hanno ricevuto dalla tradizione i tratti di eroi leggendari: uomini di alta statura (Nm 13,32), "giganti" (in ebr. *nᵉpîlîm:* Nm 13,33; simili a quelli del tempo del diluvio: Gen 6,4), guerrieri temibili (Dt 9,2). La conquista delle loro città da parte di Israele (Gs 11,21; 15,14; Gdc 1,10.20), la loro stessa scomparsa dalla Terra promessa (Gs 11,22), non può che essere opera dell'onnipotenza di Jahweh (Dt 1,29; 9,1-3). →Nefilim; →Giganti. ABoud

ANAM In ebr. *ʿnmym* (TM: *ʿănāmîm;* Gen 10,13; 1Cr 1,11), secondo il Pentateuco samaritano cd una parte dei manoscritti della LXX *ʿyn-mym*, cioè *ʿên mayîm*, letteralmente "fonte d'acqua" (cfr. Gen 16,7; 24,13.43). Poiché la lista dei →popoli vi riconosce un discendente dell'Egitto e lo menziona immediatamente prima dei Libici (→Leabiti), la "Fonte d'acqua" deve designare un'oasi del deserto occidentale o libico. Si tratta forse dell'oasi del Sale, il wâdi Natrun odierno, situata in una depressione a metà strada fra il Cairo e Alessandria, o forse il Fayum, un'oasi molto estesa a circa 70 km a sud del Cairo. Le altre oasi egiziane del deserto Libico sono più lontane dal delta e dalla valle: Farafra, Baharieh, Ḥargeh, Daḫleh, Siwa. Gli antichi egiziani contavano "Sette Oasi". Un abitante del wâdi Natrun è l'eroe del famoso *L'oasita eloquente*, che risale ai tempi della dodicesima dinastia egiziana.

Bibl. LÄ, IV, 541; A. Fakhry, *The Oases of Egypt*, Cairo, 1973-1974. ELip

ANAM-MELECH In ebr. *ʿnmlk* (TM: *ʿănammelek*); pseudo-teonimo attestato in 2Re 17,31 (→Sefarvaim) e forse derivante dall'inserimento del teonimo ʿAna(t) nell'espressione *lmlk*, "in sacrificio-*molk*" nome specifico dei sacrifici di bambini (→sacrificio umano; →Anat), di cui infatti si parla in 2Re 17,31. ELip

(1) ANANIA In ebr. *ʿănānyāh*, "Jahweh ha risposto"; località occupata dai figli di Beniamino dopo l'esilio (Ne 11,32); si tratta molto probabilmente della →Betania del NT. JLong

(2) ANANIA In ebr. *ḥănanyāh*, "Jahweh ha avuto pietà" (→(3) Anania, →(4) Anania); figlio d'Azzur, di Gabon a 9 km a nord-ovest di Gerusalemme; profeta che annunciava il prossimo ritorno dall'esilio, contrariamente a Geremia che predicava la sottomissione al giogo babilonese. Geremia lo denuncia come un profeta non inviato da Dio e, per provarlo, annuncia che A. morirà nello stesso anno. In effetti, A. muore due mesi più tardi (Ger 28). A. era originario di Gabon, un luogo conosciuto per i suoi vigneti. Lì sono stati trovati dei manici di brocche con il nome A. (essendo il nome A. abbastanza comune, non si tratta necessariamente del nome del profeta). Al contrario, Geremia

era amico dei Recabiti che si astenevano dal vino (Ger 35). Il conflitto tra i due profeti forse aveva anche degli aspetti economici (cfr. W.L. Reed, 231-243). È il nonno di Ieria colui che arrestò Geremia quando questi stava per lasciare la città di Gerusalemme, al momento dell'interruzione dell'assedio nel 588 (Ger 37,13)?

Bibl. W.L. Reed, *Gibeon,* in D.W. Thomas (ed.), *Archaeology and O.T. Study,* Oxford, 1967, 231-243.

WVog

(3) ANANIA In ebr. e aram. *ḥănanyāh,* "Yabweh ha avuto pietà", in gr. *ananias* (→(4) Anania, →(1) Anna).

1 Uno dei tre amici di Daniele (con Misaele e Azaria) al servizio della corte di Babilonia; il suo nome babilonese è Sadrach (Dn 1,6-20; 2,13-18; 3).

2 A. il Grande, figlio di Semeia il Grande, era stato, con il fratello Natan, compagno di Tobi durante un pellegrinaggio a Gerusalemme (Tb 5,14). In Tb 5,13 l'arcangelo Raffaele si presenta come Azaria, figlio di A. il Grande, il che corrisponde a verità in senso simbolico: egli è Azaria (l'aiuto di Yahweh), figlio (figlio di Dio; cfr. Gb 1,6; 2,1; Sal 89,7) di A., di Jahweh misericordioso. AvdB-JLong

(4) ANANIA In gr. *ananias,* dall'ebr. *ḥănanyāh,* "Yahweh ha avuto pietà" (→(3) Anania; →(2) Anna).

1 Cristiano di Damasco, al quale Dio ordinò in una visione di imporre le mani a Paolo e di trasmettergli la sua chiamata all'apostolato (At 9,10-19). Nella sua apologia sulla gradinata della fortezza di Gerusalemme, l'Apostolo lo qualifica "uomo pio, osservatore fedele della Legge" e menziona il ruolo da lui avuto nella sua vocazione (At 22,12-16).

2 Cristiano di Gerusalemme, che con la moglie Saffira tradì la giovane comunità e offese così lo Spirito Santo; espiarono la loro colpa con la morte (At 5,1-10). Alcuni dettagli di questa storia sono strani (come il fatto che A. sia seppellito senza che si dica niente alla moglie!) e sono dovuti certamente a rimaneggiamenti redazionali. Ma il racconto conserva il ricordo di un episodio che illustra il terrore di fronte alla potenza del giudizio divino. Alcuni autori accostano questo racconto a testi paralleli di Qumrân dove la menzogna a proposito dei beni che si portano alla comunità è punita ma non così severamente come qui.

3 Sommo sacerdote giudeo verso il 47-59; fece percuotere Paolo durante il suo processo davanti al Sinedrio (At 23,2-5; l'apostolo gli predisse una morte violenta) e lo accusò davanti al procuratore Felice (24,1-9). Uomo avido, amico dei Romani e seminatore di terrore, fu assassinato dagli zeloti (settembre 66) all'inizio della guerra giudaica.

Bibl. Ad 1: P.H. Menoud, *La mort d'Ananias et de Saphire,* in Mélanges Goguel, Neuchâtel, 1950, 146-154; J. Schmitt, *Les Manuscrits de la Mer Morte,* Paris, 1957, 93-109; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* Göttingen, 1965[5]. AvdB-MdeM

ANAT Dea semitico-occidentale la cui apparizione coincide con quella dei clan amorrei, verso il 2000 a.C. Il suo nome è identico a quello della città di ʿAna(t), in accadico *(ḥ)anat,* sul medio Eufrate, ed è legato a quello della tribù di ʿAnāh, in accadico *ḫana,* attestato nel II e I millennio a.C. Il toponimo e probabilmente il nome della tribù derivano dal teonimo, che l'etimologia permetterebbe di ricollegare alla radice *ʿan,* da cui proviene il sostantivo *ʿanān,* "nuvola". Effettivamente nella letteratura di →Ugarit A. è la parodia di →Baal, il dio della tempesta, e si ritiene che ella ammassi le nuvole e sparga la rugiada. Nel II millennio a.C. il suo culto aveva profonde radici in Palestina, come indicano i nomi in *bin-ʿanot* e *šuni-ʿanot* attestati nell'unico testo di archivio scoperto a →Azor che risale al XVII o XVI secolo a.C. Il primo nome che significa "figlio di Anat" riappare come patronimico del "giudice minore" →Shamgar Ben-Anat (Gdc 3,31; 5,6). D'altronde i toponimi biblici →Anatot, →Bet-Anot (Gs 15,59) e →Bet-Anat (Gs 19,38; Gdc 1,33) conservano senz'altro il ricordo di antichi luoghi sacri della dea. Il suo culto persistette fino all'epoca ellenistica in certi ambienti fenici e fu assorbito da quello di Atargatis negli ambienti aramaici. Il problema è di sapere se Anat-Betel e Anat-Jahweh, attestati verso la metà del I millennio a.C., siano delle trasformazioni di Anat o, al contrario, dei teonimi che designano il "servizio divino" personificato "di Betel" e "di Jahweh", secondo l'analogia di *ʿwnt dy bl,* "il servizio divino di Bel", a Palmira.

Bibl. LÄ, I, 253-258; RLA, I, 104s; IV, 74-76; WM, I/1, 235-241; E. Meyer, *Über einige semitische Götter,* I, ZDMG 31, 1877, 716-724; A. Lemonnyer, *La déesse Anath d'Éléphantine,* RSPT 9, 1920, 581-588; W.F. Albright, *The Evolution of the West-Semitic Divinity ʿAn-ʿAnat-ʿAttâ,* AmJSemLL 41, 1924-25, 73-101; id., *Further, Observations on the Name ʿAnat-ʿAttâ,* AmJSemLL 23, 1924-25, 283-285; id., *Note on the Goddess ʿAnat,* AmJSemLL 43, 1926-27, 233-236; A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine,* Paris, 1937, 622-653; R. Borger, *Anath-Bethel,* VT 7, 1957, 102-104; A. Parrot, *Déesse ailée,* Syria 41, 1964, 226-227 (tavv. XIII, 1-4); R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten,* Leiden, 1967, 88-96; R.D. Barnett, *ʿAnath, Baʿal and Pasagardae,* MUSJ 45, 1969, 405-442 (10 tavv.); A.S. Kapelrud, *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts,* Oslo, 1969; U. Cassuto, *The Goddess Anath,* Jerusalem, 1971; A. Roccati, *Une légende égyptienne d'Anat,* RÉg 24, 1972, 152-159 (tav. 14); W.W. Hallo-H. Tadmor, *A Lawsuit from Hazor,* IsrEJ 27, 1977, 1-11 (v. 4s); C.H. Bowman, *The Goddess ʿAnatu in the Ancient Near East,* dissBerkeley, 1978; A. Deem, *The Goddess Anath and Some Biblical Hebrew Cruces,* JSS 23, 1978, 25-30; R.D. Barnett, *The Earliest Representation of ʿAnat,* Erls 14, 1978, 28*-31*; S.E. Loewenstamm, *Did the Goddess Anat wear Side-Whiskers and a Beard?,* UF 14, 1982, 119-123 (cf. IOS 4, 1974, 1-3); N. Wyatt, *The ʿAnat Stela from Ugarit and its Ramifications,* UF 16, 1984, 327-337; É. Lipiński, *The Syropalestinian Iconography of Woman and Goddess,* IsrEJ 36, 1986, 87-96 (v. 91s). ELip

ANATEMA

1 AT L'ebr. *ḥērem* designa ciò che è proibito, sia perché la persona o l'oggetto sono maledetti e devono dunque essere distrutti, sia in ragione del loro carattere sacro che comporta il fatto di essere messi da parte. La traduzione della LXX, *anathema,* ha portato alla trascrizione italiana "anatema"; ma questo termine non rende la diversità del senso dell'ebraico che conosce tre forme di interdetto.

A *Il voto.* Il *ḥērem* può essere considerato un →voto, con il quale si consacra qualche cosa a Dio. Tutto ciò che può essere oggetto di un voto (uomini, animali, beni materiali), può essere consacrato in questo modo. Contrariamente ad altri voti, in questo caso il riscatto è impossibile (Lv 27,21-28) poiché il *ḥērem* è santo e appartiene al sacerdote (Lv 27,21; Nm 18,14; Ez 44,29).

B *La sanzione.* Il *ḥērem* come sanzione applicata da parte di Dio colpisce in primo luogo l'idolatria. Può interessare gli individui (Es 22,19; Lv 27,29) e le città (Dt 13,13-19). L'idea che sta all'origine di questa forma di a. è senza dubbio che gli uomini e le cose, che sono stati contaminati dall'idolatria, erano portatori di un *mana* pericoloso che li rendeva *ḥērem.* Eseguendo la punizione, si metteva fine a questa forza pericolosa. L'a. sarà in seguito esteso ad altri casi di colpa: unione con donne straniere (Esd 10,8), assenza di genealogia per i sacerdoti (Esd 2,62-63); la sanzione non arriva alla pena di morte, ma si limita all'esclusione; già Maria, sorella di Mosè, era stata colpita da esclusione per avere attaccato il ministero del fratello (Nm 12,14).

C *La pratica della guerra santa.* I dati storici sul *ḥērem* nel contesto della guerra santa sono rari (Nm 21,1-3; Gs 6; Gdc 1,17; 1Sam 15). Esso consiste nel consacrare il bottino a Dio per ottenere il suo aiuto in battaglia. L'esecuzione di questo a. consiste nel massacrare la popolazione e distruggere tutto il bottino. Ciò significa che i soldati dovevano rientrare a mani vuote, il che era difficile da ottenere, come illustrano i conflitti a questo proposito secondo Gs 7,1; 1Sam 15. La sola testimonianza extra-biblica dell'a., la stele di Mesa, dice che l'a. del nemico fu lanciato allo scopo di calmare *(rit)* la divinità. Questa immagine troppo antropomorfa è assente nell'AT; l'a. è qui pronunciato in onore di Dio, ma è probabile che abbia avuto all'origine questo primo significato. Dopo il regno di Saul non si parla più di a. se non in 1Re 20,42, secondo il quale un profeta anonimo ne esige l'esecuzione. Il verbo *heḥērîm* ("votare all'anatema") perde quasi tutto il suo senso religioso per diventare sinonimo di "sterminare" (Is 34,2-5; 43,28; Ger 25,9; 50,21-26; 51,3; ecc.). A partire da 2Re 19,11; 2Cr 20,23; 32,14, si è spesso concluso che gli Assiri e altri popoli conoscessero l'a., ma è preferibile intendere *heḥērîm* in un senso attenuato, tanto più che i testi assiri e altri non forniscono appoggi per sostenere un senso più forte. Dt riprende il tema religioso dell'a. ma in un senso modificato (Dt 7,1-5; 20,16-18). La Legge prescrive lo sterminio di tutti i popoli di Canaan, allo scopo di eliminare ogni idolatria e sincretismo; l'a. diventa allora un mezzo per salvaguardare la purezza della fede. L'autore deuteronomista di Giosuè presenta il suo eroe come uno che esegue fedelmente l'ordine divino (Gs 6; 8,2-26; 9; 10,28s; 11,10-20). In questi due libri "colpire d'anatema" significa "sterminare", ma per un motivo religioso. Infine, la guerra santa appare essenzialmente come un tema spirituale nella lotta per il mantenimento della purezza religiosa di Israele, nel quadro della predicazione deuteronomistica; si effettua allora una rilettura degli avvenimenti della conquista che sorpassa probabilmente di gran lunga la realtà dei combattimenti effettivamente sostenuti.

2 Scritti di Qumrân Nella *Regola della Guerra* (1QM 9,7; 18,5 e nel *Documento di Damasco* (CD 6,15; 9,1; 16,15) viene ripreso il tema spirituale della guerra santa; la liturgia della guerra che si può trovare lì non si limita tuttavia a evocare l'a. che sterminerà tutte le nazioni per lasciar sussistere i fedeli adoratori del Signore; è chiaramente prevista la realizzazione concreta sui campi di battaglia.

3 NT Si riconoscono due atteggiamenti nei confronti dell'a. Nel contesto della comunità cristiana, animata dallo spirito di perdono e di amore fraterno, si raccomanda di riprendere in privato il fratello che ha peccato e di non far ricorso all'a. se non dopo il fallimento di qualsiasi mediazione (Mt 18,15-17). La parabola della zizzania invita del resto a lasciare il giudizio a Dio, poiché è il solo ad avere il discernimento necessario (Mt 13,24-30.38-40). Lo scopo di una simile disciplina è di condurre per quanto possibile il colpevole al pentimento; anche se l'esclusione deve essere applicata, essa sarà solo temporanea e limitata (2Cor 2,6-11). Una distinzione viene fatta anche fra la vita attuale e il destino futuro del colpevole: la prova dell'a. riguarda il corpo e non priva della salvezza (1Cor 5,5; 1 Tm 1,20; At 13,8-11).

Al contrario, a livello dottrinale la disciplina è rigida; l'a. si applica a qualsiasi predicazione di falsa dottrina (1Cor 16,22; Gal 1,8-9; 2Gv 7.11; Ap 2,14-15.20-23), la lotta contro le deviazioni nascenti e la volontà di consolidare la fede danno attualità all'a. dell'AT. Infine l'episodio di Anania e di Saffira (At 5,1-11) attira l'attenzione sul ruolo dello Spirito Santo nella scomunica per rottura di comunione.

Bibl. TWAT, III, 192-213; TWNT, I, 355-357; G. von Rad, *Der heilige Krieg im A.T.*, ATANT 20, 1952²; G. Forkmann, *The limits of the Religious Community. Expulsion from the religious community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism and within primitive Christianity,* ConBibNT 5, 1972. DBach

ANATOT In ebr. *ʿănātôt* dal teonimo *ʿanat* (→Anat); città levitica di Beniamino (Gs 21,18), patria di Ebiatar, il sacerdote di Davide (1Re 2,26) e di Geremia (Ger 1,1), attualmente ras el-Ḫarrūbe, 5 km a nord est di Gerusalemme, vicino al villaggio di ʿAnāta. PMG

ANCORA In gr. *agkyra;* ogni nave possedeva parecchie ancore che, nell'antichità, erano generalmente di pietra. La nave che trasportava Paolo a Roma ne utilizzò parecchie (At 27,29.30.40). Strumento di sicurezza nella tempesta, l'a. è un simbolo della speranza cristiana (Eb 6,19). ALem

ANDREA In gr. *andreas*, "coraggioso"; uno dei dodici →apostoli di Gesù (Mt 10,2 par.; Mc 13,3), che era stato discepolo di Giovanni Battista. Avendo un nome greco, è originario di Betsaida (Gv 1,44), è pescatore a Cafarnao (Mc 1,29) e fratello di →Simon Pietro (Mt 4,18 par.). I vangeli menzionano tre interventi personali di Andrea: durante la moltiplicazione dei pani (Gv 6,8), in occasione della venuta dei proseliti greci da Gesù (Gv 12,22) e prima del discorso sulla venuta del Figlio dell'uomo (Mc 13,3). Secondo alcuni autori ecclesiastici egli avrebbe evangelizzato la Russia, o gli Sciti e sarebbe morto crocifisso a Patrasso in Grecia nel 60; il suo martirio su una →croce a X *(crux decussata)* è attestato dal XII secolo.

Bibl. DACL, I, 2031-2034; Catholicisme, I, 522-523; F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge Massachusetts, 1958, 138-299; P.M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter*, NTS 1, 1958. JRad

ANDREA, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

(1) ANDRONICO In gr. *andronikos*, "vincitore di uomini" (→(2) Andronico), cristiano di Roma; Paolo lo annovera fra i suoi "parenti e compagni di prigionia" e lo considera uno "degli apostoli insigni" che lo hanno preceduto (Rm 16,7). JMer

(2) ANDRONICO In gr. *andronikos*, "vincitore di uomini" (→(1) Andronico).
1 Consigliere di Antioco IV Epifane; lo avrebbe aiutato a sopprimere un figlio di Seleuco IV (Diodoro di Sicilia 30,7,2). Sostituisce il sovrano mentre questo parte per sedare la rivolta di Tarso e Mallo: corrotto dal sommo sacerdote Menelao, assassina Onia III che si era rifugiato nel tempio di Dafne, non rispettando il diritto d'asilo (2Mac 4,30-38).
2 Uno dei sovrintendenti lasciati in Palestina da Antioco IV Epifane dopo il saccheggio del Tempio; aveva giurisdizione sul Garizim, cioè Sichem (2Mac 5,23). CSaul

ANELLO Si portava un a. al dito, al piede, al naso e all'orecchio (→gioielli; →braccialetto). Il termine generico è *nezem* (Es 35,22; Gdc 8,24-26; Gb 42,11; Pr 25,12: di oro; Os 2,15).
1 Anelli al dito Degli a. erano portati al dito (in ebr. *ṭabba'at*) dalle donne di Gerusalemme (Is 3,21), dagli uomini e dalle donne indifferentemente (Es 35,22; Nm 31,50: di oro) e in particolare come a. da sigillo, dagli uomini (Gen 41,42: Faraone; Est 3,10.12; 8,2.8; ecc.: il re di Persia); li si chiamava anche semplicemente →sigillo (p. es. Ag 2,23).
2 Anelli al piede Gli uomini e le donne portavano a. al piede; questi a. comparvero all'età del Bronzo III e del Ferro. Nell'AT probabilmente si chiamavano *'ekes* (Is 3,18; forse anche Pr 7,22; cfr. Gdt 10,4). Avevano la stessa forma dei braccialetti ma erano più grandi.
3 Anelli al naso L'AT parla di a. per il naso (*nezem* e *ḥāḥ*); li si portava come ornamento (Gen 24,22.30.47: del peso di un mezzo siclo per Rebecca; Is 3,21: le donne di Gerusalemme; Ez 16,12: per la sposa di Jahweh). Si usavano anche per legare qualcuno (2Re 19,28 = Is 37,29: l'Assiria; Ez 19,4.9: i re di Giuda; 29,4: l'Egitto; 38,4: Gog). Erano di oro o di altri metalli. Molti a. trovati negli scavi potrebbero essere stati portati sia al naso che alle orecchie.
4 Anelli alle orecchie Gli orecchini si chiamano nell'AT *nezem*, come gli a. per il naso, *'agîl* ("rotondo") in Nm 31,50 (presi come bottino ai Medianiti) e *nᵉṭîpôt*, "gocce", che indica che questi orecchini erano ornati con perle. Degli orecchini d'oro erano portati dalle Madianite (Gdc 8,26), dalle donne di Gerusalemme (Is 3,19); sono menzionati anche in Gdt 10,4.

Bibl. BRL², 288s. AvdB-ALem

ANEM In ebr. *'ānēm;* città levitica ghersonita (1Cr 6,58); è probabilmente identica a →En-Gannim della lista corrispondente di Gs 21,29 (attualmente Jenîn, 20 km ad ovest di Bet-Shean). JLong

(1) ANER In ebr. *'ānēr;* Amorreo alleato di Abramo che accompagnò nell'operazione di liberazione di Lot prigioniero con i suoi del re di Elam Kedorlaomer (Gen 14,24). JMer

(2) ANER In ebr. *'ānēr*, città levitica del clan di Kehat secondo 1Cr 6,55; la località non è stata identificata; potrebbe trattarsi di una alterazione di *ta'anak* (→Taanach) data nella lista parallela di Gs 21,25 (così la versione CEI). JLong

ANETO In gr. *anēthon;* ombrellifera coltivata per i suoi semi aromatici; è una delle tre piante minori di cui i farisei si facevano un dovere di pagare la decima (Mt 23,23); →menta; →cumino; →ruta. HF-JLong

ANFIPOLI In gr. *amphipolis;* attualmente Neochoroi in Grecia. Al confine della Tracia e della Macedonia, quasi completamente circondata dal fiume Strymon, questa città fu nel V secolo una colonia di Atene. Situata in una piccola pianura fertile in prossimità delle miniere d'oro del monte Pangeo e sulle rive di un fiume navigabile, aveva una relativa importanza economica. Paolo l'attraversa durante il suo secondo viaggio missionario mentre lascia Troade per via mare per recarsi a Tessalonica (At 17,1). CSaul

ANGELO

1 Vocabolario Il nostro termine "angelo" deriva direttamente dal latino *angelus*, semplice trasposizione del greco *aggelos*. Nel greco profano significa sempre "messaggero" ed è stato scelto dalla LXX per tradurre l'ebr. *malʾāk* con la precisa sfumatura di "messaggero di Dio". In sé è un termine generico che designa inizialmente la funzione di messaggero per una determinata missione. Così Dio invia come "angeli" sia dei profeti (Is 44,26; Ag 1,13) che dei sacerdoti (Ml 2,7). Il NT, utilizzando il testo di Ml (3,1), applica ancora questo termine al →precursore (Mt 11,10). Tuttavia il suo significato tende poco a poco a designare la natura dell'a. generalmente tramite una specificazione che la precisa. Oltre all'espressione "angeli di Dio" (Gen 28,12), si troverà "figli di Dio" (Gb 1,6; 38,7; Sal 89,7), "esercito di Jahweh" (Gs 5,14), "esercito del cielo" (1Re 22,19) ed anche "forza armata di Dio" (Gen 32,2), "abitanti del cielo" (Mt 18,10), "santi" (Gb 5,1; 15,15; Sal 89,6; Dn 4,10; 8,13; Zc 14,5) e un a. abitualmente chiamato "angelo →sterminatore" (Es 12,23; 2Sam 24,16s; 2Re 19,35; Sir 48,21; 1Mac 7,41). Poi ancora "angelo di luce" (2Cor 11,14), l' "angelo delle Chiese" (Ap 2-3) fino all' "angelo dell'abisso" (Ap 9,11) ed anche l' "angelo di Satana" (2Cor 12,7; cfr. Mt 25,41). Per quanto riguarda i →cherubini (1Re 6,23; Ez 10,1-20) e i →serafini (Is 6,2-6), che non sono certamente dei messaggeri destinati alle relazioni con la terra, essi finiranno per formare una categoria speciale di a. Resta da segnalare l'appellativo caratteristico di →"angelo di Jahweh" il cui significato varia a seconda dei testi. Alla fine della rivelazione, l'autore di Eb sembra riassumere il tutto scrivendo: "gli angeli sono degli spiriti destinati a servire, inviati in missione per il bene di coloro che devono ereditare la salvezza" (1,14).

2 Forme Poiché la natura degli a. è spirituale (1Re 22,19-21; Dn 3,86; Eb 1,14) la loro forma può essere descritta solo per antropomorfismo secondo un simbolismo che diventerà presto convenzionale. Gli angeli appaiono dunque sotto forma umana. Pur possedendo una forza superiore a quella degli uomini (Dn 10,5s) hanno un comportamento simile al loro. Conversano con loro e li toccano (1Re 19,5), li prendono per mano (Gen 19,16) e condividono i loro pasti (Gen 18,8). Nonostante l'iconografia posteriore, non possiedono ali, eccetto i cherubini e i serafini. Non ci sono nemmeno precisazioni sul loro sesso a parte il testo enigmatico di Gen 6,2 dove si parla dell'unione degli a. →"figli di Dio" con le figlie degli uomini, probabilmente tracce di un antico mito.

3 Posto nella Bibbia

A *AT.*

a Tendenze generali. Globalmente parlando, in tutta la Bibbia c'è un'affermazione molto naturale dell'esistenza di esseri celesti. Nessun testo parla della loro creazione; essi costituiscono molto normalmente un mondo sovrannaturale che collega il mondo di Dio con quello degli uomini (Gen 28,12). Non vengono mai citati nelle confessioni di fede prima di quella di 1Tm che si situa in un contesto polemico (3,16).

Al contrario, c'è una netta evoluzione a proposito della loro funzione e soprattutto della loro natura. In seguito al pericolo rappresentato dal politeismo circostante e per evitare ogni confusione con gli dei e i semidei del paganesimo, gli a. non hanno una personalità ben definita. A causa della tendenza a isolare Dio per un sentimento di rispetto verso la sua persona e con la crescente penetrazione negli spiriti dell'idea della trascendenza divina, gli autori biblici fanno degli a. un gruppo totalmente sottomesso a Jahweh, al suo servizio, senza mai avere azioni autonome. Inoltre, non si parla mai di lotte fra di loro e non vi è mai traccia di un culto che sia loro reso. Comunque i testi della Bibbia riportano tracce di influenze di civiltà contemporanee alla loro redazione. I "sette angeli della faccia" sembrano essere una replica dell' "angelologia" della Persia: Esma Deva per Tb 3,8 e Ahura Mazda, Amesa per Tb 12,15 (cfr. Ap 8,2). Quando questa influenza non sarà più oggetto di repulsione, Ezechiele non esiterà ad utilizzare l'iconografia babilonese per rappresentare i cherubini (10,1). Dal canto suo l'autore jahwista del racconto della creazione impiega uno di essi per impedire agli uomini l'entrata nel giardino dell'Eden (Gen 3,24; →fiamma). L'influenza resta tuttavia molto sobria. Se si vuole, si può dunque parlare di tracce di politeismo nella Bibbia; si tratta piuttosto della ripresa di credenze generali reinterpretate dal monoteismo giudaico e integrate nella credenza in Jahweh come Dio Unico.

b Periodo preesilico. Se all'inizio non c'è un'angelologia veramente elaborata, questi esseri celesti chiamati "angeli" sono presentati come membri della corte di Jahweh (Gb 1,6-12; 2,1; 4,18) ed Egli stesso viene rappresentato come un sovrano orientale (1Re 22,19; Is 6,1s). I cherubini cantano le sue lodi e custodiscono con le loro ali l'arca dell'alleanza (1Re 6,23-29), mentre un serafino purificherà le labbra di Isaia (Is 6,7). Il loro esercito rende più solenne la sua gloria (Sal 148,2; Ne 9,6). Essi sono al suo servizio per governare il mondo ed eseguire i suoi ordini (Sal 103,20).

In quest'epoca i loro compiti non sono ancora ben definiti: essi possono essere buoni o cattivi. Satana fa parte della corte divina (Gb 2,1) e "l'angelo del Signore" deve sterminare i cattivi secondo l'ordine di Dio (Es 12,23; 2Sam 24,16s; 2Re 19,35; cfr. Sal 78,49). Tuttavia, un a. assicura la salvaguardia di Israele e dei suoi membri (Es 23,20).

c Periodo esilico. È durante l'esilio che questa influenza straniera diventa più forte. Ezechiele fa tirare il carro di Jahweh da alcuni cherubini (10,1s) che nei Sal gli servono da cavalcatura (18,11) o gli sostengono il trono (80,2; 99,1s). È anche in questo momento che essi spiegano ai profeti il significato delle visioni divine (Ez 40,3s) e a Giobbe quello del

le sue sofferenze (33,23s). Questo ruolo di uno che spiega sarà poi un elemento letterario caratteristico delle apocalissi (Dn 8,15-19; 9,21s).

d Periodo postesilico. Nei libri recenti la personalità degli a. è descritta con più precisione. C'è prima di tutto una chiara separazione fra quelli buoni e quelli cattivi in costante opposizione fra loro (Zc 3,1s). Anche se le loro funzioni generali non sono cambiate, essi ricevono compiti speciali. Diecimila restano intorno al trono di Dio mentre altri presiedono i destini delle nazioni (Dn 10,13-21) o vegliano sugli individui (Tb 3,17; Sal 91,11; Dn 3,49s). Presentano a Dio la preghiera degli uomini pii (Tb 12,12). Tre di essi ricevono un nome in rapporto alla loro missione: →Raffaele, "Dio guarisce" (Tb 3,17; 12,14); →Gabriele, "eroe di Dio" (Dn 8,16; 9,21) e soprattutto →Michele, "chi è come Dio?" (Dn 10,13.21; 12,1). Nella loro gerarchia quest'ultimo occupa il posto più alto come guardiano di Israele e principe di tutti, capo degli a.

Gli a. sono diventati intermediari obbligati di Dio nella sua azione presso gli uomini. È così che gli scritti del NT li rappresenteranno. Prima c'è stata un'estensione del loro ruolo nella letteratura apocrifa *(Libro di Enoch etiopico)* e un tentativo di organizzazione teologica in un sistema più o meno coerente da parte degli scritti rabbinici.

B *NT.*

a Tendenze generali. Gli autori del NT riprendono la concezione dell'AT inserendovi alcuni dati del giudaismo intertestamentario.

Anch'essi credono nell'esistenza di questi esseri celesti che appartengono ad un mondo superiore, ma che non devono mai essere oggetto di culto o di preghiera (Col 2,18; Ap 22,8s). Il linguaggio utilizzato per la trasmissione del loro messaggio è convenzionale. Esso tende a sottolineare il valore divino della parola detta o dell'ordine dato. La loro gerarchia, abbozzata nell'AT, viene un po' precisata ma non fissata. Inoltre, anche se si ritrovano le loro vecchie denominazioni, ci sono nomi nuovi: →arcangeli (1Tm 4,16; Gd 9), →Troni, →Signorie, →Principati, →Potenze o →Dominazioni (Col 1,16) e →Virtù (Ef 1,21).

Gli a. conservano la loro funzione di messaggeri divini presso gli uomini, generalmente in loro favore. Il ruolo negativo è riservato a Satana. Più ancora che nell'AT la loro apparizione è segno di intervento diretto di Dio nel corso degli avvenimenti umani. Ma la grande novità apportata è la focalizzazione del loro ruolo e della loro situazione intorno alla persona di Cristo e della sua Chiesa. Bisogna tuttavia distinguere tra i vangeli, dove questa focalizzazione è molto netta, At, dove si precisa il ruolo degli angeli a proposito dei membri della chiesa, le lettere paoline, nelle quali si elaborano parecchi saggi di sintesi al loro proposito, e Ap che, più vicina agli scritti apocrifi, li integra in modo massiccio negli avvenimenti della fine dei tempi.

b Vangeli. Nei vangeli gli a., questi abitanti del mondo celeste (Gv 1,51), appaiono soprattutto nei racconti dell'infanzia e della risurrezione. Così in Lc Gabriele annuncia a Zaccaria la nascita di Giovanni Battista (1,11-20) e a Maria quella di Gesù (1,26-38). In Mt è "l'angelo del Signore" che istruisce Giuseppe sulla futura nascita di Gesù e gli fa da guida nel viaggio in Egitto sia all'andata che al ritorno (1,20s; 2,13-20). Sarà un gruppo di a. ad avvertire i pastori della presenza di un neonato a Betlemme nella grotta (Lc 2,9). Davanti alla tomba vuota saranno ancora loro a rivelare alle donne il mistero della risurrezione di Gesù: "angelo del Signore" (Mt 28,2-7), "un giovane" (Mc 16,5), "due uomini" (Lc 24,4) e "due angeli" (Gv 20,12).

Durante la vita pubblica di Gesù l'assistenza degli a. è meno visibile. A parte quelle che possono essere chiamate le due tentazioni di Gesù, quella del monte della Quarantena (Mt 4,11; Mc 1,13) e quella del monte degli ulivi (Lc 22,43), essi gli sono vicini in maniera invisibile (Mt 26,53).

Oltre a questi interventi nella vita di Gesù, gli evangelisti mettono sulle sue labbra un insegnamento a loro proposito. Viene detto chiaramente che questi esseri non sono sottomessi alla carne e contemplano il volto del Padre (Mt 22,30; 18,10) ma non conoscono la data del giudizio (Mt 24,36). Conservano inoltre la loro funzione tradizionale di intervento efficace nel loro ruolo di guardiani degli uomini. Vegliano in modo particolare sui "piccoli" (Mt 18,10), gioiscono della conversione dei peccatori (Lc 15,10) e assicurano il trasferimento del corpo di Lazzaro nel seno di Abramo (Lc 16,22). Per quanto riguarda l'a. della piscina di Betzata, egli prende il posto di Raffaele per assumere la virtù terapeutica di un fenomeno inspiegabile (Gv 5,4). In modo più nuovo essi giocano un ruolo molto importante al momento della parusia. Accompagnano il Figlio dell'Uomo nel suo avvento (Mt 16,27) e assisteranno al giudizio del mondo (Lc 12,8s). Ne saranno anche gli esecutori separando i dannati (Mt 13,41s) e radunando gli eletti (Mt 24,31). Dopo aver accompagnato Gesù dalla nascita alla risurrezione, durante l'inaugurazione del Regno di Dio in terra, saranno ancora presenti e attivi al momento dell'inaugurazione del regno dei cieli.

c Atti degli apostoli. Fin dalla prima menzione degli a. in Atti, "due uomini vestiti di bianco" spiegano agli apostoli il senso dell'ascensione del loro Maestro (1,10). È chiaro che ci sarà continuità fra la loro posizione in rapporto al ministero di Gesù e alla testimonianza dei suoi discepoli. Nel seguito del libro intervengono per aiutare l'inizio dell'evangelizzazione e il suo progresso. Conservano il loro ruolo di assistenza abituale al servizio della comunità intera (8,26; 12,7-19; 27,23; ecc.), specialmente presso Pietro (5,19; 10,3; 12,7). Per la prima volta si fa menzione di un conflitto dottrinale a loro proposito fra i →farisei e i →sadducei (23,8).

d Epistole paoline. Se Paolo riprende l'affermazione dei vangeli sulla supremazia assoluta di Cristo su tutte le potenze celesti, egli prende in prestito qualcosa dagli scritti giudaici contemporanei senza però cadere nei loro eccessi. Si mette in una situazione polemica contro coloro che attribuiscono

troppa importanza agli a. nella storia della salvezza o li identificano con le divinità astrali o con gli elementi del mondo (Col 2,8.20; Gal 4,3). Tutti gli a. restano sottomessi a Cristo che li impiega al suo servizio (Eb 1,14). Lungi dal ricevere un culto, essi si prostrano davanti a Lui (Fil 2,9s; cfr. Eb 1,s), che siede al di sopra di essi (Ef 1,20s). Creati all'origine da Lui e per Lui (Col 1,16), nell'ultimo giorno lo scorteranno nel suo corteo trionfale (2Ts 1,7; cfr. Ap 14,14-20). San Paolo apporta anche delle precisazioni sul nome degli a. e la loro gerarchia (Col 1,16; 1Ts 4,16). Egli fissa pure la dimora degli a. in cielo (Ef 3,10; Col 1,20), mentre gli spiriti cattivi svolgono la loro opera sotto terra (Ef 2,2; 6,12). Nei confronti della comune credenza del ruolo degli a. come mediatori nella comunicazione della Legge sul Sinai (Gal 3,19; cfr. Eb 2,2), egli proclama che Cristo è il solo mediatore della nuova alleanza; in Lui tutto è ricapitolato e in Lui abita ogni pienezza (Col 1,19). Così gli a. sono subordinati al mistero di Cristo (1Tm 3,16; cfr. 1Pt 1,12; 3,22). Il loro ruolo di mediatori nella vecchia alleanza, ora terminato, è sostituito da quello dello Spirito che conduce i cristiani (1Cor 12,3; Gal 5,18.25) e dona loro perfino il potere di giudicarli (1Cor 6,3).

e Apocalisse. Fra tutti i libri biblici l'Ap è senza dubbio quello che attribuisce maggiore importanza agli a. senza però apportare reali novità. Anche se bisogna avere della riverenza verso di loro, non si dice di rendere loro culto (22,8s). Cristo è sempre il loro Signore (5,11s; 7,11s). Al contrario, la loro funzione di lode verso Dio è rafforzata, che si tratti dei ventiquattro vegliardi (4,4), dei quattro viventi (4,6) dei sette a. del volto (8,2). Restano gli esecutori degli ordini divini e, secondo il genere apocalittico, ricevono gli attributi adatti alla loro missione: venti (7,1), trombe (8,2), falci (14,15-19), coppe (15,5). Conservano il loro ruolo di intermediari: semplici messaggeri (1,1), esecutori di sanzioni divine (6,2-17; 14,6; 16,1; 19,14; 20,1s). Spiegano le rivelazioni profetiche ai destinatari (1,1; 10,8-11; 17,1-18). Michele diventa il guardiano della Chiesa (12,7). La loro schiera assume un ruolo importante nella lotta degli ultimi tempi durante l'ultimo combattimento cosmico (12,7-11). Nelle lettere alle Chiese che aprono Ap, il loro nome può essere la personificazione della Chiesa stessa o la designazione del suo capo (2-3). Questo folto numero di citazioni di a. non deve sorprendere. È il riflesso della cultura dell'epoca, conservando però una certa sobrietà rispetto alle apocalissi giudaiche contemporanee.

4 Conclusione Qualunque sia questo mondo celeste, esso è inserito nel piano divino della creazione e nel disegno di salvezza di Cristo. La credenza nell'esistenza degli a. e nel loro ruolo presso gli uomini è un elemento della fede cristiana. Essi hanno un posto indispensabile nell'insieme del mistero della fede (1Tm 3,16).

Bibl. DBS, I, 225-262; TWAT, IV, 887-905; TWNT, 1, 72-87; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben Paulus*, Göttingen, 1909; G. Kurze, *Die Engels — und Teufelsglaube des Apostels Paulus*, Freiburg, 1915; A. Lods, *La chute des Anges. Origine et portée de cette spéculation*, in *Mélanges A. Loisy*, Paris, 1928; E. Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel*, Leipzig, 1935; F. König, *Die Amesha Spentas der Avesta und die Erzengel im A.T.*, Roma, 1936; E. Langton, *The ministries of the Angelic Powers according to the Engelvorstellungen in der Apocalypse des hl. Johannes*, 1, München, 1937; H. Heidt, *Angelology of the O.T. A study in Biblical Theology*, Washington, 1949; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, Tournai, 1954, 115-130; B.J. Bamber, *The sadducees and the belief in Angels*, JBL 82, 1963, 433-435 (cf. S. Zeitlin, JBL 83, 1964, 67-71); F. Dexinger, *Wer waren die Elohim-Söhne?*, dissWien, 1964; L. Dequeker, *La cour céleste de Yahvé*, ColctMech 52, 1967, 131-140; R. de Vaux, *Bible et Orient. Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'Orient Ancien*, Paris, 1967, 231-250; G. Stroumsa, *Le couple de l'ange et de l'esprit*, RB 88, 1981, 42-61; J. Murphy-O'Connor, *Redactional Angels in 1Tm 3,16*, RB 91, 1984, 178-187. [J.E. Fossum, *The name of God and the angel of the Lord; Samaritan and Jewish concepts of intermediation and the origin of Gnosticism* (= WUNT 36), Tübingen, 1985; A. Rosenberg, *Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes*, München, 1986]. PMGal

ANGELO DI JAHWEH

1 AT

A *Usi.* Fra tutte le citazioni di angeli nella Bibbia ricorre l'espressione caratteristica di "angelo di Jahweh". Distribuita in tutta la Bibbia dall'inizio di Gen (16,7-11) fino all'ultimo dei libri profetici (Ml 3,1), essa si trova tuttavia per la maggior parte dei casi nei libri protocanonici, molto meno negli agiografi o negli scritti profetici.

Bisogna anzitutto notare che, come per gli altri angeli, l'espressione "angelo di Jahweh" non è un nome proprio ma designa una funzione. Tuttavia questo angelo occupa un posto privilegiato fra le diverse categorie di angeli. Mentre gli altri sono nettamente distinti da Dio, quest'ultimo intrattiene una particolare relazione con Jahweh stesso.

Se, come altri angeli, è dotato di forza (Zc 12,8), di bontà (1Sam 29,9) e di saggezza (2Sam 14,20), tuttavia egli riceve la precisa funzione di essere la manifestazione di Dio presso alcuni personaggi eminenti del popolo dell'alleanza (Gen 22,11.15) e ancora di più presso il popolo nel suo insieme (2Sam 24,16; 1Cr 21,12), fino ad essere il vendicatore del suo peccato (Es 32,24). È tuttavia difficile identificare in modo preciso il personaggio designato da questa espressione.

B *Identità.* A volte sembra che l'a. di J. designi Jahweh stesso, mentre altrove sembra si tratti di un altro personaggio. Così in alcuni testi come Gen 16,10-13; 22,10-18; Es 3,2; ecc. sembra che non ci sia alcuna differenza tra Jahweh ed il suo angelo. Lo stesso avviene nei testi profetici come Os 12,4s; Is 63,9. Al contrario è chiaro che in Ag 1,13 l'a. di

J. è il profeta stesso. In Ml 2,7 si tratta senz'altro del sacerdote. Deve comunque esserci una differenziazione fra Jahweh e il suo angelo in testi come Gen 24,7; 2Sam 24,16 e soprattutto Es 33,2s. Una tale situazione pone dunque un problema generale di interpretazione dell'espressione. Sembra insostenibile adottare una posizione estrema che sarebbe la negazione di qualunque differenza, o al contrario, la semplice constatazione delle differenze senza cercare una spiegazione che le colleghi fra di loro. Certamente è meglio tentare di trovare una soluzione a questa diversità di situazione. Tre teorie sono state avanzate a questo proposito.

a Teoria della rappresentanza. La teoria che si può chiamare della rappresentanza è sostenuta da un certo numero di Padri (Girolamo, Agostino). L'a. di J. sarebbe un essere creato che agisce in nome di Dio ed è rivestito dell'autorità divina. Egli può parlare in nome di Dio. Tuttavia è chiaro che nella maggior parte dei casi l'espressione "angelo di Jahweh" designa la persona stessa di Yahweh.

b Teoria dell'identità. La seconda teoria, quella dell'identità fra l'a. di J. e Jahweh stesso, è stata adottata dalla maggior parte dei Padri greci e dei più antichi Padri della Chiesa latina. L'a. di J. è per loro la manifestazione del Logos, cioè di Dio, che, presente ovunque, si rivela in modo speciale in un dato luogo. Così si dà credito ad un gran numero di testi senza tuttavia rendere conto di tutti in modo soddisfacente e ancor meno di tutti gli elementi di ciascuno di essi. In testi come quello di Gen 18,22-19,1 o Ml 3,1 alcune espressioni farebbero credere ad una dualità di persona mentre altri si orientano verso una identificazione fra Yahweh ed il suo "angelo" (cfr. anche Es 33,14.17; 1Cr 21,15).

c Teoria dell'interpolazione. La terza teoria, quella dell'interpolazione, è decisamente più esegetica. È stata avanzata da alcuni autori moderni. L'a. di J. sarebbe il prodotto della speculazione teologica di epoca tardiva inserita in testi più antichi allo scopo di salvaguardare la trascendenza divina. Pur conservando lo stile narrativo del testo iniziale per preservarne il tenore primitivo, il testo è stato riscritto in un'ottica teologica "evoluta". Questa teoria non è sufficientemente appoggiata dalla critica testuale. Anche se in alcuni casi può fornire una spiegazione plausibile, non può essere generalizzata.

C *Evoluzione.* Bisogna dunque analizzare ogni testo in particolare e tenere conto di tutti gli elementi a partire dalla critica testuale e letteraria per rilevare gli elementi opposti nel brano e le tracce di una evoluzione teologica. Bisogna anche tenere presente che le correzioni non sono sempre state fatte allo stesso modo seguendo una cronologia rigorosa e che l'evoluzione teologica non è uniformemente progressiva in modo lineare. Ci sono dei ritorni al passato. Se si vuole rischiare una spiegazione generale, si può dire che l'impiego di questa espressione deve essere considerato come una forma della teologia antica, uno sforzo per distinguere la natura di Dio da alcune sue attività, un tentativo timido per evitare l'antropomorfismo. Una volta presa maggiore coscienza della trascendenza di Dio e con uno sviluppo ulteriore dell'angelologia, si distinse più nettamente l'a. di J. da Dio stesso.

2 NT. Il NT parla dell'angelo del Signore (Mt 1,20.24; 2,13.19; 28,2; Lc 1,1; 2,9; Gv 5,4; At 5,19; 8,26; 12,7.23) che non può più essere confuso con Dio. Attraverso questa alternanza di distinzione e di identificazione, parecchi hanno letto una indicazione anticipata del mistero dell'incarnazione che secondo 1Tm 3,16 è l'apparizione stessa di Dio fra gli uomini.

Bibl. DBS, I, 242-255; TWNT, I, 75-79; F. Stier, *Gott und sein Engel im A.T.*, Münster, 1934; H. Röttger, *Mal'ak Jahwe — Bote von Gott; die Vorstellung von Gottes Boten in hebräischen A.T.*, Regensburg, 1978; F. Guggisberg, *Die Gestalt des Mal'ak Jahwe im A.T.*, diss Neuchâtel, 1979. PMGal

ANGOLO In ebr. *miqṣōaʿ*, termine che designa gli angoli di un altare (Es 26,24) o di un cortile (Ez 46,21), località del muro orientale di Gerusalemme (Ne 3,19-25; 2Cr 26,9). MDef

ANGOLO, PORTA E SALA DELL' →Gerusalemme.

ANIM In ebr. *ʿĀnîm;* località delle montagne di Giuda (Gs 15,50); è la *ḫawini* delle lettere di El-Amarna e l'*anaia* dell'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea (26,9); attualmente ḫirbet Ġuwein et-Taḥtā (ḫorbat ʿĀnim degli Israeliani), 19 km a sud di Ebron. MDef

ANIMA

1 AT ebraico Nell'AT si traduce convenzionalmente con "anima" il termine ebraico *nepeš*, imparentato con il verbo semitico *nāpaš*, "soffiare, esalare", e "sputare, riversare" (Gen 3,15; Gb 9,17).

A *"Soffio".* Il termine *nepeš* designa anche il "soffio" o la "respirazione", così come il nostro termine "anima" deriva dal latino *animus* o *anima*, in origine "soffio", "vento". Non sorprende dunque che gli animali abbiano un *nepeš* come l'uomo (Dt 12,23). Si incontra questa accezione di "soffio" per esempio in 2Sam 1,9; 1Re 17,21s. Esalare la propria *nepeš* significa dunque morire (Ger 19,19; 1Re 20,31s); salvare la propria *nepeš* significa invece salvare la propria vita (1Sam 19,11; 1Re 1,12; Sal 6,5; 34,23; 72,14).

B *"Gola".* Per naturale metonimia il termine *nepeš* designava anche l'organo per eccellenza dal quale proviene il soffio, il canale della respirazione, cioè la gola e più particolarmente la parte visibile della gola, il collo. Ecco perché Giona esclama "le acque mi hanno circondato fino alla *nepeš*" (Gio 2,6), cioè come noi diciamo "avere l'acqua alla gola". La *nepeš* è inaridita (Nm 11,6; Is 29,8) o sazia (Ger 31,14), ma quella dell'affamato è vuota (Is 29,8). Essa desidera cibo e bevande (Dt 12,15.20s; 1Sam 2,16; Pr 10,3; 25,25; Sal 107,9) e, in senso fi-

gurato, è assetata di Dio (Sal 63,2) o ansimante all'idea di recarsi al santuario (Dt 1g,6).

C *"Principio di vita".* Dal senso di "soffio vitale" proviene quello di "principio di vita" e di "essere vivente". Dall'osservazione che l'uomo o l'animale, il cui sangue è versato, muore e non respira più, si pensava che la *nepeš* fosse nel sangue (Lv 17,10s) o fosse il sangue stesso (Lv 17,14; Dt 12,23). Il termine arrivò così a designare un essere vivente, più precisamente una "unità" in un insieme, un capo di bestiame (Lv 24,18) o, lo diciamo anche noi, un' "anima" in una collettività umana (Gen 14,21; Es 1,5; Dt 10,22).

D *Individuo.* Il valore del termine è andato sfumando a tal punto da divenire l'equivalente di un pronome indefinito, "qualcuno" (Lv 4,2; 5,1s.4. 15.17), ed è così che *nepeš* può designare un individuo morto (Nm 6,6; Lv 22,4), o un cadavere (Lv 21,1; 22,4; Nm 5,2; 9,6s.10; 6.11). Più frequente è l'uso di *nepeš* come pronome personale riflessivo (Nm 30,3-12; Gs 23,11; 1Sam 1g,1.3; 20,17; 1Re 20,32; Sal 3,3; 11,1; 66,16; 94,17; 120,6; Gb 9,21; 16,4; 18,4; 32,2), usato anche per parlare di Dio (Lv 26,11; 1Sam 2,35; Is 1,14; 42,1; Pr 6,16).

2 LXX Anche se la *nepeš* non designa mai l'a. nel senso comune del termine, i traduttori greci dell'AT, e gli autori del NT in seguito, hanno spesso reso questo termine con il greco *psychē*, "anima", reinterpretando la nozione veterotestamentaria alla luce dell'antropologia greca basata sul binomio a.-corpo. In effetti il problema dell'immortalità sembra aver agitato lo spirito degli ebrei alessandrini. L'eredità delle antiche credenze egiziane sull'aldilà, credenze che i sacerdoti egiziani professavano ancora, si combinò con le discussioni filosofiche greche sulla vita dopo la morte. Se non mancavano degli ebrei che, influenzati dalla dottrina dei sadducei o degli epicurei, ripudiavano completamente la credenza nella vita dopo la morte (Sap 1,16-2,20), la maggior parte del giudaismo ellenistico sembra aver risolto il conflitto fra la crescente credenza palestinese nella resurrezione (Dn 12,2s; 2Mac 7,3-36; 12,43-45; OrSib 3,66; 4,186-190) e la negazione di qualsiasi speranza escatologica, adottando la dottrina greca secondo la quale sopravviveva solo l'a. (Sap 2,21-3,g; 4,1.7; 5,15s; 4Mac 13,15; 15,2s; 17,12.1g; 1g,23). L'ebreo ellenista non era obbligato a seguire fino in fondo i pensatori greci che vedevano nell'a. umana una parte del "quinto" elemento del mondo sopralunare dove l'a. si ritirava per l'eternità dopo essersi separata dal corpo. Molto semplicemente poteva aderire all'idea di un universo spirituale ed eterno, facente parte integrante dell'universo creato, e ammettere addirittura la preesistenza dell'a. (Sap g,19s; Filone di Alessandria, *Legum Allegoriae*, 3,29; Flavio Giuseppe, *B.J.* 2,g,11).

3 NT Il binomio a.-corpo del NT (Mt 10,28) è mutuato dal pensiero greco, ma è già attestato nella letteratura giudaica contemporanea alle origini del cristianesimo. È il frutto di un lungo processo di assimilazione che ha influenzato certi strati del giudaismo ellenistico, ma che ha avuto solo un debole impatto sul pensiero giudaico in Palestina.

A *Usi ereditati dall'AT.* Il senso della parola *psychē* nelle parole di Gesù (Mc 3,4; 8,35s; 10,45; 12,30; 14,34 par.; Lc 12,16-20; Mt 6,25; 10,2g; 11,29) e nei passi giovannei vicini (Gv 10,11-1g; 13,37; 15,13; 1Gv 3,16) corrisponde all'uso del giudaismo palestinese dell'epoca neotestamentaria. Solo Mt 10,28 suppone il dualismo antropologico a.-corpo di origine greca. Gli altri testi adottano una soluzione di continuità con l'uso veterotestamentario. Ci sono anche casi in cui *psychē*, come *nepeš*, equivale semplicemente al pronome personale riflessivo (Mc 10,45; 14,34; Mt 6,25; 11,29) senza alcuna connotazione teologica. Un uso analogo di *psychē*, ispirato all'AT, si ritrova negli altri scritti del NT, dove il termine può designare anche un essere vivente, animale (Ap 16,3) o uomo (Rm 13,1), o avere il valore di un pronome riflessivo (Eb 10,39; Gc 1,21; 5,20; 1Pt 1,9; 4,19).

B *Usi influenzati dal pensiero greco.* Un significato dipendente dalla dicotomia greca dell'essere umano si incontra dunque solo in Mt 10,2g, che implica la sopravvivenza dell'a. separata dopo la morte. Ap 6,9 riflette apparentemente una concezione simile, ma quest'ultima è al servizio di una escatologia orientata verso la resurrezione della carne. In 1Ts 5,23 e Eb 4,12 (cfr. 1Cor 15,45s), infine, l'a. viene menzionata insieme allo spirito *(pneuma)*, il che sembra riflettere una tradizione filosofica greca che stabilisce nell'uomo una distinzione in tre elementi: il corpo *(sōma)*, l'a. *(psychē)* e l'ombra *(eidōlon)*, che il neoplatonico Porfirio qualificherà come "soffio" *(pneuma)*. Questo elemento vaporoso sarebbe l'intermediario fra la materia e l'intelletto e grazie ad esso l'a. acquisterebbe le sue diverse facoltà, proverebbe delle sensazioni, sentirebbe risvegliarsi in lei le passioni.

Bibl. EJ, XV, 172-181; ExWNT, III, 1197-1203; TWAT, V, 531-555; TWNT, IX, 604-664; X/2, 1293s; C.A. Briggs, *The Use of npš in the O.T.*, JBL 16, 1897, 17-30; E. Kautzsch, *Der alttestamentliche Ausdruck nèphesch mēt* in A. Harnack (ed.), *Philotesia*, Berlin, 1907, 85-101; J. Schwab, *Der Begriff der Nefeš in den heiligen Schriften des A.T.*, Borna-Leipzig, 1913; E.D. Burton, *Spirit, Soul and Flesh*, Chicago, 1918; M. Lichtenstein, *Das Wort npš in der Bibel*, Berlin, 1920; È. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, 18s.92; L. Dürr, *Hebr. nèphèsh = akk. napištu = Gurgel, Kehle*, ZAW 43, 1925, 262-269; J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, I-II, Copenhagen, 1926, 99-181; W.E. Staples, *The "Soul" in the O.T.*, AJSL 44, 1927-28, 145-176; F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, Paderborn, 1930; R. Dussaud, *La notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens*, Syria 16, 1935, 262-272; A. Parrot, *Le "Refrigerium" dans l'au-delà*, Paris, 1937; J.H. Becker, *Het begrip nefesj in het O.T.*, Amsterdam, 1942; F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949; A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, 1949; M. Seligson, *The Meaning of nefeš mēt in the O.T.*, StOr 16/2, 1951; P. Van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, II, Tournai, 1956, 16-26; A. Murtonen, *The Living Soul. A Study of the Meaning of the Word*

naefaeš in the O.T. Hebrew Language, Helsinki, 1958; D. Lys, *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Strasbourg, 1959; B. Lifshitz, *Der Ausdruck psychè in den griechischen Grabinschriften*, ZDPV 76, 1960, 159s; J. Fichtner, *Seele oder Leben in der Bibel*, ThZ 17, 1961, 305-318; A. Gelin, *L'homme selon la Bible*, Paris, 1962; E.W. Marter, *The Hebrew Concept of "Soul" in Pre-Exilic Writings*, AUSS 2, 1964, 97-108; O. Sander, *Leib-Seele-Dualismus im A.T.?*, ZAW 77, 1965, 329-332; N.P. Bratsiotis, *Nèphèsh-Psychè, ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta*, VTS 15, 1966, 58-89 (cf. *Ponēma eugnōmon*, Atene, 1969, 486-506); G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren. Psychè in den Herrenworten der Evangelien*, München, 1966; D. Lys, *The Israelite Soul according to the LXX*, VT 16, 1966, 181-228; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen*, Stuttgart, 1966; N.P. Bratsiotis, *Anthrōpologia tēs Palaias Diathēkēs*, I, Atene, 1967; H.W. Wolff, *Anthropologie des A.T.*, München, 1973, 25-48; O. Sander, *Naphshā' = "syrischer Sprachgebrauch"?*, ZAW 87, 1975, 82s; R. Lauha, *Psychophysischer Sprachgebrauch im A.T. Eine struktural-semantische Analyse von lb, npš und rwḥ*, Helsinki, 1983. [C. Marcheselli Casale, *Risorgeremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II sec. a.C.-II sec. d.C.* (= RivBSup 18), Bologna, 1988].

ELip

(1) ANNA In gr. *anna*, dall'ebr. *ḥannāh*, "pietà" (→(2) Anna); moglie di Tobi e madre di Tobia (Tb 1,9). La sua emotività (Tb 2,11-14; 5,18-20; 11,5-6,9) contrasta con la pietà fiduciosa di Tobi. Alla sua morte Tobia la seppelli a Ninive accanto al marito (Tb 14,12).

JLong

(2) ANNA

1 In ebr. *ḥannāh*, "pietà" (→(1) Anna); una delle due mogli di Elkana lo Zufita (1Sam 1,2), prega Jahweh di guarire la sua sterilità (1Sam 1,9s) e mette al mondo Samuele (1Sam 1,20) e darà poi alla luce tre figli e due figlie (1Sam 2,21). La nascita di Samuele ispira ad A. un cantico di ringraziamento (1Sam 2,1-10) considerato il prototipo del Magnificat anche se il suo carattere meno personale non permette di metterlo sullo stesso piano del cantico della Vergine Maria.

2 In gr. *anna*, dall'ebr. *ḥannāh*, "pietà" (→(2) Anna); figlia di →Fanuele, della tribù di Aser, consacrata a Dio dopo la morte del marito non abbandonando mai il Tempio. A 84 anni A. assiste alla presentazione del bambino Gesù al Tempio e manifesta la sua gioia "a quanti aspettavano la redenzione di Gerusalemme" (Lc 2,36-38).

3 In gr. *annas*, dall'ebr. *ḥanān*, abbreviazione di *ḥanānyāh*, "Jahweh ha avuto pietà" (→(3) Anania; →(4) Anania); sommo sacerdote intorno all'anno 6 della nostra era; fu destituito nel 15 dal procuratore romano Valerio Grato; tre anni più tardi suo genero Giuseppe, detto Caifa, diventa sommo sacerdote, carica dalla quale fu allontanato alla Pasqua 36 da Vitellio, che nominò al suo posto Gionata, figlio di A.; l'influenza di A. sul genero doveva essere grande, come testimonia Lc, che associa l'anziano sommo sacerdote al pontificato di Caifa all'inizio della predicazione di Giovanni Battista (Lc 3,2), e Gv, che precisa che al momento della passione Gesù fu condotto davanti ad A. (Gv 18,12) che lo interrogò (Gv 18,19) prima di mandarlo da Caifa (Gv 18,24). In seguito, quando Pietro e Giovanni vengono condotti davnti al Sinedrio, A. viene nominato per primo, precedendo il genero e il figlio (At 4,6).

JMer

ANNALI Resoconto di avvenimenti secondo l'ordine cronologico, nell'antico Medio Oriente, gli a. sono una "istituzione" reale (a. dei re Hittiti, Assiri, Persiani: Est 2,23; 6,1) che appare in Israele con la monarchia. Il libro dei Re cita gli a. (ebr. *dibʿrê hayyāmim* "parole, atti dei giorni") dei re d'Israele (1Re 14,19) e dei re di Giuda (1Re 14,29), fino all'ultimo re morto in Samaria (2Re 15,31) e a Gerusalemme (2Re 24,5). Senza appartenere in senso stretto agli a., il *Libro degli Atti di Salomone*, opera di un saggio di corte che scrive poco dopo la morte del re (J. Liver, Bb 48, 1967, 75-101), si avvicina a questo genere letterario.

Non è comunque possibile precisare il contenuto e il carattere di questi documenti, senza dubbio scomparsi con gli archivi reali nelle grandi catastrofi del 722 e 587, e che sono conosciuti solo dalla Bibbia. L'autore dei libri dei Re li cita soprattutto a proposito di ciò che non dice, rinviandovi il lettore che desidera saperne di più, ma in ogni caso vi ha attinto alcune informazioni. L'autore si riferisce agli a. ufficiali delle corti di Samaria e Gerusalemme o a delle cronache scritte per il grande pubblico? La questione è dibattuta. Il problema non si pone per il Cronista che non disponeva più di archivi dell'epoca monarchica, ma attinge ai libri di Samuele (al quale sembrano riferirsi i suoi *Annali di Davide:* 1Cr 27,24) e dei Re, come ad altre fonti sconosciute (→Cronache).

Gli a., senza dubbio ripresi sotto i sommi sacerdoti postesilici (Ne 12,23), riappaiono con la dinastia asmonea e 1Mac, imitando il libro dei Re, termina rinviando agli a. di Giovanni Ircano (1Mac 16,23-24).

ABoud

ANNO, MESE

1 Anno solare e anno lunare Si distinguono generalmente due tipi di anno secondo che il calendario sia basato sul sole o sulla luna:

— l'anno solare di circa 365 giorni e un quarto, che si può ottenere con diverse combinazioni di mesi; così in Egitto, c'erano 12 mesi di 30 giorni ai quali si aggiungevano 5 giorni supplementari, mentre nel nostro calendario gregoriano (cioè il calendario giuliano riformato) l'anno solare ha 12 mesi di 28 (o 29), 30 e 31 giorni;

— l'anno lunare basato sui mesi lunari di circa 29 giorni e mezzo e che conta perciò solo 354 giorni ca.; questo scarto che si accresce ogni anno rende impossibile ogni corrispondenza fra il mese e la stagione e così il mese si sposta da un anno all'altro come il mese di ramadam nell'anno musulmano.
Per evitare quest'ultimo scarto, si utilizzava spesso un anno misto, solare e lunare, correggendo lo scarto fra i due anni intercalando di tanto in tanto un mese supplementare così che il mese lunare potesse sempre cadere più o meno nella stessa stagione.

2 Epoca preesilica Gli Israeliti, come la maggior parte dei Semiti dell'antichità, avevano un calendario di questo tipo: basato sulla luna (cfr. Sal 104,19), ma corretto di tanto in tanto in modo tale che ogni mese cadesse sempre più o meno nella stessa stagione. Ogni mese era veramente una "lunazione" e, d'altronde, in epoca antica, "mese" si diceva in ebr. *yerah*, cioè "luna", "lunazione" (cfr. calendario di Ghezer; Sir 43,6-8; ecc.); tuttavia, almeno a partire dalla fine dell'epoca monarchica il mese fu designato con l'ebr. *ḥōdeš*, "nuova (luna)", poiché in questo periodo i giorni erano contati in rapporto alla nuova luna. Il carattere lunare dell'anno israelitico risulta anche dal fatto che l'inizio di ogni mese era determinato dall'osservazione diretta della nuova luna e che ogni mese si celebravano le feste della luna nuova e piena, come nella maggior parte degli altri paesi del Medio Oriente. Si nota inoltre che ancora oggi le principali feste ebraiche sono celebrate nel giorno, o piuttosto nella notte di luna piena: un chiaro esempio ne è la →Pasqua.
L'anno (in ebr. *šānāh*) israelitico contava dodici mesi lunari (1Re 4,7; 1Cr 27,1-15; cfr. Ger 52,31; Ez 32,1; Dn 4,26). Anticamente esso incominciava in autunno (cfr. Es 23,16; 34,22 a proposito della festa del →raccolto; cfr. anche a proposito delle campagne militari al "ritorno dall'anno", infatti in primavera: 2Sam 11,1; 1Re 20,22.26) il che corrispondeva più o meno al ritmo dell'anno agricolo, dato che la maggior parte dei prodotti della terra, eccetto le olive, erano raccolte verso il mese di settembre. Il ritmo dei lavori agricoli (→agricoltura) segnava la vita della maggior parte degli Israeliti ed esistevano veri e propri calendari agricoli che indicavano l'attività principale di ogni mese (cfr. la tavoletta di →Ghezer). Tuttavia, all'inizio dell'epoca monarchica i nomi dei mesi di origine cananea sembrano essere stati legati a fenomeni naturali: infatti si conoscono in modo sicuro solo i mesi di →abib (marzo-aprile), di →bûl (ottobre-novembre), di →ziv (aprile-maggio) e di →etanim (settembre-ottobre) ai quali si è proposto di aggiungere *gibʿōl* (febbraio-marzo?: Es 9,31) e *ʾăpîlôt* (altro appellativo di aprile-maggio?: cfr. Es 9,32), ma queste ultime due proposte restano incerte.
L'anno e i nomi dei mesi sembrano essere stati gli stessi in Giuda e Israele tuttavia, dato che l'autorità politica doveva decidere dell'intercalazione del mese supplementare di tanto in tanto perché l'anno restasse nel ritmo delle stagioni e dal momento che i due regni non dipendevano più da una stessa autorità politica, sembra che ci sia stato rapidamente uno scarto di un mese fra l'anno d'Israele e quello di Giuda (cfr. 1Re 12,32).
Il modo tradizionale di cominciare l'anno in autunno e di chiamare i mesi secondo i fenomeni naturali scompare durante l'epoca della monarchia, forse verso il VII secolo a.C. Come testimoniano chiaramente, oltre al finale di 1-2Re e di Ger, gli ostraka di Arad, alla fine dell'epoca monarchica infatti non si usa più *yerah* ma *ḥōdeš* e invece di avere un nome particolare per ogni mese lo si designa solo con degli ordinali: "primo", "secondo", ecc. Infine l'anno non incominciava più in autunno ma in primavera come nell'anno mesopotamico di quest'epoca. Gli ostraka di Arad attestano chiaramente che questo cambiamento di calendario ebbe luogo anche in Palestina prima dell'esilio.

3 Epoca esilica e persiana L'esilio e la redazione sacerdotale non faranno che confermare questo cambiamento fondamentale di calendario. Cominciano a diffondersi gli appellativi babilonesi dei diversi mesi dell'anno: →nisan, →iyyar, →sivan, →(2) tammuz, →ab, →elul, →tishri, →marheshvan, →casleu, →tebet, →shebat e →adar; l'intercalazione di un mese supplementare avveniva generalmente alla fine dell'anno aggiungendo un secondo mese di →adar. All'epoca dell'esilio l'influenza dell'astronomia mesopotamica si fece sentire nettamente sulla redazione sacerdotale, che diede notevole importanza alla datazione; tra l'altro dà anche il numero dei giorni dell'anno solare indicando che tutta la durata della vita di Enoch fu di 365 anni (Gen 5,23). Sembra che in Babilonia, verso il 480 a.C., sia stato fissato il ciclo di 19 anni che comporta l'aggiunta di 7 mesi di adar per far coincidere l'anno lunare con l'anno solare. Nel calendario ebraico questo ciclo sarà riconosciuto e applicato ufficialmente solo a partire dalla metà del IV secolo d.C., ma è possibile che sia stato applicato, in modo non ufficiale, molto prima.

4 Epoca ellenistica A partire dall'epoca ellenistica l'uso del calendario seleucida e dei nomi dei mesi macedoni è attestato sporadicamente nei libri biblici tardivi (2Mac 11,21.30.33.38; Tb 2,12; →Distro, →Xantico; →Dioscorinzio) mentre gli scritti di Qumrân e alcuni scritti intertestamentari trasmessi nella comunità essena, come il *Libro di Enoch etiopico* o i *Libri dei Giubilei*, mostrano un calendario differente da quello sacerdotale e da quello seleucida: era essenzialmente un calendario quasi-solare di 364 giorni basato sul ritmo della settimana; infatti l'anno comprendeva 52 settimane ed era diviso in tre trimestri di quattordici settimane con dei mesi di 29, 30 e 31 giorni. Con un simile calendario le feste ricorrevano sempre nello stesso giorno della settimana.

5 Anno religioso L'anno religioso, ritmato dalle sue feste, all'origine legate spesso alle attività pastorali o agricole, è riuscito a conservarsi, con qualche modifica e adattamento, nel corso della storia di queste diverse concezioni dell'anno. Così la festa di Pasqua, festa durante la quale si sacrificava un

agnello e alla quale era associata la festa degli Azzimi (Es 12,1-20) e l'offerta del primo covone (Lv 23,10) all'inizio della mietitura, è fissata alla luna piena di primavera, al quattordicesimo giorno del mese di abib, mese che viene precisato come il primo mese dell'anno (Es 12,2; Lv 23,5) e che viene anche identificato come il mese di nisan in Est 3,7. ALem

Il calendario delle feste giudaiche è il seguente:

— 14-15 nisan: →Pasqua;
— 15-21 nisan: festa degli →Azzimi;
— 16 nisan: inizio del conto delle sette volte sette giorni fino alla festa delle →Settimane;
— 6 sivan: festa delle →Settimane;
— 1 tishri: Anno Nuovo;
— 10 tishri: giorno delle →Espiazioni;
— 15-22 tishri: festa delle →Capanne;
— 25 casleu: festa della →Dedicazione;
— 14 adar: →Purim.

Ci sono due giorni di digiuno: 17 tammuz e 9 ab, tutti e due in relazione con la distruzione del Tempio. Un periodo di preparazione precedeva la Pasqua, cioè quattro sabati nel mese di adar. Può darsi che un tempo la preparazione alla Pasqua iniziasse già all'undicesimo mese (shebat), chiamato Anno Nuovo degli alberi nella Mishnah. Questo periodo può essere paragonato alla Quaresima del calendario cristiano. Un altro periodo di preparazione precedeva la festa delle Capanne, tutto il sesto mese (Elul), forse un tempo anche il quinto mese. Nella Bibbia la morte di Aronne è commemorata il primo giorno del quinto mese (Nm 33,38) e la morte di Mosè il primo giorno dell'undicesimo mese (Dt 1,3). Può darsi che in relazione a queste due date i Samaritani celebrino (tuttora) gli *zimmūt*, "congiunzioni", due mesi prima della Pasqua e due mesi prima della festa delle Capanne. JvG

6 Anno climatico Dal punto di vista delle stagioni, l'anno climatico palestinese è essenzialmente diviso in due →stagioni (cfr. Gen 8,22; Sal 74,17): la stagione calda e secca (in ebr. *qayîṣ*), che corrisponde all'estate, e la stagione delle piogge (in ebr. *sᵉtāw*: Ct 2,11) o stagione fredda (in ebr. *ḥōrep*), che corrisponde più o meno alla fine del nostro autunno e all'inverno. I ricchi potevano adattare la loro vita a questi due tipi di stagioni costruendosi una casa per l'estate e una per l'inverno (Am 3,15; cfr. Ger 36,22).

7 Anno reale Per quanto riguarda l'anno reale, generalmente incominciava con l'avvento del nuovo re e la sua incoronazione, anche se questo avveniva quando il padre era ancora vivo. Secondo parecchi indizi sembra che l'anno in corso durante l'incoronazione contasse come "anno primo". L'indicazione della data dell'anno reale, che si tratti dei re di Giuda o dei re di Israele (cfr. ostraka di →Samaria) o anche dei re persiani dopo l'esilio (cfr. i papiri di wādi →Dâliyeh) o dei sommi sacerdoti asmonei, era il modo abituale di datare i documenti amministrativi nella Palestina antica ed è grazie ad essa che si può stabilire la →cronologia.

Bibl. BRL², 165-168; CHJ, I, 60-69; InstAT, I, 270-296; II, 362-429; E. Auerbach, *Die babylonische Datierung im Pentateuch und das Alter des Priesterkodex*, VT 2, 334-342; A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumrân*, VT 3, 1953, 250-264; R.A. Parker-W.H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75*, Providence, 1956; A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957; id., *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, VT 7, 1957, 35-61; J.B. Segal, *Intercalation and the Hebrew Calendar*, VT 7, 1957, 250-307; S. Talmon, *Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraïm and Judah*, VT 8, 1958, 48-74; E. Koffmahn, *Sind die altisraelitischen Monatbezeichnungen mit den kanaanäischphönikischen identisch?*, BZ 10, 1966, 197-219; S.P. Brock, *An Unrecognised Occurrence of the Month Name Ziw (2Sam xxi 9)*, VT 23, 1973, 100-103; D.J.A. Clines, *The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-exilic Israel Reconsidered*, JBL 93, 1974, 22-30; A. Lemaire, *Le sabbat à l'époque royale israélite*, RB 80, 1973, 161-185; J.M. Baumgarten, *The calendar of the Book of Jubilees and the Bible*, in *Studies in Qumran Law*, Leiden, 1977, 101-114; W.W. Hallo, *New Moons and Sabbaths; A Case-study in the Contrastive Approach*, HUCA 48, 1977, 1-18; B. Halevi, *Towards the Ancient Image of the Sabbath — 'At Plowing Time and at Harvest Time You Shall Rest'*, BethM 24, 1978, 50-72; F.E. Wilms, *Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel*, Regensburg, 1981; J.M. Baumgarten, *Some Problems of the Jubilees Calendar in Current Research*, VT 32, 1982, 485-489; J. Vanderkam, *A Twenty-eight-day Month Tradition in the Book of Jubilees?*, VT 32, 1982, 504-506; M.A. Sweeney, *Sefirah at Qumran: Aspects of the Counting Formulas for the First-Fruits Festivals in the Temple Scroll*, BASOR 251, 1983, 61-66; A. Lemaire, *Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière de données épigraphiques récentes*, in *Ezekiel, Colloquium Biblicum Lovaniense, 1985*, Leuven, 1986, 172-177. ALem

ANTICA, PORTA →Gerusalemme.

ANTICHITÀ CRISTIANA GRECA E BIBBIA Alcune precisazioni sono di dovere prima di studiare il posto della Bibbia nell'antichità cristiana greca:

— La Bibbia del mondo greco offre una particolarità per quanto riguarda l'AT. Per i Padri greci, la Scrittura divinamente ispirata *(theopneustos)* non è la Bibbia ebraica, ma la versione greca dei LXX. Questa versione presenta delle divergenze con il testo masoretico: contiene dei libri assenti da quest'ultimo (Sap; Sir; Gdt; Tb, 1-2Mac; →canone); la lunghezza dei libri comuni non è la stessa e nemmeno l'ordine dei capitoli (Dn, Ger, Est); esistono parecchie divergenze fra la LXX e il testo masoretico. I Padri greci non commentano mai il testo ebraico, ma la LXX, o un'altra versione greca (Teodozione, Aquila, Simmaco).

— Il →testo della LXX e del NT non è unificato. La LXX è trasmessa in stati testuali che variano nello spazio e nel tempo. Il testo commentato da Euse-

bio di Cesarea non è identico al testo commentato da Teodoreto di Ciro. Per quanto riguarda il NT, si sa che al testo più comune si oppone il testo "occidentale".

— Se il nucleo del →canone dell'AT e del NT è ben costituito, non si può dire lo stesso per i suoi limiti, che restano imprecisi e discussi, almeno durante i primi quattro secoli. *Enoch*, fa parte dell'AT? Alcune epistole cattoliche e Ap fanno parte del NT?

— Per i Padri greci la Bibbia non si limita alla LXX o al NT. Nei primi due secoli essi citano l'AT secondo collezioni di raccolte di citazioni bibliche, i *Testimonia*, che spesso deformano, ritoccano in una prospettiva cristologica, combinano versetti di origine diversa. Per quanto riguarda il NT i Padri citano e commentano le parole extracanoniche di Cristo, che essi considerano in genere autentiche (→agrapha; →logia; E. Junod, *La Formation et la composition de l'AT dans l'Eglise greque des quatres premiers siecles*, in J.D. Kaestli-O. Wermelinger (ed.), *Le Canon de l'AT. Sa formation et son histoire*, Genève, 1984, 105-151).

1 Lavori sulla Bibbia

A *Lavori di ordine teorico.*

a Necessità di un metodo esegetico. I Padri greci hanno l'impressione di trovarsi di fronte ad un testo oscuro, da chiarire secondo regole esegetiche. È la Bibbia stessa che proclama la sua oscurità ("proverbi e allegorie, le massime dei saggi e i loro enigmi" di Pr 1,6; le "parabole" e i "problemi" di Sal 78,2; i "misteri, parole ineffabili e tesori invisibili" di Paolo). Agli inizi del cristianesimo solo i testi profetici in senso lato (Mosè, i giudici, i re, Davide e Salomone sono dei profeti) sono considerati oscuri. A partire da Origene l'oscurità diventa maggiore: egli considera oscuri anche i testi più chiari. A partire dal V secolo l'AT è considerato più oscuro del NT perché è sotto il segno del virtuale, mentre il NT è sotto il segno del compiuto (M. Harl). Se la Bibbia richiede la messa a punto di metodi di delucidazione, ciò avviene perché essa è stata al centro di parecchie polemiche che hanno portato i Padri ad elaborare alcune tecniche di lettura e a rifiutarne altre. E in primo luogo la polemica con i Giudei, che ha avuto un ruolo centrale nell'elaborazione del metodo di lettura allegorica delle Scritture. Per i Giudei come Filone l' →allegoria si situa nel prolungamento del senso letterale, che essa rinforza; appartiene all'ordine del simbolico. Per i Padri l'allegoria è una rottura con il senso letterale, è di ordine tipologico; l'AT annuncia il Cristo e le realtà cristiane (cfr. M. Simon). La controversia con i Giudei ebbe un'altra funzione. L'intenzione di Origene nell'elaborazione delle sue *Esaple* (perdute), che riportano su colonne parallele il testo ebraico, la sua traslitterazione greca e le versioni, era di fornire uno strumento di riferimento per una discussione serena fra Giudei e cristiani. Ciò che i Padri ne hanno tratto, soprattutto Eusebio di Cesarea, è la teoria di una rivelazione progressiva della verità divina: essendo anteriore alla venuta di Cristo, la LXX doveva nascondere certe verità che le versioni posteriori, soprattutto quella di Simmaco, esplicitano (D. Barthélemy). La polemica contro coloro che erano ai margini dell'ortodossia, studiata da A. Le Boulluec, ebbe un ruolo importante per la definizione delle regole esegetiche. Nelle sue *Antitesi* Marcione (fine del II secolo) rifiutava l'insieme dell'AT, che interpretava in modo molto letterale rifiutando totalmente l'allegoria, e apportava dei ritocchi al NT. Come risposta, gli ortodossi, preoccupati di affermare l'unità dei due Testamenti, accentuavano l'importanza dell'interpretazione allegorica e tipologica dell'AT. Le controversie con i cristiani gnostici, che praticavano l'allegoria, ebbero la seguente funzione: ciò che gli ortodossi, come Clemente di Alessandria o Origene, rimproveravano loro era la pratica di una lettura selettiva delle Scritture, di non concepirla come un tutto organico e di volerla spiegare con un sistema filosofico-religioso utilizzato artificialmente. Gli ortodossi assumevano come regola la spiegazione della Scrittura con la Scrittura, trasponendo così ai due Testamenti il precetto enunciato dal grande erudito alessandrino Aristarco di Samotracia: bisogna "spiegare Omero con Omero".

La polemica con i pagani (Celso, Porfirio, Ierocle, l'imperatore Giuliano) offre l'occasione per approfondire il metodo allegorico e per mostrarne la validità (M. Borret).

Infine bisogna ricordare il ruolo delle polemiche all'interno dei cristiani stessi. Il metodo allegorico in uso ad Alessandria e in Palestina fu criticato da tutta una serie di autori che scrivevano ad Antiochia in Siria nel IV secolo. L'allegoria è rifiutata perché, secondo gli antiocheni, finisce con il negare la realtà degli avvenimenti della Bibbia. Essi le oppongono la "teoria", che è un senso più profondo del testo, in continuità con il senso storico letterale (R.M. Grant). Tuttavia nelle opere concrete di esegesi antiochena la "teoria" rassomiglia molto all'allegoria tipologica degli alessandrini.

Bibl. R.M. Grant, *La Bible des origines chretiennes à nos jours*, Paris, 1967; D. Barthélemy, *Eusèbe, la Septante et "les autres"*, in *La Bible et les Pères*, Paris, 1971; M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques de l' "obscurité biblique"*, VigChr 36, 1982, 334-371; M. Simon, *La Bible dans les premières controverses entre Juifs et chrétiens*, in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, BTT 1, 1984, 107-125; A. Le Boulluec, *La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie*, BTT 1, 1984, 153-170; M. Borret, *L'Écriture d'après le païen Celse*, BTT 1, 1984, 171-193.

b Alcune tecniche di interpretazione delle Scritture. Presso i Padri non troviamo un "corpus" di regole di esegesi. Tuttavia i grandi principi del loro metodo di lettura della Bibbia possono essere riassunti in alcune frasi.

— La Scrittura è oscura, perché c'è una volontà divina, di carattere pedagogico, di rivelare nascondendo. Anche il senso letterale (storico) deve essere stabilito.

— La Scrittura è un tutto. L'AT e il NT formano un'unità. Più esattamente il NT realizza in Cristo e

nella Chiesa ciò che l'AT annuncia nella Legge e nei Profeti. In questo senso la parola chiave dell'esegesi è quella tipologica. La tipologia è minore presso gli Antiocheni che presso gli Alessandrini: p. es. per gli Antiocheni solo i Sal 2; 8; 44; 109 sono messianici.
— La Scrittura spiega la Scrittura. Ciò non significa che i Padri nella loro esegesi non utilizzino questo o quel concetto filosofico. Ma il lavoro sulla Scrittura ha la precedenza. L'esegesi consiste nell'operare tutti gli accostamenti scritturistici chiarificatori, nel costituire dei dossier di citazioni.
— A partire da Clemente di Alessandria e da Origene la Scrittura viene considerata una specie di totalità organica, comparabile al composto umano fatto di corpo, di anima (principio di movimento) e di spirito (principio divino). Nella Scrittura ci sono dei livelli di senso: il senso storico-letterario, che secondo Origene non esiste sempre (caso dei testi impossibili o assurdi); poi il senso morale, cioè gli insegnamenti che la Scrittura contiene per la vita cristiana; infine il senso spirituale, che può essere tipologico (Cristo, la Chiesa, il cristiano) o allegorico (riguardante le realtà spirituali). L'esegesi alessandrina, che si appoggia sul senso letterale, insiste sul senso morale e allegorico. L'esegesi antiochena, senza escludere l'allegoria, cerca di chiarire il senso storico-letterale (Teodoro di Mopsuestia) o il senso morale (Giovanni Crisostomo).
— A partire da Clemente di Alessandria e da Origene, ma più ancora con la pace della Chiesa, l'influenza delle regole scolastiche di origine pagana si fa netta. La regola più ricorrente è quella dell'*akoluthia:* il commentatore deve cercare il senso logico dei versetti di un libro biblico e mostrare la loro coerenza d'insieme; se un testo offre delle discontinuità è il segno che contiene un'*akoluthia* più profonda. La regola delle *prosōpa* è la seguente: per spiegare correttamente un testo, bisogna determinare i *prosōpa*, i "personaggi', che parlano: un tale versetto può essere pronunciato dal Padre, dal Figlio, dall'antico popolo, dal nuovo popolo, ecc. Il testo biblico è considerato come una specie di commedia teatrale. La regola dello *skopos*, dello "scopo", unico o molteplice del testo, in funzione del quale bisogna comprendere il dettaglio dei versetti, è stato studiato da M.J. Rondeau. Infine c'è il principio dell'inizio pregnante, in virtù del quale l'inizio di una opera contiene in germe l'insieme dell'opera.

Bibl. M.J. Rondeau, *D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité "Sur les titres des Psaumes"*, in *Mélanges H.C. Puech*, Paris, 1974, 263-287.

c Problemi propri dei vangeli. Le divergenze fra i vangeli sono state oggetto di una riflessione specifica in tre tipi di opere:
— I *Canoni dei Vangeli*, che fanno la lista dei passi paralleli;
— I trattati *Sulla discordanza (diaphōnia) dei Vangeli*, che tentano di conciliare i dati divergenti;
— *Le concordanze dei Vangeli*, che traggono dai vangeli un racconto unico.

Il →*Diatessaron* di Taziano e la *Concordanza evangelica* di Teofilo di Antiochia (fine del II secolo) sono andati perduti.

d Esempi di trattati ermeneutici o passi di importanza ermeneutica.
I *Problēmata* di Taziano non ci sono pervenuti. Bisogna segnalare i capp. 1-17 dello pseudo-Barnaba, che espongono e illustrano la tesi secondo la quale tutti gli elementi e le istituzioni dell'AT non hanno nessun senso letterale, ma sono esclusivamente delle figure di Cristo. Per es. i 318 servi di Abramo rappresentano Gesù sulla croce, perché il numero 300 si scrive T, che è una figura della croce, e il numero 18 che si scrive IH, dà le prime due lettere del nome di Gesù in greco. Bisogna anche segnalare due passi del trattato *Contro le eresie* di Ireneo: 3,21,1; 4,26,1 (A. Orbe).
Alla fine del II secolo e all'inizio del III, ad Alessandria, furono composti i più importanti trattati di ermeneutica. Il trattato *Sulla profezia* di Clemente di Alessandria è andato perso. Il quinto degli *Stromata* dello stesso autore è consacrato per la maggior parte al "genere simbolico". Tuttavia il testo essenziale è senza dubbio il trattato ermeneutico presente nel *Trattato sui principi* di Origene. È intitolato "Sull'ispirazione divina della divina Scrittura. Come va letta e compresa. Qual è la ragione della sua oscurità e del carattere impossibile o assurdo di certi passaggi presi alla lettera". È diviso in due parti: una parte sull'ispirazione divina delle Scritture e una seconda parte sulle regole della sua interpretazione, completata da un esempio di interpretazione della storia di Israele (sull'esegesi di Origene, cfr. anche la *Filocalia*, 1-20; cfr. M. Harl nella bibliografia sotto). Esistono in Origene parecchi trattati o passi di opere che espongono principi ermeneutici (E. des Places; A. Kerrigan; P. Gallay; M. Harl; M. Canevet). Presso gli Antiocheni, nelle sue due omelie *Sull'oscurità delle profezie* Giovanni Crisostomo tratta l'argomento dell'oscurità biblica in modo polemico: se i profeti hanno parlato in modo oscuro, è perché annunciavano la rovina dei Giudei e la loro sostituzione da parte della Chiesa, e perciò temevano di essere uccisi dai loro correligionari. Sui principi esegetici di Teodoreto di Ciro si legga J.N. Guinot. L'opera di M.J. Rondeau contiene delle indicazioni molto utili sull'esegesi del III, IV e V secolo.
Molto resta da fare per conoscere l'ermeneutica a partire dal V secolo. Adriano ha scritto una *Introduzione alle Divine Scritture*, che sulla linea della scuola di Antiochia distingue un senso letterale e un senso più profondo; ma questo trattato di esegesi resta poco sfruttato.

Bibl. A. Kerrigan, *Saint Cyril of Alexandria interpreter of Old Testament*, Roma, 1952; A. Orbe, *Parábolas evangélicas en S. Ireneo*, Madrid, 1972; M. Harl, *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1977; M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles). I, Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, Roma, 1982; E. des Places, *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et*

écriture sainte, Paris, 1982; M. Harl, *Origène. Philocalie 1-20*, SChr 302, 1983 (cf. introduzione pp. 42-157 sull'ermeneutica di Origene); M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris, 1983; P. Gallay, *La Bible dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze le théologien*, in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, BTT 1, 1984, 313-334.

B *I Padri greci spiegano la Bibbia.*

a Una forma letteraria arcaica: i *Testimonia.*

I *Testimonia* sono delle raccolte di citazioni bibliche riunite per uno scopo ideologico. L'esistenza dei *Testimonia* di portata messianica è attestata a Qumrân. Nessuna raccolta di *Testimonia* è stata ritrovata nel cristianesimo dell'epoca apostolica. Ma la loro esistenza, a volte controversa, è oggi generalmente ammessa. È l'opinione di P. Prigent, di J. Daniélou, di R.A. Kraft, nella loro edizione dell'*Epistola di Barnaba*. I *Testimonia* dell'epoca apostolica hanno uno scopo tipologico: si tratta di mostrare che l'AT annuncia il Cristo. A partire dal III secolo conosciamo dei *Testimonia* di portata antigiudaica nel mondo latino (Cipriano) e greco (lo pseudo-Gregorio di Nissa: PG 46, 193-233). Essi costituiscono la prima esemplificazione della regola esegetica secondo la quale la Scrittura spiega la Scrittura.

Bibl. P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianesme primitif. L'Épître de Barnabé et ses sources*, Paris, 1961; J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966; R.A. Kraft-P. Prigent, *L'Épître de Barnabé*, SChr 172, 1971; A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1983⁴, 328-333.

b Strumenti di lavoro antichi sulla Bibbia. Anzitutto i *Testimonia* stessi forniscono agli scrittori greci dei dossier di citazioni che mostrano che Cristo porta a compimento le profezie. L'uso delle raccolte di *Testimonia* da parte dei Padri greci è stato studiato per Clemente di Roma (A. Jaubert), lo pseudo-Barnaba (P. Prigent) e per Giustino (P. Prigent). J. Daniélou da parte sua ha tracciato la storia di parecchie citazioni tratte dai *Testimonia* attraverso il NT, il cristianesimo antico e i Padri greci e latini. Per comporre le loro opere esegetiche, i Padri greci utilizzano strumenti di lavoro specializzati:

— Gli *Onomastica*, di due tipi: raccolte di etimologie bibliche, come l'*Hermenēia tōn hebraikōn onomatōn* (edizione F. Wurz, Leipzig, 1914) e dizionari di geografia biblica, che danno il catalogo alfabetico dei nomi dei luoghi che si trovano in alcuni libri del NT e dell'AT presi nell'ordine del canone. Ogni nome è provvisto di indicazioni topografiche. Ci è pervenuto l' →*Onomasticon* di Eusebio (ed. E. Klostermann, Leipzig, 1904).

— I *Lexeis*, lessici alfabetici di parole difficili contenute nei libri biblici esaminate nell'ordine del canone. Non è sicuro che i più antichi siano anteriori al VI secolo.

— Le *Cronache*, libri di storia cronologica che incominciano con la creazione del mondo e terminano nell'epoca in cui scrive l'autore. Questi libri tentano di conciliare i dati biblici con quelli pagani (greci e egiziani soprattutto). Le *Cronache* cristiane più antiche che ci siano pervenute sono quelle dello pseudo-Ippolito di Roma (ed. R. Helm, Berlino 1955) dell'inizio del III secolo e di Giulio Africano (frammenti in PG 70, 63-94). All'inizio del IV secolo Eusebio di Cesarea scrisse dei *Canoni Cronologici* e un riassunto di tutta la storia dei greci e dei barbari (ed. J. Karst, Lipsia 1911).

Bibl. J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris, 1950; id., *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958; P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé et ses sources*, Paris, 1961; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961; P. Prigent, *Justin et l'A.T.*, Paris, 1964; J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966; A. Jaubert, *Clément de Rome*, SChr 167, 1971, 43-44.

c L'*hermēneia* dei Padri greci. L'*hermēneia* sistematica e colta delle Scritture non appare prima della seconda metà del II secolo. È impossibile fare una lista di tutte le opere di esegesi in greco dei primi sette secoli: sono parecchie centinaia di autori e migliaia di opere. Non tutti i libri del canone dell'AT sono stati commentati; non c'è né commento né omelia su Sap, Sir, Est, Gdt, Tb, 1-2-3-4 Mac; la ragione sta nel fatto che per i Padri questi libri non contengono insegnamenti velati; sono immediatamente comprensibili; la loro lettura è raccomandata ai catecumeni. Infine bisogna segnalare che i libri biblici sono commentati in maniera diversa: nell'AT Gen e più ancora Sal sono commentati più degli altri libri. Nel NT Mc viene raramente commentato. — 1 commentari. Le origini delle *Hypomnēmata* cristiane sono discusse. La verosimiglianza storica impedisce di vedere in esse il risorgere del *pēšer* in uso a Qumrân e studiato da A. Dupont-Sommer. Le *Hypomnēmata* cristiane sembrano piuttosto essere uscite dai commentari ai classici, apparsi a partire dal IV secolo a.C. (papiro di Derveni). Si moltiplicano con lo sviluppo dell'erudizione ellenistica. I commentari pagani formano dei volumi separati; il testo che commentano viene presentato a parte, un sistema di segni di rinvio permette di passare dal libro commentato al libro con i commenti. I commentari cristiani non si presentano mai così: citano integralmente il libro biblico che commentano. Il cristianesimo ha portato in questo campo delle innovazioni? In realtà l'impaginazione dei commentari pagani è poco conosciuta nel I e II secolo. *Le Spiegazioni dei discorsi del Signore* di Papia (130 ca.) e i *Problemata* di Taziano erano dei commentari? Non si sa. Gli ambienti gnostico-cristiani hanno sicuramente fatto commentari. Basilio, che scriveva ad Alessandria verso il 150, ha composto 24 libri di *Commenti al Vangelo* (secondo Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 7,7). Un discepolo di Valentino, Eracleone, ha composto un'opera su Gv, di cui Origene cita ampi passi nel suo *Commento a Giovanni*. Un altro valentiniano aveva forse composto anche lui un commentario sul quarto vangelo. Il più antico commentario cristiano che ci sia pervenuto è il *Commento a Daniele* di Ippolito, se esso è stato composto all'inizio del III secolo. Con Origene, che scrive fra il 220 e il 250, meno di cent'anni dopo l'adozio-

ne della forma letteraria da parte dei cristiani, il genere letterario raggiunge il suo pieno sviluppo. Origene sembra aver commentato Gen (fino a 5,1), Is (fino a 30,5), i profeti minori (eccetto Abdia), Ez, Sal (1-25) ad Alessandria una prima volta, Sal 1-150 a Cesarea di Palestina, (ma non tutti i Sal furono commentati), forse Pr e Qo, Ct (a due riprese), Lam, Mt, Gv (fino a 13,13), Lc, Rm, Gal, Ef, Fil, Col, 1-2Ts, Tt, Flm, forse Eb. Essendo Sal il libro biblico più commentato ci si limiterà a questo libro per dare un'idea della ricchezza dell'esegesi greca. Nel IV secolo Apollinare di Laodicea, Asterio il sofista (se ha veramente composto un *Commento* distinto dalle sue *Omelie*), Didimo il cieco (a due riprese), Diodoro di Tarso, Eusebio di Cesarea, Teodoro di Eraclea e Teodoro di Mopsuestia hanno commentato Sal; nel V secolo, Esichio di Gerusalemme e Teodoreto di Ciro (ma non Cirillo di Alessandria).

— Le *Omelie*. È senz'altro all'epoca di Gesù che i cristiani delle prime generazioni hanno attinto dal giudaismo il genere letterario dell'omelia (cfr. C. Perrot): l'omelia segue la lettura di una sezione della Torah e la lettura di una sezione dei Profeti. A causa della mancanza di documenti la liturgia cristiana dei primi due secoli è poco conosciuta. La prima descrizione del culto domenicale non è anteriore al 150: dopo una lettura del NT e una lettura dell'AT, "colui che presiede tiene un discorso per ammonire ed esortare all'imitazione di questi bei insegnamenti" (Giustino, *Apologia I*, 67,3-6). Sfortunatamente il cristianesimo dei primi due secoli non ha lasciato "discorsi" omiletici la cui esistenza sia incontestabile. Alcune lettere del NT (Gc, 1-2Pt, Gd, 1Gv), così come la *Seconda Lettera ai Corinzi* dello pseudo-Clemente di Roma (composta verso il 120-140) sono spesso considerate delle omelie rimaneggiate e trasformate in lettere. L'omelia cristiana più antica che noi possediamo è l'*Omelia sulla Pasqua* di Melitone di Sardi (seconda metà del II secolo), se è poi di Melitone. Verso il 200 Clemente di Alessandria ha scritto delle *Dialexis*, perdute, *Sul digiuno* e *Sulla calunnia*. Può darsi che si tratti di omelie. Il suo *Syggrama*, perduto, *Sulla Pasqua* è probabilmente un trattato. Infine il suo discorso *Quale ricco sarà salvato?* sembra essere proprio un'omelia su Mc 10,17-31.

Di Ippolito di Roma, o di un omonimo orientale, possediamo una *Omelia sui Salmi*, che risale senza dubbio all'inizio del III secolo. Verte sulle circostanze storiche e sulla composizione dei Sal, la loro ispirazione, il loro o i loro autori, i loro titoli. Non si sa in che occasione sia stata pronunciata.

Grazie a P. Nautin (*Origène*, 389-412), invece, ora sappiamo in quali circostanze l'Alessandrino abbia pronunciato le sue omelie sull'AT e il NT. Si troveranno più innanzi dei dettagli sui tre cicli concomitanti di letture e di omelie in uso a Cesarea di Palestina. Senza dubbio negli anni 239-242 Origene commentò, sotto forma di omelie, spesso andate perdute o conservate solamente nelle traduzioni latine di Girolamo e di Rufino, i libri seguenti dell'AT: Gen (16 omelie), Es (13), Lv (16), Nm (28), Dt (13), Gs (26), Gdc (9), 1Sam (4), Is (32), Ger (45), Ez (14), Sal (120), Gb (22), Pr (7), Qo (8), Ct (2). Origene forse non ha commentato Gv e Mc; in compenso ha consacrato 25 omelie a Mt e più di 39 a Lc. Per quanto riguarda l' "Apostolo", Origene ha commentato gli At (17 omelie) 1-2Cor (più di 11 omelie), Gal (7), 1-2Ts, Tt (1), Eb (17).

Possediamo un numero considerevole di omelie sulla Scrittura posteriori a Origene. Dato che la nostra conoscenza dei cicli liturgici del III, IV, V e VI secolo resta frammentaria, non è sempre facile situare con precisione taluna o talaltra omelia nell'anno liturgico. Tuttavia, da un trentina d'anni, le nostre conoscenze sulla festa di Pasqua hanno fatto molti progressi grazie ad una serie di pubblicazioni che studiano una collezione di sette *Omelie pasquali* conservate nelle opere non autentiche di Giovanni Crisostomo. Le *Omelie* 1-3 si situano nella "tradizione di Origene"; pubblicate a cura di P. Nautin (Parigi, 1953), esse sono oggi attribuite a Apollinare di Laodicea (cfr. E. Cattaneo). Le *Omelie* 4-5 sono del genere di queste omelie. L'*Omelia* 6 è "ispirata dal trattato *Sulla Pasqua di Ippolito*" (edizione P. Nautin, Parigi, 1950) e attribuita ad un autore siro della fine del II secolo da R. Cantalamessa e da V. Loi; l'*Omelia* 7 fu pronunciata in Anatolia nel 387 (edizione P. Floëri-P. Nautin, Parigi, 1957). Nel V secolo Esichio di Gerusalemme ha composto due omelie *Sulla Pasqua* (edizione M. Aubineau, Bruxelles, 1978). Lo stesso M. Aubineau ha studiato le *Omelie pasquali* di diversi autori del V e del VI secolo: Esichio di Gerusalemme, Basilio di Seleucia, Giovanni di Berito, Leonzio di Costantinopoli (Parigi, 1972).

La lista degli autori che hanno pronunciato delle omelie sulla Scrittura non cessa di arricchirsi, grazie alle scoperte di studiosi come M. Aubineau o M. Richard (che ha identificato e pubblicato le *Omelie sui Salmi* di Asterio il sofista, Oslo, 1956). Gli autori più ammirati nell'antichità erano Basilio di Cesarea che visse in Cappadocia nella seconda metà del IV secolo ed ha lasciato nove omelie *Sull'Esamerone* (Gen 1,1-26) e 13 omelie su 12 Salmi, suo fratello Gregorio di Nissa, del quale bisogna segnalare le 15 omelie *Sul Cantico*, le 8 omelie *Sull'Ecclesiaste* e le 8 omelie *Sulle beatitudini*, e soprattutto Giovanni Crisostomo che ad Antiochia e a Costantinopoli alla fine del IV secolo pronunciò un gran numero di omelie sia sull'AT (8 o 9 omelie su Gen nel 386; 67 nel 388; 58 omelie sui Sal; 6 omelie su Is), che sul NT (90 omelie su Mt, 88 su Gv, 55 su At, 32 su Rm, 44 su 1Cor, 30 su 2Cor, 24 su Ef, 15 su Fil, 12 su Col, 1 su 1Ts, 5 su 2Ts, 18 su 1Tm, 10 su 2Tm, 6 su Tt, 3 su Fm, 34 in Eb). Nel V secolo si possono segnalare le *Omelie sui Salmi* di Cirillo di Alessandria (a torto considerato un commentario) così come le sue 156 *Omelie su Luca*. Nel VI secolo si possono segnalare le 125 *Omelie cattedrali* del grande autore monofisita Severo di Antiochia.

— Gli *Scholia*. Gli *Scholia* sono delle glosse che commentano parole, espressioni o passi difficili di

un libro biblico. L'origine degli *Scholia* sulla Scrittura è simile al genere letterario degli *Scholia* sui classici. La forma letteraria degli *Scholia* sulla Scrittura resta poco conosciuta. Origene sembra esserne l'inventore. Essi riguardano solo l'AT. Ci sono *Scholia* di Origene su Gen, forse su Es e su Lv, Nm e Dt, forse su Is, sicuramente sui Sal (è l'*Enchiridion* di cui parla Girolamo), forse su Qo.

La forma letteraria degli *Scholia* è ben attestata dopo Origene. Nel caso dei Sal, si possono segnalare, alla fine del IV secolo, gli *Scholia* di Evagrio Pontico; nella prima metà del V secolo, gli *Scholia* di Esichio di Gerusalemme pubblicati sotto il nome di Atanasio da N. Antonelli nel 1746 e gli *Scholia* dello stesso Esichio pubblicati senza il nome dell'autore da V. Jagic nel 1917; verso il 450, gli *Scholia* dello pseudo-Atanasio. Fra gli autori degli *Scholia* sulla Scrittura possiamo segnalare Evagrio Pontico (morto nel 399) che sembra aver commentato parecchi libri dei due Testamenti. L'edizione degli *Scholia* sui Proverbi e degli *Scholia* sui Salmi dovrebbe uscire presto.

— Le *Eklogai* delle Scritture. Commenti, omelie e *Scholia* vertono di solito su un libro intero delle Scritture. Nell'antichità greca cristiana esisteva un altro tipo di esegesi, che consisteva nel commentare solo uno o parecchi passi di un libro biblico, considerati particolarmente importanti. È il genere delle *Eklogai*, dei pezzi scelti. Appartengono a questo genere i trattati *Sulle benedizioni di Isacco* (Gen 27), *di Giacobbe* (Gen 49) e *di Mosè* (Dt 33) di Ippolito di Roma o del suo omonimo orientale. Alcune opere di Origene, catalogate da Girolamo sotto il nome di *Excerpta*, possono essere delle *Eklogai*: gli *Excerpta* su Es, Lv, Nm, Dt, Is, Sal, Qo, Gv.

— Le *Eklogai* profetiche. Queste *Eklogai* sono probabilmente derivate dalla forma letteraria dei *Testimonia*. Tuttavia le citazioni bibliche non sono riportate per temi, ma per libri biblici. Sembra che nel II secolo Melitone di Sardi avesse composto una raccolta di questo genere. Lo stesso Eusebio di Cesarea ha scritto delle *Eklogai profetiche* dove le profezie dell'AT che riguardano il messianismo e la divinità di Cristo sono enumerate e commentate da Gen fino a Dn.

— Le *Domanda e risposta*. La forma letteraria delle *Erōtapokriseis* ("domanda-risposta") si ispira alle scuole pagane. Viene enunciato un problema da risolvere, l'aporia, o meglio una ricerca da svolgere *(zētēma)*; viene poi apportata una soluzione argomentata *(lysis)*. La Bibbia ha dato luogo a delle *Domanda e risposta* fin dal giudaismo alessandrino, con le *Domande sulla Genesi e l'Esodo* di Filone di Alessandria. È possibile che i *Sillogismi* di Apelle, un discepolo di Marcione, i *Problemi* di Taziano, e le *Soluzioni dei Problemi di Taziano* di Rodone facciano parte di questa forma letteraria. Ma la prima attestazione incontestabile del genere si trova in Eusebio di Cesarea, che ha composto delle *Domande e soluzioni sui Vangeli*. Fra le testimonianze numerose della forma letteraria si possono segnalare, nel IV secolo, le *Summikta Zētēmata* di Acacio di Cesarea, le *Domande sull'AT* di Eusebio di Emesa nel V secolo, le *Domande sullo Ottateuco* e le *Domande sui Regni* e i *Paralipomeni* di Teodoreto di Ciro, nel VII secolo le *Domande a Talassio* e le *Domande e dubbi* di Massimo il Confessore, così come le *Domande e risposte* di Anastasio il Sinaita (cfr. G. Bardy, RAC, VI, 342-366; H. Dörries).

Parecchi scritti esegetici non appartengono alle forme letterarie che sono state presentate. Essi portano titoli che li situano in un'altra categoria letteraria, ereditata in genere dalla tradizione pagana.

Si possono segnalare:

— Il trattato. Alla forma letteraria del trattato, intitolato in genere *Logos peri* (+genitivo) o semplicemente *Peri* (+genitivo) "(discorso) su" apparteneva senza dubbio *Sulla Pasqua* di Clemente di Alessandria, perduto. Il trattato *Sulla Pasqua* di Origene (ed. O. Guéraud-P. Nautin, Parigi 1979) commenta Es 12. L'opera intitolata *Sui titoli dei Salmi* di Gregorio di Nissa è un trattato sui Sal. Lo stesso le sue opere intitolate *Sulla creazione dell'uomo* e *Sull'Esamerone*. Si può segnalare ancora che la preghiera del Signore, il Padre Nostro, ha dato luogo a diverse spiegazioni, sotto forma di trattati, come il *Trattato sulla preghiera* di Origene.

— Gli *Hypotyposes*. Il genere letterario degli *Hypotyposes*, "schizzi", consisteva in note esplicative su alcuni passi scelti. Clemente di Alessandria ne aveva scritto 8 libri.

— Gli *Stromati*. Gli *Stromati*, "tappezzerie", in Clemente di Alessandria vertevano su qualsiasi genere di argomento; di Alessandria; mentre gli *Stromati* perduti di Origene vertevano su interi passi della Scrittura, spiegata versetto per versetto (la storia di Susanna, 1Cor).

— I *Glaphyra*. Nel V secolo Cirillo di Alessandria compose 13 libri di *Glaphyra*, "sculture", "cesellature", su passaggi scelti del Pentateuco.

— Le *Lettere*. Questo genere è particolarmente appropriato per spiegare ad un corrispondente, reale o fittizio, il senso di un passo della Scrittura. Si può citare la risposta di Origene ad Africano sulla storia di Susanna, nel IV secolo, alcune lettere di Basilio di Cesarea, nel V secolo, numerose lettere di Isidoro di Pelusio, di Nilo d'Ancira e di Teodoreto di Ciro, nel VI secolo, delle lettere di Severo di Antiochia.

— Le *Ipotesi*. Le *Ipotesi*, "argomenti", che danno in poche frasi le principali informazioni per la comprensione di un libro biblico. Si sa che i filologi alessandrini facevano precedere le opere classiche da argomenti di questo genere. Noi abbiamo una collezione di *Ipotesi sui Salmi* attribuita a Eusebio di Cesarea.

— Le *Vite*. Le *Vite* sono un genere ben conosciuto nella retorica, nella filosofia o nella storia pagana. Gregorio di Nissa ha scritto una *Vita di Mosè* che presenta un riassunto degli avvenimenti della vita di Mosè secondo Nm ed Es, e poi un'interpretazione simbolica di questa vita come rappresentazione dell'itinerario mistico dell'anima verso la virtù.

— *L'Antirrhetikos*. Il genere dell'*Antirrhetikos* consiste nel presentare i passaggi biblici suscettibili

di essere utilizzati nella controversia *(antirrhēsis)* con i pagani, i Giudei e i demoni tentatori. Noi conosciamo l'*Antirrhetikos* di Evagrio Pontico.
— Le →catene esegetiche.

Bibl. RAC, VI, 342-366; G. Bardy, *La littérature patristique des Questions et Réponses sur l'Écriture sainte*, RB 41, 1932, 210-236.336-369.515-537; 42, 1933, 1430.211-229.328-352; R. Cantalamessa, *L'Omelia in S. Pascha dello pseudo-Ippolito di Roma*, Milano, 1967; C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim, 1973; V. Loi, *L'Omelia In Sanctum Pascha di Ippolito di Roma*, Aug 17, 1977, 461-484; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977; E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée*, Paris, 1981; A. Dupont-Sommers, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1983⁴, 328-333.

C *I Padri greci riscrivono la Bibbia.*

a Parafrasi delle Scritture. Gli esseni componevano delle parafrasi di libri biblici, come ha dimostrato A. Dupont-Sommer. Fu la parafrasi essena a influenzare i cristiani? In realtà la pratica della riscrittura è ben attestata in epoca ellenistica e romana. Basta citare Eforo e Teopompo, che riscrivono e modernizzano Tucidide, o Flavio Giuseppe, che atticizza il Pentateuco nelle *Antichità giudaiche*. La riscrittura ha lo scopo di riportare il testo di riferimento nella lingua dello scrittore che riscrive. Verso il 180 Taziano riscrive Paolo modificandone il testo per rettificarne lo stile. Alla fine del III secolo Gregorio il Taumaturgo scrive una breve *Metafrasi dell'Ecclesiaste*. In genere gli esegeti cristiani utilizzano sistematicamente la parafrasi prima di fornire l'interpretazione del versetto; essi ripetono ciò che dice il versetto riscrivendolo a modo loro, nella lingua del loro secolo; modificano la sintassi e il vocabolario. La riscrittura è una prima tappa della spiegazione.

b Versificazione della Bibbia. Non furono i cristiani ad avere per primi l'idea di mettere la Bibbia in versi. Nel II secolo a.C. un certo Filone aveva composto un poema in 14 canti su Gerusalemme. →Ezechiele il Tragico aveva composto una tragedia sull'esodo.

Non sembra che i cristiani abbiano intrapreso l' "omerizzazione" della Scrittura prima del IV secolo. Nel giugno 362 Giuliano emanò un decreto che proibiva di nuovo ai maestri cristiani di esercitare il mestiere di professori. Due cristiani di Siria, padre e figlio, entrambi professori ed entrambi chiamati Apollinare, decisero di costituire un corpus di testi scolastici fatti unicamente di testi biblici. La storia biblica divenne sotto la loro penna un'epopea in 24 canti (come l'*Iliade* o l'*Odissea*). Altri libri sono riscritti sotto forma di tragedie o di odi. Non è rimasto niente di questi poemi; il decreto di Giuliano fu abrogato già nel 364 e i cristiani non ritennero cosa giusta il perdere il beneficio della letteratura greco-pagana (M. Harl). L'impresa degli Apollinare non fu senza seguito, poiché un secolo più tardi un anonimo alessandrino compose il "Salterio omerico" in esametri dattilici.

Bibl. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1983⁴, 319-323; M. Harl, *Église et enseignement dans l'Orient grec au cours des premiers siècles*, in *Actes du colloque du 10e anniversaire de l'Institut d'Histoire du christianisme de l'Université libre de Bruxelles*, Bruxelles, 1978, 17-31.

D Strumenti di lavoro. Per sapere da quale autore e in quale opera un versetto della Scrittura è stato commentato bisogna utilizzare la *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 1975s. Il tomo 1 (1975) va dalle origini a Clemente di Alessandria e a Tertulliano. Il tomo 2 (1977) copre il III secolo, eccetto Origene. Il tomo 3 (1980) è dedicato a Origene. Aspettando la pubblicazione dei tomi successivi, bisogna accontentarsi degli indici scritturistici contenuti nelle edizioni. Il secondo strumento di lavoro indispensabile è la *Clavis Patrum Graecorum* di M. Geerard (Turnhout, 1973-1980). Il tomo I (1973) verte sui Padri anteniceni. Il tomo II (1974) va da Atanasio a Giovanni Crisostomo. Il tomo III (1979) va da Cirillo di Alessandria a Giovanni Damasceno. Il tomo IV (1980) è consacrato ai concilii e alle catene. Non essendo stati ancora pubblicati gli indici per generi letterari e per libri biblici, bisogna leggere con cura ogni prefazione per sapere chi ha commentato qualcosa e in quale forma. Possono essere di aiuto gli *Indici* alla *Patrologia greca* del Migne (F. Cavallera, Paris, 1912; T. Hopfner, Paris, 1928-1945). Bisogna notare che le opere scomparse non sono segnalate nel *Clavis*. In compenso, tutte le altre opere, anche frammentarie o inedite, sono elencate.

2 Posto della Bibbia nella Teologia

A *Primato della Bibbia nel lavoro dei teologi greci.* Almeno fino a Nicea (325) ed oltre fare una distinzione fra le opere che rientrerebbero nel campo di una teologia "speculativa" ed opere che apparterrebbero a una teologia "biblica" è impossibile. È nello stesso movimento di riflessione e di scrittura che gli scrittori greci, ortodossi o eretici, si sforzano di concettualizzare, con l'apporto della filosofia greca, la dottrina cristiana e al tempo stesso di dare la giusta interpretazione della Scrittura, grazie alle tecniche esegetiche in parte derivate dai metodi in uso nelle scuole di retorica e di filosofia.

La letteratura greco-cristiana non manca tuttavia di opere che ad una prima analisi appaiono di pura speculazione.
— Per es. il *Trattato sui principi* di Origene, composto ad Alessandria verso il 230, è stato spesso considerato dai lettori moderni una specie di prima somma teologica, che tratta tutti gli argomenti della dottrina cristiana. Il *Trattato sui principi* è infatti un'opera di fisica, incentrata sulla questione delle relazioni fra Dio e il mondo. I tre argomenti esaminati (Dio, le creature dotate di ragione, il mondo) e le nove questioni dibattute (p. es. l'incarnazione, l'anima, il libero arbitrio, l'ispirazione delle Scritture) sono trattati con l'aiuto delle Scritture: speculazione ed esegesi sono indissociabili.

Secondo esempio: il *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa. Alcuni interpreti pensano che Gregorio confuti Eunomio prima di tutto per delle questioni filosofiche; Gregorio avrebbe l'intenzione di mostrare razionalmente che i principi razionali stessi sui quali poggia il sistema di Eumonio in realtà non reggono. A. van Parys mostra, al contrario, il ruolo che giocano i testi della Scrittura nello sforzo teologico di Gregorio. P. es., egli rifiuta l'interpretazione di Eumonio di Gv 20,17 ("Io non sono ancora salito presso il Padre"); questo versetto non prova la trascendenza del Padre nei confronti del Figlio; bisogna distinguere in Gesù fra Dio e l'uomo: qui è il Cristo-uomo che parla; si ritrova la regola esegetica dei *prosōpa*. Ugualmente, Pr 8,22 ("Il Signore mi ha creato — cioè la Sapienza-Cristo — come inizio delle sue vie") non prova, come vorrebbero gli ariani, che il Figlio è creatura. Utilizzando la regola esegetica dell'*akoluthia*, Gregorio mostra che l'interpretazione letterale del versetto è impossibile: i versetti 21b-25 non hanno alcuna coerenza e il versetto 22 contraddice Gv 1,3. Il versetto ha dunque un significato più profondo: si riferisce all'incarnazione del Figlio unigenito.

Ciò che mostra il carattere pregnante della Scrittura nello sviluppo della teologia dei primi secoli, è la presenza costante del seguente ragionamento: secondo gli ortodossi, se gli eretici affermano ciò che affermano, è perché sono dei cattivi esegeti. L'ortodosso è colui che propone una giusta interpretazione delle Scritture. In questo senso si può dire che la teologia dei primi secoli consiste anzitutto nel dare una lezione di esegesi agli avversari dei cristiani. Ecco alcuni esempi di argomentazione esegetica nelle opere teologiche.

— Verso il 230 Origene interpreta 1Cor 15,44 ("si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale") in favore dell'idea che il corpo resuscitato è al tempo stesso il medesimo del corpo morto e differente: è lo stesso trasformato in meglio. Come, chiede Origene, gli eretici spiegano 1Cor 15,39-42, che stabilisce che ci sono delle differenze fra resuscitati? La loro dottrina di un corpo resuscitato senza connaturalità con il corpo animato rende a loro impossibile la comprensione del passo. In breve, Origene mette in dubbio la competenza esegetica degli eretici.

— Verso la metà del IV secolo Basilio di Cesarea compone il *Trattato sullo Spirito Santo* diretto contro Aezio, Eunomio e i suoi seguaci. In virtù del principio secondo il quale "gli esseri enunciati in modo dissimile sono di natura dissimile", Aezio crede di dimostrare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono simili; in effetti le Scritture riservano delle preposizioni diverse per il Padre, il Figlio e lo Spirito; il Padre è enunciato quando c'è la preposizione *ex hou*, "dal quale", il Figlio quando c'è *di'hou*, "per il quale", e lo Spirito quando c'è *en hōi*, "nel quale". La confutazione di Basilio è di ordine scritturistico. Consiste nel mostrare che gli eretici non trovano alcun appoggio nella Scrittura, che applica indifferentemente le tre preposizioni ad ognuna delle tre persone della Trinità. In questo sensó, dal punto di vista delle preposizioni, le tre persone sono simili. *Ex hou* non si dice solo del Padre, come vorrebbero i seguaci di Eunomio, ma anche del Figlio (Basilio cita Ef 4,15-16, Col 2,19; Ef 1,22; Gv 1,16 e 16,14) e dello Spirito (Gal 6,8; 1Gv 3,24; Mt 1,20; Gv 3,6). *Di'hou* non si dice solo del Figlio, ma anche del Padre (1Cor 2,10; 12,8; 2Tm 1,14). Infine *en hōi* si dice dello Spirito e del Padre (Sal 108,14; Rm 1,10; 2,17; ecc.). Infine Basilio cita ripetutamente Mt 28,19 *("Battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo")* dove le tre persone, coordinate, sono sullo stesso piano.

— All'inizio del VI secolo il grammatico Giovanni di Cesarea, autore che avuto un ruolo importante nella controversia monofisita e che noi conosciamo molto meglio dal 1977 grazie all'edizione di M. Richard, se la prende con gli aftardoceti, che professavano il carattere per natura incorruttibile *(aphtharton)* del corpo di Cristo prima della resurrezione. Essi si basavano su At 2,31 ("La sua carne non ha visto la *diaphthora*"). Giovanni rifiuta questa esegesi e propone l'interpretazione giusta: At 2,31 non intende dire che Cristo era incorruttibile per natura ma che il suo corpo non ha conosciuto la dissoluzione degli elementi. Conformente alla regola che vuole che la Scrittura spieghi la Scrittura, il vero senso del passo è dato da At 13,34 ("non ritornerà più alla corruzione") dove la negazione "non... più" mostra il carattere corruttibile del corpo del Cristo prima della resurrezione.

Bibl. M. Harl-G. Dorival-A. Le Boulluec, *Origène. Traité des Principes*, Paris, 1976; A. van Parys, *Exégèse et théologie dans les livres Contre Eunome de Grégoire de Nysse: textes scripturaires controversés et élaboration théologique*, in M. Harl (ed.), *Écriture et tradition philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1977.

B *Le grandi evoluzioni dell'uso della Bibbia.*

a Dalla preponderanza relativa dell'AT alla preponderanza quasi assoluta del NT. Nel corso dei primi due secoli succede che gli autori cristiani facciano più volentieri ricorso all'AT che al NT. Questo si spiega con l'importanza della tipologia e della controversia con i Giudei. Nella *Lettera ai Corinzi* di Clemente di Roma ci sono un centinaio di citazioni dell'AT contro una trentina del NT. In Giustino ci sono circa tre citazioni dell'AT su due del NT. Tuttavia, nelle *Lettere* di Ignazio di Antiochia e di Policarpo di Smirne ci sono una dozzina di citazioni esplicite dell'AT contro una cinquantina del NT. Alla fine del II secolo e durante tutto il III l'AT e il NT sono messi sullo stesso piano. In Ireneo ci sono circa due citazioni dell'AT su tre del NT. In Clemente di Alessandria e in Origene c'è più o meno lo stesso numero di citazioni dei due Testamenti. Con lo sviluppo delle dispute cristologiche e trinitarie, che mettono in primo piano le parole di Cristo o degli apostoli, la parte dedicata all'AT si riduce sempre più a favore del NT.

Così nel trattato *Sull'incarnazione del Verbo* di Atanasio ci sono 31 citazioni dell'AT contro 34 del NT. Ma bisogna considerare a parte il cap. 5 che è una

raccolta di citazioni veterotestamentarie dirette contro i Giudei. Negli altri capitoli ci sono 9 citazioni dell'AT contro 32 del NT; come dice C. Kannengiesser, l'editore del testo (1973), il trattato è "essenzialmente neotestamentario".

Nei due dialoghi cristologici di Cirillo d'Alessandria, editi da G. de Durand (1964), la preponderanza del NT è "enorme". In parecchi trattati di Giovanni di Cesarea non ci sono più citazioni dell'AT. La "neotestamentarizzazione" della teologia è quasi assoluta.

b Dalla Bibbia alla tradizione dei Padri. Senza dubbio a partire da Origene, ma più ancora a partire da Nicea, nasce nella teologia un testo di riferimento diverso dalle Scritture: il testo delle definizioni riconosciute dalla tradizione o dai concilii. C'è così un'importanza crescente nella teologia delle parole e delle definizioni non scritturistiche. Concetti come *asōmaton* (incorporale), *homoousios* ("della stessa sostanza"), *ousia* (essere), *phusis* (natura), *prosōpon* (persona), *hupostasis* (ipostasi) diventano parole obbligatorie del linguaggio teologico. Questo viene anche farcito di termini tecnici che non hanno nessuna colorazione biblica. In questo senso appare una teologia puramente "speculativa". Bisogna tuttavia notare che questi termini pretendono di tradurre il vero senso delle Scritture. Ecco due esempi.

— Il primo è preso dal *Trattato sui princìpi* di Origene e riguarda la parola "incorporale", *asōmaton*, che serve a caratterizzare la natura della Trinità e ad opporla alla natura degli esseri dotati di ragione, unione di incorporale (anima) e di corporeità, più o meno pesante. Ora, Origene nota che il termine *asōmaton* è assente nelle Scritture; ma egli mostra che esse posseggono un termine equivalente: la parola "invisibile" (Col 1,15-16). Questo esempio è interessante per due motivi. Prima di tutto Origene presenta l'equivalenza "incorporale" (non biblico) = "invisibile" (biblico). Come se una parola non biblica potesse diventare operativa nella teologia solo dopo la dimostrazione del suo carattere di "biblicità". In seguito la definizione di Dio come incorporale si ritrova in tutta la teologia posteriore ad Origene; si ha qui l'esempio di una parola che non si trova nelle Scritture, ma che ha la stessa importanza della Scrittura per la riflessione teologica.

— *Homoousios*, termine centrale per definire le persone della Trinità è assente dalle Scritture. Quando Basilio di Cesarea nel suo *Trattato sullo Spirito Santo* vuole dimostrare che le tre persone sono della stessa natura mostra che, contrariamente a ciò che dicono gli anomeiani, le preposizioni *ex hou, di'hou* e *en hōi* sono usate per ognuna delle tre persone. In un certo modo *homoousios* è presente nelle Scritture; esso esprime lo stesso senso degli enunciati scritturistici.

Se si eccettuano alcuni rari termini tecnici, come *asōmaton*, si può dire che fino alla crisi ariana il solo testo di riferimento e di autorità agli occhi dei teologi è la Bibbia, letta alla luce della predicazione apostolica. Con la crisi ariana appare l'argomentazione patristica. I teologi citano l'autorità dei Padri. L'ortodossia non si definisce più solamente con la corretta interpretazione della Scrittura, ma anche con la fedeltà alla tradizione *(paradosis)* dei Padri. Alcune sezioni di "detti" *(chrēseis)* dei Padri appaiono nei trattati dogmatici. Nello stesso tempo nasce e si sviluppa un nuovo genere letterario: quello dei florilegi dogmatici. Tuttavia bisogna notare che l'argomento patristico dai teologi non sarà mai messo sullo stesso piano dell'argomento scritturistico. Giovanni di Cesarea re è un buon esempio. Il trattato *Contro gli aftardoceti* contiene oltre alle citazioni di 1Cor, di 1Ts e At, parecchi passi presi da Giustino, Atanasio, Ambrogio, Efrem, Gregorio di Nazianzo, Epifanio, Giovanni Crisostomo, Cirillo di Alessandria, ecc.: l'argomento patristico viene qui molto utilizzato. Al contrario i *Diciassette capitoli contro i monofisiti* non presentano citazioni patristiche e argomentano solo a partire da Gv 1,14; 2,19. Giovanni di Cesarea può fare a meno di citare i Padri; non può fare a meno di citare la Scrittura.

C *La Bibbia al centro della teologia.*

a La scrittura nelle controversie teologiche. La posta in gioco della controversia è stabilire una teologia corretta, conforme alla tradizione apostolica o al dogma, con l'aiuto di una interpretazione corretta delle Scritture. Ecco due esempi presi dal IV secolo.

— Pr 8,22 ["Il Signore mi ha creata (cioè la Sapienza-Cristo) come inizio delle sue vie"] è al centro delle controversie ariane (M. Simonetti). Agli Ariani che usano il versetto per provare che il Figlio è una creatura, gli ortodossi rispondono in genere che il versetto non parla del Figlio in quanto Dio, ma del Figlio in quanto incarnato; l'interpretazione corretta si basa sulla distinzione fra "teologia" (qual è la natura di Dio?) ed "economia" (qual è il piano di Dio per il mondo?).

— Nel corso della controversia con gli ariani della seconda generazione la replica di Gregorio di Nazianzo consiste a volte nell'opporre loro un controdossier scritturistico. Mt 28,19 ("Battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo") mostra che le persone della Trinità sono Dio allo stesso titolo. Il "tre volte santo" di Is 6,3 ha lo stesso significato, come Sal 36,10 ("nella tua luce noi vedremo la luce", cioè: "nello Spirito di Dio noi vedremo il Figlio"; cfr. *Discorsi* 34).

Si ritrova qui il metodo che consiste nello spiegare la Scrittura con la Scrittura; l'errore degli eretici è di selezionare i passaggi che fanno loro comodo. Essi non hanno il diritto di riferirsi solo a Gv 14,28 ("Il Padre è più grande di me"). bisogna mettere questo versetto in relazione con Gv 10,30 ("Il Padre e il Figlio sono uguali"), mentre "più grande" riguarda la causa (il Figlio è generato dall'eternità dal Padre; cfr. *Discorsi* 30).

b Scritture e dogmi.

Ad una prima lettura la formulazione del dogma, come la si trova negli atti dei concilii, appare come presa dalle Scritture. In realtà non è così.

Così, la dottrina della creazione *ex nihilo* del mondo è stata riconosciuta dalle chiese solo dopo un dibat-

tito di cui P. Nautin ha ritracciato le grandi linee (*Genèse 1,1-2, de Justin à Origène,* in *In Principio,* Parigi 1973, 61-94). Il v. 2 ("La terra era invisibile e disorganizzata") sembra sostenere la dottrina platonica secondo la quale il demiurgo ha creato il mondo a partire dalla materia preesistente. Sap 11,17, uno scritto giudaico ellenistico, si fa eco di questa dottrina ("La tua mano potente ha creato il mondo a partire dalla materia informe"). Ermogene, cristiano platonico degli anni 170, affermava la preesistenza della materia. Teofilo di Antiochia la rifiuta in un'opera andata persa: Dio ha fatto tutto a partire dal nulla. Anche Origene sostiene che la materia è stata creata e rifiuta la tesi di una materia non creata.

— La dottrina della resurrezione del corpo e della carne, così com'è affermata nel dogma, è il risultato di una lunga riflessione sulla Scrittura e in particolare su 1Cor 15,35-49, come ha mostrato F. Altermath.

c La Scrittura al centro dell'elaborazione dei nuovi concetti teologici.

Ecco due esempi sui quali è stata attirata recentemente l'attenzione:

— L'adozione del concetto di persona (in gr. *prosōpon,* in lat. *persona*) per formulare il dogma trinitario in parte è dovuta alla tecnica esegetica di origine pagana che M.J. Rondeau chiama "il metodo prosopologico" (di fronte ad un testo bisogna domandarsi: chi parla?); la formula prosopologica ha avuto per parecchi secoli un ruolo importante per passare dal "dato rivelato alla formulazione dogmatica"; il concetto di *prosōpon* interviene non solo nel dogma trinitario, non solo nel dogma cristologico, ma anche nell'ecclesiologia, poiché *prosōpon* serve a designare "non solo la persona singola di Cristo, ma anche il Cristo che include in sé tutta l'umanità".

— I concetti di infinità di Dio e di tensione verso Dio (epectasi), cosi caratteristici di Gregorio di Nissa, non sono elaborati al termine di una riflessione che sarebbe puramente razionale. Come hanno mostrato parecchi degli intervenuti al colloquio di Chevetogne (cfr. M. Harl), questi concetti esprimono il senso stesso degli enunciati scritturistici riguardo a Dio e alle relazioni fra Dio e l'uomo.

d Pluralità dei sensi teologici.

Uno stesso versetto della Scrittura non ha un solo senso corretto. Ci sono parecchie interpretazioni delle Scritture. Gen 1,1-12 non è stato interpretato allo stesso modo da tutti i teologi antichi. Es 3,14 ("Io sono colui che è") ha dato origine ad una vasta serie di interpretazioni. La teologia è una storia. Ecco un esempio delle varie interpretazioni di un versetto della Bibbia. Si tratta della tunica senza cucitura di Cristo in Gv 19,23-24 che è stato oggetto di uno studio minuzioso da parte di M. Aubineau. La prima interpretazione attestata emerge nella polemica antigiudaica: Gv 19,23-24 compie la profezia di Sal 22,19; Gesù è il Messia annunciato dalle Scritture. Più tardi la citazione viene utilizzata come simbolo dell'unità della Chiesa, la cui integrità deve essere preservata contro le lacerazioni degli eretici. Nel IV secolo la citazione gioca un ruolo nelle dispute cristologiche. Per Giovanni Crisostomo la tunica senza cucitura è il simbolo della natura divina unita all'umanità nella persona di Cristo. Per Epifanio significa l'integrità della natura umana di Cristo. Per Cirillo di Alessandria designa la concezione verginale di Cristo, poiché è tessuta dall'alto. Nel VI secolo i monofisiti vi vedono la prova scritturistica della loro teologia. Esistono altre interpretazioni, moraleggianti: Giovanni Crisostomo fa della tunica un simbolo della povertà di Cristo.

La relazione della teologia greca con la Scrittura appare perciò complessa. Non c'è una verità della Scrittura enunciabile una volta per tutte. La storia della teologia è in questo senso la storia delle letture e delle riletture, delle utilizzazioni e riutilizzazioni della Scrittura.

Bibl. M. Simonetti, *Studi sull'Arianesimo,* Roma, 1965-1975; M. Aubineau, in *La Bible et les Pères,* Paris, 1971, 9-50; *In principio,* Paris, 1973; F. Altermath, *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Corinthiens 15,35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles,* Tübingen, 1977; Centre d'Études des religions du livre (ed.), *Dieu et l'être,* Paris, 1978.

3 La Bibbia nella vita della comunità Per i cristiani dei primi secoli l'attualità della Bibbia è tale che non esiste quasi nessun aspetto della vita che non si organizzi in riferimento alla Scrittura. Si può dire che c'è una cristianizzazione, in termini biblici, pressappoco completa del tempo e dello spazio. Tuttavia, un campo sfugge largamente all'influenza della Bibbia: quello della lingua.

A *Il linguaggio cristiano.*

Il cristianesimo non ha mai voluto parlare una lingua specifica. Non c'è una lingua di Dio; Dio si serve delle lingue del mondo; il cristianesimo è poliglotta. Non c'è fonologia, morfologia, sintassi cristiane.

Il vocabolario cristiano è stato influenzato dai due Testamenti?

Questa influenza sarebbe normale, se si pensa che i cristiani ascoltavano, leggevano e meditavano la Scrittura. A partire dal IV secolo i futuri monaci imparano anche a leggere sui Salmi e i Vangeli.

Il NT ha fornito alla catechesi, alla liturgia, alla preghiera, all'esegesi e alla teologia cristiane tutto un materiale lessicale, a volte comune con il vocabolario dell'AT. Così il vocabolario del progredire, del desiderio di Dio, della speranza, della consolazione, delle metafore dell'allargamento del cuore dell'uomo, dell'umiltà, dell'obbrobrio, della vergogna, dell'esilio del giusto quaggiù, della persecuzione da parte degli iniqui. Così il vocabolario della Legge e della sua meditazione; o ancora la metafora della pecorella e del pastore. Un'altra parte del materiale lessicale dei cristiani deriva specificamente dal NT: come il vocabolario della resurrezione in termini di corpo animato e corpo spirituale.

C'è un'influenza diretta del vocabolario biblico della LXX sul lessico dei cristiani, senza la mediazione del NT? È la domanda posta da M. Harl (*La Bible*

et les Pères, 243-262), a proposito del Salterio. Un termine del vocabolario temporale del Sal 118,62, *mesonyktion*, serve a designare una delle sette ore della preghiera monastica. Altre tre parole sono passate nel vocabolario spirituale: *adoleschia*, per designare non la chiacchiera come nel greco classico, ma la meditazione della Legge; *akēdia*, nel senso della tristezza d'animo, di depressione, è stato preferito al termine greco più corrente *adēmonia*, sotto l'influenza di Sal 119,28. Infine *tapeinōsis*, nel senso di umiltà e non di bassezza, è senza dubbio dovuto al Salterio.

La teologia cristiana permette di verificare i limiti dell'influenza della Bibbia sul vocabolario cristiano. Parecchi dei concetti teologici non sono di natura scritturistica. È il caso di *homoousios*, accettato dal Concilio di Nicea (cfr. sopra).

Bibl. M. Harl, in *La Bible et les Pères*, Paris, 1971, 243-262.

B *Il tempo cristiano.*

a Il tempo della storia.

La Bibbia fornisce una cornice allo svolgimento della storia del mondo, che comincia il giorno "uno" della Gen. Almeno per i Greci dei primi tre secoli c'è una concezione settenaria della storia, concepita come settimana di millenni, secondo i sette giorni del racconto della creazione di Gen. Ma a partire dall'inizio del III secolo alcuni Padri greci abbandonano la concordanza fra racconti biblici e storia. Per Origene ci sono dei mondi, degli eoni successivi, ma non definisce il loro contenuto e non si pronuncia sulla loro durata. Per i Cappadoci i sette giorni non corrispondono a dei periodi della storia. Basilio prende lo spunto dal testo di Gen, che parla di "giorno uno" e non "di primo giorno", per sviluppare il tema della monade in una prospettiva escatologica. Ciò che la Bibbia distingue è questo mondo e il mondo futuro (cfr. J. Daniélou).

b Il tempo della vita. Non c'è momento della vita dei cristiani che sfugga alla Scrittura.

— La lettura della Scrittura. Il giudaismo conosce due cicli di letture: un ciclo di tre anni (o tre anni e mezzo), palestinese, e un ciclo di un anno, babilonese. Ci si può domandare se i primi cristiani siano stati influenzati da questi usi. Secondo Giustino (*Apologia* 1,67,3-6) durante la celebrazione domenicale vengono lette le "memorie degli apostoli" (cioè i vangeli) e gli "scritti dei profeti" (cioè l'AT). Ma non sappiamo se venisse letta tutta la Scrittura, né in quanto tempo.

Grazie a P. Nautin, si sa che all'epoca di Origene e nel IV secolo esistevano tre tipi di assemblee liturgiche: le assemblee non-eucaristiche di ogni mattino della settimana, l'assemblea eucaristica della domenica mattina, le assemblee eucaristiche dei mercoledì e venerdì sera. "Esistono tre cicli concomitanti di letture e di omelie: l'AT veniva letto e spiegato ogni giorno; e il ciclo ricominciava alla fine dei tre anni; il Vangelo veniva letto solo nelle assemblee eucaristiche che avevano luogo tre volte alla settimana: la domenica mattina, il mercoledì e il venerdì alla fine del digiuno; il ciclo era fissato ugualmente a tre anni; l'Apostolo... formava un ciclo a parte", senza dubbio di tre anni (P. Nautin, *Origène* p. 400). La liturgia di Gerusalemme, alla fine del IV secolo e all'inizio del V, si basa su un ciclo di un anno; ne siamo venuti a conoscenza grazie al lezionario di Gerusalemme, che possediamo in aramaico e che C. Renoux ha studiato. La lettura della Bibbia interviene in sei uffici differenti (per esempio le assemblee eucaristiche della domenica, le stazioni commemorative o le riunioni per la catechesi). Il lezionario contiene 260 pericopi, di cui 98 provengono dall'AT, 90 dai Vangeli e 72 da Atti e dalle epistole. La liturgia di Gerusalemme non attesta l'esistenza di un ciclo completo di letture della Scrittura, ma la prassi dei passi scelti. Tuttavia c'era una lettura semi-continua in certe feste. Durante la Quaresima venivano letti Es 1,1-5,3, Gl, Dt 6,4b-11,25 (eccetto 8,2-10)P, Gb 6,2-21,34 (eccetto i discorsi degli amici), Is 40,1-47,4 (con delle omissioni). Durante la settimana santa si leggevano delle pericopi di Gen e il racconto della passione nei quattro Vangeli. A Pasqua veniva letto At 1,1-14 e durante la settimana pasquale At 2,22-6,7 e Gc. L'ordine delle letture era il seguente: l'AT, poi l'Apostolo e infine i Vangeli.

— La liturgia delle feste.

Le feste cristiane sono in continuità e in rottura con la liturgia del giudaismo, come ha dimostrato J. Daniélou *(Bible et liturgie)*. La festa cristiana della Pasqua è in continuità con la Pasqua ebraica. Secondo Es 12 l'agnello viene preso il decimo giorno e consumato il quattordicesimo; Cristo, nuovo agnello, viene imprigionato il decimo giorno e muore il quattordicesimo. L'ascensione viene messa in relazione con Sal 23 (17), 67; 109; essa viene separata dalla Pasqua solo nel IV secolo: è la festa dell'instaurazione regale del Messia. La Pentecoste è l'antica festa ebraica delle Settimane. Nel quarto secolo viene fissata il cinquantesimo giorno dopo Pasqua: è la festa dell'effusione dello Spirito. La stessa Epifania, alla quale non corrisponde nessuna festa ebraica, viene messa in relazione con l'AT, con Sal 118,27: "Il Signore è Dio e si è manifestato *(epephanen)* a noi". Rottura. La terza grande festa ebraica, la festa dei Tabernacoli, non ha un corrispondente nella liturgia cristiana. La festa della Natività, fissata il 24 dicembre nel IV secolo, è puramente cristiana. Così come sono proprie del cristianesimo le commemorazioni dei martiri; nel giorno dell'anniversario della loro morte viene letto il racconto del loro martirio; tale racconto è pieno di reminiscenze bibliche prese dalla vita di Cristo e dei santi dall'AT. Ma la principale innovazione cristiana è la sostituzione del sabato con la domenica, poiché Cristo è resuscitato il giorno dopo il sabato; la festa del Signore è di origine puramente neotestamentaria. Tuttavia la domenica gestisce tutta una serie di temi biblici: è il primo giorno della settimana ebraica, giorno anniversario della creazione; è il giorno del sole *(dies solis)*, messo in relazione con il sole di giustizia di Ml 3,20, cioè Cristo; è anche l'ottavo giorno, giorno del mondo futuro già realizzato, del mondo celeste già realizzato.

— La liturgia dei sacramenti.
I sacramenti sono derivati direttamente dal NT, nel senso che sono una imitazione rituale della vita di Cristo. Ma essendo il NT il compimento dell'AT, i sacramenti sono figurati nell'AT. Inoltre i sacramenti sono una partecipazione anticipata alla liturgia sacrificale celeste.
Le figure del battesimo sono, non solo il battesimo di Cristo, ma anche le acque primordiali della creazione, il diluvio, la traversata del Mar Rosso, la manna del deserto e la roccia dell'Oreb, la traversata del Giordano da parte di Giosuè, la guarigione di Naamn, lo straniero siro, Eliseo nel Giordano, l'ascia che galleggia sulle acque del Giordano nel ciclo di Eliseo e nel NT l'episodio della piscina di Betzata. L'eucarestia istituita da Cristo ha parecchie figure nell'AT: Abele, Isacco, Melchisedec, la manna e la roccia dell'Oreb, il pasto dell'alleanza, il pranzo pasquale; nel NT le Nozze di Cana sono una figura dell'eucarestia.
Due testi dell'AT sono messi in relazione con l'insieme dei sacramenti: Sal 23 riassume alcuni sacramenti (v. 3: il battesimo; v. 4: l'effusione dello Spirito; v. 5: l'eucarestia); Ct racconta l'unione di Cristo e dell'anima, è figura dei sacramenti.
Le anafore, che sono la parte centrale del culto eucaristico, illustrano l'uso della Bibbia nella liturgia sacramentale. Come ha mostrato I.H. Dalmais, esse sono una ripresa della preghiera di benedizione giudaica e sono ricche di risonanze bibliche, come quella attribuita a Basilio di Cesarea.
— Il tempo della preghiera. L'ideale dei cristiani dei primi secoli è la preghiera perpetua raccomandata da Cristo ("vegliate e pregate in ogni momento": Lc 21,36) e da Paolo ("pregate senza sosta": 1Ts 5,17). Tuttavia, secondo i Padri questo ideale è realizzato da Davide che, conformemente al Sal 119,164 ("Sette giorni ti ho lodato per le decisioni della tua giustizia"), prega sette volte al giorno e anche la notte (Sal 119,62: "Nel cuore della notte mi alzo a renderti lode per i tuoi giusti decreti", cfr. G. Dorival).
Nella pratica gli usi sembrano essere molto differenziati. Secondo la *Didaché* 8,3 i cristiani (del II secolo?) dicono il Padre Nostro tre volte al giorno; la preghiera del Signore sostituisce così lo *šᵉmaʿ* e la *tᵉpillāh* degli Ebrei che pregavano tre volte, all'alba, alle 15 e al tramonto. I cristiani pregano anche a certe ore solenni del giorno, ricordate in tutto l'impero dal suono di strumenti, alla ora prima, sesta e nona. Alcuni cristiani si alzavano la notte per pregare. Infine la comunità prega durante alcuni uffici, al loro inizio, prima e dopo le letture bibliche.
A partire dal IV secolo con l'apparizione del monachesimo cenobitico, si istaurano le Ore canoniche, la preghiera delle ore. Queste ore sono messe in relazione con il Sal 119,164. I monaci sono così gli eredi di una esegesi antica che vedeva nel versetto una pratica propria di Davide o dei grandi personaggi dell'AT e del NT. Sal ha avuto un ruolo centrale tanto nella preghiera comunitaria e in quella monastica che in quella personale. È il libro per eccellenza della Chiesa in preghiera.
— Usanze cadute in disuso.
Alcuni pasti dei primi cristiani sembrano essere stati messi in collegamento con la Scrittura. Così la comunità cristiana antica sembra aver praticato il pasto a base di pesce in uso presso i Giudei, la vigilia del sabato, e nel NT. Questo pasto sussiste solo come tema iconografico, dove il pesce simbolizza il cibo escatologico (C. Vogel).
Nei tempi antichi l'eucaristia veniva celebrata alla fine di un pasto caratterizzato da alcune preghiere, che bisogna mettere in rapporto con le benedizioni ebraiche pronunciate a tavola (W. Rordorf).
— Il tempo del martire, del laico, del monaco, del vescovo, del santo.
Ogni categoria di fedeli si vede proporre un ideale di vita, basato anche su modelli biblici, sulla vita di Cristo o dei santi dell'AT (sui modelli dei martiri, cfr. V. Saxer).
I tempi forti della vita del laico sono la catechesi, l'ascolto e la messa in pratica della predicazione, il digiuno e la colletta. Nella catechesi la Bibbia ha un ruolo centrale. Durante i primi due secoli l'insegnamento catechetico, che ruota intorno al tema delle vie, è pieno di reminiscenze bibliche. A partire dal III secolo si focalizza sulla Scrittura: Gen spiegata in senso letterale, poi in senso spirituale, i vangeli della passione, At, Gc. La catechesi dura 40 giorni, come il ritiro di Cristo nel deserto, il mattino, all'ora prima.
La predicazione viene ricevuta durante la catechesi e durante le assemblee comunitarie. Essa è legata ai passi che sono appena stati letti e consiste nell'attualizzazione della parola di Dio. Clemente di Alessandria sembra essere un buon testimone della predicazione del suo tempo, stando a E. Osborn. La pratica settimanale (il venerdì) o bisettimanale (il mercoledì e il venerdì) del digiuno è messa in relazione con le pratiche ascetiche di Cristo.
Per quanto riguarda la colletta, essa ha luogo la domenica alla fine della liturgia eucaristica: la sua pratica si basa su testi dell'AT (Dt 14,28; 15,1; 16,11-14; 24,14-22; 26,12) e del NT. I fedeli offrono un pasto ai loro fratelli poveri e dei doni al clero.
La vita del monaco è segnata dalla Bibbia. Come ha sottolineato L. Leloir, i Padri del deserto vivono la settimana da eremiti; il sabato sera si ritrovano nell'*ekklēsia* comune della laura per la veglia, la sinassi eucaristica e un pasto fraterno. La vita spirituale del monaco è basata sulla Bibbia: il deserto è il luogo di santità del popolo ebraico; il Cristo vi si è ritirato. Il vescovo ideale riunisce le competenze di un intellettuale laico, di un monaco contemplativo e di un pastore devoto al suo gregge.
Nel IV secolo il modello della vita episcopale è Mosè che secondo la Bibbia e le fonti intertestamentarie visse 120 anni, in tre periodi di 40 anni: 40 anni di studi profani nel palazzo del faraone, 40 anni monastici all'inizio come pastore solitario di Madian; 40 anni come guida di uomini, quando Dio gli affidò la missione di condurre il popolo ebraico fuori

dall'Egitto. Il vero vescovo è colui che si dedica, sia nello stesso tempo che successivamente, a queste tre occupazioni: lo studio, la contemplazione e l'azione (M. Harl).
Così il tempo della vita del cristiano deve regolarsi secondo gli schemi tratti dalla Bibbia. A. Le Boulluec ha analizzato alcuni di questi schemi, come quello dei cinque "gradini" proposto da Gregorio di Nissa nella spiegazione del Salterio o anche lo schema delle tre età della vita spirituale corrispondente a Pr, Qo, Ct. È la Bibbia che determina il modo in cui il racconto organizza il tempo della vita (B. Flusin).

Bibl. J. Daniélou, *La typologie millénariste dans le christianisme primitif*, VigChr 2, 1948, 1-16; id., *Bible et liturgie*, Paris, 1951; M. Harl, *Les trois quarantaines de la vie de Moïse*, RÉG 80, 1967, 407-412; L. Leloir, *La Bible et les Pères du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophtegmes*, in *La Bible et les Pères*, Paris, 1971, 113-134; G. Dorival, *Les heures de la Prière*, AnBretPOuest 83, 1976, 281-301; C. Vogel, *Le repas sacré au poisson chez les chrétiens*, in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, 83-116; W. Rordorf, *La didachè*, in *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, 7-28; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977; M. Harl, *Les modèles d'un temps idéal*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Paris, 1981, 220-241; A. Le Boulluec, *Les schémas biographiques dans quelques vies spirituelles*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Age*, Paris, 1981, 243-253; B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, 1983; C. Renoux, *La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem*, in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec et la Bible*, BTT 1, 1984, 399-420; J.H. Dalmais, *Thèmes bibliques dans les anaphores eucharistiques de langue grecque*, ib. 95-106; V. Saner, *Leçons bibliques sur les martyrs*, ib., 195-221; E. Osborn, *La Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après Clément d'Alexandrie*, ib. 127-144.

C *Lo spazio cristiano.*

Solo a poco a poco lo spazio è stato cristianizzato, e non lo è mai stato completamente.
Questa cristianizzazione dello spazio si inscrive anzitutto nel corpo stesso del cristiano. Esso riceve la *sphragis* sulla fronte, l'imposizione del segno della croce al momento del battesimo, Gen 4,15; Ez 9,4; Ap 7,4. Sembra anche che alcuni cristiani si facessero tatuare il segno della croce sulla fronte. Un'usanza molto diffusa consisteva nel segnarsi in ogni circostanza della vita; è un *phylaktèrion*. La cristianizzazione interessa anche l'abbigliamento, rivestendosi di una tunica bianca durante il battesimo; è l'abbigliamento dei sacerdoti dell'AT (Es 39,25) e di Cristo trasfigurato (Mt 17,2). La Bibbia gioca un ruolo nell'orientamento dei cristiani nello spazio. I cristiani si rivolgono verso Est per pregare, perché l'Est è un simbolo escatologico, in virtù di Mt 24,27 ("Come la luce viene da Oriente, così appare il Figlio dell'uomo"), un simbolo cristico, con riferimento a Zc 6,12 ("Oriente è il nome" del sole di gustizia, che è il Cristo), e un simbolo paradisiaco (l'Eden è a Oriente secondo Gen 2,8). Al contrario, è verso Ovest che il catecumeno si rivolge per rinunciare a Satana durante la cerimonia dell'*apotaxis*.
Alcune tracce concrete segnano lo spazio cristiano. I graffiti cristiani ispirati alle Scritture sono stati studiati da A. Bernand (RAC, XXX, 680-689). I simboli cristiani primitivi che non si ritrovano solo nei testi, ma sono anche iscritti sui monumenti antichi, sono stati studiati da J. Daniélou: la palma e la corona, la vigna e l'albero della vita, l'acqua viva e il pesce, la nave della Chiesa, il carro di Elia, l'aratro e l'ascia, la stella di Giacobbe, il segno del tau, hanno tutti una origine scritturistica. Infine, D. Feissel ha attirato l'attenzione sulle iscrizioni cristiane che offrono citazioni della Bibbia.
Sono delle iscrizioni di chiese o di architravi di abitazioni, ma più spesso sono iscrizioni funerarie. Il Salterio è il più utilizzato, soprattutto i Sal 29,3 (17 esempi), 91,1 (15 esempi), 118,20 (31 esempi) e 121,8 (43 esempi).
L'arte è una buona testimone della cristianizzazione dello spazio cristiano. Come ha mostrato P. du Bourguet, le prime scene che decorano i monumenti cristiani sono prese dall'AT. L'arte cristiana recupera a suo favore temi iconografici pagani come Orfeo, o trasforma scene pagane in scene cristiane; così l'immagine di Endimione si trasforma i rappresentazione di Giona, come ha mostrato J. Allenbach. A partire dal III secolo le scene evangeliche occupano un posto uguale a quelle dell'AT, poi diventano predominanti. Si ritrova così nell'arte l'evoluzione constatata nei teologi. Bisogna segnalare che certe scene si basano sia sull'AT che sul NT: il Buon Pastore si trova sia nel Sal 23 che nel NT.
La stessa architettura è influenzata a volte dalle Scritture: così, se i battisteri sono ottagonali, è senza dubbio a causa del numero otto, numero della resurrezione (A. Grabar). →arti plastiche e Bibbia.

Bibl. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961; A. Grabar, *Le premier art chrétien*, Paris, 1966; id., *L'âge d'or de Justinien*, Paris, 1966; J. Allenbach, *La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens ou l'histoire de l'exégèse au secours de l'iconographie*, in *La Bible et les Pères*, Paris, 1971, 97-112; D. Feissel, *La Bible dans les inscriptions grecques*, in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, BTT 1, 1984, 223-231; P. Bourguet, *Premières scènes bibliques de l'art chrétien*, ib., 233-256. GDor

ANTICHITÀ PAGANA E BIBBIA

1 Antichità pagana e giudaismo In un primo approccio si può dire che i Giudei, che vivevano volentieri separati dalle società pagane, furono fraintesi dai loro contemporanei. L'ignoranza quasi totale o gli errori grossolani dei quali abbiamo delle prove nelle fonti letterarie non possono che rafforzare questa constatazione. Tuttavia, dopo la conquista di Alessandria si nota presso i Greci un interesse nuovo per i Barbari: il declino della città classica, lo sviluppo del pensiero scettico, i nuovi orizzonti aperti dalla spedizione indiana spiegano questa curiosità che testimonia un interesse di ordine etnografico,

ma anche un gusto barocco per l'esotismo. Come esempio si possono ricordare i cataloghi di storia naturale fatti da Aristotele e i suoi allievi e al tempo stesso i romanzi greci prodighi in quiproquo, in recrudescenze, in disprezzi e riconoscimenti, abbozzati su una scena immaginaria, che si rifà largamente all'idea che si ha su terre lontane. I Giudei beneficiarono un tempo di questo stato d'animo: così si vede Teofrasto (372-287) considerare i Giudei dei filosofi, e Megastene (300 ca.) che sostiene che i Giudei siano per i Siriani ciò che i bramini sono per gli Indiani e i filosofi per i Greci; essi offrono solo sacrifici di olocausti, conversano con Dio e scrutano le stelle durante la notte. Ermippo di Smirne, autore di un'opera su Pitagora, ammetteva che il filosofo avesse preso una parte della sua saggezza dai Giudei. Si sa anche che Alessandro Polistore, greco di Mileto portato come schiavo a Roma e liberato da Silla, aveva composto un'opera interamente dedicata ai Giudei. Tuttavia, parallelamente a questa corrente favorevole, si assiste allo sviluppo di una tradizione ostile ai Giudei. Manetone nella sua opera *Aegyptiaca* (comandata all'inizio del III secolo da Tolomeo I per conservare un riassunto in greco della storia egiziana antica), riferisce che gli Hyksos, dopo aver taglieggiato l'Egitto, si erano ritirati in Giudea dove avevano fondato Gerusalemme; poi il faraone Amenofi aveva espulso 40.000 lebbrosi e appestati che con l'aiuto degli Hyksos avevano invaso di nuovo l'Egitto; questa invasione era stata peggiore della precedente (Giuseppe Flavio, *c. Ap.* 1,73-91.93-106.228-252). Questa tesi che attribuisce l'origine dei Giudei a un gruppo di appestati sembra abbia trovato molti seguaci, poichè appariva in Ecateo di Abdera (300 ca.), in Lisimaco (II secolo a.C.) e ancora in Cheremone (I secolo a.C.) e anche in Diodoro (*Biblioteca storica* 1,94,1-2; 34,35). Si nota anche che alcuni autori, molto mal informati, hanno prestato volentieri ascolto alle idee più fantasiose contribuendo a diffonderle: Poseidonio di Apamea (135-51) non esitò a divulgare parecchie di queste favole sui Giudei, come quella che diceva che adorassero una testa d'asino. Nello stesso periodo alcuni costumi, estranei ai pagani, venivano screditati; così Agatarchide di Cnidia si beffava del riposo sabbatico che aveva costretto i Giudei a lasciar prendere Gerusalemme senza opporre resistenza. Apione di Alessandria, che insegnava a Roma all'epoca di Tiberio e di Claudio, aveva ripreso ampiamente tutte queste maldicenze, così come Apollonio Molone che in un'opera consacrata ai Giudei li accusava di xenofobia, di vigliaccheria e di coraggio della disperazione. Gli scrittori romani danno prova di scarsa conoscenza dei Giudei. Plutarco sa solamente che non mangiano carne di porco ed immagina che la feste delle Capanne — anticamente legata alla vendemmia — ricordi strettamente le manifestazioni campestri in onore di Dioniso. In Marziale e Orazio si trovano alcune note satiriche a proposito delle donne che si lasciano sedurre dalle religioni orientali e soprattutto dal giudaismo. Giovenale, da parte sua, menziona il "barbaro" Agrippa (Erode Agrippa II) per ricordare i sospetti di relazioni incestuose con la sorella →Berenice, che lo circondavano. Anche Tacito si fa l'eco di opinioni sfavorevoli: i Giudei smettono di lavorare ogni sette anni per gustare i piaceri dell'ozio, ma soprattutto hanno dei costumi infami e delle pratiche tanto bizzarre quanto sordide; Antioco IV Epifane aveva tentato senza successo di "togliere loro il fanatismo e di dare costumi greci". Anche se il termine sembra anacronistico, è difficile di fronte a questi giudizi non parlare di antisemitismo. Del resto, manifestazioni violente scoppiano in modo intermittente nelle città della diaspora.

Le disposizioni prese da Augusto per autorizzare i Giudei dell'Asia e della Cirenaica a far pervenire il →didramma a Gerusalemme, mostrano che essi erano stati oggetto di fastidi da parte delle autorità municipali che pretendevano di confiscare queste somme con il pretesto di esigere tasse non pagate. Allo stesso modo, la violenta persecuzione che si scatena ad →Alessandria nel 38 mostra che i limiti della tolleranza potevano essere presto oltrepassati non appena si sospettava che i Giudei non volessero restare al loro posto. Tutto sommato, si trattava di un'ignoranza, incoraggiata dal particolarismo giudaico, che facilmente poteva trasformarsi in ostilità dichiarata.

2 **Antichità pagana e cristianesimo** L'ostilità del mondo pagano verso i Giudei è uguagliata solo da quella che circonda i cristiani. In effetti i primi cristiani sono quasi sconosciuti ai pagani, a tal punto che il NT è praticamente la nostra unica fonte per la storia della Chiesa primitiva. Così Svetonio (ca. 75-ca. 160) afferma che Claudio scacciò i Giudei da Roma perché erano in continua agitazione per istigazione di un certo "Cresto" (*Vita di Claudio*, 25,11). Questa nota è sufficiente a mostrare come per lungo tempo cristiani e Giudei siano stati confusi (cfr. At 18,15). Da parte sua Tacito (55-120 d.C.) sa che i cristiani devono il loro nome a Cristo che è stato condannato al supplizio da Ponzio Pilato, sotto l'imperatore Tiberio; aggiunge poi che si tratta di una superstizione detestabile che ha superato le frontiere della Giudea per diffondersi a Roma. Questa informazione viene data a proposito dell'incendio di Roma, avvenuto nel 64, dramma per il quale Nerone avrebbe cercato i responsabili fra gli "emarginati" della società, facendo così condannare i cristiani (*Annali* 15,44). In questo passo Tacito mostra un disprezzo uguale a quello che aveva per i Giudei. Al contrario, i Romani sono più spesso presenti nel NT: la loro dominazione è suggerita a proposito del tributo dovuto a Cesare (Mt 22,15-22; Mc 12,13-17; Lc 20,20-26); si vede anche Pietro battezzare il centurione Cornelio (At 10), mentre Paolo converte il proconsole Sergio Paolo (At 13,6-12). I magistrati romani appaiono anche in un contesto giudiziario, quello del processo di Gesù (Mt 27,11-26; Mc 15,1-15; Lc 23,1-7.13-25; Gv 18,28-40), o durante la comparizione di Paolo davanti al proconsole Gallione (At 18,12-16), o ancora al momento dell'arresto dell'apostolo a Gerusalemme e durante il suo pro-

cesso a Cesarea (At 21,27-26,32). Bisogna notare che ogni volta le autorità romane sono mostrate sotto un aspetto favorevole; la loro moderazione serviva da contrappeso al fanatismo dei Giudei.
Il tono cambia alla fine del I secolo; Ap non ha termini abbastanza duri per stigmatizzare l'iniquità di Roma; la "Grande Prostituta" è responsabile dei guai che colpiscono i cristiani e i suoi giorni sono contati. Questa violenza verbale affonda le sue radici nella persecuzione di Nerone e in quella di Domiziano, della quale si ignora la portata esatta, ma che sembra abbia particolarmente colpito l'Asia minore. Sempre in questa regione si menzionano i cristiani all'inizio del II secolo. Plinio il giovane governatore di Bitinia, si trova di fronte ad un vasto movimento di denuncia contro la Chiesa; egli scrive all'imperatore Traiano per chiedergli come condurre un'istruttoria contro i cristiani. La risposta del sovrano è ferma e sfumata: i cristiani, in quanto tali non devono essere ricercati individualmente; però, se viene denunciata l'esistenza di gruppi cristiani, i membri saranno arrestati e interrogati. Se negano di appartenere alla setta e acconsentono a sacrificare al *genius* dell'imperatore saranno rilasciati; al contrario, se persistono nella loro fede, devono essere condannati (Plinio il giovane, *Lettere* 10,96-97). Questo rigore si spiega con il sospetto crescente nei confronti delle associazioni che proliferavano in Asia minore proprio quando Traiano aveva appena proibito la creazione di ogni corporazione anche di interesse pubblico (Plinio il giovane, *Lettere*, 10,33-34). Così le Chiese, sette non riconosciute, cadevano sotto i colpi della legislazione sulle associazioni messa in atto da Giulio Cesare e completata da Augusto. Un po' più tardi a essere colpiti saranno la Chiesa di Antiochia e il suo vescovo, Ignazio, che subisce il martirio a Roma (verso il 115); si può anche ricordare Policarpo di Smirne (157), Giustino di Roma (ca. 165), i martiri di Lione (177) e quelli di Scillium (Kasserine in Tunisia, verso il 180). In questo II secolo la persecuzione resta sporadica e discontinua: si tratta di repressioni isolate, che testimoniano intolleranze locali. Questo fenomeno è accompagnato dallo sviluppo di una nuova letteratura cristiana, le *Apologie*. Scritte da cristiani eruditi, formati nelle lettere classiche — come Atenagora o Giustino — queste specie di supplica, indirizzate agli imperatori, sono delle arringhe difensive in favore della Chiesa: dopo una *captatio benevolentiae*, gli autori insistono sull'innocenza e la purezza dei riti cristiani per rifiutare le accuse di incesto e di antropofagia; allo stesso tempo sottolineano le contraddizioni del paganesimo per postulare il loro diritto alla differenza.
Questo irenismo fu di breve durata e il dialogo fra sordi si trasformò presto in una violenta polemica. Già Frontone, il precettore di Marco Aurelio, denunciava i pericoli della superstizione cristiana, così come Luciano di Samosata derideva la fede nel crocifisso. Verso il 178 Celsio pubblicò un'opera notevole, il *Discorso vero* (in gr. *alēthēs logos*), nel quale attaccava punto per punto la nuova dottrina; anche se sono andati persi, questi libri ci sono ampiamente noti per la confutazione che ne fece più tardi Origene verso il 200. Gli argomenti mordenti, sviluppati da Tertulliano nel suo *Apologetico*, indicano a che punto la polemica pagano-cristiana fosse divenuta importante. In questo contesto si capisce perché il grande erudito neoplatonico, Porfirio (metà del III secolo), abbia impiegato tutto il suo talento per difendere il paganesimo contro gli attacchi dei teologi cristiani.
Questi assalti letterari mostrano che i cristiani e i pagani si conoscevano bene all'epoca e spiegano la violenza delle persecuzioni che si sviluppano sotto Decio (249-250) e Valeriano (256-258), in un momento in cui l'impero è minacciato da tutte le parti alle frontiere e in cui il potere del sovrano sembra vacillare alla base. La persecuzione di Diocleziano nei primi anni del IV secolo non è che un ultimo riflesso della difesa delle tradizioni di Roma contro un fenomeno irreversibile. Sarebbe stato Costantino a comprenderne la fecondità, integrando i cristiani in un sistema rinnovato. L'imperatore Giuliano (361-363) fu l'ultimo che tentò di riabilitare un paganesimo moribondo, in nome dei valori tradizionali della cultura greca. Tentativo senza futuro: ormai l'impero cristiano era nato, conferendo ad un sovrano, che non era più divinizzato, dei poteri di diritto divino e facendo delle polemiche teologiche degli affari di Stato.

Bibl. J. Melèze-Modrzejewski, *Juifs du Nil*, Paris, 1981, 17-41; C. Saulnier, *Histoire d'Israël*, Paris, 1985.

CSaul

ANTICRISTO

1 Dati biblici Il termine gr. di *antichristos* appare solo nelle epistole di Giovanni; vi si fa riferimento alla manifestazione, prevista per la fine dei tempi, di un avversario decisivo di Cristo (1Gv 2,18a; 4,3) ed anche all'anticipazione di questa manifestazione nell'azione degli apostati che negano la fede in Cristo (1Gv 2,18b.22; 2Gv 7). Ma la tendenza a personificare l'opposizione escatologica a Cristo si ritrova altrove nel NT: specialmente in 2Ts 2,3-8 ("l'Uomo empio", "l'Essere perduto", "l'Avversario", ecc.) e in Ap 13,1-8.11-18 (le due Bestie), ma anche in Mc 13,5.22 e Mt 24,4.24 (i falsi profeti e i falsi cristi).
2 La tradizione Nella tradizione cristiana il tema dell'A. ha dato luogo a interpretazioni diverse. Molti hanno visto nell'A. un personaggio di ispirazione satanica che alla fine dei tempi verrebbe a ricapitolare o coordinare tutta l'ostilità a Cristo; altri hanno pensato piuttosto a una dottrina o a una istituzione anticristiana di cui l'A. sarebbe il simbolo o il capo. Nel corso della storia, e specialmente nei periodi di crisi, alcuni hanno creduto di poter riconoscere l'A. o i suoi agenti nel nemico dell'epoca: l'impero romano persecutore, Maometto, una tale corrente eretica, Lutero, il papato, ecc.
3 L'esegesi moderna L'esegesi recente invece cerca di spiegare il tema e le rappresentazioni neotesta-

mentarie dell'A., cercando di determinare le loro radici, i loro paralleli culturali e il loro contesto storico immediato.

A *Antecedenti orientali e veterotestamentari.* Le prospettive di un confronto decisivo alla fine dei tempi si iscrive in una concezione dualista della storia. Forse sotto l'influenza di miti babilonesi o iraniani (cfr. W. Bousset, A. Gunkel, R. Reitzenstein), ma reinterpretandoli, la tradizione biblica presenta a volte le prove o conflitti terreni come episodi o sintomi di un antagonismo radicale fra l'opera di Dio e l'azione delle potenze malefiche. Questo antagonismo risale alle origini (Gb 7,12; 9,13; Is 51,9s; Sal 74,13s; 89,10s; Gen 3,1s), ispira le imprese delle nazioni pagane contro il popolo dell'alleanza ed anche le pretese usurpatrici degli empi (Is 14,12s; Ez 28,2s), ma si risolverà durante un combattimento finale che assicurerà il trionfo definitivo di Jahweh e dei suoi fedeli (Ez 38-39; Zc 14). Più immediatamente, è in Dn (soprattutto 7-8) e negli scritti apocalittici ad esso affini che bisogna vedere i modelli e le chiavi di interpretazione delle rappresentazioni dell'A. nel NT. La violazione del santuario sotto Antioco IV Epifane (Dn 9,27; 1Mac 1,54) e in seguito la promozione del culto dei sovrani sono apparse ai fedeli come l'affermazione esasperata del sacrilegio ("l' →abominio della desolazione") alla quale risponderebbe senza farsi attendere la manifestazione eclatante del trionfo e del giudizio divini.

B *Il NT.* Questa comprensione e queste rappresentazioni escatologiche dei conflitti storici si ritrovano nel NT, ma con alcuni adattamenti. Secondo l'interpretazione cristiana della storia la fase ultima del combattimento e del trionfo di Dio è stata inaugurata con la passione e l'esaltazione di Cristo. L'opposizione a Dio e al suo popolo diviene ormai un'opposizione a Cristo e alla sua Chiesa. L'Avversario che, secondo la tradizione biblica o postbiblica, si ritiene simbolizzi o incarni questa opposizione, figura dunque come *antichristos:* da una parte ricapitola i tratti dell'impostore sacrilego, ma dall'altra la sua epifania e la sua azione sono presentate in funzione dei conflitti (persecuzioni o scismi) ai quali deve far fronte la comunità ecclesiale. Secondo l'apocalisse sinottica "l'abominio della desolazione", che in linea con Dn 9,27 evoca la profanazione del Tempio, sarà preceduta dall'attività negativa dei falsi profeti e dei presunti messia (Mc 13,5.22; Mt 24,4.24). In 1Gv 2,18b.22 e 2Gv 7 la manifestazione escatologica dell'A. si attualizza nelle contestazioni eretiche della dottrina cristologica. In Ap 13 le due Bestie, seguaci dell'antico Dragone, rappresentano le rivendicazioni e la propaganda persecutrice del culto imperiale, contraffazioni blasfeme del mistero pasquale e dell'annuncio evangelico (da accostare a Ascls 4,25). In 2Ts 2,3-8 l'Avversario si caratterizza ugualmente per le sue pretese sacrileghe ("che s'innalza sopra ogni essere e che viene detto Dio o è oggetto di culto"); la sua azione presente e la sua manifestazione futura sono evocate per parallelismo antitetico al mistero e alla parusia del Signore Gesù; tuttavia, al di là di questi tratti convenzionali è difficile discernere delle allusioni storiche precise; si dubita in effetti che Paolo abbia voluto denunciare gli eccessi dell'impero romano, che del resto rispetta. Forse egli non fa altro che riprendere gli schemi tradizionali dell'apocalittica. Nell'ipotesi, ammessa da alcuni esegeti attuali, in cui 2Ts fosse uno scritto postpaolino, si potrebbe interpretare 2Ts 2,3-8 come una profezia retrodatata e attribuita in modo fittizio a Paolo della manifestazione dell'anticristianesimo imperiale a partire da Nerone.

Presentando le tentazioni e le prove attuali (eresie, falsi messia, persecuzioni...) come degli episodi e i prodromi di un conflitto fondamentale di cui l'avvento dell'A. raffigura il parossismo, gli autori sacri hanno voluto sottolineare soprattutto la gravità della situazione attuale e indicare di conseguenza ai fedeli la necessità e l'urgenza di un impegno incondizionato.

Bibl. DBS, I, 297-305; VocThB, 68-71; W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des N.T. und der alten Kirche,* Göttingen, 1895; M. Friedländer, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen,* Göttingen, 1901; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique,* Gembloux-Paris, 1932; id., *Les épîtres aux Thessaloniciens,* Paris, 1956, 259-280; H. Schlier, *Vom Antichrist — Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannis,* in *Die Zeit der Kirche,* Freiburg, 1958, 16-29; B.G. Schuech, *Der Antichrist im Neuen Testament,* BLtg 39, 1966, 320-324; R. Yates, *The Antichrist,* EvQ 46, 1974, 42-50; R.E. Brown, *The Epistles of John,* New York, 1982, 332-337. JPont

ANTILIBANO In gr. *antilibanos;* l'A., come indica il nome, è la catena montuosa parallela al →Libano dal quale è separata dalla pianura della Beqāʿ. Termina a sud con il monte →Ermon, che viene però considerato distinto da essa in Ct 4,8; 1Cr 5,23, mentre Dt 3,9 lo identifica con essa. Il nome semitico dell'A., usato fino al XIV secolo d.C., era *śanîr,* trascritto *saneir* dai LXX e vocalizzato *śᵉnîr* nel testo masoretico. Il nome greco di *antilibanos* si incontra già in Gdt 1,7, Strabone (*Geografia* 16,2,16), Plinio (*Storia naturale* 5,20) e Polibio (*Storia* 5,45.59).

Bibl. Abel, I, 344-349; É. Lipiński, *El's Abode,* OrLovPer 2, 1971, 13-69 (v. 17.32). ELip

ANTILOPE I termini ebr. *zemer* (Dt 14,5; Bib. CEI: "camoscio"); *dîšôn* (Dt 14,5; Bib. CEI: "antilope"); *yaḥmûr* (Dt 14,5; 1Re 5,3; Bib. CEI: "daino"); *tᵉʾô* (Dt 14,5; Is 51,20; Bib CEI: "bufalo") designano diverse specie di a. che non è possibile identificare con certezza. MDef

ANTIOCHENI In gr. *antiocheis;* nome dato ai Giudei di Gerusalemme convertiti all'ellenismo da Giasone (2Mac 4,7-10). È stato talvolta suggerito che Gerusalemme si chiamasse Antiochia come parecchie città seleucidi di questo periodo, ma non ci sono prove in favore di questa ipotesi. MDef

ANTIOCHIA In gr. *antiocheia.*

1 Antiochia sull'Oronte Attualmente Antakya in Turchia. Fondata il 22 maggio del 300 da Seleuco I in onore del padre Antioco, doveva diventare una delle città più famose dell'Oriente, residenza reale all'epoca dei Seleucidi, capitale della provincia romana di Siria, poi. Fondata sulla riva sinistra dell'Oronte a 22 km dal mare, era situata nella ricca pianura che si estende allo sbocco dei passi dell'Amanus ed era alimentata di acqua da un lago; il fiume e una strada la collegavano al suo porto di Seleucia marittima. Sulla via principale che collega l'Asia minore alla Siria-Fenicia e allo sbocco del traffico delle carovane provenienti dalla Mesopotamia, essa aveva un'importante posizione di snodo commerciale. Fondata all'origine per 10.000 coloni greco-macedoni, attirò presto una popolazione indigena per la quale fu costruito un secondo quartiere; Antioco III ne creò in seguito un terzo, Neapolis, e Antioco IV un quarto, Epiphaneia. All'epoca romana doveva avere circa 400.000 abitanti, collocandosi al terzo posto dopo Roma e Alessandria. Tuttavia nonostante gli sforzi di Antioco III per lo sviluppo di una biblioteca, A. non rivaleggiò mai intellettualmente con Pergamo e Alessandria. Comunque grazie alla sua reputazione per le stoffe e l'artigianato dei metalli preziosi rimase economicamente fiorente. Si sa che fu edificata secondo una pianta ortogonale, con vie bordate di colonne; sfortunatamente abbiamo pochi resti e solo i mosaici conservati al museo possono darci un'idea dello splendore passato. Dopo la lapidazione di Stefano alcuni cristiani di Gerusalemme si rifugiarono ad A. e cercarono di evangelizzarvi i Giudei. Essi furono presto imitati da Ciprioti e Cirenei che si rivolsero ai pagani. È qui che per la prima volta i discepoli di Gesù avrebbero ricevuto il nome di cristiani. L'organizzazione della nuova comunità fu affidata a Barnaba che per un anno si fece affiancare da Paolo (At 11,19-26). Fu sempre la Chiesa di A. a prendere l'iniziativa di scegliere Paolo e Barnaba fra i suoi profeti e dottori per inviarli in missione a Cipro e in Asia minore (At 13,1-3). È sempre da qui che sembra essere partita l'iniziativa della colletta, sotto l'impulso del profeta Agabo che aveva annunciato una grande carestia (At 11,27-30). L'entrata dei pagani nella Chiesa avrebbe posto parecchi problemi ai →giudeo-cristiani, alcuni dei quali pretendevano di imporre loro le prescrizioni della legge mosaica (essenzialmente la circoncisione e le regole alimentari). A questo proposito si vede che Pietro, recatosi ad A., aveva cominciato a condividere i pasti — e di conseguenza la commemorazione della cena del Signore — con dei pagani convertiti, poi se ne era allontanato per paura dei giudeo-cristiani. Questo "incidente di Antiochia" (Gal 2,11-14; vedi 2Tm 3,11) è all'origine del "concilio" di Gerusalemme (At 15). Paolo soggiornò parecchie volte a Antiochia ed in particolare prima del suo secondo e terzo viaggio missionario (At 15,35; 18,22).

2 Antiochia di Pisidia Attualmente Yalvaç in Turchia. Fondata da Seleuco I verso il 280 e diventata città libera nel 189 a.C., in epoca romana si trovava nella provincia della Galazia. I resti archeologici (propilei a doppio portico, templi e botteghe) attestano le sue relativa importanza nell'antichità. Aveva una popolazione ebraica considerevole poichè vi figuravano "dame di rango" e i Giudei beneficiavano della benevolenza delle autorità; Paolo prende la parola nella sinagoga due volte di seguito ma viene ascoltato solo dai pagani e si fa scacciare (At 13,14-50).

Bibl. Ad 1: C.S. Fisher-D.B. Waage-R. Stillwell, *Antioch on the Orontes,* Princeton, 1934-1952; G. Downey, *A History of Antioch,* Princeton, 1961. CSaul

ANTIOCHIDE In gr. *antiochis;* figlia di Antioco, concubina di Antioco IV Epifane, alla quale il sovrano aveva dato in dono le città di Tarso e di Mallo (2Mac 4,30). CSaul

ANTIOCO In gr. *antiochos,* "che è di fronte a"; nome di parecchi sovrani seleucidi.

1 A. I Sôtere (281-261). Figlio di Seleuco I, sovrano insieme al padre e governatore delle satrapie superiori prima di accedere al potere nel 281, condusse la prima guerra di Siria contro Tolomeo II, di cui si ignora quasi tutto.

2 A. II Theos (261-246), figlio di Antioco I. Iniziò la seconda guerra di Siria, ma, sconfitto, dovette sposare Berenice, figlia di Tolomeo II, a causa della quale rinnegò la prima moglie, Laodicea (cfr. Dn 11,6).

3 A. III Megas (il Grande 223-187), figlio di Seleuco II. Prima governatore delle satrapie superiori, divenne re dopo l'assassinio del padre. L'inizio del suo regno fu occupato a sedare parecchie rivolte. Nel 219 intraprese la quarta guerra di Siria, ma fu vinto a Rafia nel 217. Nel 212 iniziò una grande spedizione ("l'anabasi") per includere sotto la sua egemonia le satrapie iraniane; il successo immediato dell'impresa gli valse un grande prestigio. Nel 203 concluse un accordo segreto con Filippo V di Macedonia, secondo il quale i due sovrani dovevano dividersi i possedimenti esterni dei Lagidi. Forte di questa assicurazione, riprese la guerra contro l'Egitto (quinta guerra di Siria): vincitore a Panion nel 200, riuscì ad annettere la Siria-Palestina e costrinse Tolomeo V a sposare sua figlia Cleopatra I (cfr. Dn 11,11-18). Messosi in urto con Roma, subì una cocente sconfitta a Magnesia (189) e fu costretto ad accettare le clausole del trattato di Apamea di Frigia (188) che lo obbligò a rinunciare ai suoi territori nell'Asia minore, ad abbandonare i suoi elefanti e la flotta, a consegnare degli ostaggi (fra cui il figlio) e a versare un'indennità di guerra di 15.000 talenti. C'è concordanza nel sostenere che queste condizioni particolarmente dure segnarono l'inizio della decadenza della dinastia seleucida. Il sovrano morì miserabilmente l'anno seguente mentre cercava di saccheggiare un tempio in Elimaide (Dn 11,19; cfr. 1Mac 6,1-4; 2Mac 1,13-16).

4 A. IV Epifane (175-164), figlio di Antioco III. Fu inviato come ostaggio a Roma; liberato in cam-

bio del cugino Demetrio, soggiornava ad Atene, quando apprese della morte del fratello Seleuco IV; accorse per far valere i suoi diritti che gli vennero facilmente riconosciuti. Gli autori antichi hanno lasciato di lui un ritratto fosco di uno squilibrato dal comportamento stravagante; tuttavia sembra che il sovrano abbia tentato una politica di risanamento, cercando soprattutto di ridare lustro alla vita municipale. Comunque sia, sotto il suo regno incomincia la rivolta di Giuda Maccabeo: un partito di Giudei ellenisti aveva ottenuto dal re il permesso di costruire un ginnasio e di istituire l'efebeo a Gerusalemme; in seguito a ciò A. IV aveva fatto introdurre la sua statua nel Tempio, a titolo di *sunnaos* ("ospite") del Dio Altissimo e aveva ordinato la celebrazione degli anniversari reali accompagnati da riti dionisiaci e pasti sacri (1Mac 1,10-64; 2Mac 5,11-6,11). Gli Asidei preferirono subire le persecuzioni piuttosto che partecipare a queste cerimonie pagane; nel frattempo A. IV, approfittando dei guai che sconvolgevano la dinastia dei Lagidi, pensò di attaccare l'Egitto, ma l'intervento di Roma impedì la sua vittoria (1Mac 1,16-19; 2Mac 5,1-5; cfr. Dn 11,21-45). Nel 165, lasciando al suo reggente Lisia il compito di sedare la rivolta giudaica, A. IV partì verso le satrapie superiori per tentare di rinnovare la "anabasi" di suo padre. Morì negli ultimi mesi del 164 di malattia o colpito da follia dopo aver voluto saccheggiare un tempio. La tradizione giudaica avrebbe interpretato questa morte improvvisa come il giusto castigo per i misfatti commessi dal sovrano (2Mac 9,1-28; cfr. 1Mac 6,1-16; 2Mac 1,11-17; Dn 7,8-9.24-26).

5 A. V Eupatore (164-162), figlio di A. IV. Associato al potere un po' di tempo prima della morte del padre (2Mac 9,23-27), sembra che abbia accompagnato il suo tutore Lisia in Giudea (2Mac 11,1-26). Strettamente sorvegliato dai romani che cercavano in tutti i modi di far rispettare le clausole del trattato di Apamea, fu assassinato dal cugino Demetrio I.

6 A. VI Epifane (145-142), figlio di Alessandro Balas. Fu portato al potere da Trifone in opposizione a Demetrio II; ma il suo protettore se ne sbarazzò per regnare da solo (1Mac 13,31-32).

7 A. VII Sidete (138-129), figlio di Demetrio I, fratello cadetto di Demetrio II, cresciuto a Side, da cui deriva il suo nome. Dopo la cattura di Demetrio II eseguita dai Parti, entra in lotta contro l'usurpatore Trifone (1Mac 15,10-14) e per accattivarsi i Giudei adotta un atteggiamento estremamente favorevole nei confronti di Simone Maccabeo (1Mac 15,1-9). Tuttavia si scontra rapidamente con lui cercando di ritrattare i vantaggi precedentemente accordati. Nomina Cendebeo stratega della zona litoranea, ma quest'ultimo viene vinto da Giuda e da Giovanni, due dei figli di Simone (1Mac 15,38-16,10). Più tardi assedia Gerusalemme e Giovanni Ircano è costretto a versare di nuovo un tributo, a consegnare degli ostaggi e a pagare 500 talenti come contributo di guerra (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,236-248). Combatte poi i Parti, ma questi liberano Demetrio II che lo uccide e prende il potere.

Bibl. E.R. Bevan, *The House of Seleucos*, London, 1902 (anast. 1966); E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, 1979-1982. CSaul

ANTIPA In gr. *antipas*, abbreviazione di *antipatros* "che è al posto del padre" (→Antipatro).

1 Soprannome di →Erode il tetrarca di Galilea.

2 Cristiano di Pergamo, morto come martire, forse per aver rifiutato il culto imperiale (Ap 2,13). JLong

ANTIPATRIDE In gr. *antipatris;* nome dato da Erode il Grande in onore di suo padre Antipatro, a →Afek in Saron (Giuseppe Flavio, *A.J.* 16, 142-143; cfr. At 23,31). MDB

ANTIPATRO In gr. *antipatros*, "uguale a suo padre" (→Antipa); figlio di Giasone. Figura fra i membri delle ambasciate inviate a Sparta e a Roma da Gionata e da Simone Maccabeo (1Mac 12,16; 14,22). CSaul

ANTONIA Palazzo-fortezza costruita da Erode il Grande nell'area dell'antica cittadella chiamata *bîrāh* (Ne 2,9; 7,2), situata all'angolo nord-ovest del muro del Tempio. L'A. aveva lo scopo di controllare tutta l'area del Tempio. Il suo nome deriva dal triumviro romano Antonio che pose Erode sul trono della Giudea. Sotto l'occupazione romana era la sede permanente di una guarnigione incaricata di sorvegliare il sagrato del Tempio (At 21,31-36; 22,24; 24,10). Forse Pilato soggiornava qui quando fu indotto a giudicare Gesù (→Gabbatà; →pretorio), a meno che ciò non sia avvenuto nell'antico palazzo di Erode, nella parte occidentale della città. Ultimo bastione dell'insurrezione giudaica del 66 d.C., essa fu riconquistata dai Romani e poi smantellata.

Bibl. L.H. Vincent, *L'Antonia, palais primitif d'Hérode*, RB 61, 1954, 87-107; M.A. de Sion, *La forteresse Antonia à Jérusalem et la question du prétoire*, Jérusalem, 1956; Y. Yadin (ed.), *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, Jerusalem, 1967-1974*, Jerusalem, 1976, 87-89; P. Benoit, *L'Antonia d'Hérode le Grand et le forum oriental d'Aelia Capitolina*, HarvTR 64, 1971, 135-167. MDef

ANTROPOMORFISMO Attribuzione alla divinità di tratti corporei (Es 33,23; Dt 8,3; 1Sam 15,19; At 2,33; ecc.), di passioni (Gen 6,6; Es 15,17; Dt 28,63; ecc.) e di comportamenti (Gen 3,8; Es 15,3; 1Re 18,27) simili a quelli degli uomini. Il termine a., dal greco *anthrōpos*, "uomo", e *morphē*, "forma", implica anche una concezione che vede Dio ad immagine dell'uomo. A dispetto delle tradizioni aniconiche (→immagine) delle religioni semitiche, il cui culto di pietre sacre e il →decalogo (Es 20,4; Lv 19,4; Dt 6,4) sono delle espressioni diverse, la presentazione degli dei sotto forma umana si ritrova lungo tutta la storia dei semiti sedentarizzati dell'Asia occidentale, mentre invece il teriomorfismo egi-

ziano, p. es., è imparentato con il totemismo dell'Africa nera (Grandi Laghi). Bisogna tuttavia notare che questa differenza è mitigata dall'a. crescente della religione faraonica e dall'esistenza, nel mondo semitico, di animali consacrati ad una divinità e che appaiono come suo attributo. In Israele era il caso del toro (*šôr:* Sal 106,20) e del torello (*ʿēgel:* Es 32). I LXX e gli autori dei Targum hanno cercato di evitare alcuni a. biblici e hanno per questo fatto uso di circonlocuzioni che non suppongono un testo originale diverso.

Bibl. TWNT, IV, 756s; J. Hempel, *Die Grenzen des Anthropomorphismus im A.T.*, ZAW 57, 1939, 75-85; C.T. Fritsch, *The Antianthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, London, 1943; H. Schrade, *Der Verborgene Gott*, Stuttgart, 1949; F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel, 1950; A. Sofer, *The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Psalms*, HUCA 28, 1957, 85-107; H.M. Orlinsky, *Studies in the Septuagint of the Book of Job, III*, HUCA 30, 1959, 153-167; J. Barr, *Theophany and Anthropomorphism in the O.T.*, in *Congress Volume, Oxford 1959*, VTS 7, 1960, 31-38; C.T. Fritsch, *The Concept of God in the Greek Translation of Isaiah*, in *Biblical Studies in Memory of H.C. Alleman*, Locust Valley, 1960, 155-169; E.L. Cherbonnier, *The Logic of Biblical Antropomorphism*, HarvTR 55, 1962, 187-206; J. Lindblom, *Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im A.T.*, ZAW 75, 1963, 263-288; J. Shunary, *Avoidance of Anthropomorphism in the Targum of Psalms*, Textus 5, 1966, 133-144; E.M. Yamauchi, *Anthropomorphism in Ancient Religions*, BS 125, 1968, 29-44; M.L. Klein, *Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim of the Pentateuch, with Parallel Citations from the Septuagint*, Jerusalem, 1982 (in ebraico); E. Jüngel, *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, in *Verifikationen. Festschrift für Ebeling*, Tübingen, 1982.

ELip

ANZIANI

1 AT Nell'AT come in altre società dell'antico Oriente gli a. (in ebr. *zᵉqēnîm*) sono i capi-famiglia che costituiscono il consiglio di un clan, di una tribù, di un agglomerato rurale o urbano di una provincia, addirittura di tutto un paese. Si tratta di "saggi" (Ger 18,18; Ez 7,26) il cui parere è legge. Il loro potere e le loro funzioni variano secondo l'importanza e la natura della comunità e si evolvono con i cambiamenti politici e socio-economici dell'ambiente. I dati di cui disponiamo non sono sufficientemente precisi per permetterci di fare un quadro sincronico del ruolo degli a. né per farne uno studio diacronico. Bisogna limitarsi a constatare che i testi biblici citano diversi tipi di a.: gli a. di una tribù (Dt 31,28), di una regione (Gdc 11,5; 1Sam 30,26) che può corrispondere al territorio di una tribù, di un popolo (Ger 3,14), p. es. d'Israele (Es 3,16; Nm 11,16; ecc.), di Madian (Nm 22,4-7), di Moab (Nm 22,7), d'Egitto (Gen 50,7), gli a. della casa reale, cioè i consiglieri del re (Gen 50,7; 2Sam 12,17), gli a. della città (Gs 9,11; Gdc 8,14; 1Sam 11,3; 16,4), del paese (1Re 20,7; Ger 26,17), della →Diaspora (Ger 29,1), gli a. delle famiglie sacerdotali (2Re 19,2; Ger 19,1). Dato che l'insieme dei testi dell'AT risale all'epoca in cui Israele era sedentarizzato, sono gli a. del paese o del popolo e gli a. degli agglomerati rurali o urbani che giocano il ruolo più importante. Le funzioni giudiziarie di questi ultimi sono illustrate da diverse leggi del Dt sull'omicidio (Dt 19,11s; 21,1-6), sui figli poco docili (Dt 21,18-21), sui diffamatori di una vergine (Dt 22,13-19), sul cognato che rifiuta di adempiere la legge del levirato (Dt 25,7-9; cfr. Rt 4,2s). Per quanto riguarda gli a. del popolo e del paese, essi rappresentano Israele durante le cerimonie dell'alleanza (Es 19,7; 24,1.9; Dt 27,1; 29,9; 31,9; Gs 8,33; 24,1; 2Re 23,1) e durante l'elezione di un comandante per la guerra (Gdc 11,5-11) o di un re (1Sam 8,4-6; 2Sam 3,17s; 5,3). Essi cospirano con Assalonne contro Davide (2Sam 17,4.15), pongono a nome dell' →assemblea del popolo delle condizioni a Roboamo (1Re 12,6-8.13), sostengono Eliseo contro il re (2Re 6,32), consigliano al re di Israele di resistere agli Aramei (1Re 20,7s) ed intervengono in casi di gravi crisi nazionali (Es 17,5s; Gs 7,6; 1Sam 4,3; 1Cr 21,16; Ger 26,17). Gli a. tenevano le loro riunioni sulla piazza ad una delle →porte della città (Dt 21,19; 22,15; 25,7; Rt 4,1-12; Lam 5,14; Gb 29,7) e la partecipazione attiva ai dibattiti testimoniava il prestigio del quale godevano (Pr 31,23; Gb 29,7-20). In realtà non tutti i capifamiglia potevano fare un uso effettivo dei loro diritti tradizionali. Le famiglie più potenti tendevano ad accaparrarsi l'esercizio dell'autorità e il racconto di Nm 11,16-25 mira a legittimare l'istituzione di un'assemblea ristretta di 70 a. (cfr. Es 18,21s; Dt 1,13-15). Questa sopravviverà nel gran →Sinedrio, composto da 71 a. (Lc 22,66; At 22,5; cfr. At 5,21). Gli a. continueranno a giocare un ruolo nella comunità dell'esilio (Ger 29,1) e poi nella provincia persiana di Giudea (Esd 5,9; 6,7; 10,8.14). Secondo i testi conservati del giudaismo ellenistico gli a. del popolo o della città, chiamati in gr. *presbuteroi*, formavano il governo municipale. Erano l'autorità suprema nella città di →Betulia assediata da Oloferne (Gdt 8,10; 10,6; ecc.), l'assemblea degli a. del popolo venne convocata da Gionata Maccabeo per intraprendere lavori di difesa a Gerusalemme (1Mac 12,35), gli a. di Cafarnao sono citati in Lc 7,3 e i "sette anziani del popolo" sono citati in ApBarSir 44,1. Giuseppe Flavio afferma che ogni agglomerato era amministrato effettivamente da sette uomini (*A.J.* 4,214), che tra gli altri compiti avevano quello di riscuotere le imposte (*B.J.* 2,405), e il *Talmud di Babilonia* parla di "sette uomini caritatevoli della città" (BabMeg 26a, 27a). Gli a., presenti già nella comunità esiliata a Babilonia (Ger 29,1), appaiono anche nella Diaspora greco-romana. La gerusia, presieduta da un capo, era la più alta autorità delle comunità giudaiche. Le iscrizioni ci parlano anche di "anziane" ma è probabile che si tratti semplicemente di spose di a. Più in generale, il titolo di a. si impiegava anche per designare i saggi e i dottori della Legge (cfr. Sir 6,34). →senato.

2 NT Il NT menziona una volta gli a. di un agglomerato (Lc 7,3), 25 volte gli a. del popolo ebraico e 15 volte gli a. della Chiesa. Sarebbe un errore assimilare questi ultimi ai membri delle gerusie giudaiche della Diaspora. Infatti la Chiesa primitiva presenta due gradi di fedeli: i *neōteroi*, "giovani" (At 5,6; Lc 22,26; 1Pt 5,5; 1Tm 5,1.2.11.14; Tt 2,6) e i *presbyteroi*, "anziani" (At 11,30; 14,23; 15,2.4. 6.22.23; 1Pt 5,1.5; Gc 5,14; 1Tm 5,1.2.17.19; 2Gv 1; 3Gv 1); questi ultimi non tardarono molto a prendere parte da soli al governo della comunità. Anche se il significato esatto di queste denominazioni non è chiaro, all'origine esse sembrano essere delle designazioni di condizione religiosa, analoghe alla distinzione fra i *neoi*, "giovani", e i *presbyteroi*, "anziani", presso i →terapeuti (Filone di Alessandria, *De Vita contemplativa* 67; 72, ecc.) e a quella fra i *metagenesteroi*, "giovani", e i *progenesteroi*, "anziani", presso gli esseni (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,150). Gli a. sono effettivamente citati negli scritti di Qumrân (1QS 6,8; 1QM 13,1; CD 9,4), ma hanno solo una parte secondaria nella gestione della comunità, amministrata dai sacerdoti. Secondo Giuseppe Flavio è la lunghezza dell'osservanza essena che distingue gli a. dagli altri membri della setta. Se esiste un'analogia fra l'organizzazione della Chiesa primitiva di Gerusalemme e quella della comunità essena, i gradi di "giovani" e di "anziani" implicherebbero una divisione in base all'anzianità della loro conversione. È poco probabile che i 24 vegliardi o a. dell'Ap (4,4.10; 5,5-14; 7,11-13; 11,6; 14,3; 19,4), che compiono la liturgia celeste, abbiano dei rapporti con gli a. delle comunità cristiane. Vista la loro funzione e il loro numero, sono piuttosto un riflesso celeste dei capi delle 24 classi sacerdotali dell'AT (1Cr 24,4; 25,31; Giuseppe Flavio, *A.J.* 7,14,7), ai quali la Mishnah dà il titolo di a. (MishYam 1,5; cfr. 2Re 19,2; Ger 19,1). Forse anch'essi evocano i santi dell'AT che Eb 11,2 chiama "anziani".

Bibl. EJ, VI, 578-581; TWAT, II, 639-650; TWNT, VI, 651-683; X/2, 1248s; J. Michl, *Die 24 Ältesten in der Apokalypse des Hl. Johannes*, München, 1938; A. Feuillet, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*, RB 65, 1958, 5-32; J.L. MacKenzie, *The Elders in the O.T.*, Bb 40, 1959, 522-540; J. Dus, *Die "Ältesten" Israels*, ComViat 3, 1960, 232-242; J. van der Ploeg, *Les anciens dans l'A.T.*, in *Lex tua Veritas*, Trier, 1961, 175-191; G. Bettenzoli, *Gli "anziani di Israele"*, Bb 64, 1983, 47-73; id., *Gli "anziani" in Giuda*, Bb 64, 1983, 211-224. ELip

APAMEA, ISCRIZIONE Iscrizione latina di Apamea sull'Oronte, copiata nel 1674 (CL 3/1, 6687), poi persa e reputata falsa, ritrovata nel 1880 e riconosciuta come autentica; questa iscrizione racconta la carriera di un ufficiale romano, Quinto Emilio Secondo che, prima di distinguersi in Libano e in Iturea, era stato prefetto della prima coorte Augusta e poi della seconda coorte Classica; incaricato da Quirinio delle operazioni di censimento per la città di Apamea, aveva contato 117.000 cittadini. Questa menzione di →Quirinio, messa in relazione con il sincronismo dato da Lc 2,2, ha suscitato evidentemente un'abbondante letteratura; dal punto di vista della storia generale, questo testo presenta ugualmente un grande interesse, poiché fornisce una delle rare cifre di censimento che si conoscano per le città dell'Oriente.

Bibl. F. Cumont, JRS 24, 1934. CSaul

APE In ebr. *dᵉbôrāh* (→Debora), in gr. *melissa;* l'apicoltura non è menzionata nell'AT; nonostante si praticasse in Egitto dal III millennio a.C. Le a. hanno un ruolo importante nelle mitologie antiche, p. es. nella leggenda del dio hurrita Telepinush. Dt 1,44 (cfr. 32,13); Gdc 14,8; Is 7,18; Sal 118,12 menzionano le a. selvatiche temute per le loro punture ma il cui →miele era molto richiesto dalla gente del popolo (Mt 3,4). In un proverbio sulle apparenze umane (Sir 11,2s) l'a. è il più umile degli animali alati ma produce il più dolce dei sapori. La cera d'a. (in ebr. *dônag*) viene menzionata nell'AT solo in senso metaforico (Sal 22,15; 68,3; 97,5; Mic 1,4; Gdt 16,15). AvdB-JCMar

APELLE In gr. *Apellēs;* cristiano di Roma; Paolo dice di lui "che ha dato buona prova in Cristo" e lo fa salutare (Rm 16,10). Il nome di A. era frequente presso i Giudei (Orazio, *Satire* 1,5,100). AvdB

APIRU Trascrizione convenzionale della parola *ʿapīru* che fino al XII sec. a.C. designava gli emarginati delle società tribali o urbane o anche i sopravvissuti di società tribali disgregate, che eventualmente potevano raggrupparsi e ricreare una tribù. Erano dei vagabondi, che si davano ad attività di brigantaggio o che al contrario si mettevano individualmente o collettivamente al servizio del potere stabilito. Li si incontrano in tutto il Vicino Oriente antico, dalla Mesopotamia e dall'Anatolia fino in Egitto, ma soprattutto in Siria e Palestina. Etimologicamente il termine a. sembra significare "polveroso" o "terroso", ma in realtà c'è un'accezione peggiorativa e senza dubbio vuol dire "sporco", come il *walid ʿifrît* è, in arabo, "sporco monello". In effetti bisogna notare che il nome fu loro applicato da non-a. e che è un qualificativo di nazionalità o di appartenenza etnica, ma di stato, di condizione sociale o di genere di vita. Conviene quindi distinguere a. anche da *Ḫa-bir-ayyu* dei testi medio-babilonesi e da *ʿibrî*, →"Ebreo" della Bibbia. Questi ultimi nomi sono designazioni di tipo etnico, come indicano le desinenze *-ayyu* e *-î*.

Bibl. RLA, IV, 14-27; R. Borger, *Das Problem der ʿapīru*, ZDPV 74, 1958, 121-132; M. Weippert, *Der Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, FRLANT 92, 1967, 66-124; M.B. Rowton, *Dimorphic Structure and the Problem of the ʿapirû — ʿibrîm*, JNES 35, 1976, 13-20; id., *Dimorphic Structures and the Parasocial*

Element, JNES 36, 1977, 181-198; M. Liverani, *Farsi Ḥabiru*, VO 2, 1979, 65-77; N.P. Lemche, *Hebraeerne*, DanTTs 43, 1980, 153-190; O. Loretz, *Habiru-Hebraër*, BZAW 160, 1984. ELip

APIS Toro sacro di →Menfi il cui culto, antico quanto la civiltà egiziana, ebbe fine solo con il trionfo del cristianesimo. Esisteva ancora sotto il regno di Giuliano l'Apostata, nel 362 d.C. L'immagine iniziale dell'animale procreatore, simbolo della fecondità, si arricchì di numerosi tratti nel corso della sua lunga storia. Essendo A. adorato a Menfi, città santa del demiurgo Ptah, questi fu più tardi associato a lui e divenne la sua manifestazione. Ma è dal dio sole Reʿ che gli provenne il disco solare che portava tra la corna. Si fuse con Osiride, il dio dei morti, e questa fusione diede vita a una divinità funeraria. La morte del toro assunse perciò un'importanza considerevole; le sue esequie erano celebrate con una grande partecipazione di fedeli e a partire da Amenofi III (1386-1349 a.C.) era seppellito a Saqqāra in una necropoli speciale, che fu trasformata in Serapeo sotto Tolomeo I (323-282 a.C.). Li Mariette scoprì nel 1850-1851 le sepolture dei tori A.; 24 sarcofagi di granito o di basalto si trovavano ancora al loro posto, il più pesante dei quali pesava circa 70 tonnellate. Una camera mortuaria di A., murata nell'anno 30 di Ramses II (1250/49 a.C.) era intatta e permise di fare l'inventario del mobilio completo di una cripta dell'A. defunto, il quale, come ogni morto osiriano, aveva i suoi vasi canopi ed i suoi *ushabti* (statuette che si riteneva servissero al defunto nell'aldilà) spesso con testa di toro. Appena scomparso e seppellito al termine dei riti funebri, che non duravano meno di 70 giorni, A. però rinasceva sotto un'altra sembianza mortale. I sacerdoti percorrevano i pascoli alla ricerca del dio reincarnato, riconoscibile da 29 segni particolari, visibili sul suo pelame che all'origine era certamente nero. I principali segni erano un triangolo sulla fronte, una macchia a forma di mezzaluna sul fianco e un'aquila sul collo. Una volta che l'A. era identificato, il lutto cedeva il posto ai festeggiamenti e durante la luna piena il vitello divino veniva intronizzato nella sua stalla sacra di Menfi. A. era venerato anche dai Semiti stabiliti in Egitto e il suo nome *ḥpy* si scriveva *ḥp* nelle lingue semitiche dell'Ovest. I LXX di Alessandria hanno dunque capito la forma *nsḥp* di Ger 46,15, *nisḥap* "è stato capovolto" nel testo masoretico, nel senso di *ns ḥp, (nās ḥap)*, "Apis è fuggito". Effettivamente è quasi sicuro che la lettura *ns ḥp* in due parole corrisponda al testo originale e che il passo di Ger 46,15 debba tradursi: "Perché Apis è fuggito? Perché il tuo toro *(ʾabbîrᵉkā)* non ha tenuto duro?".

Bibl. LÄ, I, 338-350; LIMC, II/1, 177-182; II/2, 175-181; WM, I/1, 336s; E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten*, Leipzig, 1938 (anast. 1964); J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris, 1944, 221-223; A. Hermann, *Der letzte Apisstier*, JbAC 3, 1960, 34-50 (tavv. 1-3); G.J.F. Kater-Sibbes-M.J. Vermaseren, *Apis*, Leiden, 1975-77; M./A.M. Jones, *The Apis House Project at Mit Rahinah*, JAmResCEg 19, 1982, 51-58; 20, 1983, 33-45; J. Quaegebeur, *Apis et la menat*, BSocFrÉg 98, 1983, 17-39. ELip

APOCALISSE, LIBRO In gr., *apokalypsis:* "svelamento, rivelazione"; Ap è il solo libro del NT che pretende sin dal suo titolo di appartenere al genere letterario dell' →apocalittica. Ci si guarderà bene dal trarre troppo in fretta le conseguenze di questa constatazione interpretando Ap. come una delle apocalissi ebraiche del tempo: Ap si apre precisando che la rivelazione che fornisce riguarda Gesù, e il suo messaggio concernente ciò che avverrà presto (1,1; 22,6) può essere riassunto in questa sola promessa di Cristo (22,7): "Ecco, io verrò presto".

1 Piano e struttura Determinare il piano dell'Ap è molto difficile. Vi si scorgono molte serie (per lo più di 7) ed articolazioni, ma la concatenazione del tutto non è evidente. Ci limiteremo quindi a presentare in un modo relativamente obiettivo i principali sviluppi che compongono il libro:

— introduzione e visione inaugurale (1);
— lettere alle Chiese (2-3);
— visione del trono, dell'agnello e del libro dai sette sigilli (4-5);
— i sette sigilli (6,1-8,5, con una parentesi: il cap. 7);
— le 7 trombe (8,6-11,19, con una parentesi: 10,1-11,14);
— la donna, suo figlio e il drago (12);
— le due bestie (13);
— i 144.000 e il giudizio (14);
— le 7 coppe (15-16);
— il giudizio di Babilonia (17,1-19,10);
— il Messia-giudice (19,11-21);
— il millennio e il giudizio (20);
— l'era nuova (21,1-22,5);
— epilogo (22,6-21).

Al di là di questa secca enumerazione, qualche precisazione può gettare una certa luce sulle intenzioni del libro: si noterà la volontà di sottolineare un certo parallelismo tra le tre serie dei sigilli, delle trombe e delle coppe. Se si ha la curiosità di paragonare membro per membro la serie delle trombe e quella delle coppe, il parallelismo diventa ancora più evidente. Precisazioni di questo tipo, che possono essere moltiplicate, portano a leggere Ap non come l'annuncio successivo di avvenimenti scaglionati nel tempo ma come una rivelazione unica di cui era solo la forma. Quello che annunciano le trombe non è fondamentalmente diverso da quello che profetizzano le coppe. Il messaggio è lo stesso, solo il punto di vista differisce. Ap può essere considerata come composta da variazioni su uno stesso tema. Queste variazioni non sono tuttavia degli elementi equivalenti e intercambiabili. Ap non è una somma di ripetizioni e il suo messaggio si orienta verso una conclusione finale. Non potendo discernere questo messaggio, si commette però un grave controsenso leggendo Ap come una raccolta di profezie che annunciano dettagliatamente tutti gli avvenimenti della

storia fino alla fine dei tempi. Ap è la rivelazione di Gesù Cristo e non le profezie di un Nostradamus. È da notare ancora il ruolo privilegiato che giocano certe parti nel corso del libro: sono le pause che ritardano uno svolgimento abbozzato (parentesi), per permettere al lettore di appropriarsi delle verità di fede che scaturiscono dalla situazione. Tale è anche la funzione delle proclamazioni solenni o inni inseriti nella trama apocalittica. È proprio lì che si troverà l'intenzione profonda dell'autore.

Numerosi tentativi sono stati fatti per distinguere nell'Ap molti strati o documenti provenienti da epoche diverse (vedere Charles e più recentemente l'ipotesi di Boismard). Nessuna di essi si è veramente imposto e ci si domanda se questi tentativi sempre ripresi non procedano dalla volontà di ritrovare in un testo antico gli imperativi di una moderna logica formale alla quale Ap rifiuta deliberatamente di piegarsi: il Dio che si rivela attraverso il suo profeta è al di là di tutte le categorie nelle quali lo spirito umano si compiace di racchiuderlo. Ammesso ciò, i segni di unità del libro si moltiplicano agli occhi del lettore attento.

2 Autore e data L'autore si chiama Giovanni (1,1.4.9; 22,8). Egli si dice profeta e rivendica come solo titolo quello di testimone di Gesù (1,2). Si capisce che questa testimonianza (in greco: *marturia*) può andare fino al martirio (2,13). D'altronde egli redige il suo libro nell'isola di Patmos dove è esiliato per la sua testimonianza (1,9). La tradizione ecclesiastica antica, quasi unanime, precisa che si tratta dell'apostolo Giovanni, autore del quarto vangelo. Tuttavia, già nel III secolo Dionigi di Alessandria fa notare le disparità che separano i due libri: essi non possono avere lo stesso autore! Al di là delle importanti differenze in gran parte spiegate dai due generi letterari, si rilevano però numerose e significative affinità nel vocabolario, nello stile e soprattutto nelle grandi affermazioni teologiche. Si parla volentieri oggi di un circolo giovanneo, ambiente dal quale sarebbero usciti sia Ap che il quarto vangelo. La tradizione colloca la redazione di Ap verso la fine del regno di Domiziano (81-96) e ciò che il libro permette di apprendere sulla situazione contemporanea si armonizza perfettamente con questa data.

3 Il contesto storico Ap 12 celebra la sconfitta di Satana: costui, cacciato dal cielo, scende sulla terra per perseguitare i cristiani. Ricorre a tale scopo ai suoi luogotenenti: le due bestie descritte nel cap. 13. Sono queste delle immagini che ricoprono delle realtà identificabili: si tratta del potere imperiale che si finge sempre più spesso di natura divina ed esige dunque che si adori l'imperatore come Dio. In una società che vede il favore divino come la principale condizione di ogni vita sociale, professionale e politica, è chiaro che un rifiuto di associarsi a questo culto è visto come la contestazione più radicale e più insopportabile. I cristiani che vogliono adorare solo Dio saranno considerati come dei veri e propri atei, nemici del genere umano. Domiziano non sembra aver organizzato persecuzioni sistematiche contro i cristiani. In una situazione che non è ancora di crisi aperta, Ap scorge l'opposizione ineluttabile che porrà l'impero idolatra contro il cristianesimo. Di questi due avversari uno deve sparire. E Ap non teme di affermare, contro ogni verosimiglianza, che sarà il popolo di Cristo a riportare la vittoria. Meglio, rivolgendosi a questo pugno di uomini senza grandi mezzi, di fronte all'impero che domina tutto l'universo allora conosciuto, dice loro che sono già da adesso vincitori, della sola vera vittoria: quella che è stata rivelata sulla croce.

Stando così le cose, non è possibile venire a patti con l'idolatria, per quanto minacciosa. Persino il martirio non deve far indietreggiare gli uomini che sanno di avere la vita eterna.

Questa esortazione esigente non sembra tuttavia aver convinto la totalità dei cristiani dell'Asia minore. È dunque necessario insistere, appellarsi alla vigilanza, all'obbedienza, addirittura al martirio, e minacciare i partigiani di un atteggiamento meno intransigente smascherandoli per quello che sono: dei lassisti desiderosi di coniugare la fede cristiana con le pratiche dell'idolatria. La loro ispirazione è satanica. Tale è l'oggetto delle lettere alle Chiese (2-3). Esse ci permettono di indovinare l'esistenza di una vera e propria corrente nel cristianesimo dell'Asia minore. Questa tendenza (chiamata →*nicolaita*), talvolta respinta dalla comunità, talvolta invece maggioritaria, afferma, senza dubbio in virtù di un dualismo che considera il corpo ed i suoi bisogni come disprezzabili, che si può essere perfettamente cristiani e soddisfare gli obblighi formali della società idolatra: così si può partecipare ai pasti cultuali del paganesimo senza problemi.

4 Interpretazione

A *La missione profetica della Chiesa.* Alla fine del cap. 10 il veggente riceve l'ordine di profetizzare. Il cap. 11 mostra il compimento di questa missione: riferisce l'attività e la morte dei due testimoni. Si nota un silenzio sorprendente: non una parola sul contenuto della loro predicazione. In compenso il testo insiste sul fatto che essi sono messi a morte come il loro Signore (11,8) e la loro resurrezione viene descritta in termini che evocano naturalmente quella di Cristo. Sono veramente dei testimoni, cioè degli uomini che non esitano a seguire il loro maestro, il testimone fedele (1,5), fino alla morte come ha fatto Antipa, il testimone fedele (2,13). È dunque annunciata in termini concreti la definizione del ministero profetico della Chiesa: esso è più vissuto che parlato. È anzitutto comunione alla morte e alla resurrezione di Gesù. Tale è la vocazione prima dei cristiani in seno al mondo ostile.

Questa missione dura 1260 giorni (11,3), cioè 42 mesi lunari di 30 giorni = 3 anni e mezzo. Questa precisazione è improntata a Dn (7,25; 12,7; profezia delle →settimane) in cui essa esprime simbolicamente la certezza che la persecuzione di Antioco Epifane durerà solo per il breve tempo che Dio gli ha accordato: una mezza settimana di anni. La cifra serve a uno stesso scopo nei capp. 11 e 13 dell'Ap: il tempo durante il quale i fedeli sono esposti agli assalti di

Satana e delle sue truppe è strettamente delimitato dal progetto di amore di un Dio che veglia sui suoi.

B *La nascita dell'uomo nuovo.* Durante lo stesso periodo la donna di Ap 12 (= il popolo di Dio), perseguitata dal drago (Satana), riceve un aiuto miracoloso che, come un tempo Israele nel deserto, la pone al riparo. In effetti il drago è un avversario già sconfitto: alla nascita del messia egli è definitivamente scacciato dal cielo. Egli può solo perseguitare i cristiani sulla terra. Non può più opporsi efficacemente ai piani di Dio. La causa di questa sconfitta è la nascita del messia. Il destino di questo bambino è tuttavia riferito in termini strani: appena nato, egli è rapito verso Dio! Si può dunque parlare così della nascita di Gesù a Betlemme? La risposta si trova nel testo: nei vv. 10-12 si trova una di queste proclamazioni inniche che, come abbiamo detto sopra, fanno cogliere ai lettori il significato delle visioni. Cosa dice questo inno? Celebra la vittoria che i martiri riportano morendo in comunione con il loro Signore crocifisso (v. 11). Bisogna dunque leggere Ap 12 trovandovi l'annuncio della morte di Cristo come vittoria su Satana. Ora, Gv 16,19-22 parla della crocifissione come di un parto i cui dolori terminano nella gioia della nascita che è la resurrezione. Satana è definitivamente battuto quando piace a Dio coronare come re del mondo colui la cui vittoria appariva agli occhi di tutti la suprema sconfitta. Allora nasce il primo uomo nuovo, colui che per la prima volta riceve da Dio solo il suo essere, la sua vita e tutti i suoi valori. Quando degli uomini accettano di contare solo sul loro Dio e pongono la loro fedeltà al di sopra della loro vita, sono, qualunque cosa accada, quei vincitori che provano la realtà presente del mondo nuovo di cui sono i primi testimoni.

La cristologia sulla quale si iscrivono questi sviluppi si trova nella formula lapidaria che si legge all'inizio del libro (1,5): Gesù viene il detto "testimone fedele, primogenito dei morti e principe dei re della terra".

Si tratta di ben tre titoli cristologici. L'ultimo si riferisce evidentemente alla signoria di Cristo elevato alla destra di Dio; il secondo si riferisce alla risurrezione; il primo designa la crocifissione. È qui che si realizza la redenzione universale (5,9) che permette agli uomini di vivere per Dio e di partecipare al regno del suo amore. Essi sono allora al di là del giudizio finale. Il tema del giudizio si ritrova quasi in ogni pagina dell'Ap. Se leggiamo il testo da vicino, ci si convince che non si tratta di un solo giudizio presentato sotto diverse sfaccettature e la cui attualità è proclamata a diverse riprese. L'elemento decisivo è già acquisito: l'opera di Cristo ne è sia il criterio che la realizzazione. Per questo motivo il libro che serve da fondamento a questo giudizio (20,12) è giustamente chiamato "libro della vita dell'agnello immolato" (13,8): esso contiene il nome degli uomini di cui Cristo assume il destino e che accettano di viverlo. Essi sono allora nel mondo i profeti che attestano che il giudizio è certamente una realtà presente (11,18). Raggiungiamo così le conclusioni dello studio del millenarismo (Ap 20).

Ap si sarebbe dunque occupata solo del presente? Non è evidentemente il caso di interpretarla così. Essa orienta costantemente gli sguardi verso un compimento futuro. Ma ciò che bisogna capire bene è che questo strano libro trova la sua vera specificità nel non curarsi affatto né dei tempi né dei luoghi: ciò che egli descrive al presente, addirittura al passato, può essere presto ripreso al futuro. E le visioni che cominciano in cielo proseguono, senza soluzione di continuità, sulla terra, poiché il movimento del va e vieni può riprodursi più volte. Il nostro autore sarà totalmente illogico? Sì, se per logica si intendono le categorie che l'uomo impone alla sua attività. Per noi quello che è avvenuto non esiste più e quello che è atteso non è ancora giunto. Ma Dio è al di là di queste categorie temporali: quando egli opera in Gesù, questa azione, inserita nel passato della storia, resta per sempre il centro di questa storia che non conoscerà altro senso. L'uomo può ben dire che Gesù è venuto e che il regno viene, ma Ap, mescolando i tempi, ci ricorda che questo è solo un modo umano di parlare. La nostra lingua fallisce nel voler parlare di un Dio che è infinitamente grande e tuttavia incarnato. Per usare, sulla scia dell'Ap, i termini del registro non più solamente temporale, ma anche spaziale, si può dire che il Dio che è in cielo è anche colui che cammina con i suoi sulla terra. E i cristiani che sono con lui pellegrini quaggiù tra i pericoli sono ugualmente davanti al trono di Dio, occupati a cantare la sua gloria con gli angeli del cielo.

Così, ritornando al significato stesso del titolo dell'Ap, si può veramente dire che si tratta di una rivelazione. Rivelazione di Gesù Cristo su tutte le cose: sul mondo che la fede permette di vedere nelle mani di Dio (e questo significa che nozioni tanto evidenti come il potere, la vittoria, l'impero, per rivelazione ricevono il loro nuovo e vero senso in Gesù Cristo); rivelazione sugli uomini e dunque su noi stessi che siamo chiamati a vivere sin dal presente di una vita nuova rivelata in Gesù Cristo e che è, malgrado le apparenze, la sola vera vita, la vita eterna.

Bibl. Commentari: H.B. Swete, London, 1908; R.H. Charles, London, 1920; E.B. Allo, Paris, 1933⁴; A. Gelin, Paris, 1938; H.M. Fèret, Paris, 1946; A. Wikenhauser, Regensburg, 1949; J. Bonsirven, Paris, 1951; J. Behm, Göttingen, 1953; E. Lohmeyer, Tübingen, 1953; L. Cerfaux-J. Cambier, Paris, 1955; G. Siegel, Stuttgart, 1958; M.E. Boismard, Paris, 1959; E. Lohse, Göttingen, 1960; T.F. Glason, Cambridge, 1965; C.B. Caird, Cambridge, 1966; P. Morant, Zürich-München, 1969; G.E. Ladd, Grand Rapids, 1972; H. Kraft, Tübingen, 1974; A. Geiger, Stuttgart, 1974; J.M. Ford, Garden City, 1975; R.H. Mounce, Grand Rapids, 1977; J.P.M. Sweet, Philadelphia, 1977; P. Prigent, Paris, 1980; C.R. Beasley-Murray, Grand Rapids, 1981; J. Sweet, London, 1979; P. Prigent, Lausanne, 1981; F. Grunzweig, Neuhausen-Stuttgart, 1983; J. Bloff, Zürich, 1984. [E. Lohse, *L'apocalisse di Giovanni* (= NT 11), Brescia, 1974; E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo,* Prefazione di P. Rossano, Torino, 1980; E. Schick, *L'Apocalisse* (= ComSpirNT

23), Roma, 1984; P. Prigent, *L'Apocalisse di s. Giovanni* (= Commenti Biblici), Roma, 1985].

Studi: A. Feuillet, *L'Apocalypse. Etat de la question*, StNTSub 3, 1963; C. Brütsch, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève, 1966; J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, BiblETL 53, 1980; R.M. Fischer, *Die Christlichkeit der Offenbarung Johannes*, TLZ 106, 1981, 165-172; R. Beauvery, *L'Apocalypse au risque de la numismatique*, RB 90, 1983, 243-260; C. Mazzuco, *A proposito di alcuni studi recenti sull'Apocalisse*, RivB 3, 1983, 213-225. [U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Prefazione di A. Vanhoye (= Aloisiana 8a), Brescia, 1980² (1971¹); U. Vanni, *Apocalisse; Una assemblea liturgica interpreta la storia* (= LOB 2.15), Brescia, 1982³; S. Thompson, *The Apocalypse and semitic syntax* (= SNTStMonS 52), Cambridge, 1985; E. Cuvillier, *L'apocalypse... c'était demain; Les apocalypses du Nouveau Testament, un manifeste pour l'espérance*, Aubonne, 1987; U. Vanni, *L'Apocalisse; Ermeneutica, esegesi, teologia* (= RivBSup 17), Bologna, 1988 (con ricca bibliografia)].

PPrig

APOCALITTICA Dal verbo greco *apokaluptein*, "togliere il velo", "rivelare". L'a. è un genere letterario che fiorisce nel giudaismo fra il 150 a.C. e il 100 d.C. Si tratta di libri che pretendono di fornire, per rivelazione, una conoscenza segreta del passato, del presente e del futuro. Questa rivelazione termina sull'annuncio preciso della Fine. Queste apocalissi presentano diverse caratteristiche.

1 **Pseudonimia** Questi libri sono attribuiti ad antenati prestigiosi e molto lontani: Enoch, Mosè, Esdra, ecc. Dio aveva già rivelato i suoi piani ai suoi primi servitori.

2 **Esoterismo, simbolismo** Questi antichi ispirati hanno trasmesso le rivelazioni in libri segreti. Adesso viene il momento di una divulgazione riservata agli iniziati che sapranno capire questo linguaggio esoterico il cui simbolismo riprende spesso quello dei profeti. Gli apocalittici hanno del resto coscienza di vivere un'epoca in cui la profezia si è estinta. Tocca a loro prenderne il posto.

3 **Pessimismo, dualismo, soprannaturalismo** Per l'a. il male domina attraverso la mano dei non credenti che perseguitano i fedeli. È l'effetto dello scontro che oppone le forze del diavolo agli eserciti di Dio. Alla fine, però, questo dualismo che logora la storia cederà il posto al regno del solo Dio al quale è dovuta la vittoria. I veggenti contemplano in anticipo questo spettacolo consolatore che addolcisce l'amara realtà presente.

4 **Senso della storia (determinismo)** Tutto è deciso in anticipo. Il piano di Dio è fissato sin dall'origine. Non c'è casualità. Non c'è nemmeno libertà per gli uomini in qualunque posto siano. Tutto è scritto nei libri celesti. Averne la rivelazione vuol dire sapere tutto della storia degli uomini.

I profeti non avevano la stessa teologia della storia: sapevano ugualmente che Dio ha un piano, ma è un piano d'amore che vuole la salvezza senza decidere in anticipo tutto ciò che sarà. È per questo motivo che essi in nome di Dio invitavano all'obbedienza, al pentimento e alla conversione: tutto può cambiare. Nell'a., al contrario, Dio è solo con i suoi decreti eterni. Non dialoga con gli uomini. Ha messo in moto un determinismo capace di funzionare grazie alla sua logica implacabile.

Nel NT si trovano passi del genere a. (l'apocalisse sinottica, →parusia). Ci si può tuttavia domandare se i cristiani non abbiano fondamentalmente rovesciato i caratteri principali dell'a. come è il caso dell' →Apocalisse di San Giovanni.

Bibl. DBS, 1, 326-254; P. Prigent, *Apocalypse et Apocalyptique*, RechSR 47, 1973, 280-299; K. Koch-J.M. Schmidt, *Apokalyptik*, WegFor 365, 1982 (raccoglie i principali contributi dell'ultimo secolo sul tema, eccetto la bibliografia francese che si potrà trovare nei due articoli citati per primi). [J.J. Collins, *The apocalyptic imagination. An introduction to the Jewish matrix of Christianity*, New York, 1984; B. Marconcini, *Apocalittica; Origine, sviluppo, caratteristiche di una teologia per tempi difficili*, Leumann (To), 1985; D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C.-100 d.C.)*, edizione italiana a cura di P.G. Borbone (= BibT 23), Brescia, 1991; H. Althaus-P. Hünermann-J. Maier-H. Merklein-R. Schaeffler, *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, a cura di H. Althaus, edizione italiana a cura di G. Canobbio, Brescia, 1992; M. Delcor, *Studi sull'apocalittica*, edizione italiana a cura di A. Zani (= StBibPaid 77), Brescia, 1987; P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (= BiblCR 55), Brescia, 1990; *Mysteries and revelations. Apocalyptic studies since the Uppsala Colloquium*, edited by J.J. Collins-J.H. Charlesworth (= JPseudSup 9), Sheffield, 1991; M. Cimosa, *La letteratura intertestamentaria* (= La Bibbia nella Storia 6), Bologna, 1992].

PPrig

APOCRIFI DELL'AT

1 Abramo, Apocalisse

A *Origine e testimoni. L'Apocalisse di Abramo* fu scritta probabilmente in ebraico verso la fine del I secolo d.C., ma è conservata solo in palco-slavo e rumeno.

B *Contenuto.* L'opera si compone di due parti:

— un *midrash aggadico* basato su Gen 15,9-17 che comincia con la descrizione della giovinezza di Abramo e dei suoi contatti con gli idoli (1-8);

— sette visioni al cielo dove Abraham è introdotto da un angelo chiamato Jaoel (9-32). I cieli, il fuoco, gli angeli, l'universo e la sua storia, il trono di Dio, i sette peccati del mondo e la distruzione di Gerusalemme formano il soggetto di queste visioni.

C *Teologia.* L'opera contiene un insegnamento concernente l'elezione di Israele, la sua alleanza con Dio e la vittoria finale dei giusti. Essa costituisce al tempo stesso un appello alla fedeltà a Dio e al rifiuto dell'idolatria. Contiene anche una angelologia ben sviluppata. L'autore ha attinto da Gen, Ez e dalle tradizioni parallele al *Libro d'Enoch etiopico* 1-36. Con l'*Apocalisse siriaca di Baruch* e il *Quarto libro di Esdra* questa opera cerca di portare una risposta agli interrogativi suscitati dalla distruzione di Gerusalemme nel 70.

Bibl. DBS, 1, 28-33; N.S. Tichonravov, *Pamiatniki otretchennoi rousskoi literatury*, San Pietroburgo, 1863, 32-77; N. Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer*, Leipzig, 1897; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 37-38; E. Turdeanu, *L'Apocalypse d'Abraham en slave*, JSJ 3, 1972, 153-180; R. Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire*, Roma, 1977; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 68-69.269-270; R. Rubinkiewicz, *The Apocalypse of Abraham*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, Garden City, 1983, 681-705. [*La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes*, éd. par W.C. van Unnik (= RechBib 9), Leiden, 1974; A. Paul, *Che cos'è l'intertestamento* (= Bibbia Oggi 3), Torino, 1979; M. Pincherle, *Il libro di Enoch* (= Scienza e Ignoto 9), Faenza, 1977; *Apocrifi dell'Antico Testamento, I-II*, a cura di P. Sacchi et alii (= ClasRelEb), Torino, 1981-1989; C. Tassin, *Le Judaïsme de l'Exil au temps de Jésus*, CahÉv n. 55, 1986; *Gli Apocrifi. L'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*, a cura di E. Weidinger, edizione italiana a cura di E. Jucci, Casale Monferrato, 1992; M. Cimosa, *La letteratura intertestamentaria* (= La Bibbia nella Storia 6), Bologna, 1992].

2 Abramo, Testamento

A *Origine e testimoni.* Lo scritto intitolato il *Testamento di Abramo* ci è pervenuto in molte versioni antiche e due recensioni cristiane greche: una recensione lunga (A) del III secolo (20 capitoli) e una recensione breve del IV (14 capitoli). Queste recensioni costituiscono la trasformazione del testo originale redatto in greco da un ebreo in Egitto nel I o all'inizio del II secolo d.C. Non è da escludere che questo scritto sia basato su un'opera del I secolo a.C. redatta in ebraico.

B *Contenuto.* L'opera è stata intitolata "testamento" anche se il testo non contiene dei riferimenti precisi di una preparazione di testamento da parte di Abramo ma si presenta come una leggenda sulla morte del patriarca con degli elementi apocalittici. Nei primi capitoli della versione lunga (1-9) vengono presentati gli sforzi dell'arcangelo Michele per prendere l'anima di Abramo che si rifiuta di morire. Vi si descrive l'ospitalità straordinaria di Abramo in presenza dell'arcangelo Michele venuto sotto sembianze umane. Nella parte seguente (10-14) si trova la descrizione della peregrinazione di Abramo su di un carro in compagnia di Michele che gli mostra la terra con i suoi peccati e gli fa scoprire il cielo e i suoi misteri. Fra le due porte che danno accesso al cielo egli vede Adamo assiso sul trono d'oro, che gioisce, ahimè molto raramente, quando vede qualcuno che va per la via stretta e che piange quando vede coloro che in folla si dirigono verso la porta larga; Abele giudica i morti e due angeli fanno la lista delle loro buone e cattive azioni. L'arcangelo Dokiel poi le pesa e Puruel le sottomette alla prova del fuoco. Gli ultimi capitoli (15-20) mostrano che anche dopo queste peregrinazioni Abramo si oppone a Michele e non vuole dargli l'anima. Allora la Morte, giocando di furbizia, invita Abramo a baciarle la mano. Abramo lo fa e la sua anima resta attaccata alla mano della Morte. L'anima di Abramo è accolta in cielo e il corpo viene seppellito a Mamre.

C *Teologia.* Il testo contiene parecchi elementi comuni con le leggende giudaiche raccolte nelle *Cronache di Yerahmeel* e anche con la descrizione della morte di Mosè nell'*Assunzione di Mosè*. L'opera tenta di formulare una concezione universale della soteriologia e di armonizzare le dottrine riguardanti il giudizio individuale e quello universale.

Bibl. DBS, 1, 33-38; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 31-39; M.E. Stone, *The Testament of Abraham: The Greek Recensions, Texts and Translations*, SBLPS 2; M. Delcor, *Le Testament d'Abraham: Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue, suivie de la traduction des Testaments d'Abraham d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales*, StVTPseud 2, 1973; E. Janssen, *Testament Abrahams*, JüdSchrHelRömZt 3, 1975, 193-256; G.W.E. Nickelsburg (ed.), *Studies on the Testament of Abraham*, Cambridge, 1976; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 70-72.270-271; E.P. Sanders, *Testament of Abraham*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. I Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, 1983, 871-902.

3 Adamo, Apocalisse *L'Apocalisse di Adamo* è un trattato gnostico scritto in greco nel I o nel II secolo d.C., conservato in copto nella biblioteca di Nag Hammadi (NH V/5), che, sotto la forma di testamento, presenta gli elementi biografici e apocalittici delle tradizioni giudaiche su Adamo. Costui trasmette a Set la rivelazione ricevuta da tre misteriosi personaggi. Questa rivelazione riguarda la sua gloria, la sua conoscenza e l'avvenire (il diluvio, la catastrofe del fuoco, cioè Sodoma e Gomorra, e la fine del mondo). Le crisi nella storia costituiscono lo sforzo delle potenze che mirano alla distruzione degli gnostici, ma questi ultimi sono circondati dalle cure delle potenze celesti. Alla fine dei tempi verrà l'Illuminatore (in copto *phōstēr*), sotto spoglie umane, per liberare e distruggere le potenze nemiche. L'opera esprime le dottrine della gnosi di Set con il suo dualismo radicale. Essa fa distinzione fra il Dio creatore, nel cui potere vivono le genti, e il Dio Supremo, in contatto con il quale vivono gli gnostici.

Bibl. A. Böblig-P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, 1963; R. Kasser, *Bibliothèque gnostique V: Apokalypse d'Adam*, RTPhil 17, 1967, 316-333; G.W.E. Nickelsburg, *Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, The Books of Adam and Eve, and I Enoch*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, Leiden, 1980, 515-539; C.W. Hedrick, *The Apocalypse of Adam. A Literary and Source Analysis*, SBLDiss 46, 1980; G.W. MacRae-D.M. Parrott, *The Apocalypse of Adam (V,5)*, in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Ham-*

madi Library in English, San Francisco, 1977; G.W. MacRae, *Apocalypse of Adam*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, 1983, 707-719.

4 Adamo, Libro delle figlie L'apocrifo intitolato *Libro delle figlie di Adamo* è citato nel *Decreto di Gelasio* (4,7) con un altro titolo *Hē leptē genesis* "la piccola Genesi". Ecco perché lo si identifica con il *Libro dei Giubilei* (cfr. *infra*).

Bibl. DBS, I, 133-134; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud, 1, 1970, 12.

5 Adamo, Parole a Set *Le parole di Adamo a Set* sono un racconto cristiano conservato in armeno, basato su delle leggende giudaiche. Parla dell'espulsione dal paradiso, del digiuno di Set per 40 giorni e 40 notti, di un ramo dell'albero del paradiso portato da un angelo, del trasferimento delle tradizioni a Enosh e dello sviluppo dell'agricoltura da parte di quest'ultimo.

Bibl. DBS, I, 129-130; S. Josepheants, *Ankanon girkʿ Hin Ktakaranaç*, Venezia, 1896, 331-332; E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenisch übersetzt und untersucht*, in W. Diehl et al. (ed.), *Festgruss B. Stade*, Giessen, 1900, 208-209; J. Issaverdens, *Uncanonical Writings of the Old Testament*, Venezia, 1901 (1934²), 81-83.

6 Adamo, Testamento

A *Origine e testimoni.* Il *Testamento di Adamo* è un'opera cristiana, basata su fonti giudaiche, redatta in siriaco nel II o III secolo, che ci è pervenuta in parecchie versioni (siriaca, greca, araba, etiopica, georgiana, e armena).

B *Contenuto.* Il *Testamento di Adamo* contiene tre parti:

— esposizione di Adamo a Set sulle preghiere rivolte a Dio nei diversi momenti della giornata e della notte;

— racconto di Adamo sulla creazione, la caduta e la rivelazione di Adamo trasmessa a Set, riguardo al diluvio, la nascita, la passione e la morte di Gesù Cristo e la fine del mondo; verso la fine di questa parte si trova la descrizione (nella recensione lunga) dei funerali di Adamo;

— descrizione dei nove cori angelici e delle loro funzioni.

C *Teologia.* Il *Testamento di Adamo* costituisce un adattamento dei testi dell'AT e dei midrashim giudaici alla dottrina cristiana per sottolineare che Gesù Cristo era già stato promesso ad Adamo. Esso contiene una angelologia giudaica. In questo scritto si ritrovano degli elementi comuni con la *Vita di Adamo ed Eva*, l'*Apocalisse di Adamo* gnostica e la *Morte di Adamo* armena.

Bibl. DBS, I, 117-125; M. Kmoskò, *Testamentum Adae*, PSyr 2, 1907, 1309-1360; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 91-92.272-273; S.E. Robinson, *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions*, SBLDiss 52, 1982; id., *Testament of Adam*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, 1983, 989-995.

7 Adamo mandeo, Libro *Il Libro di Adamo mandeo* o *Ginza*, "tesoro", è un libro sacro dei mandei, un setta che esiste ancora ai nostri giorni in Iran e Irak, legata ad una corrente battista di origine giudaica. Si tratta di una compilazione composta in aramaico, di materiale di origine diversa in cui i motivi biblici sono legati alle dottrine che hanno la loro fonte nel parsismo, nel manicheismo, nell'astrologia e nella magia babilonese. L'opera risale al Medio Evo. Comprende due parti ineguali: *Ginza Destra* e *Ginza Sinistra*. La parte più lunga *(Ginza Destra)*, composta di 41 unità distinte divise in 18 trattati, menziona Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Salomone, Giovanni Battista, Gesù Cristo e Maometto. Nella seconda parte *(Ginza Sinistra)* ci sono 66 unità divise in tre trattati. È Mana, in altre parole l'anima o una sostanza spirituale che anima il corpo di Adamo, che vi prende la parola. Secondo Reitzenstein la *Ginza* costituisce una fonte importante della gnosi precristiana e spiega lo sfondo del IV vangelo. Tuttavia l'antichità degli elementi contenuti in questo libro è fortemente messa in discussione.

Bibl. H. Petermann, *Thesaurus sive Liber magnus vulgo "Liber Adami" appelatus opus Mandeorum summi ponderis*, Leipzig, 1867; J.P. Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, I, Paris, 1856, 1-290; R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse*, Heidelberg, 1919; M. Lidzbarski, *Ginzā. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer, übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1925; E.S. Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford, 1960; K. Rudolph, *Die Mandäer, I, Das Mandäerproblem*, FRLANT 74, 1960.

8 Adamo ed Eva, Lotta *La Lotta di Adamo ed Eva contro Satana* è un apocrifo conservato in etiopico e in arabo, che descrive i tormenti di Adamo ed Eva causati dalle tentazioni di Satana. Vi si narra la vita dei primi genitori, dalla nascita di Caino fino alla loro morte, la storia dei patriarchi fino alla nascita di Melchisedech come sacerdote sul Golgota e la storia del popolo di Israele fino ai tempi di Gesù Cristo. Questa opera cristiana, che risale al periodo VII-IX secolo ed è ispirata alla *Caverna dei tesori*, contiene molto materiale giudaico.

Bibl. J.P. Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, I, Paris, 1856, 297-388; S.C. Malan, *The Book of Adam and Eve. Also Called the Conflict of Adam and Eve with Satan*, London, 1882; E. Trumpp, *Der Kampf Adams (gegen die Versuchungen des Satans), oder christliche Adambuch Morgenlandes*, AbhBayrAk 15/3, München, 1881, 1-177; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 9; A. Battista-B. Bagatti, *Il Combattimento di Adamo. Testo arabo con traduzione italiana e commento*, SBFPubMin 29, 1982.

9 Adamo ed Eva, Storia della creazione e della caduta Questa *Storia della creazione e della caduta di Adamo ed Eva* è un racconto conservato in armeno sulla creazione degli angeli dopo la creazione del mondo. Parla anche dell'espulsione dal cielo di Dadael, della creazione di Adamo ed Eva e del peccato nel paradiso. È un'opera cristiana basata su delle

speculazioni giudaiche analoghe a quelle dell'*Apocalisse di Mosè*.

Bibl. DBS, I, 125-126; S. Josepheants, *Ankanon girkʿ Hin Ktakaranaç*, Venezia, 1896, 307-311; E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenisch übersetzt und untersucht*, in W. Diehl et al. (ed.), *Festgruss B. Stade*, Giessen, 1900, 189-192; J. Issaverdens, *Uncanonical Writings of the Old Testament*, Venezia, 1901 (1934²), 39-46.

10 Adamo ed Eva, Storia dell'espulsione La *Storia dell'espulsione di Adamo ed Eva* è un apocrifo che racconta i tormenti di Adamo ed Eva durante la prima notte dopo l'espulsione dal paradiso. Parla anche di un manoscritto dato a Satana e dell'annuncio della venuta del Figlio di Dio che distruggerà il manoscritto e libererà Adamo dalla servitù di Satana. È un'opera cristiana basata su materiale giudaico, conservata in versione armena e che contiene elementi simili alla *Lotta di Adamo ed Eva* e alla versione in paleo-slavo della *Vita di Adamo ed Eva*.

Bibl. DBS, I, 126-127; S. Josepheants, *Ankanon girkʿ Hin Ktakaranaç*, Venezia, 1896, 312-314; E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenisch übersetzt und untersucht*, in W. Diehl et al. (ed.), *Festgruss B. Stade*, Giessen, 1900, 193-195; J. Issaverdens, *Uncanonical Writings of the Old Testament*, Venezia, 1901 (1934²), 41-51.

11 Adamo ed Eva, Storia della penitenza *La storia della penitenza di Adamo ed Eva* è un apocrifo conservato in versione armena. Descrive i guai di Adamo ed Eva dopo l'espulsione dal paradiso, la loro morte, la sorte del corpo di Adamo fino ai tempi di Noè, il seppellimento di Adamo sul Golgota e quello di Eva in una grotta vicino a Betlemme. È un'opera cristiana influenzata dalla haggadah giudaica. Presenta dei legami con la recensione armena della *Vita di Adamo ed Eva* o *Penitenza di Adamo*. Una *Penitenza di Adamo* apocrifa è citata nel *Decreto di Gelasio* (6,2).

Bibl. DBS, I, 128-129; S. Josepheants, *Ankanon girkʿ Hin Ktakaranaç*, Venezia, 1896, 325-330; E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenisch übersetzt und untersucht*, in W. Diehl et al. (ed.), *Festgruss B. Stade*, Giessen, 1900, 203-208; J. Issaverdens, *Uncanonical Writings of the Old Testament*, Venezia, 1901 (1934²), 71-80; M.E. Stone, *Report on Seth Traditions in the Armenian Adam Books*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, Leiden, 1980, 459-471 (spec. 461.464-465).

12 Adamo, Storia dei figli *La Storia dei figli di Adamo, Abele e Caino*, conservata in armeno sviluppa i motivi contenuti in Gen 4,1-25. Descrive la maniera in cui Caino, aiutato da Satana, uccide Abele, le pene inflitte da Dio a Caino, l'atto di violenza di Lamek e la guarigione di Caino. È un'opera cristiana che presenta del materiale parallelo ai midrashim rabbinici.

Bibl. DBS, I, 127; S. Josepheants, *Ankanon girkʿ Hin Ktakaranaç*, Venezia, 1896, 314-319; E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenisch übersetzt und untersucht*, in W. Diehl et al. (ed.), *Festgruss B. Stade*, Giessen, 1900, 195-198; J. Issaverdens, *Uncanonical Writings of the Old Testament*, Venezia, 1901 (1934²), 53-61.

13 Adamo ed Eva, Morte *La Morte di Adamo ed Eva* è un racconto cristiano, conservato in armeno, basato su un testo greco. Descrive la vita di Adamo dopo la sua espulsione dal paradiso e la visione di Eva che racconta l'introduzione di Adamo nel palazzo celeste da tre uomini assisi in trono. Tratta anche della malattia e della morte di Adamo. Questo apocrifo contiene elementi paralleli alle leggende della *Lotta di Adamo ed Eva*, della *Caverna dei tesori*, e del *Testamento di Adamo*.

Bibl. S. Josepheants, *Ankanon girkʿ Hin Ktakaranaç*, Venezia, 1896, 24-26; E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenisch übersetzt und untersucht*, in W. Diehl et al. (ed.), *Festgruss B. Stade*, Giessen, 1900, 186-188; J. Issaverdens, *Uncanonical Writings of the Old Testament*, Venezia, 1901 (1934²), 85-89; E.C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, Chicago, 1960; M. Stone, *The Death of Adam — an Armenian Adam Book*, HarvTR 59, 1966, 283-291.

14 Adamo ed Eva, Vita

A *Origine e testimoni.* *La Vita di Adamo ed Eva* è una raccolta di racconti di origine giudaica redatti in greco nel I secolo d.C. sulla vita dei protogenitori dopo la loro espulsione dal paradiso. I racconti ci sono pervenuti in tre recensioni: una recensione corta conservata per intero in greco, conosciuta come *Apocalisse di Mosè;* una recensione più lunga conservata in alcune versioni in paleo-slavo e in georgiano e, in una forma modificata, in latino *(Vita Adae et Evae);* una terza recensione attestata da un gran numero di manoscritti conservata per intero in versione armena con il titolo di *Penitenza di Adamo*. L'origine di questi racconti è controversa: sono stati redatti da autori giudei, poi sottomessi ad una revisione cristiana, o al contrario sono solo delle compilazioni cristiane basate su fonti giudaiche? In ogni caso, le speculazioni a proposito di Adamo ed Eva sono state trasmesse in ambienti sia giudaici (Filone di Alessandria, *Quarto libro di Esdra*, *Apocalisse siriaca di Baruch*) che cristiani (cfr. Rm 5,12-21; 1Cor 15,42-50). La letteratura gnostica, in cui il personaggio di Set ha un ruolo molto importante, riprende queste speculazioni.

B *Contenuto.* Le recensioni della *Vita di Adamo ed Eva* si distinguono fra di loro per la diversità di composizione e di contenuto, il che testimonia la complessità della storia della trasmissione letteraria. La raccolta mescola elementi biografici ed elementi apocalittici:

— penitenza di Adamo ed Eva (*Vita* 1-8; *Apocalisse* 29);

— tentazione di Eva da parte di Satana (*Vita* 9-11; *Apocalisse* 29,15-17);

— nascita dei figli e figlie di Adamo ed Eva (*Vita* 18,1-24,2; *Apocalisse* 1,1-5,1a);

— rivelazione trasmessa a Set da Adamo (*Vita* 25-29);

— malattia di Adamo (*Vita* 30-44; *Apocalisse* 5,1b-14,3);
— racconto di Eva sulla caduta e le sue conseguenze (*Apocalisse* 15-30);
— morte e seppellimento di Adamo (*Vita* 45-48; *Apocalisse* 31,1-42,2);
— testamento di Eva (*Vita* 49,1-50,2);
— morte e seppellimento di Eva (*Vita* 50,3-51,3; *Apocalisse* 42,3-43,4).

C *Caratteristiche delle diverse recensioni.*

a L'*Apocalisse di Mosè* greca. L'opera chiamata *Apocalisse di Mosè* è una versione abbreviata della *Vita di Adamo ed Eva*, redatta in greco nel I secolo o all'inizio del II secolo d.C. I primi quattro capitoli sono un racconto che amplia Gen 4,1-25. Poi si parla della trasmissione di alcune tradizioni a Set e della malattia e della morte di Adamo. Sul letto di morte Adamo parla degli avvenimenti del paradiso, della caduta, dell'apparizione di Dio, del castigo, dell'espulsione e della penitenza. Poi c'è la descrizione della morte e del seppellimento di Adamo ed Eva. L'attenzione viene attirata sulla sorte di Adamo dopo la morte, che grazie al pentimento e alla preghiera può beneficiare della resurrezione dei corpi. L'autore cerca di rispondere agli interrogativi suscitati dal peccato e dalla morte.

b La *Vita Adae et Evae* latina. La versione latina della *Vita di Adamo ed Eva (Vita Adae et Evae)*, essendo la trasformazione della seconda recensione greca (recensione lunga, conservata solo in paleo-slavo e in georgiano) dei racconti su Adamo ed Eva, è composta per metà da materiali comuni con la prima recensione greca (recensione corta, *Apocalisse di Mosè*). Il materiale proprio della *Vita* è il seguente:
— penitenza di Adamo ed Eva (1-8);
— racconto di Satana sulla sua espulsione dal cielo (12-17);
— seconda tentazione di Eva (18-22);
— rivelazione trasmessa a Set (25-29);
— testamento di Eva (49,4-50,2).
L'intero racconto si concentra sull'espulsione dal paradiso e le ragioni di tale espulsione. Le due recensioni (*Apocalisse* e *Vita*) sono legate dal tema della ricerca di cibo da parte di Adamo ed Eva. Si sospetta anche che le parti assenti dalla recensione più corta *(Apocalisse di Mosè)* siano basate su fonti giudaiche.

c La versione in paleo-slavo e in georgiano. Traduzioni del testo greco lungo con certe modificazioni, le versioni in paleo-slavo e in georgiano, contengono i racconti presenti nella *Vita* 1-22, poi seguono la composizione dei racconti dell'*Apocalisse di Mosè*, ma questa volta in forma abbreviata. I tratti caratteristici di queste versioni sono:
— istruzione sull'avvenire di Adamo ed Eva dopo l'espulsione (2);
— istruzione riguardo all'allevamento di animali (32);
— la leggenda del manoscritto (33-34);
— la riabilitazione di Eva (p. es. 29).

d La *Penitenza di Adamo* armena. La versione armena intitolata la *Penitenza di Adamo* che deriva dalla traduzione di un'opera greca, presenta all'inizio la stessa composizione della *Vita* (1-22) per seguire poi la composizione dell'*Apocalisse di Mosè*. Manca a questa versione la rivelazione di Adamo trasmessa a Set (*Vita* 25-29) e il testamento di Eva (*Vita* 49,1-50,2).

Bibl. DBS, 1, 101-106; C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, 1-23 (anast.: Hildesheim, 1966); W. Meyer, *Vita Adae et Evae*, AbhBayrAk 14/3, 1878, 185-250; V. Jagič, *Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches*, in DenkAkWien 1893, 1-104; C. Fuchs, *Das Leben Adam und Evas*, in E. Kautsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.*, II, Giessen, 1900, 506-528; L.S.A. Wells, *The Books of Adam and Eve*, in R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, II, Oxford, 1913, 123-154; E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudobogomiles*, RHR 138, 1950, 187-191; P. Riessler, *Leben Adam und Evas*, in *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg, 1966, 668-681 (cf. anche 1311-1312); A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 3-7; M. Nagel, *La vie grecque d'Adam et d'Ève. Apocalypse de Moïse*, Strasbourg-Lille, 1977; M.E. Stone, *Penitence of Adam, 1-2*, CSCO 429-430, 1980; G.W.E. Nickelsburg, *The Books of Adam and Eve*, in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, 1984, 110-118; M.D. Johnson, *Life of Adam and Eve*, in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, Garden City, 1985, 249-295.

15 Amran, Testamento

A *Origine e testimoni.* Il *Testamento di Amran* è un apocrifo pervenutoci in alcuni manoscritti aramaici frammentari di Qumrân. È stato probabilmente scritto in aramaico nel III secolo a.C.

B *Contenuto.* Il testo conservato contiene le istruzioni, rivolte ai propri figli da Amran, figlio di Keat, figlio di Levi, così come la visione di Amran. Quest'ultimo ha visto in sogno il Principe delle tenebre e il Principe della luce che si contendevano la sua anima. Il motivo della contesa fra angeli buoni e cattivi a proposito dell'anima era molto diffuso nel cristianesimo dei primi secoli: lo si ritrova in Gd 9, nell'*Apocalisse di Paolo* siriaca, nel *Testamento di Maria*, nell'*Apocalisse di Maria* etiopica, nel *Libro dell'Angelo* etiopico e in Origene. Fitzmyer ha accostato a Lc 2,14 (→(2) Gloria) l'espressione "gli uomini di buona volontà" che si trova nel *Testamento di Amran*.

Bibl. K. Berger, *Der Streit des guten und des bösen Engels um die Seele. Beobachtungen zu 4Q'Amᵇ und Judas 9*, JStJud 4, 1973, 1-18; J.T. Milik, *4Q Visions de ʿAmram et une citation d'Origène*, RB 79, 1972, 77-97; J.A. Fitzmyer, *Peace upon earth among men of his good will*, in *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula, 1974, 101-104; P. Kobelski, *Melchizedek and Melchirešaʿ*, CBQMon 10, 1981, 24-36.

16 Aseneth, Libro della preghiera Altro nome del *Libro di Giuseppe e Aseneth* (→47).

17 Baruc, Apocalisse greca

A *Origine e testimoni.* Redatto in greco nel II secolo d.C., da un autore giudeo, influenzato dalle

idee ellenizzanti e orientaleggianti della sua epoca, l'*Apocalisse greca di Baruc* o *Terzo libro di Baruc* descrive il viaggio fatto da Baruc, discepolo di Geremia, attraverso i cieli.

B *Contenuto.* Sotto la guida di un angelo, Baruc scopre l'universo e i segreti divini, l'Ade con un dragone che divora i corpi dei dannati, gli astri e i loro movimenti, la dimora degli eletti e degli angeli che intercedono presso Dio.

C *Teologia e influenza.* Dato che i cieli che Baruc visita sono cinque (capp. 2; 3; 4; 5; 11-17), si pone il problema di sapere se l'*Apocalisse greca di Baruc* non sia stata troncata poichè nella tradizione giudaico e giudeo-cristiana i cieli sono sette. L'*Apocalisse greca di Baruc* contiene delle interpolazioni cristiane (44,15; 13,15; 15,4).

Bibl. M.R. James, *The Apocalypse of Baruch,* Cambridge, 1897; V. Ryssel, *Die griechische Baruch-apokalypse,* in E. Kautzsch (ed.), *Apocryphen und Pseudepigraphen des A.T.*, II, Tübingen, 1900, 446.448-457; H.M. Hughes, *Baruch, or the Greek Apocalypse of Baruch,* in R.H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, II, Oxford, 1913, 527.533-541; P. Riessler, *Die griechische Baruchapokalypse,* in *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel,* Heidelberg, 1966, 40-54.1269-1270; J.C. Picard, *Apocalypsis Baruchi graece,* PseudVTG 2, 1967; W. Hage, *Die griechische Baruch-Apokalypse,* JüdSchrHelRömZt 5/1, 1979; H.E. Gaylord, *(Greek Apocalypse of) Baruch,* in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha,* 1, London, 1983.

JRi

18 Baruc, Apocalisse siriaca

A *Origine e testimoni.* L'*Apocalisse siriaca di Baruc* o *Secondo Libro di Baruc,* scritto giudaico imparentato col *Quarto libro di Esdra* e con la teologia dei dottori giudei fra il 70 e il 135, fu probabilmente composta sotto Nerva nel 96, forse in ebraico o in aramaico e diffuso in greco; ne siamo a conoscenza solo per un frammento greco (*Papiro di Ossirinco* 403) e per una traduzione siriaca molto antica fatta dal greco (il manoscritto siriaco è del VI-VII secolo). La lettera che conclude l'Apocalisse ne è parte integrante, ma essa ha avuto una diffusione propria nella Bibbia siriaca.

B *Contenuto e teologia.* Identificando nella sua visione le due distruzioni di Gerusalemme, quella del 587 a.C. e quella del 70 d.C. l'autore, che prende lui stesso il nome di Baruc, personaggio contemporaneo alla prima distruzione, manifesta il carattere provvidenziale della seconda. Sono dunque gli angeli di Dio che aprono il cammino ai Caldei, cioè ai Romani. Per l'autore la prova ha un senso. La Legge unica per un mondo unico, tutte e due derivate da un Dio unico, questo è l'atto di fede dell'*Apocalisse siriaca di Baruc,* nel momento in cui il culto sacrificale è cessato a Gerusalemme.

Bibl. A.M. Ceriani, in *Monumenta Sacra et Profana,* 1,2; V,2, Milano, 1866-1871 (testo siriaco); M. Kmoskó, PSyr 1/2, 1907 (testo siriaco); S. Degering, *Peshitta. The Old Testament in Syriac,* IV/3, Leiden, 1973 (testo siriaco senza la lettera); P.M. Bogaert, *L'Apocalypse syriaque de Baruch. Introductions, Traduction du Syriaque et Commentaire,* SChr 144-145, 1969 (traduz. e comm.); A.F.J. Klijn, JüdSchrHelRöm Zt 5/2, 1976, 103-184; F.J. Murphy, *The Structure and Meaning of Second Baruch,* SBLDiss 78, 1985.

PMBog

19 Baruc, Resto delle parole Altro nome dei *Paralipomeni di Geremia* (→42).

20 Caverna dei Tesori

A *Origine e testimoni.* La *Caverna dei Tesori* è un'opera cristiana basata su materiale giudaico, redatta in siriaco nel IV secolo e trasformata poi da un nestoriano nel VI secolo. Lo scritto ci è pervenuto in versione siriaca, armena ed etiopica. Il titolo deriva dalla leggenda secondo la quale Adamo, dopo la sua caduta, avrebbe nascosto in una grotta dell'oro, dell'incenso e della mirra provenienti dal monte del Paradiso.

B *Contenuto.* Lo scritto è diviso in tre parti contenenti la descrizione della creazione del mondo, la vita di Adamo ed Eva e quella dei loro discendenti fino a Melchisedech, la storia dell'umanità a partire dalla morte di Sem fino alla morte di Cristo.

C *Teologia e influenza. La Caverna dei Tesori* è un'opera imparentata con la *Lotta di Adamo ed Eva,* ma nella prima parte al posto della lotta di Adamo ed Eva con Satana, contiene la descrizione della creazione del mondo. Essa trasmette delle tradizioni parallele al *Libro dei Giubilei* e alla *Vita di Adamo ed Eva.*

Bibl. DBS, I, 111-117; C. Bezold, *Die Schatzhöhle,* Leipzig, 1883-1888; E.A.W. Budge, *The Book of the Cave Treasures,* London, 1927; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 8-9; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement,* Ann Arbor, 1981, 91-92.

SMéd

21 Daniele, Apocalisse

A *Origine e testimoni.* L'*Apocalisse di Daniele* è un apocrifo composto in greco nel IX secolo che adatta le tradizioni giudaiche e cristiane sulla venuta dell'Anticristo e la fine del mondo alla situazione dell'impero bizantino nell'VIII secolo. Contiene materiale giudaico parallelo ai *Libri Sibillini* (3-5), 2Bar e 4Esd e dipende anche da Ap.

B *Contenuto.* La prima parte (1-7), sotto forma di profezia, offre una descrizione allegorica degli avvenimenti dell'epoca delle guerre arabo-bizantine fino all'incoronazione di Carlo Magno a Roma nell'800. La seconda parte (8-14) comprende la visione della fine del mondo basata sulle tradizioni precedenti e sugli elementi descritti nella prima. Il motivo dominante dell'avvenire è la persona dell'Anticristo.

Per via della profezia su Costantino che vincerà e scaccerà gli Ismaeliti dalla città situata sui sette colli, l'*Apocalisse di Daniele* ha esercitato un'influenza notevole sull'ideologia politica degli stati che vantano eredità spirituale da Bisanzio.

Bibl. K. Berger, *Die griechische Daniel-Diegese,* StPostB 27, 1976; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement,* Ann Arbor, 1981, 176-177; G.T. Zervos, *Apocalypse of Da-*

niel, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, 1983, 755-770. SMéd

22 Davide, Salmo 151

A *Origine e testimoni.* Il *Salmo 151*, che risale al VI secolo a.C. e forse prima, è aggiunto, tavolta esplicitamente in soprannumero, al salterio canonico nei manoscritti della LXX e, unito a volte ad altri quattro numerati da 151 a 155 in alcuni salteri siriaci, come nei manoscritti del *Libro di Disciplina* di Elia di Anbar (morto nel 940). Di questi 5 salmi tre sono stati ritrovati in ebraico a Qumrân (fra cui il Sal 151) con un testo più completo e comprensibile della LXX. Del resto il greco riunisce due composizioni separate nell'ebraico.

B *Contenuto e teologia.* La prima parte (Sal 151,1-5) parla della scelta e dell'unzione a Betlemme di Davide pastore e cantore delle meraviglie di Dio (11QPss 28,3-12) la seconda (Sal 151,6-7) del suo combattimento con Golia (11QPss 28,13-14 dove il manoscritto mutilo si interrompe). Niente suggerisce qui la teologia di Qumrân, ma nel ritratto di Davide, il buon pastore, musicista e cantore in mezzo agli animali, si possono delineare influenze orfiche. Viene fatto risalire al IV secolo a.C., ma a volte anche prima.

Bibl. A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, Stuttgart, 1952⁵, 163-164; M. Delcor, *Cinq nouveaux psaumes esséniens*, RQum 1, 1958-59, 85-102; M. Philonenko, *L'origine essénienne des cinq Psaumes syriaques de David*, Semitica 9, 1959, 35-48; P.W. Skehan, *The Apocryphal Psalm 151*, CBQ 25, 1963, 407-409; id., *Again the Syriac Apocryphal Psalms*, CBQ 38, 1976, 143-158. AMDen

23 Egiziani, vangelo L'opera gnostica ritrovata a Nag Hammadi (NH 3/2; 4/2) e intitolata *Vangelo degli Egiziani* non ha niente in comune con il *Vangelo secondo gli Egiziani* della tradizione patristica (→apocrifi del NT). Il *Vangelo degli Egiziani* presenta Set come il figlio di Adamas, l'uomo imperituro. Costui riveste il ruolo del Salvatore visto nella persona di Gesù Cristo ed è inviato nel mondo per recuperare gli eletti. L'opera doveva essere nascosta su di un'alta montagna, per conservarsi per gli eletti dei tempi ultimi. Essa rappresenta la gnosi di Set di base giudaica ma sottoposta all'influenza del cristianesimo. Questa gnosi è rappresentata anche dagli scritti di Nag Hammadi come le *Tre Steli di Set* (NH 7/5), *l'Apocalisse di Adamo* (NH 5/5), ecc.

Bibl. A. Böhling-F. Wisse, *The Gospel of the Egyptians (III,2 and IV,2)*, in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco, 1977, 195-205; B.A. Pearson, *The figure of Seth in Gnostic Literature*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden, 1981, 472-503.

24 Eldad e Modad, Libro

A *Origine e testimoni.* Del libro attribuito a Eldad e Modad, gli anziani che profetizzano nell'accampamento del deserto, il *Libro di Eldad e di Modad*, che secondo la *Sticometria di Niceforo* comprendeva 400 stichi, resta in greco solo una citazione esplicita nel *Pastore di Erma* (*Visioni* 2,3,4): "Il Signore è vicino a coloro che si convertono". Il *Targum dello pseudo-Gionata* su Nm 11,26 fa profetizzare a Eldad e Modad la disfatta che il re-Messia infliggerà a Gog e Magog che assaliranno Gerusalemme alla fine dei tempi; per il Talmud (BabBB 74b), gli Israeliti "godranno con delizia della carne del toro che è stato preparato loro fino dall'origine".

B *Contenuto.* È stato avanzata l'ipotesi che il *Libro di Eldad e Modad* trattasse delle 10 tribù perdute.

Bibl. A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 142-145; id., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 68; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 94-95. JRi

25 Elia, Apocalisse

A *Origine, testimoni.* L'*Apocalisse di Elia*, opera cristiana distinta dal *Libro di Elia* giudaico, è un apocrifo conosciuto grazie a frammenti copti e citazioni greche; fu composto nel III secolo, ma è basato su un testo greco scritto in Egitto nel I secolo d.C.

B *Contenuto.* L'opera si compone di più parti:

— esortazione al digiuno e alla preghera;

— descrizione degli avvenimenti precedenti alla venuta dell'Anticristo;

— descrizione degli avvenimenti legati alla venuta del Messia: apparizione dell'Anticristo, martirio di Tabità, di Elia, di Enoch e di 60 giusti, caduta dell'Anticristo e regno millenario di Cristo.

C *Teologia.* Nella sua forma attuale, l'opera si rifà ad alcuni motivi di libri dell'AT (soprattutto il motivo dell'esodo). Nella descrizione dell'Anticristo si trovano parecchie reminescenze del NT (2Ts, 1Gv, Ap). Vi si intravedono anche motivi comuni all'*Oracolo del vasaio*, ai *Libri Sibillini* e ai *Salmi di Salomone*. Un ruolo importante viene attribuito dall'autore all'Unto che, come il re e il Figlio di Dio, rinnova la terra. L'opera contiene un'angelologia abbastanza sviluppata. Secondo antiche testimonianze l'*Apocalisse di Elia* è citata in 1Cor 2,9 ed Ef 5,14.

Bibl. G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstucke des Sophoniasapokalypse*, Giessen, 1899; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 163-169; id., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 103-104; J.M. Rosethiel, *L'Apocalypse d'Élie. Introduction, traduction et notes*, Paris, 1972; W. Beltz, *Elias redivivus. Ein Beitrag zum Problem der Verbindung von Gnosis und Alten Testament*, in K.W. Tröger (ed.), *Altes Testament-Frühjudentum — Gnosis*, Berlin, 1980, 137-141; O.S. Wintermute, *Apocalypse of Elijah*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, 1983, 721-753.

26 Elia, Libro

A *Origine e testimoni.* Il *Libro di Elia* è un apocrifo giudaico scritto in ebraico rabbinico. Anche se l'argomento del *Libro di Elia* si ricollega a quello dell'*Apocalisse di Elia* conservato in lingua copta, i

soli paralleli fra queste due opere sono visibili nella descrizione dei segni dell'Anticristo.

B *Contenuto.* Il *Libro di Elia* inizia con la scena descritta in 1Re 19,5 e presenta la rivelazione che riguarda la fine del mondo trasmessa da Michele, il Grande Principe, a Elia sul monte Carmelo. Le sfere celesti, la lotta degli astri, il giudizio delle anime dei giusti, la descrizione del regno dei diversi re, la venuta del Messia per 40 anni e il regno d'Israele sulle nazioni formano il contenuto di questa rivelazione.

Bibl. M. Stone-J. Strugnell, *The Books of Elijah, 1-2, Texts and Translation* 18, Pseudepigrapha Series 8, Missoula, 1979; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a supplement,* Ann Arbor, 1981, 95-98.277-278.

27 Elia, Scienza

A *Origine e testimoni.* La *Scienza di Elia,* chiamata anche l'*Opera di Elia,* raccoglie delle tradizioni esegetiche e omiletiche giudaiche redatte in ebraico dal III al IX secolo.

B *Contenuto.* L'opera presenta Elia che detta a rabbi Anan (maestro e giudice babilonese del III secolo d.C.) due serie di istruzioni sul comportamento da tenere sulla terra e sul significato della Legge. Quest'ultima è la guida di Israele nel cammino della redenzione ai tempi del Messia e nell'aldilà.

C *Teologia.* L'opera contiene parecchi parallelismi col NT sia per la forma (proverbi, sentenze, parabole) che per il contenuto. Tocca i problemi della misericordia di Dio nei confronti dei peccatori.

Bibl. M. Friedmann, *Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta (Tanna d'be Eliahu),* Jerusalem, 1960; W.G. Braude-I.J. Kapstein, *Tanna Debê Eliyyahu. The Lore of the School of Elijah,* Philadelphia, 1981; H.L. Strack-G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch,* München, 1982, 305-307.

28 Enoch etiopico, Libro

A *Origine e testimoni.* Il *libro di Enoch etiopico* o *Primo Libro di Enoch* è un libro attribuito a Enoch, il patriarca antidiluviano "preso da Dio" (Gen 5,24). È una raccolta di tradizioni apocalittiche originariamente indipendenti e provenienti da epoche che vanno dal II secolo a.C. alla metà del I secolo d.C.; queste tradizioni noachiche furono scritte originariamente in aramaico e in ebraico. L'opera è divisa in cinque parti senza alcuna relazione logica: *Libro dei Vigilanti, Libro delle Parabole* (37-71), *Libro astronomico* (72-82), *Libro dei sogni* (83-90) e *Lettera di Enoch* (91-108). L'opera ci è pervenuta in frammenti greci, in frammenti aramaici (11 manoscritti di Qumrân) e integralmente in versione etiopica. In genere si ammette che il testo etiopico è una traduzione del greco forse fatta con l'aiuto di una copia in lingua semitica.

B *Contenuto.*

a Il *Libro dei vigilanti* (1-36). Una introduzione all'intero libro (1-5) contiene la rivelazione dell'angelo, fatta a Enoch a proposito della fine del mondo, dei peccati degli uomini contro l'ordine stabilito da Dio nell'universo; poi, una sezione consacrata all'angelologia (6-16) parla della caduta degli angeli e della propagazione del male sulla terra, dell'intercessione di Enoch e della sua missione con l'annuncio del castigo degli angeli caduti; infine la parte riguardante l'assunzione di Enoch (17-36) descrive i viaggi di Enoch nei cieli, sulla terra e negli inferi per rivelare i misteri del mondo e dell'aldilà e dei diversi tipi d'uomini.

b Il *Libro delle parabole* (37-71). Nei capp. 37-71 si trovano tre parabole riguardo al Figlio dell'Uomo: la prima descrive il soggiorno degli eletti, la seconda mostra il Figlio dell'Uomo che giudica e la terza parla della ricompensa dei giusti e della punizione dei peccatori. La sezione termina con la descrizione della salita al cielo di Enoch, dove riceve la rivelazione che egli è il Figlio dell'Uomo (71,14) della visione anteriore (46,48).

c Il *Libro astronomico* (72-82). Nel *Libro astronomico* sono descritti i movimenti dei corpi celesti rivelati a Enoch che ha seguito i loro tragitti con i propri occhi.

d Il *Libro dei sogni* (83-90). Nel *Libro dei sogni,* chiamato anche l'Apocalisse degli animali, si trova una storia allegorica dalla creazione del mondo fino al tempo dei Maccabei. Enoch racconta a Matusalemme le sue visioni: visione zoomorfica di Adamo e della sua progenitura, la visione del diluvio, la caduta degli angeli, della liberazione di Noè, ecc. Questa parte termina con l'annuncio di una nuova Gerusalemme, di un nuovo Eden e di un nuovo Adamo (il "toro bianco" di 90,37 secondo l'interpretazione di Milik e Black). Nel *Libro dei sogni* l'autore solleva il problema del male e delle sofferenze di Israele nel quadro della situazione politica sotto Antioco IV Epifane (cfr. 90,16).

e La *Lettera di Enoch.* Gli ultimi capitoli (91-108) hanno un carattere sapienziale; contengono l'annuncio del giudizio finale di Dio sui peccatori e l'incoraggiamento e le istruzioni ai giusti. Un frammento più antico, chiamato *Apocalisse delle Settimane,* è stato incluso in questa parte (93,1-10; 91,12-19). Enoch vi racconta la storia dell'umanità a partire dal suo tempo fino alla fine, dividendola in dieci periodi. Il settimo periodo, quello dell'autore, è il tempo dell'apostasia.

C *Teologia e influenza.* L'elemento che collega le diverse tradizioni è la leggenda sulla caduta degli angeli, la rivelazione, tramite loro, dei misteri celesti agli uomini e l'assunzione in cielo di Enoch dove ha conosciuto i misteri del mondo e della storia dell'umanità. Le *Visioni di Enoch* (6-19) e l'*Apocalisse delle settimane* (93,1-10; 91,12-19) costituiscono la parte più antica del *Libro di Enoch etiopico,* mentre l'introduzione (1-5) la parte più recente. L'origine, la data di composizione e la relazione con il NT del *Libro delle parabole* sono molto discusse poiché questa parte non figura fra i frammenti di Qumrân. Il *Libro di Enoch etiopico* esercitò per secoli una notevole influenza sul pensiero giudaico e cristiano, soprattutto grazie al racconto sulla caduta degli angeli, alla distinzione che fa tra peccatori e giusti, alla divisione della storia in epoche e al carattere soprannaturale del Messia, Figlio dell'uomo. Gli auto-

ri di opere giudaiche come il *Libro dei Giubilei*, i *Testamenti dei dodici Patriarchi*, l'*Assunzione di Mosè*, l'*Apocalisse siriaca di Baruch* e il *Quarto libro di Esdra* hanno attinto dal materiale contenuto nel *Libro di Enoch etiopico*. Nel NT il *Libro di Enoch* è citato in Gd 14a e reminescenze del *Libro di Enoch etiopico* sono state rilevate in Mt, Lc, Gv, At, 1,2Pt, Ap e nel corpus paolino. Questo libro ha avuto influenza sul NT per quanto riguarda la persona del Messia, del Figlio dell'Uomo, del Regno messianico, della demonologia e del giudizio finale. La letteratura patristica abbonda di citazioni del *Libro di Enoch etiopico*. Nel Medioevo il *Libro di Enoch etiopico* cadde nel dimenticatoio (eccetto per la Chiesa d'Etiopia, che lo include nel suo canone) essendo diminuito l'interesse per le origini del cristianesimo. Oltre al *Libro di Enoch etiopico*, le tradizioni di Enoch si ritrovano nel *Libro di Enoch slavo* e nel *Libro di Enoch ebraico*, nei *Comandamenti del sabato* e nel *Libro del giusto* armeno.

Bibl. R.H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford, 1893; id., *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Oxford, 1906; F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906; H.J. Janses, *Die Henochgestalt: Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung*, Oslo, 1939; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 15-30; M. Black, *Apocalypsis Henochi graece*, PseudVTG 3, 1970, 5-44; J.T. Milik-M. Black, *The Books of Enoch*, Oxford, 1978; J.H. Charlesworth, *The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on the Books of Enoch*, NTS 25, 1979, 315-323; id., *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, AnnArbor, 1981, 98-103.278-283; E. Isaac, *1 (Ethiopic Apocalypse) of Enoch*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, Garden City, 1983, 5-89; G.W.R. Nickelsburg, *The Bible Rewritten and Expanded (1 Enoch and the Book of Giants)*, in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, 1984, 90-97; R. Rubinkiewicz, *Die Eschatologie van Henoch 9-11 und das Neue Testament*, Klosterneuburg, 1984; J.C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, CBQMon 16, 1984; M. Black, *The Book of Enoch or I Enoch*, StVTPseud 7, 1985.

29 Enoch ebraico, Libro

A *Origine e testimoni.* Il *Libro di Enoch ebraico* o *Terzo Libro di Enoch* fu scritto in ebraico fra il V e il VI secolo, ma riporta delle tradizioni mistiche giudaiche che risalgono alla fine del I secolo d.C. o perfino anteriori all'era cristiana. Il libro che ci è pervenuto in due recensioni (lunga e abbreviata) si presenta come il racconto del rabbi Ismaele sulla sua salita al cielo, la contemplazione del trono di Dio e del carro divino, la rivelazione ricevuta da una arcangelo chiamato Metatron e sulle meraviglie celesti. Quest'opera è attribuita a rabbi Ismaele, erudito palestinese morto poco prima della rivolta di Bar Kocheba nel 132. Ma questa attribuzione ha un carattere convenzionale.

Lo scritto porta il titolo di *Libro di Enoch* perché l'arcangelo Metatron, che trasmette la rivelazione, non è che Enoch divenuto personaggio celeste.

B *Contenuto.* Il libro si divide in quattro parti:

— assunzione di Ismaele al settimo cielo in compagnia dell'arcangelo (1-2);

— rivelazione trasmessa a Ismaele dall'arcangelo Metatron a proposito della sua superiorità su tutti gli angeli, la trasformazione della sua anima e del suo corpo e le diverse funzioni adempiute in cielo (3-16);

— presentazione della gerarchia degli angeli, esecuzione del giudizio e svolgimento della liturgia celeste (17-40);

— meraviglie celesti (41-48), a carattere cosmologico ed escatologico (fra cui il *pargôt*, tela davanti al volto di Dio sul quale c'è tutta la storia dell'umanità da Adamo fino alla venuta del Messia) ed antropologica (diversi tipi di anime).

I capitoli sull'elevazione di Enoch (3-5) sono la parte più antica.

C *Teologia ed influenza.* L'opera appartiene alla corrente mistica giudaica della *merkābāh* ("carro divino") o *maʿāsēh merkābāh*, avente le sue origini nell'interpretazione del trono di Dio della visione di Isaia (6,1) e di Ezechiele (1-3), e le cui tracce sono già percepibili nei testi di Qumrân, ma il cui momento d'oro risale al II secolo d.C. Le informazioni su questa corrente si trovano nel Talmud (MishHag 2,1-6; MishHag 2,77a; BabHag 11b-16a). Oltre al *Libro di Enoch ebraico*, la mistica giudaica ha trovato la sua espressione nella letteratura che parla dei palazzi celesti *(hêkalôt)*. Le tradizioni di *merkābāh* erano conosciute da alcuni autori del NT (cfr. 2Cor 12,1-4; Ap).

Bibl. A. Goldberg, *Der Vortrag des Maʿasse Merkawa. Eine Vermutung zur frühen Merkawa-mystik*, Judaica 29, 1973, 3-23; H. Odeberg, *3 Henoch*, New York, 1973; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, AGJU 14, 1980; D.J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, AmOrSer 62, 1980; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 106-107.283; I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin, 1982; P. Alexander, *3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch*, in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigraphia*, 1, Garden City, 1983, 223-315; P.M. Bogaert, *Recherches actuelles sur l'ancienne mystique juive*, RTLouv 14, 1983, 215-220.

30 Enoch slavo, Libro

A *Origine e testimoni.* Il *Libro dei segreti di Enoch* o *Secondo Libro di Enoch*, o ancora *Libro di Enoch slavo*, ci è pervenuto solo in lingue slave, in due recensioni: una recensione lunga in russo e una breve in bulgaro. Anche se il problema dell'origine e della data di composizione del *Libro di Enoch* resta un mistero, generalmente si ammette che l'opera costituisce una traduzione di un testo greco del I secolo d.C. composto in un ambiente giudaico fortemente ellenizzato, o in un ambiente pagano giudaizzato (in un gruppo di →"timorati di Dio"), forse in una versione lunga in Egitto ed una versione più breve in Palestina. Il libro è un ampliamento di Gen 5,21-31, del tipo midrashico, e utilizza la forma apocalittica.

B *Contenuto.* Il *Libro di Enoch slavo* si compone di due parti:
— descrizione del viaggio di Enoch attraverso i sette cieli fino a Dio e del suo ritorno sulla terra (1-68);
— racconti sulla vita degli immediati successori di Enoch, Matusalemme e Nir fino alla morte ed assunzione in cielo di Melchisedech ancora prima del diluvio (69-73).
In questa cornice si inseriscono speculazioni cosmologiche, istruzioni etiche e profezie sul futuro.
C *Teologia ed influenza.* Il libro contiene insegnamenti su Dio creatore e giudice della fine dei tempi, una ricca angelologia, una serie di istruzioni etiche sull'attenzione dovuta ai poveri e sulla castità. Un accento particolare viene posto sull'origine dei diversi fenomeni naturali. Sebbene contenga degli elementi che si ritrovano nel NT, non è stata provata la dipendenza del *Libro di Enoch slavo* in relazione al NT. Questa opera non sembra nemmeno essere una trasformazione cristiana del *Libro di Enoch etiopico,* come suggerito da Vaillant, poiché non conosce lo schema cristiano della storia della salvezza e del Salvatore. È una fonte importante per lo studio della storia del sincretismo di certe idee giudaiche con speculazioni cosmologiche. Il *Libro di Enoch slavo* costituisce la testimonianza dell'apertura giudaica e dell'adattamento dell'interpretazione del messaggio biblico sulla creazione del mondo al sapere del mondo ellenistico.

Bibl. R.H. Charles-W.R. Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch,* Oxford, 1896; G.N. Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs: Das sogenannte slavische Henochbuch,* TU 44, 1922; A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch: Texte slave et traduction française,* Paris, 1952 (nuova edizione: 1976); P. Riessler, *Henochbuch (slavisch) oder Zweiter Henoch,* in *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel,* Heilderberg, 1966, 452-473; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.,* StVTPseud 1, 1970, 28-29; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen,* Heidelberg, 1971, 82-84; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement,* Ann Arbor, 1981, 103-106.283; F.I. Andersen, *2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch,* in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha,* 1, Garden City, 1983, 91-221. [M. Pincherle, *Il libro di Enoch* (= Scienza e Ignoto 9), Faenza, 1977].

31 Esdra, Apocalisse greca

A *Origine e testimoni.* L'*Apocalisse greca di Esdra* è un discorso di Esdra composto di sette capitoli che racconta il suo viaggio in cielo e al Tartaro; questo apocrifo, conservato in greco, è considerato in genere come un'opera cristiana, o giudaica con interpolazioni cristiane. La sua composizione risale dal II al IX secolo.
B *Contenuto.* Prima Esdra digiuna e prega Dio perché gli faccia conoscere i suoi misteri. Portato in cielo, Esdra intercede presso Dio in favore dei peccatori e riceve una rivelazione sugli ultimi giorni. Poi discende nel Tartaro dove assiste alla punizione di Erode (4), visita il fondo dell'inferno per vedere le punizioni per i diversi peccati e poi l'apparizione dell'Anticristo e dei suoi segni. Riportato in cielo, può seguire lo sviluppo dell'embrione per convincersi che l'uomo è creato da Dio. L'ultima parte descrive la disputa fra Esdra e un angelo sulla sua anima, la preghiera di Esdra prima della morte, la morte stessa e il seppellimento. Il libro termina con una dossologia.
C *Teologia.* La teologia dell'opera è radicata nell'AT. Come il *Quarto libro di Esdra,* l'*Apocalisse greca di Esdra* sottolinea la trascendenza di Dio.

Bibl. P. Riessler, *Apocalypse des Esdras,* in *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel,* Heidelberg, 1966, 126-137; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.,* StVTPseud 1, 1970, 91-96; U.B. Müller, *Die griechische Esra-Apokalypse,* JüdSchrHelRömZt 5/2, 1976, 86-101; O. Wahl, *Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio Beati Esdrae,* PseudVTG 4, 1977; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement,* Ann Arbor, 1981, 116-117; M.E. Stone, *Greek Apocalypse of Ezra,* in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha,* Garden City, 1983, 561-579.

32 Esdra, Terzo libro

A *Origine e testimoni.* Nei manoscritti e nelle edizioni della LXX, a fianco del libro canonico di Esd che, unito al libro canonico di Ne, è chiamato il *Secondo Libro di Esdra,* si trova una recensione diversa di quest'opera. Questa recensione è intitolata *Primo Libro di Esdra* nella LXX e, nella Vulgata (e nelle traduzioni moderne), *Terzo Libro di Esdra.* Nella Vulgata ha anche il nome di *Esdra greco.* Nella *Vetus Latina* è stato aggiunto un altro sottotitolo, *De templi restitutione,* che indica l'argomento del libro. Quest'opera fu redatta in Egitto, in lingua greca, probabilmente nel II secolo a.C. A parte il testo greco, l'opera è stata tramessa in due versioni latine e alcune versioni siriache, armene ed etiopiche.
B *Contenuto.* Il *Terzo Libro di Esdra* è una compilazione di 2Re 35-36; Esd 1-10; Ne 7,13-8,12 in un ordine modificato. Del materiale originale è tuttavia presente in 1,21-22; 3,1-5,6 (racconto delle tre pagine del Re Dario; preparazione del ritorno degli esiliati a Gerusalemme). La parte comune ai libri canonici è una traduzione dell'ebraico, indipendente dalla versione che si trova nella LXX. Il libro contiene anche la descrizione degli avvenimenti della storia giudaica dalla Pasqua di Giosia fino alla lettura della Legge da parte di Esdra.
L'episodio della controversia fra le tre giovani guardie del corpo di Dario a proposito della più grande potenza del mondo (il vino, il re, la donna o la verità: 3-4) ha caratteristiche completamente differenti. Si suppone che si tratti dell'adattamento di un racconto persiano o egiziano nello spirito dei racconti sulla saggezza di Daniele.
C *Teologia e influenza.* Il *Terzo libro di Esdra* concentra la sua attenzione sulla ricostruzione del Tempio di Gerusalemme. Sottolineando il valore della verità (3-4), l'autore cerca di raggiungere gli ambienti

dirigenti per spingerli a sostenere il culto giudaico. Il *Terzo Libro di Esdra* fu molto diffuso e citato spesso durante i primi secoli come parte integrante della Sacra Scrittura, ma sotto l'influenza di San Gerolamo fu trasferito in appendice alla Vulgata.

Con la *Preghiera di Manasse*, il *Quarto Libro di Esdra*, il *Terzo e Quarto libro dei Maccabei* e il *Salmo 151*, fa parte degli "apocrifi" del protestantesimo che non sono inclusi nei deuterocanonici del canone cattolico. Tuttavia per quanto riguarda il *Terzo e il Quarto libro di Esdra* e la *Preghiera di Manasse*, il concilio di Trento, pur escludendoli dal culto, permise la loro stampa insieme ai libri canonici, a causa della loro attestazione nella letteratura patristica.

Bibl. E. Bayer, *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia*, Freiburg, 1911; W. Rudolph, *Esra und Nehemia samt 3.Esra*, Tübingen, 1949; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, 948-954; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen, 1964³, 777-781; K.F. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluss des chronistischen Geschichtswerkes*, FRLANT 104, 1970; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg, 1971, 71-73; J.M. Myers, *I and II Esdras. Introduction, Translation and Commentary*, Garden City, 1974, 1-104; H.W. Attridge, *Historiography (I Esdras)*, in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, 1984, 157-160.

33 Esdra, Quarto (quinto, sesto) libro

A *Origine e testimoni.* Il *Quarto Libro di Esdra* della Vulgata e delle versioni moderne della Bibbia, conosciuto anche come il *secondo Libro di Esdra*, fu scritto in ebraico negli anni 95-100, in Palestina o a Roma, ma è conservato solo in greco, frammentariamente, e, integralmente, nella versione latina, armena e siriaca. I due primi ed ultimi capitoli della versione latina (capp. 1-2; 15-16), assenti nelle altre versioni, sono a volte chiamati rispettivamente *Quinto Libro di Esdra* e *Sesto Libro di Esdra*, la parte comune a tutte le versioni costituisce il *Quarto Libro di Esdra* propriamente detto, chiamato anche *Apocalisse di Esdra*. Entrambi furono redatti originariamente in greco e risalgono rispettivamente al II e IV secolo d.C.

B *Contenuto.*

a Il *Quarto libro di Esdra* propriamente detto. L'*Apocalisse di Esdra*, nucleo (3-14) della versione latina del *Quarto Libro di Esdra*, è un'apocalisse redatta in forma di dialogo e si compone di sette parti le cui visioni costituiscono il centro (3,1-5,19; 5,20-6,34; 6,35-9,25; 9,26-10,60; 11,1-12,51; 13,1-58; 14,1-50). Accanto a queste visioni, le preghiere di Esdra per l'illuminazione, il dialogo con l'angelo Uriel, l'interpretazione della visione o la risposta dell'angelo o di Dio, il colloquio con il popolo e l'epilogo che concludono l'ultima parte costituiscono delle unità distinte. La visione della donna in lacrime che si trasforma in città (9,38-10,27a), la visione dell'aquila che esce dal mare (11,1-12,3a) e quella del Figlio dell'Uomo (13,1-58) meritano un'attenzione particolare. Il libro termina con la leggenda di Esdra che ci informa che durante 40 giorni ha dettato 94 libri di cui 24 (quelli del canone della Bibbia ebraica) destinati alla lettura pubblica e 70 riservati unicamente alla conoscenza dei saggi.

b Il *Quinto Libro di Esdra*. I capp. 1-2 della versione latina del *Quarto Libro di Esdra*, o *Quinto Libro di Esdra*, descrivono la vocazione di Esdra che fa delle rimostranze a Israele e delle promesse ai cristiani. Termina con una visione delle folle che si recano a Sion.

c Il *Sesto Libro di Esdra*. I capp. 15-16 della versione latina del *Quarto Libro di Esdra*, o *Sesto Libro di Esdra*, contengono delle profezie escatologiche che minacciano il mondo pagano e che portano la consolazione ai cristiani; il profeta annuncia la propagazione del male, le catastrofi storiche e la liberazione finale del popolo di Dio.

C *Teologia e influenza.* Il *Quarto libro di Esdra* ha di mira alcuni ambienti rabbinici ostili all'apocalittica; vuole rispondere ai problemi teologici sorti dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme fatta da Tito nel 70. Di fronte alla contraddizione apparente fra il male regnante nel mondo e la trascendenza divina, fra l'elezione di Israele e i guai che colpiscono il giudaismo all'epoca, l'autore vuole dimostrare che l'uomo non può concepire le decisioni di Dio e che deve seguire in tutto la sua volontà, messaggio ricordato anche da Giobbe. Sono state rilevate parecchie convergenze verbali e tematiche (soprattutto nella dottrina sul peccato di Adamo) con i libri del NT, senza che però vi sia una dipendenza diretta. L'opera sembra essere stata molto diffusa nei primi secoli dell'era cristiana ed ha conosciuto lo stesso destino del *Terzo libro di Esdra* e della *Preghiera di Manasse:* mentre i protestanti lo annoverano fra i loro "apocrifi", il concilio di Trento, lo escluse dal canone pur autorizzandone la pubblicazione in appendice alle edizioni della Bibbia. Un frammento della visione delle folle che si recano a Sion (2,34s) è stato utilizzato nel Messale romano come introito della Messa per i defunti *(Requiem).*

Bibl. B. Violet, *Die Ezra-Apokalypse (IV. Ezra) I: Die Überlieferung*, GCS 18, 1910; G.H. Box, *The Ezra-Apocalypse, being chapters 3-14 of the Book commonly know as 4 Ezra (or II Esdras)*, London, 1912; L. Gry, *Les Dires prophétiques d'Esdras (IV. Esdras)*, Paris, 1938; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 194-200; id., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 130-132; J.M. Myers, *I and II Esdras. Introduction, Translation and Commentary*, Garden City, 1974, 109-384; A.L. Thompson, *Responsability for Evil in the Theodicy of IV Ezra*, SBLDiss 29, 1977; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 111-116.284-286; A.F.J. Klijn, *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, TU 131, 1983; B.M. Metzger, *The Fourth Book of Ezra*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, Garden City, 1983, 517-559. [K. Berger, *Synopse des Vierten Buches Esra und der Syrischen Baruch-Apokalypse* (= TxArNZ 8), Tübingen, 1992].

34 Esdra, Domande Le *Domande di Esdra* sono un dialogo di Esdra con un angelo a proposito delle anime umane, conservato in due recensioni armene. Quest'opera costituisce un esempio di sviluppo e di cristianizzazione di tradizioni ricevute dall'apocalittica giudaica.

Bibl. S. Josepheants, *Ankanon girkʿ Hin Ktakaranaç*, Venezia, 1896, 300-303; J. Issaverdens, *Uncanonical Writings of the Old Testament*, Venezia, 1901 (1934²), 505-509; M.E. Stone, *Questions of Ezra*, in J.H., Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City, 1983, 591-599. SMéd

35 Esdra, Rivelazione La *Rivelazione di Esdra* è un libro magico e astrologico medioevale scritto in latino con il titolo *Revelatio quae facta est Esdrae et filiis Israhel de qualitatibus anni.* Questa descrizione del carattere dell'anno secondo la prima giornata della settimana in cui questo (l'anno) incomincia, è piena di somiglianze con un'opera giudaica attribuita a Sem, il *Trattato di Sem.*

Bibl. G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Roma, 1901, 74-79; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 94-95; A. Fiensy, *Revelation of Ezra*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City, 1983, 601-604.

36 Esdra, Visione La *Visione di Esdra* è una breve opera cristiana (66 versetti), redatta in greco fra il IV e VII secolo, che descrive la punizione dei peccatori e la salita al cielo di Esdra accompagnato da Michele e Gabriele. Lo scritto offre parecchie similitudini con il *Quarto Libro di Esdra*, l'*Apocalisse greca di Esdra* e l'*Apocalisse di Sedrach*. Denis è del parere che la *Visione di Esdra*, l'*Apocalisse greca di Esdra* e l'*Apocalisse di Sedrach* costuiscano tre recensioni della stessa opera.

Bibl. G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Roma, 1901, 61-73; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 93; P. Riessler, *Gesicht des Esdras*, in *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg, 1966, 350-354 (cf. anche 1291); O. Wahl, *Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio Beati Esdrae*, PseudVTG 4, 1977; J.R. Mueller-G.A. Robbins, *Vision of Ezra*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, Garden City, 1983, 581-590; P.M. Bogaert, *Une version longue inédite de la "Visio Beati Esdrae" dans le légendier de Teano (Barbenini lat. 2318)*, RBén 94, 1984, 50-70.

37 Eva, Vangelo Il *Vangelo di Eva* è un'opera gnostica conosciuta da Epifanio (*Adversus haereses* 16,2,6), usata dagli ofiti e i borboriti. Il frammento conservato nella citazione riguarda la tentazione di Eva da parte di Satana nel paradiso. Eva doveva ricevere il cibo della gnosi con la rivelazione del serpente che le ha rivolto la parola.

Quest'opera fu probabilmente redatta in greco nel II secolo. È menzionata nell'*Elenchus* samaritano che si trova alla fine della *Seconda Cronaca Samaritana* (cfr. J. Macdonald-A.J.B. Higgins, NTS 18, 1971, 54-80).

Bibl. E. Preuschen, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Giessen², 1905, 82.188; A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1956, 76-77; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 302.

38 Ezechia, Testamento Una delle tre parti dell'*Ascensione di Isaia.*

39 Ezechiele, Apocalisse Restano solo cinque frammenti greci dell'opera greca intitolata *Apocryphon di Ezechiele* o *Apocalisse di Ezechiele:* quattro citazioni patristiche e un frammento in un papiro Chester Beatty. La composizione di questa opera viene fatta risalire fra il I secolo a.C. e la metà del I secolo d.C. Il frammento più lungo, che contiene la parabola del cieco e del paralitico, si trova in Epifanio (*Adversus haereses* 64,70,6-17) e negli scritti rabbinici (p. es. YerhSanh 91a,b, che lo attribuiscono a rabbi Giuda). La parabola parla dell'azione e del giudizio di un cieco e di uno zoppo, che aiutandosi hanno cercato di distruggere il giardino reale perché non sono stati invitati alle nozze del figlio del re. La parabola vuole mostrare che l'anima e il corpo sono legati nell'azione e che parteciperanno insieme alla resurrezione.

La seconda citazione riguarda la penitenza di Israele (Clemente di Roma, *Prima epistola* 8,3), la terza la nascita verginale (Epifanio, *Adversus haereses* 30,30,3) e la quarta, citata spesso (la prima volta in Clemente di Alessandria, *Quis dives salvatur* 40,2), è un testo proverbiale sul giudizio finale. Il testo del papiro Chester Beatty 185 parla del buon pastore di Israele.

Bibl. A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 187-191; id., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 121-128; K.G. Ekkart, *Das Apokryphon Ezechiel*, JüdSchrHelRömZt 5/1, 1979², 45-55; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 109-110.183-284; J.R. Mueller-S.E. Robinson, *Apocryphon of Ezechiel*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, 1983, 487-495. SMéd

40 Genesi, apocryphon →Genesi.

41 Genesi, Piccola Altro nome del *Libro dei Giubilei* (→46).

42 Geremia, Paralipomeni

A *Origine e testimoni.* I *Paralipomeni di Geremia* o, secondo il titolo della versione etiopica, *Resto delle Parole di Baruc*, furono probabilmente scritti in greco fra il 118 e il 130 della nostra era da un Giudeo originario di Gerusalemme. Di questo pseudo-epigrafo, oltre alla versione etiopica, esistono parecchie versioni in armeno, paleo-slavo.

B *Contenuto.* I *Paralipomeni di Geremia* sono una haggadah continua e scritta che completa a suo modo ciò che è raccontato in Ger. Avvertito da Dio della caduta di Gerusalemme, Geremia parte con il suo popolo in esilio per Babilonia. Prima della conquista della città santa da parte dei Caldei, egli aveva inviato Abimelech l'Etiope a raccogliere dei fi-

chi; Abimelech si ferma per riposarsi; dorme per 66 anni. Al suo risveglio ritrova Baruc che abita a Gerusalemme, in una tomba. Nella conservazione dei fichi colti da Abimelech 66 anni prima Baruc vede un segno di Dio (5-6,7). Usando un'aquila, spedisce a Geremia una lettera che annuncia il ritorno e ne fissa le condizioni: per poter tornare a Gerusalemme, gli esiliati che hanno contratto matrimoni misti devono romperli. Coloro che rifiutano di obbedire, siano separati; rifiutati da Gerusalemme e da Babilonia, essi si stabiliranno nel deserto lontano da Gerusalemme e costruiranno una città, Samaria (6,9-8,9). Coloro che sono restati con Geremia si ritrovano a Gerusalemme dove celebrano il culto per nove giorni. Il decimo Geremia offre da solo un sacrificio e muore. Ma resuscita tre giorni dopo e annuncia Gesù Cristo, il Figlio di Dio. Furiosi, i suoi correligiosi lo lapidano (9).

C *Teologia e influenza.* Il tema di questa haggadah è il ritorno degli esiliati a Gerusalemme. Presente sotto forma di promesse ripetute prima e dopo la caduta di Gerusalemme (1-4), questo tema diventa dominante nei capitoli (6-9) che descrivono l'annuncio del ritorno, la sua preparazione e la sua realizzazione. In questo ritorno, presentato come un nuovo esodo, Geremia è il nuovo Mosè. Gli anni dell'esilio sono taciuti: la loro descrizione è sostituita dal racconto del sonno e del risveglio di Abimelech, che dà la chiave di questa haggadah: l'esilio è breve come il sonno di Abimelech e sparisce dalla coscienza degli esiliati come un brutto sogno. Proiettando nel futuro le lezioni del passato, l'autore dei *Paralipomeni di Geremia* ha dato alla sua opera uno stile apocalittico. Il suo scopo è in effetti quello di annunciare la fine dell'esilio.

L'autore cristiano del finale dei *Paralipomeni di Geremia* (9,11-32) ha aggiunto al ritratto di Geremia un tratto ai suoi occhi essenziale: quello di araldo del Messia, del quale egli prefigura le sofferenze e la morte con la persecuzione e la morte da lui subite.

Bibl. J.R. Harris, *The Rest of the Words of Baruch. A christian Apocalypse of the year 136 A.D.*, London, 1889; J. Licht, *Le Livre des Actes de Jérémie*, BarIlAn, 1963, 66-72 (in ebraico); G. Delling, *Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae*, Berlin, 1967; P.M. Bogaert, *L'Apocalypse de Baruch. Introduction, Traduction du Syriaque et Commentaire*, SChr 144-145, 1969; R.A. Kraft-A.E. Purintun, *Paraleipomena Jeremiou*, SBLPS 1/1, 1972; C. Wolff, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*, Berlin, 1976; J. Riaud, *La figure de Jérémie dans les Paralipomena Jeremiae*, in *Mélanges bibliques et orientaux offerts à M. Henri Cazelles*, Neukirchen-Vluyn, 1981, 373-385; id., *Abimélech, personnage-clé des Paralipomena Jeremiae?*, *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 7, 1981; id., *Paralipomena Jeremiae Prophetae. Introduction, Texte, Traduction et Commentaire*, dissParis IV-Sorbonne, 1984. JRi

43 Giacobbe, Scala

A *Origine e testimoni.* La *Scala di Giacobbe* è un'opera che ci è pervenuta in una forma alterata del VII secolo e in due recensioni in paleo-slavo. Si suppone che questo racconto sia stato redatto in greco nel I o II secolo da un autore giudeo in Palestina. Weinel lo identifica con l'*Ascensione di Giacobbe* che, secondo Epifanio (*Adversus haereses* 30,16,7), fu usato dagli ebioniti.

B *Contenuto.* La *Scala di Giacobbe* è un midrash aggadico pieno di elementi apocalittici, basato sul testo di Gen 28,11-22, che descrive il sogno di Giacobbe. L'apocrifo dà una spiegazione della visione di Giacobbe che gli è stata comunicata dall'arcangelo Sariel. Costui divide il futuro in dodici periodi enumerando le promesse fatte a Giacobbe attraverso la successione degli imperi. Il cap. 7, che contiene la profezia sulla nascita di Cristo e sulla sua crocifissione, è considerato un'interpolazione cristiana.

C *Teologia.* La *Scala di Giacobbe* ha un carattere giudaico. La sua teologia, basata sull'AT, sottolinea la trascendenza di Dio. L'angelologia, che si basa sulla tradizione dell'ascensione e della discesa degli angeli (cfr. Gen 28,12b; Gb 1,51), ha qui un ruolo importante.

Bibl. H. Weinel, *Die spätere christliche Apokalyptik*, in *Eucharistērion H. Gunkel*, II, Göttingen, 1923, 167-173; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 34-35; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 130-131; H.G. Lunt, *Ladder of Jacob*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, Garden City, 1985, 401-411.

44 Giacobbe, Testamento

A *Origine e testimoni.* Il *Testamento di Giacobbe*, come il *Testamento di Isacco*, fu probabilmente scritto in greco nel II o III secolo d.C., ma esiste solo in versione copta, etiopica e araba.

B *Contenuto.* Il narratore parla dell'arcangelo Michele che è apparso a Giacobbe per annunciargli la morte vicina. Prima di morire Giacobbe desidera recarsi in Egitto per poter vedere ancora una volta il figlio Giuseppe. Poco dopo, un altro angelo, colui che aveva avvertito Giacobbe della presenza di Esaù sulla riva dello Iabbok, gli appare per portare la sua anima a Dio. Dopo la benedizione data a Efraim e a Manasse, così come ai suoi dodici figli, Giacobbe intraprende il suo primo viaggio nell'aldilà. Visita prima l'inferno e poi il cielo. Muore appena ritorna sulla terra. La sua anima è portata in cielo e il suo corpo imbalsamato viene trasferito con un corteo solenne dall'Egitto in Canaan. Infine il narratore incoraggia il lettore ad una buona preparazione alla morte con l'osservanza della Legge di Mosè, la preghiera, il digiuno, l'elemosina ed altri atti di misericordia.

C *Teologia.* Il racconto è pieno di materiale e di leggende giudaiche adattate al sistema della teologia cristiana.

Bibl. M.R. James, *The Testament of Abraham, with appendix to the Testament of Isaac and Jacob by W.E. Barnes*, Cambridge, 1892; G.H. Box, *The Testament of Abraham, with appendix on The Testament of Isaac and Jacob by S. Gaselee*, London, 1927; M.

Delcor, *Le Testament d'Abraham: Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue, suivie de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales*, StVTPseud 2, 1973; W.F. Stinespring, *Testament of Jacob*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, Garden City, 1983, 913-918.

45 Giobbe, Testamento

A *Origine e testimoni.* Il *Testamento di Giobbe* è un apocrifo citato dal *Decreto di Gelasio* (6,4), redatto in greco nel I secolo a.C. o d.C. probabilmente nell'ambiente dei terapeuti egiziani. L'opera ci è pervenuta in quattro manoscritti greci, in una versione in paleo-slavo e frammentariamente in copto. Essa ha la forma di un midrash sul libro canonico in versione greca (LXX).

B *Contenuto.* L'opera comprende quattro parti precedute da un prologo (1) e concluse da un epilogo (51-53). Il comportamento di Giobbe nei confronti di un angelo (2-5), di Satana (6-27), dei tre re (28-35) e delle tre figlie (46-50), costituisce la trama delle quattro parti consecutive. La parte principale del *Testamento di Giobbe* ha la forma di un racconto di Giobbe che descrive le cause e le conseguenze delle sue malattie. Giobbe, identificato con Iobab, re degli Idumei (Gen 36,33), sembra essere molto generoso verso i poveri e gli indigenti e, seguendo il consiglio dell'angelo, distrugge il tempio degli idoli. Allora Satana con il consenso di Dio si vendica di lui, facendogli perdere fortuna, salute e figli. Durante queste prove egli è sostenuto dalla moglie fedele, Sitis, che lavora sodo per venire incontro ai bisogni del marito e ai suoi, ma che poi muore di stenti e di fame. Dopo queste sventure Dio restituisce a Giobbe la salute e la prosperità. Egli sposa Dina che gli dà sette figli e tre figlie. Dopo la morte la sua anima viene condotta in cielo su di un carro e il suo corpo messo in una tomba.

C *Teologia.* Il *Testamento di Giobbe* è una testimonianza della pietà giudaica in ambiente ellenistico. In questo documento vediamo la propaganda giudaica del monoteismo, gli incoraggiamenti morali, gli elementi originali della mistica della *merkābāh* (carro divino) con un punto di vista dualista sulla vita e con elementi magici. L'autore dimostra un grande interesse per le donne e per il fenomeno della glossalalia. Il *Testamento di Giobbe* fu proscritto sia dai rabbini che dalla Chiesa. Comunque se ne trovano tracce in alcuni Padri e scrittori ecclesiastici che l'hanno utilizzato per sottolineare il parallelismo fra Gesù e Giobbe.

Bibl. P. Riessler, *Testament des Job*, in *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg, 1966, 1104-1134 (1333-1334); S.P. Brock, *Testamentum Iobi*, PseudVTG 2, 1967; M. Philonenko, *Le Testament de Job, Introduction, traduction et notes*, Semitica 18, 1968, 1-75; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 100-104; R.A. Kraft (ed.), *The Testament of Job According to the SV Text*, SBLPS 5/4, 1974; B. Schaller, *Das Testament Hiobs*, JüdSchrHelRömZt 3, 1979, 303-374; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 134-136.291; R.P. Spittler, *Testament of Job*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, Garden City, 1983, 829-868. SMéd

46 Giubilei, Libro

A *Origine e testimoni.* Il *Libro dei Giubilei*, chiamato anche *Piccola Genesi* o *Libro della Divisione*, è anche citato nell'antichità con il nome di *Apocalisse di Mosè, Apocalisse di Adamo, Testamento di Adamo, Liber de filiabus Leptogeneseos* o *Testamento dei Protoplasti.*

Fu scritto in ebraico nel II secolo a.C. ma è conservato integralmente solo in una versione etiopica che è la traduzione di un testo greco perduto, e in parte in versione latina e siriaca. La versione greca è conosciuta unicamente grazie a delle citazioni patristiche.

La presenza di frammenti di nove manoscritti di questo libro a Qumrân (1Q, 2Q, 3Q e 4Q), indica che è forse qui che bisogna cercare le sue origini.

B *Contenuto.* Sebbene si presenti come la rivelazione data a Mosè sulla montagna del Sinai, il *Libro dei Giubilei* costituisce in realtà un targum aggadico su Gen ed Es 1-14. Riprende la storia di Israele dalla creazione del mondo al dono della Legge sul monte Sinai, racchiudendola in 49 periodi di 49 anni (i →giubilei).

I materiali di Gen e Es sono abbreviati o ampliati da leggende sull'esempio delle haggadot. Qui si tratta probabilmente di una tradizione sacerdotale specifica, che trasmette del materiale antico. L'autore si è ispirato al contenuto del *Libro di Enoch etiopico*, del *Testamento di Levi* ritrovato a Qumrân e dell'*Apocrifo della Genesi.*

C *Teologia.* L'opera mira a sottolineare l'elezione di Israele, la lode della Legge e la difesa delle tradizioni sacerdotali (anche del →calendario solare).

Bibl. R.H. Charles, *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*, Oxford, 1895; id., *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, London, 1902; F. Martin, *Le Livre des Jubilés. But et procédés de l'auteur. Ses doctrines*, RB 8, 1911, 321-344.502-533; M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève, 1960; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 150-162; id., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 70-102; G.L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, 20, StPostB, 1971; J.C. Vanderkam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Cambridge Massachusetts, 1977; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 143-147.293-295; G.W.E. Nickelsburg, *The Bible Rewritten and Expanded (Jubilees)*, in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, 1984, 97-104; O.S. Wintermute, *Jubilees*, in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 11, Garden City, 1985, 35-142.

47 Giuseppe e Aseneth, Libro

A *Origine e testimoni.* Il *Libro di Giuseppe e Aseneth* o *Libro della preghiera di Aseneth* è conservato in greco e in parecchie versioni in siriaco, aramaico,

paleo-slavo e latino. È stato probabilmente composto in Egitto nel I secolo avanti o dopo Cristo.

B *Contenuto.* Il *Libro di Giuseppe e Aseneth* è un romanzo midrashico sul matrimonio del patriarca Giuseppe con Asencth (→Asenat), la figlia pagana del sacerdote egiziano Potifera (Gen 41,45.50; 46,20).

Celebra la bellezza e la purezza di Aseneth che si converte al vero Dio per poter sposare Giuseppe. Dalla loro unione nascono Manasse ed Efraim. Il figlio maggiore del faraone che voleva sposare Aseneth, incita Dan, Nephtali, Aser e Gad contro loro fratello Giuseppe, e tenta di far rapire Aseneth da Dan e Gad. Levi grazie al suo dono della profezia conosce queste cattive intenzioni e con i suoi fratelli si lancia all'inseguimento del figlio del faraone, che però viene gravemente ferito da Beniamino. Malgrado le cure di Levi, muore per le ferite e suo padre dona la corona a Giuseppe.

C *Teologia e influenza.* Il *Libro di Giuseppe e Aseneth* è un romanzo apologetico che fa di Aseneth il tipo della proselita. Il suo collegamento coi terapeuti di Alessandria non è provato.

Bibl. C. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth*, Tübingen, 1965; P. Riessler, *Joseph und Asenath*, in *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg, 1966, 497-538.1303-1304; M. Philonenko, *Joseph et Asénath: questions actuelles*, in W.C. van Unnik, *La littérature juive entre Tenach et Mishna*, Leiden, 1974, 73-76; R. Martinez F.A. Pinero, *Jose y Asenet*, in A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, Madrid, 1982, 191-238. JRi

48 Iannes e Iambres, Penitenza

A *Origine e testimoni.* L'apocrifo intitolato *Penitenza di Iannes e Iambres*, proscritto dal *Decreto di Gelasio* (6,7), ci è pervenuto unicamente in frammenti greci e latini.

Fu scritto in Egitto verso la fine del I secolo d.C. →Iannes e Iambres nella tradizione sono i nomi dei maghi egiziani che si oppongono a Mosè e Aronne (Es 7).

B *Contenuto.* Il testo conservato in frammenti greci descrive l'opposizione dei maghi nei confronti di Mosè e Aronne (Papiro Chester Beatty 16 e Pap. Vindob. G 29 456^{v}). Il frammento latino (British Library, Cotton, Tiberius B. V., fol. 87) parla di Mambre che servendosi del libro di Iannes morto, evoca la sua anima. L'anima di Iannes parla della morte, del giudizio e dell'inferno immerso nella tristezza e nell'oscurità.

C *Teologia e influenza.* Parecchi scritti, sia giudaici che cristiani, ricorrono alla leggenda di Iannes e Iambres. Questa si trova già menzionata nel *Documento di Damasco* (5,17s) e in Tm 3,8. Il brano apocrifo esprime l'interesse per la negromanzia negli ambienti giudei e dà anche delle indicazioni sulla forma della propaganda religiosa giudea nel mondo pagano.

Bibl. M. MacNamara, *The N.T. and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AnBib 27, 1966, 82-96; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 146-149; id., *Framenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 69; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Resaerch with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 133-134.291; A. Pietersma-R.T. Lutz, *Jannes and Jambres*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, Garden City, 1985, 427-442. SMéd

49 Isacco, Testamento

A *Origine e testimoni.* Il *Testamento di Isacco* è un'opera cristiana del II secolo d.C. redatta probabilmente in greco ma conservata solo in versione copta, araba ed etiopica. È basata su una composizione redatta in Egitto in ambiente giudaico.

B *Contenuto.* Il narratore riporta i racconti e i discorsi di Isacco pronunciati prima della morte. Isacco parla con l'arcangelo Michele che ha accompagnato Abramo, si rivolge alla folla, al figlio Giacobbe e a un sacerdote della folla istruendolo sui suoi doveri. Isacco racconta il suo viaggio nei luoghi della sofferenza dei peccatori in compagnia dell'arcangelo Michele e la salita al cielo. Dopo la benedizione data a Giacobbe, l'anima di Isacco si separa dal corpo e su un carro sacro viene portata in cielo dagli angeli. L'opera si conclude con la descrizione del seppellimento di Isacco e la promessa della benedizione di tutti coloro che con la misericordia onoreranno la memoria di Isacco e di Abramo.

C *Teologia.* Il *Testamento di Isacco* è composto secondo uno schema che assomiglia a quello del *Testamento di Abramo*. Contiene un messaggio teologico simile: universalismo soteriologico, esigenze etiche di carattere universale. Vi si sottolinea anche la necessità della preparazione alla morte con la buona condotta duranta la vita, e le pratiche ascetiche, prendendo in considerazione il giudizio universale e senza perdere di vista la misericordia di Dio.

Bibl. M.R. James, *The Testament of Abraham, with appendix to the Testament of Isaac and Jacob by W.E. Barnes*, Cambridge, 1892; G.H. Box, *The Testament of Abraham, with appendix on The Testament of Isaac and Jacob by S. Gaselee*, London, 1927; K.H. Kuhn, *The Sahidic Version of the Testament of Isaac*, JTS 8, 1957, 225-239; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 123-125.131-133; W.F. Stinespring, *Testament of Isaac*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City, 1983, 903-911.

50 Isaia, Ascensione (Visione, Martirio)

A *Origine e testimoni.* L'*Ascensione di Isaia* è una compilazione di tre scritti, originariamente distinti, di provenienza giudaica e cristiana, fatta in greco nel III secolo d.C. L'opera ci è pervenuta integralmente in etiopico e parzialmente in greco, paleoslavo, copto e latino. Si compone del *Martirio di Isaia* (1,1-3,12; 5,1-4), del *Testamento di Ezechia* (3,13-4,18) e della *Visione di Isaia* (6,1-14,4).

B *Contenuto e caratteristiche.*

a Martirio di Isaia. Il *Martirio di Isaia* è generalmente considerata un'opera giudaica con delle interpolazioni cristiane, redatte in aramaico o ebraico nel I secolo a.C. o nel I secolo d.C. Ha parecchi legami con gli scritti di Qumrân. Descrive il Martirio

di Isaia, tagliato con una sega per ordine del re Manasse. La causa del martirio è la profezia di Isaia sull'apostasia del re e della nazione e la dichiarazione di Isaia di aver visto Dio. È Belchira, il falso profeta di Samaria, che accusa Isaia di essere blasfemo.

b Il *Testamento di Ezechia.* Intessuto in questo racconto giudaico, il *Testamento di Ezechia* è un'apocalisse cristiana della fine del I secolo d.C. che parla della discesa di Cristo dal settimo cielo, della sua incarnazione, passione, morte e resurrezione, ascensione e anche della missione dei dodici apostoli, della persecuzione della Chiesa, della venuta dell'Anticristo e del giudizio universale.

c La *Visione di Isaia.* L'ultima parte (6-14), intotolata *Visione di Isaia* o *Ascensione di Isaia*, redatta nel II secolo d.C., descrive i misteri scoperti da Isaia nei setti cieli. Egli ha visto il Figlio di Dio che discendeva attraverso i vari cieli sulla terra e nello sheol, la sua nascita dalla Vergine, la sua passione e ascensione al settimo cielo.

C *Teologia e influenza.* La tradizione che riguarda il martirio di Isaia era diffusa sia fra i Giudei che fra i cristiani nei primi secoli del cristianesimo. Un libro apocrifo su Isaia era conosciuto da Origene, da Epifanio e da Girolamo. Il tema dell'ascensione al settimo cielo, contenuto nella *Visione di Isaia*, deriva dalla tradizione giudaica e resta in rapporto con la mistica della *merkābāh* (carro divino). La leggenda sul martirio e la morte di Isaia doveva incoraggiare i lettori alla perseveranza nella fedeltà alla loro religione. L'autore cristiano avverte inoltre i fedeli dei pericoli che minacciano la comunità cristiana, in un modo che ricorda 1-2Tm, 2Pt e apporta loro la consolazione della ricompensa eterna.

Bibl. A. Dillmann, *Ascensio Isaiae, aethiopice et latine,* Leipzig, 1877; R.H. Charles, *The Ascension of Isaiah,* London, 1900; E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe,* Paris, 1909; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.,* StVTPseud 1, 1970, 170-176; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement,* Ann Arbor, 1981, 122.125-130; G.W.E. Nickelsburg, *Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times (The Martyrdom of Isaiah),* in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period,* Assen, 1984, 52-60; M.A. Knibb, *Martyrdom and Ascension of Isaiah,* in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha,* II, Garden City, 1985, 143-176.

51 Maccabei, Terzo Libro

A *Origine e testimoni.* Il *Terzo Libro dei Maccabei* ha un titolo improprio perché descrive la storia della persecuzione dei Giudei in Egitto sotto Tolomeo IV Filopatore. Sarebbe più appropriato il titolo *Tolemaika,* "Cose relative ai Tolomei", che ha in alcuni manoscritti greci. L'opera fu redatta in greco da un giudeo di Alessandria, prima del 70 d.C. Il testo greco è stato conservato in certi manoscritti della LXX, soprattutto nel codice Alessandrino. Ci è pervenuta anche con la Peshitta e in versione armena. Dato che manca l'introduzione, alcuni esperti sostengono che l'opera costituisse una parte di un'unità più ampia.

B *Contenuto.* Il libro ha il carattere di un romanzo simbolico. Contiene un racconto su avvenimenti del tempo di Tolomeo IV, due preghiere (2,1-20: preghiera del sommo sacerdote Simone; 6,1-15: preghiera del vecchio Eleazaro) e due documenti ufficiali (un manifesto del re contro i giudei: 3,11-29; una lettera indirizzata ai governatori delle diverse città: 6,41-7,9). Il momento decisivo è la vittoria di Tolomeo su Antioco III il G ande a Rafia nel 217, dopo la quale il re egiziano cerca di penetrare nel Tempio di Gerusalemme; grazie alle preghiere del sommo sacerdote Simone ciò viene miracolosamente impedito. Ritornato in Egitto, il re prende la decisione di sterminare tutti i Giudei. A questo scopo li fa raccogliere nell'ippodromo di Alessandria per farli schiacciare dai suoi elefanti. La loro liberazione miracolosa modifica l'atteggiamento del re nei loro confronti. A ricordo di questa liberazione i Giudei istituiscono una festa nel mese di epiphi e con il consenso del re puniscono tutti gli apostati.

C *Teologia e influenza.* Sono state notate parecchie somiglianze con Est (soprattutto in versione greca) e con 2Mac. Una storia simile ci viene raccontata da Giuseppe Flavio, ma è ambientata ai tempi di Tolomeo VII Fiscone. Il *Terzo Libro dei Maccabei* sottolinea la fedeltà dei Giudei nei confronti del re egiziano e l'odio degli apostati.

L'autore crede alla protezione degli angeli e all'efficacia delle preghiere. Descrive la fiducia illimitata dei Giudei nella bontà di Dio nei loro confronti e loda la fedeltà alla religione dei padri. L'opera vuole incoraggiare i compatrioti alla fedeltà e a sostenerli durante le persecuzioni religiose. Come il *Quarto libro dei Maccabei,* il *Terzo* e il *Quarto Libro di Esdra,* la *Preghiera di Manasse* e il *Salmo 151,* anche il *Terzo Libro dei Maccabei* fa parte degli →"Apocrifi" dell'AT dei protestanti che non sono inclusi nei deuterocanonici del canone cattolico.

Bibl. C.W. Emmet, *The Third Book of Maccabes,* in R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.,* I, Oxford, 1913, 156-173; A. Rahlfs, *Septuaginta,* Stuttgart, 1952⁵, 1139-1156; P. Riessler, *Das dritte Buch der Makkabäer,* in *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel,* Heidelberg, 1966, 682-689; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen,* Heidelberg 1971, 77-79; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement,* Ann Arbor, 1981, 149-151.295; H. Anderson, *3 Maccabees,* in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha,* II, Garden City, 1985, 509-529.

52 Maccabei, Quarto Libro

A *Origine e testimoni.* Il *Quarto Libro dei Maccabei* fu scritto in greco da un Giudeo formato alla filosofia stoica, probabilmente nel I secolo d.C. in Egitto o ad Antiochia. Era molto diffuso nella Chiesa greca, siriaca e armena. Il testo greco è stato conservato in parecchi manoscritti della LXX, in particolare nei codici Sinaitico e Alessandrino così come nei manoscritti che contengono le opere di

Giuseppe Flavio, essendo stata attribuita erroneamente a lui la paternità dell'opera.

B *Contenuto.* Per quanto riguarda il genere letterario, gli specialisti definiscono il *Quarto libro dei Maccabei* sia un'omelia sinagogale sia un panegirico a proposito del martirio dei Maccabei, sia più esattamente una diatriba o un discorso filosofico. L'autore si propone di dimostrare che "la ragione pia è capace di dominare le passioni". A questo scopo egli adduce innanzitutto delle ragioni filosofiche e, facendo appello alla condotta di Giuseppe, Mosè, Giacobbe e Davide, dimostra che la Legge e la ragione restano in armonia, e lo illustra più avanti con esempi presi a prestito dalla storia giudaica. Parla quindi del comportamento perseverante del sommo sacerdote Onia nei confronti di Apollonio, del martirio di Eleazaro, dei sette fratelli Maccabei e della loro madre. Dominando le loro passioni, essi hanno resistito fino alla fine per guadagnare la gloria eterna.

C *Teologia e influenza.* L'autore di questo libro ha attinto il materiale da 2Mac o dalle opere degli storici giudei che descrivono la persecuzione all'epoca dei Maccabei. L'opera mira ad opporsi alle influenze ellenistiche nella religione e alla negligenza verso il codice rituale della Legge. L'autore sottolinea il significato delle quattro virtù cardinali: prudenza, giustizia, temperanza e fortezza. Esprime la credenza nell'aldilà e nel valore della morte dei martiri. Il *Quarto Libro dei Maccabei* è una testimonianza preziosa della pietà giudaica nella Diaspora al tempo di Gesù.

Bibl. C.W. Emmet, *The Fourth Book of Maccabees*, London, 1918; A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, 1952⁵, 1157-1184; P. Riessler, *Das vierte Buch der Makkabäer*, in *Altjudisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg, 1966, 700-728; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg, 1971, 80-82; U. Breitenstein, *Beobachtungen zur Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Basel, 1976; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 151-153; H. Anderson, *4 Maccabees*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, Garden City, 1985, 531-564. SMéd

53 Manasse, Preghiera

A *Origine e testimoni.* La *Preghiera di Manasse* è un salmo di quindici versetti. Essa esiste nella maggior parte delle lingue antiche e medioevali; il testo migliore era quello delle *Costituzioni Apostoliche*, compilazione del VI secolo, che riprendeva la *Didascalia Apostolica* del III secolo. La LXX la contiene nella collezione delle Odi liturgiche annesse al Salterio e la liturgia bizantina l'ha conservata per il periodo della Quaresima. Fu senza dubbio composta in greco, quando Manasse venne riabilitato nell'opinione giudaica, quindi prima di Giuseppe Flavio (morto prima del 100 d.C.), che lo tratta come tale, forse ai tempi di Pompeo (morto nel 48 a.C.) o di Antioco IV (morto nel 164), epoca delle persecuzioni.

B *Contenuto e teologia.* La *Preghiera di Manasse* è la preghiera di confessione del re prigioniero, peccatore e penitente, al Dio creatore, terribile e onnipotente, ma misericordioso, perché lo liberi e gli lasci proclamare la sua gloria. Essa è attribuita a Manasse, figlio empio del pio re Ezechia. Il suo lungo regno di 45 anni (688-642 a.C.), evidente segno di favore divino, poneva un problema e 2Cr 33,11-13 al contrario di 2Re (2Re 21) nota brevemente la sua cattività a Babilonia, il suo pentimento e la sua restaurazione. È possibile che la preghiera sia stata suggerita da queste tradizioni relativamente antiche. La *Preghiera di Manasse*, compresa tra gli "apocrifi" dai protestanti, non fa parte dei deuterocanonici del canone cattolico; tuttavia come per il *Terzo* e *Quarto Libro di Esdra*, il Concilio di Trento ne autorizzò la stampa insieme ai libri canonici.

Bibl. A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, Stuttgart, 1952⁵, 180-181. AMDen

54 Melchisedech

A *Origine e testimoni.* Il libro intitolato *Melchisedech* è un trattato gnostico conservato solo in parte in lingua copta nella biblioteca di Nag Hammadi (NH 9/1); fu composto in Egitto nel II secolo in greco.

B *Contenuto.* Il testo contiene le rivelazioni date a Melchisedech dai messaggeri celesti. La prima rivelazione (1,1-14,15) annuncia la vita, la passione, la morte e la vittoria di Cristo e il ruolo futuro del sommo sacerdote che sarà occupato da Melchisedech stesso.

La parte centrale (14,16-18,7) parla dell'investitura e del battesimo di Melchisedech in rapporto con le pratiche della comunità gnostica, dalla quale proviene l'opera. La terza (18,8-27,10) contiene la seconda rivelazione che trasporta Melchisedech nel futuro per mostrargli che assumerà il ruolo del Salvatore finale sotto le spoglie di Gesù Cristo, crocifisso e resuscitato.

C *Teologia e influenza.* Nell'opera è stato utilizzato del materiale giudaico ispirato a Gen 14 e Sal 110, che presentavano Melchisedech come un sacerdote escatologico e un vincitore messianico: così un testo di Qumrân conservato in frammenti (11QMelch) fa di Melchisedech un essere angelico. A questa parte giudaica è stata aggiunta una parte cristiana che identificava Melchisedech con Gesù Cristo (cfr. Eb 5,10-7,28) e una parte contenente elementi della gnosi di Set. Ecco perché gli gnostici vi sono chiamati sia "figli di Set" (5,20) sia "razza del gran sacerdote", cioè di Melchisedech (6,17).

Bibl. G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, RB 35, 1926, 496-509; 36, 1927, 25-45; M. Simon, *Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende*, RHPR 17, 1937, 58-93; J.T. Milik, *Milkî-ṣedeq et Milkî-rešaʿ dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS 23, 1972, 95-144; B. Pearson, *The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag Hammadi*, in *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religion*, Leiden, 1975, 200-208; B.

Pearson-S. Giversen, *Melchizedek (IX, 1)*, in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, Leiden, 1977, 399-403; H.M. Schenke, *Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis*, in K.W. Tröger (ed.), *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis*, Berlin, 1980, 11-136; P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, CBQMon 10, 1981.

55 Mosè, Ascensione Altro nome della *Vita di* →*Adamo ed Eva*.

56 Mosè, Assunzione

A *Origine e testimoni.* L'apocrifo intitolato l'*Assunzione di Mosè* o *Testamento di Mosè* si è conservato unicamente in alcune citazioni dei Padri della Chiesa e in un manoscritto latino incompleto del VI secolo. La traduzione latina è stata fatta a partire dal testo greco, redatto nella prima metà del I secolo d.C. sulla base di un racconto precedente scritto probabilmente in Palestina in lingua semitica.

B *Contenuto.* L'*Assunzione di Mosè* è un apocrifo basato su Dt 31-34. Prima della morte Mosè trasmette a Giosuè dei libri da conservare e annuncia gli avvenimenti futuri, a partire dalla sua morte fino all'epoca romana, in cui le autorità impediranno la circoncisione e forzeranno i giudei a sacrificare agli idoli. È allora che apparirà Taxo della discendenza di Levi, che preferirà morire con i suoi sette figli piuttosto che trasgredire i comandamenti di Dio. Il testo conservato termina con la consolazione di Giosuè che annuncia che il regno di Dio apparirà in tutto il creato e che Satana non sarà più. Seguiva probabilmente la descrizione della morte e dell'assunzione di Mosè.

C *Teologia e influenza.* Le leggende sulla morte di Mosè sono state trasmesse negli scritti samaritani, giudaici e cristiani in lingua etiopica e armena. Secondo Clemente di Alessandria (*Fragmentum in epistolam Judae* 9) e Origene (*De Principiis* 3,2,1), la citazione di Giuda 9, sull'alterco fra Michele e Satana sul corpo di Mosè deriva dall'*Assunzione di Mosè*. I frammenti degli ultimi discorsi di Mosè ritrovati a Qumrân (2Q21 = 2QapMoses) e la somiglianza dello scritto con il *Documento di Damasco* e gli *Inni di ringraziamento* di Qumrân (1QH) testimonierebbero la relazione di questa opera con gli esseni. Lo scritto contiene parecchie istruzioni di carattere apocalittico. Mosè viene presentato come un intercessore (cfr. Gal 3,18; Eb 8,6; 9,15; 12,21). Il brano sulla morte di Taxo e dei suoi figli descrive il ruolo della sofferenza di un innocente.

Bibl. R.H. Charles, *The Assumption of Moses*, London, 1897; A. Meyer, *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse: la Chronique de Moïse, l'Ascension de Moïse, la Mort de Moïse*, Paris, 1925; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 128-141; id., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 63-67; E.M. Laperrousaz, *Le Testament de Moïse (généralement appelé "Assomption de Moïse"): Traduction avec introduction et notes*, Semitica 19, 1970; G.W.E. Nickelsburg (ed.), *Studies on the Testament of Moses*, Cambridge, 1973; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 160-166.268; J. Priest, *Testament of Moses*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, Garden City, 1983, 919-934.

57 Noè, Apocalisse L'*Apocalisse di Noè* è un'opera andata persa di origine giudaica, del II secolo a.C., scritta in ebraico e citata nel *Libro dei Giubilei* (10,13; cfr. 21,10) e nel *Testamento di Levi* (18,2). Alcuni frammenti sono stati conservati nel *Libro di Enoch etiopico* (6,1-11,2; 54,7-55,2; 60,1-24; 65,1-69,25; 106,1-107,3) e nel *Libro dei Giubilei* (7,20-39; 10,1-15; 20,7; 21,10). Alcuni frammenti del *Libro di Noè* sono stati ritrovati a Qumrân nella grotta I (21 frammenti) e nella grotta 4 (3 frammenti). Charlesworth pensa che si debba identificare l'*Apocalisse di Noè* andata persa con l'*Apocrifo della Genesi*, che si concentra sulla persona di Noè.

Bibl. J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 166-167. SMéd

58 Patriarchi, Testamenti dei dodici

A *Origine e testimoni.* Il testo primitivo dei *Testamenti dei dodici Patriarchi*, senza dubbio in ebraico, è stato ritrovato a Qumrân, in alcuni frammenti molto diversi in aramaico (relativi al *Testamento di Levi*) e in ebraico (relativi al *Testamento di Neftali*, che è conservato per intero nelle *Cronache di Yerahmeel*, compilate nel Medioevo). Esiste in greco, in latino tradotto dal greco nel 1242 da Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, in armeno, nel IX secolo ma con alcune lacune (e non privo di glosse che erano state ritenute aggiunte al greco) e in paleoslavo nel XII o XIII secolo. Vi si possono individuare alcune interpolazioni cristiane ben integrate al testo, soprattutto nelle parti profetiche, ma sono forse meno importanti di quanto si credesse; l'opera non deve essere necessariamente attribuita ad un cristiano, eventualmente convertito dal giudaismo, come si era ipotizzato fino ad arrivare a proporre un autore non giudeo ma cristiano, per esempio uno convertitosi dal giudaismo. Un cristiano non parlerebbe, come qui, del ruolo messianico di Levi, più accentuato di quello di Giuda, né dell'importanza della Legge e della sorte futura del solo popolo ebraico, senza alcun proselitismo. Altre interpolazioni, precedenti a quelle cristiane, derivano senza dubbio da Giudei che si opponevano al sacerdozio levitico, ellenizzato e corrotto degli Asmonei, nel I secolo a.C.; questi autori rimaneggiarono uno scritto già complesso (come indicano doppioni e rotture) e forse anteriore ai Maccabei (prima del 178 a.C.).

B *Contenuto.* I *Testamenti dei dodici Patriarchi*, ispirati senza dubbio alla benedizione di Giacobbe morente (Gen 49,1-27), mettono in scena ognuno dei suoi dodici figli in atto di fare sul letto di morte delle raccomandazioni ai propri discendenti. Ogni testamento, eccetto quello di Aser, presenta dapprima, riferendosi a tradizioni spesso ignorate dalla Bibbia, un racconto della vita del patriarca. Vengono sottolineati i suoi vizi e le sue virtù, di solito in relazione a Giuseppe, il giusto perseguitato, figura forse centrale dello scritto primitivo, modello per

tutti di continenza e di amore fraterno. Una parentesi, talvolta sviluppata, ne fa l'applicazione morale, spesso messa in relazione con la vita interna del giudaismo, insistendo sulle virtù personali e l'amore per il prossimo giudeo. Comunque, questa parentesi è quasi priva di ritualismo: non c'è niente sul sabato, la circoncisione o le leggi alimentari. L'insieme costituisce una vera somma di teologia morale, altamente spirituale, ascetica e responsabile. Una profezia sulla tribù, eccetto per Gad, conclude il testamento, annunciando l'apostasia, il castigo, che sarà l'esilio (o la Diaspora), il pentimento e la salvezza con la costituzione del nuovo Israele, dopo la resurrezione dei giusti israeliti, perfino pagani. Ogni patriarca esorta all'osservanza della Legge, a restare uniti a Giuda, il re, ma soprattutto a Levi, il sacerdote-salvatore messianico, solo interprete della Legge. Una breve conclusione riferisce la morte e la sepoltura dell'eroe. AMDen

59 Profeti, Vite

A *Origine e testimoni.* Le *Vite dei Profeti* sono un'opera che contiene le leggende giudaiche sui profeti, redatta in Palestina nel I secolo d.C., in una lingua semitica o in greco, trasformate ed adattate ad ambienti cristiani differenti. Quest'opera era ritenuta autentica nell'antichità. È conservata in parecchie versioni, di cui le più importanti sono quella greca, siriaca e armena. La versione greca si è conservata in sei recensioni, due delle quali sono attribuite a Epifanio, vescovo di Salamina (315-403).

B *Contenuto.* L'opera contiene un abbozzo biografico di 23 profeti biblici. Queste biografie costituiscono un ampliamento leggendario di dati biblici. L'elemento caratteristico dell'opera è la descrizione della morte dei profeti; per sedici di essi si ritiene che abbiano subito il martirio. La maggior parte delle leggende hanno dei corrispondenti in altri scritti, soprattutto in Giuseppe e negli scritti rabbinici. Le sole tradizioni senza paralleli riguardano la preghiera di Isaia morente e lo zampillo miracoloso dell'acqua della fonte di Silo, la divisione delle acque del fiume Kebar da parte di Ezechiele, per permettere agli Israeliti di sfuggire ai Caldei e il ritorno di Giona in Palestina dopo la predicazione fatta a Ninive.

C *Teologia.* L'opera sottolinea l'azione salvifica di Dio nella storia di Israele grazie ai suoi interventi miracolosi. Essa resta una fonte preziosa d'informazioni (anche se non sempre affidabile) sulla topografia della Palestina prima del 70 d.C.

Bibl. T. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata,* Leipzig, 1907; C.C. Torrey, *The Lives of the Prophets. Greek Text and Translation,* Philadelphia, 1946; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.,* StVTPseud 1, 1970, 85-90; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement,* Ann Arbor, 1981, 175-177.299; G.W.E. Nickelsburg, *Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times (The Lives of the Prophets),* in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period,* Assen, 1984, 56-60; D.R.A. Hare, *The Lives of the Prophets,* in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha,* II, Garden City, 1985, 379-399.

60 Recabiti, Storia

A *Origine e testimoni.* La *Storia dei Recabiti* è una leggenda cristiana basata sulla haggadah giudaica di Ger 35. Quest'opera era molto diffusa nei primi secoli del cristianesimo, come lo provano le numerose traduzioni dell'opera in lingue antiche. Le più importanti sono le versioni etiopica, greca e siriaca.

B *Contenuto.* La versione etiopica intitolata la *Storia dei beati del tempo di Geremia* è la più estesa e comprende tre parti: descrizione delle persecuzioni dei Recabiti al tempo di Geremia da parte del re Sedecia e del loro trasferimento miracoloso su un'isola in mezzo al mare; viaggio di Alessandro nel paese dei Beati e viaggio del monaco Gerasimo sull'isola. La versione greca, redatta fra il I e VI secolo, si presenta come il brano di Zosimo, che descrive la sua spedizione in compagnia di un angelo, sull'isola dei Beati e il suo ritorno nella grotta. Egli apprende che gli abitanti dell'isola che evoca il paradiso biblico, sono dei discendenti di Recab. Vi ci sono stati miracolosamente trasferiti dalla prigione dove li aveva gettati il re, perché rifiutavano di rinunciare alla loro vita austera. Secondo Charlesworth la versione greca comprende cinque strati letterari:

— testo sui Recabiti composto prima del 70 d.C. in Giudea (7-9);
— apocalisse dell' "uomo di Dio" redatta verso il 100 d.C. (3-6; 10-15);
— supplemento cristiano (2,15b-18);
— vittoria riportata da Gesù su Satana (19-21);
— testamento di Zosimo (1; 22).

C *Teologia e influenza.* La leggenda sui Recabiti contiene così tanti elementi in comune con gli scritti di Qumrân che Picard ha formulato l'ipotesi che si tratti di una trasposizione della storia della setta di Qumrân. Ma il materiale parallelo si trova anche nella letteratura greca e rabbinica.

Bibl. M.R. James, *On the Story of Zosimus,* in *Apocrypha anecdota,* Cambridge, 1893; J.C. Picard, *L'Histoire des Bienheureux du temps de Jérémie et la Narration de Zosime,* in M. Philonenko et al. (ed.), *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrit de la Mer Morte,* Paris, 1967, 27-43; V. Nikiprowetzky, *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte,* RÉJ 128, 1969, 22-38; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.,* StVTPseud 1, 1970, 144; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement,* Ann Arbor, 1981, 223-228; id., *The History of the Rechabites,* 1, SBLPS 1/10, 1982; id., *History of the Rechabites,* in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha,* II, Garden City, 1985, 443-461.

61 Salomone, Odi

A *Origine e testimoni.* Le *Odi di Salomone* sono una raccolta di 42 canti di origine giudeo-cristiana, probabilmente scritti in greco o ebraico durante gli anni 70-125 d.C. ad Antiochia o ad Edessa. Non è da escludere che il siriaco sia la lingua originale di

questi canti, perché 40 di essi ci sono pervenuti in siriaco, 5 in traduzione copta in uno scritto gnostico, la *Pistis Sophia*, e solo uno in lingua greca.

B *Contenuto.* Le *Odi di Salomone* sono basate sui Salmi biblici. Contengono parecchi punti di contatto con gli scritti di Qumrân, gli scritti di Giovanni e le opere di Ignazio di Antiochia. L'elemento caratteristico è la gioia della partecipazione attuale del credente alla salvezza, l'azione di grazie per la venuta del Messia e il motivo ricorrente del battesimo. Per quanto riguarda la vita di Gesù, viene ricordato nelle Odi il cammino sulle acque, il battesimo di Gesù, l'immagine della croce e la nascita verginale del Figlio.

C *Teologia e influenza.* La teologia delle *Odi di Salomone* è molto vicina alla teologia giovannea. Esse insistono soprattutto sulla bontà e la clemenza di Dio e sull'unità del Padre e del Figlio. La cristologia è strettamente legata alla cristologia dell'inno di Fil 2,5-11. Quanto all'antropologia, essa si stacca sia da quella di Paolo che da quella di Giovanni, poiché, seguendo la linea della tradizione sapienziale dell'AT, divide gli uomini in coloro che sbagliano e coloro che seguono la via della verità e della conoscenza di Dio. Il pensiero dualista nell'antropologia non si limita solo agli aspetti etici, ma ha una dimensione cosmica.

Bibl. J. Labourt-P. Battiffol, *Les Odes de Salomon: une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120*, Paris, 1911; J.H. Bernard, *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912; L. Tondelli, *Le Odi di Salomone: Cantici cristiani degli inizi del II secolo*, Roma, 1914; J.R. Harris-A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, Manchester, 1916-1920; J. Carmignac, *Recherches sur la langue originelle des Odes de Salomon*, RQum 4, 1963, 429-432; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 189-194; id., *The Odes of Solomon*, SBLPS 13/7, 1978; id., *Odes of Solomon*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, Garden City, 1985, 724-771; G.R. Blaszczak, *A Formcritical Study of Selected Odes of Salomon*, HarvSemMon 36, 1985. SMéd

62 Salomone, Salmi

A *Origine e testimoni.* I 18 *Salmi di Salomone* devono il loro titolo, del resto tardivo, semplicemente al desiderio di distinguerli dal salterio canonico attribuito a Davide, non al loro contenuto o ad una indicazione di autori presente nel testo. Composti in ebraico, sono conservati in una versione greca del I secolo d.C. o prima, e in una versione siriaca, fatta probabilmente sul greco, in alcuni manoscritti incompleti, dove sono uniti alle *Odi di Salomone* (cristiane). L'epoca di composizione dell'originale ebraico, interamente perduto, viene stabilita grazie alle chiare allusioni agli avvenimenti accaduti al declino della dinastia asmonea fra l'80 e il 40 a.C.: presa di Gerusalemme da parte di Pompeo, nel 62, e sua morte nel 48. L'autore unico o non, un palestinese, forse addirittura di Gerusalemme, è un fariseo vicino a Qumrân (fornisce un bell'esempio di una delle teologie dell'epoca).

B *Contenuto e teologia.* I *Salmi di Salomone* sono degli appelli al soccorso e alla vendetta, o dei ringraziamenti al Dio Onnipotente, provvidenza delle creature, giudice equo di tutti gli uomini, deboli ma responsabili delle loro azioni. La guerra castigherà Gerusalemme empia e, con i loro sostenitori, gli Asmonei ellenizzati, profanatori del Tempio e del culto, giudici iniqui e trasgressori della Legge. Il castigo colpirà anche il vincitore pagano che occupa da tiranno la terra santa, destinato ad una morte vergognosa, ricordo dell'assassinio di Pompeo. All'opposto si presenta il pio osservatore della Legge, umile e perseguitato, peccatore ma contrito, al quale viene annunciata la riunificazione del popolo eletto in una Gerusalemme purificata. Negli ultimi tempi, dopo la resurrezione, alla visita del Signore, riceverà, forse con i giusti pagani, la felicità futura su una terra trasformata, sembra, in un luogo di luce, mentre i Giudei empi e i gentili sono votati alla distruzione finale. Nei Salmi 17-18 il discendente di Davide, messia guerriero e re saggio, instaurerà su tutta la terra il regno divino e universale dei Giudei sulle nazioni pagane ridotte in schiavitù.

Bibl. DBS, IX, 214-245; J. Begrich, *Der Text der Psalmen Salomos*, ZNW 38, 1939, 131-164; M. Aberbach, *The Historical Allusions of Chapters iv, xi and xiii of the Psalms of Salomon*, JQR 41, 1950-51, 379-396; A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, Stuttgart, 1952⁵, 471-489; W. Puech, *Die Abhängigkeit des 11. salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches Baruch*, ZAW 67, 1955, 251-263; J. O'Dell, *The Religious Background of the Psalms of Salomon*, RQum 3, 1961, 241-257; R.R. Hann, *The Manuscript History of the Psalms of Salomon*, SBLSeptCogSt 13. AMDen

63 Salomone, Testamento

A *Origine e testimoni.* Il *Testamento di Salomone* è un racconto cristiano redatto in greco nel III secolo d.C.; ci è pervenuto in quattro recensioni greche medioevali. L'opera è chiamata "testamento" perchè, indicando l'errore di Salomone, essa deve servire da avvertimento alle generazioni future affinché riflettano sui fini ultimi.

B *Contenuto.* Salomone racconta come ha domato i demoni Ornia, Beelzebub, Asmodeo ed altri spiriti malvagi, e li ha costretti con l'aiuto dell'arcangelo Uriel a lavorare alla costruzione del Tempio. Questa potenza si trovava nel pentalfa inciso sull'incastonatura dell'anello che l'arcangelo Michele aveva dato a Salomone, quando questi pregava Dio di consegnare il malvagio Ornias nelle sue mani. Il re aveva perso questa potenza nel momento in cui, a causa di un amore incontrollato per una ragazza pagana di Shunem, aveva fatto un'offerta a Refan e Moloc. Allora egli stesso era stato invaso dai demoni e lo "spirito di Dio si era allontanato" da lui.

C *Teologia e influenza.* Parecchi racconti sulla potenza soprannaturale di Salomone sono conservati negli scritti rabbinici e la testimonianza di Giuseppe Flavio (*A.J.* 8,45-49), secondo il quale Salomone aveva fatto degli incantesimi per mitigare le malattie e si era dedicato a forme di esorcismo, conferma l'antichità delle tradizioni sui poteri magici di Salo-

mone. Sulla base di queste tradizioni apocrife, gli autori cristiani hanno redatto diversi scritti apocrifi: il *Testamento di Salomone*, i *Salmi* e le *Odi di Salomone*, senza contare le composizioni medioevali. Il *Testamento di Salomone* testimonia il legame fra una haggadah sulla costruzione del Tempio e il sapere antico a proposito dell'angelologia, la demonologia, la magia, l'astrologia e la medicina.

Bibl. DB, 1, 455-456; C.C. MacCown, *The Testament of Solomon*, Leipzig, 1922; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 67-68; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 197-202; D.C. Duling, *Testament of Solomon*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, Garden City, 1983, 935-987.

64 Sedrach, Apocalisse

A *Origine e testimoni.* L'*Apocalisse di Sedrach* è un'opera scritta in greco fra il II e il V secolo d.C. sulla base di materiale giudaico. È conservata in un solo manoscritto del XV secolo (Oxord, Bodleian Library, Cod. Mss. Gr. 56).

B *Contenuto.* L'*Apocalisse di Sedrach* comincia con il discorso di Sedrach sulla necessità di un vero amore e sul suo carattere esemplare nel sacrificio di Cristo. Sedrach sente la voce degli angeli e viene condotto davanti al trono di Dio. Fa domande a Dio sull'origine del male e riceve come risposta che l'uomo è il responsabile di tutto il male che c'è al mondo.

C *Teologia.* L'opera sottolinea l'universalità della misericordia di Dio e canta la bellezza del corpo umano. Riporta una versione non cristiana della parabola del figliol prodigo, rifiutato da Dio.

Bibl. A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 97-99; O. Wahl, *Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio Beati Esdrae*, PseudVTG 4, 1977; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 178-182; S. Agourides, *Apocalypse of Sedrach*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, Garden City, 1983, 605-613.

65 Sem, Parafrasi

A *Origine.* La *Parafrasi di Sem* è un'opera gnostica conservata in buono stato in lingua copta nella biblioteca di Nag Hammadi (NH 7/1).

B *Contenuto.* La *Parafrasi di Sem* contiene la rivelazione fatta da un essere angelico, Derdekeas, a Sem, che viene condotto in cielo davanti al trono dell'essere supremo, la Luce. La rivelazione concerne la cosmologia, la soteriologia e l'escatologia.

C *Teologia e influenza.* L'opera usa materiale preso dall'AT, soprattutto da Gen, ma lo rielabora secondo lo spirito gnostico. Ippolito (*Refutationes* 5,22,1), parlando della gnosi dei seguaci di Set, evoca uno scritto intitolato *Parafrasi di Set*, che probabilmente costituiva la versione cristiana di un'opera simile alla *Parafrasi di Sem*, anche se quest'ultima non menziona la persona di Set.

Bibl. F. Wisse, *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem*, NT 12, 1970, 130-140; D.A. Bertrand, *Paraphrase de Sem et Paraphrase de Seth*, in J.E. Ménard (ed.), *Les textes de Nag Hammadi*, Leiden, 1975, 146-157; F. Wisse, *The Paraphrase of Shem (VII, 1)*, in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco, 1977, 308-328; F.T. Fallon, *The Gnostic Apocalypse*, Semeia 14, 1979, 136-137; B.A. Pearson, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, 1984, 475-476.

66 Sem, Trattato

A *Origine e testimoni.* Il *Trattato di Sem*, il cui titolo completo è *Trattato redatto da Sem, figlio di Noè, a proposito dell'inizio dell'anno e di ciò che succede nel corso di esso*, costituisce una calendologia agricola e politica in 12 capitoli. Il trattato fu scritto in ebraico o in aramaico nel I secolo a.C., ma ci è pervenuto in lingua siriaca in un manoscritto del XV secolo.

B *Contenuto.* Ogni capitolo è dedicato ad un segno dello zodiaco dal Toro fino al Capricorno. L'idea essenziale è che l'abbondanza della pioggia, il buon raccolto, la salute e la prosperità dipendono dal movimento degli astri e della luna. L'autore attribuisce il trattato a Sem, figlio primogenito di Noè, poiché lui doveva ereditare la metà della terra che conteneva tre abitazioni di Dio: l'Eden, il Sinai e Sion.

C *Teologia.* Il documento testimonia uno sviluppo precristiano dell'astrologia presso i Giudei, cosa che bisogna prendere in considerazione nell'interpretazione di Mt 2,1-12.

Bibl. J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 182-184; J.H. Charlesworth, *Treatise of Shem*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. I, Apocalytic Literature and Testaments*, Garden City, 1983, 473-486.

67 Set, Promessa

A *Origine e testimoni.* L'opera, intitolata *Promessa di Set che è utile conoscere* e che Preuschen ha più impropriamente chiamato *Vangelo di Set*, ci è pervenuta in armeno. Con la *Storia della creazione* e la *Storia dell'espulsione*, appartiene ad un ciclo di racconti che costituiscono una sorta di parafrasi biblica.

B *Contenuto.* Il brano comprende gli elementi seguenti: annuncio della nascita di Set che sarà la consolazione e la guida dei patriarchi; annuncio da parte di un angelo che la generazione di Set riempirà tutta la terra, ma a condizione che non si mescoli con i cainiti; racconto sulla nascita di Set e il proliferare della sua razza; racconto su Enosh-Enoch che vorrà riparare la colpa di Adamo con la pratica dell'astinenza e della verginità; grazie a ciò egli viene portato in cielo mentre i figli di Set si recano sulle montagne per condurre una vita simile; racconto sulla moltiplicazione delle donne della razza di Caino, mentre sono rimasti 520 uomini celibi della razza di Set. L'opera si conclude con la descrizione della depravazione dei discendenti di Set, eccetto Noè, a causa di una donna della razza di Caino che li ha sedotti con la danza e la sua bellezza.

C *Teologia.* L'apocrifo propone la pratica della verginità e dell'astinenza come una specie di ideale, ma non si oppone né al matrimonio né alla coltura della vigna. Gli studiosi pensano perciò che l'opera non derivi dall'ambiente gnostico.

Bibl. S. Josepheants, *Ankanon girkʿ Hin Ktakaranaç*, Venezia, 1896, 319-324; E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenisch übersetzt und untersucht*, in *Festgruss B. Stade*, Giessen, 1900, 198-202; J. Issaverdens, *Uncanonical Writings of the Old Testament*, Venezia, 1901 (1934²), 63-70; A.F.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden, 1977; M.E. Stone, *Report on Seth Traditions in the Armenian Adam Books*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, Leiden, 1981, 459-471.

68 Set, Secondo trattato del grande

A *Origine e testimoni.* Stando alla testimonianza di Epifanio (*Adversus haereses*, 39,5,1), gli gnostici si servivano di diversi scritti che andavano sotto il nome di Set. Nella biblioteca di Nag Hammadi il "Grande Set" è considerato l'autore del *Secondo trattato del grande Set* e del *Vangelo degli Egiziani.*

B *Contenuto.* Il *Secondo trattato del Grande Set* (NH 7/2) presenta Gesù Cristo (implicitamente identificato con Set) che predica e parla della funzione di salvatore che gli è stata affidata dall'assemblea celeste, dell'incontro delle potenze del mondo, della sua passione apparente e del suo ritorno al pleroma. Questa storia del Salvatore si conclude con un incoraggiamento indirizzato ai suoi discepoli e con la promessa della beatitudine futura.

Bibl. A. Gibbons-R.A. Bullard-F. Wisse, *The Second Treatise of The Great Seth (VII, 2)*, in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco, 1977, 392-338; B.A. Pearson, *The Figure of Seth in Gnostic Literature*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, Leiden, 1981, 472-503; id., *Jewish Sources in Gnostic Literature*, in M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, 1984, 443-481.

69 Seth, Tre steli

A *Origine e testimoni.* Le *Tre steli di Set* sono un'opera gnostica conservata in lingua copta nella biblioteca di Nag Hammadi (NH 7/5).

B *Contenuto.* Si tratta di un inno tripartito di lode a Dio pronunciato da Set.

C *Teologia e influenza.* L'autore ricorda l'eternità di Dio. L'uomo con la conoscenza di se stesso può partecipare alla sua costanza. Questa gnosi di Dio e di se stessi è espressa dall'autore prima con un inno e poi con il silenzio. L'introduzione informa che il contenuto dell'inno è stato rivelato a Dositeo. L'autore collega così l'inno al maestro del fondatore dello gnosticismo, Simon Mago. Le tre steli indicano tre nomi del pantheon gnostico: Adams (un principio maschile), Barbelo (un principio femminile divenuto maschile) e il Pneuma (il principio indeterminato). Il contenuto dell'inno si riallaccia allo schema di ascesa e discesa tipica della gnosi di origine giudaica.

Bibl. M. Tardieu, *Les trois stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi*, RSPT 57, 1973, 545-575; J.M. Robinson-F. Wisse, *The Three Steles of Seth (VII, 5)*, in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, San Fransisco, 1977, 362-367; B.A. Pearson, *The Figure of Seth in Gnostic Literature*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, Leiden, 1981, 472-503; K. Wekel, *Die drei Stellen des Seth (NHC VII, 5). Text-Übersetzung-Kommentar*, dissBerlin, 1977.

70 Sibillini, Oracoli

A *Origine e testimoni.* Gli *Oracoli Sibillini*, annoverati tra la letteratura apocalittica, sono una raccolta di oracoli redatti in greco nei primi secoli del cristianesimo da alcuni autori giudei e cristiani sull'esempio degli oracoli pagani, soprattutto dei *Libri Sibillini* conservati a Roma. Questa raccolta, che contiene 4.230 esametri, è composta da 12 libri numerati da 1 a 8 e da 11 a 14. L'assenza dei libri 9 e 10 è dovuta alla classificazione dei manoscritti, che contenevano due raccolte: la prima da 1 a 8 e la seconda da 9 a 14, ma i primi due libri della seconda raccolta ripetevano il materiale contenuto nei libri 7 e 8 della prima raccolta. Ecco perché sono stati omessi nelle edizioni del testo. I libri 3 e 5 e il libro 11 hanno un carattere giudaico e furono redatti prima della rivolta di Bar Kocheba. I libri 1-2 e 6-8 furono redatti dagli autori cristiani sulla base di materiale giudaico (6-8) o influenzati dallo gnosticismo (1-2).

B *Contenuto.* Sull'esempio degli oracoli pagani, gli *Oracoli Sibillini* sono concepiti come una predizione del futuro. L'annuncio delle catastrofi storiche e della fine del mondo legata alla condanna dell'idolatria e delle trasgressioni sessuali ne forma il contenuto. Vi si vedono le minacce rivolte ai Lagidi, ai Seleucidi e a Roma. Fanno appello ad avvenimenti biblici come la creazione del mondo, il diluvio e la torre di Babele. Questi oracoli mettono in rilievo la trascendenza di Dio e le promesse messianiche a tutti i giusti. Gli oracoli giudaici sottolineano che le guerre e le disfatte sono una punizione dell'idolatria e annunciano il giudizio di Dio sulle nazioni, la venuta del Messia e la sua vittoria. Un grande interesse suscita il libro 3 composto in Egitto, in epoca precristiana. I versi 97-349.489-829 formano il corpo di questo libro dove nella cornice della storia universale viene situata la storia di Israele e l'annuncio del regno di Dio. Nel libro 4 l'elemento caratteristico è l'annuncio della distruzione del mondo con il fuoco.

Gli oracoli cristiani parlano di Cristo, della sua vita e della sua passione e dei principi che i suoi discepoli devono prendere in considerazione. Questi oracoli attirano l'attenzione sulla sorte dell'uomo dopo la morte.

C *Teologia e influenza.* I *Libri Sibillini* hanno notevolmente influenzato il pensiero teologico dell'Occidente e hanno trovato un'espressione particolare nell'arte sacra. Negli scritti dei Padri della Chiesa si rilevano citazioni e centinaia di allusioni ai *Libri Sibillini.* Costantino il Grande evoca la sibilla nel suo

Discorso all'assemblea dei santi. Michelangelo ha messo cinque sibille (Persiana, Eritrea, Delfica, Cumana e Libica) al fianco dei profeti nella Cappella Sistina.

Bibl. C. Alexandre, *Oracula Sibyllina I*, Paris, 1841-1853; J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, GCS 8, 1902; H.C.O. Lanchester, *The Sibylline Oracles*, in R.H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, II, Oxford, 1913, 368-406; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 111-112; V. Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, Paris, 1970; J.J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, SBLDiss 13, 1974; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 184-188.300-301; J.J. Collins, *Sibylline Oracles*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City, 1983, 317-472.

71 Sofonia, Apocalisse

A *Origine e testimoni.* L'*Apocalisse di Sofonia* è menzionata in alcune liste di libri apocrifi, ma solo un quarto dell'opera si è conservata in una breve citazione greca di Clemente di Alessandria (*Stromati* 5,11,77) e in frammenti copti. Secondo la *Sticometria di Niceforo* l'opera conteneva 600 stichi. Fu probabilmente redatta in greco nel I secolo d.C.

B *Contenuto.* I frammenti copti presentano la visione del giudizio e delle punizioni inflitte alle anime dei peccatori. Lo scritto conteneva probabilmente la descrizione del viaggio del profeta nei sette cieli, poiché il frammento precedente la descrizione delle punizioni dei peccatori menziona la gloria degli angeli al quinto cielo.

C *Teologia.* L'*Apocalisse di Sofonia* ha una struttura simile a quella del *Libro di Enoch etiopico*, del *Libro di Enoch slavo*, del *Terzo Libro di Baruc* e dell'*Apocalisse di Paolo*. L'idea teologica centrale è che il giudizio di Dio si estende su tutti gli uomini. L'autore sottolinea la trascendenza di Dio, sviluppa l'angelologia ed esprime la credenza che le anime dei giusti possono intercedere per le anime sofferenti.

Bibl. G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke des Sophonias Apokalypse*, Leipzig, 1899; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, 943-944; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 192-193; id., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 129; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 220-223.307; O.S. Wintermute, *Apocalypse of Zephaniah*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City, 1983, 497-515. SMéd

APOCRIFI DEL NT

1 Abdia, Storia apostolica La *Storia apostolica di Abdia* è una vasta compilazione latina di leggende sugli undici apostoli e Paolo, composta in Francia verso il VI o VII secolo. Attinge largamente alle fonti canoniche (Vangeli e Atti) e agli apocrifi (atti apocrifi, letteratura pseudo-clementina). Secondo la prefazione il materiale sarebbe stato raccolto da Giulio l'Africano a partire dalle opere ebraiche di Abdia, vescovo di Babilonia, che dà il suo nome alla collezione.

2 Abgar e Gesù, corrispondenza

A *Origine e testimoni.* Eusebio (*Storia ecclesiastica* 1,13) dà una traduzione greca di una lettera del re Abgar di Edessa a Gesù e della sua risposta, entrambe scoperte negli archivi della città. La missiva del re è anche contenuta in due racconti più elaborati, gli *Atti di Taddeo* e la *Dottrina di Addai.*

B *Contenuto.* Il re Abgar, avendo udito dei prodigi di Gesù, lo invita a guarirlo da una grave malattia e in cambio gli offre di condividere il potere a Edessa. Nella sua risposta Gesù, non potendosi spostare di persona, promette di inviare uno dei suoi discepoli: sarà Taddeo che guarirà il re e convertirà il suo regno.

3 Addai, Dottrina Nome della versione siriaca degli *Atti di Taddeo.* (→54)

4 Alessandrini, Epistola L'*Epistola agli Alessandrini* menzionata nel *Canone di Muratori* non è altrimenti conosciuta.

5 Andrea, Atti

A *Origine e testimoni.* Eusebio (*Storia ecclesiastica* 3,25,6-7) e Epifanio di Salamina (*Adversus haereses* 47,61,68) citano degli *Atti di Andrea* che circolavano in ambienti eretici. Di quest'opera, il cui originale può risalire al II secolo, noi possediamo solo dei frammenti in greco (lingua originale dell'opera) e un riassunto di Gregorio di Tours in latino (*Liber miraculorum beati Andrea apostoli*; VI secolo).

B *Contenuto.* Per avere convinto Maximilla, sposa di Aegates, governatore dell'Acaia, a vivere in continenza, Andrea viene gettato in prigione; condannato, accetta con gioia il supplizio e dalla croce si rivolge per tre giorni e tre notti al popolo. Dopo la morte dell'apostolo, che viene seppellito da Maximilla, Aegates sconvolto dal rimorso si suicida.

C *Teologia.* L'influenza dello gnosticismo sugli *Atti di Andrea* si rivela nella condanna del matrimonio e l'insistenza sulla natura spirituale dell'uomo.

6 Andrea, Atto copto Nell'*Atto copto di Andrea*, frammento di *Atti* orientali andati persi e differenti dai nostri *Atti di Andrea*, l'apostolo parla con un cane: la padrona di quest'ultimo, avendo ucciso il figlio, glielo ha dato in pasto. Andrea fa vomitare il cane e resuscita il bambino.

7 Andrea e Mattia, Atti

A *Origine e testimoni.* Probabilmente composti in Egitto, gli *Atti di Andrea e Mattia* sono conosciuti nella versione greca, siriaca, latina (posta da Gregorio di Tours all'inizio del suo *Liber miraculorum beati Andrea apostoli*), copta ed etiopica.

B *Contenuto.* Gesù appare ad Andrea e lo incarica di soccorrere Mattia, che sta per essere divorato da antropofagi. Senza farsi riconoscere, Gesù guida il viaggio marittimo dell'apostolo, che libera Mattia e, a forza di prodigi, converte il paese.

8 Apostoli, Epistola degli

A *Origine e testimoni.* L'originale greco dell'*Epistola degli Apostoli* o *Testamento di Nostro Signore*

Gesù Cristo in Galilea, che doveva risalire al II secolo, è andato perduto e solo nel 1895 è apparsa una versione copta dell'opera; da allora sono state scoperte una versione etiopica e un frammento di quella latina.

B *Contenuto.* L'opera si presenta come una lettera circolare rivolta dagli apostoli a tutte le Chiese e riferisce l'insegnamento dispensato da Gesù nei momenti precedenti l'ascensione: la discesa all'inferno e la descrizione del giudizio universale sono evocati nell'iconografia tradizionale delle apocalissi.

C *Teologia e influenza.* Anche se sprovvista di tratti eterodossi, l'*Epistola degli Apostoli* non sembra essere stata molto diffusa ed è poco menzionata nella letteratura cristiana antica.

9 Barnaba, Atti

A *Origine e testimoni.* Gli *Atti di Barnaba* sono un'opera tardiva (V secolo o prima) conservata in greco e presentata come l'opera di Giovanni Marco, il collaboratore di Paolo. I racconti degli Atti ne costituiscono la fonte principale. Essi sono utilizzati con una sobrietà notevole per questo genere letterario.

B *Contenuto.* L'opera narra le missioni di Barnaba, con e senza Paolo, e il martirio dell'apostolo a Salamina di Cipro.

10 Bartolomeo, Vangelo Girolamo *(Prologo a Matteo)* e *il Decreto di Gelasio* citano un *Vangelo di Bartolomeo.* Deve probabilmente trattarsi delle *Domande di Bartolomeo* (cfr. *infra*).

11 Bartolomeo, Libro della resurrezione

A *Origine e testimoni.* Il *Libro della resurrezione del Cristo dell'apostolo Bartolomeo* è un apocrifo di origine egiziana, generalmente considerato del V-VI secolo e trasmesso da parecchi manoscritti copti.

B *Contenuto.* L'apostolo Bartolomeo fa al figlio Taddeo un racconto della resurrezione di Cristo dove i dati presi dai vangeli canonici si affiancano alle leggende sull'apostolo Tommaso; l'assenza di costui al cenacolo durante la prima apparizione di Cristo viene spiegata con un viaggio missionario durante il quale egli battezza 12.000 indigeni, resuscita il figlio e lo consacra vescovo; rimpatriato lo stesso giorno grazie a una nube sul monte degli Ulivi, si rifiuta di credere alla resurrezione di Gesù.

12 Bartolomeo, Domande

A *Origine e testimoni.* Le *Domande di Bartolomeo* sono conservate in greco, latino e paleo-slavo. La loro redazione viene situata fra il III e il V secolo, ma potrebbero utilizzare materiale più antico.

B *Contenuto.* L'opera riporta le risposte di Gesù, della Vergine e di Satana alle domande di Bartolomeo sul fine ultimo, la caduta degli angeli e i peccati.

13 Basilide, Vangelo Sulla testimonianza di Origene (*Omelie su Luca* 1), di Girolamo e di Ambrogio, Basilide avrebbe composto secondo le intenzioni della sua setta gnostica, dell'inizio del II secolo, un vangelo che conterebbe 24 libri (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 4,7,6-7). Come nel caso del *Vangelo di Marcione* (→35), si tratta probabilmente di un rimaneggiamento dei vangeli canonici, forse con un commento. Restano solo due citazioni, di natura nettamente gnostica, del *Vangelo di Basilide* (Clemente di Alessandria, *Stromati* 4,81-83; *Atti di Archelao* 67,5.7-11).

14 Corinzi, terza epistola Uno dei frammenti degli *Atti di Paolo* (→43), che ha avuto talvolta un'esistenza separata.

15 Clementini, apocrifi pseudo-

A *Origini e testimoni.* Clemente di Roma, secondo successore di Pietro, è considerato l'autore di un'opera su Pietro che ci è pervenuta sotto varie presentazioni. Le più antiche sono le *Omelie* conservate in originale in greco e i *Riconoscimenti* di cui possediamo solo la traduzione latina di Rufino. Queste due versioni sono alla base di un gran numero di rimaneggiamenti in siriaco, greco e arabo. Le *Omelie* e i *Riconoscimenti* stessi sono generalmente considerati adattamenti di altri documenti più antichi.

B *Contenuto. Omelie* (20 libri), *Riconoscimenti* (10 libri) e le opere che ne derivano riprendono le dispute fra Pietro e Simon Mago, non più a Roma, come negli *Atti di Pietro,* ma in diverse città della costa siriopalestinese; ogni volta Pietro si oppone con successo agli artifici del ciarlatano e fonda delle comunità. In questa trama si inserisce il racconto delle peregrinazioni di Clemente durante le quali costui "riconosce" (da cui il titolo *Riconoscimenti*) i membri della sua famiglia dai quali era stato separato. Le *Omelie* sviluppano maggiormente i discorsi di Pietro.

C *Teologia e influenza.* Se le tesi gnostiche prestate a Simone sono molto combattute, i discorsi di Pietro si rifanno alla teologia giudeo-cristiana; Gesù è un nuovo Mosè, venuto a ristabilire la Legge travisata dai Giudei. Nel secolo scorso la scuola di Tubinga, trascurando la complessità e a volte l'incoerenza del materiale raccolto negli *Apocrifi pseudo-Clementini,* vi ha visto il riflesso della teologia pietrina, la cui sintesi con il pensiero paolino avrebbe dato al cristianesimo la sua fisionomia definitiva.

16 Ebioniti, Vangelo degli

A Epifanio di Salamina è il principale testimone del *Vangelo degli Ebioniti,* una setta giudeo-cristiana della Transgiordania; le citazioni conservate dell'opera permettono di situarne la redazione verso la metà del II secolo. È probabilmente imparentato, secondo modalità discusse, col *Vangelo dei Nazarei* e col *Vangelo degli Ebrei.*

B *Teologia.* Se tutti i frammenti conservati dipendono dai vangeli sinottici, la teologia ebionita (ostilità ai sacrifici, al culto, al consumo di carne, negazione della nascita verginale di Gesù e cristologia adozionista) si caratterizza per la selezione di questi materiali (il vangelo dell'infanzia è omesso) e per il loro rimaneggiamento (Giovanni non si nutre di cavallette, in gr. *akris,* ma di dolci, in gr. *egkris,* ecc.), da cui il giudizio di Epifanio, per il quale il *Vangelo degli Ebioniti* è una versione abbreviata di Mt.

17 Egiziani, Vangelo degli Gli eresiologi fanno spesso allusione ad un *Vangelo degli Egiziani* scritto in greco e diffuso dal II secolo presso i sabelliani (Epifanio, *Adversus haereses* 62,4) e i naas-

seni (Ippolito *Refutatio omnium haeresium* 5,7,9); Clemente di Alessandria fornisce quattro citazioni dell'opera per combattere l'interpretazione encratica che ne veniva data allora (*Stromati* 3,6,45; 3,9,63.66; 3,13,92-93). L'ultima citazione si ritrova nel *Vangelo di Tommaso* scoperto a Nag Hammadi (22; 37), comunque non è stato possibile rilevare alcuna parentela fra il *Vangelo degli Egiziani* citato da Clemente e l'opera che porta lo stesso nome nella biblioteca di Nag Hammadi.

18 Infanzia, Vangelo arabo

A *Origine e testimoni.* Il *Vangelo dell'infanzia,* combinazione del *Protovangelo di Giacomo* e del *Vangelo per l'infanzia di Tommaso* con degli elementi originali, ci è pervenuto grazie alla traduzione latina pubblicata nel 1697 di un manoscritto arabo oggi perduto.

B *Contenuto.* Riportando la nascita e l'infanzia di Gesù, l'autore rivaleggia in meraviglia con le sue fonti (guarigioni, predizioni, animazioni di uccelli di argilla il giorno di sabato, ecc.) fino all'incongruenza.

19 Infanzia, Vangelo armeno Il *Vangelo armeno dell'infanzia* è un'ampliamento del *Protovangelo di Giacomo* e del *Vangelo dell'Infanzia di Tommaso,* tradotto in armeno a partire da un originale siriaco oggi andato perduto.

20 Stefano, Apocalisse Opera apocrifa persa citata nel *Decreto di Gelasio.*

21 Ebrei, Vangelo

A *Origine e testimoni.* Eusebio di Cesarea e Clemente di Alessandria parlano di un *Vangelo degli Ebrei* scritto in greco. Un'opera aramaica con lo stesso nome si trovava nella biblioteca di Cesarea all'epoca di Girolamo, che la cita abbondantemente, ma non si tratta forse della stessa opera. La natura del *Vangelo degli Ebrei* e i suoi legami con gli altri vangeli giudeo-cristiani di cui la tradizione ha conservato il ricordo, ha dato luogo a parecchie ipotesi. Sembrerebbe che il *Vangelo degli Ebrei* sia derivato da ambienti giudeo-cristiani egiziani del II secolo.

B *Contenuto e teologia.* I frammenti del *Vangelo degli Ebrei* mostrano una netta influenza giudeo-cristiana, soprattutto nell'importanza data a Giacomo, →fratello del Signore, e nell'uso del femminile a proposito dello Spirito (come in ebraico e aramaico).

22 Filippo, Atti

A *Origine e testimoni.* Gli *Atti di Filippo* sono una composizione del IV o V secolo, di cui tre quinti sono conservati in greco (?).

B *Contenuto e teologia.* Come la maggior parte degli altri atti, gli *Atti di Filippo* riportano i miracoli (in Grecia, in Partia e a Cartagine) e il martirio (crocifissione con la testa in giù) dell'apostolo. Non vi si vedono tendenze gnostiche o encratiche.

23 Filippo. Epistola di Pietro L'*Epistola di Pietro a Filippo* ritrovata a Nag Hammadi (NH 8/2) in una versione copta derivata dal greco contiene una presentazione docetista della crocifissione di Gesù. Malgrado il suo titolo, l'opera si rifà piuttosto al genere letterario degli atti.

24 Filippo, Vangelo

A *Origine e testimoni.* Epifanio di Salamina (*Adversus haereses* 26,13,2-3) cita un estratto di un *Vangelo di Filippo* utilizzato dagli gnostici d'Egitto. Questo passo non si trova nel *Vangelo di Filippo* scoperto a Nag Hammadi (NH 2/3); d'altronde, in questo tratto gnostico copto basato su un originale greco del II secolo, il posto accordato a Filippo è così piccolo che si è portati a considerare il titolo come secondario.

B *Contenuto.* Il frammento di Epifanio tratta della salvezza tramite la conoscenza e il rifiuto della procreazione, caratteristiche dello gnosticismo. Il *Vangelo di Filippo* di Nag Hammadi è un trattato di gnosi valentiniana, con una particolare insistenza sui sacramenti.

25 Giacomo, Atti

A *Origine e testimoni.* Gli *Atti di Giacomo* ci sono pervenuti solo in versione latina, che costituisce anche il quarto libro della *Storia apostolica di Abdia.* Il passo delle *Ipotiposi* di Clemente di Alessandria, conservato da Eusebio di Cesarea (*Storia Ecclesiastica* 2,9,1-3), potrebbe nascondere una citazione dell'originale greco degli *Atti di Giacomo,* che risalirebbe allora al II secolo.

B *Contenuto.* In uno stile molto romanzato, gli *Atti di Giacomo* parlano delle avventure (dispute con il mago Ermogene, il cui assistente viene poi convertito al cristianesimo) e del martirio dell'apostolo.

26 Giacomo, Apocalissi copte

A *Origine e testimoni.* Il codice 5 di Nag Hammadi contiene due *Apocalissi di Giacomo* (NH 5/3; 5/4) in copto, che risalgono probabilmente a degli originali greci.

B *Contenuto e teologia.* La prima riporta due conversazioni di Giacomo con Gesù, prima e dopo la passione che è vista nella prospettiva del docetismo (impassibilità di Cristo), la seconda è una raccolta di inni attribuiti a Giacomo e Gesù; vi è menzionato il martirio dell'apostolo.

27 Giacomo, Ascensione Secondo la testimonianza di Epifanio (*Adversus haereses* 30,16) gli Ebioniti possedevano un libro intitolato *Ascensioni di Giacomo* che riportava le arringhe contro i sacrifici che l'apostolo pronunciava probabilmente dall'alto del Tempio, da cui deriva forse il titolo della opera; quest'opera giudeo-cristiana si caratterizzava per una violenta ostilità a Paolo.

28 Giacomo, Protovangelo

A *Origine e testimoni.* La *Storia di Giacomo sulla nascita di Maria* è più spesso designata con il titolo di *Protovangelo* (= *"primo vangelo"*) *di Giacomo* dato dall'erudito francese Postel alla sua traduzione latina. È il più antico "vangelo dell'infanzia", composto nella metà del II secolo, probabilmente in Egitto. Il racconto ci è pervenuto in greco e in alcune versioni siriache, armene, etiopiche, georgiane e in paleo-slavo e si presenta come l'opera di →Giacomo il Maggiore (il "fratello di Gesù"; il *Decreto di Gelasio* lo attribuisce però a Giacomo il Minore); forse vi allude già Giustino (*Dialogo con Trifone*

78,5) e Origine vi fa esplicito riferimento nel suo *Commento a Matteo*.

B *Contenuto.* Il *Protovangelo di Giacomo* narra la vita di Maria; malgrado la loro età, Dio accorda ad Anna e Gioacchino una discendenza: Maria cresce nel Tempio fino a dodici anni e poi viene fidanzata a Giuseppe, un vedovo padre di parecchi figli (tentativo di spiegare l'espressione → *"fratelli di Gesù"* dei vangeli canonici); segue poi il racconto molto romanzato dell'annunciazione (i sospetti di Giuseppe sono placati dalla celebrazione del rito dell' "oblazione di gelosia" di Nm 5,11-31), della nascita di Gesù a Betlemme (dove la donna saggia Salomè constata la verginità di Maria anche dopo il parto), della fuga in Egitto e dell'uccisione di Zaccaria, padre di Giovanni Battista, da parte di Erode.

C *Teologia e influenza.* Scritta in uno stile sostenuto, l'opera insiste tuttavia in modo puerile sulla verginità di Maria, *ante et post partum* e sacrifica al gusto del meraviglioso la verosimiglianza geografica. Molto presto le tradizioni del *Protovangelo di Giacomo* e le sue trasformazioni latine *(Vangelo dello pseudo-Matteo)* hanno influenzato la pietà cristiana: Anna e Gioacchino, la natività di Maria o la sua presentazione al Tempio sono entrati nel calendario liturgico e sono stati abbondantemente illustrati nell'arte e nella letteratura.

29 Giovanni, Atti

A *Origine e testimoni.* Gli *Atti di Giovanni* sono i più antichi che noi possediamo; furono composti in Asia minore a partire dalla metà del II secolo. Il loro autore, che si presenta nel racconto come un compagno dell'apostolo Giovanni, è chiamato Leucius da diversi autori a partire dal V secolo; probabilmente a torto Fozio (*Biblioteca* 114) attribuisce a Leucius Charinus la paternità anche degli *Atti* di Paolo, Pietro, Andrea e Tommaso (da cui il nome di *Atti leuciani* dato a questi quattro *Atti* e a quelli di Giovanni). Dell'opera si conservano i due terzi della versione greca e una versione latina abbreviata.

B *Contenuto.* Giovanni compie parecchi miracoli a Efeso (resurrezioni, guarigioni, demolizioni del Tempio di Artemide). Dopo un lungo discorso su Cristo e una eucarestia (celebrata senza vino), l'apostolo spira nella tomba che si era fatta scavare.

C *Teologia.* Gli *Atti di Giovanni* professano una cristologia docetа (il corpo di Cristo non era materiale, la crocifissione non è che un miraggio); in prospettiva gnostica la salvezza passa attraverso una conoscenza riservata a pochi. I tratti encratici sono meno accentuati che negli *Atti* di Andrea o di Tommaso.

30 Giovanni, Atti per Procoro

A *Origine e testimoni.* Gli *Atti di Giovanni per Procoro* sono una composizione romanzesca del V secolo; l'apostolo Giovanni sembra li abbia dettati a Procoro, il diacono di Gerusalemme menzionato in At 6,5. L'opera ci è pervenuta in greco, in armeno e in siriaco.

B *Contenuto.* L'opera attinge largamente agli *Atti di Giovanni* di Leucius, dai quali elimina i tratti eterodossi. Il brano si concentra sul soggiorno dell'apostolo a Patmos.

31 Giovanni, Apocalisse apocrifa

A *Origine e testimoni.* Distinta dal libro canonico dell'Ap, l'*Apocalisse apocrifa di Giovanni* è conservata in greco e deve essere posteriore a Efrem (IV secolo) dal quale mutua la descrizione dell'Anticristo.

B *Contenuto.* L'*Apocalisse apocrifa di Giovanni* riporta la conversazione fra l'apostolo Giovanni e Gesù sul fine ultimo: la venuta dell'Anticristo, la resurrezione dei morti e il giudizio universale sono descritti secondo schemi tradizionali.

32 Giovanni, Apocryphon

A *Origine e testimoni.* Un papiro di Akhmim greco (?) (Papyrus Berlin 8502: versione breve; V secolo) e tre codici copti di Nag Hammadi (NH 2/1; 4/1: versione lunga; NH 3/1: versione breve) trasmettono l'*Apocryphon* ("libro segreto") *di Giovanni*, la cui composizione risale al II secolo e che è forse conosciuto da Ireneo (*Adversus haereses* 1,29-30).

B *Contenuto.* L'opera descrive una visione dell'apostolo Giovanni al quale Cristo commenta i primi capitoli di Gen in una prospettiva gnostica e antigiudaica.

33 Giuseppe il falegname, Storia

A *Origine e testimoni.* La *Storia di Giuseppe il falegname* fu forse composta fin dal IV secolo in Egitto, dove la pietà verso il padre putativo di Cristo è sempre stata viva. L'originale greco è andato perduto, ma possediamo delle versioni in copto (dialetto bohairico), arabo e latino.

B *Contenuto.* Ricamando sui dati del *Protovangelo di Giacomo* e del *Vangelo dell'infanzia di Tommaso*, la *Storia di Giuseppe il falegname* parla di Gesù che racconta sul Carmelo la vita del proprio padre putativo: vedovo a 89 anni, sposa Maria a 91 e muore tra Maria e Gesù a 111 anni; la sua anima è portata in cielo, mentre il suo corpo attende intatto il ritorno di Cristo.

34 Gesù, Testamento in Galilea Altro nome dell'*Epistola degli Apostoli* (→8).

35 Giuda, Vangelo Ireneo (*Adversus haereses* 1,31,1) è il solo a menzionare l'esistenza di un *Vangelo di Giuda* in uso presso i cainiti, una setta gnostica del II secolo che aveva riabilitato tutti i personaggi maledetti della Bibbia, ivi compreso Giuda: quest'ultimo avrebbe tradito Gesù perché la redenzione potesse compiersi.

36 Laodicesi, Epistola

A *Origine e testimoni.* L'*Epistola ai Laodicesi* è uno scritto pseudo-paolino. Originariamente redatta in greco, esiste in una versione araba e una versione latina; Girolamo (*De viris illustribus* 5), la conosceva. L'*Epistola ai Laodicesi* di tendenza marcionita segnalata nel *Canone di Muratori* è probabilmente un'opera diversa.

B *Contenuto.* Presentandosi come una lettera richiamata da Paolo in Col 4,16, l'*Epistola ai Laodicesi* è un centone corto e senza originalità di estratti da epistole paoline, principalmente da Fil.

C *Influenza.* Sebbene il suo carattere apocrifo sia stato denunciato molto presto, l'*Epistola ai Laodicesi* si trova frequentemente unita al corpus paolino nei manoscritti latini della Bibbia.

37 Lentulus, Epistola

A *Origine e testimoni.* L'*Epistola di Lentulus* è un apocrifo latino che risale al XIII-XIV secolo.

B *Contenuto.* Lentulus, un funzionario romano di Giudea, all'epoca di Tiberio indirizza al senato romano una lettera su Cristo. La descrizione molto precisa del fisico di Gesù si appoggia in realtà sulla iconografia dell'epoca nell'Occidente latino.

38 Marcione, Vangelo Nel II secolo Marcione aveva redatto per la setta gnostica che aveva fondato un rimaneggiamento di Lc, dal quale aveva eliminato i primi due capitoli e tutti i riferimenti all'AT, considerato come l'opera del Dio malvagio. Questo *Vangelo di Marcione* è conosciuto ora solo dalle citazioni degli eresiologi.

39 Maria, Assunzione

A *Origine e testimoni.* L'*Assunzione di Maria*, il cui originale greco (che integra probabilmente elementi più antichi) risale al IV secolo, è citata nel *Decreto di Gelasio* ed è conservata anche in versioni leggermente divergenti, in latino *(Transitus Mariae)*, siriaco, copto, arabo e armeno.

B *Contenuto.* Due anni dopo la sua ascensione Gesù appare a Maria alla quale annuncia la sua prossima assunzione; Maria muore; parecchi miracoli hanno luogo vicino alle sue spoglie; rianimata, viene condotta in paradiso.

C L'opera nelle sue versioni molteplici ha contribuito a diffondere la pietà mariana, ma non è stata utilizzata per la definizione del dogma dell'assunzione nella Chiesa cattolica.

40 Maria, Vangelo della natività

A *Origine e testimoni.* Il *Vangelo della natività di Maria*, tradizionalmente attribuito a Girolamo, è un'opera tardiva (VII secolo?) conservata in latino e basata su dati del *Protovangelo di Giacomo.*

B *Contenuto.* Senza grande originalità rispetto alle fonti, l'autore narra la nascita di Maria, la sua educazione nel Tempio, il suo fidanzamento con Giuseppe e la nascita di Cristo.

41 Mattia, Vangelo Un *Vangelo di Mattia* è menzionato da Origene (*Omelie su Luca* 1) ed Eusebio (*Storia Ecclesiastica* 3,25,6). D'altra parte, Ippolito di Roma (*Refutatio omnium haeresium* 7,20,1) e Clemente di Alessandria (*Stromati* 7,17,108) testimoniano l'esistenza delle tradizioni encratiche legate a Mattia presso i seguaci di Basilide. È impossibile verificare l'ipotesi di Doresse che identifica il *Vangelo di Mattia* degli eresiologi con il *Libro di Tommaso l'atleta* ritrovato a Nag Hammadi (NH 2/7), che ha anch'esso delle tendenze encratiche e si presenta come scritto da "Matteo" (Matteo e Mattia sono due diverse trascrizioni greche dello stesso antroponimo ebraico).

42 Matteo, Vangelo dello pseudo-

A *Origine e testimoni.* Il *Vangelo dello pseudo-Matteo*, presentato nei manoscritti come una traduzione latina, fatta da Girolamo, di un'opera greca, è un racconto romanzesco basato sul *Protovangelo di Giacomo* e sul *Vangelo dell'infanzia di Tommaso*, con degli elementi originali. Tardivo (VII o VIII secolo), ci è pervenuto in latino in un gran numero di manoscritti, i più antichi dei quali risalgono all'XI secolo.

B *Contenuto.* Con un gusto del meraviglioso ancora più spiccato che nel *Protovangelo di Giacomo*, il *Vangelo dello pseudo-Matteo* racconta la nascita del Cristo (fra l'asino e il bue), il soggiorno della sacra famiglia in Egitto e l'infanzia di Gesù.

C *Influenza.* Come il *Protovangelo di Giacomo* nel mondo orientale, il *Vangelo dello pseudo-Matteo* è stato abbondantemente usato nell'arte, nella letteratura e nella liturgia della cristianità latina per arricchire i vangeli canonici dell'infanzia.

43 Nazareni, vangelo Epifanio di Salamina attesta l'esistenza di un vangelo dei Nazareni, giudeo-cristiani di Siria; i rapporti di questo scritto aramaico con gli altri vangeli giudeo-cristiani sono difficili da precisare dato il carattere frammentario e indiretto della nostra documentazione e la sua imprecisione. I frammenti che si concorda nel rapportare ad essi sembrano costituire degli sviluppi di materiale matteano.

44 Nicodemo, vangelo Nome dato nella tradizione latina agli *Atti di Pilato* (→52).

45 Ossirinco, Logia Sei frammenti di papiro ritrovati a Ossirinco (Papiro di Ossirinco 1,654.655.840.1081.1224.1384), che risalgono al III-IV secolo e che contengono delle parole di Gesù. Questi testi, probabilmente derivati da vangeli apocrifi, sembrano dipendere dai vangeli canonici e non riflettono dunque uno stadio della tradizione precedente a questi.

46 Paolo, Atti

A *Origine e testimoni.* Gli *Atti di Paolo* sono abbondantemente citati nella letteratura cristiana antica, a partire da Ippolito (inizio del III secolo). La loro redazione risalirebbe agli anni 160-180. Si compongono di tre parti, che a volte hanno avuto esistenza autonoma: gli *Atti* propriamente detti, la *Terza Epistola ai Corinzi* e il *Martirio di Paolo.* La seconda parte è trasmessa da numerosi manoscritti. Della prima sussistono principalmente gli *Atti di Paolo e di Tecla*, alcuni altri frammenti che sono stati ritrovati in greco e in copto. Tutti testimoni di una solida conoscenza dell'Asia minore, gli *Atti di Paolo e di Tecla* devono essere stati composti qui ed è possibile che contengano un fondo di verità. Il *Martirio* è conosciuto solo grazie a frammenti greci o copti.

B *Contenuto.* Negli *Atti di Paolo e di Tecla* Tecla, un'abitante di Iconio, colpita dalla predicazione dell'apostolo, rinuncia al matrimonio. Questa decisione le costa l'ostilità della famiglia, che ottiene l'incarcerazione di Paolo. Miracolosamente scampata al supplizio, Tecla assiste Paolo nella sua predicazione a Iconio e poi a Seleucia dove muore. Nella *Terza epistola ai Corinzi* Paolo dalla sua prigione argomenta contro le dottrine gnostiche che si stanno diffondendo a Corinto. Il *Martirio* narra la decapitazione dell'apostolo durante la persecuzione di Nerone e contiene parecchi racconti di miracoli.

C *Teologia e influenza.* Malgrado una celebrazione della verginità che confina a volte con l'encratismo, gli *Atti di Paolo* contengono pochi elementi eterodossi. Essi sono raramente citati dagli autori ecclesiastici antichi, ma la loro diffusione è attestata dall'immensa popolarità del culto di Tecla non solo in Asia minore, ma anche in tutto l'Occidente.

47 Paolo e Seneca, Epistole

A *Origine e testimoni.* La filosofia stoica professata da Seneca aveva parecchi ammiratori presso i cristiani di lingua latina, che tentarono di farla propria. Già Girolamo (*De viris illustribus* 12) menziona l'esistenza di una corrispondenza dell'apostolo Paolo con Seneca. Quattordici lettere in latino (otto di Seneca e sei di Paolo) ci sono pervenute in manoscritti medioevali tardivi.

B *Contenuto.* Queste lettere, chiaramente apocrife (sebbene i due personaggi siano contemporanei e il proconsole →Gallione, che arbitrò la disputa fra Paolo e i Giudei di Corinto, sia realmente il fratello di Seneca), consistono principalmente in uno scambio di complimenti; lodando l'elevazione del pensiero di Paolo, il filosofo lo spinge a curare il suo stile e presenta le sue lettere all'imperatore Nerone.

48 Pietro, Atti

A *Origine e testimoni.* Le testimonianze degli *Atti di Pietro* sono varie e frammentarie: dell'originale greco del II secolo si conserva la descrizione del martirio, presente anche in un manoscritto latino scoperto a Vercelli, che inoltre tramanda i due terzi del testo degli *Atti;* sono stati ritrovati anche altri frammenti fra cui un *Atto copto di Pietro* e una recensione latina del martirio attribuita a Lino, successore di Pietro *(Martyrium beati Petri Apostoli a Lino conscriptum).* Gli *Atti di Pietro* sono citati nel *Rescritto d'Innocenzo I* (405) e nel *Decreto di Gelasio.*

B *Contenuto.* Dopo la descrizione della partenza di Paolo per la Spagna (1-3), gli *Atti di Vercelli* parlano del conflitto che oppone Pietro a Simon Mago a colpi di resurrezioni e altri prodigi (rianimazione di un pesce seccato, lievitazione, ecc.) e termina con la morte del mago (4-32); gli ultimi capitoli (33-44) sono dedicati al racconto del martirio di Pietro, conosciuto anche nella versione greca: Pietro si è attirato l'odio di parecchi romani influenti perché ha convinto le loro mogli a vivere in continenza; fuggendo da Roma incontra Cristo che gli dice di recarsi a Roma per essere crocifisso di nuovo (episodio del *Quo vadis?*); Pietro ritorna allora a Roma e chiede di esssere crocifisso con la testa in giù. L'*Atto copto di Pietro* in uno stile romanzesco narra una guarigione operata dall'apostolo.

C *Teologia e influenza.* Gli *Atti di Pietro* contengono pochi elementi eterodossi: si rileva qualche espressione docetista (ma la realtà e l'efficacia delle sofferenze del Cristo non sono negate) e gnostiche (Pietro è detentore di un sapere segreto, che comunica sulla croce); si insiste particolarmente sulla misericordia divina. Antichi, relativamente ortodossi, ma di una storicità incontrollabile, gli *Atti di Pietro* hanno fornito un'abbondante materia prima agli artisti e scrittori cristiani.

49 Pietro, Apocalisse

A *Origine e testimoni.* Abbondantemente citata nella letteratura patristica, l'*Apocalisse di Pietro* è attestata oltre che da due piccoli frammenti greci su papiro, anche da due versioni: una versione greca dell'VIII secolo o del IX secolo, amputata dell'inizio e della fine ritrovata contemporaneamente al *Vangelo di Pietro* nella tomba di un monaco cristiano di Akhmim, nell'Alto Egitto, ed una versione etiopica, completa, più sviluppata, con un contenuto ed una struttura spesso diversi dalla versione greca. Questa *Apocalisse di Pietro* non ha alcun rapporto con l'opera che porta lo stesso nome scoperta a Nag Hammadi.

B *Contenuto.* Sul monte degli Ulivi, su richiesta di Pietro, Gesù mostra ai suoi discepoli le regioni dell'aldilà; il posto dei malvagi e la loro punizione sono descritti dettagliatamente. Il racconto si conclude con la trasfigurazione di Cristo, che sale in cielo.

C *Teologia ed influenza.* L'*Apocalisse di Pietro* era arrivata alla soglia della canonicità, soprattutto nel mondo latino: il *Canone di Muratori* la mette nel NT, pur considerando le reticenze di molti; allo stesso modo il codice Claromontano la annovera fra i libri biblici e Clemente di Alessandria la commenta come un'opera canonica. Al contrario, per la *Sticometria di Niceforo,* l'*Apocalisse di Pietro* fa parte dei libri "controversi" ed Eusebio la rifiuta (*Storia ecclesiastica* 3,3,2), ma Sozomene (*Storia ecclesiastica* 7,19) testimonia ancora il suo uso liturgico. Anche se il suo testo è a poco a poco caduto nel dimenticatoio, l'*Apocalisse di Pietro,* tramite altre opere che seguiranno il suo stile, segnerà la sua impronta nella letteratura e nell'arte medioevali, così avide di topografia celeste o infernale.

50 Pietro, Vangelo

A *Origine e testimoni.* Un lungo frammento del *Vangelo di Pietro* fu scoperto nel 1886 in una tomba di Akhmim nell'Alto Egitto. L'opera probabilmente imparentata col *Vangelo di Pietro* di cui Serapione, verso il 200, denuncia le tendenze docetiste, deve essere stata composta verso il 130 negli ambienti giudeo-cristiani della Siria.

B *Contenuto e teologia.* La parte dell'opera conservata descrive la condanna di Gesù, la sua resurrezione e le sue apparizioni agli apostoli. Il materiale proviene dai vangeli sinottici ma è rielaborato in prospettiva anti-giudaica (Erode e non Pilato condanna Gesù); il docetismo affiora nell'insistenza sull'impassibilità di Gesù.

C *Influenza.* Le diramazioni dell'opera non sembrano aver superato la cerchia giudeo-cristiana, della quale spiega in modo particolare la cristologia.

51 Pietro e dei dodici apostoli, Atti Gli *Atti di Pietro e dei dodici apostoli* che figurano in testa al codice 6 di Nag Hammadi (NH 6/1) non presentano tratti gnostici.

52 Pilato, Atti

A *Origine e testimoni.* Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica* 9,5,1) menziona l'esistenza di un'opera anticristiana intitolata *Atti di Pilato* e oggi andata perduta; malgrado alcune allusioni di Giustino

(*Apologia* 35; 48) e di Tertulliano (*Apologetico* 21), sembra che gli *Atti di Pilato* cristiani, dei quali noi possediamo il testo greco e delle versioni in siriaco, latino, copto, armeno, paleo-slavo ed etiopico, siano una risposta agli *Atti* anticristiani e di conseguenza non possono essere nella loro forma attuale anteriori al IV secolo, con la seconda parte forse anche più tardiva.

B *Contenuto.* In una prima parte (I-II) Nicodemo si basa sugli atti romani del processo istruito da Pilato per descrivere la condanna e il supplizio di Gesù; nei capitoli 12-16 la resurrezione di Gesù viene provata davanti al Sinedrio da Nicodemo e Giuseppe di Arimatea. I capitoli 17-27 descrivono la discesa di Cristo agli inferi, dove resuscita Adamo e il buon ladrone. Alcune versioni aggiungono in appendice agli *Atti di Pilato* una corrispondenza fittizia fra Pilato e Tiberio o Claudio o dei racconti sul destino successivo di Pilato.

C *Teologia e influenza.* Gli *Atti di Pilato* gettano sui Giudei la responsabilità della condanna di Gesù e minimizzano il ruolo di Pilato. Essi hanno influenzato la corrente che mira a riabilitare Pilato e condurrà alla canonizzazione di Pilato nella Chiesa etiopica e della sua sposa nella Chiesa greca (santa Procla). Negli *Atti di Pilato* viene dato il nome di Longino all'ufficiale romano che trafigge il fianco di Gesù crocifisso.

53 Pistis Sophia

A *Origine e testimoni. Pistis Sophia* è il titolo dato dagli studiosi moderni al testo gnostico trasmesso dal codice Askewianus, un manoscritto in pergamena della seconda metà del IV secolo entrato al British Museum nel 1785 e tradotto per la prima volta nel 1851. Le prime tre sezioni dell'opera si basano su un originale greco della seconda metà del III secolo, mentre la quarta parte risale alla prima metà del III secolo.

B *Contenuto.* Nelle prime tre sezioni Gesù, dodici anni dopo la resurrezione, risponde ad una serie di domande, la maggior parte delle quali gli vengono poste, su istigazione di Pietro, da Maria Maddalena. Vi si parla particolarmente della sorte di Pistis Sophia (letteralmente "fede-saggezza"), un'entità del mondo degli eoni che è caduta dal pleroma in questo mondo. La quarta parte, più antica, narra gli avvenimenti seguiti immediatamente alla resurrezione di Gesù.

54 Taddeo, Atti

A *Origine e testimoni.* Gli *Atti di Taddeo* ci sono pervenuti in una versione greca dell'inizio del IV secolo e in una versione siriaca del 400 d.C. circa, e intitolata *Dottrina di Addai.* Essi evocano la lettera del re Abgar a Gesù, già citata da Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica* 1,13). Eusebio e gli *Atti di Taddeo* menzionano una risposta scritta; la *Dottrina di Addai* menziona una risposta orale.

B *Contenuto.* Gesù non ha potuto accettare l'invito di Abgar ma ha promesso di mandargli uno dei suoi discepoli. Negli *Atti di Taddeo,* dopo l'ascensione, Tommaso, per ispirazione divina, invia a Edessa, Taddeo, che guarisce il re e converte i suoi sudditi. Secondo la *Dottrina di Addai* Gesù trasmette al re la sua risposta e il suo ritratto miracoloso tramite Anania.

55 Tommaso, Atti

A *Origine e testimoni.* Gli *Atti di Tommaso* ci sono pervenuti in una versione greca che risale probabilmente a un originale siriaco del III secolo. La versione siriaca che possediamo si allontana dall'originale più di quella greca. Gli *Atti di Tommaso* sono citati nella *Sticometria di Niceforo.*

B *Contenuto.* L'opera racconta la missione dell'apostolo Tommaso in India, dove si guadagna la fiducia del re Gundafor e compie numerosi prodigi (rianimazione di un cadavere, esorcismo, liberazione miracolosa, ecc.) prima di essere giudicato e condannato dal re Misdai; costui, dopo il martirio dell'apostolo, si convertirà con la sua famiglia. Il corpo del santo viene trasferito in Mesopotamia. Nell'episodio dell'imprigionamento di Tommaso è inserito il celebre *Inno della perla,* di origine gnostica (9,108-113).

C *Teologia e influenza.* Gli *Atti di Tommaso,* anche se rimaneggiati da un autore cristiano, lasciano trasparire chiare tendenze gnostiche; il matrimonio viene nettamente disprezzato, come il *Vangelo di Tommaso* di Nag Hammadi; Tommaso vi appare come il fratello gemello di Cristo; infine l'*Inno della perla* illustra il mito gnostico della decadenza dell'anima e del suo ritorno nel mondo celeste. Gli *Atti di Tommaso* testimoniano una certa conoscenza della topografia, dell'onomastica e dei costumi dell'India, senza che tuttavia possa confermare la realtà del viaggio dell'apostolo Tommaso in India al quale i cristiani del Kerala fanno risalire la fondazione della loro Chiesa.

56 Tommaso, Vangelo

A *Origine e testimoni.* Un *Vangelo di Tommaso* in copto, distinto dal *Vangelo dell'infanzia di Tommaso,* è una dei pezzi più interessanti della biblioteca gnostica di Nag Hammadi (NH 2/2). È forse l'opera alla quale alludono Origene (*Omelie su Luca* 1), Eusebio (*Storia ecclesiastica* 3,25,6) e Ambrogio (*Commento su Luca* 1,2). Secondo Ippolito (*Refutatio omnium haeresium* 5,7,20), l'opera, della quale cita un passaggio, era usata presso gli gnostici naasseni. La sua redazione viene fatta risalire al 140, in Siria.

B *Contenuto e teologia.* Il *Vangelo di Tommaso* è una raccolta di 114 logia, di cui alcuni hanno parallelismi con i *Logia di Ossirinco.* Questi logia non sono, come si era pensato in un primo momento, una delle raccolte di logia che stavano alla base della redazione sinottica; al contrario, bisogna vedervi un rimaneggiamento gnostico dei vangeli canonici con una insistenza particolare sulla condanna della sessualità. Tuttavia alcuni logia possono aver conservato delle parole di Gesù non riprese nei vangeli canonici.

57 Tommaso, Vangelo dell'infanzia

A *Origine e testimoni.* Il *Vangelo dell'infanzia di Tommaso* (denominato "filosofo israelita" in alcuni manoscritti) esiste in greco in due recensioni, di

cui la più corta sembra essere la più antica. Ireneo nel II secolo riferisce l'episodio dell'apprendimento dell'alfabeto da parte di Gesù, che si ritrova anche nel *Vangelo dell'infanzia di Tommaso*, ma ciò non prova che questo scritto apocrifo esistesse già in quanto tale in quest'epoca; in ogni caso, nella sua forma attuale l'opera potrebbe risalire al IV secolo. Esistono versioni in siriaco, latino, georgiano, etiopico e paleo-slavo.

B *Contenuto.* Il *Vangelo dell'infanzia di Tommaso* racconta i miracoli compiuti da Gesù fra i cinque e i dieci anni (animazione di un uccellino d'argilla, morte istantanea di importuni, ecc.).

C *Teologia ed influenza.* Questo racconto puerile, in cui Gesù è descritto come un bambino capriccioso e sadico, viene utilizzato nel *Vangelo dello pseudo-Matteo*, nel *Vangelo arabo dell'infanzia* e nel *Vangelo armeno dell'infanzia*.

58 Tito, Epistola

A *Origine e testimoni.* L'*Epistola di Tito* è uno scritto dell'VIII secolo, conosciuto tramite un solo manoscritto latino, ma che deriva probabilmente da un modello greco. L'opera vide la luce forse negli ambienti priscillianisti.

B *Contenuto e teologia.* In una lingua molto scorretta l'*Epistola di Tito* parla della verginità e se la prende con la pratica dei "matrimoni spirituali" nei quali coabitavano asceti dei due sessi.

59 Transitus Mariae Titolo della versione latina dell'*Assunzione di Maria* (→36).

60 Verità, Vangelo

A *Origine e fonti.* Secondo Ireneo (*Adversus haereses* 3,11,9) gli gnostici valentiniani usavano un *Vangelo di Verità*, che è probabilmente l'opera così intitolata ritrovata nella biblioteca di Nag Hammadi (NH 1/2).

B *Contenuto e teologia.* Ireneo aveva già notato che il *Vangelo di Verità* aveva solo vaghi rapporti con i vangeli canonici. Infatti l'opera consiste in un trattato abbastanza confuso di gnosi di tipo valentiniana, che sviluppa il mito del salvatore e la salvezza tramite la conoscenza.

Bibl. DBS, I, 460-533; TRE, III, 341-348.357-362; J.A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hamburg, 1703-1719; C. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851; id., *Apocrypses apocryphae*, Leipzig, 1866; R.A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891-1903 (anast.: Darmstadt, 1959); M.R. James, *The Apocryphal N.T.*, Oxford, 1924; F. Amiot, *Évangiles apocryphes*, Paris, 1952; M.R. James, *The Apocryphal N.T.*, Oxford, 1953; W. Michaelis, *Die Apokryphen Schriften zum N.T.*, Bremen, 1956; M. Erbetta, *Gli apocrifi del N.T.*, Torino, 1966-1981; E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Apokryphen des N.T.*, Tübingen, 1968⁴ (trad. inglese: Philadelphia, 1963-1965); L. Moraldi, *Apocrifi del N.T.*, Torino, 1971 (bibliografia completa); F. Bovon et al., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 1981; *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, Turnhout, 1983-. [*Gli apocrifi del Nuovo Testamento. II: Atti e leggende*, a cura di M. Erbetta, Torino, 1966; *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. III: Lettere e Apocalissi*, a cura di M. Erbetta, Torino, 1969; *Apocrifi del Nuovo Testamento I-II*, a cura di L. Moraldi (= ClasRelCri), Torino, 1972-1975 (nuova ed. in tre voll., Piemme, Casale Monferrato, 1994); *Gli apocrifi del NT. I,1: Vangeli. Scritti affini ai vangeli canonici, composizioni gnostiche, materiale illustrativo*, a cura di M. Erbetta, Torino, 1975; *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. I,2: Vangeli. Infanzia e passione di Cristo, Assunzione di Maria*, a cura di M. Erbetta, Torino, 1981; *Testi gnostici*, a cura di L. Moraldi (= ClasRelEb), Torino, 1982; *I vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, a cura di L. Moraldi (= Biblioteca Adelphi 139), Milano, 1984; H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi. II. Sul Vangelo secondo Tommaso* (= Ramo d'oro 10), Milano, 1985; *Le apocalissi gnostiche. Apocalissi di Adamo, Pietro, Giacomo, Paolo*, a cura di L. Moraldi (= Biblioteca Adelphi 181), Milano, 1987; *Gli Apocrifi. L'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*, a cura di E. Weidinger, edizione italiana a cura di E. Jucci, Casale Monferrato, 1992; L. Moraldi, *Vangelo arabo apocrifo dell'apostolo Giovanni da un Manoscritto della Biblioteca Ambrosiana* (= Di Fronte e Attraverso 285), Milano, 1991]. DDoré

APOLLO In gr. *Apollōs*, abbreviazione di *apollōnios*, "di Apollo" (→Apollonio); Giudeo alessandrino, uomo facondo, educato all'eloquenza, dottore della Legge; apparteneva probabilmente alla scuola di Filone (At 18,24). Discepolo di Giovanni Battista, a Efeso fu iniziato alla dottrina di Paolo da Aquila e Priscilla; la sua predicazione a Corinto raccolse un tale successo (At 18,27-28) da avere nella città dei propri seguaci, che si opponevano in un certo senso ai cristiani che seguivano Paolo (1Cor 1,12; 3,4-6; 4,6). Ecco perché raggiunse Paolo a Efeso (cfr. Tt 3,13) e si rifiutò di tornare a Corinto (1Cor 16,12). La sua vita e il suo apostolato sono altrimenti sconosciuti; alcuni pensano che potrebbe essere l'autore di Eb (→Ebrei, Lettera).

Avdb-JMer

APOLLOFANE In gr. *apollōphanēs*, "Apollo si manifesta"; Macedone sgozzato da Giuda Maccabeo e dai suoi uomini nella cisterna dove si era rifugiato durante la presa di Gazara (2Mac 10,37).

CSaul

APOLLONIA In gr. *apollōnia;* attualmente Pollina in Grecia. Città della Macedonia, situata nella regione della Migdonia, vicino al lago Bolba, sulla via Egnazia, a metà strada fra Anfipoli e Tessalonica. Paolo la attraversa durante il suo secondo viaggio (At 17,1).

CSaul

APOLLONIO In gr. *apollōnios*, "di Apollo".

1 Figlio di Thraseas (2Mac 3,5; alcuni propongono "di Tarso" con alcuni manoscritti latini), stratega della Celesira e della Fenicia, al quale il sovrintendente del tempio, Simone, denuncia le ricchezze del Tempio; in seguito al suo intervento, Seleuco IV invia Eliodoro in missione di ispezione (2Mac 3,6-8;

5,24-26). Caduto in disgrazia con l'avvento di Antioco IV Epifane, si ritirerà a Mileto.
2 Governatore della Celesiria, probabilmente figlio del precedente. Esercitò questa funzione sotto Demetrio I, fu confermato da Demetrio II, ma venne sconfitto da Gionata Maccabeo (1Mac 10,69-86).
3 Misarca, stratega e meridarca di Samaria, vinto e ucciso da Giuda Maccabeo che s'impossessa della sua spada (1Mac 3,10-12; 2Mac 5,24-26; Giuseppe Flavio *A.J.* 12, 287).
4 Figlio di Genneo lasciato da Lisia nel 164 a sorvegliare la Giudea (2Mac 12,2). Deve probabilmente essere identificato con il precedente.
5 Figlio di Menesteo, delegato da Antioco IV Epifane alle nozze di Tolomeo VI Filometore (2Mac 4,21). CSaul

APOSTOLI, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

APOSTOLO Dal gr. *apostolos*, "inviato" o "messaggero".
1 Etimologia e uso L'etimologia fa comprendere il senso profondo della parola "apostolo" con la quale Gesù qualificò i dodici discepoli da lui scelti (Lc 6,13). Tenuto conto del contesto di scritti greci antichi che utilizzano soprattutto il verbo corrispondente al sostantivo, si potrebbe tradurre il gr. *apostolos* con "incaricato speciale"; questi documenti lo applicano in effetti al delegato da un'autorità che ha affidato a lui, con i necessari poteri, l'incarico di regolare un affare all'estero, come per esempio concludere un accordo con un'altra autorità o dare delle istruzioni ad un esercito durante una campagna; si tratta dunque in un certo senso di un ministro plenipotenziario. Nel linguaggio cristiano sarebbe possibile tradurre il termine, senza forzarne troppo il significato, con "missionario", ciò che fu esattamente Paolo che, a questo titolo, merita giustamente l'appellativo che gli viene dato: "l'Apostolo".
Se il termine "discepolo" applicato sia agli a. che ai discepoli propriamente detti è utilizzato 216 volte nei vangeli, di cui 75 volte in Gv, il termine a. appare solo nove volte nei sinottici (una volta in Mt, due in Mc, sei in Lc), mentre Giovanni non lo usa mai; al contrario gli altri libri del NT, soprattutto gli Atti e le epistole paoline, lo utilizzano 71 volte.
2 I dodici a. In senso stretto a. si applica ad ognuno dei →Dodici chiamati da Cristo i cui nomi sono riportati dai sinottici e Atti (Mt 10,2-4; Mc 3,16-18; Lc 6,13-16; At 1,13); Gv omette dei nomi, fra cui quello di suo fratello Giacomo e il proprio sostituendoli con l'espressione "i figli di Zebedeo" (Gv 21,2). I sinottici e Atti sembrano distribuire gli a. in tre gruppi, in primo luogo quello dei quattro chiamati inizialmente, cioè i due fratelli Simon Pietro e Andrea e gli altri due fratelli Giacomo e Giovanni figli di Zebedeo, quello di Filippo, Bartolomeo (Natanaele), Matteo e Tommaso soprannominato Didimo, e infine quello dei fratelli Giacomo e Giuda figli di Alfeo, di Simone lo Zelota e di Giuda Iscariota; se l'ordine dei nomi differisce all'interno di ciascuno dei tre gruppi, i capi lista, rispettivamente Simon Pietro, Filippo e Giacomo di Alfeo restano gli stessi. L'Iscariota sarebbe stato sostituito durante la decade fra l'Ascensione e la Pentecoste da Mattia (At 1,26).
I dodici a. avevano direttamente ricevuto da Cristo la loro istruzione, la loro formazione e missione; condividendo la sua esistenza, essi erano stati i testimoni della sua vita pubblica, dei suoi miracoli, della sua resurrezione, della sua ascensione; chiamato a sostituire l'Iscariota, Mattia, come discepolo, aveva beneficiato delle lezioni del Maestro e gli a. avevano senza dubbio delle buone ragioni per considerarlo testimone come loro. Paolo e Barnaba al contrario, anche se la Chiesa li venera come a. e rende loro a questo titolo un culto liturgico associando Paolo a Pietro nella stessa celebrazione, non sono considerati a. allo stesso modo dei dodici, per non essere stati i testimoni diretti della vita di Cristo e non avere ricevuto pubblicamente da lui la loro missione.
3 Paolo l'Apostolo I contatti di Paolo con quelli dei Dodici da lui incontrati, solo alcuni, furono molto rari; solo tre anni dopo la sua conversione salì a Gerusalemme "per consultare Cefa" (Gal 1,18) presso il quale restò quindici giorni; durante questo soggiorno non incontrò nessun altro a. "ma solo Giacomo il fratello del Signore" (Gal 1,19) che d'altronde, contrariamente all'affermazione dell'a., non era uno dei Dodici. Quattordici anni più tardi (Gal 2,1), Paolo si recò di nuovo nella città santa — in compagnia questa volta di Barnaba e Tito — dove prese parte alle delibere dell'assemblea impropriamente chiamata "concilio di Gerusalemme" (Gal 2,1-10; cfr. At 15,4-29); questa riunione fu seguita ad Antiochia da un incontro piuttosto animato tra Pietro e Paolo (Gal 2,11s) che confermò la decisione di Gerusalemme secondo la quale il primo era l'a. dei circoncisi e il secondo dei gentili (Gal 2,7).
In diversi passi delle sue epistole (p. es. 1Cor 9,1s) Paolo definisce la sua concezione della missione di a. Essa si fonda sulla sua affermazione di essere a. "per vocazione" (Rm 1,1), "non da parte di uomini" (Gal 1,1) ma per chiamata (1Cor 1,1) o volontà di Dio (2Cor 1,1, Ef 1,1; Col 1,1; 2Tm 1,1); si basa sulla giustificazione che egli dà della sua rivendicazione del diritto al titolo di a. (1Cor 9,1-2) contestato da alcuni (1Cor 9,2), perché non è da un uomo che Paolo ha ricevuto il Vangelo che annuncia, ma da Gesù stesso in una rivelazione (Gal 1,11-12; cfr. 1Cor 15,8); ecco perché l'a. esalta il Cristo "dal quale abbiamo ricevuto la grazia dell'apostolato" (Rm 1,4-5).
4 I successori degli a. La missione degli a. all'indomani dell'ascensione era di continuare quella del Cristo, missione universale "fino alla fine del mondo" (Mt 28,19-20; cfr. Mc 16,15; Lc 24,47-48); tenuto conto della sua durata indeterminata nel tempo, una simile missione postula la sua permanenza, che è assicurata dalla successione apostolica, da cui il titolo di a. dato ai vescovi e ai missionari fondatori di Chiese.

Bibl. Catholicisme, I, 732-734; TWNT, 1, 397-448. [M. Adinolfi, *L'apostolato dei Dodici nella vita di Gesù*, Cinisello Balsamo (MI), 1985; *Apostolo-Discepolo-Missione* (= DizSpBP 4), Roma, 1993]. JMer

APPARATD CRITICO Insieme di note che figurano in basso alle pagine dell'edizione critica di un testo antico. Per la Bibbia queste note indicano le varianti che ha la stessa versione (critica interna) e quelle che si trovano nelle altre versioni (critica esterna). Vi sono unite le congetture riguardanti alcune forme insolite. L'apparato della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* dà inoltre i referimenti alla *masora magna* (→masora).

Bibl. F.E. Deist, *Towards the Text of the Old Testament*, Pretoria, 1978, 233s.268-271. JMarg

APPIA In gr. *apphia;* cristiana di Colossi, salutata dell'apostolo in Fm (2); è probabilmente la moglie di Filemone e forse la madre di Archippo. JMer

APPIO, FDRO DI In gr. *appiou phoron*, dal lat. *forum* è l'equivalente dell'*agora* greca, cioè un luogo di scambi per le transazioni commerciali e per le riunioni o gli incontri. La fondazione di tali mercati era spesso un modo per incominciare la romanizzazione preparando il nucleo di un futuro agglomerato. Il f. di A., menzionato in Atti (28,15) doveva la sua creazione, nel 312 a.C., al censore Appio Claudio Cieco che lo aveva costruito durante i lavori della via Appia che collegava Roma a Formia. Questa località si trovava a 43 miglia da Roma (64 km) più o meno a metà della strada che era lunga 88 miglia (132 km). I cristiani di Roma vi si recano per incontrare Paolo: un tale atto era conforme alle regole di cortesia del tempo che volevano si scortassero i personaggi importanti, gli amici o i parenti quando partivano o rientravano da un viaggio. CSaul

AQUILA →versioni antiche.

AQUILA, AQUILAS In gr. *akylas*, dal lat. *aquila*, "aquila"; Giudeo del Ponto, che abitava con la moglie Prisca o Priscilla a Roma; emigrò a Corinto durante la persecuzione contro gli ebrei ordinata dall'imperatore Claudio; in questo periodo i due coniugi erano già convertiti; dato che Paolo esercitava lo stesso mestiere di A. (fabbricante di tende), egli si stabilì da loro durante il suo secondo viaggio (At 18,2s). A. e Priscilla accompagnarono l'apostolo a Efeso dove istruirono Apollo nella dottrina dell'Apostolo (18,18-26). Erano ancora a Efeso quando Paolo scrisse 1Cor (cfr. 16,19) e la menzione di essi in Rm 16,13s con altri cristiani che Paolo saluta, mentre non è mai stato a Roma, sembra indicare che Rm 16 sia senza dubbio all'origine un biglietto per Efeso aggiunto per errore a Rm. A. e Priscilla sono ancora menzionati a Efeso in 2 Tm 4,19. La maniera in cui Paolo li saluta nelle sue lettere mostra quanto fossero benemeriti del cristianesimo nascente. AvdB-MdeM

AQUILA, AVVOLTDID L'ebr. *nešer* e il gr. *aetos* possono designare nella Bibbia sia l'avvoltoio che l'aquila (p.es. Gb 39,27-30; Mt 24,28 par.: si tratta di un avvoltoio poichè l'aquila non si attacca ai cadaveri). L'aquila e l'avvoltoio sono considerati impuri (Lv 11,13s, Dt 14,12s); questo uccello era ammirato per il suo volo maestoso e rapido e per l'altezza vertiginosa dove costruiva il suo nido (2Sam 1,23; Ger 49,16), così che iniziò a essere il simbolo degli esseri celesti (Ez 1,10; 10,14; Ap 4,7; 8,13; 12,14) e l'iconografia lo scelse per rappresentare l' →evangelista Giovanni. La cura che l'aquila si prende dei suoi piccoli è divenuta l'immagine della sollecitudine di Dio per il suo popolo (Dt 32,11). Alcuni grandi re sono paragonati alle aquile (Ez 17,3.7), mentre i fedeli ricevono dal Signore il potere di lanciarsi come aquile (Is 40,31). HF-JCMar

AQUILDNE →vento.

AR, AR-MOAB In ebr. *ʿar*, forma locale di *ʿîr*, "città"; località alla frontiera di Moab quando si va dal sud al nord (Dt 2,9.18.29) nel fondo dell'Arnon (Nm 21,15). Molto probabilmente è la città anonima dove Balak va ad incontrare Balaam (Nm 22,36) e rivendicata a volte da Israele (Dt 2,36; Gs 13,9). Fu un tempo conquistata dagli Amorrei (Nm 21,28); localizzazione incerta. MDB

ARAB In ebr. *ʾărāb*, "roveto"; città sulle montagne di Giuda (Gs 15,52) identificata di solito con ḫirbet er-Rābiyeh, 12 km a sud-ovest di Ebron e ad est di Domeh, cioè →Duma. In 2Sam 23,35 appare il gentilizio formato su questo toponimo: *ʾarbî*, che alcuni propongono di riconoscere anche nel *ben-ʾezbāy* di 1Cr 11,37 (*paʿăray hāʾarbî* di 2Sam 23,35 letto *naʿăray ben-ʾezbāy* dal Cronista?). CCan

ARABA In ebr. *ʿărābā;* il termine designa una pianura dove il pascolo è quasi inesistente, anche in inverno, mentre il *midbār*, "deserto", dà un pascolo invernale. È dunque un errore tradurre *ʿărābāh* con "steppa" come si fa troppo spesso: la steppa è una pianura con erba di primavera, o coltura di cereali. Il plurale *ʿărābôt*, che evoca l'allargamento del paesaggio, prende un valore di nome proprio: *ʿărābôt* di Moab (Nm 22,1; 26,3; 31,12; 33,48-50; 35,1; 36,13; Dt 34,1-8; Gs 13,32) o di Gerico (Gs 4,13; 5,10; luogo di cattura di Sedecia; 2Re 25,5; Ger 39,5; 52,8). Trascritto "Araba", il termine designa sia la pianura del Giordano (Dt 4,49; Gs 8,14; 11,16; 12,1-8; 13,19; 18,18; 2Sam 2,29; 4,7; 2Re 25,4; Ger 39,4; 52,7; il mare d'A. è allora il Mar Morto: Dt 3,17; Gs 3,16; 12,3; 2Re 14,25), sia più raramente la pianura secca fra il Mar Morto e il Mar Rosso (*ʿAraba* degli Arabi, *ʿArāvāh* degli

Israeliti: Dt 1,1; 2,8). Dt 11,30 che situa in A. i monti Ebal e Garizim deve essere una glossa antisamaritana tardiva. In Am 6,14 il "torrente dell'Araba" *(naḥal hāʿărābāh)* fa pensare a qualche fiume di confine del regno di Geroboamo II al quale si indirizza la maledizione. La LXX riporta "torrente dell'occidente" (in ebr. *ʿereb* con radice identica *ʿărābāh*).

Bibl. Abel, I, 360-362; EJ, III, 231-232. MDB

ARABIA, ARABI L'A. costituisce una vasta penisola di circa 2.000.000 kmq situata ad ovest dell'Asia Meridionale. È circondata al nord dai paesi della mezzaluna fertile, ad est dal golfo Persico, a sud dall'Oceano Indiano, ad ovest dal Mar Rosso. Il centro della penisola è costituito da un immenso deserto sprovvisto di sorgenti, il Rub ʿal-Ḫali, e da un grande altopiano pietroso e desertico, dal clima molto caldo e secco, il Nejd, che è attorniato a nord dalle dune del Nefud. Le valli e le pianure costiere, soprattutto il Hejaz al nord e lo Yemen al sud, sono molto fertili e conosciute nell'antichità per i loro prodotti esotici che avevano un alto valore commerciale.

1 Yemen e al-Hasā Le relazioni fra i paesi della mezzaluna fertile e l'Arabia meridionale e orientale erano soprattutto di ordine commerciale. Alcune piste di carovane portavano dallo Yemen verso il nord, fino a Damasco e alle frontiere dell'Egitto, e verso nord-est, attraverso il Nejd, fino alla Babilonia meridionale, dove c'era la congiunzione con la strada che proveniva da →Agar, l'antica capitale di al-Ḥasā, la più grande (180 kmq) e più ricca dell'oasi dell'Arabia Saudita, il cui centro attuale è al-Huf(h)ūf. Questa regione dell'A. del nord-est, ancora poco esplorata dal punto di vista archeologico, dovette conoscere nell'antichità un livello relativamente alto di civiltà e fu molto presto in contatto con la Mesopotamia meridionale. L'iscrizione più antica, attualmente conosciuta, di un sovrano di Agar proviene dall'isola vicina a Bahrein. È redatta in sumero e risale probabilmente alla metà del secondo millennio a.C. Se si esclude questo documento, fin qui isolato, l'A. non entra nella storia che nel IX-VIII secolo a.C. e offre agli occhi dello storico un doppio volto, molto differenziato. Mentre le steppe ai bordi della mezzaluna fertile appaiono popolate da tribù nomadi che si facevano chiamare A., praticamente Beduini, il sud-est della penisola arabica vedeva il costituirsi di diversi principati che avrebbero raggiunto un alto grado di civiltà urbana a partire dal I millennio a.C. A questa differenza di vita e di condizioni socio-economiche si aggiungeva una differenza di ordine linguistico. Mentre le tribù nomadi del Nord parlavano diversi dialetti nord-arabici, differentemente imparentati con le parlate "cananee" o aramaiche della Siria-Palestina, gli idiomi sud-arabici parlati negli stati dell'attuale Yemen si avvicinavano sotto diversi aspetti all'etiopico. Le popolazioni sedentarie di queste regioni del resto non si consideravano "arabe" all'epoca biblica, e nemmeno nei primi secoli d.C. Al contrario, chiamavano "Arabi" i Beduini che le minacciavano o che invece si mettevano al loro servizio. I regni più importanti dell'antico Yemen erano quelli di →Saba, di →Cazarmarvet, di Maʿin, di Qataban, e più tardi quello di Himyar. Dato che le vie commerciali dell'A. meridionale portavano fino in Siria-Palestina, ai confini della mezzaluna fertile non si trovano solo gli A. nomadi della steppa, ma anche le carovane provenienti dall'Arabia Felix, come si chiamava lo Yemen all'epoca romana (in lat. *arabia felix*). È sotto Tiglat-Pileser III (744-727 a.C.) che Saba viene citata per la prima volta nei testi assiri e non c'è dubbio che questo nome designi il regno sud-arabico di Saba. Sargon II (721-705 a.C.) ricevette dei regali dal principe di Saba Yiṯaʾamara e il re Karibʾil di Saba inviò dei regali a Sennacherib (704-681 a.C.). Si ignora se i Sabei disponessero allora di colonie commerciali nel nord della penisola, come i Minei ne ebbero più tardi, in particolare a →Dedan l'attuale el-ʿElā. È possibile che l'insediamento dei Minei di Dedan sia stato preceduto da uno dei Sabei, dato che Seba e Dedan sono menzionate insieme in Gen 10,7b. Questo testo ci fa risalire probabilmente alla fine del VII secolo, epoca a cui risale anche la menzione di Dedan in Ger 25,23. Nabonide, re di Babilonia (555-539 a.C.), conquistò Dedan, così come →Tema, Fadak, Yadīʿ, Ḫaybar e Yaṯrib, l'attuale Medina, città situate tutte sulla "via dell'incenso" che va dall'Arabia meridionale verso il nord. Questa conquista turbò senza dubbio il commercio di Saba. All'epoca persiana era Tema ad occupare il posto di centro internazionale di commercio, da dove i prodotti dell'Arabia meridionale erano portati verso la Babilonia, la Siria e l'Egitto. La caduta dell'impero achemenide portò nuovi cambiamenti nella regione. All'inizio del periodo ellenistico i Minei stabilirono la loro colonia a Dedan, che era ancora fiorente nel II secolo a.C., ma il commercio di transito doveva allora passare nelle mani dei →Nabatei, tribù nord-arabica che si era sedentarizzata e stabilita nel paese di Edom dove aveva creato un regno molto prospero.

2 Arabia del Nord L'Arabia del Nord era la patria degli A. nel vero senso del termine. Il loro nome generico era *ʿarab* (Ger 25,24; Ez 27,21; 2Cr 9,14) o *ʿar(a)bay/ʿarabî* (Is 13,20; Ger 3,2) un derivato gentilizio. Sotto l'influenza della pronuncia neoassira *arpaya*, si trova anche in ebr. la forma *ʿrp* che è entrata nella composizione del nome artificiale →Arpacsad. La più antica attestazione del termine in accadico risale all'inizio del regno di Salmanasar III (858-824 a.C.). Dato che gli Israeliti e soprattutto i Giudei furono in contatto con le tribù nord-arabiche durante la loro storia, è verosimile che a partire dall'inizio del I millennio il termine "Arabo" fosse impiegato anche in ebraico sebbene si facesse piuttosto uso di nomi specifici di tribù particolarmente conosciute. Le iscrizioni reali assire attribuiscono il qualificativo di Arabi alla gente della grande tribù di →Kedar, a quella di Samuʾil che è una semplice variante del nome di →(2) Ismaele, a

quella di Idiba'il, identico all'Adbeel biblico (Gen 25,13; 1Cr 1,29), poi a →Efa, Thamud, Ibadidi e Marsimani che a causa di un errore è diventato probabilmente il Mibsan della Bibbia (Gen 25,13; 1Cr 1,29). Ci sono tuttavia altre tribù che i testi assiri collegano agli A. senza dare loro questa denominazione. Sono gli abitanti di →Tema, di →Massa, i →Meuniti, i →Nebaiot, i *ḫattiaya* e i *badanaya*. Parecchie di queste tribù si ritrovano fra i dodici discendenti di Ismaele in Gen 25,13-15; 1Cr 1,29-31, da cui risulta che questi testi ci danno una lista di tribù arabe e di oasi, molte delle quali sono attestate a partire dall'VIII secolo a.C. Gli A. in questione erano dei "grandi nomadi", cioè degli allevatori di cammelli, che li obbligavano a spostarsi a volte di molto alla ricerca di pascoli e punti d'acqua. Dagli accampamenti dell'inverno nel Nefud ai luoghi estivi nella Siria del Nord, le tribù cammelliere transumano per 600 o 800 km. Lo stesso accadeva nell'antichità; infatti nell'853 a.C. lo sceicco arabo Gindibu' prese parte alla battaglia di Qarqar, sull'Oronte, con un migliaio di cammellieri. Altre tribù si spostavano verso l'Eufrate, dove entravano in contatto con la civiltà sedentaria della Mesopotamia. Questi rapporti stagionali con le città al bordo della steppa non si limitavano ad un necessario baratto. Arrivavano fino alla partecipazione ad alcuni culti e allo scambio reciproco di usanze. Ciò nonostante, il nomade restava attaccato agli usi e costumi degli antenati, e, per esempio, l'antica pratica del matriarcato si riflette non solo nel ruolo dato ad →Agar, l'eponimo della città di Agar, ma soprattutto nella menzione di "regine" arabe in 1Re 10 e nei testi assiri: Zabibe, regina di Kedar e d'A. verso il 738 a.C., Śamshî, regina d'A. nel 733 e ancora nel 716, Yaṭī'ê, regina d'A. nel 703/2, Te'elḫunu, regina d'A. prima del 681 a.C. Queste "regine" costituivano la più alta autorità civile e spirituale della tribù. Erano sacerdotesse, funzione che i testi assiri notano col titolo aramaico *kumirtu* o col titolo arabo *apkallatu*, che è di origine mesopotamica. Queste "regine sacerdotesse" sembra risiedessero nell'oasi di →Duma, la Dūmat al-Jandal dell'epoca classica dell'islam, oggi el-Jōf, 450 km ad est di Aqaba. L'oasi che è menzionata in Gen 25,14; 1Cr 1,30; Is 21,11, fu occupata da Sennacherib che deportò la sacerdotessa e gli dei degli A. Questi ultimi furono tuttavia restituiti da Assarhaddon a Cazaël, re d'Arabia, che era succeduto alla regina Te'elḫunu. Tabū'a divenne allora la regina-sacerdotessa degli dei, il più importante dei quali sembra fosse il dio stellare ʿAṯtar dei Cieli. Le altre divinità nord-arabiche citate all'epoca sono la dea nutrice Da'ya, la dea del sole Nuhaya, il dio guerriero Ruḍāyu, il dio fecondatore 'Abbīr-'Ilu e ʿAṯtar-Quruma, una seconda manifestazione del dio stellare. Nel VI secolo il centro politico e religioso dell'Arabia del Nord sembra essersi spostato a →Tema, dove il re Nabonide di Babilonia soggiornò per 10 anni dopo essersi impossessato dell'oasi. La tribù più potente restava quella di Kedar i cui sceicchi, chiamati "re", rimasero attivi all'epoca achemenide e presidiarono verso il 400 a.C. →Pitom, l'attuale Tell-el-Mashūṭa. È del resto probabile che i Nabatei fossero un clan di Kedar della regione di Tema, come suggerisce Plinio il Vecchio: "Gli antichi hanno messo i Nabatei in rapporto con gli abitanti di Tema" (*Storia Naturale* 28?32?, 157). E il *Targum di Gionata* di Ez 27,21 preserva verosimilmente un ricordo storico, quando traduce "tutti i principi di Kedar" con "tutti i notabili nabatei". La Nabatea si era estesa fino a Damasco e più a nord altri clan arabi si erano sedentarizzati a →Palmira, dove contribuirono alla nascita dell'alta cultura ellenistica e sincretista di questa oasi, dal I secolo a.C. al III secolo d.C. Nella Mesopotamia settentrionale, infine, a sud-ovest di Mossul, gli Arabi fondarono il regno di Hatra, città fiorente nel II e III secolo d.C. e i cui sovrani, vassalli dei →Parti, portavano il titolo di "re d'Arabia".

Bibl. Periodici (antichità arabe e preislamiche): *Annales archéologiques (arabes) syriennes* 1, 1951-; *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, 1, 1951-; *Aṯlāl. The Journal of Saudi Arabian Archaeology* 1, 1977-; *Damaszener Mitteilungen* 1, 1983-; *Journal of Oman Studies* 1, 1975-; *Raydān. Journal of Ancient Yemeni Antiquities and Epigraphy* 1, 1978-; *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 1, 1982-; *Archäologische Berichte aus dem Yemen*, 1, 1982-.

Articoli e opere fondamentali: EncIsl, I, 540-574; EJ, III, 232-237; PW, I, 344-362; WM, 1/1, 407-552; W.G. Palgrave, *Une année de voyage en Arabie Centrale*, Paris, 1866; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897²; A. Musil, *Arabia Petraea*, Wien, 1907-08; A.M. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908; A.M. Jaussen-R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, Paris, 1909-1922; H. Lammens, *Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, I, Roma, 1914; A. Musil, *A Topographical Itinerary*, New York, 1926-28; id., *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York, 1928; J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Philadelphia, 1934 (anast. 1969); N. Abbott, *Pre-Islamic Arab Queens*, AmJSemLL 58, 1941, 1-22; M. Freiherr von Oppenheim-W. Caskel, *Die Beduinen*, Leipzig-Wiesbaden, 1939-68; W. Castel, *Zur Beduinisierung Arabiens*, ZDMG 103, 1953, 28-34; R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie*, Paris, 1955; G. Ryckmans, *L'Arabie antique et la Bible*, in *L'A.T. de l'Orient*, Louvain, 1957, 89-110; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951²; F. Gabrieli (ed.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959; A. Grohmann, *Arabien*, München, 1963; F. Altheim-R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, Berlin, 1963-69; T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paris, 1968; F.V. Winnett-W.L. Reed et al., *Ancient Records from North Arabia*, Toronto, 1970; G.L. Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Names and Inscriptions*, Toronto, 1971; M. Weippert, *Die Kämpfe des assyrischen Königs Assurbanipal gegen die Araber*, WeltOr 7, 1973-74, 39-85; I. Eph'al, *"Ishmael" and "Arab(s)": A Transformation of Ethnological Terms*, JNES 35, 1976, 225-235; R. Zadok, *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study*, Jerusalem, 1978², 192-239; I. Eph'al, *"Arabs" in Babylonia in the 8th*

Century B.C., JAOS 94, 1979, 108-115; J. Henninger, *Arabica Sacra*, OrbBibOr 40, 1981; I. Ephʿal, *The Ancient Arabs*, Jerusalem, 1982; E.A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, 1985; P. Högemann, *Alexander der Grosse und Arabien*, München, 1985. ELip

ARAD In ebr. *ʿărād*, probabilmente forma abbreviata di *ʿărôd*, "asino selvaggio"; città cananea del Negheb il cui re, alleato con Amalek, si oppone all'avanzata di Israele (Nm 21,1s) o interviene in modo poco definito (Nm 33,40). In seguito i Keniti alleati di Giuda, si stabilirono nelle vicinanze di A. (Gdc 1,16). Il re di A. è nella lista dei re cananei vinti (Gs 12,14). In Gs 15,21 la correzione dell'ebr. *ʿēder* in A. può basarsi in parte sul greco (Vaticano: *ara*), ma non in modo netto perché *ʿēder* ha un significato, "gregge", ed è attestato dall'Alessandrino *(edrai)* e dalla Volgata *(eder)* e nel passo si tratta di una città del Negheb di Giuda ma dalla parte degli Edomiti, dunque piuttosto ad est. L'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea situa A. con una certa precisione a tell ʿArad degli Arabi, tel ʿArad degli Israeliani, 30 km ad est di Bersabea e 30 km a sud di Ebron (da non confondere con la colonia dello stesso nome, 8 km più lontano). Si vede molto bene questa collinetta quando si percorre la strada da Bersabea a Sodoma, passando per Roš Zohar.

Scavi considerevoli sono stati fatti dal 1962 al 1967 da Y. Aharoni e R. Amiran. Hanno messo in luce un ampio insediamento dell'era calcolitica, evolutosi fino al Bronzo Antico II (2700 a.C.). Poi, dopo un lungo intervallo, un piccolo luogo di culto dell'epoca del Ferro I (epoca dei Giudici) può essere attribuito ai Keniti alleati di Israele (Gdc 1,16). Dall'epoca di Salomone questa altura divenne un vero tempio, la cui planimetria ricorda quella del Tempio di Gerusalemme. E tutto intorno si sviluppò una città reale fortificata.

Le riforme di Ezechia e quelle di Giosia sono caratterizzate dall'interruzione del culto e poi dalla distruzione del tempio, mentre la città, anche se provata dalle guerre, fu ancora ricostruita. Dopo la caduta del regno di Giuda, il luogo venne occupato dall'impero persiano, greco e romano. Fra le scoperte bisogna segnalare più di 200 ostraka in scrittura fenicia. Queste scoperte si addicono perfettamente a una città israelita, forse quella di Gs 15,21, ma non a una città cananea in lotta con le tribù alla loro entrata nella Terra promessa. Si osserva allora che il faraone →Sisach, nella sua lista di conquiste, distingue due A.: la Grande che deve essere la fortezza di Salomone, e A. di Yerahmeel, senza dubbio più ad ovest e in una zona più desertica (cfr. Is 27,10; 30,29). Quest'ultima sarebbe stata, a suo tempo, un'importante città cananea. Si cerca la sua ubicazione sull'uno o sull'altro dei numerosi tell nei dintorni di Bersabea.

Bibl. EJ, III, 243-250; Vogel, I, 9-10; II, 10-11. [*Arad*, MdBi n° 4, 1990]. MDB

ARADO In gr. *arados*; forma greca del nome di →Arvad (1Mac 15,23). ELip

ARALOT, COLLINA →Prepuzi, collina dei

ARAM, ARAMEI In ebr. *ʾărām*, *ʾărammî*; gli A. sono un popolo semitico le cui tribù si stabilirono soprattutto in Siria e in Mesopotamia.

1 Origine Sebbene due tribù aramee siano menzionate nell'Alta Mesopotamia fin dall'inizio del XIII secolo a.C., forse anche prima, il nome stesso A. appare con certezza solo alla fine del XII secolo nelle iscrizioni assire di Tiglat-Pileser I (1114-1076 a.C.). Sembra che le orde di A., scendendo dall'Alto-Ḫabur, raggiunsero alla fine del XII secolo il Medio Eufrate, l'oasi di Palmira e la Babilonia settentrionale. La loro spinta migratoria continuò fino al VII secolo, ma già dopo l'anno 1000 si rileva la presenza di insediamenti aramei ad ovest della grande ansa dell'Eufrate e della steppa siriana. Costituirono qui diversi regni, che si aggiunsero a quelli dell'Alta Mesopotamia, creati nell'XI secolo.

2 Stati aramei I racconti patriarcali, come altri passi biblici, indicano che gli Israeliti intrattennero relazioni con gli A. dell'Alta Mesopotamia e del nord della Siria. Abramo avrebbe soggiornato a Carran (Gen 12,4s), Rebecca, con un nome aramaico "riposante" *(rbqh)*, viene dall'Aram Naharayim (Gen 24), Giacobbe si reca nella regione di →Carran (Gen 29,4) per incontrare Labano l'A. (Gen 31,20. 24) e l'antenato degli Israeliti viene denominato "Arameo errante" (Dt 26,5). Se lo scriba di Davide portava effettivamente il nome aramco di *šay-šiʾ* (2Sam 20,25; cfr. 1Re 4,3; 1Cr 18,16), "dono del dio-Luna", doveva provenire dalla regione di Carran, dove Šiʾ era allora il grande dio lunare venerato dagli Aramei. E Assalone ricevette lo stesso nome di un re arameo di →Gozan che regnava nel X secolo a.C. Così non è sorprendente che la Bibbia parli di alcuni stati siro-mesopotamici del Nord fondati dagli Aramei: →Gozan, →Bet-Eden, →Arpad, →Cadrach. Le relazioni fra Israele e gli stati aramei vicini (Aram di →(1) Coba, →Damasco; contrariamente all'interpretazione di 1Cr 19,6 →Maaca non è uno stato arameo ma un re) furono in generale ostili, se ci si basa sui racconti biblici. La realtà tuttavia doveva essere più sfumata. Infatti, gli annali di Salmanasar III parlano di un'alleanza conclusa, fra l'altro, fra Israele e l'Aram di Damasco con lo scopo di opporsi al re d'Assiria, che affrontò gli alleati a Qarqar, nell'853 a.C. Questi avvenimenti non trovano nessuna eco nella Bibbia.

3 Influenza La scomparsa degli stati aramei indipendenti, conquistati dall'Assiria a partire dalla fine dell'VIII secolo a.C., non significava affatto la fine della loro influenza. Al contrario, la lingua aramaica divenne allora la lingua internazionale delle cancellerie del Vicino Oriente e restò tale fino all'epoca ellenistica. Gli aramei ebbero accesso alle più alte funzioni nell'impero neoassiro e, a maggior ragione, nell'impero neobabilonese, governato da una dina-

stia caldea, imparentata agli Aramei. Giocarono un ruolo importante anche nell'impero persiano degli Achemenidi.

Bibl. CAH, II/2³, 529-536; CAH, III/1² (index, s.v. *Aramaeans*); DBS, I, 598-602; EJ, III, 287-288; RLA, I, 131-139; IV, 54.67-70; V, 240s; TRE, III, 590-599; A. Malamat, *The Aramaeans*, in D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, 1973, 134-155; É. Lipiński, *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av. n.è.*, ActAntAcScHung 27, 1979, 49-102.

ELip

ARAMAICO Lingua semitica del gruppo nord-occidentale, attestata a partire dal IX secolo a.C. da alcune iscrizioni trovate nella Siria del nord e parlata ancora oggi in certe comunità cristiane ed ebraiche della Siria, Turchia, Iraq e Iran. L'a. che comprendeva e comprende numerosi dialetti, conobbe un'incredibile diffusione, soprattutto come lingua di cancelleria e di libri sacri.

Bibl. EJ, III, 259-287; IV, 841-851; XII, 948-951; TRE, VI, 216-228; F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen*, Leiden, 1939; C. Brockelmann, HandbuchOr, III 2/3, 1954, 135-162; J.J. Koopmans, *Aramäische Chrestomathie*, I-II, Leiden, 1962; C.F. Jean-J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leiden, 1965; F. Rosenthal (ed.), *An Aramaic Handbook*, Wiesbaden, 1967; H.J.W. Drijvers, *Syriac and Aramaic*, in J.H. Hospers (ed.), *A Basic Bibliography for the Study of the Semitic Languages*, I, Leiden, 1973, 283-335.

1 Aramaico antico L'a. antico (IX-VII secolo a.C.), come l'ebraico e il fenicio dal quale l'a. ha preso la scrittura, si scriveva normalmente su papiro o pergamena. Ecco il perché dell'esiguità della nostra documentazione, ridotta soprattutto alle iscrizioni monumentali incise su pietra e ai sommari di atti iscritti su tavolette che sigillavano rotoli di papiro o di pergamena, distrutti dall'umidità.

A Le iscrizioni di dedica a re e alti dignitari, come Haddy-yith'î a →Gozan (IX secolo), Bar-Hadad nel regno di Aram (IX secolo) e Zakkur a →Cadrach (VIII secolo), o i trattati internazionali incisi sulle steli di Sfire (VIII secolo), sono redatte in un idioma letterario che non sempre segue gli stessi principi ortografici (per esempio, il *t* può essere reso dai grafemi *s* o *š*). Mancava infatti un segno appropriato nell'alfabeto fenicio preso dagli Aramei.

B Un dialetto molto diverso, chiamato a volte per errore lingua di Ya'udi, si incontra in due iscrizioni reali dello Stato di Sam'al (a Sud di Maraş) che risalgono alla metà dell'VIII secolo a.C., mentre altre iscrizioni dello stesso luogo sono redatte nell'idioma comune.

C Una parte considerevole dei territori abitati dagli Aramei dipendeva dall'Assiria fin dal IX secolo a.C. e l'insieme delle terre aramee si trovò sotto l'amministrazione assira prima della fine dell'VIII secolo. L'a. divenne infatti la seconda lingua dell'impero (cfr. 2Re 18,26) ed era parlata anche a →Ninive, →Assur e Kalah. Così l'a. contiene un certo numero di termini presi dall'accadico e la sintassi a volte tradisce il bilinguismo degli scribi. Inoltre alcuni vocaboli aramaici si incontrano nei testi cuneiformi neoassiri che contengono anche un numero elevato di nomi propri aramaici, spesso teofori, che illustrano la religione degli Aramei.

Bibl. W. von Soden, *Aramäische Wörter in neuassyrischen und neu- und spätbabylonischen Texten*, Or 35, 1966, 1-20; 37, 1968, 261-271 et 46, 1977, 183-197; J.A. Fitzmyer *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Roma, 1967; R. Degen, *Altaramäische Grammatik*, Wiesbaden, 1969; H. Donner-W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1971 (1976³); P.E. Dion, *La Langue de Ya'udi*, Waterloo Ontario, 1974; S.A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, Chicago-London, 1974; É. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I*, Leuven, 1975; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. II, Aramaic Inscriptions*, Oxford, 1975; A. Abou-Assaf-P. Bordreuil-A.R. Millard, *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris, 1982.

2 Aramaico imperiale L'a. imperiale (VII-II secolo a.C.) non è che la continuazione dell'a. antico, la cui importanza si accrebbe grazie all'origine caldea, e dunque aramea, dei re di Babilonia che presero il posto degli Assiri. Poi i Persiani →achemenidi, che succedettero ad essi nel VI secolo ed estesero il potere in Egitto e in Asia minore, fecero dell'a. la lingua delle loro cancellerie. Così si trovano iscrizioni aramaiche dall'Afghanistan al mar Egeo e dal mar Nero alla Nubia. Soprattutto l'Egitto ha tramandato i testi importanti grazie al suo clima secco che ha conservato i papiri e le pergamene, in particolare i documenti della colonia militare ebraica di →Elefantina, la corrispondenza del satrapo persiano Arsham, altri testi di Saqqâra, dove sorgeva l'antica Menfi, capitale della satrapia d'Egitto, e infine la corrispondenza privata trovata a Ermopoli. Questa ultima è redatta in un idioma che rientra nell'a. occidentale e leggermente diverso dalla lingua delle cancellerie, più vicina all'a. orientale. Fu in quest'epoca che l'a. venne usato anche in Palestina e divenne una lingua della Scrittura (Esd, Dn). Accanto alle lettere e ai rescritti redatti nella lingua delle cancellerie, vi si trovano sezioni narrative composte in una →koinè letteraria, della quale si continuerà a fare uso nel periodo seguente. È a questa koinè che si ricollegano anche le composizioni aramaiche del *Papyrus Amherst Eg 63*, che presentano la particolarità di essere scritte in scrittura "demotica", un corsivo derivato dallo ieratico →egiziano ed usato in Egitto a partire dalla fine del VII secolo a.C. Fra le composizioni di questo papiro, la cui decifrazione non è ancora terminata, figura una versione aramaica paganizzata del Sal 20,2-6.

Bibl. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1923; E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven, 1953; G.R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1957²; R.A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*, Chicago, 1970 (cf. J. Naveh-S. Sha-

ked, Or 42, 1973, 445-457); E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae V.T.*, Roma, 1971; P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, LAPO 5, 1972; J.C. Greenfield-B. Porten, *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Aramaic Version*, London, 1982; S.P. Vleeming-J.W. Wesselius, *An Aramaic Hymn from the Fourth Century B.C.*, BO 39, 1982, 501-509; F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden, 1983[5]; J.M. Lindberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, Baltimore, 1983; J.B. Segal, *Aramaic Texts from North Saqqâra*, London, 1983; S. Segert, *Altaramäische Grammatik*, Leipzig, 1983[2]; R.C. Steiner-C.F. Nims, *Études du Pap. Amherst Eg. 63*, JAOS 103, 1983, 261-274; JNES 43, 1984, 89-114; RB 92, 1985, 60-81; S.P. Vleeming-J.W. Wesselius, *Studies in Papyrus Amherst 63*, Amsterdam, 1985; F./M. Cross, *Samaria Papyrus I*, ErIs 18, 1985, 7-17.

3 Aramaico medio L'a. medio (II secolo a.C.-III secolo d.C.) comprende diversi dialetti occidentali e orientali, e dei testi redatti in una koinè letteraria che non esclude alcune variazioni minori.

A I testi aramaici di Qumrân, come il *Targum di Giobbe* (1J QtgJob) del II secolo a.C., l'*Apocrifo della Genesi* (1QGenAp) del I secolo a.C. e i manoscritti più recenti di →Enoch sono scritti in una koinè letteraria, così come le traduzioni aramaiche della Bibbia considerate autorevoli nel Giudaismo. È così che il *Targum di Onqelos sul Pentateuco* e il *Targum dello pseudo-Gionata* sui profeti sembrano essere stati redatti in questa koinè, ma l'uso intenso che ne fa la diaspora babilonese moltiplicò gli elementi orientali nei manoscritti conservati. La →*Megillat Taʿanit* è scritta nello stesso idioma che deve essere in ultima analisi, di origine palestinese e occidentale.

Bibl. A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, Leiden, 1959-74; A. Tal, *The Language of the Targum of the Former Prophets*, Tel Aviv, 1975; J.A. Fitzmyer-D.J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts*, Rome, 1978; K. Beyer, *Die aramaischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen, 1984.

B L'a. occidentale è attestato da parecchi dialetti.

a L'a. palestinese è rappresentato da alcune brevi iscrizioni di Gerusalemme e dalle lettere di Bar-Kocheba, la cui lingua presenta molte affinità con quella del *Targum di Onqelos* e del *Targum dello pseudo-Gionata*, confermando in questo modo la loro origine palestinese.

b Il nabateo è la lingua letteraria delle tribù arabe stabilitesi nel paese di →Edom e nel Negheb. Si conosce grazie a un centinaio di iscrizioni che vanno dal II secolo a.C. al IV d.C., e ad alcuni papiri del deserto di Giuda. La scrittura aramaica di questi testi acquistò nel I secolo a.C. dei tratti tipicamente nabatei; a partire dal IV sec. d.C. servì a scrivere l'arabo e diede origine nel secolo seguente alla scrittura araba vera e propria. →Nabatei.

c Il palmireno è la lingua letteraria della popolazione di origine parzialmente araba che abitava nell'oasi di →Palmira e le regioni vicine. Si conosce grazie a parecchie iscrizioni che vanno dal I secolo a.C. al III secolo d.C. Il palmireno riflette l'influenza dell'a. orientale e la sua scrittura, soprattutto il corsivo, è imparentata con la scrittura siriaca. →Palmira.

Bibl. DBS, VI, 1066-11-3; VII, 886-1017; J. Cantineau, *Le nabatéen*, Paris, 1930-32; id., *Grammaire du palmyrénien épigraphique*, Le Caire, 1935; F. Rosenthal, *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften*, Leipzig, 1936; J.A. Fitzmyer-D.J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts*, Rome, 1978.

C Anche l'a. orientale è attestato da parecchi dialetti. Vi si possono collegare anche le iscrizioni in scrittura aramaica della Transcaucasia e del Turcbestan russo.

a L'hatreo è il dialetto parlato a Hatra (100 km a sud-ovest di Mossul) la capitale del regno d' →Arabia, vassalla dei →Parti. Questo dialetto, vicino al siriaco, è attestato da alcune centinaia di iscrizioni del II e III secolo d.C.

b Il siriaco, dialetto parlato all'inizio nella regione di Edessa (oggi Urfa), è attestato da iscrizioni pagane a partire dal I secolo della nostra era. Divenuto la lingua dei cristiani della Siria e della Mesopotamia, si distingue per alcune antiche traduzioni della Bibbia e per una importante letteratura cristiana. →Versioni antiche; →siriache (Chiese) e Bibbia.

c Iscrizioni aramaiche in uno stile poco corretto appaiono in Armenia e in Georgia nel II secolo a.C. e nel II e III secolo della nostra era. Inoltre più di 2000 ostraka in scrittura aramaica sono stati trovati a Nisa, nel Turkmenistan. Questi testi, che risalgono al I secolo a.C., possono essere stati redatti in un a. poco corretto, come le iscrizioni dell'Armenia e della Georgia, o essere costituiti da ideogrammi aramaici che bisognerebbe leggere nel dialetto iraniano dei →Parti, di cui Nisa era una capitale. Quest'ultima opinione non è assolutamente certa, anche se l'uso di ideogrammi aramaici fosse ben noto nel medio-iraniano. La stessa osservazione sembra valga anche per le 60 iscrizioni in scrittura aramaica trovate a Toprak-Kalam a sud del Mar d'Aral.

Bibl. H.J.W. Drijvers, *Old-Syriac (Edessean) Inscriptions*, Leiden, 1972; J. Naveh, *The North-Mesopotamian Aramaic Script-Type in the Late Parthian Period*, IsrOrSt 2, 1972, 293-304; P. Gignoux, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, London, 1972; I.M. Diakonoff-V.A. Livshits, *Parthian Economic Documents from Nisa*, London, 1976s; H.J.W. Drijvers, *Hatra, Palmyra und Edessa*, ANRW 2/8, 1977, 799-906; J.M. Fiey, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, CSS 106, 1979; J. Dauvillier, *Histoire et institutions des Églises orientales*, CSS 173, 1983; S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, CSS 199, 1984; H.J.W. Drijvers, *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, CSS 198, 1984; F. Vattioni, *Le iscrizioni di Hatra*, Napoli, 1981; V.A. Livshits, in *Toprak-kala. Dvorets*, Moscou, 1984, 251-286.

4 Aramaico tardivo L'a. tardivo (III-XIII secolo) comprende sia dialetti occidentali che orientali.

A L'a. occidentale è attestato da dialetti palestinesi.

a L'a. di Galilea o a. giudaico è rappresentato da un numero di iscrizioni di dedica e commemorative,

e dalle parti aramaiche di parecchie opere midrashiche (→midrash), di cui *Genesi Rabba* e *Levitico Rabba* sono le più importanti, dai targum palestinesi, conosciuti grazie ai frammenti della Ghenizah del →Cairo e il *Targum Neofiti I* della Biblioteca Vaticana. Bisogna inoltre segnalare il *Targum dello pseudo-Gionata sul Pentateuco* o *Yeshalmi Yerushalmi I*, il *Targum frammentario o Yerushalmi II*, il →*Talmud palestinese*, detto *Talmud di Gerusalemme*, del quale solo i frammenti della Gheniza del Cairo meritano affidabilità dal punto di vista linguistico, come un certo numero di amuleti con iscrizioni.

Bibl. EJ, III, 270-275; H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba*, Lund, 1939; A. Diez Macho, *Neophyti I*, Madrid-Barcelona, 1968-78; E.Y. Kutscher, *Studies in Galilean Aramaic*, Ramat-Gan, 1976; A. Diez Macho, *Targum Palaestinense in Pentateuchum*, Madrid, 1977-80; R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, Paris, 1978-81; J. Naveh, *On Stone and Mosaic*, Jerusalem, 1978; M.L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch*, Roma, 1980; J. Naveh-S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, Jerusalem, 1985.

b L'a. samaritano è rappresentato dal *Targum samaritano del Pentateuco* da alcuni testi liturgici e opere come *Memar Marqa* e *Asaṭir*. Tutti i testi sono scritti nella scrittura paleoebraica dei Samaritani.

Bibl. Z. Ben-Ḥayyim, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans*, Jerusalem, 1957-77; J. MacDonald, *Memar Marqah*, Berlin, 1963; A. Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch*, Tel Aviv, 1980-83; L.H. Vilsker, *Manuel d'araméen samaritain*, Paris, 1981; R. Macuch, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, Berlin-New York, 1982.

c L'a. siro-palestinese, famoso soprattutto per la traduzione dei testi biblici, è scritto in caratteri siriaci. Questo dialetto era parlato probabilmente dai Giudei convertiti della Giudea.

Bibl. F. Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum*, Berlin 1903; *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen, 1924; M. Goshen-Gottstein, *The Bible in Syropalestinian Version I*, Jerusalem, 1973; M. Bar-Asher, *Palestinian Syriac Studies*, Jerusalem, 1977.

B L'a. orientale è rappresentato da tre dialetti principali.

a Il siriaco che si suddivide in siriaco orientale e occidentale. Il siriaco orientale era parlato dai nestoriani dell'impero sassanide, poi ommeiade e abasside e fu diffuso dai missionari nestoriani fino al Turchestan e in Cina. Il siriaco occidentale era usato presso i giacobiti dell'impero bizantino, che estesero la loro influenza fino in Etiopia.

b Il mandeo, lingua liturgica del mandeismo, è noto per alcuni testi religiosi, i più antichi dei quali risalgono al IV e VI secolo d.C. Il mandeo volgare viene parlato ancora in qualche comunità di questa setta gnostica, in Iraq e in Iran.

Bibl. T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle, 1875, Darmstadt (1964²); E.S. Drower-R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963; R. Macuch, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin, 1965; id., *Zur Sprache und Literatur der Mandäer*, Berlin, 1976.

c L'a. giudaico di Babilonia è noto non solo per il →*Talmud di Babilonia*, ma anche per i *Responsa* dei Geonim, il *Libro dei Comandamenti* di Anan ben David e le iscrizioni sulle sfere magiche del VI e VII secolo. Gli ebrei di Babilonia, almeno nelle regioni rurali, continuarono a parlare a. fino all'XI secolo.

Bibl. EJ, III, 277-282; M.L. Margolis, *Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds*, München, 1910; M. Schlesinger, *Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds*, Leipzig, 1928; J.N. Epstein, *A Grammar of Babylonian Aramaic*, Jerusalem, 1960 (in ebraico); cf. E.Y. Kutscher, Lešonénu 26, 1961-62, 149-183; C.D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantations Bowls*, Missoula, 1975; J. Naveh-S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, Jerusalem, 1985.

5 Aramaico moderno o neoaramaico L'a. moderno occidentale non è più parlato, se non in tre villaggi cristiani dell'Antilibano, in Siria. L'a. orientale è sopravvissuto in diversi idiomi cristiani ed ebraici, che sono sfuggiti alle influenze letterarie conservatrici, ma possiedono la loro tradizione orale e la propria letteratura. Sono parlati oggi da più di 300.000 persone. Questi dialetti aramaici si sono conservati soprattutto sul massiccio del Ṭûr-ʿAbdîn (sud-est della Turchia), nel Kurdistan turco, iracheno e iraniano, nella regione di Mossul (Iraq) e nell'Azerbaidjan iraniano, vicino al lago di Urmia. Vi si osserva il risultato di una lunga evoluzione linguistica che ha trasformato quasi completamente l'antico sistema verbale semitico. A questi dialetti si dà spesso il nome di assiro o siriaco moderno. Una grande emigrazione, cominciata alla fine della prima guerra mondiale, provocò la dispersione di alcune comunità, soprattutto nell'Unione Sovietica, negli Stati Uniti, in Siria e in Israele.

Bibl. EJ, XII, 948-951; H.J. Polotsky, *Studies in Modern Syriac*, JSS 6, 1961, 1-32; R. Macuch-E. Panoussi, *Neusyrische Chrestomathie*, Wiesbaden, 1974; R. Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin, 1976; Q.I. Marogulov, *Grammaire néosyriaque*, Paris, 1976; K.G. Tsereteli, *The Modern Assyrian Language*, Moscow, 1978. ELip

ARARAT Pronuncia secondaria e tardiva del paese di Urartu. Il nome di A. fu poi applicato all'attuale Ağri Dağ, massiccio vulcanico dell'Armenia (5.157m) dove secondo una tradizione occidentale si sarebbe fermata l'arca di Noè (cfr. Gen 8,4). ELip

ARATRO Alcune osservazioni occasionali dell'AT ci permettono di concludere che si lavorava in autunno o in inverno (Pr 20,4) con l'aiuto dei buoi (Gb 1,14; 39,10; 1Re 19,19; Am 6,12: "è impossibile arare il mare con i buoi"). La Legge impedisce di attaccare insieme un bue e un asino davanti all'a. (Dt 22,10). Il verbo "arare" si impiega in senso figurato per "distruggere", "rovinare" (Ger 26,18; Mic 3,12), "causare della sofferenza" a una perso-

na (Sal 129,3) o "causare del male" in generale (Os 10,13; Gb 4,8). "Arare con la giovenca di un altro" (Gdc 14,18) significa abusare dei suoi beni (della sua donna).

Il lavoro dell'aratore era duro (Os 10,11); esigeva molta attenzione (Sir 6,19; Lc 9,62). L'a. *(maḥărēšāh)* è menzionato solo in 1Sam 13,20 che ci informa che i Filistei chiedevano due terzi di siclo (circa 8 grammi d'argento) per affilare il vomere *(ʾēt)*. Questo vomere si ritrova nelle immagini della pace di Is 2,4; Mi 4,3 e Gl 4,10 (le lance trasformate in vomeri). Dal punto di vista archeologico l'a. sembra essere stato introdotto in Palestina all'inizio del II millennio. La forma dell'a. antico (prima in legno, poi con il vomere di ferro) è conosciuta grazie ai rilievi assiri e i modelli in uso ai giorni nostri in Palestina. Alcuni resti di vomeri di ferro sono stati trovati durante alcuni scavi dell'epoca reale israelita.

Bibl. BRL², 255-256; A. Biran, Qadm 18, 1985, 27.

AvdB-ALem

ARATURA →aratro.

ARAUNA In ebr. *ʾărawnāh* (2Sam 24) o *ʾornan* (1Cr 21; LXX: *orna*) nome paragonato da Rosèn all'hittita *arawa(nni)*, "libero", aggettivo che designa un uomo libero o un aristocratico nei testi giuridici dell'impero hittita (nei nomi hittiti a Ugarit si trova l'elemento *arawi*); Gebuseo, di ascendenza hurrita o hittita, importante cittadino della Gerusalemme preisraelitica, che vendette a Davide un'area per l'erezione di un altare, dove poi Salomone edificherà il Tempio. Le negoziazioni assomigliano alle transazioni condotte da Abramo con gli Hittiti in Gen 23,3-16 (2Sam 24,18-25; 1Cr 21,18-30).

JAun

ARBA In ebr. *ʾarbaʿ*, "quattro", nome principalmente geografico (Kiriat-Arba è l'antico nome di Ebron) dal quale deriva un nome di persona: A. era l'uomo più grande degli Anakiti (Gd 14,15), il padre di Anak (15,3; cfr. 21,11). Mentre il testo masoretico considera A. un nome personale, la LXX suggerisce che si tratti di un diminutivo di Kiriat-Arba (tradotto "metropoli degli Anakiti" in 14,15).

JAun

ARBATTA In gr. *arbatta* (plurale), probabilmente dall'ebr. *ʿărābāh*, "pianura desertica" (→Araba); regione vicina alla Galilea dalla quale Simone Maccabeo fa evacuare la popolazione giudea (1Mac 5,23); è senza dubbio la *narbata* di Giuseppe Flavio (*B.J.* 2,291, da *en arbattois*, locuzione locativa?), a 60 stadi da Cesarea.

JLong

ARBEL In ebr. *hā-riblāh;* punto di riferimento su una frontiera teorica del paese di Canaan (Nm 34, 11). Tenendo conto dell'articolo ebraico, si può identificarlo con →Ribla sull'Oronte conosciuta altrove. Ma la LXX *(arbēla)* rinvia a un toponimo frequente, generalmente trascritto con Arbela che si è proposto di ritrovare in un jebel ʿArbed a est di Jub Jenine, nel sud della Beqaʿ libanese.

MDB

ARBELA In gr. *arbēla;* città a nord-ovest di Tiberiade, circa 4 km a ovest dal lago di Galilea, attualmente Ḫirbet Irbid; →Mesalot è situata sul suo territorio (1Mac 9,2).

MDef

ARCA

1 Arca di Noè Vascello di Noè nel racconto del diluvio (Gen 6,1-9,19); ne viene fatta una descrizione in Gen 6,14-16. Bisogna notare che lo stesso termine ebr. *tēbāh* designa in Es la cesta nella quale Mosè fu deposto e poi lasciato sul Nilo. Secondo Eb 11,7 la costruzione dell'arca testimonia la fede di Noè e in 1Pt 3,20s le acque che portano l'arca sono un simbolo del battesimo. L'a. di Noè è evocata anche in Sap 14,6; Mt 24,38; Lc 17,27. La pretesa scoperta, alle pendici del monte →Ararat, delle travi che si ritiene provengano dall'a. di Noè è priva di qualsiasi fondamento scientifico.

2 Arca dell'alleanza Reliquiario in legno, segno visibile della presenza di Jahweh (1Sam 4-6; 2Sam 6; 1Re 8), in ebr. *ʾărôn*, letteralmente "cofano".

A *Epoca premonarchica.* Secondo Es 26,33 e 40,21 l'a. era conservata nella Tenda del →Convegno, tenda sacra coperta di pelli di montone tinti di rosso (Es 26,14), dove si andava a consultare Jahweh cioè a domandargli oracoli (Es 33,7). Si può supporre che l'a. contenesse all'origine i →betili della tribù, ossia tavole di pietra trasportabili che simbolizzavano la divinità tribale. Questa ipotesi si basa sulla pratica degli Arabi preislamici che conservavano i betili in una piccola borsa in cuoio rosso, portata sul dorso del cammello (cfr. Gen 31,19.34). Un bassorilievo palmireno permette di farsene un'idea adeguata. Nel campo la tenda sacra era issata nelle vicinanze di quella dello sceicco e vi si andava a cercare oracoli dai betili. Nella tradizione biblica i betili sarebbero divenute le due tavole di pietra sulle quali Jahweh aveva scritto il decalogo (Es 24,12; 32,18; Dt 10,2.4) e che Mosè aveva deposte nell'a. (Es 25,16; 40,20; Dt 10,1-5; 1Re 8,9). La descrizione dell'arca data in Es 25,10-22 e 37,1-9 riflette l'idea che se ne aveva in epoca postesilica e non si riferisce all'a. del Tempio di Salomone, dove era stata posta nel Santo dei Santi sotto le ali dei →cherubini del →(1) Debir (1Re 8,6). È del resto poco probabile che l'a. del primo Tempio fosse identica a quella dell'epoca premonarchica, che accompagnava le tribù nella guerra santa (Nm 10,35s; cfr. Nm 14,44) e che si incontra nei santuari di Gilgal (Gs 7,6), di Sichem (Gs 8,33), di Betel (Gdc 20,27) e di Silo (1Sam 3,3; 4,3s). È da Silo che essa fu portata al combattimento di →Eben-Ezer dove fu presa dai Filistei (1Sam 4,11).

B *Davide.* L'a. riappare ai tempi di Davide che voleva porre la sua regalità sotto il segno dell'antico simbolo della presenza divina, elevare Sion al rango di residenza scelta da Jahweh (Sal 68,17; 132,13s) e

per questo installare l'a. sotto la tenda del santuario reale di Gerusalemme (2Sam 6,17). Secondo Sal 132,6 dai →Campi di Iaar, nella regione di Efrata da dove proveniva Davide (1Sam 17,12), un'a. viene portata a Gerusalemme. Secondo il racconto di 2Sam 6, invece, l'a. sarebbe stata trasferita da Baala alla città di Davide. Una località con questo nome è conosciuta nel Negheb (Gs 15,29) alle frontiere di Edom, ma vi si è visto un antico appellativo di Kiriat-Iearim (1Cr 13,5s; cfr. Gs 15,9.60; 18,14), il che permette di stabilire un legame con il racconto folkloristico delle disavventure dei Filistei con l'a. in 1Sam 5-7.

C *Primo Tempio.* Indipendentemente dalla provenienza storica dell'a. di Davide, fu questa a. che Salomone introdusse nel Tempio di Gerusalemme (1Re 8,1-13; cfr. 6,19) mettendo così fine all'antica funzione della tenda sacra. Secondo 1Re 8,9a = 2Cr 5,10a nell'a. del Tempio non c'era niente, ma i redattori posteriori vi misero le due tavole di pietra (1Re 8,9b = 2Cr 5,10b), alle quali la tradizione ripresa in Eb 9,4 aggiunse un'urna d'oro che conteneva la manna (cfr. Es 16,33s) e il bastone di Aronne che era germogliato (cfr. Nm 17,23.25). Secondo Dt 31,26 a fianco dell'a. bisognava depositare il libro della Legge o dell'alleanza, al quale l'a. deve probabilmente il suo nome di "arca dell'alleanza" (Dt 10,8; ecc.). Un esemplare di questo libro fu ritrovato all'epoca di Giosia (2Re 22,8) e il testo fu letto solennemente in presenza di tutto il popolo (2Re 23,1-3). Il racconto tuttavia non fa la minima allusione all'a. che doveva trovarsi ancora nel Debir, sotto le ali dei cherubini (1Re 6,23-27), dato che la sua scomparsa non è evocata prima di Ger 3,16s. I cherubini del Debir erano considerati come il trono vuoto di Jahweh, come indica l'epiteto "che siede sui cherubini", a volte usato in modo anacronistico (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 2Re 19,15; Is 37,16; Sal 80,2; 99,1; 1Cr 13,6). Quanto all'a., essa era la base del trono divino (Sal 99,5; 132,7; 1Cr 28,2; Lam 2,1). Questo insieme costituiva il trono di Jahweh (cfr. Is 6,1) ed era il simbolo del suo potere (Sal 93,2; 97,2). Le stanghe di cui era provvista (1Re 8,7s = 2Cr 5,8s; si veda Es 25,12-15; 37,3-5) e che servivano al suo trasporto, indicano che veniva portata in processione durante alcune feste, come del resto riferiscono i Sal 47,6; 68,25s. Al contrario, il rituale di Lv 16 presta attenzione solo alla *kapporet* o →"propiziatorio", placca d'oro ornata alle due estremità da un'immagine di cherubino con le ali spiegate che copriva l'arca secondo Es 25,17-22 e 37,6-9. Secondo Lv 16,13-15 il giorno dell' →Espiazione il sommo sacerdote incensava il propiziatorio e l'aspergeva col sangue. L'a. non ha alcun ruolo in questo rituale, che nella sua forma attuale deve comunque risalire all'epoca postesilica.

D *Epoca postesilica.* La distruzione del Tempio, nel 587, mise fine all'esistenza dell'arca. Ger 3,1s si consola della sua scomparsa annunciando che in futuro Gerusalemme intera sarà chiamata "il trono di Yahweh" e Is 66,1 sottolinea che il cielo è il trono di Dio e la terra la base del suo trono. L'a. manca anche nel →Debir del Tempio di Ez 41,3s. Nel Tempio postesilico l'a. non fu effettivamente rifatta, ma al suo posto forse fu installato il propiziatorio, poiché 1Cr 28,11 dà al Santo dei Santi il nome di "sala del propiziatorio" e il rituale di Lv 16 nella sua forma attuale parla solo del propiziatorio. È tuttavia sorprendente che Sir 50,5s non vi faccia la minima allusione descrivendo i riti del giorno dell'Espiazione e che Giuseppe Flavio noti espressamente che il Santo dei Santi del tempio di Erode era completamente vuoto (*B.J.* 5,5,5). Ora, è improbabile che Erode abbia fatto delle innovazioni in questo senso. Ma ciò che sorprende ancora di più è che il propiziatorio non sia per niente menzionato fra gli oggetti preziosi dell'arredo del tempio, saccheggiati da Antioco IV Epifane (1Mac 1,21-23) e rifatti al tempo di Giuda Maccabeo (1Mac 4,49-51), e nemmeno fra il materiale di culto che si dice nascosto da Geremia (2Mac 2,5).

E *Epoca intertestamentaria e NT.* Secondo una tradizione tardiva usata in 2Mac 2,4s, Geremia, prima della rovina di Gerusalemme, avrebbe nascosto l'a., con la tenda e l'altare dei profumi, in una grotta del monte Nebo. Secondo Ap 11,19, infine, l'a. dell'alleanza si trova nel tempio celeste.

Bibl. Ad 1: A. Perrot, *Déluge et Arche de Noé*, Paris-Neuchâtel, 1952; L.R. Bailey, *Wood from "Mount Ararat" Noah's Ark?*, BA 40, 1977, 137-146.

Ad 2: InstAT, II, 122-133.43s; TWAT, I, 391-404; IV, 322-334; H. Gressmann, *Die Lade Jahves*, Berlin, 1920; H. Schmidt, *Kerubenthron und Lade*, in *Eucharisterion H. Gunkel*, I, Göttingen, 1923, 120-143; H.H. Rowley, *Zadok and Nehushtan*, JBL 58, 1939, 113-141; J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, Berlin, 1965; R.E. Clements, *Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition*, VT 15, 1965, 300-312; R. de Vaux, *Bible et Orient*, Paris, 1967, 231-276; J. Gutman, *The History of the Ark*, ZAW 83, 1971, 22-30; R. Schmitt, *Zelt und Lade*, Gütersloh, 1972; A.F. Campbell, *The Ark Narrative*, Missoula, 1975; P.R. Davies, *Ark or Ephod in I Sam XIV.18?*, JTS 26, 1975, 82-87; E. Otto, *Silo und Jerusalem*, ThZ 32, 1976, 65-77; P.D. Miller-J.J.M. Roberts, *The Hand of the Lord*, Baltimore, 1977; O. Loretz, *Die steinernen Gesetztafeln in der Lade*, UF 9, 1977, 159-161; O. Bächli, *Amphiktyonie im A.T.*, Basel, 1977; P.R. Davies, *The History of the Ark in the Books of Samuel*, JNWSemLg 5, 1977, 9-18; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Oxford, 1978; J.M. de Tarragon, *David et l'arche: II Samuel, VI*, RB 86, 1979, 514-523; A.F. Campbell, *Yahweh and the Ark*, JBL 98, 1979, 31-43; J.M. de Tarragon, *La kapporet est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?*, RB 88, 1981, 5-22; J. Dus, *Zur bewegten Geschichte der israelitischen Lade*, AION 41, 1981, 351-385; M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron*, AOAT 215, 1985.

ELip

ARCANGELO In gr. *archaggelos;* il titolo, che designa un angelo superiore, appare solo nel NT, applicato all'angelo annunciatore della →parusia (1Ts 4,16) e a →Michele (Gd 9). L'appellativo non è senza fondamento nell'AT. Testimoniando lo svi-

luppo dell'angelologia dopo l'esilio, alcuni libri biblici fanno già apparire degli angeli più importanti, dotati di un nome e di funzioni determinate: l' →Angelo di Jahweh al quale fanno rapporto gli angeli e che serve da intermediario fra Jahweh e il suo profeta (Zc 1,11-12); →Michele, "uno dei primi principi" (Dn 10,13) o il "grande principe" protettore di Israele (Dn 12,1); →Gabriele, l'interprete delle visioni (Dn 8,16; 9,21); →Raffaele, "uno dei sette angeli che sono sempre pronti a entrare alla presenza della maestà del Signore" (Tb 12,15). Le speculazioni angelologiche giudaiche di cui si ha testimonianza negli apocrifi, specialmente nel *Libro di Enoch etiopico* e negli scritti rabbinici, danno liste di tre, quattro, sei o sette "capi degli angeli" in cui figurano sempre Michele, Gabriele e Raffaele, ai quali vengono aggiunti, secondo i casi, Uriel (*Libro di Enoch etiopico* 10,1; *Quarto Libro di Esdra* 4,1), Geremia (*Quarto Libro di Esdra* 4,36), Salathiel (*Quarto Libro di Esdra* 5,16), Raguael (*Libro di Enoch* 20,2-8) o altri nomi formati sullo stesso modello. Michele, Raffaele, Gabriele, con Panuel sono anche gli "Angeli della faccia" o della "presenza" (*Libro di Enoch etiopico* 40,8-10; *Testamento di Levi* 3,5.7; 18,5; *Libro dei Giubilei* 1,27), e con Sariel sono i nomi delle quattro torri di combattimento del *Rotolo della guerra* di Qumrân (1QM 9,15-16). Il titolo di a. appare solo nel *Libro di Enoch slavo* 20,7 e nel *Quarto Libro di Esdra* ed è probabilmente dovuto ad una mano cristiana.

Bibl. TWNT, I, 86; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 1, Paris, 1935, 230-236.

ABoud

ARCHELAO In gr. *archēlaos*, "capo del popolo", figlio di Erode il Grande e della Samaritana Malthace, fratello minore di Erode Antipa. Dichiarato erede del titolo reale dal quarto testamento del padre, fin dalle prime settimane del suo regno dovette far fronte a una opposizione violenta e represse nel sangue le rivolte che si erano scatenate al momento della Pasqua. Venne a Roma all'inizio dell'estate del 4 a.C. per chiedere all'imperatore di ratificare il suo potere; fu subito seguito da Salomè, sorella di Erode, dal fratello maggiore, Erode Antipa, e dal fratello consanguineo, Filippo, figlio di Cleopatra. Poco dopo il legato di Siria, Varo, allarmato dallo sviluppo dei tumulti in Giudea, autorizzava una delegazione di 50 Giudei a recarsi dall'imperatore; furono ricevuti nel tempio di Apollo Palatino, appoggiati da 800 membri della comunità giudaica di Roma. Augusto decise di lasciare ad A. il titolo di etnarca e i territori della Giudea, Idumea e di Samaria. Non essendo riuscito a stabilire l'ordine nei suoi territori, A. fu deposto dall'imperatore nel 6 d.C. e la sua etnarchia fu messa sotto l'autorità di un procuratore; doveva terminare i suoi giorni in Gallia, a Vienne (Giuseppe Flavio, *A.J.* 17,20-80. 146.188-189.194-195.200-249.293-344; *B.J.* 1,4.562. 602.646.664-670; 2,1-40.80-117). I vangeli dell'infanzia ci riferiscono che per paura di A. Giuseppe rientrando dall'Egitto aveva preferito non restare in Giudea e si era recato a Nazareth (Mt 2,22-23).

Bibl. A.H.M. Jones, *The Herods of Judaea*, Oxford, 1938 (anast. 1967); C. Saulnier, *Histoire d'Israël*, Paris, 1985.

CSaul

ARCHEOLOGIA E BIBBIA

1 Definizione L'archeologia è lo studio sistematico degli oggetti che testimoniano l'attività umana in una data epoca. Alcuni vogliono limitare questo studio al periodo "storico" (lasciando la preistoria agli antropologi o ai paleontologi), altri agli oggetti fabbricati (in inglese: artefacts); tuttavia, presa in senso lato, l'a. presta attenzione a tutti i resti della vita e del lavoro dell'uomo, dai più umili — detriti, cocci di ceramica — ai più monumentali. È una scienza complementare alla storia che studia essenzialmente i testi. È evidente che fra questi due tipi di approccio al passato umano esistano dei legami importanti, poichè parecchi documenti (per esempio le steli, i manoscritti antichi, le monete, gli ostraka) rientrano nel campo dell'uno e dell'altro. Del resto, prima del XVIII secolo il termine "archeologia" (dal greco *archaios* "antico" e *logos* "studio") designava la scienza delle cose antiche in genere.

Di solito, a partire dal XIX secolo si definiva "archeologia biblica" quella che si interessava dell'interpretazione dei resti lasciati dai popoli antichi della Palestina e del Vicino Oriente (Egitto, Asia Minore, Mesopotamia, Iran, ecc.) contemporanei ai "personaggi" della Bibbia e la cui storia era stata strettamente legata a quella di Israele. Per ragioni di cui si parlerà più avanti, parecchi preferiscono rinunciare a questa definizione. Si distingueva generalmente anche un'archeologia dell'AT, che si interessava del periodo che va dai patriarchi (XIX secolo a.C.?) all'epoca ellenistica, e un'archeologia del NT che si interessava dei due o tre secoli prima della nascita di Gesù (determinanti per comprendere il clima religioso in Israele più o meno all'inizio dell' "avventura" cristiana) e di quello seguente. Oggi si privilegia soprattutto la definizione di "archeologia dei paesi della Bibbia", cioè di tutti i popoli e civiltà in qualche modo coinvolti nell'elaborazione della Scrittura.

2 Storia L'interesse per i resti archeologici della Palestina è molto antico. È evidente fin dalla fine dell'antichità (attività di Santa Elena a Gerusalemme, o degli imperatori bizantini); nell'ultimo quarto del IV secolo il *Viaggio di Egeria* (o *Etheria*) è già, pur nel suo spirito prescientifico, una guida archeologica della Terra Santa.

Nel Medio Evo le crociate suscitarono una rinnovata curiosità per i paesi della Bibbia. I pellegrini e i viaggiatori di quest'epoca e dei secoli seguenti ci hanno lasciato un gran numero di racconti il cui studio è stato magistralmente iniziato dal tedesco Röhricht; in essi affiorano spesso notazioni di tipo "archeologico". Nel XVI secolo appaiono le prime osservazioni metodiche, per esempio con il viaggiatore belga Jean Zuallart (1586), cavaliere del Santo

Sepolcro, sindaco di Ath nell'Hainaut, o nelle due edizioni (1554; 1575) della *Cosmografia* del frate André Thevet, elemosiniere di Caterina dei Medici. Le osservazioni si moltiplicarono e divennero sempre più critiche nel XVII e XVIII secolo; così nel 1742-45 l'inglese Richard Pococke, vescovo di Ossory, pubblicò una serie di mappe, disegni e copie di iscrizioni, di grande interesse ancora oggi. Precedentemente, nel 1709, era apparsa l'enorme raccolta dell'olandese Adriaan Reland, *Palestina ex Monumentis Veteribus Illustrata,* il cui spirito scientifico era notevole considerata l'epoca. Il primo quarto del XIX secolo vide il moltiplicarsi dei viaggi di esplorazione in Palestina; citiamo quelli del tedesco U.J. Seetzen (1805-1807) che scoprì Cesarea di Filippo, ʿAmman e Gerasa (Jeraš), dello svizzero J.L. Burckhardt (1801-1812) scopritore di Petra, e degli inglesi C.L. Irby e J. Mangles (1817-1818). Con l'americano E. Robinson comincia veramente l'esame sistematico dei luoghi presto seguito dai primi scavi (→scavi in Palestina).

Parallelamente all'archeologia biblica e a partire più o meno dalla stessa epoca (metà del XIX secolo), anche l'archeologia di altri paesi (egiziana, mesopotamica, iraniana, anatolica, araba, siriana, fenicia, ecc.) seguì la propria evoluzione.

3 Compiti e metodi I tre compiti essenziali dell'archeologia sono la scoperta dei resti (una volta privilegiata in un'ottica museologica o, peggio ancora, per la gioia dei collezionisti), la registrazione (e la pubblicazione) della scoperta e del suo contesto (recentemente troppo trascurata) e infine l'interpretazione la quale, soltanto, permette la ricostituzione dell'ambiente socio-economico, politico, culturale e materiale di cui sono testimoni i resti ritrovati. La restaurazione e la conservazione dei resti più importanti minacciati dai danni del tempo o degli uomini rientrano sempre di più nella competenza degli archeologi. Accanto all'archeologia "di superficie", consacrata soprattutto agli insiemi monumentali non sotterrati, una parte maggiore dell'attività archeologica consiste in scavi.

A *Scavo di un luogo.*

a I tells. Come tutta l'archeologia dell'Asia anteriore, l'archeologia palestinese esplora il più delle volte i numerosi tells del paese. Un tell (termine arabo) è una collina artificiale, a forma di cono tronco, di 15-20 metri circa; questa forma particolare del tell (che si chiama secondo i paesi, *hüyük* o *tepe* in Turchia, *kōm* in Egitto) proviene dalla storia dell'occupazione umana. All'origine il luogo (una protuberanza naturale o un terreno in pianura in prossimità di una via commerciale e/o dell'acqua) viene scelto da una comunità che vi costruisce le sue abitazioni di mattoni crudi. La manutenzione permanente di questa architettura precaria esige il rifacimento quasi annuale delle coperture, degli intonaci dei muri, richiedendo un'enorme quantità di argilla che non viene rimossa se non utilizzata.

Così, gradualmente il livello del suolo si alza. A volte (più raramente di quanto si creda) il luogo è abbandonato in seguito ad una epidemia, un terremoto, un incendio o una guerra. Anni o addirittura secoli più tardi una seconda comunità vi si può installare, livellando spesso le rovine della città precedente e il processo di "innalzamento" ricominicia. I livelli del suolo di occupazione che si succedono sul tell, corrispondono ad altrettanti strati, come i differenti strati di una pasta sfoglia. Così, il tell è come l'accumulazione di parecchie "città" successive, o piuttosto del loro suolo (a volte fino a trenta), che testimoniano la storia stessa del sito. Scavando sul tell, gli strati superiori, che si incontrano generalmente per primi, sono anche i più recenti. Ogni livello viene numerato; il numero corrisponde ad una fase particolare di costruzione. Le modifiche architettoniche all'interno di una stessa fase sono espresse da una suddivisione del livello (es. Meggido V A — IV B; ecc.).

b Scelta di un tell. Gli archeologi scelgono di scavare un tell piuttosto che un altro in funzione di criteri variabili: allusioni al luogo nella documentazione scritta antica, resti trovati in superficie, supposizioni che il luogo sia quello di una città prestigiosa, ecc.

c Tecnica dello scavo. Una volta accordata la concessione, il lavoro può incominciare. Oggi viene utilizzato solo il metodo "stratigrafico", perché è quello che offre più garanzie scientifiche. Si incomincia con delle misure geodetiche e con una quadrettatura del luogo destinato a orientare al meglio i grandi assi del cantiere ed anche a servire da "griglia d'orientamento". Ogni "quadrato" viene scavato metodicamente e minuziosamente. Ogni resto ritrovato, monumento, muro, suolo o oggetto, per quanto piccolo sia, viene coscienziosamente rilevato sulla pianta, fotografato, disegnato e descritto; anche il contesto della sua scoperta viene registrato con cura. Gli oggetti sono etichettati per un'ulteriore analisi. L'importanza della →ceramica ritrovata è capitale per stabilire le sequenze cronologiche; i pezzi rotti vengono raccolti quotidianamente con delle ceste ed ognuno viene registrato a seconda del livello dal quale proviene. La fine della giornata viene spesso consacrata a pulire, classificare, fare l'inventario e addirittura già ad interpretare questi resti. A volte, dopo la cernita dei cocci, è possibile ricomporre un vaso parzialmente o integralmente. Quando appaiono oggetti di valore (come gli scarabei, essenziali per la datazione), è molto importante passare al setaccio tutta la terra presa perché non scappi nulla. Le tombe, eventualmente trovate, esigono una attenzione particolare.

Come si vede, si tratta di un lavoro lungo e paziente, che richiede la collaborazione di diverso personale competente: archeologi, disegnatori, geometri, architetti, fotografi, senza contare ciò che serve per la vita di ogni giorno dell'équipe (cucina, approvvigionamento, cure). Un lavoro faticoso, a volte fastidioso, sempre spossante (la giornata comincia spesso verso le 4 del mattino) che non ha niente a che vedere con le prodezze di un Indiana Jones! Dopo che un livello è stato completamente controllato, si completa lo sterramento e si abbattono i muri che separano i quadrati. Questa distruzione rivela spes-

so nuovi indizi sulla storia della città; si passa allora allo scavo dello strato inferiore, secondo gli stessi principi. Non si scava mai completamente un stesso posto. Anzitutto perché è troppo dispendioso e troppo lungo e poi perché non tutti i livelli presentano lo stesso interesse; infine, e soprattutto, perché ogni scavo è anche distruzione.

Per setacciare un livello gli archeologi devono necessariamente distruggere quello che lo ricopre. I terreni scavati scompaiono irrimediabilmente. Così, oggi si lasciano ampie porzioni di strati intatte per le generazioni future che avranno altri mezzi di investigazione.

d Pubblicazione. Dopo lo scavo comincia il compito essenziale della pubblicazione; niente è in effetti più prezioso del rapporto sugli scavi, perché solo questo permette ai risultati di questi ultimi di essere interpretati e di far progredire la conoscenza. Questa pubblicazione, che purtroppo arriva spesso in ritardo e si scontra con grosse difficoltà finanziarie, espone dettagliatamente l'insieme delle operazioni, gli oggetti ritrovati, le sovrastrutture scoperte, la cronologia della ceramica del luogo. Le riproduzioni più svariate e più abbondanti possibili completano la descrizione scritta. Tavole sintetiche e svariati indici aumentano l'utilità dell'opera per il mondo scientifico. Quando simili pubblicazioni esaustive non possono essere previste nell'immediato futuro, uno o più rapporti preliminari, più concisi e contenenti l'essenziale dei risultati, possono essere provvisoriamente pubblicati in riviste specializzate.

B *Datazione.* Un problema importante è quello della datazione dei resti. Bisogna distinguere la →cronologia relativa e quella assoluta.

a Cronologia relativa. La cronologia relativa consiste nel paragonare fra di loro gli oggetti artificiali (soprattutto la ceramica) dei diversi livelli di un tell, poi con quelli degli altri tells della stessa area "archeologica" ed infine di altre regioni (stratigrafia comparata).

Così, con l'evolversi delle forme e delle tecniche si vede se il livello X del tale luogo A può essere considerato contemporaneo, posteriore o precedente al livello Y di un altro tell B. La sintesi di tutti i paragoni possibili delinea un quadro cronologico relativo della/e regione/i considerata/e (spesso dalla preistoria all'epoca bizantina).

b Cronologia assoluta. La cronologia assoluta si esprime con date precise, cifre, rapportate all'era cristiana. Stabilirla è sempre molto difficile, soprattutto per le epoche antiche. Ci sono due mezzi essenziali per pervenirvi: il ricorso alla cronologia stabilita dagli storici e ai metodi proposti dalle scienze dette esatte. Gli oggetti con iscrizioni (monete, scarabei, cocci, steli, manoscritti, ecc.), o addirittura con date (secondo i differenti sistemi di calendario usati nell'antichità), con ritratti di sovrani o con figure rappresentative dell'epoca, possono essere datate storicamente. Facendo affidamento sulle cronologie assolute elaborate dagli storici (con diversi metodi di cui non parliamo qui per mancanza di spazio; queste cronologie sono anch'esse molto discusse; generalmente si ammette che se fin al 1200 a.C. vi si può fare affidamento anno più anno meno, il margine di incertezza è di circa un secolo se si risale fin verso il 2000 a.C.!) si può allora datare in modo sicuro la fabbricazione di questi oggetti partendo dal livello dal quale essi provengono. Ma bisogna essere molto prudenti, perché un oggetto fabbricato in una determinata epoca può essere trasmesso di generazione in generazione (è il caso degli oggetti preziosi, ma ciò è un po' meno vero per la ceramica) ed essere poi ancora usato per molto tempo; inoltre ci sono dei curiosi casi di fabbricazioni "anacronistiche": come gli scarabei di Tutmosi III che continuarono ad essere creati per secoli dopo la morte del faraone! Per quanto riguarda i metodi delle scienze dette esatte, esse sono numerose (dendrocronologia, palinogia, carbonio-14, ecc.), ma la loro utilizzazione resta delicata, onerosa e suscita lo scetticismo di più di un archeologo. In particolare, la datazione basata sul carbonio-14 delle materie organiche (cioè l'analisi della quantità di isotopi di carbonio a 14 neutroni — al posto di 12 — nell'atomo; questa si riduce progressivamente dopo la morte del vegetale o dell'animale: ne resta la metà dopo 5.500 anni, un quarto dopo 11.000 anni, un ottavo dopo 16.500 anni, ecc.) non dà i risultati sperati. Senza considerare che certi scienziati ne contestano oggi la validità (la diminuzione di carbonio sarebbe infatti irregolare), questo metodo ha un margine di errore dichiarato del 5%; così una datazione dell'anno 1000 a.C. ha un margine di errore di più o meno 150 anni (la data "vera" è dunque fra il 1150 e l'850 a.C.), il che diminuisce notevolmente l'utilità del metodo.

Fra la cronologia relativa e la cronologia assoluta l'ideale sarebbe quello di stabilire delle corrispondenze, di convertire la prima nella seconda. Non vi si riesce sempre con facilità; più che altro si è obbligati a lavorare a volte con l'una a volte con l'altra, indipendentemente, *ad usum operandi.*

4 Contributo dell'archeologia "biblica"

A *Archeologia "biblica" e AT.* Non insisteremo sui progressi che le scoperte archeologiche, derivanti dagli studi dei filologi e dei paleografi, hanno fatto fare alla nostra conoscenza della formazione dell'AT (→Morto, manoscritti del mar; →Qumrân). Per quanto riguarda l'interesse dell'archeologia "biblica" per la conoscenza della topografia antica di Israele, è talmente evidente che non c'è bisogno di soffermarvisi a lungo. L'archeologia ha avuto il grande merito di farci vedere meglio il contesto culturale, sociale, economico e materiale dell'Oriente antico, in seno al quale si è svolta la storia di Israele. Non ci è di grande aiuto per spiegare le personalità bibliche, ma ci fa conoscere meglio le loro condizioni di vita, la loro civiltà materiale, le strutture economiche e sociali del loro tempo, ecc. L'archeologia delle civiltà periferiche, in particolare, mette l'accento sulle importanti influenze che la società e il pensiero israelitico hanno potuto subire, ma anche sulla loro originalità (→El-Amarna, →Ugarit, →Ebla, →Enūma Elish, ecc.); per citarne un esempio,

le scoperte di André Parrot a Mari hanno lasciato una documentazione autentica sulla presunta epoca dei patriarchi rendendoci questi ultimi più tangibili, rivelandoceli come individui del loro tempo, con gli stessi nomi e le stesse abitudini dei loro contemporanei.

Raramente l'archeologia "biblica" può anche confermare alcuni punti precisi della Scrittura o, al contrario, smentirli. Essa chiarisce alcuni testi evocando dati della vita materiale o della topografia che l'esegesi testuale da sola non può spiegare.

B *Archeologia "biblica" e NT.* Il contributo dell'archeologia biblica alla nostra conoscenza dell'ambiente neotestamentario è dello stesso genere. Gli scavi di →Qumrân hanno rivelato l'importanza della comunità essena per lo studio del clima religioso dell'epoca di Cristo; quelli di →Gerusalemme hanno chiarito alcune allusioni topografiche del NT; le scoperte di →Nag Hammadi permettono di farsi un'idea del contesto polemico dei primi secoli cristiani quando di fronte alle speculazioni cristiano-gnostiche di ogni genere l' "ortodossia" elaborava lentamente le sue sintesi dogmatiche, ecc.

5 Nuove tendenze L'archeologia dei paesi della Bibbia tende sempre più a superare i limiti ad essa assegnati dal XIX secolo. Limiti cronologici, anzitutto: i periodi proto- e preistorici attraggono ormai la sua attenzione, perché queste epoche antiche hanno visto l'elaborazione di un buon numero di caratteristiche della civiltà materiale dei popoli della Bibbia. Limiti geografici: gli scavi riguardano ora un'area sempre più estesa, da Cipro all'Iran, dal Caucaso alla Nubia. Limiti metodologici: se i metodi tradizionali restano quelli privilegiati, altri approcci più complessi sono stati progressivamente messi a punto. Limiti tecnologici: nuove tecniche di investigazione o di analisi sono costantemente introdotte (fotogrammetria, fotografia aerea, analisi archeomagnetica, ecc.). Limiti umani: per esempio oltre a quello degli specialisti o delle istituzioni scientifiche, l'archeologia accetta il servizio dei volontari o degli studenti al posto dei lavoratori indigeni di una volta (Yadin è stato uno dei primi a fare ricorso a questo volontariato, a Masada nel 1963). Infine, limiti di diffusione: la preparazione della pubblicazione degli scavi e la pubblicazione stessa faranno ormai sempre più appello alle possibilità dell'informatica; esse dovranno presto o tardi integrarsi in una banca dati consultabili direttamente o indirettamente dagli studiosi.

6 Verso nuove definizioni? La Palestina antica è stata oggetto di attenzione del mondo occidentale a partire dagli inizi dell'archeologia scientifica nel XIX secolo. Questo interesse è stato ampiamente stimolato dal fatto che questa regione è il "Paese della Bibbia"; al di là di questo, la Palestina la cui cultura antica è relativamente povera rispetto a quella dell'Egitto o della Mesopotamia, non avrebbe attirato molto. Certo, questo ha avuto effetti eccellenti sugli studi biblici. Per esempio, l'esegesi moderna ha tratto un grande profitto dal materiale epigrafico scoperto dagli archeologi. Recentemente però l'associazione fra l'archeologia palestinese e gli studi biblici è stata rimessa in discussione. Parecchi ricercatori e molte scuole nuove lavorano ormai in una prospettiva strettamente non-confessionale, contrariamente alle antiche società di archeologia "biblica". Così, la "scuola israeliana", molto indipendente rispetto alle istituzioni religiose tradizionali, mira anzitutto a studiare la Bibbia come documento storico nazionale. Allo stesso modo l'afflusso dei volontari dall'Europa e dagli Stati Uniti ha popolato i cantieri archeologici di nuovi ricercatori, non ebrei o non cristiani, il cui interesse per l'apporto degli scavi sul piano religioso è debole. La professionalità e la crescente complessità del lavoro archeologico inoltre impongono che l'archeologia in Terra Santa sia una disciplina autonoma e non una specie di accessorio per gli studi biblici.

Il costo delle attività archeologiche impedisce infine ai tradizionali "circoli biblici" di poterle intraprendere e sostenere da soli. Le istituzioni private (laiche), le università o gli stati si sono sostituiti ad essi in questo compito: ma le loro motivazioni profonde sono radicalmente diverse da quelle di una volta.

D'altra parte un certo discredito a volte è stato gettato sull'archeologia "biblica" in quanto tale, poiché era mossa dal desiderio di "provare la verità della Bibbia". Questa tendenza era nata in reazione ai risultati giudicati disastrosi per la fede della prima ipercritica e delle prime scoperte archeologiche del XIX secolo. Gli ambienti credenti, soprattutto protestanti, vollero difendere la Scrittura, dimostrare che è "vera, autentica". È qui in fondo l'origine dell'archeologia biblica propriamente detta, che cerca di creare una cornice gradevole agli avvenimenti riportati nella Bibbia. Si "archeologizzano", si "appiccicano" i resti — luoghi, monumenti, oggetti — seguendo questo o quell'altro passaggio del Testo Sacro. È esattamente ciò che avevano già fatto i Bizantini "inventando" i Luoghi Santi. Ne sono nati alcuni "scandali" archeologici: si pensi alle "mura di Giosuè a Gerico", che risalgono in realtà a mille anni prima di Giosuè, ai presunti resti dell'arca di Noè scoperti sul monte Ararat o, più recentemente, alle voci assurde sulle allusioni bibliche degli archivi di Ebla, divulgate dalla stampa dal 1978. In realtà una disciplina seria dell'archeologia nei "paesi biblici" deve ad ogni costo evitare un simile atteggiamento, così ben illustrato dal libro di Werner Keller, dal titolo molto significativo: *Und die Bibel hat doch recht!*, "La Bibbia ha dunque ragione!".

I legami fra l'archeologia e la Bibbia diventano infatti sempre più difficili da negare. Il problema è maggiore a causa delle difficoltà che gli stessi esegeti hanno nel datare le "tradizioni" letterarie e dunque nell'indicare il loro *Sitz im Leben*, che l'archeologia dovrebbe studiare. L'archeologia della "conquista" deve interessarsi al XIII secolo? Al XII o XI secolo, periodi durante i quali è attestata la sedentarizzazione dei nomadi in Canaan? O al VI secolo del quale parla essenzialmente il *Sitz im Leben* dei testi? Lo stesso vale per la maggior parte dei grandi temi biblici: l'esodo, i patriarchi, ecc. Si tratta di comples-

se costruzioni teologiche basate su vecchie tradizioni orali, archivistiche o mitiche. Bisogna dunque studiare anzitutto la Bibbia come testo e fare, a fianco o contemporaneamente, l'archeologia dei paesi della Bibbia. La storia si nutre di entrambe queste discipline indipendenti. A volte una congiunzione fra la storia, l'archeologia e l'esegesi può luminosamente chiarire un testo: un esempio particolare è quello della piscina di →Betzata a Gerusalemme. Sembra però che al di là del X secolo a.C. non si possano stabilire delle equazioni fra gli avvenimenti biblici e i risultati degli scavi.

Anche se tali legami fossero possibili, e venissero — ipotesi molto improbabile — ad attestare per esempio la realtà di un esodo del popolo ebraico che fuggiva dall'Egitto nel XIII secolo a.C., questo "proverebbe" il racconto biblico? Affatto. La prospettiva fondamentale della Bibbia, infatti, non è quella di una storia-avvenimento, di una descrizione storica della fuga dall'Egitto, bensì quella di uno sviluppo teologico che mira a dimostrare che Jahweh ha salvato il suo popolo dalle grinfie dei Faraoni e in seguito gli ha donato la Terra Promessa. Questa "lettura" teologica non può divenire oggetto di nessuna investigazione archeologica. È possibile solo stabilire la verosimiglianza più o meno grande del fatto storico che le serve da supporto, ma l'accettazione del messaggio resta un atto di fede completamente indipendente dall'archeologia. L'archeologia siro-palestinese è in grado di accrescere la nostra conoscenza del "mondo della Bibbia", ma non può elaborare nessuna dimostrazione delle affermazioni teologiche presenti nella Bibbia. L'archeologia può migliorare la comprensione, ma non può assolutamente sostenere o far nascere la fede.

È, in definitiva, il concetto stesso dell'archeologia "biblica" al quale bisogna rinunciare. Bisognerebbe piuttosto imparare a parlare di "archeologia della Palestina e dei paesi vicini in epoca biblica", che sarebbe una suddivisione dell'archeologia siro-palestinese, anch'essa una diramazione dell'archeologia dell'Asia anteriore.

Bibl. DB, I, 928-932; DBS, I, 602-613; H.V. Hilprecht (ed.), *Explorations in Bible Lands during the Nineteenth Century*, Philadelphia, 1904; R.A.S. Macalister, *A Century of Excavations in Palestine*, London, 1925; G.A. Barton, *Archaeology and the Bible*, Philadelphia, 1937[7]; A.G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, Paris, 1939-1953; M. Burrows, *What Mean These Stones? The Significance of Archaeology for Biblical Studies*, New Haven, 1941; W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942; id., *From the Stone Age to Christianity*, New York, 1957; J.B. Pritchard, *Archaeology and the Old Testament*, Princeton, 1958; W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, London, 1960; *The Biblical Archaeologist Reader*, Chicago-New York, 1961-1970; M.F. Unger, *Archaeology and the Old Testament*, Grand Rapids, 1962[3]; H.J. Franken-C.A. Franken-Battershill, *A Primer of Old Testament Archaeology*, Leiden, 1963; G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, Philadelphia, 1963; J. Gray, *Archaeology and the Old Testament World*, New York, 1965; H.S. Lance, *Excavation Manual for Area Supervisors*, Jerusalem, 1967; D.W. Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, Oxford, 1967; J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament*, Princeton, 1969; P.W. Lapp, *Biblical Archaeology and History*, New York, 1969; D.N. Freedman-C. Greenfield (ed.), *New Directions in Biblical Archaeology*, New York, 1969; G.E. Wright, *Archaeology Method in Palestine — An American Interpretation*, Erls 10, 1969, 120-133; C.W. Ceram, *The March of Archaeology*, New York, 1970; R. North, *Stratigraphia Geobiblica. Biblical Near East Archaeology and Geography*, Roma, 1970[3]; H.T. Frank, *Bible Archaeology and Faith*, Nashville, 1971; K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, New York, 1971[3]; G.E. Wright, *What Archaeology Can and Cannot Do?*, BA 34, 1971, 70-76; R. Harker, *Digging up the Bible Lands*, New York, 1972; A. Negev, *Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, London, 1972; C. Pfeiffer (ed.), *The Biblical World: A Dictionary of Biblical Archaeology*, Grand Rapids, 1972; W.C. Dever, *Archaeology and Biblical Studies: Retrospects and Prospects*, Evanston, 1973; S.M. Paul-W.C. Dever, *Biblical Archaeology*, New York, 1974; M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, London, 1975-1978; G. Cornfeld, *Archaeology of the Bible: book by book*, London, 1977; H.F. Vos, *Archaeology in Bible Lands*, Chicago, 1977; K.M. Kenyon, *The Bible and Recent Archaeology*, London, 1978; K.N. Schoville, *Biblical Archaeology in focus*, Grand Rapids, 1978; R.F. Heizer-T.R. Hester-C. Graves, *Archaeology: a Bibliographical Guide to the Basic Literature*, New York-London, 1980; A.R. Millard, *Bibel und Archäologie; kann die Archäologie die geschichtliche Warheit der Bibel beweisen?*, TDienst 23, 1980; K.A. Kitchen, *Traces d'un monde; le monde biblique et l'archéologie contemporaine*, Lausanne, 1980; T.V. Brisco, *The dilemna in America concerning the relationship between Biblical Archaeology and the biblical disciplines with special references to the development of archaeology in Palestine*, dissSouthwesternBaptistSeminary, 1981; W.E. Dever, *What archaeology can contribute to an understanding of the Bible*, BAR 7, 1981, 40s; D.H. Lance, *The Old Testament and the Archaeologist: Guides to Biblical Scholarship*, Philadelphia, 1981; E.M. Meyers-J.F. Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, London, 1981; P. Tièle et al., *Bible et Archéologie*, Roanne, 1981; Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel*, Philadelphia-London, 1982; N.A.S. Silbermann, *Digging for God and Country. Exploration, Archaeology and the Secret Struggle for the Holy Land. 1799-1917*, New York, 1982; H.J. Franken, *De puinhopen van het verleden*, PalAnt 4, 1984; H. Shanks (ed.), *Recent Archaeology in the Land of Israel*, Washington, 1984; *Recherches Archéologiques en Israël. Publication jubilaire des Amis Belges de l'Université Hébraïque de Jérusalem à l'occasion du XXVe anniversaire de l'Institut d'Archéologie Reine Élisabeth de Belgique*, Leuven, 1984; *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Jerusalem, 1985. [V. Fritz, *Introduzione all'archeologia biblica*, edizione italiana a cura di M.V. Calabrese (= BibISSTB 7), Brescia, 1991; P. Arata Mantovani, *Introduzione all'archeolo-*

gia palestinese. Dalla prima età del Ferro alla conquista di Alessandro Magno (1200 a.C.-332 a.C.) (= LOB 3.13), Brescia, 1992; *L'archeologia del 2000*, MdBi n° 24, 1994]. CCan

AR-CHERES In ebr. *har-ḥeres*; punto di appoggio amorrita di cui i Daniti non riuscirono a impadronirsi (Gdc I,35). Poiché il nome di *ḥeres* per designare il sole era più raro di *šemeš* e →Ir-Semes sembra sostituire A.-C. in Gs 19,41, si può ritenere che le due località siano identiche e che probabilmente entrambe designino →Bet-Semes. MDef

ARCHIPPO In gr. *archippos*, "capo di cavalleria"; cristiano appartenente alla casa di Filemone (Fm 2) forse anche figlio di quest'ultimo. Paolo lo esorta a svolgere fedelmente la funzione che esercitava nella Chiesa di Colossi (Col 4,17). JMer

ARCHITETTO →muratore, architetto.

ARCHIVI E BIBLIOTECHE Nell'antichità i documenti d'archivio e i libri erano tutti manoscritti e presentavano dunque gli stessi problemi di conservazione e di classificazione. La distinzione moderna fra "archivio" e "biblioteca" non corrisponde dunque alla realtà antica nettamente differenziata.

1 Biblioteche e depositi di archivi L'esistenza di archivi e di biblioteche di testi cuneiformi, contenenti fino a 25.000 tavolette di argilla, è un fatto attestato a partire dal III millennio a.C. in Mesopotamia, nell'Elam, in Anatolia e nella Siria del Nord. Ve ne furono anche in Egitto, a El-Amarna, e la scoperta di un documento giuridico a Cazor, di un frammento dell'*Epopea di* →*Ghilgamesh* a Megiddo, di una lista sacrificale a Ebron, di lettere e di documenti a Tanak e a Sichem, di una lettera proveniente da Ugarit e diretta a Afek, di contratti neoassiri a Ghezer e a Samaria, ecc., provano che archivi e biblioteche di tavolette cuneiformi esistevano anche in Palestina nel II millennio e nella prima metà del I millennio a.C. Gli Israeliti della pianura costiera si servivano tuttavia del →papiro e soprattutto della →pergamena come supporto della scrittura. Questi materiali deperibili, conservati nelle regioni secche dell'Egitto, non hanno resistito al clima palestinese, ad eccezione dei manoscritti ritrovati nelle grotte del deserto di Giuda, soprattutto vicino a →Qumrân, e in quelle della regione desertica a nord di Gerico, in particolare nel wādi →Dâliyeh. I papiri sigillati hanno tuttavia lasciato una traccia sotto forma di bolle d'argilla che sigillavano i rotoli o i fogli di papiro piegati. Le bolle ritrovate a Lachis e nella Città di Davide, o comprate a blocchi al mercato delle antichità, testimoniano l'esistenza di depositi di archivi nella Giudea del VII-VI secolo a.C. Le opere letterarie e i testi rituali o, in generale, religiosi non erano sigillati ma semplicemente legati con strisce di cuoio, come i rotoli di Qumrân. È dunque possibile che in Palestina, a partire dall'epoca greco-romana a cui risalgono le centinaia di manoscritti di Qumrân, ci siano stati non solo archivi ma anche biblioteche di opere letterarie e religiose su rotoli di pergamena. Il racconto della scoperta del "libro della Legge nel Tempio di Jahweh" (2Re 22,8; 2Cr 34,14s) può implicare l'esistenza di una biblioteca nel Tempio di Gerusalemme e, secondo 2Mac 2,13s, Neemia e Giuda Maccabeo avrebbero fondato delle biblioteche. Nel fare ciò Neemia avrebbe potuto ispirarsi ai depositi di archivi *(bêt sipraryā')* che esistevano sotto l'impero achemenide in Babilonia e in Iran (cfr. Esd 6,1s; Est 6,1), mentre Giuda Maccabeo non poteva ignorare l'esistenza della Biblioteca di →Alessandria, che si sforzava di raccogliere tutta l'eredità della cultura greca e orientale.

2 Conservazione dei manoscritti Le tavolette cuneiformi, seccate al sole o cotte, erano generalmente sistemate su supporti di mattone lungo i muri, o su scaffali di legno, di cui gli archivi di →Ebla sono il miglior esempio. I rotoli di papiro o di cuoio richiedevano altre condizioni di conservazione. Secondo le testimonianze della grotta 1 di Qumrân e della giara di pietra di Avroman, nel Kurdistan, contenenti pergamene del I secolo a.C., i rotoli potevano essere conservati in vasi con coperchio. Lo stesso uso è già attestato verso il 600 a.C. sia da Ger 32,6-14 che dalla giara che aveva contenuto i documenti aramaici di tell Ḥalaf (→Gozan). Si risale al XII secolo a.C. con il papiro ieratico Ambras della ventesima dinastia egiziana, dove si trova l'inventario di due giare che contenevano rispettivamente otto e nove documenti. Si possono dunque immaginare gli archivi e le biblioteche di Israele e Giuda come magazzini di giare contenenti rotoli di papiro o di pergamena, anche se è possibile che l'uso sinagogale di cofani (*'ārôn* o *têbāh*), che racchiudevano i Libri Sacri avvolti in un pezzo di lino, risalga a prima dell'epoca romana. Le biblioteche greco-romane avevano delle nicchie murali o degli armadi a scaffali *(armaria)* dove si ordinavano i manoscritti. Un simile dispositivo doveva avere la Biblioteca di Alessandria (cfr. Strabone, *Geografia* 13,608), alla quale sarebbe stata destinata la traduzione dei LXX secondo la Lettera di Aristea.

Bibl. EJ, III, 366-376; LÄ, I, 783-785; RLA, I, 142s; II, 24s; M. Freiherr von Oppenheim, *Der Tell Halaf*, Leipzig, 1931, 67-77.268; F. Milkau, *Geschichte der Bibliotheken im Alten Orient*, Leipzig, 1935; A. Ungnad, in *Die Inschriften vom Tell Halaf*, AfOBeih, 1940, 47; R. de Vaux, *La grotte des manuscrits hébreux*, RB 66, 1949, 586-609 (tavv. XIII-XVIII; cfr. 587-597); E. Laroche, *La bibliothèque de Ḫattuša*, ArOr 17/2, 1949, 7-23; J.T. Milik, *Le giare di manoscritti della grotta del Mar Morto e dell'Egitto Tolemaico*, Bb 31, 1950, 504-508; E.A. Parsons, *The Alexander Library, Glory of the Hellenistic World*, Amsterdam-London-New York, 1952; J. Černý, *Paper and Books in Ancient Egypt*, London, 1952; E. Wiedner, *Die Bibliothek Tiglatpilesers I.*, AfO 16, 1952-53, 197-215; H. Otten, *Bibliotheken und Archive im Alten Orient*, Das Altertum I, 1955, 67-81; R. de Vaux,

DJD, I, 1955, 12-13; B. Couroyer, *À propos des dépôts de manuscrits dans les jarres*, RB 62, 1955, 76-81; M. Weitemeyer, *Archive and Library Technique in Ancient Mesopotamia*, Libri 6/3, 1956, 217-238; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies*, New York, 1961; V. Burr, *Bibliotheken in Ugarit*, Zeitschrift für Bibliothekwesen und Bibliography 14, 1967, 154-167; id., *Bibliothekarische Notizen zum A.T.*, Bonn, 1969; E. Otto-S. Schott, in *Handbuch der Orientalistik*, I/i, 2, Leiden, 1970², 251-262; E. Posner, *Archives in the Ancient World*, Cambridge Massachusetts, 1972 (bibliografia); J.M. Sasson, *Some Comments on Archive Keeping at Mari*, Iraq 34, 1972, 55-67; V. Wessetzky, *Die ägyptische Tempel-bibliothek*, ZÄS 100, 1974, 54-59; Y. Aharoni, *Investigations at Lachish (Lachish, V)*, Tel Aviv, 1975, 19-22; G. Pettinato, *The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla*, BA 39, 1976, 44-52; N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Qedem, 4, 1976; G. Pettinato, *Gli archivi reali di Ebla: riflessione e prospettiva*, RivB 25, 1977, 225-243; J. Carswell, *Fastenings on the Qumrân Manuscripts*, DJD 6, 1977; E. Schott, *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten*, Göttinger Miszellen 25, 1977, 73-80; G. Pettinato, *Ebla, un impero inciso nell'argilla*, Milano, 1979, 31-58 (= *The Archives of Ebla*, New York, 1981, chap. II); D. Charpin, *La bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive*, MondeB 15, 1980, 40-41; id., *Archives familiales et propriété privée en Babylonie ancienne*, Genève, 1980; D. Arnau, *La bibliothèque d'un devin syrien à Meshkéné-Émar (Syrie)*, CRAI 1980, 375-387; N.C. Grimal, *Bibliothèque et propagande royale à l'époque éthiopienne*, in *Le Livre du Centenaire 1880-1980*, BIFAO 104, 1980, 37-48; K.R. Veenhof, *Spujkerschriftarchieven*, Leiden, 1982; B.R. Foster, *Archives and Recordkeeping in Sargonic Mesopotamia*, ZA 72, 1982, 1-27; Ş. Parpola, *Assyrian Library Records*, JNES 42, 1983, 1-29; É. Lipiński, *Aramaic-Akkadian Archives from the Gozan-Ḫarran Area*, in *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 340-348; O. Pedersén, *Archives and Libraries in the City of Assur*, in K. Hecker-W. Sommerfeld, *Keilschriftliche Literaturen*, Berlin, 1986, 143-147; A. Lemaire, *Archives et bibliothèques*, in A. Paul (ed.), *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, Paris, 1986, 35-43.54-56; K.R. Veenhof (ed.), *Cuneiform Archives and Libraries*, Leiden, 1986; N. Avigad, *Hebrew Bullae from the Tome of Jeremiah*, Jerusalem, 1986; Y. Shiloh, *A Group of Hebrew Bullae from the City of David*, IsrEJ 36, 1986, 16-38 (tavv. 4-7); G. Pettinato, *Ebla, nuovi orizzonti della storia*, Milano, 1986. [A. Barucq et alii, *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 2), Roma, 1988]. ELip

ARCO In ebr. *qešet;* in gr. *toxon;* l' →arma del cacciatore (per es. Gen 27,3; Is 7,24), del soldato (Zc 9,10; 10,4; Os 2,20) e di Jahweh (2Sam 22,35); nei tempi antichi solo l'uomo benestante possedeva un a.; con l'influenza assira l'a. si diffuse ovunque, tanto che nell'VIII secolo Giuda poteva formare un corpo di arcieri (2Cr 26,11.14; cfr. 1Cr 5,18; Sal 78,9). Gli aramei avevano degli arcieri (1Re 22,34), così come il nemico del Nord nel VII secolo (Ger 4,29; 6,23). L'a. era di legno, con uno strato di corno intermedio; l'insieme era rinforzato con una nervatura. L'uso di a. di bronzo (2Sam 22,35; Sal 18,35; Gb 20,24) non è dimostrato, l'espressione designava probabilmente un a. "solido", "robusto". L'arco veniva teso con la mano (2Re 13,16) o con il piede (Is 21,15; ecc; cfr. in ebr. *dārak* e *niḥat*). "Spezzare l'arco dell'avversario" significa "distruggere il suo esercito" (Os 1,5; Ger 49,35). Nel linguaggio figurato l'a. è l'immagine della potenza e della forza (Gen 49,24; Sal 78,57; Gb 29,20; Os 7,16). Alcuni a. israeliti dell'VIII e VII secolo a.C. sono rappresentati sui bassorilievi assiri che riportano la presa di Lachis e su due bolle *śr hʿr*. Nel NT l'a. è l'arma di uno dei cavalieri dell'Ap (6,2). La →freccia è il figlio (Gb 41,20) o la saetta (Sal 76,4) dell'a. →Arcobaleno.

Bibl. BRL², 49f; N. Avigad, *The Governor of the City*, IsrEJ 26, 1976, 178-182; O. Keel, *Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema 'Jagd und Tier'*, ZDPV 93, 1977, 141-177; G. Barkay, *Qadm 10*, 1977, 69-71; N. Avigad, *Qadm 11*, 1978, 34-35; B. Couroyer, *NḤT: encorder un arc?*, RB 88, 1981, 13-18. AvdB-ALem

ARCOBALENO In ebraico la stessa parola *(qešet)* designa sia l'arco del combattente che l'arcobaleno. Nell'antichità questo fenomeno naturale che superava la conoscenza e il potere dell'uomo era interpretato, a causa della sua forma, come l'arco che gli dei posavano nei cieli (*Enūma Elish* 6,80-90). L'a. che apparve in cielo dopo il diluvio (Gen 9,12-17) per l'AT è il simbolo della grazia divina e il segno della prima alleanza fra Dio e la terra (v. 13). Forse bisogna vedere in questa interpretazione un'influenza dei miti babilonesi. Appendendo il suo arco in cielo, Dio mostra all'uomo che "non tirerà le sue frecce", cioè che non distruggerà la terra (v. 11). Ez 1,28 allude solo al carattere grandioso del fenomeno naturale (come Sir 43,11) e lo considera come un simbolo adeguato della gloria di Jahweh (Sir 50,7: di quella del sommo sacerdote Simone). Mentre la LXX usa *toxon* (arco) per tradurre *qešet*, il NT usa il termine *iris;* è il termine impiegato per designare la grande luce intorno al trono di Dio (Ap 4,3) e intorno alla testa degli angeli (10,1).

Bibl. TWNT, III, 340-343. BEsc

AREO In gr. *areios*, "marziale"; nome di molti re di Sparta; la Bibbia menziona A. I, figlio di Acrotatos, zio di Cleomene II; regnò fra il 309 e il 265 a.C. Il suo regno corrisponde ad un periodo agitato in cui la Grecia è dilaniata dai conflitti. Tuttavia si sa che egli era alleato con Tolomeo II che gli fece edificare un monumento onorifico a Olimpia. Una sua lettera al sommo sacerdote Onia viene citata in 1Mac; il testo è probabilmente dovuto ad un rimaneggiamento, ma è possibile che ci sia stato una specie di contratto di ospitalità *(proxenia)* fra A. I e il sommo sacerdote Onia II (1Mac 12,6-10). Anche se

questo documento non implica nessuna indicazione cronologica, si ammette che bisognerebbe riconoscervi A. I piuttosto che il nipote A. II, nato nel 260 o 251 e morto all'età di otto anni. Questo legame fra la famiglia reale e i sommi sacerdoti spiegherebbe perché Giasone si sia rifugiato a Sparta nel 167 (2Mac 5,9). CSaul

AREOPAGO In gr. *areios pagos;* termine che in origine designava la "collina di Ares" a nord-ovest dell'acropoli di →Atene, dove il consiglio della città giudicava i grandi criminali. Il nome designò poi una delle parti del mercato dei vasai (agora), dove si riuniva il consiglio che portava lo stesso nome (gli Areopagiti). In epoca romana questo consiglio possedeva alcuni poteri di giurisdizione e di amministrazione dell'insegnamento sugli Ateniesi e sui Romani che risiedevano nella città. Durante il suo soggiorno ad Atene, Paolo fu condotto all'A. (At 17,19: senza dubbio il consiglio e non la collina) perché gli Areopagiti controllassero le dottrine e Paolo fosse perciò sottomesso alla loro censura, o, secondo altri, per poterlo ascoltare meglio. M. Dibelius (*Paulus auf dem Areopag,* SbHeidelberg, 39/2, 1938) pensa che il discorso di Paolo (At 17,22-31) fosse un discorso ellenistico sulla vera conoscenza di Dio senza particolari caratteristiche cristiane. Altri vi hanno visto i temi della missione giudaica presso i pagani. Anche se parecchi autori continuano (B. Gartner) a difendere il paolinismo del discorso (cfr. 1Cor 1,23), più recentemente sono state al contrario sottolineate le differenze con la teologia paolina a vantaggio della redazione lucana. Il discorso è tipico della predicazione cristiana ai pagani, ma si datta meglio al tempo di Luca che non a quello di Paolo che predicava nelle sinagoghe frequentate anche dai timorati di Dio, mentre qui si tratta di pagani che ignoravano tutto dell'AT. Al tempo di Luca la rottura con i giudei era consumata e i cristiani non predicavano più nelle sinagoghe (E. Haenchen). Lo scopo di Luca sarebbe in sostanza quello di dire: se Paolo non è riuscito a convincere i filosofi, questi non si convinceranno certo oggi (H. Conzelmann).

Bibl. Commentari agli →Atti degli Apostoli; P. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation,* Uppsala, 1955; W. Nauck, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede,* ZTK 53, 1956, 11-52; H. Conzelmann, *The Address of Paul on the Areopagus,* in *Studies in Luke-Acts. Essays in honor of P. Schubert,* Nashville-New York, 1966, 217-230; TRu 42, 1977, 44-45 (sguardo d'insieme). MdeM

ARETA In gr. *aretas,* dal nabateo *ḥarîṯa,* "che lavora il metallo"; nome proprio di quattro re nabatei.
1 A. I. Imprigionò nel 169 a.C. il sommo sacerdote usurpatore Giasone dopo il suo tentativo di attacco a Gerusalemme, in seguito al quale dovette fuggire temendo la vendetta di Antioco IV (2Mac 5,8).
2 A. II (96 ca. a.C.).
3 A. III (85-62 ca. a.C.).
4 A. IV, il cui vero nome era Enea (9 a.C.-40 d.C.). Sua figlia, moglie di Erode Antipa, fu repudiata per Erodiade. Nella guerra che ne seguì (verso il 36-37), A. sconfisse l'esercito di Erode Antipa; quest'ultimo fece appello alle truppe romane di Vitellio che tuttavia, all'annuncio della morte di Tiberio, cessò le ostilità per marciare su Roma (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,109-125). Il dominio di A. fu ingrandito con l'aggiunta di Damasco, probabilmente per iniziativa dell'imperatore Caligola. È sotto questo A. che verso il 34-37 Paolo scappò da Damasco (2Cor 11,32s; At 9,22-25).

Bibl. A. Steinmann, *Aretas IV, König der Nabatäer,* Freiburg, 1909. AvdB-ALac

ARGENTO In ebr. *kesep,* in gr. *argurion, arguros.* In Palestina, paese povero di metalli, non si trovava a., lo si importava dall'Arabia (2Cr 9,14), dall'Egitto (Es 3,22) o da Tarsis (Ez 27,12). Non era così raro come l' →oro (2Re 15,19s: ogni Israelita doveva dare 50 sicli di a. al re Menahem), valeva dunque molto meno (1Re 10,21). Lo stesso succedeva a Tiro (Zc 9,3). Con l'a. si facevano gioielli (Gen 24,53; Es 3,22), oggetti di casa (piatti, cucchiai), idoli (Is 2,20) e, dall'epoca persiana, monete (→numismatica). AvdB-JCMar

ARGILLA In ebr. *ḥômer, ṭîṭ;* l'a. era una materia molto usata durante i tempi biblici. Si cominciava a lavorarla schiacciandola (Is 41,25; Na 3,14), poi la si utilizzava per fare vasi e altri utensili (Ger 18,4), per fabbricare mattoni (Es 1,14; Na 3,14) o stampi (1Re 7,46) o ancora per la costruzione delle case (Gb 4,19). In senso metaforico si dice che l'uomo è stato formato da Dio come argilla (Is 64,7; Gb 10,9; cfr. Ger 18,6), immagine che evoca la fragilità umana (2Cor 4,7; cfr. Dan 2,33-35). JCMar

ARGOB In ebr. *ʾargōb* (cfr. *regeb,* "motta di terra"?); confederazione (in ebr. *ḥebel,* "cavo" per evocare un legame solido) del Basan conquistata dalla tribù di Manasse (Dt 3,4.13-14). Sotto Salomone la confederazione faceva parte della sesta prefettura reale, con capoluogo a Ramot di Galaad (1Re 4,13). In seguito il nome non venne più usato. Tutte le indicazioni, ivi compresa la traduzione del targum (che assimila A. alla →Traconitide), sono in direzione delle pianure fertili ai lati delle due rive dello Yarmuk, senza che sia possibile precisare ulteriormente. Si può supporre che le città si ripartissero l'accoglienza delle carovane, per le quali la regione non mancava né di acqua né di viveri, ma non offriva nemmeno un luogo centrale importante. In epoca romana, Pompeo riscoprì questa funzione, o la rivalorizzò, organizzando la →Decapoli.

Bibl. B. Mazar, JBL 80, 1961, 16. MDB

ARIARATE In gr. *ariarathēs;* nome di parecchi re di Cappadocia in epoca ellenistica. La Bibbia cita

A. V (162-131 a.C.); cresciuto a Roma, egli ne fu l'alleato contro Demetrio Sotere che lo costrinse a rifugiarsi per un certo periodo a Roma; è uno dei destinatari della copia del trattato fra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,22). CSaul

ARIEL Nome dato a Gerusalemme, in Is 29,1s.7, e alla parte superiore dell'altare degli olocausti, in Ez 43,15s. Secondo la vocalizzazione masoretica bisognerebbe intendere, nel primo caso, "leone di Dio" (TM: *'ărî'ēl*), allusione possibile al leone di Giuda in Gen 49,9 (cfr. Ap 5,5); nel secondo caso, "focolaio di Dio" (qerè: *'ăr'ēl*, ma il ketîb *hr'l* significa "montagna di Dio"). Questa interpretazione sembra ragionevole, ma non è certa.

Bibl. EJ, III, 436; EnṣMiqr, I, 558-560; InstAT, II, 287. ELip

ARIMATEA In gr. *arimatheia*, dall'ebr. *hărāmātayim*, "le due salite"; città di origine di Giuseppe che chiede il corpo di Gesù a Pilato e lo fa mettere nella sua tomba (Mt 27,57; Mc 15,43; Lc 23,51; Gv 19,38). Si tratta di →Rama di Efraim, l'attuale Rentis, 14 km a nord-est di Lidda. CSaul

ARIOCH · In ebr. e in aram. *'aryôk*, dall'antico-persiano *ariyauka*, "Aryen".
1 Re di Ellasar, alleato di Amrafel (Gen 14,1.9).
2 Funzionario della corte di Nabucodonosor in Dn (2,14-15,24-25); incaricato di far uccidere i saggi di Babilonia; introdusse Daniele alla presenza del re.

Bibl. R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, V, TB 55, 1948, 326-337; H.H. Rowley, *Recent Discovery and the Patriarcal Age*, BJRyl 32, 1949, 44-79; M. Noth, *Arioch-Arriwuk*, VT 1, 1951, 136-140. AvdB-ALac

ARISTARCO In gr. *aristarchos*, "eccellente maestro"; cristiano di Tessalonica, compagno di viaggio e di fortuna di Paolo durante la sommossa di Efeso (At 19,29), accompagnò l'apostolo nel suo ritorno (20,4) e anche da Gerusalemme a Roma (27,2) dove sembra aver condiviso volontariamente la sua prigionia (Col 4,10; Fm 24). AvdB-JMer

ARISTEA, LETTERA Scritto pseudepigrafo redatto in greco da un giudeo d'Egitto, probabilmente verso la metà del II secolo a.C.; la *Lettera di Aristea a Filocrate* narra come Tolomeo II Filadelfo (282-246), desideroso di arricchire la biblioteca di Alessandria, avesse ordinato una traduzione del Pentateuco; a questo scopo si era rivolto al sommo sacerdote Eleazaro, ricoprendolo di regali, ed aveva ottenuto l'invio di 72 dottori esperti in lettere ebraiche e greche; questi ultimi, accolti con grandi onori, compirono la loro missione in 72 giorni (da cui deriva il nome di →Settanta →Versioni antiche 3, dato alla versione greca della Bibbia ebraica). In realtà il problema della LXX è molto complesso, poiché sono esistite parecchie versioni greche del testo semitico e, inoltre, il corpus greco utilizzato nella Diaspora è più ampio di quello palestinese. Tuttavia la *Lettera di Aristea* (ripresa da Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,11-103 e riassunta da Filone, *De Vita Mosis* 2,25-44), cerca di esporre la fondatezza di una traduzione greca della Torah, insistendo sul fatto che si riallaccia strettamente all'originale ebraico, ed è stata compiuta sotto l'egida del sommo sacerdote; la concordanza delle diverse traduzioni indica infatti che gli autori erano ispirati.

Bibl. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, SChr 89, 1962; D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden, 1963; S. Jellicoe, *The Septuagint and modern Study*, Oxford, 1968, 29-58 (bibliografia: 377-379); B.S.J. Isserlin, *The names of the 72 translators of the Septuagint*, JANES 5, 1973, 191-197. CSaul

ARISTOBULO In gr. *aristoboulos*, "di eccellente consiglio".
1 Ebreo egiziano, destinatario della seconda lettera preliminare di 2Mac (1,10-2,18); era sacerdote e precettore di Tolomeo Filometore Fiscone (181-145). A partire dal II secolo lo si identifica con il peripatetico giudeo che secondo Clemente di Alessandria scrisse un commento allegorico al Pentateuco, dedicato a Tolomeo, figurando così come un precursore di Filone.
2 Personaggio residente a Roma; Paolo saluta quelli della sua casa (schiavi, liberi, ecc.; Rom 16,10). A torto lo si è creduto un principe giudeo. AvdB-ALac

ARMA In ebr. *kēlî*, *nešeq*; in gr. *hoplon*; le a. difensive sono lo →scudo, l' →elmo, la →corazza, gli →schinieri, i →(1) sandali; le armi offensive sono la →spada, il →giavellotto o la lancia, l' →arco e le →frecce, la →fionda, il →carro da combattimento. In senso metaforico Jahweh usa o distrugge le a. degli uomini, secondo i suoi disegni (Sal 46,10; 76,4); presta le a. ai suoi fedeli (Sal 35,2s); lo stesso nel NT, in particolare in Paolo (cfr. tuttavia 1Pt 4,1). Paolo presenta i suoi lavori missionari come un servizio militare; le sue armi sono efficaci (2Cor 6,7; 10,4). Similmente la vita di ogni battezzato è un servizio militare; egli deve prendere le sue a. (Rm 6,13; 13,12). Come le divinità dell'Antico Oriente, l'AT presenta Jahweh come un guerriero completamente armato (Is 42,13). Ma le sue armi sono già spiritualizzate (cfr. Is 59,17; Sap 5,17-22; cfr. Ap 1,16; 2,12.16; 6,1s; 19,11-21). Si menziona in particolare la spada, il giavellotto e l'arco di Jahweh. Egli le impiega in favore dei suoi fedeli (Sal 35,1s; 7,11s; 91,4). Con la sua armatura spirituale, che implica cintura, corazza, scarpe, scudo, elmo e spada (l'armatura del legionario romano al tempo di Paolo) il cristiano deve condurre una battaglia spirituale contro le potenze nemiche di Dio (Ef 6,10s).

Bibl. InstAT², II, 49-56; TWNT, V, 292-315; EnṣMiqr, V, 931-976; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, London, 1963; J.P. Brown, *Peace sym-*

bolism in Ancient Military Vocabulary, VT 21, 1971, 1-23. AvdB-ALem

ARMAGHEDON In gr. *ʿArmagedōn;* luogo dove i demoni riuniscono i re della terra per opporsi alle forze di Dio in un ultimo combattimento (Ap 16,16). Questo nome sembra essere la giusta trasposizione dell'ebr. *har-mᵉgiddô*, "la montagna di Megiddo", città il cui nome in gr. è *Mageddo* o *Magedon*. Il problema non è però risolto: Megiddo è in pianura e la montagna più vicina, il Carmelo, è a più di 10 km. In più non si capisce perchè sia stata scelta questa città di cui nessuna profezia parla. Si cercano allora nella storia passata (Gdc 5, 19; 1Re 9,15; 2Re 23, 29) le ragioni di una celebrità che possa giustificare una trasposizione escatologica; oppure si suppone un errore di trascrizione. Le principali ipotesi sono studiate e discusse in P. Prigent, *L'Apocalisse di San Giovanni*, Roma, 1985, 494s. Senza dubbio la raccolta escatologica degli eserciti demoniaci fa allusione alle profezie di Ezechiele (38-39). L'assalto viene allora dato alle montagne d'Israele (38,8; 39,2.4.17). Questa associazione profetica dei due temi (montagna e assalto finale) offre il paragone più illuminante che si possa addurre. PPrig

ARMATURA Insieme di →armi difensive individuali che di solito comprendono un →elmo, una →corazza, uno →scudo, gli →schinieri. Jahweh stesso può rivestire un'armatura (Is 59,17) per vendicare il suo popolo oppresso; il simbolo dell'a. serve anche per esprimere un combattimento spirituale (Ef 6,11.13; cfr. Lc 11,22; in gr. *panoplia*).

Bibl. BRL², 248; K. Galling, *Goliath und seine Rüstung*, VTS 15, 1966, 150-169. ALem

AR-MOAB →Ar, Ar-Moab

ARMONI In ebr. *ʾarmōnî*, "del palazzo"; uno dei due figli di Saul avuto dalla concubina →Rizpa, figlia di Aia; viene dato da Davide ai Gabaoniti per vendetta di sangue (2Sam 21,8). JAun

ARNESI L'ebr. *kᵉlî* ed il gr. *skeuos* possono avere molti significati tra cui quello di "arnesi". Può trattarsi di a. di distruzione (Ger 22,7; Ez 9,1s), probabilmente asce o sbarre (cfr. i bassorilievi assiri), ma anche di costruzione, in particolare per tagliare le pietre: →martello, →asce o altri arnesi di ferro (cfr. 1Re 6,7). Potevano essere utilizzati →seghe, →forbici o →punteruoli. Questi a. potevano essere di bronzo o di ferro; altri a., come bastoni o mazzette, potevano essere di legno. L'archeologia ha portato alla luce alcuni resti di a., ma spesso in cattivo stato e la loro rappresentazione in Egitto o in Mesopotamia (bassorilievi assiri) ci fanno conoscere molto meglio la forma dei diversi a. Nel NT il termine è usato in senso figurato ("strumento eletto") per esprimere il ruolo importante di Saulo/Paolo (At 9,15).

Bibl. BRL², 147-149. ALem

ARNON In ebr. *ʾarnôn*, "oleandri"; fiume della Transgiordania; secondo una tradizione prebiblica, un tempo gli Amorrei avrebbero scacciato Moab a sud dell'A. Di conseguenza Israele comincia le sue conquiste dopo aver attraversato l'A. da sud al nord (Nm 21,13-35). Rivendica continuamente questa frontiera con Moab (Dt 2,24; 3,8-16; 4,48; Gs 12,1-2; Gdc 11,13-26; 2Sam 24,5). Tuttavia →Mesa, re di Moab, supera l'A. poiché si impadronisce di Dibôn e di altre località a Nord. Ieu, re d'Israele, ristabilisce la situazione (2Re 10,33). Ai tempi di Isaia e Geremia, però, l'A. appartiene ai Moabiti (Is 16,2; Ger 48,20). Secondo Nm 21,13 l'A. verrebbe dal deserto degli Amorrei che sono spesso a Nord: esso viene quindi confuso con l'attuale wādi Wāla, o Seil Heidān, affluente nord del wādi Mūjib. La vera frattura topografica però è al wādi Mūjib, principale affluente orientale del Mar Morto (con lo Zered), l'unico abbastanza largo e profondo perché possa essere esistita una città al fondo della sua valle (Dt 2,36; Gs 13,9). È la sola interpretazione compatibile con le liste delle città israelitiche in questa regione. L'A. è ben designato dai topografi bizantini.

Bibl. Abel, I, 90.177.277-280.477; II, 189.217.229; EJ, III, 486-487. MDB

AROER In ebr. *ʿărôʿēr*, "ginepro".

1 Città sulle rive dell'Arnon, limite del dominio di Sicon l'Amorreo fino alla conquista da parte di Israele (Dt 2,36; Gs 12,2); viene data da Mosè a Ruben e Gad (Dt 3,12; 4,48), a Gad (Nm 32,34), a Ruben (Gs 13,9.16.25, cfr. 1Cr 5,8); è il limite meridionale del regno di Davide (2Sam 24,5). →Mesa, re di Moab, la menziona nella sua iscrizione di vittoria; verso l'840, Ioram di Israele riprende il territorio perso, che sarà saccheggiato un po' più avanti da Gazael di Damasco fino ad A. (2Re 10,33). Ger 48,19 la situa in Moab. Nella storia di Iefte non è necessario immaginare un'altra A.; Gdc 11,26 è un riassunto di storia deuteronomica che rinvia a Gs 12,12; ecc.; Gdc 11,33 ci dice solo che gli Ammoniti avevano largamente invaso il territorio delle tribù di Israele. C'è un generale accordo nel situare questa città a ḫirbet Araʿīr, lungo l'Arnon, 27 km a sud di Madaba.

2 Città menzionata nella storia di Davide a Ziklag (1Sam 30,28) insieme ad altri toponimi e nomi tribali del Negheb. Di conseguenza si indica di correggere la lista delle città del Negheb di Giuda (Gs 15,22) e di leggere "Aroer" invece di Adeada del TM (*ʿădʿadāh*), basandosi su una testimonianza della tradizione manoscritta greca (Vaticano: *arouēl*); la confusione fra *d* e *r* è molto frequente nella scrittura paleoebraica. Questa località viene situata a Arʿarah 19 km a sud-est di Bersabea.

3 Città associata a Damasco e al regno di Efraim in Is 17,2; la LXX, seguita dalla maggior parte delle traduzioni moderne, legge qui "le sue città".

Bibl. Vogel, I, 10; II, 11; EJ, III, 492. MDB

ARONNE In ebr. *ʾaharôn*, significato sconosciuto. Pur essendo citato più di 300 volte nell'AT ebraico, il nome A. si trova, al di fuori del Pentateuco e dei testi sacerdotali, solo tredici volte, di cui tre nei libri storici (Gs 24,5; 1Sam 12,6.8), una volta nei profeti (Mi 6,4) e nove volte nei Sal. Nel Pentateuco stesso A. è menzionato soprattutto nei testi più recenti di Es-Num. Le antiche tradizioni (J e E) danno un'immagine piuttosto vaga di A., che non appare mai con il titolo o nelle funzioni di sacerdote: A. "il levita" (Es 4-14), fratello di Mosè, è il suo portavoce ("sua bocca", Es 4,14-16) presso gli Ebrei (4,27-31) e lo accompagna nel suo primo incontro con il Faraone (5,1-5,20). In seguito il suo ruolo è poco sottolineato, ma lo si ritrova a fianco di Mosè nel combattimento contro Amalek (17,10) e sul Sinai (19,24; 24,1.9-11). Incaricato da Mosè di sostituirlo durante il suo soggiorno sulla montagna (24,14), A. lascia cadere il popolo nell'idolatria fabbricando un vitello d'oro (32,1-6.21-25.35; Dt 9,8-21; At 7,40-41). Con la sorella Miriam contesta l'autorità profetica di Mosè (Nm 12,1-15). La tradizione P apporta parecchie precisazioni. A., figlio di Amram e Iochebed (Es 6,20), fratello maggiore di Mosè (7,7), sposa Elisabetta che gli dà 4 figli: Nadab, Abiù, Eleazaro e Itamar (6,23). Viene accentuato il suo ruolo di collaboratore di Mosè: A è il "profeta" (*nabîʾ* 7,1 unico uso nell'Es) di Mosè non solo presso il popolo ma anche nella sua missione presso il Faraone (7,1-2.8-13.19-22; 8,1-3.12-15; 9,8; 11,10) e suo aiuto durante la fuga dall'Egitto (12,1.28.50) e durante la traversata del deserto (Es 16; Nm 1-20) fino alla sua morte, dopo l'infedeltà di Meriba (Nm 20,12), sulla montagna di Or (Nm 20,22-29; 33,38-39; Dt 32,50-51; = Masera di Dt 10,16?). Nel corso dell'instaurazione del culto al Sinai (Es 25-31; 35-40), A. e i suoi figli vengono scelti per esercitare il sacerdozio (28,1; 29,44; Lv 8-9) e, malgrado la protesta del levita Core, si vedono confermare il monopolio grazie a un giudizio di Jahweh (Nm 16) e al prodigio del bastone di A. che fiorisce (Nm 17,16-26; Eb 9,4); A. "il sacerdote" (Es 31,10; 35,19; 39,41; Lv 7,34) è l'antenato eponimo della famiglia sacerdotale dei "figli di Aronne" (Es 28,1; Lv 1,5.8; 7,33-35; Nm 3,2-4; 18,1-20; Gs 21,4.10-19; 1Cr 5,26-41; 6,34-45; 24,1-19; "figlia di Aronne": Lc 1,5), della "casa di Aronne" (Sal 115,10.12; 118,3; 135,19) o semplicemente "di Aronne" (1Cr 12,28; 27,17). Questa evoluzione dal "levita" al "sommo sacerdote" (Esd 7,5) A. del quale si vanta il sacerdozio postesilico, lascia supporre una lunga storia del sacerdozio dell'AT, ma che resta decisamente molto poco conosciuta. In una grande epoca di sommi sacerdoti (Sir 50,1-21) il Siracide celebra a lungo A. (Sir 45,6-22.25). Il NT al contrario gli dedica poco spazio. Oltre ai testi già citati (Lc 1,5; At 7,40), solo Eb lo menziona nelle sue considerazioni sul sacerdozio di Cristo, simile a quello di A., per la sua origine (5,4), ma superiore (7) essendo "secondo l'ordine di Melchisedech" (7,11).

Bibl. InstAT, II, 195-266; TWNT, I, 3-4; E. Auerbach, *Das Aharon-Problem*, VTS 17, 1969, 37-63; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Roma, 1969; H. Valentin, *Aaron, Eine Studie zur vorpriesterschriftlichen Aaron-Überlieferung*, OrbBibOr 18, 1978.

ABoud

ARPA In ebr. *nēbel;* in aram. *pᵉsantērîn* o *pᵉsanterûn* (Dn 3,5-15); in gr. *psalterion;* strumento musicale a corda spesso associato e a volte confuso con la →chitarra e la →lira. L'a. è una forma abbastanza primitiva di strumento a corda a forma d'arco che poteva avere da tre (1Sam 18,6?) a dieci corde (Sal 33,2; 92,4; 144,9). Molto spesso era associata alla →lira (*kinnôr;* 2Sam 6,5; 1Re 10,12; Is 5,12; Sal 57,9; 81,3; 108,3; 150,3; Ne 12,27).

Bibl. BRL², 235; P. Grelot, *L'orchestre de Daniel III, 5,7,10,15*, VT 29, 1979, 23-38; A. Spycket, *Louez-le sur la harpe et la lyre*, AnSt 33, 1983, 39-49.

ALem

ARPAD In ebr. e in aram. *ʾrpd* (TM: *ʾarpād*), in accadico *arpad(da);* capitale del paese di Yaḫān e del regno aramaico fondato agli inizi del IX sccolo da Gush, da cui il nome di *byt gš* o *bīt-agūsi* che gli conferiscono i documenti aramaici o neoassiri.

1 **Localizzazione** Nel 1871 T. Nöldeke aveva proposto di localizzare la città di A. a tell Rifaʿat, una collinetta alta 36 metri, situata 30 km a nord di Aleppo. Anche se gli scavi del 1924, 1956, 1960 e 1965 non hanno rinvenuto niente che possa confermare questa identificazione, essa viene generalmente ammessa dagli archeologi. Ora, i testi dei trattati conclusi dal re di A. con il re di *ktk* sono stati ritrovati a Sfire, una località situata a 22 km a sud-est di Aleppo. Ciò farebbe supporre che Sfire fosse la residenza del re di A. Un'esplorazione effettuata nel 1928 sul tell di Sfire avrebbe infatti scoperto delle imponenti fortificazioni e il torso di una statua in lava, trovata ai piedi dello stesso tell sembra risalire proprio al IX o VIII secolo a.C., epoca alla quale risalgono le origini del regno aramaico in questione. Questi pochi fatti, uniti ad alcuni dati topografici forniti dai documenti assiri, suggeriscono di localizzare A. a Sfire, come proposto da E. Warmenbol nel 1985.

2 **Storia** Il regno di A. si estendeva dall'attuale lago di Assad (Medio-Eufrate) alle sponde dell'Oronte e doveva quindi comprendere la città di Aleppo. A Kullania (→Calne) nella pianura dell'Amuq, verso l'870 a.C. Assurbanipal II ricevette gli omaggi del re Gush. Hadram, suo successore, fu prima tributario di Salmanasar III (858-824), poi fu attaccato da quest'ultimo diverse volte perdendo la residenza reale di Arnê, localizzata a tell Aaranè, 5 km a nord-ovest di Sfire. Artarsumki, suo figlio e successore, si oppose ad Adad-nirāri III (810-783)

che fece una campagna in Siria dall'805 all'803 a.C. arrivando fino a Israele. A queste campagne sembra fare allusione l'oracolo di Ger 49,23-27, che riflette una situazione precedente a Geremia di oltre un secolo e mezzo. A. vi è nominata con Camat, Damasco e Ben-Adad II re di Aram. Attar sumki fu anch'egli uno dei re aramei che parteciparono con Ben-Adad II, probabilmente nel 796 a.C., all'assedio di →Cadrach, capitale di Zakkur. Suo figlio Mati'ʾél concluse dei trattati con Assurnirari V di Assiria (754-745) e con Bar-Gaʾyah di *ktk*, paese la cui localizzazione non è ancora certa. Questi ultimi trattati, noti grazie a tre steli scoperte a Sfire, sono fra i documenti più importanti dell'aramaico antico. Mati'ʾél era anche un alleato dell' →Urartu, il che gli attirò le ire di Tiglat-Pilezer III che lo assediò ad A. nel 743 e dopo tre anni di assedio s'impadroni della città nel 740. Fu questa caduta di A. a causare la coalizione antiassira del 739-738, capeggiata da Azriyahu e alla quale aderì la città di Cadrach. Gli echi di questo assedio e della caduta di A. si ripercuotono anche in 2Re 18,34; 19,13; Is 10,9; 36,19; 37,13. All'epoca in cui risalgono questi testi A. era solo il capoluogo di una provincia assira.

Bibl. ANET³, 659s; CAH, III/1², 372-441.949-955; KAI, 222-224; RLA, I, 153; V, 238s; VI, 254-256; T. Nöldeke, *Arpad*, ZDMG 25, 1871, 258s.655; K. Elliger, *Samʾal und Hamat in ihrem Verhältnis zu Hattina, Unqi und Arpad*, in *Festchrift O. Eissfeldt*, Halle, 1947, 69-108; M. Noth, *Der historische Hintergrund der Inschriften von Sefire*, ZDPV 77, 1961, 118-172 (= M. Noth, *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, II, Neukirchen, 1971, 161-210); A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, III, München, 1959, 214-232; M.V. Seton Williams, *Preliminary Report of the Excavations at Tell Rifaʿat*, Iraq 23, 1961, 68-87; id., *The Excavations at Tell Rifaʿat — 1964*, Iraq 29, 1967, 16-33; J.A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Roma, 1967; A.R. Millard-H. Tadmor, *Adad-Nirari III in Syria*, Iraq 35, 1973, 57-64 (tav. XXIX); A.R. Millard, *Adad-Nirari III, Aram, and Arpad*, PEQ 105, 1973, 161-164; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, (s.v. Arpad, Bit-Agūsi, Jaḫan); Ė. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, I, Leuven 1, 1975, 24-76; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. II, Aramaic Inscriptions*, Oxford, 1975, 18-56; J. Matthers, *Tell Rifaʿat 1977: Preliminary Report of an Archaeological Survey*, Iraq 40, 1978, 119-162 (spec. 144-147); R. Zadok, *On the Historical Background of the Sefire Treaty*, AION 44, 1984, 529-538; A. Lemaire-J.M. Durand, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu*, Genève-Paris, 1984 (con stato della questione e bibliografia; cf. SEL 2, 1985, 135-141; OLZ 81, 1986); Ė. Lipiński, *Staatsverträge zwischen Katk und Arpad*, in W. Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum A.T.*, Göttingen, 1985², 272-282; E. Warmenbol, *La statuette égyptisante de Sfiré*, StPhoen 3, 1985, 163-180. ELip

ARPACSAD Nel testo ebraico non vocalizzato, *ʾrpkšd;* nome artificiale derivato da una giustapposizione accidentale di due nomi distinti: *ʾarap (ʾrp)*, "Arabia", secondo il neoassiro *ar-pa-a-a*, "Arabo", e *kešed (kšd)*, "Caldea". Questo vecchio errore di scrittura, che deve essersi verificato nella fonte di Gen 10,22, fu ripreso in Gen 10,24; 11,10-13; 1Cr 1,17s.24, poi in Lc 3,36. Inoltre questo nome ha sostituito quello di un re dei Medi nel brano pseudostorico di Gdt 1 dove appare sotto la forma grecizzata di Arphaxad. ELip

ARQA Importante città della Fenicia settentrionale, di cui il sito di tell ʿArqa, 17,5 km a nord di Tripoli, nel Libano, ha conservato il nome. Non è certo che sia già menzionata nei documenti di →Ebla, ma appare nel II millennio nelle fonti egiziane, hittite e accadiche, poi nei testi neoassiri, greco-romani, aramaici e arabi. È menzionata spesso nelle lettere di El-Amarna (62; 72; 75; 88; 100; 103; 139; 140); la Bibbia menziona solo il gentilizio *ʿarqî* ebr., *aroukaios* in gr. (Gen 10,17; 1Cr 1,15).

Bibl. Abel, II, 4; PW II, 117s; RLA, V, 165s; A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, III, München, 1959, 130-132; S. Wild, *Libanesische Ortsnamen*, Beirut, 1973, 129; E. Will-J.M. Dentzer-J.P. Thalmann, *La premiére campagne de fouilles à Tell ʿArqa*, BMusBeyr 26, 1973, 61-79; E. Will, *Tell ʿArqa*, DossArch 12, 1975, 44-49; P. Bordeuil, *Une inscription phénicienne sur jarre provenant des fouilles de Tell ʿArqa*, Syria 54, 1977, 25-30 (cf. ZAW 91, 1979, 138); J.P. Thalmann, *Tell ʿArqa (Liban Nord). Campagnes I-III (1972-1974). Chantier I. Rapport préliminaire*, Syria 55, 1978, 1-151; id., *Tell ʿArqa, 1978-1979. Rapport provisoire*, BMusBeyr 30, 1978, 61-75; id., *Les niveaux de l'Âge du Bronze et de l'Âge du Fer à Tell ʿArqa (Liban)*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, Roma, 1983, I, 217-221; P. Bordreuil, *Nouveaux apports de l'archéologie et de la glyptique à l'onomastique phénicienne*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, III, Roma, 1983, 751-755 (tavv. CXLII-CXLIII; v. 751-753); G. Pettinato, *Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla*, in *Atti del I Congresso internazionale di Studi fenici e punici*, I, Roma, 1983, 107-118 (v. 108). ELip

ARSACE In gr. *arsakēs;* nome di re parti. La Bibbia cita Mitridate I A. VI (171-138 a.C.). Seppe sviluppare il suo impero a scapito dei possedimenti seleucidi. Approfittando delle lotte che minavano la dinastia seleucida, battè Demetrio II nel 140 e lo relegò in Ircania dove lo fece sposare con la principessa Rodoguna (Appiano, *Syriaka* 67). Fa parte dei destinatari della copia del trattato fra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,22). CSaul

ARSENALE, SALITA DELL' In ebr. *ʿālōt hannešeq*, "salita (della casa) delle armi"; luogo di Gerusalemme probabilmente situato a sud del palazzo reale (Ne 3,19). MDef

ARTABE In gr. *artabē;* misura persiana, usata anche in Egitto per gli aridi soprattutto per le granaglie. Secondo Erodoto (*Storia* 1,192), "l'artabe è una misura persiana che contiene tre →chenici attici più del medimno attico", cioè circa 55-56 litri. Alcune equivalenze pratiche egiziane sembrano indicare che si tratterebbe del grande o doppio a. e che l'a. semplice ne valeva solo la metà, cioè circa 27-28 litri. L'a. è attestato due volte nella LXX: Is 5,10; Dn 14,3.

Bibl. P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte,* LAPO 5, 1972, 119-121.254s.512. ALem

ARTAPANO Scrittore giudeo ellenistico (II secolo a.C.); dalla sua opera restano solo tre frammenti conservati da Eusebio di Cesarea: il primo, tratto dalla sua opera *Sui Giudei* (Eusebio di Cesarea, *Preparazione evangelica* 9,18,1), dà un'etimologia del nome "giudeo" *(hermiouth)* e racconta che Abramo, durante un soggiorno in Egitto, insegnò l'astrologia al faraone; il secondo, estratto dal trattato *Riguardo ai Giudei* (*Preparazione evangelica* 9,23,1-4), è dedicato a Giuseppe in Egitto; il terzo, il più lungo, (*Preparazione evangelica* 9,27,1-37), dello stesso trattato del precedente, si trova in parte negli *Stromati* di Clemente di Alessandria. È una storia di Mosè, chiamato *mousos* e presentato come il maestro di Orfeo. Mosè sarebbe l'inventore della civiltà e della religione egiziane (avrebbe infatti introdotto il culto di Apis e dell'Ibis). L'interesse di A. per le cose egiziane porta a credere che vivesse in Egitto.

Bibl. A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.,* StVTPseud 1, 1970, 255-257; id., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca,* Pseud VTG 3, 1970, 186-195; N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker,* JüdSchrHelRömZt 1/2, 1976, 121-136; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement,* Ann Arbor, 1981, 82-83.275. JRi

ARTASERSE In ebr. *ṛtaḫšaça* o *ṛtaḫšaṯra,* in gr. *artaxerxēs,* dall'antico persiano *artaḫšaçā,* "che ha il diritto di possesso"; nome portato da alcuni re di Persia.

1 A. I Makrocheir (= "longimano"; 465-424), figlio di Serse I. È famoso per il suo spirito aperto che lo spinse, per esempio, ad accogliere Temistocle esiliato da Atene e per la benevolenza che manifestò verso i Giudei i cui avvocati presso di lui furono il suo coppiere Neemia e lo scriba-sacerdote Esdra, supponendo che la loro attività risalga al tempo di A. I. I lavori di restaurazione delle fondamenta e di ricostruzione delle mura di Gerusalemme erano stati bloccati per ordine del re Serse (Esd 4,6-23), ma Neemia ottenne da A. l'autorizzazione a riprendere i lavori (Ne 2,1s) e il ritorno nella città santa di un certo numero di Giudei a suo tempo deportati o discendenti di deportati (Esd 7,1s; 8,1s; Ne 7,6s). L'editto di A., che decretava questa doppia decisione, completata da disposizioni economiche e finanziarie, arrivava a considerare la Legge di Mosè come legge di stato (Esd 7,12-26).

2 A. Mnemone (404-358), nipote di A. I. Sotto il suo regno i Persiani persero l'Egitto. Dato che Esdra arrivò a Gerusalemme nel settimo anno del regno di A. (Esd 7,7-8), la data è 458 a.C. se si tratta di A. I o 398 se si tratta di A. II. Tuttavia, tenuto conto dell'anteriorità generalmente ammessa di Neemia rispetto a Esdra, la data del 458 sembra troppo antica per essere accettata; da notare in ogni caso l'ipotesi di alcuni esegeti secondo i quali bisognerebbe leggere "trentasettesimo anno" e non "settimo", ciò che porterebbe a stabilire la data del 428, sotto A. I, per l'arrivo di Esdra.

3 A. III Oco (358-337), figlio di A. II. Domò la rivolta dell'Asia minore e riconquistò l'Egitto. Alcuni esegeti hanno situato l'arrivo di Esdra sotto il suo regno, nel 352. JMer

ARTEMA In gr. *artemas,* nome di persona formato dal nome della dea Artemide; cristiano che Paolo pensò di inviare a Tito (Tt 3,12). AvdB-JLong

ARTEMIDE In latino *Diana;* dea venerata soprattutto a Efeso (At 19,24-35), dove prese il posto della Magna Mater, il cui culto era molto diffuso. Pur avendo lo stesso nome, è molto differente dall'A. cacciatrice dei Greci. Quest'ultima è rappresentata come una giovane donna sportiva. La statua di A. ad Efeso sarebbe un tempo caduta dal cielo. Essa rappresenta una donna la cui parte inferiore è fasciata. Il suo petto è coperto da dodici seni. Tiene in mano delle spighe di grano. Un disco simbolizzante probabilmente la luna costituisce lo sfondo della sua testa cinta di una corona a forma di muraglia. Era una dea della fecondità. Parecchi culti simili, diffusi per la Grecia, le isole e l'Asia minore subirono l'influenza dell'A. di Efeso. Il suo tempio a Efeso, una delle sette meraviglie del mondo, veniva riprodotto in miniatura dagli artigiani. La sua festa, che aveva luogo in primavera, aveva un carattere orgiastico, come i giochi di Magnesia, celebrati in suo onore. Durante il suo soggiorno a Efeso, Paolo predicò contro i falsi dei, mettendo così in pericolo le professioni degli artigiani che gravitavano attorno al tempio di A. Questi organizzarono una manifestazione che per poco non si mutò in sommossa. Con grande difficoltà il cancelliere della città calmò la folla (At 19,23-40). →Demetrio.

Bibl. L. Séchan-P. Levêque, *Les grandes divinités de la Grèce,* Paris, 1966. CFoc

ARTIGIANI, VALLE In ebr. *gê haḥărāšîm;* luogo in cui si installarono alcuni figli di Beniamino di ritorno dall'esilio (Ne 11,35); localizzazione sconosciuta. MDef

ARTI PLASTICHE E BIBBIA

1 Generalità Sarebbe presuntuoso e vano il voler tentare in poche colonne la sintesi di tutto ciò che le arti plastiche nel corso dei secoli e secondo le cul-

ture hanno preso dalla Bibbia. Quest'ultima ha ispirato un numero infinito di artisti di ogni genere che non si può riassumere in uno spazio così ridotto la varietà di questa ispirazione; tanto più che ci mancano le immagini che sarebbero il supporto indispensabile di questa esposizione. Così, ci si limiterà a fornire un compendio bibliografico analitico che dovrebbe permettere al lettore interessato di cercare da solo le informazioni utili sul tema trattato da questo articolo. Alcune opere o lavori — molto più ampi di quanto lo siano queste righe — hanno, del resto, rischiato, non tutti con la stessa fortuna, la stesura di una sintesi che noi ci rifiutiamo di fare qui: T. Ehrenstein, *Das Alte Testament im Bilde* Wien 1923; J. Leven, *The Hebrew Bible in Art*, London, 1956; G. Sivan, *Painting and Sculpture*, in *The Bible and Civilisation*, Jerusalem, 1973, 361-425 (senza dubbio il riassunto più dettagliato, un saggio con molti meriti ma ampiamente penalizzato da un'iconografia estremamente ristretta).

La lettura di una "Storia dell'Arte" permetterà di individuare i periodi e gli artisti particolarmente attratti da temi biblici e apprezzare il modo in cui li hanno trattati. Si consiglia soprattutto l'*Histoire de l'Art*, pubblicata sotto la direzione di J. Babelon *(Encyclopédie de la Pléiade)* II-IV, Paris, 1965-1969, le cui tavole analitiche e gli indici alla fine di ogni volume permettono facilmente una ricerca tematica; in modo particolare gli *indici delle opere* danno la possibilità di "seguire le tracce", attraverso tutta la storia dell'arte, di alcuni temi biblici: per esempio la creazione, Adamo, Mosè, Cristo, Ecce Homo, ecc.

2 Arte Cristiana

A *Generalità*. Sono soprattutto le diverse culture cristiane che dalla fine del I secolo d.C. (catacombe di Roma) hanno stimolato il talento degli artisti ad ispirarsi alla Bibbia. Sull'insieme dell'iconografia cristiana a risonanza biblica si vedano: L. Cloquet, *Eléments d'Iconographie Chrétienne*, Lille, 1890; C. Ponsonailhe, *Les cent chefs-d'œuvre de l'art réligieux. Les Peintres interprétant l'évangile*, Bruxelles, 1895; F. Cabrol-H. Leclerq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1907-1953, 15 volumi (riguarda soprattutto l'arte paleocristiana, ma sconfina anche in altri periodi), K. Künstle, *Ikonographie der Christlicher Kunst*, Freiburg, 1926-1928; A. Fabre, *Pages d'art chrétien*, Paris 1927[3]; L. Bréhier, *L'Art chrétien, son developpement iconographique*, Paris, 1928[2]; A. Fabre, *Manuel d'Art chrétien. Histoire générale de l'art chrétien depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1930; H. Schrade, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Berlin, 1932; G. Maillet, *La peinture religieuse*, Paris, 1933; J. Lejeune, *La sculpture religieuse*, Paris, 1934; R. Aigrain e altri, *L'Art chrétien*, in *Ecclesia. Encyclopédie populaire des connaissances religieuses*, Paris, 1948, 663-755; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, 1956 (essenziale; iconografia tematica); C.R. Morey, *Christian Art*, New York, 1958; P. Bloch, *Nachwirkungen des Alten Bundes in der christlichen Kunst*, Köln, 1963; e l'opera completa E. Kirschbaum (ed.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Roma-Freiburg-Basel-Wien, 1968-1972, 8 volumi.

B *Arte paleocristiana* (I-V secolo). Diamo una bibliografia succinta, riportando solo quelle opere che permettono una ricerca tematica: J. Reil, *Die altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu*, Leipzig, 1910; M. Laurent, *L'art chrétien primitif*, Bruxelles, 1911; J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der Kirchlichen Bauten vom IV bis zum XIII Jahrhundert*, Freiburg, 1917; E.B. Smith, *Early Christian Iconography*, Princeton, 1918; M. Van Berchem-E. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IV au X siècles*, Genève, 1924; J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 1934-1936, 5 volumi; O. Wulff, *Die altchristliche Kunst*, Postdam, 1936; C.R. Morey, *Early christian art*, Princeton, 1940; F. van der Meer, *Altchristliche Kunst*, Köln, 1960.

C *Arti cristiane dell'Oriente.*

a Generalità. J. Strzygowski, *Die bildende Kunst des Osten*, Leipzig, 1916; H. Gluck, *Die christliche Kunst des Osten*, Berlin, 1923.

b Arte Bizantina. Kondakov, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, Paris, 1886-1891; G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe e XVIe siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macedoine et du Mont Athos*, Paris, 1916 (anast.: Paris, 1961); C. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Paris, 1925-1926; id., *La peinture byzantine*, Paris, 1928; id. (ed.), *Histoire de l'art byzantin*, Paris 1933-1935; *Byzantine Art. Ninth Exposition of the Council of Europe*, 1964 (con 50 pagine di bibliografia).

c Arte copta. J. Strzygowski, *Koptische Kunst (= Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire)*, Wien, 1904; G. Duthuit, *La sculpture copte*, Paris, 1931; E. Drioton, *Un bas-relief copte des trois Hébreux dans la fournaise*, BSAC 8, 1942, 1-5; A. Piankoff, *Peintures du monastère de Saint Antoine*, BSAC 14, 1950-1957, 151-163; M. Matié-K. Lapounoff, *Tissu d'art de l'Égypte copte*, Mosca-Leningrado, 1951; C. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960; H. Stern, *Les peintures du mausolée de l'Exode à el-Bagawat*, CahArch 13, 1962, 1-11; *Koptische Kunst. Christentum am Nil*, Essen, 1963; M. Cramer, *Koptische Buchmalerei*, Recklinghausen, 1964; J. Beckwith; *Coptic Sculpture*, London, 1963; H. Torp, *Two sixth century coptic stone reliefs with Old Testament Scenes*, in *Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam pertinentia*, II, Roma, 1965, 105-119; J. Leroy, *Les fresques coptes médiévales*, Monde Copte 4, 1977, 19-28.

d Arte etiopica. J. Leroy-O. Jager-S. Wright, *Ethiopie. Manuscrits à peintures*, Paris, 1961; J. Leroy, *La Pittura etiopica*, Milano, 1964.

e Arte armena. L.A. Durnovo, *Brève histoire de la peinture arménienne ancienne*, Erevan, 1957 (in russo); id., *Miniatures arméniennes*, Paris, 1960.

f Arte georgiana. *Kartul khenatserta mortoulobis mimouchebi* (*specimen* di miniature da mano-

scritti georgiani), Tbilisi, 1940; N. Aladachvili, *Monumental Georgian Sculpture. Fifth to Eleventh Century*, Mosca, 1977; *Peintures d'Asie mineure et de Transcaucasie aux Xe et XIe siècles*, London, 1977.

g Arte cristiana della Siria. J. Strzygowski, *L'ancien art chrétien de Syrie*, Paris, 1936.

h Arte greco-slava (postbizantina). Pokrovskij, *Peintures murales dans les anciennes églises greques et russes*, Mosca, 1890; O. Wulff-M. Alpatov, *Denkmaler der Ikonenmalerei*, Hellerau, 1925; A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris, 1928; J.D. Stefanescu, *L'évolution dans la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie*, Paris, 1928; P. Schweinfurt, *Geschichte der russischen Malerei im Mittelalter*, Den Haag, 1930; M. Farbmann, *Masterpieces of Russian Painting*, London, 1930; M. Alaptov-N. Brunov, *Geschichte der alt-russichen Kunst*, Augsburg, 1932 (riedizione: New York, 1970); L. Réau, *L'art roumain*, Parigi, 1946; H. Wendt, *Rumanische Ikonenmalerei*, Eisenach, 1953; G. Millet, *La peinture du Moyen-Age en Yugoslavie*, Paris, 1957; O.B. Merin, *Fresken und Ikonen. Mittelalterliche Kunst in Serbien und Makedonien*, Monaco, 1958 (trad. francese, Paris 1959); J. Blankoff, *L'art de la Russie ancienne*, Bruxelles, 1963.

D *Arti dell'Occidente cristiano dopo l'inizio del Medio Evo.*

a Alto Medioevo. A Boinet, *La miniature carolingienne*, Parigi, 1913; E.H. Zimmermann, *Vorkarolingische Miniaturen*, Berlin 1916-1918; F. Henry, *La sculpture irlandaise pendant les douze premiers siècles de l'ère chrétienne*, I, Paris, 1933; J. Baum, *La sculpture figurale en Europe à l'époque mérovingienne*, Paris, 1937; A. Grabar-G. Nordenfalk, *Les grands siècles de la peinture. Le Haut Moyen Age, du IX au XI siècle*, Genève, 1957.

b Medioevo romanico e gotico. Vedere le bibliografie complete di P. Heliot-J. Taralon, in J. Babelon (ed.), *Histoire de l'art*, II, Paris, 1965, 521-522.749-752. Si insisterà certamente sulle opere di É. Mâle, *L'art religieux du XIII siècle en France*, Paris, 1948, parecchi capitoli del quale sono specificamente consacrati all'iconografia biblica. Vedere anche E. de Bruyne, *L'esthétique du Moyen Age*, Louvain, 1943, 7-12; A. Walzer, *Das Bildprogramm an den mittelalterlichen Kirchen-portalen Frankreichs und Deutschlands*, Leipzig, 1938; A. Grabar, *Les sujets bibliques au service de l'iconographie chrétienne*, in *La Bibbia dell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1963, 387-411.

c Fine del Medioevo. Vedere la bibliografia di C. Goldscheider, in J. Babelon (ed.), *Histoire de l'art*, II, Paris, 1965, 1099-1104. Leggere soprattutto E. Mâle, *L'art religieux en France à la fin du Moyen Age*, Paris, 1933.

d Rinascimento. Vedere la bibliografia di J. Babelon nella sua *Histoire de l'art*, III, Paris, 345-360; molto utile è l'opera di S. Reinach, *Répertoire des peintures du Moyen Age et de la Renaissance*, Paris, 1905-1923, 6 volumi (con indice tematico). Si segnala anche E. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente, Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, 1932 e diverse opere di E. Wind come *Donatello's Judith. A symbol in the symbolism of Michelangelo*, Measure 1, 1950, 411-421; *Typology in the Sistine Ceiling. A critical statement*, ArtBull 33, 1951, 41-47; *Maccabean Histories in the Sistine Ceiling*, in *Italian Renaissance Studies. A tribute to the late Cecilia M. Ady*, London, 1960, 312-327.

e Dal XVII al XIX secolo. Vedere le bibliografie di J. Vanuxem, in J. Babelon (ed.), *Histoire de l'Art*, III, Parigi, 635s e M. Florison, ib., 1036-1049; J. Vanuxem, *Bibliographie de l'art baroque*, in *Congrès Archéologique de France, CV^ème session*, Paris, 1947; J. Thuillier, bibliographie in BSocEtXVII 45/4, 1959.

f XX secolo. La ricerca dei temi biblici è meno facile perché questi ultimi sono trattati meno frequentemente rispetto al passato. Vedere tuttavia le diverse bibliografie e *l'indice delle opere* di J. Babelon (ed.), *Histoire de l'art*, IV, Paris, 1969. Si vedano anche M. Brillant, *L'art chrétien en France au XXème siècle*, Paris, 1923; E. Wind, *Traditional Religion and Modern Art. Rouault and Matisse*, ArtNews 52/3, maggio 1953, 18-22.60-63; Y. Sjöberg, *Mort et résurrection de l'Art sacré*, Paris, 1957.

E *Iconografia speciale.* Alcune raccolte o opere si propongono di raccogliere opere figurative di epoche diverse dedicate ad uno stesso tema biblico; citiamo per es.: M. Vloberg, *La Vierge et l'Enfant dans l'Art Français*, Grenoble, s.d. (due volumi mirabilmente illustrati); V.C. Habricht, *Maria*, Glaenburg, 1926; B. Guégan (ed.), *Le livre de la Vierge*, Paris, 1943 (88 quadri e 78 poemi dal XII al XX secolo); P. Thoby, *Le crucifix, des origines au Concile de Trente*, Nantes, 1959; il numero dell'*Encyclopédie par l'Image* pubblicata da Hachette, Paris (parecchie edizioni), dedicato alla *Histoire Sainte* (A. Constantin); F. van der Meer, *Apocalypse, Visioenen uit het Beok der Openbaring in de Kunst*, Antwerpen, 1978; la raccolta *L'Art et les Saints* di Laurens, Paris (H. Martin, *Saint Matthieu;* id., *Saint Marc;* id., *Saint Jean l'Évangeliste;* id., *Saint Luc;* G. Goyau, *Saint Pierre;* L. Flandrin, *Saint Paul*); la raccolta *Prière de l'Art* di Desclée de Brouwer (*Vie de Marie, La Nuit de Noël, Saint Pierre, Saint Jean*, ecc.).

3 Arte ebraica Malgrado il divieto delle →immagini espresso dalla legge mosaica, gli artisti ebrei hanno sviluppato, soprattutto a partire dall'era cristiana, un'arte figurativa, dove evidentemente i temi biblici sono spesso motivi di ispirazione. Vedere i diversi articoli e le illustrazioni dell'*Encyclopaedia Judaica*, ed anche F. Landsberger, *A History of Jewish art*, Cincinnati, 1946; M. Avi-Yonah, *Israel, Ancient Mosaics*, New York-London, 1960; A.L. Mayer, *Bibliography of Jewish Art*, Jerusalem, 1967; B. Narkiss, *Hebrew Illustrated Manuscripts*, Jerusalem, 1969.

4 Diversi

A Blasoni e sigilli. Per farsi un'idea dei motivi biblici che si incontrano nell'araldica o nella sigillografia consultare per esempio T. de Renesse, *Dic-*

tionnaire des figures héraldiques, Bruxelles, 1892-1902, molto pratico; A. Coulon, *Eléments de sigillographie ecclésiastique française,* RHÉglF 18, 1932; J. Meurgey de Tupigny, *Armorial de l'Eglise de France,* Paris, 1938; G. Schlumberger-A. Blanchet, *Sigillographie de l'Orient Latin,* Paris, 1943; B.B. Heim, *Heraldry in the Catholic Church,* Gerrards Cross, 1978; H.E. Cardinale, *Orders of Knighthood Awards and the Holy See,* Gerrards Cross, 1983.

B *Francobolli.* I temi biblici si ritrovano sui francobolli di tutti i paesi. Per averne un'idea, vedere G. Sivan, *Painting and Sculpture* in *The Bible and Civilisation,* Jerusalem, 1973, 417-421.

C *Fumetti.* Anche la "nuova arte" ha usato temi biblici. La bibliografia pubblicata da A. Baron Carvais, *La Bande Dessinée, Que sais-je?* 2212, Paris, 1986 permette di reperire i cataloghi e gli indici tematici disponibili. Il "fumetto biblico" infatti è spesso educativo e destinato a un pubblico giovane. A metà strada fra il fumetto e il libro colto esistono parecchie "storie bibliche" ampiamente illustrate da disegni, spesso di mediocre qualità. Fra i migliori citiamo Sante Bagnoli (ed.), *L'Aventure Biblique* (7 volumi pubblicati in italiano, inglese, croato, spagnolo, tedesco, francese edizioni del Centurion, 1984); dell'edizione dei *Deux Coqs d'Or, La grande histoire de la Bible,* Paris, 1984. Più recentemente sono apparsi dei veri e propri racconti biblici a fumetti; un esempio recente è degno di nota: *Une Bible en Bande Dessinée* (2 volumi pubblicati fra cui *Les Actes des Apotres,* Paris, 1986; adattamento C. Molitemi, disegni J. Blaco, dossier documentario di J. Miler). CCan

ARUBBOT In ebr. *ʾărubbôt;* "finestre"(?): uno dei capoluoghi dei distretti di Salomone (1Re 4,10); è forse l'attuale tell el-Asawīr, 12 km ad est di Cesarea.

Bibl. Vogel, I, 83. MDef

ARUMA, RUMA In ebr. *ʾărûmāh, rûmāh;* località vicino a Sichem dove Abimelech si stabilì dopo la sua vittoria su Gaal e i suoi fratelli (Gdc 9,41); è probabilmente identica alla Ruma di 2Re 23,36; attualmente ḫirbet el-ʿOrēme, 12 km a sud di Sichem. MDef

ARVAD, ARAD In ebr. *ʾarwad* (Ez 27,8.11), con il gentilizio *ʾarwādî* (Gen 10,18; 1Cr 1,16), in gr. *arados* (1Mac 15,23; Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,323) con il gentilizio *aradios,* oggi er-Ruwād. Questa città della Fenicia del nord era costruita su di una piccola isola situata a 3 km dalla costa siriana, di fronte a Tartūs o Tortosa, che in epoca greco-romana portava il nome di Antarados. Attestata già durante il III millennio a.C. con il nome di *ʾà-ra-wa-ad*ᵏⁱ, A. ebbe un ruolo importante a partire dal II millennio a.C. fino all'epoca greco-romana. Possedeva una flotta potente, alla quale fa indirettamente allusione Ez 27,8, e i suoi possedimenti sul continente le procuravano i prodotti agricoli necessari alla sussistenza della sua numerosa popolazione, che era obbligata a costruire case a più piani a causa della piccola superficie dell'isola (Strabone, *Geografia* 16,2,13).

Bibl. Abel, II, 251s; PW, II, 371s; RLA, I, 160s; R. Savignac, *Une visite à l'île de Rouad,* RB 25, 1916, 565-592 (tavv. I-IV); R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale,* Paris, 1927, 121-125; A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* III, München, 1959, 129-131; H. Frost, *Rouad, ses récifs et mouillages. Prospection sous-marine,* AAS 14, 1964, 67-74; id., *The Arwad Plans 1964. A Photogrammetric Survey of Marine Installations,* AAS 16, 1966, 13-28; G. Pettinato, *Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla,* in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici,* Roma, 1983, I, 107-118 (v. 108). ELip

ARZA In ebr. *ʾarṣâh;* maggiordomo del palazzo di Tirza (1Re 16,9). Il titolo è molto comune sotto la monarchia di Salomone (→amministrazione del regno); non viene precisata l'estensione della funzione. Prende parte alla cospirazione di →Zimri che assassina nella sua casa il re →Ela, figlio di Baasa. JAun

ASA In ebr. *ʾāsāʾ,* etimologia incerta (il nome è stato accostato all'accadico *asû,* "medico"); 2Cr 16,12 rimprovererà ad A. di non essere ricorso a Jahweh durante la malattia, ma di essersi rivolto ai medici; figlio di Abiam e di Maaca (secondo 1Re 15,2 madre anche di Abiam; i due sarebbero allora fratelli; probabilmente Maaca, nonna di A., era la regina madre, *gᵉbîrāh,* durante questo regno); re di Giuda (ca. 912-871, cioè dalla fine di →Geroboamo I fino agli inizi della dinastia di →Omri; 1Re 15,9-24; 2Cr 14-16). Dopo dieci anni di pace, A. viene attaccato da Baasa, re d'Israele, che fortifica Rama per bloccare le comunicazioni (2Cr 16,1, riporta l'avvenimento come accaduto nel trentaseiesimo anno del regno; ma è nel suo ventiseiesimo anno di regno che Ela succede a Baasa in Tirza secondo 1Re 16,8). A. compra l'aiuto di Ben-Adad I re di Damasco che era alleato con Baasa. Ben-Adad accetta e conquista in Israele Iion, Dan, Abel Bet-Maaca, la regione situata ad ovest del lago di Tiberiade e tutto il paese di Neftali. A. può fortificare Gheba di Beniamino e Mizpa. Il Cronista aggiunge un'informazione a proposito dell'incursione dell'Etiope →Zerach (che già per ragioni linguistiche non può essere assimilato a Osorkon I), ma "Jahweh sconfisse gli Etiopi davanti ad Asa" (2Cr 14,8-14). Sul piano religioso A. condusse una rigorosa campagna contro le prostitute sacre e gli idoli; ritirò anche alla madre la dignità di →Regina madre e bruciò "l'obbrobrio che essa aveva eretto in onore di Asera". Nella sintesi dello storico deuteronomista A. è il primo nella lista dei re riformatori, ma non

scomparvero le alture (1Re 15,11-14). Per il Cronista la riforma è più radicale, più ampia e progressiva (2Cr 14,1-7; 15,1-18). Il suo giudizio nei confronti di A. è però più sfavorevole: gli rimprovera una mancanza di fiducia in Jahweh evidente nel fatto di essersi rivolto a Ben-Adad I per la guerra e ai medici per la malattia (16,7-10.12).

Bibl. W. Rudolph, *Der Aufbau der Asa-Geschichte (2 Chron. 14,14-16)*, VT 2, 1952, 367-371; H.D. Hoffmann, *Reform und Reformen*, Zürich, 1980, 87-93.

JAun

ASAEL In ebr. *ʿāśâʾēl*, "Dio ha fatto", figlio di →Zeruia e membro del corpo di élite dei Trenta; malgrado la sua velocità nella corsa, fu ucciso da Abner nella battaglia di Gabaon (2Sam 2,18-32); i suoi fratelli →Ioab e →Abisai lo vendicarono (2Sam 3,27-30). JAun-JLong

ASAF In ebr. *ʾāsāp*, "(Dio) ha protetto" o "Dio ha unito"; questo nome e quello di Giuseppe sono stati accostati anche all'accadico *āšipu* e al sumerico *išib*, "esorcista": Giuseppe e Asaf sarebbero degli antichi maghi.

1 Levita, cantore e profeta di Davide, non menzionato in 1-2Sam e 1-2Re. Secondo 1-2Cr partecipò al trasferimento dell'arca a Gerusalemme (1Cr 15,17), e nel servizio permanente davanti all'arca gli fu affidato il primo posto perché vi suonasse i cembali (1Cr 16,4.5.37). Nell'organizzazione del culto egli "eseguiva la musica secondo le istruzioni del re" (1Cr 25,2) ed era cantore come i suoi quattro figli che con i loro discendenti costituivano quattro delle 24 classi di leviti cantori con i figli di →Eman e →Idutun (1Cr 25,1-30). Con i suoi figli partecipò al trasferimento dell'arca nel Tempio sotto Salomone (2Cr 5,12). Ritroviamo i suoi discendenti nella liturgia della Pasqua sotto Giosia (2Cr 35,15). Gli sono attribuiti dodici Sal (50; 73-83). La lista genealogica di 1Cr 6,24-28 lo fa discendere da Gherson, figlio di Levi. Nella lista dei rimpatriati che ritornano con →Zorobabele e Giosuè però i 128 figli di Asaf sono distinti dai leviti (Esd 2,41; Ne 7,44 ne riporta 148).

2 Ispettore del parco reale di Artaserse I; questi gli ordinò per lettera di mettere a disposizione di Neemia il legname necessario per la ricostruzione del Tempio (Ne 2,8-9).

Bibl. M.J. Buss, *The Psalms of Asaph and Korah*, JBL 82, 1963, 381-392; E.C.B. MacLaurin, *Joseph and Asaph*, VT 25, 1975, 27-45. JAun

ASAL In ebr. *ʾāṣal* in Zc 14,5, nella LXX *(iasol)*; località certamente situata nella valle del Cedron; il nome va collegato all'odierno wādi Yasul. MDef

ASAN In ebr. *ʿāšān*; questo toponimo è quello di una città prima nella parte bassa di Giuda (Gs 15,42; →Bor-Asan, in 1Sam 30,30), poi di una città attribuita a Simeone (Gs 19,7; 1Cr 4,32) a scapito di Giuda (Gs 19,9) e infine di una delle città rifugio dei leviti elencate in 1Cr 6,44 (in gr. *asan*) e in Gs 21,16 (dove la LXX, che riporta *asa*, indica che bisogna correggere l'ebr. *ʿayin* in *ʿāšān*). Non c'è dubbio che bisogna considerare queste tre città come una sola. Alcuni hanno voluto identificarla a tell Beit-Mirsim, ai piedi delle colline della Giudea, a causa della vicinanza del luogo a tell el-Ḥuweifeh che sarebbe →(2) Rimmon di Gs 19,7 (nome conservato nel ḫirbet Umm er-Ramamîn vicino), ma la maggioranza degli archeologi reputano piuttosto che tell Beit-Mirsim sia la città di →(2) Debir (Gs 21,15). Si ritorna allora alla identificazione proposta un tempo: ḫirbet ʿAsan, 8 km a nord-est di Bersabea, che non è lontana da A. secondo 1Cr 4,28 e Gs 19,2.

Bibl. Abel, II, 52; EAEHL, I, 171-172. CCan

ASARAMEL In gr. *asaramel;* in 1Mac 14,27 Simone Maccabeo viene dichiarato "sommo sacerdote, in Asaramel". Senza dubbio si tratta della trascrizione dell'ebr. *ḥaṣar ʿam ʾēl*, "cortile del popolo di Dio", che designerebbe uno dei cortili esterni del Tempio. MDef

ASARMARVET →Cazarmarvet.

ASCALON In ebr. *ʾašqᵉlôn*, in acc. *ašqalūna, asqalūna, isqalūna* o *išqilūna*, in eg. *išqᵉn* o *3sqnrn*, in gr. *askalōn:* l'antico toponimo è conservato nel nome arabo di ḫirbet ʿAsqalān, situato a 3,5 km a sud-ovest della moderna città di Ashqelôn e occupa una superficie di circa 55 ettari. Gli scavi, molto parziali, ivi effettuati dal 1920 al 1922 da J. Garstang e W.J. Phytian-Adams, sono andati poco oltre i livelli dell'epoca romana, ma lo scopo degli scavi americani intrapresi nel 1985 sotto la direzione di L.E. Stager è di ripercorrere la storia della città dall'età del Bronzo fino all'epoca delle crociate. A. è infatti una delle più antiche e importanti città portuali della Palestina, già menzionata nei testi egiziani di →esecrazione nei sec. XIX e XVIII a.C. Sotto le dinastie XVIII-XX d'Egitto A. fu una delle città-stato di Canaan, che erano sotto il dominio dei faraoni e molte lettere di El-Amarna (320-326; cfr. 287,14-16) furono indirizzate ad Amenofi IV dal re di A. Widya, che porta un nome indoariano. Alla fine del XIII sec. la città si rivoltò contro l'Egitto, ma la conquista di A. nel 1207 dal parte del faraone Merneptah è celebrata sulla sua stele trionfale e rappresentata su un bassorilievo del tempio di Karnak (ANEP, 334). In base a Gdc 1,18, secondo la versione dei LXX, "Giuda non si impadronì... di A. e del suo territorio", ma i Filistei vi si stabilirono verso il 1175 a.C., sotto Ramses III, e A. divenne poi una delle cinque città-stato della Pentapoli filistea (Gs 13,3; Gdc 14,19; 1Sam 6,17; 2Sam 1,20). Fu molto prospera grazie all'attività del suo porto e restò tale durante tutta l'antichità, godendo dell'indipendenza fino al 734, quando il re Mitinti I fu costretto a rendere omaggio a Tiglat-Pileser III e fu

poi sostituito da Rūkibti. Alla morte di Sargon II A. partecipò con Giuda alla rivolta antiassira degli stati palestinesi, ma Sennacherib deportò nel 701 il suo re Ṣidqā e lo sostituì con un figlio di Rūkibti, chiamato Šarru-lū-dāri, "Che il re (d'Assiria) viva eternamente". Il trono di A. passò poi a Mitinti II, figlio di Ṣidqā, che dovette fornire agli Assiri materiali di costruzione e partecipare nel 667 alla spedizione di Assurbanipal contro l'Egitto. Durante le campagne di Nabucodonosor II, il re Aga' e molti degli abitanti di A. furono deportati e la città fu distrutta nel dicembre 604 a.C. Questo fatto, riportato dalle cronache neo-babilonesi, è evocato sia dal poeta greco Alceo (E. Lobel-D. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955, B 16,10-11) che dai profeti di Giuda (Ger 47,5-7; Am 1,8; Sof 2,4-7; cfr. Ger 25,20). Secondo lo pseudo-Scilace (IV sec. a.C.) A. sarebbe stata sotto gli Achemenidi una dipendenza di Tiro e Zc 9,3-5 conferma, per lo meno, l'esistenza di rapporti stretti tra Tiro e A. Secondo le informazioni raccolte all'epoca persiana da Erodoto (*Storie*, 1,105) il grande tempio di A. sarebbe stato quello di Afrodite Urania, divinità adorata anche sotto il nome di Derketo (Diodore, *Biblioteca storica* 2,4; Pausania, *Descrizione della Grecia* 1,14.16), deformazione del nome di Atargatis, e che gli ascaloniti stabiliti a Delo chiamavano "Astarte palestinese". Questa colonia ascalonita a Delo testimonia l'importanza e il dinamismo di A. in epoca ellenistica. Inoltre non è affatto sorprendente che i tentativi compiuti dagli Asmonei per impadronirsi della città fallissero (1Mac 10,86; 11,60; 12,33) e che, divenuta città libera nel 104 a.C., A. potesse battere moneta autonomamente e contare gli anni secondo la propria era. Erode il Grande, che forse era originario di A. (cfr. Eusebio, *Storia ecclesiastica* 1,6,2,7,11; Giustino, *Dialogo con Trifone* 52,3), abbellì la città e la dotò di numerosi edifici (Giuseppe Flavio, *A.J.* 17,321; *B.J.* 1,422). In epoca romana A. conobbe un periodo di grande prosperità e fu una città cosmopolita che ospitava tra l'altro una comunità ebraica e divenne sede episcopale dal 325 d.C.

Bibl. Abel, II, 252s; BRL², 15s; DBS, I, 621-628; EJ, III, 713-718; EnṣMiqr, 1, 769-777; RGTC, VIII, 183; Vogel, I, 11; II, 12; J. Garstang-W.J. Phythian-Adams, PEFQS 53, 1921, 12-16.73-90. 162-169; 54, 1922, 112-119; 55, 1923, 60-84; 56, 1924, 24-35; F.M. Abel, *Les fouilles d'Ascalon*, RB 30, 1921, 102-106; G. Beyer, *Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jh. n. Chr. und ihre Grenznachtbarn*, ZDPV 56, 1933, 218-252 (v. 250-253); A.B. Brett, *A New Cleopatra Tetradrachm from Ascalon*, AJA 41, 1937, 452-463; id., *The Mint of Ascalon under the Seleucids*, AmNumSMN 4, 1950, 44s; J.D. Quinn, *Alcaeus 48 (B 16) and the Fall of Ascalon (604 B.C.)*, BASOR 164, 1961, 19-20; H.R. Baldus, *Zu den phönikischen Bronzemünzen des Tryphon aus Askalon*, SchwMünz 13-14, 1964, 145-147; H. Tadmor, *Philistia under Assyrian Rule*, BA 29, 1966, 86-102; U. Rappaport, *Gaza and Ascalon in the Persian and Hellenistic Periods in Relation to their Coins*, IsrEJ 20, 1970, 75-80; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 177; P. Russel Diplock, *The Date of Askalon's Sculptured Panels and an Identification of the Caesarea Statues*, PEQ 103, 1971, 13-16; T. Fisher, *Zu Tryphon*, Chiron 2, 1972, 201-213; B. Bagatti, *Ascalon e Maiuma di Ascalon nel VI secolo*, SBFLA 24, 1974, 227-264; D. Marcus, *Sharruludari, Son of Rukibtu*, JANES 9, 1977, 27-30; U. Rappaport, *Ascalon and the Coinage of Judea*, ParPass 201, 1981, 353-366; L.E. Stager, *Merenptah, Israel and the Sea Peoples: New Light on an Old Relief*, Erls 18, 1985, 56*-64* (tav. IV, 2).

ELip

ASCALONA In gr. *askalōn;* pronuncia greca del nome di →Ascalon (1Mac 10,86; ecc.). ELip

ASCENSIONE DI GESÙ La fede dei cristiani parla dell'incarnazione del →Figlio di Dio in termini di "discesa": "Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo" (*Simbolo di Nicea*, del 325; cfr. Is 64,2; Gv 3,13; 6,51). Allo stesso modo designa con la metafora della "salita" l'entrata di Gesù nella →(1) gloria del Padre: "Il terzo giorno è risuscitato, secondo le Scritture, è salito al cielo, siede alla destra del Padre" (ibid.; cfr. Sal 68,19; Gv 3,13; 6,62; 20,17; Ef 4,9-10). Si tratta nell'insieme di un avvenimento riscontrabile nella storia degli uomini, di cui gli apostoli fecero esperienza, e di un →mistero che supera l'ordine umano delle cose, di cui si può parlare solo in maniera simbolica.

Ai discepoli che piangevano la sua morte, Gesù si manifesta vivo a partire dal terzo giorno, attestando così la realtà della sua →resurrezione. Le sue apparizioni, in effetti, non sono descritte nei vangeli come la conseguenza di una rianimazione, ma come una presenza manifestatasi in altro modo (Lc 24,37-40; Gv 20,19.26). La scomparsa di questo tipo di esperienza prepara gli apostoli e coloro che sono vicini a Gesù alla →Pentecoste, nella quale lo Spirito di Gesù si interiorizza negli uomini sui quali è effuso, dando loro la capacità di conformare la loro vita a quella di Cristo.

1 Il linguaggio del NT L'antichità classica conobbe l'esaltazione di eroi leggendari "elevati" in cielo dopo la loro morte: Ercole, Bellerofonte, i Dioscuri, Romolo, o il "viaggio celeste" di alcuni esseri privilegiati, la cui anima fu rapita in una specie di estasi. Da parte sua, la letteratura apocalittica del giudaismo utilizza il tema del "viaggio celeste" (TestAbr 7,19-8,3) o dell' "ascesa dell'anima" (ibid. 14,6-7), ma il motivo più frequente è quello del "rapimento" in cielo dei grandi personaggi biblici. Ciò succede già nell'AT con →Enoch (Gen 5,24; Sir 44,16; 49,14; Eb 11,5), figura del giusto morto prima del tempo (Sap 4,10-11) e con →Elia il profeta (2Re 2,9-10; Sir 48,9.12). A questo bisogna aggiungere i racconti intertestamentari riguardanti →Esdra (4Esd 12,10-50), →Baruc (ApBarSyr 76) e →Mosè (Gd 9; cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 4,326; *Assunzione di Mosè*).

Due espressioni dicono ciò che è accaduto a Gesù resuscitato alla fine delle sue apparizioni agli apostoli:

— Il "rapimento" (gr. *analēpsis;* "essere tolto" si dice *analambanesthai,* o "essere portato via", *anapheresthai*) analogo a quelli di Enoch o di Elia, se non addirittura a quello di Romolo (Plutarco, *Romulus* 27-28) con la menzione della montagna, della nube, dell'addio di Gesù e l'adorazione dei discepoli (Lc 24,51; At 1,2.11.22); gli esegeti discutono per sapere se il termine "rapimento" designi la morte o la resurrezione di Gesù; il vocabolo sembra indicare sia l'uno che l'altro, come in Lc 9,51 (cfr. anche 1Tm 3,16).

— La "salita" (gr. *anabasis;* "salire" si dice *anabainein,*) che si ritrova nell'AT dopo un'apparizione divina (Gen 17,22; 35,13; Gdc 6,21; 13,20; Tb 12,20-22) o mentre la gloria di Jahweh lascia il Tempio di Gerusalemme (Ez 11,23). Il termine è utilizzato da Gv (3,13; 6,62; 20,17) e da Paolo (Ef 4,9-10, dipendente da Sal 68,19; cfr. Ap 11,12). Si può anche ricordare Mosè che sale al Sinai, dove riceve la Torah per gli uomini (Es 24,12; 34,4) come modello di Cristo che sale in cielo, da dove effonde lo Spirito Santo (At 2,33).

2 L'avvenimento I vangeli e gli Atti riportano il fatto con delle differenze notevoli. Mt 28,16-20 lo tace e Mc 16,19 si limita a menzionarlo. Per Gv 20,17 l'evento dell'ascensione sembra verificarsi il giorno di Pasqua; il Risorto chiede a →Maria di Magdala di informare gli apostoli che lui "sale al Padre suo e Padre loro, Dio suo e Dio loro". Stando a questo vangelo, l'ascensione avviene durante la resurrezione di Gesù; essa porta con sé gli uomini sulla scia del Cristo vivente. Alla fine del suo vangelo Lc segnala a sua volta l'avvenimento (24,51), sotto forma di una separazione; esso sembra accadere il giorno della resurrezione, sul monte degli →Ulivi. In At 1,9-11 lo stesso autore ne dà una descrizione: Gesù si eleva verso il cielo mentre una nube lo sottrae alla vista dei discepoli. La scena del fatto è ancora il monte degli Ulivi, come in Ez 11,23; si verifica quaranta giorni dopo Pasqua (At 1,3; cfr. 13,31): questo numero simbolico (cfr. Lc 4,1-2) designa il tempo privilegiato delle rivelazioni divine (Es 24,18; 34,28). Alla scomparsa di Gesù "nella nube" corrisponde una "venuta nella nube" (cfr. Lc 21,27), da interpretare come coestensiva alla storia della Chiesa e del mondo (Mt 28,20: Mc 16,20), fino al suo compimento nella →parusia (Mt 24,3; 1Cor 15,23). Il ritorno di Gesù non è da attendere beatamente; bisogna rientrare a Gerusalemme per operarvi con la forza dello Spirito Santo. Lc si ispira evidentemente ai modelli del giudaismo e dell'ellenismo, ma il suo brano colpisce per la sobrietà, evitando il moltiplicarsi di immagini al quale questo →genere letterario è abituato. Inoltre Gesù non è rappresentato come un eroe che accede al mondo divino: rientra al suo posto in cielo come il vero Figlio di Dio. Si impone allora la domanda seguente: bisogna parlare di avvenimento storico nel senso stretto del termine, o piuttosto di un'esperienza che Lc racconta come un fatto storico? Certo, l'evangelista compone il suo scenario in riferimento all'AT (soprattutto a Sal 2,7; 8,6; 68,19; 110,1) e alla tradizione giudaica, ma lo presenta come uno sviluppo del →kerygma cristiano dell'esaltazione di Cristo (At 2,33; 5,31; 7,55; Lc 24,52; Tm 3,16). In questo modo egli intende certamente riferire un'esperienza storica: quella che i discepoli fecero di un distanziarsi dal Risorto che il Padre ha definitivamente glorificato. Questa glorificazione di Cristo sfugge al tempo, ma la Chiesa ne prende coscienza progressivamente. Luca, così, a ragion veduta presenta l'ascensione come un avvenimento che riguarda sia Cristo (la sua esaltazione presso il Padre) sia i discepoli (lo sperimentare in modo nuovo la presenza di Cristo).

3 Teologia Il mistero che nei simboli di fede della Chiesa traduce l'espressione in parte metaforica della "salita di Gesù in cielo", è abbozzato dal quarto vangelo nel dialogo di Gesù con Nicodemo (Gv 3,13) e nel suo discorso sul pane di vita (6,62): Gesù risuscitato, vincitore della morte, assume con sé gli uomini nell'intimità del Padre; rivela così la sua origine celeste e la destinazione finale del genere umano. Promettendo all'umanità un destino di →vita eterna, prepara la missione dello Spirito Santo (Gv 16,7) principio di santificazione degli uomini. Come scrive Leone Magno (papa dal 440 al 461): "l'Ascensione di Cristo è dunque la nostra elevazione, e là dove ha preceduto la gloria del capo, li viene chiamata anche la speranza del corpo" (*Sermone I sull'Ascensione* [SChr 74,138]).

Le epistole paoline sviluppano questo motivo a più riprese: Gesù risuscitato opera già la trasformazione dei cristiani (Rm 6,10-14); intercede per loro (8,34) e fa crescere una "creatura nuova" (Gal 6,15). La salvezza acquisita da Gesù morto e risorto non è una realtà esteriore all'uomo; è un radicale mutamento dell'umanità che le dà accesso alla sfera divina.

Eb descrive questo cammino dell'esaltazione di Gesù come la sua entrata definitiva nel santuario di Dio (6,19-20; 7,25-26; 9,23-28; 10,19-22). Penetrando nell'intimità del Padre, Cristo inaugura l'elevazione dell'uomo, inizio della sua "divinizzazione", come scrive Atanasio, vescovo di Alessandria (*De Incarnatione* 54,3). Paolo parla di ricerca delle "cose di lassù" (Col 3,1-3), di liberazione gratificante e vivificante (Ef 4,8-13), di trasformazione spirituale instauratrice dell'Uomo nuovo (Ef 4,23-24), di attesa di una trasfigurazione di tutto l'essere (Fil 3,20-21). Così l'a. di G. appare come il primo atto della restaurazione escatologica (Mt 17,11; At 3,21).

4 La festa La celebrazione dell'Ascensione sembra essersi sviluppata più tardi: la prima menzione di una celebrazione avvenuta quaranta giorni dopo la Pasqua risale al 370 (*Costituzioni apostoliche* 8,33). Fino al IV secolo — e a partire dai tempi apostolici secondo G. Kretschmar — la si commemorava il pomeriggio del giorno della Pentecoste, sul monte degli Ulivi. Nel V secolo il vescovo di Costantinopoli Giovanni Crisostomo (344-407) in Oriente, e quello di Ippona, Agostino (354-430) in Occidente, ne parlano come di una festa universale. Il concilio di Agde (506) ne sottolinea la solennità. Nella liturgia cattolica in questo giorno viene spento il cero pasquale,

che simbolizza la presenza sensibile del Risorto, allo scopo di ricordare al cristiano che questa presenza deve divenirgli interiore con il dono dello Spirito Santo.

Bibl. DACL, 1², 2904-2943; TWNT, 1, 516-519; IV, 8-9; IX, 62-63.68-70; ExWNT, I, 178-180.199-200. 226-227; G. Bertram, *Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus*, in *Festschrift A. Deissmann*, Tübingen, 1927; U. Holzmeister, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, ZKT 55, 1931, 44-82; V. Larrañaga, *L'Ascension de Notre Seigneur dans le N.T.*, Roma, 1938; P. Benoit, *L'Ascension*, RB 56, 1949, 161-203 (= *Exégèse et Théologie*, 1, Paris, 1961, 363-411); G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, ZKG 66, 1954-55, 209-253; J.G. Davies, *He ascended into Heaven*, London, 1958; P.A. van Stempvoort, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts*, NTS 5, 1958-59, 30-42; P.H. Menoud, *Pendant quarante jours (Ac 1,3)*, in *Neotestamentica et Patristica. Festschrift O. Cullmann*, NTS 6, 1962, 148-156; K.C. Thompson, *Received up into Glory*, New York, 1964; G. Schille, *Die Himmelfahrt*, ZNW 57, 1966, 183-199; H. Schlier, *L'ascension de Jésus d'après les écrits de saint Luc*, in *Essais sur le N.T.*, Paris, 1968; S.G. Wilson, *The Ascension. A Critique and an Interpretation*, ZNW 59, 1968, 269-281; C.M. Martini, *L'ascension de Jésus*, AssSeign 28, 1969, 6-11; E. Franklin, *The Ascension and the Eschatology of Luke-Acts*, ScotJT 23, 1970, 191-200; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, StANT 26, 1971; M. Gourgues, *A la droite de Dieu*, ÉtB, 1978; W.R.G. Loader, *Christ in the Right Hand. Ps CX,1 in the NT*, NTS 24, 1978-79, 199-217; J.M. Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, ÉtB, 1979, 203-262; F. Schnider, *Die Himmelfahrt Jesu. Ende oder Anfang?*, in P.G. Müller-W. Stenger, *Kontinuität und Einheit. Festschrift F. Mussner*, Freiburg, 1981, 158-172. [Cf. tutta la bibliografia raccolta in G. Ghiberti, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1920-1973)*, in *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome 1970)*, a cura di É. Dhanis, Civitas Vaticana, 1974, 645-764; G. Ghiberti-G. Borgonovo, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1973-1992)*, ScuolC 121, 1993, 171-287]. JRad

ASCHENAZ In ebr. *ʾaškᵉnaz*, nome ebraico degli →Sciti (Gen 10,3; 1Cr 1,6; Ger 51,27). ELip

ASCIA Non è facile determinare il significato esatto dei numerosi termini ebraici usati per designare l'ascia e altri utensili simili. Il *garzên* è l'utensile del boscaiolo (Is 10,15; Dt 19,5; 20,19) e del tagliatore di pietre (1Re 6,7; l'iscrizione di Siloe); la *magzērāh*, ugualmente di ferro, deve essergli simile, ma è per il resto sconosciuta (2Sam 12,31); il *kašîl* è anch'esso un utensile del boscaiolo (Sal 74,6) nominato insieme ai *kêlappōt* (leve, ferri?). Il fabbro (Is 44,12) e l'artigiano (Ger 10,3) lavorano con un *maʿăṣād*; Abimelech tagliava i rami degli alberi con un *qardōm* (Gdc 9,48; cfr. Ger 46,22; Sal 74,5); questo *qardōm* è nominato anche tra gli attrezzi utilizzati per l'aratura in 1Sam 13,20s, insieme al *ʾēt* (Is 2,4; Mi 4,3; cfr. Gl 4,10: nell'epoca messianica le spade saranno trasformate in *ʾēt*); quest'ultima parola viene generalmente tradotta con "vomere di →aratro" ma 2Re 6,5 (testo corretto?) suggerirebbe piuttosto "ferro dell'ascia". All'ebr. *ʾegrōp* (Es 21,18; Is 58,4) vengono attribuiti diversi significati. Le colline sono rivoltate con un *maʿdēr* (vanga?). Nel NT la *axinē* è la scure che è già alla radice degli alberi (Mt 3,10; Lc 3,9). Le scoperte archeologiche mostrano che l'a. serviva anche come arma da guerra, ma la Bibbia non la menziona come tale. Un'ascia trovata a Ugarit, con l'iscrizione "ascia del sommo sacerdote", ha contribuito molto a decifrare la scrittura alfabetica di Ugarit.

Bibl. BRL², 23-26; S.T. Byington, *Plow and Pick*, JBL 68, 1949, 49-54. AvdB-ALem

ASDOD, AZOT In ebr. *ʾašdōd*, in ug. *ʾaḏdd*, in eg. *isdd*, in neoassiro *asdūdu*, in neobabilonese *ašdādu/ašdūdu*, in gr. *azōtos*; in origine il toponimo doveva pronunciarsi *ʾaṯdādu*. È conservato nel nome arabo del sito di Esdūd, situato a 4,5 km dalla costa e vicino alla città moderna che ha ripreso il nome di Asdod. Occupa un'estensione di circa 40 ettari ed è costituita da due colline e una città bassa dai limiti poco precisi. Il porto di Asdod, chiamato in assiro *asdūdiunmu*, di *ʾašdōd-yām*, "Asdod-sul-mare", si trovava prima 7 km a nord della città, tell Ḥēdar, in ebr. chiamato tel Mōr, allo sbocco del nahr Sukrēr. Verso l'anno 1000 a.C. fu spostato a Minet Esdūd o Mīnet el-Qalʿa, 5 km a nord-ovest di Asdod, luogo dove si trovava anche il porto grecobizantino di *azōtos paralos*, "Azot-della-costa". Parecchi scavi furono effettuati nella regione di Asdod a partire dal 1959-60. M. Dothan effettuò delle ricerche sulla località portuale di tel Mōr, che era fiorente durante il Bronzo recente e fu in seguito occupato dai →Filistei. Furono fatti degli scavi anche sul colle di Asdod nel 1962-72 da una équipe israelo-americana sotto la direzione di M. Dothan. Gli scavi permisero di distinguere 22 livelli di occupazione e di ricostruire la storia del luogo dalle prime testimonianze di abitazione, verso il 2700 a.C., fino all'epoca araba.

Città cananea sotto l'influenza dei faraoni, Asdod fu popolata dai Filistei verso il 1175 a.C. e divenne una delle cinque metropoli della Pentapoli filistea (Gs 13,3). I livelli archeologici XIII-XII, che corrispondono all'inizio del periodo filisteo di Asdod, hanno lasciato chiari indizi dei legami che univano i Filistei alla civiltà egea e micenea. In effetti, la terracotta usuale dei Filistei succede, senza soluzione di continuità, a della ceramica fatta con argilla locale, ma la cui decorazione e tipologia sono strettamente imparentate con la terracotta egea e cipriota del Miceneo IIIC:1b. La civiltà filistea sembra aver ben resistito all'influenza cananea fino alla fine dell'XI secolo a.C. Parecchie case private, dalla costruzione curata, risalgono a quest'epoca, così come uno spazio scoperto, apparentemente destinato a pratiche rituali, e una sezione di mura. In seguito a una distruzione, dovuta forse al faraone Siamon di

→Tanis, lo sviluppo della città nel X secolo proseguì di pari passo con l'influenza crescente della cultura cananea che si manifestò soprattutto con il culto di →Dagon (1Sam 5; cfr. 6,17), l'adozione di una scrittura semitica e l'antroponimia della classe dirigente, dato che tutti i re di A. nell'VIII-VII secolo portano nomi semitici: Azuri, Aḫimitti, Yamani, Mittinti, Aḫimilki. I Giudei non erano meno coscienti della differenza etnica che li opponeva agli abitanti di Asdod, che il deuteronomista considera come discendenti dai leggendari Anakiti (Gs 11,22) e che Ne qualificava come parlanti l' "asdodeo" (Ne 13,24).

Sebbene Asdod fosse considerata come facente parte del territorio ceduto a Giuda (Gs 15,46s) e vi siano state ritrovate testimonianze di un'influenza giudea, la città non fece mai parte integrante di Giuda, e dopo l'esilio la sua ostilità nei confronti dei Giudei (Ne 4,s) fu una delle ragioni per cui fu proibito il matrimonio con donne di Asdod (Ne 13,23-27; Zc 9,6). A. fu saccheggiata e bruciata a due riprese nell'VIII secolo a.C.: prima dal re Azaria/Ozia di Giuda (2Cr 26,6), poi da Sargon II di Assiria (Is 20,1), i cui annali descrivono la presa della città nel 712 a.C. (ANET³, 286; cfr. 287s). Situata sulla strada che va dall'Egitto in Siria-Palestina, la città sarebbe stata assediata per 29 anni da Psammetico I (664-610 a.C.), stando alle fonti di Erodoto (*Storie* 2,157). Fu in seguito colpita dalla guerra fra Babilonia e l'Egitto dopo la caduta dell'impero assiro e fu occupata da Nabucodonosor II (604-562 a.C.), che ne distrusse le mura e deportò il re di A. a Babilonia (ANET³, 307s; cfr. Am 1,8; Sof 2,4; Ger 25,20). Asdod giocò solo un ruolo secondario a tempi degli Achemenidi, ma in seguito divenne un centro ellenistico importante che si oppose ai Maccabei (1Mac 4,15; 5,68). La città fu presa da Gionata, che incendiò il tempio di Dagon (1Mac 10,83s; 11,4), poi da Giovanni Ircano I (1Mac 16,10). Fu annessa al regno asmoneo (Flavio Giuseppe, *A.J.* 13,395) e vi furono insediati dei coloni giudei (1Mac 14,34), ma Pompeo la tolse ai Giudei nel 63 a.C. (*A.J.* 14,75-88; *B.J.* 1,156.166). Divenuta proprietà personale di Erodoto il Grande, fu donata in appannaggio a Salomè (*A.J.* 17,189.321; *B.J.* 2,98). In epoca romana la città conobbe un periodo di prosperità e il diacono Filippo vi predicò il Cristo (At 8,40). Per Asdodi di 1Mac 9,15, cfr. Azara.

Bibl. Abel, II, 253s; BRL², 13-15; EAEHL, I, 108-114; EJ, III, 695-698; RGTC, VIII, 32; Vogel, I, 12; II, 12-13; G. Beyer, *Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jh. n. Chr. und ihre Grenznachbarn*, ZDPV 56, 1933, 218-252 (v. 248-250). D.N. Freedman, *The Second Season at Ancient Ashdod*, BA 26, 1963, 134-139; M. Dothan, *Ashdod. Preliminary Report on the Excavations in the Season 1962/63*, IsrEJ 14, 1964, 79-95; F.M. Cross-D.N. Freedman, *The Name of Ashdod*, BASOR 175, 1964, 48-50; H. Tadmor, *Philistia under Assyrian Rule*, BA 29, 1966, 86-102; M.T. Fortuna, *La storia di Ashdod e dei Filistei alla luce dei più recenti scavi*, BbbOr 8, 1966, 80-85 (tavv. III-IV); M. Dothan, *Ashdod: A City of the Philistine Pentapolis*, Archaeology 20, 1967, 178-186 (cf. 23, 1970, 310s); M. Dothan et al., *Ashdod I-IV*, Atiqot 7.9-10.15, 1967-82; J. Kaplan, *The Stronghold of Yamani at Ashdod-Yam*, IsrEJ 19, 1969, 137-149; M. Dothan, *Ashdod of the Philistines*, in D.N. Freedman-J.C. Greenfield (ed.), *New Directions in Biblical Archaeology*, New York, 1969, 15-24 (1971², 17-27); S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1970, 39s; M. Liverani, *Il talento di Ashdod*, OrAnt 11, 1972, 193-199; M. Dothan, *The Founding of Tel Mor and of Ashdod*, IsrEJ 23, 1973, 1-17 (cf. 9, 1959, 271s; 10, 1960, 123-125); id., *Ashdod at the End of the Late Bronze Age and Beginning of the Iron Age*, in F.M. Cross (ed.), *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the Foundation of the American Schools of Oriental Research (1900-1975)*, Cambridge Massachusetts, 1975, 125-131; T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture*, Jerusalem-New Haven, 1982, 36-41; A. Mazar, *The Emergence of the Philistine Material Culture*, IsrEJ 35, 1985, 95-107. ELip

ASENAT In ebr. *ʾāsnat*, dall'egiziano *nś-n.t* "essa appartiene alla (dea) Neith"; figlia dell'egiziano Potifera, sacerdote di On (Eliopoli), moglie di Giuseppe (Gen 41,45) e madre di Manasse e di Efraim (41,50-52; 46,20). Nei testi egiziani a partire dalla ventesima dinastia questa forma di nome si ritrova al maschile ("egli appartiene ad Amon, Mut, Chons") oppure al femminile ("essa appartiene a Mut").

Bibl. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959, 148-150. ABoud

ASENETH, PREGHIERA →apocrifi dell'AT.

ASER In ebr. *ʾāšēr*, "felice" secondo l'etimologia popolare di Gen 30,13; in gr. *asēr* (Lc 2,36; Ap 7,6); figlio di Giacobbe e di Zilpa, schiava di Lia (Gen 30,13; 35,26), antenato eponimo della tribù di A. (Gen 46,17; Nm 26,44-47). Secondo i testi P A. sarebbe sceso in Egitto all'epoca di Giuseppe (Es 1,4) e i suoi discendenti ("tribù di Aser", "figli di Aser", o semplicemente "Aser") avrebbero partecipato alla traversata del deserto (Nm 1,13.40-41; 2,27; 7,72-77; 10,26; 13,13; 26,44-47; 34,27). Gs ne suppone la partecipazione alla conquista di Canaan fatta dalle dodici tribù e gli attribuisce un territorio durante la spartizione del paese (Gs 19,24-31). In realtà sembra che A. come Zabulon, Issacar, Neftali, non abbia partecipato alla discesa in Egitto e all'esodo (→Giosuè). Similmente, nonostante le frontiere ideali di Gs 19,24-31, A. non ha mai occupato la costa fenicia, anche se è possibile che alcuni figli di Aser siano vissuti lì in mezzo ai Cananei (Gdc 1,31-32; 5,17). Insediatosi a nord del Carmelo, ad ovest della zona montagnosa di Galilea, in un territorio relativamente fertile (Gen 49,20; Dt 33,24), A. sembra poco coinvolto negli avvenimenti dell'epoca dei Giudici (Gdc 5,17; 6,36; 7,23). In seguito il suo destino si confonde con quello del regno

di Davide-Salomone (1Re 4,16), poi con quello del regno di Israele, ma il suo nome sopravviverà alla loro scomparsa (2Cr 30,11; Ez 48,2-3.34; Lc 2,36; Ap 7,6).

Bibl. Abel, II, 65-67; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 606-607.618. ABoud

ASERA Termine ebraico che designa un luogo sacro, originariamente pieno d'alberi (Dt 16,21; Gdc 6,25-30). Nell'AT l'a. è un luogo di culto proibito, consacrato a Baal, ma delle iscrizioni paleo-ebraiche indicano che l'a. poteva essere un luogo santo di Jahweh. È così che le iscrizioni di Kuntillet ʿAjrūd e di Ḫirbet el-Qōm menzionano "Jahweh e il suo luogo santo" *(yhwh wʾšrth)*, che erroneamente alcuni autori traducono "Jahweh e la sua (sposa) Ashera", che corrisponderebbe alla dea Aṯirat della mitologia di Ugarit. Il termine a. è attestato anche nell'accadico *(aširtu)*, nell'aramaico *(ʾšrt*, da *ʾtrt)* e fenicio *(ʾšrt)* sempre con il senso di "santuario" o "luogo sacro". Anche un'iscrizione fenicia trovata nel 1980 ad Acco menziona un "incaricato del santuario" *(ʿl ʾštrt)*. Il significato della parola era ancora interpretato correttamente dagli antichi traduttori greci e latini, che lo hanno reso con "albero", "bosco", "boschetto", facendo allusione ai boschetti sacri dei culti di fertilità. Parecchi autori moderni hanno al contrario considerato l'a. come una dea cananea o come un suo simbolo. Questa opinione è insostenibile dal punto di vista filologico, dato che i nomi propri non hanno plurale e in ebr. non possono mai essere accompagnati da un suffisso pronominale, come nel caso di *ʾšrth*, "sua ashera".

Bibl. EJ, III, 703-705; TWAT, I, 473-481; WM, I/1, 248-251; W.L. Reed, *The Asherah in the O.T.*, Fort Worth, 1949; R. Patai, *The Goddess Asherah*, JNES 24, 1965, 37-52; K.H. Bernhardt, *Aschera in Ugarit und im A.T.*, MIO 13, 1967, 163-174; H. Gese-M. Höfner-K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, 149-155; É. Lipiński, *The Goddess Aṯirat in Ancient Arabia, in Babylonia, and in Ugarit*, OrLovPer 2, 1972, 101-119; A. Lemaire, *Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de YHWH*, RB 84, 1977, 597-608; M. Gilula, *To Yahweh Shomron and to his Asherah*, ShnatM 3, 1978, 129-137; Z. Meshel, *Did Yahweh have a Consort? The New Religious Inscriptions from Sinai*, BAR 5/2, 1979, 24-34; S. Mittmann, *Die Grabinschrift des Sängers Uriahu*, ZDPV 97, 1981, 139-152; A. Angerstorfer, *Ašerah als "Consort of Jahwe" oder Aširtah?*, BibNot 17, 1982, 7-16; W.G. Dever, *Recent Archaeological Confirmation of the Cult of Asherah in Ancient Israel*, HebSt 23, 1982, 37-44; id., *'Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet ʿAjrûd*, BASOR 255, 1984, 21-37; J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ʿAjrûd*, ZAW 94, 1982, 1-20; K. Jaroš, *Zur Inschrift Nr. 3 von Hirbet el-Qōm*, BibNot 19, 1982, 31-40; K. Jeppensen, *Micah V 13 in the Light of a Recent Archaeological Discovery*, VT 34, 1984, 462-466; M. Weinfeld, *Kuntillet ʿAjrud Inscriptions and their Significance*, SEL 1, 1984, 121-130; Z. Zevit, *The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess*, BASOR 255, 1984, 39-47. [R. Duarte Castillo, *¿Fue Ashera Esposa de YHWH?*, EfMex 5, 1987, 62-75; R. Wenning, *Wer war der Paredros der Aschera?*, BibNot 59, 1991, 89-97]. ELip

ASFAR In gr. *asphar*, cisterna *(lakkos)* del deserto di Tekoa vicino alla quale si accampano Simone e Gionata Maccabeo (1Mac 9,33; cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,8); si tratta forse di cisterne del ḫirbet Bîr ez-Zaʿfarān, a 6 km a sud-ovest di Tekoa. JLong

ASFODELO →narciso, asfodelo.

ASHSHUR Trascrizione dell'ebr. e dell'acc. *aššūr*, nome dell' →Assiria, della città di →Assur e del dio Assur (Gen 10,11), eponimo dell'antica capitale assira. ELip

ASIA In gr. *asia;* nel vocabolario dei geografi greci, l'A. designa la terza parte del mondo, essendo le altre due l'Europa (la parte dell'Europa attuale conosciuta all'epoca) e la Libia (più generalmente il territorio africano dall'Egitto fino all'Occano). Nella terminologia amministrativa romana si tratta dell'antico regno di Pergamo, organizzato in provincia nel 129 a.C., che comprendeva la Caria, la Lidia, la Misia, la grande Frigia e la Frigia dell'Ellesponto (cfr. At 16,6; 19,10; 20,16; 2Cor 1,8; 1Pt 1,1). In epoca imperiale è una provincia senatoriale, governata da un proconsole. I Romani vi percepivano un'imposta, la decima d'A., particolarmente importante, poiché la provincia era rinomata per la sua ricchezza. Nelle fonti letterarie il termine può essere usato con un certo lassismo (At 2,9; 6,9): talvolta designa l'A. Minore nel suo insieme, altre volte solamente la fascia costiera, ellenizzata dall'epoca arcaica, in opposizione alle regioni interne che avevano conservato i loro particolarismi (1Cor 16,19; 2Tm 1,15; Ap 1,4).

Bibl. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950; R. Martin *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris, 1974. CSaul

ASIARCA In gr. *asiarchēs*, titolo di alcuni alti dignatari di Efeso (At 19,31), è stato ritrovato nelle iscrizioni, ma il suo significato preciso non è conosciuto con certezza. Si pensa ordinariamente che fosse il titolo del sommo pontefice del culto dell'imperatore per la provincia dell'Asia, che presiedeva la dieta provinciale per le nomine soprattutto religiose. Dato che il titolare di questa carica cambiava ogni anno, mentre il titolo era a vita (come era anche il caso per i sommi sacerdoti ebrei), dovevano esserci molti a. a Efeso. Altri pensano che il titolo fosse dato ai deputati alla dieta provinciale. MdeM

ASIDEI In gr. *assidaioi*, dall'ebr. *ḥăsîdîm*, "pii", gruppo presentato in 1Mac come formato da perso-

ne che ricercavano la giustizia e il diritto. Si ritirano nel deserto per non contaminarsi con le pratiche pagane introdotte nel Tempio di Gerusalemme e si uniscono a Mattatia (1Mac 1,62-63; 2,42). Tuttavia nel 162 essi si allearono col sommo sacerdote Alcimo e deposero le armi, ma più di una sessantina di essi furono uccisi (1Mac 7,9-25; 2Mac 14,5-10). È da questo movimento che derivarono probabilmente i →farisei e gli →esseni. CSaul

ASILO I santuari del vicino Oriente erano luoghi di a. dove rifugiati politici, persone perseguitate dalla giustizia, poveri, vedove e orfani potevano vivere sotto la protezione della divinità. Dio dava loro "pane e vestito", come dice Dt 10,18 a proposito del rifugiato *(gēr)*. Certe espressioni dei Sal fanno allusione a questa funzione del tempio dove si può trovare riparo contro i nemici: vi si abita in sicurezza (Sal 27,2-5), coperti dalle ali di Jahweh (Sal 61,4s). Anche Adonia, che bramava la successione di Davide ed era perciò avversario politico di Salomone, cercò rifugio nel santuario nell'apprendere la notizia della consacrazione del suo rivale (1Re 1,50-53). Il malvagio non vi trova però rifugio (Sal 5,5). Secondo il principio stabilito in Es 21,14, l'omicida volontario sarà strappato dall'altare stesso per essere messo a morte. E per questo che Ioab, che aveva ucciso Abner e Amasa (2Sam 3,26s; 20,9s; 1Re 2,5s), non è coperto dal diritto d'a. e viene messo a morte nel santuario stesso che egli rifiuta di lasciare (1Re 2,28-31). Al contrario, colui che ha commesso un delitto senza premeditazione può rifugiarsi in un santuario (Es 21,13) per sfuggire alla →vendetta del sangue. La legislazione sulle città rifugio (Nm 35,9-34; Dt 4,41-43; 19,1-13; Gs 20,1-9) mira a dare all'istituzione dell'a. una base più stabile, sancendo nello stesso tempo la pratica della vendetta del sangue. Essa suppone che solo l'assassino sia passibile di morte e non i suoi parenti, e stabilisce le città dove l'omicida involontario potrà rifugiarsi fino alla morte del sommo sacerdote in carica. In questo momento si ritiene che cessi il diritto del vendicatore di sangue. I testi che descrivono questa istituzione sono però di difficile interpretazione e le sei città a. menzionate in Gs 20,1-9 si ritrovano in Gs 21,11.21.27.32.36.38 (cfr. 1Cr 6) come città →levitiche. È il caso quindi di domandarsi se i leviti *(→Levi) non siano stati originariamente dei rifugiati* che vivevano in queste città sante sotto la protezione di Dio e si siano trasformati in zelanti del suo culto. L'antenato dei leviti è effettivamente presentato come omicida in Gen 49,5-7, poi come rifugiato e apatride in Dt 33,9a. La sopravvivenza effettiva delle città rifugio dopo l'esilio è poco probabile. Le osservazioni di Filone d'Alessandria (*Quaestiones in Genesim*, 3,52; *De specialibus legibus*, 3,23.131-133) devono dunque intendersi non come il riflesso di realtà contemporanee, ma come ricostruzioni letterarie favorite dall'esistenza dell'istituzione dell'a. nei santuari ellenistici.

Bibl. DBS, XI, 1480-1510; EJ, V, 591-594; InstAT, I, 25s.247-250; TWAT, IV, 1132-1137; TRE, IV, 315-319; RAC, 1, 836-844; M. Löhr, *Das Asylwesen im A.T.*, Halle, 1930; N.H. Nicolsky, *Das Asylrecht in Israel*, ZAW 48, 1930, 146-175; C.L. Feinberg, *Cities of Refuge*, BS 103, 1946, 411-417; M. David, *Die Bestimmungen über die Asylstädte in Jos XX*, OTS 9, 1951, 30-48; M. Greenberg, *The Biblical Conception of Asylum*, JBL 78, 1959, 125-132; L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, Leiden, 1967; B. Van Oeveren, *De vrijsteden in het O.T.*, Kampen, 1968; J.J. Stamm, *Fremde, Flüchtlinge und ihr Schutz im alten Israel und in seiner Umwelt*, in A. Mercier (ed.), *Der Flüchtling in der Weltgeschichte*, Bern, 1974, 31-66; A.G. Auld, *Cities of Refuge in Israelite Tradition*, JStOT 10, 1978, 26-40; J. Milgrom, *Sancta Contagion and Altar/City Asylum*, VTS 32, 1981, 278-310. ELip

ASIMA In ebr. *ʾšym* (TM: *ʾāšīmā*, divinità degli uomini di →Camat secondo 2Re 17,30. Bisogna distinguere questo teonimo da *ʾšm*, "Nome" divino attestato a Elefantina dal V secolo a.C., e da *ʾašmat šōmrôn*, "peccato di Samaria", in Am 8,14, dove *ʾašmat* potrebbe sostituire il nome del dio di Samaria *yahweh šōmrôn*, conosciuto dalle iscrizioni di →Kuntillet ʿAjrud, proprio come *bōšet*, "vergogna", sostituisce spesso il teonimo cananeo Baal. Allo stato attuale delle nostre conoscenze il solo accostamento possibile tra *ʾšym* e un teonimo contemporaneo porta al dio Isimu, conosciuto anche sotto la forma *i-si-ma* (Ea 1,272 =, MSL, XIV, 190). È un dio bifronte (ANEP, 693), come Giano, ed è attestato in Mesopotamia fino all'epoca neoassira. La sua ultima rappresentazione conosciuta proviene da Sam'al che, come Camat, era all'VIII sec. un regno aramaico di cultura neohittita.

Bibl. RLA, V, 179-181; A. Lemonnyer, *Achima*, RSPT 8, 1914, 289-296; E. König, *Die Gottheit Aschima*, ZAW 34, 1914, 16-30; G. Furlani, *Dei e demoni bifronti e bicefali dell'Asia occidentale antica*, in *Miscellanea orientalia dedicata A. Deimel*, Roma, 1935, 136-162; H. Donner, *Ein Orthostatenfragment des Königs Barrakab von Sam'al*, MIO 3, 1955, 73-98 (v. 74, fig. 1-2); H.M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, VTS 34, 1984, 157-185. ELip

ASINCRITO In gr. *asygkritos*, "incomparabile", cristiano di Roma, che Paolo saluta (Rm 16,14). AvdB

ASINO In ebr. *ḥămôr*, *ʾatôn*, in gr. *onos*; già molto presto l'a. fu una cavalcatura molto usata (Es 4,20; ecc.), anche per le donne (Gdc 1,14; ecc.). Era spesso condotto da un servo. Come animale da guerra fu soppiantato dal cavallo (cfr. 2Re 7,7.10; Is 21,7); per questo il Messia figura come un sovrano modesto e pacifico quando cavalca un a. (Zc 9,9; Mt 21,2-7 par; cfr. Gen 49,10s). Possedere un a. era nei tempi molto antichi un privilegio da persone importanti (Gdc 10,4); in seguito l'a. divenne più comune (Es 20,17). L'a. serviva anche da bestia da soma (1Sam 25,18) e, dato che in Oriente è più

forte del suo simile europeo, lo si usava come bestia da tiro (mai con il bue: Dt 22,10). I ricchi possedevano parecchi a. (1Cr 27,30; Gb 1,3). Non si mangiava carne d'a. e non poteva essere offerta in sacrificio (Es 13,13; 34,20); ecco perché 2Re 6,25 sottolinea la gravità della carestia in Samaria dicendo che si vendeva una testa d'a. a 80 pezzi d'argento. L'a. è stato messo vicino al presepe di Betlemme in seguito a una interpretazione accomodatizia di Is 1,3 e Ab 3,2 (secondo la LXX). →mulo.

Bibl. BHH, I, 438s; TWNT, V, 283-287; VI, 959-961.

HF-JCMar

ASMODEO In persiano antico *aišma-daiva*, "demonio della collera", personaggio dell'antico folclore ebraico che il Talmud qualifica "re dei demoni" (BabPes 110a). Appare per la prima volta in Tb 3,8, dove finisce per essere ridicolizzato (Tb 8,2-3; cfr. 6,8), come nei racconti folcloristici. Lo si ritrova nell'opera →apocrifa del *Testamento di Salomone*, dove semina discordia tra marito e moglie.

Bibl. EJ, III, 754s; JüdLex, I, 503s; C. Fontinoy, ActIran 23, 1984, 166.

ELip

ASMONEI Nome dato alla dinastia discendente da Simone Maccabeo, il cui antenato si sarebbe chiamato Asmon (Gius. Fl., *A.J.* 11,111; 12,265). Essa comprende successivamente Giovanni Ircano I (134-104), il suo primogenito Aristobulo (104-103), il suo terzogenito Alessandro Ianneo (103-76), la sposa di quest'ultimo, Alessandra (76-61) e Ircano II, allontanato dal potere e dal sacerdozio nel 40. Simone aveva i titoli di sommo sacerdote, di etnarca, di capo dei Giudei e aveva ottenuto un'autonomia sufficiente per far datare gli atti dai suoi anni di sacerdozio (143). Suo figlio aveva senza dubbio gli stessi titoli. Antioco VII (138-129) tentò di ristabilire la sua diretta autorità sulla Palestina e Giovanni Ircano I dovette per un certo tempo pagare di nuovo un tributo; ma la decadenza della dinastia dei Seleucidi gli permise di ritrovare una completa autonomia. Suo figlio, Aristobulo, sembra aver preso il titolo di re (in gr. *basileus*); morì prematuramente, perseguitato dal rimorso di aver fatto uccidere ingiustamente suo fratello minore, Antigono. Le monete mostrano che dopo qualche anno Alessandro aveva lasciato il titolo reale, almeno di fronte ai Giudei. Gli A. condussero una politica estera espansionistica che permise loro di ricostruire un regno indipendente di Palestina, prefigurazione del regno di Erode. Alla morte di Simone Maccabeo il territorio giudeo si limitava alla Giudea e a una serie di piccoli distretti a nord e a est, ottenuti da Gionata; Lidda e Giaffa assicuravano l'accesso al mare. I successori, al contrario, si mostrarono dei conquistatori: Giovanni Ircano I sottomise la Samaria (distruggendo il tempio del monte Garizim), l'Idumea, la Perea, Azot e Iamnia; Aristobulo inviò Antigono ad impadronirsi di tutta, o parte, della Galilea, e Alessandro Ianneo proseguì conquistando la costa e la Gaulanitide. Nel 76 il regno asmoneo comprendeva la Galilea, la Samaria la Giudea, l'Idumea, il litorale dal monte Carmelo fino a Rafia e, in Transgiordania, una striscia di terra che si estendeva dal lago Hule fino a sud del mar Morto. Nonostante questi successi, il potere degli Asmonei era lontano dall'avere un sostegno unanime e presto cadde in discredito. Il loro sacerdozio, a lungo contestato dai discendenti di Onia III e dalle grandi famiglie tra loro imparentate, sollevò contro di loro l'opposizione dei sadducei, coi quali Alessandro Ianneo finì tuttavia col riconciliarsi. Da parte loro, i farisei, riservati nei confronti dell'ellenizzazione crescente del paese, si abbandonarono a una critica sempre più virulenta del regime e per questo furono crudelmente perseguitati da Alessandro Ianneo. Per quanto riguarda gli esseni, discendenti degli asidei e probabilmente organizzati al tempo di Gionata, non riconoscevano il sacerdozio asmoneo e rifiutarono sistematicamente di partecipare al culto del Tempio che credevano reso impuro da questi principi. Alla sua morte Ianneo lasciò il potere a sua moglie, Alessandra, e il sommo sacerdozio al suo primogenito, Ircano II. La regina, molto pia, favorì i farisei, trovandosi così esposta all'opposizione dell'aristocrazia, guidata dal suo secondo figlio Aristobulo. Morta la madre, il potere fu disputato dai due fratelli e, incapaci di trovare un accordo, si affidarono al giudizio di Pompeo (64-63) che lasciò sul posto Ircano, il più debole, conducendo a Roma, come prigioniero, il più ostinato Aristobulo. Ormai la Palestina cadeva sotto l'impero romano ed era aperta la strada alle ambizioni di Erode.

Bibl. CAH, VIII, 495-533; IX, 397-417; S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State*, Philadelphia, 1962; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh, 1973-1979.

CSaul

ASNA In ebr. *ʾašnāh*.

1 Località della Sefela di Giuda (Gs 15,33), è probabilmente l'attuale ʾAslin, a 21 km a ovest di Gerusalemme.

2 Località della Sefela (Gs 15,43), forse Idna, a 13 km a ovest di Ebron.

MDef

ASPERSIONE In ebr. *zāraq* e *nāzāh* (soprattutto alla forma hiphil), in gr. *rhantizō* "aspergere"; ebr. *mizrāq*, in gr. *rhantismos*, "aspersione".

1 AT

A *Testi legislativi.* Sono essenzialmente i testi legislativi dell'AT che riferiscono i riti di a. destinati alla purificazione e alla consacrazione. I sacrifici giocano un ruolo preponderante nei rituali di purificazione, ma l'a. può sostituirli o combinarsi con essi.

a A. nei rituali di purificazione. L'a. di sangue, effettuata dal sommo sacerdote davanti al velo del luogo santo, serve a purificare lo stesso sommo sacerdote e anche l'assemblea, nel giorno dell' →espiazione (Lv 4,6.17), mentre l'a. del fedele povero veniva effettuata sull'altare (Lv 5,9; 16,19). Il caso

della lebbra introduce l'olio e l'acqua viva insieme al sangue; il lebbroso guarito è asperso con sangue e acqua viva con l'aiuto di un mazzo di issopo e con l'olio intinto col dito (Lv 14,7.16); lo stesso dicasi per una casa dove c'era stata un'infezione di lebbra (Lv 14,51). Il lebbroso povero beneficierà solo dell'olio, spruzzato col dito del sacerdote (Lv 14,27). Questi primi due usi richiedono sette a. in ogni caso (tranne Lv 5,9). L' →acqua lustrale interviene solo nel caso di un contatto con un morto; essa servirà per purificare tutto quello che è stato contaminato, persone ed oggetti. Nm 19,4s presenta le modalità di preparazione di quest'acqua, menzionando una purificazione preliminare con sette a. di sangue della →giovenca rossa davanti alla Tenda e la presenza dell'issopo, questa volta gettato nel fuoco del sacrificio.

b A. nei rituali di consacrazione. L'altare sarà consacrato con una a. di sangue mentre il personale del culto (sommo sacerdote e sacerdoti) e i paramenti sacerdotali saranno aspersi con sangue e olio santo (Es 29,20s). Si noterà in Lv 8 l'articolazione tra purificazione e consacrazione, essendo la prima la condizione necessaria della seconda.

B *Testi storici e profetici.* I testi storici o profetici non fanno allusione ai riti di a. quando si parla di purificazione; questo non significa tuttavia che tali riti non siano stati in uso e rappresentino solamente un ideale di santità. La presenza dell'issopo nel Sal 51,9 e nel rituale della Pasqua (Es 12,22) richiama il tema dell'espiazione, fortemente presente nei riti di purificazione. L'a. col sangue serve anche a sigillare l'alleanza della Legge mosaica sul Sinai, secondo l'unica attestazione di Es 24,8.

2 NT I riti di a. realizzano il principio del contatto efficace che il sangue stabilisce tra la vittima e colui che essa sostituisce. Questa nozione di sostituzione sarà ripresa nel NT per significare le conseguenze della morte sacrificale di Cristo per il credente (Eb 12,24; 1Pt 1,2). Inoltre, Eb 9,15-28 opera la sintesi dei significati dell'a. unendo nell'opera di Cristo l'alleanza, la purificazione e la consacrazione sacerdotale.

Bibl. InstAT, II, 353-358; TWAT, II, 686-689; TWNT, VI, 976-984; N.H. Snaith, *The Sprinkling of Blood*, ExpTim 82, 1970-71, 23. DBach

ASPIDE →serpente.

ASSALONNE In ebr. *ʾăbšālôm*, *ʾăbîšālôm* (questa lettura è sostenuta dalla LXX, *abessalōm*), "mio padre è pace"; terzo figlio di Davide nato a Ebron da Maaca figlia di →Talmai, re di Ghesur (2Sam 3,3; 1Cr 3,2). Avendo ucciso il fratellastro →Amnon che aveva violentato sua sorella Tamar, deve rifugiarsi per tre anni a Ghesur presso il nonno materno. →Ioab negozia il suo ritorno e, dopo due anni passati a Gerusalemme, la sua riconciliazione con Davide (2Sam 13-14). Forte della sua prestanza e della sua bellezza (14,25-26), sfoggia ostentatamente le sue pretese e sfrutta il malcontento delle tribù di Israele che aveva avvertito durante il suo esilio al Nord (15,1-6). Si fa proclamare re a Ebron. Riesce a tirare dalla sua parte il consigliere di Davide, →Achitofel il Ghilonita. La congiura divenne sempre più potente e Davide fu costretto a scappare (15,7-23), all'occasione insultato dai sostenitori di Saul (16,5-14). Una volta entrato in Gerusalemme, A. si impadronisce dell'harem di suo padre come consigliatogli da Achitofel (16,21-22, "testo isolato integrato in maniera imperfetta nel suo contesto narrativo", secondo F. Langlamet). Ma Davide aveva ancora dei fedeli, come i sacerdoti e →Cusai, che stava presso A. come spia. Invece di inseguire Davide ridotto in quel momento all'impotenza, A. segue il consiglio di Cusai e raduna un grande esercito, il che lascia il tempo a Davide di riorganizzarsi. Vinto a Macanaim, A. in fuga resta impigliato con i capelli in un terebinto. Disobbedendo all'ordine di Davide che voleva risparmiare il figlio, Ioab piantò tre dardi nel cuore di A.; azione che gli sarà fatale. Il dispiacere del re fu immenso (2Sam 17,1-19,15). Secondo 2Sam 14,27 A. aveva tre figli e una figlia, che non compaiono nel racconto. 2Cr 11,10 menziona una certa Maaca, figlia di A., ma si tratta senza dubbio della nipote. La menzione della stele che perpetui il suo nome (2Sam 18,18), la " →mano di Assalonne", è strana se egli ha dei figli. L'attuale "Tomba di Assalonne", nella valle del Cedron, risale all'epoca ellenistica.

Bibl. J. Weingreen, *The Rebellion of Absalom*, VT 19, 1969, 263-266; F. Langlamet, *Absalom et les concubines de son pères*, RB 84, 1967, 161-209; C. Conroy, *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, AnBib 81, 1978. JAun

ASSARHADDON In ebr. *ʾēsar-haddōn*, dall'accadico *aššur-aḫa-iddina*, "(il dio) Ashur ha dato un fratello", figlio di →Sennacherib e re d'Assiria (681-669). Designato come suo successore da Sennacherib, anche se non era il figlio maggiore, approfittò della disputa fra i due assassini di suo padre, →(2) Adram-Melek e →Sarezer, e "si sedette gioiosamente sul trono del padre" (cfr. 2Re 19,37; Is 37,38). A. ricostruì Babilonia e, con una politica forte e abile, seppe imporre la sua supremazia dal regno dei Medi fino in Fenicia. Alla fine del suo regno attaccò l'Egitto. Esd 4,2 fa allusione a uno stanziamento di coloni "dal tempo di Assarhaddon, re di Assur". Nei suoi *Annali* (Prisma B), →Manasse *(me-na-si-i)* di Giuda è annoverato fra i vassalli che gli forniscono truppe (ANET, 291; TPOA, 128s).

Bibl. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz, 1956; D.J. Wisemann, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, Iraq 20, 1958, 1-99; A. Spalinger, *Esarhaddon in Egypt; an analysis of the first invasion of Egypt*, Or 43, 1974, 295-326. JAun

ASSEMBLEA Il concetto biblico di a. comprende l'istituzione politica dell'a. del popolo e l'istituzione religiosa dell'a. liturgica dei fedeli. Le due si distinguono per un concorso fortuito di popolo.

1 L'assemblea del popolo L'a. del popolo è attestata come istituzione politica dell'epoca premonarchica. È abitualmente chiamata *hāʿamm*, "il popolo", o *kōl-hāʿamm*, "tutto il popolo", e si distingue da un gruppo di →anziani che sono i suoi portavoce. L'AT si serve anche del termine *qāhāl* per designare l'a. del popolo, così in 1Re 12,3 dove *kol-qᵉhal yiśrāʾēl*, "tutta l'assemblea di Israele", è l'a. popolare delle tribù del Nord, o in Ne 8,2 dove *qāhāl* è identico a "popolo" di Ne 8,1 e si compone "di uomini, di donne e di tutti quelli che hanno l'età della ragione". L'assemblea popolare di una tribù può ugualmente chiamarsi *qāhāl* (Gen 49,6) o "popolo". Per es. secondo Gdc 10,18, è il "popolo" di Galaad che sceglie Iefte, come capo della guerra (cfr. Gdc 11,11) dopo che gli anziani, in quanto rappresentanti di esso, conclusero le trattative (Gdc 11,5-11). L'a. del popolo che eleva Saul alla regalità, prima a Mizpa, dove si tenevano le sedute della tribù di →Beniamino (1Sam 10,17.22-24), poi a Gilgal, uno dei principali santuari d'Israele (1Sam 11,15) è chiamata rispettivamente "il popolo" (1Sam 10,17) e "tutto il popolo" (1Sam 11,15). Secondo l'agiografia è Jahweh che opera la scelta, ma l'acclamazione popolare "Viva il re" (1Sam 10,24) sembra testimoniare la fondatezza del detto *vox populi, vox dei*. È la stessa prerogativa dell'a. del popolo che si vede esercitare a Sichem dove "tutta l'assemblea d'Israele" (1Re 12,3) o "tutto il popolo" (1Re 12,12) rifiuta di riconoscere Roboamo ed elegge Geroboamo re su tutto Israele (1Re 12,20). La sua investitura ha luogo nell' "assemblea" che è designata all'occorrenza con il termine *ʿēdāh* (1Re 12,20). Dopo l'avvento di Omri, acclamato re dal popolo in armi (1Re 16,15s), un dissenso nasce nell'a. del popolo, il che dà luogo a una guerra civile nel regno del Nord (1Re 16,21s).

Nel regno di Giuda l'assemblea generale dei cittadini, distinti all'epoca monarchica dalla popolazione della città regale di Gerusalemme, si chiamava *ʿamm hāʾāreṣ*, "il popolo del paese" (cfr. 2Re 14,21 con 2Re 23,30). È questa assemblea del "popolo del paese" che proclama re Ioas (2Re 11,14.18; 2Cr 23,13) e, più tardi, Giosia (2Re 21,24; 2Cr 33,25). È sempre essa che decide la demolizione del tempio di Baal a Gerusalemme e l'esecuzione del sacerdote di Baal e della regina Atalia (2Re 11,18.20, 2Cr 23,17.21). L'a. del popolo appare così come custode delle tradizioni autoctone che essa difende contro l'influenza straniera della cerchia di Atalia. L'a. del popolo gioca un ruolo attivo anche dopo l'esilio, p. es. in Ne 8, il giorno della nascita del giudaismo. Al tempo dei Maccabei, quando la Giudea ridiventa in gran parte indipendente, è ancora una grande a. del popolo che decide di accordare a Simone e ai suoi discendenti i poteri ereditari di etnarca, di sommo sacerdote e di stratega della nazione giudaica (1Mac 13,42; 14,46s). Le espressioni greche che la designano traducono solo quelle di cui si serviva l'ebraico, semplicemente *ho laos*, "il popolo", e non *pas ho laos*, "tutto il popolo". L'uso di *laos*, al quale i LXX danno il significato particolare di "popolo d'Israele", non è qui a prima vista meno sorprendente. In effetti, il greco possiede un termine proprio, *dēmos*, che designa l'a. dei cittadini liberi e viene applicato anche all'a. del popolo ebraico in 1Mac 8,29; 14,20; 15,17. Questi ultimi passi provengono tuttavia da documenti ufficiali, redatti originariamente in greco facendo uso della terminologia delle istituzioni del mondo ellenistico. In compenso, 1Mac 13,42 e 14,46 riflettono l'uso ebraico e rendono *hāʿamm* con *ho laos* in un modo quasi automatico. In realtà, *(pas) ho laos* e *ho dēmos tōn Ioudaiōn* sono due appellativi diversi della stessa a. del popolo all'epoca dei Maccabei.

2 L'assemblea cultuale L'a. cultuale e religiosa dei fedeli di Jahweh è spesso chiamata semplicemente "popolo di Jahweh" (Nm 11,29). Tuttavia l'uso biblico dà la stessa accezione di base ad altri vocaboli. Rileviamo soprattutto *ʿēdāh*, che i LXX traducono di solito con *synagōgē*, da cui proviene la parola →"sinagoga", poi *môʿēd*, tradotto spesso in greco con *heortē*, "festa", poi ancora *miqrāʾ qōdēš*, in greco *klētē hagia*, "convocazione santa", e infine *qāhāl*, che i LXX sono soliti tradurre con *ekklēsia*, da cui deriva la parola →"Chiesa". L'a. dei fedeli si riunisce al completo per le cerimonie del rinnovamento dell' →alleanza (Es 19,8; 24,3-8; Dt 5-28; 31,10-13; Gs 8,32-35; 24; 2Re 23,2s; Ne 8,1s), per le liturgie penitenziali dell'epoca postesilica (Ne 9, cfr. Gl 1-2), per le grandi feste dell'anno liturgico, p. es. il primo ed il settimo giorno della festa degli azzimi (Es 12,16). I →Salmi suppongono spesso la presenza attiva dell' "assemblea santa", così quando il salmista invita la folla dei fedeli ad associarsi alla sua azione di grazie (Sal 118). E Sir 50,17-21 descrive l'a. liturgica che si prostra con la faccia a terra, indirizzando a Dio preghiere di supplica e ricevendo la benedizione del sommo sacerdote. Gli esseni di Qumrân davano alla loro setta il nome di a., servendosi a tale scopo dei termini *ʿēdāh* e *yaḥad*, tradotti spesso con "congregazione" e "comunità". I due vocaboli sembrano riferirsi ad una realtà identica, ma solo il primo si collega ad un uso biblico. Gesù ha fatto ugualmente uso di un termine che significa "assemblea" per designare la comunità dei suoi fedeli (Mt 16,18) e tale era l'accezione primitiva della parola Chiesa, che ricevette una estensione sempre più vasta.

Bibl. THAT, II, 290-325; TWAT, IV, 744-750; TWNT, II, 62; III, 502-539; IV, 29-57; VII, 798-839; X/2, 1038.1127-1131.1155s; L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT*, BWANT 4/24, 1938; R. de Vaux, *Le sens de l'expression "peuple du pays" dans l'A.T. et le rôle politique du peuple en Israël*, RAss 58, 1964, 167-172; H. Tadmor, *"The People" and the Kingship in Ancient Israel: The Role of Political Institutions in the Biblical Period*, CahHistMond 11, 1968, 3-23; A. Passoni dell'Acqua, *La versione dei LXX e i papiri: Note lessicali*, in *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology*, Chico, 1981, 621-632 (spec. 623-625); id., *Precisazione sul valore di dēmos nella versione dei LXX*, RivB 30, 1982, 197-214. ELip

ASSEMBLEA, MONTE DELL' In ebr. *har mō'ēd*, nella volgata *mons testamenti;* il m. dell'a. è in Is 14,13 una nozione presa dall'antica mitologia orientale; è identica al monte di Dio di Ez 28,16.

1 Paralleli orientali La montagna ha sempre impressionato gli abitanti della pianura, la sua altezza imponente e la sua massa evocano in essi il sentimento del sacro: è per questo che considerano la montagna come la dimora della divinità.

A *Ghilgamesh.* L'epopea di Ghilgamesh conosce la montagna dei cedri, abitazione degli dei e sede d'Irnini (5,6; ANET 82b); Sargon considerava la montagna di Simmiria, vicino al lago di Urmia, come la dimora di Bêlit-ili. La cosmologia accadica rappresentava la terra come una montagna la cui parte superiore formava il dominio di Enlil; a est di questa montagna della terra si trovava, nel massiccio dove si levava il sole, il m. dell'a. degli dei; è là che nell'Anno Nuovo essi determinavano la sorte del mondo intero.

B *Ugarit.* Nei testi ugaritici si parla spesso della montagna del nord, *ṣpn* (identico all'ebr. *ṣāpōn*), sede di Baal e trono della sua dominazione; altri dei vi soggiornavano. Secondo la testimonianza degli autori greci anticamente questa montagna veniva identificata con il jebel el-Aqra' (1770 m), il Kasios ellenistico, a nord di Ugarit.

2 Situazioni La localizzazione del m. dell'A. all'estremo nord (Is 14,13), ignorata dalla letteratura mesopotamica, mostra che qui si ha a che fare con un tema che proviene dalla mitologia cananea. Is 14,13 non sembra alludere a una montagna determinata, il testo localizzava vagamente il m. dell'a. all'estremo nord. Benché il passo sia una satira sul re di Babilonia, l'immagine del m. dell'a. non è tuttavia un tratto ironico, come dimostra il parallelismo con la salita nei cieli, l'erezione del trono al di sopra delle montagne e la salita sulle regioni superiori delle nubi. Proprio come il trono nei cieli, al di sopra delle stelle e delle nubi, l'abitazione sul m. dell'a. è privilegio esclusivo di Dio. Sal 48,3 applica a Sion, sede di Jahweh, il tema del m. dell'a. all'estremo nord. Va da sé che il m. dell'a. è caratterizzato da una fertilità e da un'abbondanza paradisiache; viene menzionato sotto questo aspetto in Ez 28,12-14 e probabilmente anche in Gen 49,26; Dt 33,15.

Bibl. TWNT, V, 475-482; J. Hehn, *Heilige Berg*, TGl 8, 1926, 130-141; B. Alfrink, *Der Versammlungsberg im äussersten Norden*, Bb 14, 1933, 41-67; D. Nielsen, *Ras Šamra-Mythologie und biblische Theologie*, Leipzig, 1936; C. Virolleaud, *La montagne du Nord dans les poèmes de Ras Shamra*, Bab 17, 1937, 145-155; R. De Langhe, *Les textes de Ras-Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'A.T.*, II, Paris, 1945, 217-415; J. de Fraine, *Desiderium Collium Aeternorum (Gen. 49,26)*, Bijd 12, 1951, 140-153; H.G.Q. Wales, *The Sacred Mountain in the Old Asiatic Religion*, JRAS, 1953, 23-30. JN-LMlb

ASSENZIO In ebr. *la'ănāb*, in gr. *apsinthos, apsinthion;* pianta *(artemisia)* considerata velenosa dagli Israeliti (nell'AT infatti è spesso associata con il termine *rō'š*, "pianta velenosa"); nel linguaggio figurato designa ciò che è ripugnante e amaro (Dt 29,17; Ger 9,14; 3,15-19; Am 5,7; 6,12; Pr 5,4; Sir 31,29). In Ap 8,11, *apsinthos* è il nome di una stella che al terzo suono di tromba dell'angelo cade dal cielo nel mare e muta un terzo delle acque in a., a causa delle quali gli uomini morirono.

HF-JCMar

ASSIRIA Nome della regione della città d' →Assur (in ebr. sia la città che la regione si chiamano *'aššûr*), che diventa quello di uno dei grandi imperi dell'antichità. È nella steppa, da una parte e dall'altra del Tigre, che dovevano errare questi "re che abitano la tenda" ai quali gli Assiri facevano risalire le origini della loro storia. Accanto all'allevamento e alla coltivazione essi praticavano senza dubbio il commercio carovaniere su scala abbastanza vasta, attività che segnerà gli sviluppi della storia politica dell'A.

1 Periodo paleoassiro Verso il XXIV secolo a.C. l'A. aveva già raggiunto una tale importanza che il re d' →Ebla giudicò opportuno concludere un trattato commerciale con il re d'A. L'A. fece poi parte dell'impero di →Accad, di cui subì anche la sorte. La regione fu devastata dai barbari Gutei e la città di Assur restò in rovina fino all'epoca del "Rinascimento sumerico", nel XX secolo. L'A. costituì allora una provincia dell'impero d' →Ur III, ma tagliò tutti i legami di dipendenza dal sud mesopotamico alla caduta di Ibbi-Sîn, nel 1929 a.C. L'A., apparentemente, non mancava di risorse e i suoi mercanti partirono alla conquista economica della Cappadocia. Gli archivi assiri dell'agenzia centrale di Kanish, nel cuore dell'Asia Minore, rivelano l'attività straordinaria dei mercanti di Assur, nel XIX secolo, e la parte attiva assunta dallo stato al commercio della Cappadocia. Questo commercio era caratterizzato da una doppia corrente: gli Assiri esportavano verso l'Asia minore stoffe e stagno, proveniente forse dal bacino di Tabriz (Iran), e importavano oro e soprattutto argento, che ottenevano in cambio dei prodotti venduti. Questo commercio, che durò approssimativamente un secolo, per l'A. fu una fonte di arricchimento considerevole. Gli sconvolgimenti politici in Asia minore e la lotta per il potere nella stessa A. vi misero malauguratamente fine. Fu un principe amorreo, Shamshi-Addu I che s'impossessò infine del trono d'Assur verso il 1740. Il suo lungo regno (1740-1708) segnò una svolta nell'evoluzione dell'A. che si aprì all'influenza babilonese e stese progressivamente il suo dominio sulle città dell'alto Ḫabur, poi su →Mari e le regioni del Medio Eufrate. Shamshi-Addu I condusse anche una spedizione fino al Libano ed eresse una stele sulla riva del Mediterraneo. La potenza assira crollò tuttavia alla morte del monarca, lasciando il campo libero a →Ammurabi (1718-1676), e l'A. non giocò per lungo tempo un ruolo attivo nella storia del Vicino Oriente.

2 Periodo medioassiro Presa e sottomessa da Saustatar (c. 1480-1460), re del Mitanni, l'A. attraversò

un altro secolo oscuro che terminò solo con l'avvento d'Assur-uballit I (1353-1318). Questi intervenne nel Mitanni alla morte di Tushratta e s'aggiudicò il titolo di Grande Re, a scapito delle protese di Burnaburiash II (1354-1328), il re kassita di Babilonia. Da regno vassallo l'A. era ridiventata una potenza, con la quale lo stesso Amenofi IV d'Egitto (1350-1334) riallacciò rapporti diplomatici e commerciali. Sotto Adad-nirari I (1295-1264) l'A. estese la sua influenza verso ovest: riscattò la regione dell'Alto Tigri, annesse il Hanigalbat, nuovo nome del Mitanni, e si interessò anche a l'Amanus, che apparteneva all'impero hittita. Gli Hittiti riuscirono a cacciare gli Assiri dal Hanigalbat, ma una schiacciante vittoria permise a Salmanassar I (1263-1234) di rioccupare tutti i territori a est dell'Eufrate. Gli Hittiti non si lanciarono più in una riconquista sconsiderata del terreno perduto, limitandosi a decretare presso i loro vassalli della Siria il blocco economico dell'A. A dire il vero, i loro giorni erano contati, mentre l'A. si scontrava con i babilonesi. Tukulti-Ninurta I (1233-1197) riuscì a conquistare la Babilonia, ma il trionfo dell'A. fu effimero. I dissensi interni e la resistenza babilonese ebbero ragione degli Assiri, che furono cacciati da Adad-shuma-uṣur (1211-1182). È precisamente in questo periodo che i paesi mediterranei erano scossi dalle invasioni dei popoli del →Mare, che l'impero hittita crollò in Anatolia e che le tribù aramee dell'alta Mesopotamia cominciavano a rendersi padrone dei territori dove esse si trovavano come nomadi e a estendere le loro infiltrazioni verso sud e sud-ovest. La loro pressione si accentuò sotto Tiglat-Pileser I (1114-1076), che dedicò il suo regno alla difesa delle frontiere. La difesa ostinata non fermò tuttavia la pressione aramea e verso il 1050 la resistenza cominciò a cedere tanto in A. quanto in Babilonia. L'A. si vide ridotta al suo territorio ancestrale, che difese con accanimento per più di un secolo.

3 Periodo neoassiro Questo periodo di crisi terminò alla fine del X secolo, ma la lotta contro i nuovi stati aramei dell'Alta Mesopotamia, la depredazione dell'avversario più debole e poi la guerra di riconquista continuarono instancabilmente. Gli artefici di questa politica furono Assurdan II (934-912), Adad-nirari II (911-891), Tukulti-Ninurta II (890-884) e Assurnasirpal II (883-859). In cinquant'anni, attraverso tappe molto prudenti, l'estensione del territorio dell'A. raddoppiò e furono gettate le fondamenta di un nuovo impero assiro, tanto dal punto di vista militare che finanziario. Forte di questa esperienza, Salmanassar III (858-824) decise di estendere il suo potere al di là dell'Eufrate e riuscì a conquistare il regno arameo di →Bet-Eden *(Bît-Adini)*. Gli stati della Siria del nord gli pagarono il tributo, ma quelli della Siria centrale e meridionale si coalizzarono per far fronte al pericolo. I capi della coalizione erano Adadezer di →Damasco, Urḫilina di Camat e Acab di Israele. La battaglia di Qarqar, nell'853, si concluse con un insuccesso di Salmanassar III che non si avventurò più in Siria fino all'849. L'uccisione di Adadezer, che era stato il perno della coalizione, fece pertanto il gioco degli Assiri che arrivarono nell'841 fino a Damasco, senza potersi impadronire della città. L'esercito assiro in seguito attraversò Israele dove Salmanassar III ricevette l'omaggio di Ieu, che aveva appena usurpato il trono. I dissensi interni dell'A. e l'ascesa dell' →Urartu alle frontiere settentrionali dell'impero, attenuarono le mire espansionistiche dei monarchi assiri. È solamente verso la fine del IX secolo che Adad-nirari III (810-788) poté riprendere in Siria la politica del suo antenato Salmanassar III. Dopo la campagna contro il regno arameo di Arpad, nella Siria del nord (805/4), Adad-nirari III si spostò verso sud, probabilmente nell'803, assediò Damasco e obbligò il re di Aram ad arrendersi e a pagargli un pesante tributo. Gli Assiri penetrarono in seguito in Israele, dove misero in fuga, pare, gli aramei che assediavano Samaria (2Re 7,6s) e dove Adad-nirari III ricevette l'omaggio del re Ioas. Nella prima metà dell'VIII secolo l'A. continuò ad intervenire militarmente in Siria, ma le sue incursioni si fecero occasionali e sporadiche. Il compito principale degli eserciti assiri era allora quello di difendere i distretti settentrionali dell'impero contro la pressione del →Urartu. Sul piano interno, il paese attraversò una crisi istituzionale, causata dalla enorme potenza dell'alta aristocrazia, dalla debolezza della monarchia e dalla mancanza di organi esecutivi efficaci.

Una rivolta di palazzo portò al potere Tiglat-Pileser III (744-727), che ristabilì subito l'autorità regia e staccò l'A. dalla pressione esercitata dalle tribù aramee sul Tigre. Intraprese poi una campagna in Siria, da dove scacciò l'Urartu e nel 740 si impadronì di Arpad. Un certo Azaria di Giuda, che potrebbe essere il re Azaria, si mise tuttavia a capo di una coalizione anti-assira, alla quale Tiglat-Pileser III inflisse una sconfitta nel 738 (cfr. Is 22). Il re d'A. ricevette allora il tributo dalla maggior parte degli stati siro-palestinesi, ad eccezione di Giuda, la cui lontananza e la cui situazione geografica mettevano momentaneamente al sicuro. Minacciato dall'attacco siro-efraimita, il re Acaz di Giuda fece comunque appello a Tiglat-Pileser III e gli pagò il tributo (2Re 16,7s), probabilmente quando il re d'A. combatteva in Filistea, nel 734. Fin dal 733 l'assiro attaccò Aram di Damasco, impadronendosi della capitale nel 732 (2Re 16,9) e annettendo i territori del regno arameo all'A. Nel 731 Tiglat-Pileser III intraprese la conquista della Babilonia e si fece incoronare sotto il nome di Pulu (728-727). Gli succedette Salmanassar V (726-722) che regnò in Babilonia sotto il nome di Ululaiu. Riprese la guerra in Fenicia e in Palestina, assediando Tiro e Samaria, che cadde nel 722. La popolazione fu deportata in Mesopotamia del nord (2Re 17,5s), secondo una pratica attestata da Assurdan II (934-912), ma messa in opera soprattutto a partire da Tiglat-Pileser III, per il quale l'incrocio di popolazioni era un mezzo per consolidare le fondamenta dell'impero. Sargon II (721-705) fondò una nuova dinastia, quella dei Sargonidi, ma perse la Babilonia (cfr. 2Re 20,12-19), che poté riconquistare solo nel 710/709. La lotta

che dovette condurre contro l'Urartu lo portò ad annettere Carchemis nel 717, poi il Tabal, il Gurgum, la Melitena e la Commagene, regioni dell'Anatolia. In Palestina annesse Asdod all'impero. Sargon II era all'apice della potenza quando fu ucciso nel 705 nel corso di un oscuro combattimento al Tabal, probabilmente contro i →Cimmeri. Questo fu il segnale delle diverse rivolte che Sennacherib (704-681) si affrettò a sedare, rioccupando la Babilonia a est, nel 704, e ottenendo il tributo di Ezechia di Giuda a ovest, nel 701. Sennacherib e i suoi successori, Assarhaddon (680-669) e Assurbanipal (668-627) dovettero far fronte a movimenti di rivolta in Fenicia da una parte, in Babilonia dall'altra, paesi in cui le ribellioni erano appoggiate le une dall'Egitto, le altre dall'Elam. Ciò diede luogo ad una serie di campagne che portarono alla distruzione di Babilonia, nel 689, e a quella di Sidone, nel 677. Le campagne egiziane cominciarono nel 674 e portarono le truppe assire fino a Tebe. Ma verso il 655 l'A. aveva già perso ogni controllo sull'Egitto, riunificato da Psammetico I (664-610), mentre il grosso dell'esercito assiro era occupato in Babilonia e in Elam. Le vittorie eclatanti, le costruzioni grandiose, la creazione della biblioteca d'Assurbanipal, tutti questi atti andavano del resto di pari passo con un indebolimento crescente dell'A. La decadenza fu rapida. Gli ultimi anni d'Assurbanipal e le vicissitudini dei suoi successori, Assur-etel-ilani, Sîn-shumlishir e Sîn-shar-ishkun, sono immersi in una oscurità di cattivo augurio. Nel 625 Nabopolassar si proclamò re di Babilonia e, d'accordo con i Medi di Ciassare, puntò alla sottomissione dell'A. I Medi presero la città d'Assur nel 614, poi Ninive, nel 612. Con Carran come centro, un nuovo re assiro, Assur-uballit II (611-609), continuò la resistenza e ricevette l'aiuto del faraone Neko (610-595), ma egli calò ben presto nell'oscurità. Con lui l'A. scomparve dalla scena della storia, lasciando il campo libero all'impero neobabilonese di Nabopolassar (625-605).

Bibl. CAH, I/II³, 194-196.202-204.376-408; I/2³, 1-8, 291-314.707-770; II/I³; II/2³, 21-48.274-306.443-481; III/1², 238-281.930-941; RLA, V, 200-208; TRE, IV, 265-277; P. Garelli-V. Nikiprowetzky, *Le Proche-Orient asiatique*, Paris, 1969-1974; H.W.F. Saggs, *The Assyrians*, in D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, 1973, 156-178; É. Lipiński, *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av. n.è.*, ActAntAcScHung 27, 1979 (1981), 49-102; H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, 1982. [A. Barucq et alii, *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 2), Roma, 1988]. ELip

ASSO In gr. *assos*, attualmente Behram Kale in Turchia. Situato sul golfo d'Adramittio, questo porto è alla frontiera sud della Troade (Strabone 13,610; Pausania 5,4,9). Costruita su una altura di trachite dalle pendici tagliate in terrazze, A. fu successivamente sotto la dominazione della Lidia, poi persiana (VI secolo) e ateniese (V secolo); all'epoca romana è nella provincia dell'Asia. Gli scavi, condotti all'inizio del secolo dalla scuola inglese, hanno rivelato importanti costruzioni sul piano ortogonale, che danno un'interessante testimonianza dell'urbanistica greca in Asia minore. Dopo aver lasciato Troade, Paolo si ferma a A. e qui s'imbarca per Efeso (At 20,13-14).

Bibl. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950. CSaul

ASSUERO Dal lat. *assuerus*, derivato dal gr. *asouēros*, che è a sua volta la trascrizione dell'ebr. *'ăḥašwerôš*, nome del re →Serse in Est. JLong

ASSUR In ebr. *'aššur*, antica capitale dell' →Assiria, occupava lo sperone dell'attuale Qal'at Šerqāt, sulla riva destra del Tigri, a circa 100 km a sud di Mossul. Scoperta da C.J. Rich nel 1821, la città di A. fu oggetto di scavi da parte di W. Andrae dal 1903 al 1914. Essa ha tramandato numerosi testi e documenti scaglionati in un periodo che va dalla metà del III millennio a.C. al III secolo d.C. Gli edifici ufficiali e religiosi si trovavano nella città vecchia, situata a nord e fortificata molto bene. Gli Assiri la chiamavano il "Cuore della Città". La parte sud del luogo costituiva la città nuova. Ignoriamo quali fossero le origini dell'antica capitale e città santa dell'Assiria, ma all'epoca degli archivi presargonici d'Ebla A. era già una città importante come hanno del resto dimostrato le scoperte archeologiche. Templi e palazzi si sono succeduti nel corso dei secoli, allineandosi soprattutto lungo un braccio del Tigri che fiancheggiava la città dal lato nord. Il grande tempio del dio Assur si trovava nel punto settentrionale della città, alla confluenza dei bracci del Tigri, dove il nume del luogo doveva essere venerato da tempo immemorabile. La ziggurat si elevava a ovest del tempio, seguita dall'antico palazzo, che risaliva all'epoca di →Accad, e dal duplice tempio dedicato ad Anu e Adad. A sud di quest'ultimo, sul lato opposto della spianata dei templi, si elevavano i santuari di Sîn e Shamash, di Ishtar e di Nabu. All'angolo nord-est della città si ergevano le mura imponenti del nuovo palazzo. Al di là del fossato, che prolungava la doppia cerchia attraversata da tredici porte monumentali, si trovava il tempio dell'*akītu*, la festa del Nuovo Anno. Nonostante le sue formidabili fortificazioni, A. cadde nel 614 a.C. nelle mani dei Medi, che saccheggiarono e devastarono la città. Questa però non scomparve del tutto e divenne un centro provinciale all'epoca dei →Parti.

Bibl. BRL², 17-19; CAH, I/I³, 194-196.202.376-408; I/2³, 291-314.707-770; II/I³, 1-8; II/2³, 21-48.274-300.443-481; III/1², 238-281.930-941; RLA, I, 170-198, tavv. 20-30; TRE, IV, 265-277; W. Andrae, *Der Anu-Adad-Tempel in Assur*, Leipzig, 1909; id., *Die Festungswerke von Assur*, Leipzig, 1913; id., *Die Stelenreihe von Assur*, Leipzig, 1913 (anast. 1972); id., *Die archaischen Ischtar-Tempel in Assur*, Leipzig, 1922 (anast. 1970); id., *Kultrelief aus dem Brunnen des Assur-Tempels zu Assur*, Leipzig, 1931 (anast. 1967); K.L. Tallqvist, *Der assyrische Gott*, Helsinki,

1932; W. Schwenzer, *Das Nationalheiligtum des assyrischen Reiches: Die Baugeschichte des Aššur-Tempels Eḫursagkurkurra*, AfO 7, 1931-32, 239-251; 8, 1932-33, 34-45.113-123; 9, 1933-34, 41-48; W. Andrae-H. Lenzen, *Die Partherstadt Assur*, Leipzig 1933 (anast. 1967); W. Andrae, *Die jüngen Ischtar-Tempel in Assur*, Leipzig, 1935 (anast. 1967); R. Frankena, *Tākultu, de sacrale maaltijd in het Assyrische ritueel*, Leiden, 1953; A. Haller, *Die Gräber und Grüfte von Assur*, Berlin, 1954; C. Preusser, *Die Wohnhäuser in Assur*, Berlin, 1954; id., *Die Paläste in Assur*, Berlin, 1955; W. Andrae-A. Haller, *Die Heiligtümer des Gottes Assur und der Sin-Šamaš-Tempel in Assur*, Berlin, 1955; G. van Driel, *The Cult of Aššur*, Assen, 1969; H. Hirsch, *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*, Osnabrück, 1972²; M.T. Larsen, *The Old-Assyrian City-State and its Colonies*, Copenhagen, 1976; W. Andrae, *Das wiedererstandene Assur*, München, 1977²; B. Menzel, *Assyrische Tempel*, Roma, 1981; W.G. Lambert, *The God Aššur*, Iraq 44, 1982, 82-86; H.W.F. Saggs, *Might that was Assyria*, London, 1984; O. Pedersen, *Archives and Libraries in the City of Assur*, 1, Uppsala, 1985. ELip

ASSURBANIPAL In acc. *aššur-bān-apli*, "(il Dio) Ashur è il creatore del figlio"; re d'Assiria (668-627), figlio d' →Assarhaddon che, quando era ancora in vita, aveva regolato il problema della sua successione proclamando A. principe ereditario mentre un altro dei suoi figli, Shamash-shumu-ukin, il →Sesach della Bibbia, legittimo re di Babilonia. Nel 663 saccheggia Tebe, avvenimento celebrato dal profeta Nahum (3,7s). Per circa dieci anni deve far fronte a una rivolta del proprio fratello a Babilonia. A. è celebre per la famosa biblioteca scoperta a Ninive. Ma i suoi trionfi mascheravano difficilmente le forze di disgregazione dell'impero che crollò qualche anno dopo la sua morte. Viene identificato con l'*ʾāsnapar* al quale Esd 4,10 attribuisce l'insediamento dei coloni mesopotamici in Samaria. La filologia semitica permette di riconoscere il dio Ashur dietro il primo elemento *ʾāsn-*; *-apar* potrebbe venire da *epēru*, "preoccuparsi di, intrattenere". Il nome accadico sarebbe allora "Ashur è colui che si prende cura di", e nel contesto di Esd 4,2 potrebbe designare una figura del tempo di Assarhaddon (cfr. R. Borger, *Die Kyros-Zylinder mit dem Zusatsfragment BIN II Nr 32 und die akkadischen Personennamen in Danielbuch*, ZA 64, 1975, 192-234, 228-229).

Bibl. S. Said Ahmed, *Southern Mesopotamia in the time of Ashurbanipal*, The Hague-Paris, 1968; T. Bauer, *Die Inschriftenwerke Assurbanipals*, Leipzig, 1933; A. Spalinger, *Assurbanipal and Egypt: a source study*, JAOS 94, 1974, 316-328; A.K. Grayson, *The Chronology of the reign of Ashurbanipal*, ZA 70, 1981, 226-245. JAun

ASTAROT, ASTAROT-KARNAIM In ebr. *ʿaštārōt, ašt^erōt qarnayim* (Gen 14,5), "le Astarti (vicino a Karnaim)", punto di riferimento della marcia dei re dal nord, secondo Gen 14,5; città amorrea del Basan, associata a Edrei, conquistata da Israele (Dt 1,4; Gs 9,10; 12,4) e attribuita a Manasse (Gs 13,12.31). Era una città levitica secondo 1Cr 6,56 e molti traduttori correggono di conseguenza la lista di Gs 21,27 (TM: *b^eešt^erāh*, LXX: *bosora*).
La città è menzionata in Egitto nei testi di esecrazione del Medio Impero, la lista di Tutmosi III *(ʿstrt)* e le lettere di El-Amarna *(aštarti)*; si trova anche in una lista di conquiste di Tiglat-Pileser III *(astartu)*. L'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea la designa abbastanza male, ma il toponimo si ritrova, con opportuni indizi archeologici, a tell ʿAštara, 8 km a nord-ovest di Edrei, in Siria non lontano dalla frontiera giordana.

Bibl. Abel, II, 255; EJ, III, 787. MDef

ASTARTE Grande dea semitica, venerata nel Vicino Oriente almeno a partire dal III millennio a.C.
1 Estensione ed evoluzione del culto Secondo un testo di Ugarit (KTU 1.100,78) la città santa d'A. era →Mari, dove il culto d'A. è effettivamente attestato dai più antichi documenti ritrovati, contemporanei dell' →Ebla presargonica. I tratti erotici, che caratterizzano l'A. semitica della tarda epoca e che la fecero assimilare all'Afrodite greca e alla Venere romana, non sono riscontrabili nei miti d'Ugarit, anche se il "pantheon d'Ugarit" in lingua accadica l'identifica con l'Ishtar assiro-babilonese e i testi rituali rivelano il suo ruolo nella ierogamia. Nel I millennio a.C. A. soppiantò la maggior parte delle dee semitiche e si impose quale incarnazione di una vitalità sempre meno guerriera e sempre più sensuale. Considerata la dea suprema dei Fenici, fu assimilata a Era e a Giunone, identificandosi anche con Afrodite e Venere. Nell'AT passa per la dea dei Sidoniti, cioè dei Fenici (1Re 11,5.33; 2Re 23,13). Era effettivamente in Fenicia e nelle colonie fenico-puniche delle coste mediterranee che il culto d'A. godeva del più grande prestigio, ma era molto onorata anche in Palestina, dove persistette fino all'epoca greco-romana. Un importante santuario d'A. si trovava ad →Astarot, nel Basan (vedi 1Cr 6,56, Gs 21,27), dove la tradizione cultuale si mantenne fino alla conquista asmonea, come dimostra la menzione dell'Atargateo in 2Mac 12,26 (vedi 1Mac 5,43s). L'Atargateo era il santuario di Atargati, la dea siriana con la quale A. fu allora confusa. Un altro santuario famoso si trovava ad Ascalon (1Sam 31,10), una delle città della Pentapoli filistea, dove il culto d'A. si perpetuò sotto il nome deformato di Derceto (Atargati) fino alla epoca del tardo impero romano.
2 Rappresentazioni figurate L'AT parla abitualmente d'A. al plurale. Questo uso è parallelo a quello dell'accadico dell'epoca tardiva e dell'aramaico di →Palmira che si servono del nome di Ishtar nell'accezione generale di "dea". Il teonimo era dunque diventato un nome comune e poteva essere usato al plurale. Il plurale del termine A. nell'AT designa, di conseguenza, sia le dee siro-fenice, prese globalmente, sia le statue di culto e le figurine che rappresentavano una dea del tipo d'A. (Gdc

2,13; 10,6; 1Sam 7,3s; 12,10). Numerose figurine femminili di fertilità furono effettivamente trovate negli scavi di Palestina ed è plausibile che alcune di esse raffigurino A., anche se non bisogna prendere ogni immagine femminile nuda per quella della dea. Bisogna infatti tener conto delle "concubine della morte", deposte nelle tombe, e delle figurine di magia simpatica, i cui tratti di fecondità avevano lo scopo di assicurare la gravidanza alla donna desiderosa di avere un figlio.

3 Riti di fecondità La presenza della dea A. si segnalava anche per l'attività delle ierodule, in ebr. *qᵉdēšôt*, plurale il cui significato letterale è "sante". L'immagine della "donna alla finestra", ben conosciuta dagli avori siro-fenici ed evocata in Pr 7,6, è un segno concreto della pratica religiosa di cui le prostitute sacre assicuravano la continuità. Si credeva in effetti che l'unione sessuale con donne consacrate al servizio della divinità, che personificava tutte le energie riproduttrici della natura, favorisse per "simpatia" la potenza generatrice, la fertilità della campagna e la fecondità delle greggi. Questa credenza era talmente radicata che l'espressione *ʿaštᵉrôt ṣōʾn*, letteralmente "le Astarti del piccolo bestiame", designava le pecore gravide. Un antico epiteto d'A., che ha dato luogo a diverse ipotesi, ha verosimilmente qualche rapporto con questa espressione. Si tratta di *šm bʿl* che è attestato a Ugarit e si ritrova nell'iscrizione fenicia d'Eshmunazor, nel V secolo a.C. Se il *-m* di *šm* rappresenta l'arcaica particella congiuntiva *-ma*, che si incontra, p. es., nel nome Bunuma-Haddu, "figlio di Haddu", allora il titolo di *šm bʿl* attribuito ad A. significherebbe "pecore di Baal", essendo quest'ultimo il principio maschile della fecondazione.

Bibl. LÄ, 1, 499-511; RAC, 1, 806-843; RLA, V, 74-89; WM, 1/1, 81-86.179s.250-252.338; M.J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, 119-140; W. Fauth, *Aphrodite Parakyptusa*, Mainz, 1967; R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, 1967, 96-123; W. Herrmann, *Aštart*, MIO 15, 1969, 6-55; H. Gese-M. Höfner-K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, 161-164 e indice; M.H. Fantar, *A propos d'Ashtart en Méditerranée occidentale*, RStFen 1, 1973, 19-29 (tavv. V-VIII); M. Delcor, *Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut. 7,13 et parallèles*, UF 6, 1974, 7-14; id., *De l'Astarté cananéenne des textes bibliques à l'Aphrodite de Gaza*, FolOr 21, 1980, 83-92; F.O. Hvidoberg-Hansen, *La déesse TNT*, Copenhagen, 1979, I, 106-112; II, 147-155; M. Tadmor, *Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel*, in T. Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Tokyo, 1982, 139-173; U. Winter, *Frau und Göttin*, OrbBibOr 53, 1983; È. Lipiński, *Vestiges phéniciens d'Andalousie. II. Séville. L'Astarté de Séville*, OrLovPer 15, 1984, 102-117 e tavv. XII-XIV. ELip

ASTIAGE In gr. *astuagēs*, ultimo re dei Medi. Fu vinto verso il 550 a.C. dal suo vice-re persiano, Ciro, che lo imprigionò. Nella Bibbia viene menzionato solo dalla versione greca di Teodozione, inclusa nella LXX, dell'episodio di Bel e il dragone (Dn 1,4). Per il resto è molto poco conosciuto.

Bibl. F.W. König, *Älteste Geschichte der Meder und Perser*, Leipzig, 1934. AvdB-ALac

ASTROLOGIA Contrariamente ad un'opinione troppo diffusa, l'a. non ha preceduto l'astronomia. Bisogna invece considerare più veritiera l'affermazione inversa: l'osservazione astronomica ha preceduto la pratica dell'a.

1 AT Facendo riferimento al sistema dell'a. religiosa, distinto dal sistema dell'a. mistica e mitica le cui manifestazioni appaiono fin dal V secolo a.C., si distinguono due periodi: il più antico, verso il III millennio è "preastrologico e presumerico. Esso fu preceduto, probabilmente fin dalla preistoria, sia da procedimenti d'orientamento astronomico che da pratiche d'osservazione del comportamento stagionale della selvaggina, legate a riti di magia venatoria" (R. Alleau). Il secondo periodo si sviluppa nel mondo non più sumerico, ma accadico e babilonese. L'a. appare allora al più presto nel II millennio. Essa ha la sua origine nell'aruspicina, cioè l'arte di osservare i segni presentati dagli organi delle vittime animali per trovarvi l'espressione della volontà degli dei. I Sumeri, gli Accadi e i sacerdoti di Babilonia avevano portato le tecniche d'investigazione di questa volontà a un alto grado di complessità. Essi avevano identificato fino a 6000 segni del destino degli uomini e della volontà degli dei. Messa al servizio del re, la loro ricerca aveva uno scopo politico. Da lì arrivarono a cercare presagi equivalenti, non più sulla terra, ma nel cielo, come mostra questo testo: "Egli interroga gli animali domestici, egli interroga gli animali selvaggi... Egli interroga il sorgere e il calare del sole...". Per interpretare il movimento degli astri bisognava definire le caratteristiche di ogni punto nel cielo, come gli epatoscopi avevano esaminato i lobi del fegato e le circonvoluzioni dei visceri. Secondo la testimonianza di Diodoro di Sicilia (2,30,2-4) gli antichi l'avevano fatto: "Avendo osservato gli astri dai tempi più remoti, i Caldei ne conoscono, con una esattezza unica, il corso e l'influenza *(dunameis)* e predicono l'avvenire ad ognuno. Secondo loro la dottrina più importante concerne il movimento dei cinque astri che noi chiamiamo 'pianeti' e che i Caldei chiamavano 'interpreti' *(hermēneis)*. Tra questi astri erranti essi considerano come il più influente quello al quale i greci hanno dato il nome di Kronos (Saturno) e che è conosciuto dai Caldei sotto il nome di Belus. Essi chiamano gli altri pianeti come fanno i nostri astrologi, Marte, Venere, Mercurio e Giove. I Caldei li chiamano 'interpreti' poichè i pianeti, dotati di un movimento particolare che non hanno gli altri astri, annunciano gli eventi futuri e spiegano agli uomini i disegni benevoli degli dei". La quinta tavoletta di *Enūma Elish* è interamente astrologica; mostra come furono ripartite le zone celesti. "Marduk creò la sede (celeste) per i grandi dei. Fissò le stelle, loro immagini

astrali, in repliche gemelle. Determinò l'anno, ne disegnò i limiti, e per ognuno dei dodici mesi fissò tre stelle. Dopo aver così tracciato i giorni dell'anno..." (trad. R. Labat).
In che modo gli antichi specialisti sapevano interpretare i movimenti celesti? Troviamo qualche informazione su una tavoletta che risale al II millennio; faceva parte di una raccolta compilata sotto Sargon (di Agade); una copia è stata ritrovata tra le rovine della biblioteca di Assurbanipal, a Ninive. Ecco qualche frase. "Se un alone circonda la luna e Giove si trova all'interno, il re di Accad sarà assediato, gli animali periranno nelle campagne. Il quattordici di questo mese Venere non sarà più visibile, ma ci sarà un'eclissi di luna: disgrazia per il paese d'Elam e della Siria: ma il mio re sarà tranquillo... Ci sarà un'eclissi: in effetti c'è stata: è un segno di pace. Il mese addaru avrà trenta giorni. Nella notte dal tredicesimo al quattordicesimo ho osservato con cura, mi sono alzato sette volte, ma non c'è stata eclissi. Io invierò un rapporto al Re..." (P. Couderc).
La Bibbia ha conservato solo un'eco molto debole di queste complesse speculazioni; solo l'autore del Deutero-Isaia se ne ricorda per lanciare qualche frecciata d'ironia contro Babilonia (Is 47,13). Dn 2,27; 4,7; 5,7.11 menziona anche gli astrologi. Ma Nm ritrova sulla bocca di Balaam, venuto dalle rive dell'Eufrate, un oracolo che spiega il destino di un re futuro con l'immagine di una stella (Nm 24,17). Una delle formule astrologiche nate in Babilonia diceva: "Se un pianeta appare all'inizio di Kisilimmu, ci saranno degli Apiru, ci sarà una sconfitta". Un tale presagio era di buon auspicio per gli Israeliti che forse l'hanno trasmesso in forma semplice: "Se un astro esce da Giacobbe, uno scettro si alzerà su Israele".
Bisogna aggiungere un fatto che va al di là della Bibbia. A partire dal II secolo a.C. si sviluppa la letteratura detta →apocalittica. Gli autori pongono allora molta attenzione al disegno di Dio, alla sua venuta, ai segni che l'annunceranno (Dn 7). Se i più credenti cercheranno nella Scrittura la risposta alle domande che si pone il loro tempo, altri si interessano alle antiche speculazioni astrologiche. La stella che viene così spesso utilizzata come simbolo degli angeli (EnEt 86; Ap 1,16-20; 2,1.28; 9,1) che esercita sugli uomini un'influenza buona o cattiva, non è che un prolungamento di queste speculazioni secondo le quali gli astri stessi influenzerebbero il destino degli uomini.
2 NT Nel mondo greco l'a. appariva come uno sviluppo della devozione portata agli oracoli. Ambigui, se non oscuri, questi oracoli erano commentati ed interpretati dal clero addetto ai diversi santuari. Per soddisfare gli innumerevoli pellegrini e rispondere alle loro domande i sacerdoti fecero ricorso anche all'a., ma non senza reinventarla e adattarla alla comunicazione dei misteri. Da politica quale era, l'a. divenne mitica e mistica. "Questa nuova sintesi non è anteriore alla fine del V secolo e si prolungò, da una parte, secondo una direzione egiziana, per mezzo dei misteri isiaci e pitagorici, dall'altra, secondo un orientamento caldeo tardivo che non deve essere più antico del III secolo" (R. Alleau).
All'epoca del NT il mondo greco è preoccupato, come lo era stato quello della Mesopotamia, di discernere e influenzare il destino; grande diventa l'interesse per il mondo astrale. L'a. e gli oroscopi sono praticati da numerosi indovini, che si nominano correttamente "caldei". Come avevano fatto già un tempo gli Ebrei (2Re 21,5; Sof 1,5; Ger 8,2; Dt 4,19), sull'esempio dell'Assiria, si praticano riti destinati a influenzare le stelle e il destino che esse determinano.
I cristiani di Colossi si preoccupavano di esaminare la nuova luna, di osservare determinate prescrizioni alimentari, di celebrare un culto degli angeli e degli "elementi del mondo", cioè gli elementi materiali del cosmo e gli spiriti che li amministrano, chiamati anche "potenze" (in gr. *dunameis:* Col 2,8). S'interessavano forse a ricerche astrologiche che avrebbero procurato loro una migliore conoscenza dei misteri? È certo che il loro interesse per l'espressione cosmica del mistero ha condotto l'autore della lettera scritta per loro a riflettere sulla dimensione cosmica del mistero del Cristo, la cui pienezza ingloba tutti gli uomini salvati, e con loro, anche questa cornice dell'umanità che è il cosmo (Col 1,15-20), ivi compreso quindi le *dunameis*, potenze angeliche. Infine la "stella" di Mt 2,2 si collega alla convinzione secondo la quale la nascita di un grande personaggio è segnalata dall'apparizione di una nuova stella. Sulla scia del giudaismo rabbinico Mt associa la nascita del Messia all'apparizione dell'astro annunciato da Nm 24,17 (→stella di Betlemme). È degno di nota che questa associazione sia qui attribuita a dei "magi d'Oriente".

Bibl. EncUn, II, 668-679; G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940; P. Couderc, *L'Astrologie*, Paris, 1951; J.H. Charlesworth, *Jewish Astrology in the Talmud, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues*, HarvTR 70, 1977, 183-200; E.C. Krupp, *In Search of Ancient Astronomies*, New York, 1977. LMlb

ATACH In ebr. *hătāk;* eunuco al servizio di Ester, da lei utilizzato come messaggero con suo zio Mardocheo durante la cospirazione di Aman contro i Giudei (Est 4,5-6.9). JMer

ATALIA In ebr. *ʿătalyāh, ʿătalyāhû,* "Jahweh è esaltato" (l'elemento *ʿtl* è stato accostato all'acc. *etellu* — *etallu* in assiro — "signore principe", ma il nome è jahwista); figlia (2Re 8,18) o sorella (2Re 18,26) di Acab, sposa di →Ioram, re di Giuda. Dopo la morte del marito e l'uccisione del figlio Ocozia da parte di Ieu (841), fece sterminare tutta la famiglia reale e s'impadronì del potere (841-835). Solo il giovane Ioas scampò al massacro e, allevato di nascosto nel tempio, fu messo sul trono grazie ad una cospirazione ordita dal sommo sacerdote →Ioiada sei anni più tardi. A. fu messa a morte nel palazzo reale. Il racconto di 1Re 11 si basa su un

racconto preesilico, di carattere più profano, rielaborato successivamente in funzione della teologia dell'alleanza e, dopo l'esilio, delle prospettive sacerdotali con qualche elemento che anticipa lo spirito del Cronista. Si ha una versione dell'avvenimento in 2Cr 22,10-23,21.

Bibl. J. Katzenstein, *Who were the Parents of Athalia?*, IsrEJ 5, 1955, 194-197; E. Puech, *Athalie, fille d'Achab, et la chronologie des rois d'Israël et de Juda*, Salmanticensis 28, 1981, 117-136; C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, SBS 105, 1982. JAun

ATARGATEO In gr. *atargateion*, nome generico dei templi della dea Atargati, la "dea siriana" o "Derceto" degli autori classici (cfr. Luciano, *Sulla dea siriaca;* Apuleio, *Mètamorfosi* 8), assimilata ad →Astarte in epoca ellenistica. Nella sua campagna in Galaad Giuda Maccabeo massacra dei nemici rifugiati in un A. (2Mac 12,26, che menziona inoltre un Carnion) che il racconto parallelo di 1Mac 5,43 invita a situare a →Karnaim presso l'Astarot-Karnaim di Gen 14,5 e l' →Astarot di Dt 1,4; Gs 21,27, il cui nome evoca precisamente il culto di Astarte. JLong

ATARIM In ebr. *derek ha-ʾătārîm*, probabilmente "cammino di pedoni" (secondo una radice *ʾṭr* attestata in ugaritico e in arabo), cammino non identificato sul quale il re di Arad ottiene un successo momentaneo contro Israele (Nm 21,1). MDB

ATAROT In ebr. *ʾătārôt*, "corone", "cerchi di pietra".

1 Città della Transgiordania, associata a Dibon e Aroer e data alla tribù di Gad (Nm 32,2.34). È inserita tra le conquiste di Mesa re di Moab; poi scompare dai testi; ubicazione incerta.

2 Città alla frontiera dei figli di Giuseppe (Gs 16,2.7). Il toponimo ʿAṭṭara è stato rilevato nel centro della zona montagnosa della Giudea, 6 km a sud di Betel, ma il testo biblico richiede una localizzazione più orientale. MDB

ATAROT ADDAR In ebr. *ʿatrot ʾaddar*, "corona di bellezza", corretta in *ʿatrot ʾarak*, "corone d'Arak", con il Vaticano *(atarōth kai erok, atarōthorek);* località di frontiera tra Efraim e Beniamino (Gs 16,5; 18,13); se la correzione è giustificata, A. A. è probabilmente identica a →Atarot al confine del territorio degli Architi (Gs 16,2). È possibile che un'errore grafico abbia trasformato Arak in Adar, in carattere ebraico quadrato (confusione tra *d* e *r*). Ma possiamo anche pensare a una modifica tardiva, che cancellava il nome di un antico popolo non più conosciuto per sostituirlo con l'aggettivo Addar evocante forza e bellezza. MDB

ATAROT-BET-IOAB In ebr. *ʿaṭrôt bêt yôʾāb*, "corone della casa di Ioab", località di Giuda (1Cr 2,54); ubicazione sconosciuta. MDef

ATENE In gr. *athēnai;* una delle grandi città della Grecia antica, capitale della Grecia moderna; se in epoca romana A. non ha più l'importanza politica che aveva conosciuto nel V secolo a.C., conserva tuttavia tutto il suo prestigio intellettuale e resta uno dei luoghi più rinomati per l'eloquenza e la filosofia. In Atti A. occupa un posto simbolico a metà strada tra Gerusalemme, metropoli del giudaismo, e Roma, capitale dell'impero. Vi si vedono gli abitanti avidi di discussioni e curiosi di ogni novità (At 17,21). L'abbondanza degli idoli che viene stigmatizzata (At 17,16) fa pensare ai santuari che coprivano l'acropoli (Partenone, Eretteo, templi di Atena Vittoria, di Artemide, di Roma e di Augusto, grotta delle Eumenidi), ma anche al teatro di Dioniso, al tempio di Efesto, al portico di Zeus, al tempio di Apollo Patroos, al santuario dei Dodici dei, a quello di Artemide Urania, ecc. Si può qui seguire Paolo alla sinagoga (il cui posto è ancora ignorato) dove egli si rivolge agli Ebrei probabilmente per il sabato e, gli altri giorni, sull'agorà, luogo per eccellenza degli incontri e degli scambi, dove parla ai passanti (At 17,17). Il racconto ce lo mostra ugualmente che discute con esponenti delle due grandi scuole filosofiche dell'epoca, gli stoici e gli epicurei. Siccome le religioni orientali sono molto alla moda, Paolo viene presentato come il seguace di un culto straniero (At 17,18); ciò spiega il perché venga pregato di esporre la sua dottrina davanti all'antico tribunale dell' →areopago che aveva conservato il controllo dei problemi religiosi (At 17,19-20). Il discorso tenuto allora da Paolo è un adattamento del kerigma, destinato a un pubblico di pagani (At 17,22-31). L'altare "al dio ignoto" che egli menziona (At 17,23) non è stato ritrovato tra i monumenti di A., tuttavia si sa che simili dediche — il più sovente "agli dei sconosciuti" — erano frequenti nell'antichità e corrispondevano al timore di dimenticare una divinità ignorata fino a quel tempo. Il sarcasmo che accoglie le proposte dell'apostolo (At 17,32) illustra l'incomprensione dei Greci che, formati alle idee platoniche, consideravano la morte come una liberazione purificatrice dalla carne e non ammettevano la nozione di resurrezione. La tradizione ha tuttavia conservato il ricordo della conversione di Dionigi l'Areopagita, di una certa Damaris e di qualche altro (At 17,34). CSaul

ATENOBIO In gr. *athēnobios*, dignitario seleucida rivestito del titolo di amico del re; Antioco VII lo invia da Simone Maccabeo per reclamare delle indennità in cambio dell'occupazione di Giaffa, di Ghezer e dell'Acra. In occasione di questa ambasciata, egli scopre le ricchezze accumulate da Simone Maccabeo (1Mac 15,28-36). CSaul

ATEROT-SOFAN In ebr. *ʿatrōt šôpān;* città di Gad (Nm 32,35), attualmente ʿAṭṭarus, 20 km a sud-ovest di Madaba. MDB

ATRAHASIS Eroe di un mito mesopotamico. Secondo questo mito la creazione dell'umanità è dovu-

ta a una decisione degli dei desiderosi di liberarsi dal fardello costituito dalla necessità di provvedere al loro sostentamento col proprio lavoro. La proliferazione e l'agitazione della razza umana finì però per irritare gli dei che decisero di far perire tutti gli uomini. A., "il molto intelligente", riuscì tuttavia a salvare la specie umana dalla distruzione totale grazie ai consigli del suo dio Enki-Ea, che una tradizione semitica nordoccidentale identificò con →El. L'ultimo flagello destinato a distruggere la razza umana era un →diluvio universale, il cui racconto è ripreso dalla tavoletta XI dell'*epopea di* →*Ghilgamesh* e dalla storia biblica di →Noè (Gen 6,5-8,22).

Bibl. W.G. Lambert-A.R. Millard, *Atraḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, 1968; R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, 1970, 24-36; J. Siegelová, *Ein hethitisches Fragment des Atra-Ḫasis Epos*, ArOr 38, 1970, 135-139; W.L. Moran, *The Creation of Man in Atraḫasis I 192-248*, BASOR 200, 1970, 48-56; W. von Soden, *Grundsätzliches zur Interpretation des babylonischen Atramḫasis-Mythus*, Or 39, 1970, 311-314; W.L. Moran, *Atraḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, Bb 52, 1971, 95-98; W.G. Lambert, *Further Comments on the Interpretation of Atra-Ḫasīs*, Or 40, 1971, 95-98 (cf. 99-101); S.A. Picchioni, *Principi di etica sociale nel poema di Atraḫasis*, OrAnt 13, 1974, 81-111; L. Cagni, *Il mito babilonese di Atraḫasis*, RivB 23, 1975, 225-229; H.A. Hoffner, *Enki's Command to Atraḫasis*, in *Kramer Anniversary Volume*, AOAT 25, 1976, 241-246; T. Jacobsen, *Inuma ilu awīlum*, in *Essays on the Ancient Near East in Memory of J.J. Finkelstein*, Hamden, 1977, 113-117; T. Frymer-Kensky, *The Atraḫasis Epic and its Significance for our Understanding of Genesis 1-9*, BA 40, 1977, 147-155; E. Carter, *The Babylonian Story of the Flood*, BiblMesop 7, 1977, 9-15; W. von Soden, *Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḫasis-Mythus*, ZA 68, 1978, 50-94; id., *Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen*, MDOG 111, 1979, 1-33; A.M.G. Capomacchia, *La componente rituale nel mito di Atraḫasīs*, StStoRel 3, 1979, 293-301; W.G. Lambert, *New Fragments of Babylonian Epics*, AfO 27, 1980, 71-82; R. Albertz, *Die Kulturarbeit im Atramḫasīs im Vergleich zur biblischen Urgeschichte*, in *Werden und Wirken des A.T.s. Festschrift für C. Westermann*, Göttingen-Neukirchen-Vluyn, 1980, 38-57; A. Schaffer, *"Up" and "down", "front" and "back": Gilgamesh XI 78 and Atraḫasis III 29-31*, RAss 75, 1981, 188s; M.J. Seux, *Atra-ḫasis I,i,1*, RAss 75, 1981, 190s; J.S. Croatto, *Conciencia mítica y liberación. Una lectura "sospechosa" del mito mesopotámico de Atrajasis*, in *Escritos de Biblia y Oriente*, Salamanca, 1981, 347-358; R.A. Oden, *Divine Aspirations in Atraḫasis and in Genesis 1-11*, ZAW 93, 1981, 197-216; J. Bottéro, *La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atraḫasīs*, in *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in honour of I.M. Diakonoff*, Warminster, 1982, 24-32; C. Saporetti, *Qualche punto problematico nella narrazione del diluvio*, EgVO 5, 1982, 59-61; C.B.F. Walker, *Nūr-Ajja, the Copist of Atraḫasis*, RAss 76, 1982, 95s (cf. RAss 77, 1983, 95); K. Oberhuber, *Ein Versuch zum Verständnis von Atra-Ḫasīs I 223 und I I*, in *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus*, Leiden, 1982, 279-282; W. Burkert, *Literarische Texte und funktionaler Mythos. Zu Ištar und Atraḫasis*, in *Funktionen und Leistungen des Mythos*, OrbBibOr 48, 1982, 63-82; I.M. Kikawada, *The Double Creation of Mankind in Enki and Ninmaḫ, Atraḫasis I 1-351, and Genesis 1-2*, Iraq 45, 1983, 43-45; H./P. Müller, *Das Motiv für die Sintflut*, ZAW 97, 1985, 295-316; J. Prosecký, *L'analyse graphémique de la version paléobabylonienne du mythe d'Atramḫasis*, ArOr 54, 1986, 61-76. [J. Bottéro-S.N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, edizione italiana a cura di G. Bergamini (= 1 Millenni), Torino, 1992]. ELip

ATREPLICE Traduzione ipotetica dell'ebr. *malluaḥ*, una pianta cespugliosa e amara (*melaḥ*, "sale" è formato con la stessa radice), pietanza degli affamati come la radice di →ginestra (Gb 24,24 secondo la LXX; 30,4). L'a. *(mesembrianthemum forskalii)* che forma dei cespugli vicino al Mar Morto può adattarsi a questa descrizione. JLong

ATTALIA In gr. *attaleia*, attualmente Antalya in Turchia. Questo porto della Panfilia fu fondato nel II secolo a.C. dal re di Pergamo, Attalo II, sul luogo di una piccola fortezza (Strabone 14,4,1). Situato in una bella rada sulla costa meridionale dell'Asia minore, A. era un porto frequentato da dove si poteva far vela verso la Siria e la Fenicia, evitando di attraversare l'Anatolia. Paolo vi si imbarcò con Barnaba per rientrare ad Antiochia alla fine del suo primo viaggio missionario (At 14,25-26). CSaul

ATTALO In gr. *attalos*; nome di parecchi re ellenistici di Pergamo. La Bibbia menziona A. II (159-138 a.C.); alleato di Roma, operò costantemente all'indebolimento della dinastia seleucida. È tra i destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,22). CSaul

ATTESA DELLA SALVEZZA

1 Definizione Il termine "salvezza" — nella Bibbia ebraica *yĕšaʿ*, *tĕšūʿāh* (dalla radice *yāšaʿ* "essere largo"; all'hiphil, "rendere largo", "mettere al largo", "liberare, salvare"), nei LXX *sōtēria*, *sotērion* (dal verbo *sōizō*, "guarire", "salvare", "conservare") — appartiene originariamente alla lingua militare: "liberare qualcuno cacciando a mano armata il suo oppressore", "liberare qualcuno dalla potenza del suo nemico" (Dt 22,27; Gdc 12,3; 1Sam 11,3; 2Re 13,5). In questo senso certi Giudici sono chiamati salvatori (Gdc 3,9.15) e la vittoria "la salvezza" (Gdc 15,18; 1Sam 11,9.13; 19,5; 2Sam 19,3; 23,10.12; 1Mac 5,62; Sal 20,7.10; 21,2; 44,4.8; 144,10).

La liberazione dal pericolo, da una qualsiasi difficoltà, così come l'aiuto portato in questa occasione si chiama anche "salvezza". Nella Bibbia Dio è evidentemente il salvatore per antonomasia del suo popolo oppresso. Non solo egli è stato l'artefice della

grande salvezza che è l'uscita dall'Egitto (Es 14,30; 32,15; Sal 106,21; At 7,25), ma si era convinti che anche la vittoria riportata dagli uomini era in realtà opera di Jahweh (Gdc 6,63; 1Sam 11,13; 19,5; 2Sam 23,10.12; 2Re 5,1; 13,17; 1Cr 11,14). Così i testi più antichi della Bibbia (p. es., Es 15; Gdc 5) mostrano che le operazioni belliche sono condotte da Dio solo. Gli Israeliti hanno l'onore di partecipare alla vittoria divina con quelle che si potrebbero chiamare "operazioni di rastrellamento". Oltre alla salvezza, che egli accordava al popolo nel suo insieme, Jahweh interveniva anche in favore di quelli che glielo domandavano. Se in questi casi, e in molti altri, si tratta di un intervento salvifico di Dio, accordato in circostanze storiche ben determinate, numerosi testi parlano tuttavia di una salvezza più totale e più completa, che si chiama escatologica (→escatologia), perché pone fine al corso della storia e perché è definitiva e messianica (→messianismo), infatti Dio la dona tramite il suo Messia. Questa salvezza è l'oggetto proprio dell'a. della s. degli Israeliti; viene espressa nella formula comune "salvezza di Dio" o "mia salvezza" o "la salvezza", quando il contesto non precisa di più e la formula è usata in senso assoluto, esprimendo sia la promessa divina sia la speranza dell'uomo (Gen 49,18; Sal 12,6; 50,23; 67,3; 91,16; 119,123.166.174; Is 45,8; 49,8; 51,5s.8; 56,1; Lc 1,77; Gv 4,22; At 4,12; 16,17; Rm 11,11; 2Cor 6,2). Questa a. della s. può essere concepita come la somma delle speranze di Israele concernenti la felicità che arriverà, ma vi si può vedere anche, in senso più stretto, quella forma particolare della speranza che rappresenta l'inaugurazione dell'era della salvezza come una vittoria riportata da Dio, come la liberazione dal potere oppressore di un nemico politico, dalla miseria temporale o dalla dominazione del peccato. La nozione di →redenzione è vicina a quella di salvezza, ma comporta una sfumatura giuridica, la →vita (eterna) può essere sinonimo di salvezza, considerata come un'esistenza perfetta, eternamente stabile ed esente da ogni vicissitudine e da ogni alterazione.

2 **Evoluzione**

A *AT*

a Libri sorici. I testi più antichi, che parlano di una salvezza operata da Jahweh in favore di Israele, si collegano agli avvenimenti memorabili della storia del popolo ebraico: l'uscita dall'Egitto (Es 15,2; Os 13,4), la messa in fuga delle bande saccheggiatrici dei Madianiti (Gdc 6,37; 7,2.7; 10,12) e la liberazione dal giogo dei Filistei (Gdc 15,18; 1Sam 9,16; 19,5; 2Sam 23,10.12). In questo modo il popolo eletto impara a conoscere Jahweh come "colui che libera Israele" (1Sam 14,39) e Dt 33,29 canta Israele come "un popolo liberato da Jahweh". Perciò Jahweh riceve l'epiteto di "Dio, roccia della nostra salvezza" (Dt 32,15; Sal 68,20; ecc.; Is 17,10; Mic 7,7).

b Geremia. In Mic 7,7 questo attributo divino è il fondamento stesso della speranza del profeta che Jahweh risparmierà quando castigherà Giuda. Sof (3,17; Os 1,7 è una glossa tardiva) è il primo a collegare il vocabolario della salvezza alla felicità futura che Dio, "l'eroe che porta la salvezza" e disperde i nemici, darà al suo popolo eletto, dopo il castigo. Una a. della s. formulata esplicitamente si incontra solo a partire da Geremia. Profondamente convinto dell'idea che "Jahweh è la salvezza d'Israele" (Ger 3,23; 14,8s) e non gli idoli (2,27s; 11,12), egli attende da lui non solo la salvezza della sua persona (15,20; 17,14), né solo la liberazione di Giuda dalla lunga siccità che ha causato la carestia nel paese (8,20; 14,8s) o, a condizione che il popolo si converta dalla minaccia dell'invasione proveniente da nord (4,14s; cfr. 42,11), ma anche l'inaugurazione del regno messianico dove, sotto lo scettro di un nuovo David, regneranno la giustizia e l'equità. Egli descrive l'inaugurazione di questo regno come la venuta della salvezza: "Allora Giuda sarà salvato" (23,6). La salvezza ha lo stesso significato escatologico in 31,7, dove si tratta del resto d'Israele, e in 30,10s, che parla della liberazione dalla cattività. La nota militare dell'a. della s. si esprime in Ab 3 (cfr. vv. 8s.11), che descrive in un modo impressionante, ispirato dall'esodo e dalla teofania del Sinai, come Jahweh porti la salvezza al suo popolo oppresso (vv. 8.13.18). Ezechiele non ignora il tema della salvezza (34,22; 36,29; 37,23), anche se preferibilmente egli parla di restaurazione. Bisogna notare che egli traspone l'a. della s.; la salvezza non consiste solamente in una liberazione politica (34,22), ma anche e soprattutto nella liberazione dall'impurità rituale, concepita come un'oppressione (36,29; 37,23).

c Deutero-Isaia. Nel Deutero-Isaia l'a. della s., strettamente legata ad altri temi, come quello della giustizia di Dio (Is 45,21, "giustizia che salva") e della redenzione (Dio è il *gō'ēl* d'Israele: 43,3.11-14; cfr. 41,14; 44,24; 47,4), raggiunge, per l'AT, il suo punto culminante, come indica il ricorso frequente (21 passi) al vocabolario della salvezza. Benché questo vocabolario non sia utilizzato nei testi che rappresentano il ritorno di Babilonia come un secondo esodo (41,17-20; 43,16-21; 48,20s), si deve tuttavia ricollocare l'a. della s. del Deutero-Isaia in questo contesto. Importante per la comprensione di questa a. della s. è il suo stretto nesso con l'idea di nuova creazione (41,20; 45,8; 48,7), che caratterizza la salvezza d'Israele come un beneficio straordinario, accordato dalla misericordia divina e che fa nuova ogni cosa per lui (49,10.13.15; 54,7s; 55,7). Jahweh è l'unico salvatore (43,11s; 45,15.21; 46,7; 47,15); è sul punto di dare la salvezza a Sion (46,13): questa salvezza sarà realizzata in un modo inatteso (51,5). Il popolo deve attingere da questa fede una fiducia capace di vincere tutti gli ostacoli (43,3). Questa a. della s. non ha come oggetto solo la liberazione dalla cattività e la riunificazione d'Israele (49,6), il castigo degli oppressori (49,25s; cfr. Sof 3,19), la restaurazione del paese (49,8) e di Gerusalemme (52,10; cfr. 60,16.18; 62,1.11), ma soprattutto l'instaurazione del regno di Jahweh (52,7), che include la conoscenza della sua legge, data questa volta non più sotto forma di leggi di pietra, ma proveniente direttamente da Dio senza intermediari e ponendosi come luce delle nazioni (51,4), idea analoga a quella

di "la legge che è nel cuore" di Ger 31,33. L'universalismo di questa a. della s. (45,22; 49,6; 51,5) è caratteristico del Deutero-Isaia. Infine, la salvezza che si attende è una salvezza eterna (45,17; 51,6.8).

d Zaccaria e il Trito-Isaia. Durante il periodo detto del secondo Tempio l'a. della s. passa per una crisi. Zaccaria aveva tentato di mantenerla viva (8,7.13) e Is 56,1 esprimeva ancora la convinzione che la salvezza fosse vicina ma, siccome tardava a venire, sembra che si cominciasse a mettere in dubbio la parola di Jahweh (59,1); i profeti risposero che questo ritardo doveva essere attribuito piuttosto ai peccati del popolo (59,2-14). Questo motivo favorì lo sviluppo del tema del giorno del castigo (59,15-20; 63,1-6), che avrebbe annientato i peccatori e avrebbe portato la salvezza a quelli che "si saranno convertiti dei loro peccati" (59,20). Questa escatologizzazione della salvezza che contraddiceva l'istituzione della teocrazia da parte del partito del Tempio, condusse alla concezione apocalittica che fiorirà fino al II o III secolo d.C. L'apocalisse d'Isaia aggiunse un elemento nuovo all'a. della s.: l'annientamento della morte (Is 25,8), già implicitamente promesso in 45,17; 51,6-8.

e Salmi. Israele ha espresso la sua a. della s. principalmente nei Sal. Qui la salvezza attesa ha talvolta un carattere militare: vittoria riportata sul nemico politico (76,10; 108,7; 118,25; cfr. 20,7; 106,47), riunificazione e rimpatrio dei prigionieri (14,7; 106,47), restaurazione di Gerusalemme e delle città devastate di Giuda (69,36; 80; 85,5) e felicità che ne deriva (132,14-18). Sal 65,5; 67,3s; 98 ricordano le idee del Deutero-Isaia. Così come Mic 7,7, i salmisti osano vedere nel Dio-salvatore nazionale il garante della loro salvezza, sia che li salvi dalla mano dei loro nemici (7,2; 12,6; 17,7; 22,21s; 31,2s.17; 54,3; 69; 71,2s; 86,2.16; 109,26.31; 138,7; ecc.), sia che li liberi da una malattia (6,5; 9,14s) o da altre disgrazie (69,2), considerate spesso come castigo di peccati concreti. Dato che la salvezza suppone il perdono di questi peccati, l'a. della s. prende un aspetto spesso più spirituale. In 91,16 la salvezza attesa è una lunga vita (cfr. 68,20s che collega la salvezza al pensiero che Jahweh sia il padrone della porta che conduce alla morte). Meno precisa, e per questo motivo forse anche più suggestiva, è l'a. della s. in 50,23; 51,14; 62; 70,5s; 119,123.166.174. I salmisti erano coscienti del fondamento morale dell'a. della s., come dimostra la loro convinzione che solo gli umili e quelli che hanno il cuore contrito (nei quali è possibile vedere membri di un partito religioso votato alla povertà in opposizione al materialismo degli ebrei ellenizzanti nel II secolo a.C.) potevano chiamare Jahweh loro "salvatore" (18,28; 24,4s; 34,19; 37,39; 116,6; 119,155; 145,19; 149,4).

B *NT* Gli autori del NT sono convinti che Gesù di Nazareth sia venuto a rispondere all'a. della s. dell'AT. Questa convinzione si esprime già molto chiaramente nelle parole d'accoglienza che il vegliardo Simeone indirizza al bambino Gesù e che si ispirano al Deutero-Isaia (Lc 2,29-32; cfr. anche At 4,12). Questo è il motivo per cui il NT dà a Dio (Lc 1,47; 1Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; Gd 25), ma a più riprese anche a Gesù, il titolo di salvatore, *sōtēr* (Lc 2,11; Gv 4,42; At 5,31; 13,23; Ef 5,23; Fil 3,20; 2Tm 1,10; Tt 2,13, 2Pt 1,1.11; 1Gv 4,14). Anche se Lc 1,17 sembra essere l'eco dell'a. di s. dell'AT (servire Dio, dopo essere stato liberato dai nemici politici), Mt 1,21, spiegando il nome di Gesù, mostra, con più chiarezza dell'AT, che l'elemento principale dell'a. di s. si trova nella liberazione dal peccato (cfr. Lc 1,77; 7,49s; 1Tm 1,15), descritta d'altronde come liberazione dalla collera (escatologica) di Dio e dal giudizio (Rm 5,9; Gv 12,47; cfr. 1Cor 5,5; 1Ts 1,10; 5,9), dalla corruzione (Fil 1,28; cfr. Mt 18,11; Lc 6,9; 19,10; 2Cor 2,15; Gc 4,12), dalla morte (Gc 5,20; cfr. 2Cor 7,10), dal fuoco (Gd 23) e anche "da questa generazione cattiva" (At 2,40). Positivamente parlando l'oggetto dell'a. di s. nel NT è la vita per eccellenza; essere salvato significa essere trasferito dal regno della morte a quello della vita (Ef 2,5), al regno celeste di Dio (2Tm 4,18), il che comporta l'accesso alla gloria divina (2Tm 2,10). Benché questa vita sia un bene escatologico e la nostra salvezza sia ancora "solo in speranza" (Mt 10,22; 24,13; Mc 13,13; Rm 8,24; 5,10; 1Cor 1,18; 1Ts 5,8s; Eb 1,14; 9,28; 1Pt 1,5), essa è tuttavia già in un certo modo un possedimento attuale (escatologia anticipata: Ef 2,5.8). La si riceve per pura grazia di Dio (At 15,11; Ef 2,5.8; Tt 3,5), credendo in Gesù Cristo (At 16,30s; Rm 10,9; 1Cor 1,21), confessando questa fede nel battesimo (Mc 16,16; Tt 3,5; 1Pt 3,21). Ma le difficoltà sono temibili; per ottenere la salvezza eterna l'uomo deve sacrificare la sua felicità temporale e anche la sua vita (Mt 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24). Il grande avversario della salvezza dell'umanità è Satana (Lc 8,12); anche se il vocabolario della salvezza è impiegato una sola volta (Lc 8,36) a proposito di un esorcismo e il NT non presenta mai esplicitamente la salvezza come una liberazione dal potere di Satana, ne incontriamo tuttavia l'idea in testi come Mc 3,23-27 par.; At 26,18. Questa salvezza, destinata in primo luogo a Israele (Lc 1,69.77; 2,11; 19,9; Gv 4,22; At 13,23), è stata presentata in seguito ai pagani (Rm 11,11), poiché Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati (1Tm 2,4; 4,10; cfr. Lc 3,6; Gv 3,17; 12,47; At 28,28; Tt 2,11); per questo motivo Gesù è il salvatore del mondo (Gv 4,42; 1Gv 4,14), la porta dalla quale si deve entrare per trovare la salvezza (Gv 10,9), →messianismo, →Gesù Cristo, →redenzione.

Bibl. THAT, I, 785-790; TWAT, III, 1035-1059; TWNT, VII, 966-1024; J.J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im AT*, Bern, 1940; B. Noack, *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie*, Kopenhagen, 1948; A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu dans l'épître aux Romains*, RB 57, 1950, 336-387.489-529; F. Baumgärtel, *Das alttestamentliche Geschehen als "heilsgeschichtliches" Geschehen*, BeiHistT 16, 1953, 14-28; J. Scharbert, *Heilsmittel im A.T. und im Alten Orient*, QDisp 23-24, 1964. J. Feiner-M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, Einsiedeln, 1965-1976; W.J. Dalton, *Salvation and Damnation*, Dublin, 1977; D. Durken (ed.), *Sin, Salvation and the*

Spirit, Collegeville, 1979; J.C. Filteau, *La racine yš'. Une des expressions du salut dans l'A.T.*, LavalTP 37, 1981, 135-157. JN-ALac

ATTI DEGLI APOSTOLI Considerato fin dal II secolo (Ireneo di Lione, *Adversus Haereses* 3,1,1) come la seconda parte dell'opera di →Luca (Vangelo), il libro intitolato *Atti degli Apostoli* (in gr. *Praxeis apostolōn* in lat. *Actus Apostolorum*) riporta le gesta dei primi testimoni della Chiesa di Cristo: →Pietro e →Paolo ne sono i protagonisti.

1 Scopo e destinatari At mostra come le "azioni e gli insegnamenti" (1,1) di Gesù siano continuati grazie all'attività dei →dodici apostoli, e poi grazie a quella dei discepoli della seconda generazione sulla scia dei →Sette, intorno a Paolo e i suoi compagni, infine grazie agli →anziani delle chiese locali. Lc termina con l' →ascensione di Gesù; il suo intento è cristologico. At riparte dall'ascensione a Gerusalemme per seguire la traiettoria della Buona Novella che con l'intervento dello Spirito Santo giunge a Roma (28,16) al termine del suo percorso, cioè "agli estremi confini della terra" (1,8); l'intento è qui ecclesiologico e spirituale: gli apostoli testimoniano la continuità fra Gesù e la Chiesa. Il genere letterario è meno vicino alle biografie della letteratura ellenistica (*Atti di Annibale* o *Atti di Alessandro*) o alle *Vite parallele* di Plutarco che alle retrospettive storiche ispirate all'AT e alla tradizione giudaica come il *Liber antiquitatum biblicarum* dello pseudo-Filone.

Lo scopo dell'opera non è anzitutto apologetico o polemico, come se si dovesse liberare il cristianesimo nascente da ogni sospetto di influenza politica in seno all'impero romano (A. Loisy, M. Goguel, F.F. Bruce, H. Conzelmann) o confutare, all'interno della chiesa, deviazioni come quelle dei giovanniti a Efeso o la gnosi a Corinto (C.H. Talbert, C.K. Barrett, G. Klein), o ancora riabilitare Paolo contro i giudaizzanti (E. Trocmé, A.J. Mattil) e riconciliare il "petrinismo" con il "paolinismo" (scuola di Tübingen: F.C. Baur, C. Zeller). Luca vuole dimostrare che la Chiesa, composta da giudei e pagani, si radica nel popolo eletto e porta avanti la missione universale di cui Israele è stato incaricato da Dio manifestandosi nella sua storia.

D'accordo con la tradizione, i commentatori attribuiscono At e Lc allo stesso autore: lo indicano il linguaggio e lo stile delle due opere, nonostante delle leggere varianti che lasciano supporre un certo periodo fra la composizione di uno e dell'altro. Fino al IV secolo si collocava la redazione di Lc-At in Grecia, dopo la morte di Paolo (nel 67). Poi prevalse l'opinione di Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica* 2,22,1-6): il finale brusco (28,30-31) e l'assenza del racconto della morte di Paolo invitavano a collocare la redazione di At a Roma durante la cattività dell'apostolo e prima del suo processo del 63. Agli inizi di questo secolo A. Harnack era di quest'opinione e una "risposta" della Commissione Biblica (il 26.6.1912) gli fece eco, ma l'istruzione del 1964 lasciava nuovamente libertà ai ricercatori. Oggi si riconosce la debolezza di un'argomentazione basata su un qualcosa che non viene detto nel testo. In più, poiché Lc usa Mc, posteriore al 63, è difficile datare Lc-At prima del 70; la maggior parte dei critici pensano agli anni 75-80. Tuttavia alcuni vanno fino al II secolo (G. Klein, J.C. O'Neill, J. Knox), il che sembra poco verosimile, perché Giustino, verso il 150 (*Apologia I* 39,49; 50,12), utilizza Atti, la cui redazione presuppone un periodo di pace da situarsi prima della persecuzione di Domiziano (nel 95). Alcuni difendono ancora una data molto alta, fra il 62 e il 67 (J.A.T. Robinson, C. Tresmontant, J. Carmignac, E. Delebecque). La questione delle parti alla prima persona plurale dove Luca sembra citare ricordi personali non è determinante, perché può trattarsi di un artificio letterario destinato a stringere un legame di tradizione della fede fra l'ambiente di Paolo e i lettori dell'opera. Scrivendo — a Antiochia o in Asia minore, in Grecia o a Roma — per cristiani provenienti dal paganesimo greco-romano, Luca vuol far loro condividere la sua convinzione: la missione universale della Chiesa ha la sua origine nell'elezione di Israele e nella testimonianza della prima comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme.

2 Piano e contenuto Gli esegeti fanno spesso fatica a stabilire l'organizzazione del testo degli At; notano una differenza fra At 1,1-15,35 dove i racconti sembrano giustapposti, e At 15,36-28,31, che si inserisce nella cornice di un viaggio. Luca utilizza con abilità il procedimento della ripetizione: ritornelli (2,47; 4,4; 5,42; 6,7; 9,31; 11,24; 16,5; 19,10.20) o sommari (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), narrazioni parallele (5,1-6 e 7-11; 9,1-19 e 22,4-21 e 26,9-18; 10,3-8 e 9,16; 11,5-10 e 13), ricorrenza di un tema (2,4; 4,31; 8,17; 10,44-48; 11,15; 16,26; 19,6), richiamo di un avvenimento (8,1-4 e 11,19; 8,40 e 21,8; 15,19-20 e 21,25). Il posto dei discorsi non è sempre facile da precisare: alcuni autori li hanno analizzati a sé stanti, confrontandoli fra di loro in ragione del loro valore kerigmatico (C.H. Dodd, L. Cerfaux, U. Wilckens, E. Schweitzer, J. Schmitt), ma è importante spiegarli nel loro contesto.

Due grandi principi di divisione del libro sono fissati dagli studiosi, uno missionario e l'altro polemico: sia secondo il tema dell'espansione evangelica, dominante nei brani, che segue un itinerario geografico (cfr. 1,8), sia secondo il contenuto dei discorsi, dove la Parola è annunciata ai Giudei e poi ai pagani, prima di essere attestata da Paolo davanti ai tribunali. Un piano classico (W.G. Kümmel) è di tipo topografico:

— Gerusalemme (1,15-8,3);
— Samaria e Cesarea (8,4-11,18);
— Antiochia (11,19-15,35);
— intorno al Mare Egeo (15,36-19,21);
— da Gerusalemme a Roma (19,21-28,31).

Viene sottolineato anche il parallelismo (in gr. *sygkrisis*), ben noto nella retorica greca, fra Pietro (1,12-12,25) e Paolo (13,1-28,31). Altri riconoscono un ruolo strutturante agli ascoltatori della Parola (J. Dupont, C. Perrot, J. Jervell): prima i Giudei (1,1-11,26), poi i pagani (11,27-28,31).

Tenendo conto dei diversi elementi dell'opera, riportiamo un piano parallelo di Lc e At (A. George, P. Rolland): la prefazione esprime l'intenzione di Luca (Lc 1,1-4); un prologo (1,5-2,52) annuncia la rivelazione del disegno di Dio; alla missione di Gesù (3,1-24,53), preparata grazie alla discesa dello Spirito Santo su di lui (3,1-4,13) e comprendente la sua predicazione in Galilea (4,14-9,50), il suo insegnamento sulla strada di Gerusalemme (9,51-19,28), la sua passione e risurrezione (19,29-24,53), corrisponde, dopo una nuova prefazione (At 1,1-14), la missione dei testimoni di Gesù (1,15-28,15), preparata dall'effusione dello Spirito Santo sopra i discepoli (1,15-2,4) e comprendente la loro testimonianza a Gerusalemme (2,5-8,1), poi in Samaria e oltre (8,1-12,25) e fino ai confini della terra (13,1-28,15); l'epilogo (28,16-31) manifesta la realizzazione del disegno di Dio.

Indipendentemente dalla divisione adottata, At presenta cinque tappe:

— 1,4-8,1: a Gerusalemme i Dodici, che rappresentano il popolo d'Israele riunificato dallo Spirito Santo, diventano testimoni di Gesù risorto, Signore Servo, pietra angolare e Salvatore esaltato, in seno a una comunità di condivisione, di fedeltà all'insegnamento apostolico, di preghiera e di eucarestia (1,4-5,42); il gruppo dei →Sette, di cui →Stefano, il capofila, rivive nel suo martirio la morte di Gesù, è all'inizio della missione pagana (6,1-8,1).

— 8,1-11,18: la persecuzione disperde la comunità-madre: la Parola si diffonde, passa da Gerusalemme, per la Samaria, fino a Cesarea, dove Pietro apre ai pagani "la porta della fede" (14,27).

— 11,19-16,5: l' "opera" della grazia (13,2.41; 14,25) a Antiocia di Siria, da dove Saul e →Barnaba partono per l'Asia minore; si pone la questione del modo di ammissione dei non-giudei tra i seguaci di Cristo e l'assemblea di Gerusalemme è chiamata a decretare.

— 16,6-20,38 presenta il grande viaggio missionario di Paolo e di Sila che annunciano la Parola di città in città: Filippi di Macedonia, Atene e Corinto in Grecia, Efeso metropoli dell'Asia minore, dove gli anziani ricevono il testamento di Paolo quando sale a Gerusalemme.

— 21,1-28,31: Paolo, il testimone fatto prigioniero, giustifica la sua missione ai pagani in un doppio processo giudaico e pagano, che ricorda quello di Gesù, prima di fare appello al tribunale di Cesare. Imbarcato per Roma, Paolo sperimenta durante un naufragio la prova della salvezza e vede Roma, dove diventa il testimone della libertà della "Parola di grazia" (20,32) del Cristo risorto, al centro del mondo simbolizzato dalla capitale dell'impero.

3 Testo At ci è pervenuto in due versioni. Una più corta, chiamata "alessandrina" o "orientale", è quella solitamente adottata come base delle edizioni e delle traduzioni; i manoscritti sono di provenienza antiochena o alessandrina. L'altra più lunga, detta "occidentale" (→testo della Bibbia), i cui testimoni principali sono il codice di →Beza (D), diversi papiri (p38, p48, p29), alcuni manoscritti latini, copti e siriaci. Si è pensato che questo testo costituisse o il primo oggetto di Luca (F. Blass, A.C. Clarck) o un'edizione ulteriore, opera di un glossatore del II secolo (J.M. Ropes, C.M. Martini) destinata a precisare il testo o a colmarne le lacune. Dopo aver avuto i suoi difensori (L. Vaganay, K. Lake) il testo occidentale ha avuto i suoi "oppositori" (M. Dibelius, E. Haenchen, W. Thiele, R.P.C. Hanson, K. Aland-B. Metzger), mentre altri praticavano l'eclettismo delle varianti (P. Menoud, J. Dupont, A.F.J. Klijn, E. Grässer). Recenti ricerche su questa versione (C.M. Martini, M. Wilcox) hanno stabilito il suo carattere perfettamente lucano. Attualmente si avanzano due ipotesi. Secondo la prima (M.E. Boismard-A. Lamouille) Luca avrebbe amalgamato due redazioni successive degli At da lui composte, la prima delle quali si avvicina al nostro testo occidentale; la versione alessandrina sarebbe il risultato dell'operazione. Fra le due redazioni dell'opera sarebbe passato un tempo abbastanza lungo, poiché l'ultima risale agli anni 80. Secondo la seconda (E. Delebecque) Luca stesso avrebbe redatto due versioni della sua opera: una "alessandrina" scritta verso il 52-54 e pubblicata prima del 67, durante la prima prigionia di Paolo a Roma, e l'altra "occidentale" composta dopo la morte di Paolo (ncl 67), con lo scopo di manifestare la sua venerazione per l'apostolo dei Gentili e presentarlo come esempio ai cristiani.

4 Fonti La questione delle fonti di Lc-At è legata alla storia della loro redazione, che ha conosciuto stadi successivi, ma è impossibile separarne i passi non-lucani, poiché l'autore ha riscritto tutto in maniera unificata, anche se si nota una differenza fra i primi capitoli, di stampo prettamente semitico, e quelli che trattano della missione di Paolo, di carattere tipicamente greco. Luca maneggia la penna con disinvoltura, ora dando alla sua opera una nota arcaica sullo stile della LXX, ora modellando la lingua a seconda delle necessità del racconto, con un "colore locale" pronunciato. Alcuni autori ipotizzano una "fonte antiochena" alla base dei passi 6,1-8,4; 11,19-30; 12,25; 15,3-33 (A. Harnack, J. Jeremias, R. Bultmann); si parla anche di un "diario di viaggio" (M. Dibelius, E. Trocmé) dal quale proverrebbero le "sezioni-noi" (W.G. Kümmel), dove l'autore passa alla prima persona plurale (16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16 e 11,28 nella versione occidentale), ma queste considerazioni rientrano nel campo delle ipotesi. È chiaro che Luca aveva a sua disposizione parecchie informazioni, che raccoglievano numerose tradizioni la cui affidabilità non può essere messa in dubbio.

5 Teologia Luca scrive la storia da teologo (I. Marshall, M. Hengel). Non si limita solo a riportare i fatti passati; li legge come "ministro della parola" (Lc 1,2). Egli sottolinea la continuità fra l'attività di Gesù, la comunità delle origini e la Chiesa della sua epoca, perché è lo stesso Spirito Santo che opera in essa, garantendo l'unità. Fedele al dato tradizionale e tuttavia libero nei confronti delle sue fonti, sceglie gli elementi da riportare e li utilizza in funzione del-

la sua prospettiva e non seguendo l'ordine cronologico stretto.

Parecchi teologi protestanti considerano At come uno scritto destinato ad aiutare i cristiani della seconda generazione a superare un'attesa immediata della →parusia. Per loro Luca "de-escatologizza" (→escatologia) il messaggio evangelico o "storicizza" la sua portata escatologica, annunciando "il tempo della Chiesa" come istituzione terrena di salvezza (E. Grässer, E. Käsemann); i fatti riportati in At costituiscono il "centro del tempo" fra la storia d'Israele e quella della Chiesa (H. Conzelmann). Questi modi di vedere suppongono una problematica moderna; il proposito lucano è fondamentalmente quello di sottolineare la coerenza della storia della salvezza.

In un epoca in cui il cristianesimo si è diffuso in tutto l'impero romano, si tratta di mostrare che, lungi dall'essere in rottura con il giudaismo, esso ne costituisce l'autentico erede. Così, fin dalla Pentecoste (2,8-11) l'umanità era rappresentata a Gerusalemme dai Giudei venuti da tutto il mondo, e due Giudei sono scelti da Dio perché predichino la Buona Novella alle nazioni. Pietro è invitato dallo Spirito Santo ad accogliere Cornelio nella fede in Cristo (10,45; 11,17; 15,5) ed è Gesù che invia il fariseo Saulo come apostolo dei →Gentili (9,15; 22,21; 26,17). Luca mostra anche che il rifiuto dei Giudei a riconoscere in Gesù il Messia fa misteriosamente parte del disegno di salvezza di Dio (4,28; 5,39; 13,46-47; 15,11; 28,26-28). Inoltre egli mette in rilievo sia la fedeltà degli apostoli alle prescrizioni della Legge (3,1; 10,9; 15,19-21; 16,3; 21,20-26; 25,8) che la coerenza fra l'AT (2,25.28.31; 4,11; 13,23.33-36; 26,22-23) o le dottrine farisaiche (3,21-22; 5,30; 9,22; 17,11-12; 23,7-9; 26,5-6; 28,20) e la fede nella risurrezione di Cristo.

Nella prima parte di At, dove Pietro occupa il ruolo principale, racconti e discorsi si corrispondono, sottolineando come la comunità cristiana sia radicata nel popolo d'Israele e viva della sua Scrittura, che essa rilegge alla luce del Cristo risorto: ciò che Gesù ha fatto, viene fatto similmente da Pietro, portavoce dei Dodici. La seconda parte, incentrata sui viaggi e sulla predicazione di Paolo, narra come si sia diffusa la Parola nel mondo greco-romano e come sia avvenuto l'ascolto pagano della Buona Novella: ciò che Pietro ha fatto, Paolo lo fa a sua volta. Escludendo qualsiasi pretesa politica, il cristianesimo nascente non può mettere Roma in pericolo. Così Luca nota non solo l'efficacia del sistema giudiziario imperiale, ma anche la coscienza dei giudici romani che si rifiutano di prendere posizioni in materia religiosa (13,12; 18,15; 19,37; 23,29; 24,25; 25,4.6.25). Sono state forse troppo sottolineate le discordanze fra Paolo e Luca. Grande ammiratore di Paolo, secondo la testimonianza di Ireneo di Lione che lo chiama "seguace di Paolo" (*Adversus Haereses* 3,1,1), Luca prende tuttavia distanza sia nei confronti della cronologia (cfr. 15,1-3 e Gal 2,11-14), senza dubbio meglio rispettata nelle lettere dell'apostolo, sia nei confronti della teologia paolina, come attesta per esempio il confronto fra Gal 2,1-10 e At 15,4-29. Infatti Luca parla poco di giustificazione per mezzo della fede (15,9) e insiste sulla necessità della Legge nel disegno divino della salvezza; là dove Paolo parla di redenzione per mezzo della croce, At sviluppa una teologia della salvezza basata sulla risurrezione di Cristo, nei confronti della quale tutto diventa ormai relativo. Solidale con gli uomini, il Risorto li rende partecipi della grazia del suo Spirito. Così la Parola si trasmette nell'impero romano per opera dei testimoni di Gesù vivente, anche quando essi compaiono davanti ai tribunali o sono imprigionati, o quando affrontano prove e pericoli. Per quanto i testimoni siano incatenati, la "Parola della grazia" (cfr. Lc 4,22; At 13,43; 14,26; 20,32) è libera e liberante. In ciò consiste senza dubbio il valore permanente degli Atti.

Bibl. Commentari: T. Zahn, Leipzig, 1922-27[4]; A. Loisy, Paris, 1920; E. Jacquier, Paris, 1926[2]; F.J. Foakes Jackson, London, 1931; A. Boudou, Tours, 1933; O. Bauerfeind, Leipzig, 1939; J. Renié, Paris, 1949; F. Amiot, 1950; F.F. Bruce, London, 1951; C.S.C. Williams, London, 1957; L. Cerfaux-J. Dupont, Paris, 1964[3]; A. Wikenhauser, Regensburg, 1961[4]; H. Conzelmann, Tübingen, 1963; E. Haenchen, Göttingen, 1965[5]; G. Stählin, Göttingen, 1966[11]; J. Cantinat, Paris, 1966; J. Munck, Garden City, 1967; W. Neil, London, 1973; E. Gatti, Bologna, 1977; I.H. Matshall, Leicester, 1980; B. Papa, Bologna, 1981; J. Roloff, Göttingen, 1981; A. Weiser, Gütersloh-Würzburg 5, 1981-1986; W. Schmithals, Zürich, 1982; J. Schneider, Freiburg, 1980-82; G. Schille, Berlin, 1983; E. Mussner, Würzburg, 1984. [G. Stählin, *Gli Atti degli Apostoli* (= NT 5), Brescia, 1973; J. Kürzinger, *Atti degli Apostoli* (= ComSpirNT 5), Roma, 1982; R. Fabris, *Atti degli Apostoli; Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1984[2] (1977[1]); G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli* (= ComTeolNT V/1-2), Brescia, 1985-1986 (tedesco 1980-82); C. L'Eplattenier, *Gli Atti degli Apostoli; Quadro delle origini cristiane* (= LetPastB), Bologna, 1990; R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, edizione italiana a cura di L. De Lorenzi (= ComStB), Assisi, 1992].

Studi: Catholicisme, I, 86-90; DB, 1, 152-159; DBS, 1, 42-86; A. Harnack, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908-1911; F. Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, I, London, 1920-33; M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, 1951; H.J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, New York, 1955; E. Trocmé, *Le "livre des Actes" et l'histoire*, Paris, 1957; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1963[4] (trad. inglese: London, 1960); C.H. Dodd, *La prédication apostolique et ses développements*, Paris, 1964; J. Dupont, *Les sources du livre des Actes*, Bruges, 1960; L.E. Keck-J.L. Martyn, *Studies in Luke-Acts*, Nashville, 1966; J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, LD 45, 1967; W.W. Gasque-R.P. Martin, *Apostolic History and the Gospel*, Exeter, 1970; I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter, 1970; J.C. O'Neill, *The Theology of Acts*, London, 1970[2]; J. Jervell, *Luke and the People of God*, Minneapolis, 1972; S.G. Wilson, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, WMANT 5, 1974[3]; G. Haya-Prats, *L'Esprit, force de l'Église*, LD 81, 1975;

W.W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Tübingen, 1975; M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation*, RechSR 16, 1976; C. Perrot, *Les Actes des Apôtres*, in A. George-P. Grelot (ed.), *Introduction à la Bible. II N.T.*, 1976, 239-296; F. Bovon, *Luc le théologien: 25 ans de recherches*, Paris, 1978; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, London, 1979; J. Kremer, *Les Actes des Apôtres*, BiblETL, 48, 1979; id., *Au commencement étaient les Actes des Apôtres*, LumièreV, 153-4, 1981; F. Bovon, *Évangile de Luc et Actes des Apôtres*, PBSBNT 4, 1981, 195-283; E. Delebecque, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1982; J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, LD 118, 1984; R.F. O'Toole, *The Unity of Luke's Theology*, Wilmington, 1984; M.E. Boismard-A. Lamouille, *Texte occidental des Actes des Apôtres*, Paris, 1984; Y. Saoût, *Cette action libératrice*, Paris, 1984; E. Delebecque, *Les deux Actes des Apôtres*, ÉtB, 1986. [S.A. Panimolle, *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica*, 3 voll. (= StBibDeh), Bologna, 1976-1978; R. Fabris, *Atti degli Apostoli* (= LOB 2.5), Brescia, 1982 [2]; J. Dupont, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, a cura di G. Barbaglio (= StBibDeh 10), Bologna, 1984; B. Prete, *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Leumann (TO), 1986; F. Bovon, *L'œuvre de Luc* (= LD 130), Paris, 1987; G.E. Sterling, *Historiography and self-definition. Josephos, Luke-acts and apologetic historiography* (= NTSup 64), Leiden, 1991; F.Ó. Fearghail, *The introduction to Luke-Acts. A study of the role of Lk 1,1-4,44 in the composition of Luke's two-volume work* (= AnBib 126), Roma, 1991; G.C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, Jerusalem, 1992; R.E. Brown, *Le Chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia*, Casale Monferrato, 1992; B. Maggioni, *La vita delle prime comunità cristiane. Riflessioni bibliche e pastorali*, Roma, 1992 [2] (1983 [1])]. JRad

AUARAN In gr. *hauaran*, trascrizione di una parola ebraica, forse dalla radice *ʿwr* ("vivo", "desto", →Aurano), soprannome di →Eleazaro, figlio di Mattatia (1Mac 2,5). CSaul

AUGUSTA In gr. *sebastē*, equivalente del latino *augusta*, titolo dato prima a Livia, moglie di Augusto e madre di Tiberio, e in seguito alla maggior parte delle spose imperiali; in At 27,1 A. è il nome della coorte alla quale appartiene il centurione Giulio. CSaul

AUGUSTO In gr. *augoustos*, dal lat. *augustus*. Appellativo accordato dal Senato nel 27 a.C. a Caio Giulio Cesare Ottaviano, figlio adottivo di Giulio Cesare; Cristo nasce sotto il suo regno (cfr. Lc 2,1). Il significato esatto dell'epiteto *augustus* è difficile da stabilire; si sa tuttavia che esso si applicava a divinità oppure a oggetti sacri e che mai prima era stato attribuito ad un essere umano. L'appellativo fu ripreso da tutti i successori del primo imperatore e serviva comunemente a designare il sovrano; questo spiega perché Ap definisce blasfemi i titoli della Bestia (Ap 13,1). Per estensione, la sposa dell'imperatore era chiamata *augusta*. CSaul

AURANO In gr. *auranos*, forse dalla radice ebraica *ʿwr* ("vivo", "desto" →Auaran), capo della truppa di 3.000 uomini che carica la folla quando si scatena una sommossa contro i misfatti di Lisimaco, fratello del sommo sacerdote Menelao (2Mac 4,40). CSaul

AUTAN →vento.

AVEN →Bet-Aven.

AVILA In ebr. *ḥwylh* (TM: *ḥăwîlāh*), in gr. *euilat*; contrada di cui si può stabilire la posizione tramite quattro dati.

1 "Da Avila al Muro che è a est dell'Egitto" L'espressione "da Avila al Muro che è a est dell'Egitto" utilizzata a proposito di Ismaele (Gen 25,18) e di Amalek (1Sam 15,7), indica che A. è una regione relativamente vicina al mar Rosso. In effetti il Muro in questione deve essere il famoso "Muro del Principe" che Amenemḥat I (1991-1962 a.C.) eresse all'entrata del wādī Ṭumilāt per respingere gli Asiatici e che probabilmente è all'origine della tradizione, attestata ancora in epoca musulmana, secondo la quale un faraone avrebbe costruito una muraglia ininterrotta da Pelusio fino a Eliopoli. Il detto si riferisce probabilmente a questa tradizione.

2 Avila discendente di Etiopia La menzione di A. fra i discendenti di Etiopia, cioè della Nubia (Gen 10,7; 1Cr 1,9) lascia capire che questa regione si trova a sud della penisola sinaitica e verosimilmente sulla riva occidentale del mar Rosso. Ciò sembrerebbe escludere i raffronti fatti con il nome della tribù di *ḥwlt* menzionata nelle iscrizioni safaitiche e con quello della città di Ḥāyil, nel Nefud, nel nord dell'Arabia Saudita. Bisognerebbe escludere anche l'identificazione di A. con la tribù sabea di Ḥawlān, che viveva nell'attuale Yemen del Nord. L'incompatibilità geografica qui si accompagna a una differenza nella forma stessa dei nomi.

3 Avila, paese dell'oro L'elenco dei →popoli unisce A. a →Ofir (Gen 10,29; 1Cr 1,23), visto che le due contrade erano conosciute come produttrici di oro. A. viene presentata come l'eldorado dell'antichità in Gen 2,11, dove si dice che il Pison "scorre intorno a tutto il paese di A., dove c'è l'oro". Il Pison sembra essere il *p3-šn-wr*, "il grande circuito" degli Egiziani, cioè l'oceano che circondava il mondo che loro conoscevano. Si è supposto che l'espressione si applicasse più precisamente alle acque a est e a sud dell'Egitto, cioè ai rami orientali del Nilo e al Mar Rosso; gli Egiziani avrebbero ammesso che queste acque si confondevano con quelle delle sorgenti del Nilo a sud e completavano così il "grande circuito" racchiudendo il deserto orientale d'Egitto e il deserto della Nubia. Il paese di A. si trovava sul lato africano del mar Rosso. In effetti non vi si trovava soltanto l'oro, ma anche la →cornalina, in ebr. *šoham*, di cui parla Gen 2,12. Le miniere d'oro del deserto della Nubia nell'antichità erano così abbondanti che sembrano essere all'origine del nome

di questa regione, poiché "oro" si diceva *nbw* in egiziano e *noub* in copto. Ai ricchi filoni di quarzo aurifero si aggiungevano quelli di cornalina, varietà rossa del quarzo calcedonio. Conviene notare a questo proposito che le copie neoassire della litania *lipšur* qualificano la Nubia, detta *meluḫḫa*, come *šad sāmti*, "montagna di cornalina" (JNES 15, 1956, 132,33), e che Plinio parla della cornalina che si trovava in Egitto.

4 Avila e il porto di Aualitēs Il *Periplo del mar Eritreo* (7), scritto del I secolo d.C., menziona il porto africano di *aualitēs*, sullo stretto di Bab el-Mandeb. È l'attuale Dēr Elua, sul territorio di Gibuti, che conserva ancora la traccia del toponimo antico. Il *Periplo* descrive l'attività commerciale di questo porto e precisa che gli indigeni stessi attraversavano lo stretto in battello, il che spiega perché Plinio il Vecchio segnali degli *aualitēs* nell'Arabia meridionale (*Storia naturale* 6,157). Il toponimo *aualitēs* può essere una semplice variante di *ḥawīlā(t)*, con metatesi delle due vocali *ī/ā*. Apparentemente è una parola semitica che può essere paragonata alla radice *ḥwl*, "girare" e al sostantivo etiopico *ḥawēlēt*, "obelisco", significato derivato verosimilmente da "fusto" o "tronco". Data la situazione del porto d'*aualitēs* all'estremità meridionale del mar Rosso, l'espressione "da Avila al Muro" significherebbe "da una parte all'altra" del mar Rosso, e poi semplicemente "da un estremo all'altro", come si diceva "da Dan a Bersabea". Si spiegherebbe così anche la menzione della "resina odorosa" di A. in Gen 2,12, poiché questa gomma aromatica troverebbe il suo posto tra i prodotti esportati da *aualitēs*, secondo il *Periplo:* "aromi, un po' d'avorio, onice, poca mirra, ma di ottima qualità". Ma è la relazione toponomica tra questo porto e il deserto della Nubia che domanderebbe una spiegazione, supponendo che questa relazione sia reale. In conclusione, A. è probabilmente il nome semitico del deserto di Nubia e delle regioni situate più a sud, tra il Nilo e il mar Rosso. Questa è la ragione per cui A. è annoverata tra i discendenti di Etiopia (Gen 10,7; 1Cr 1,9) e circondata dal Pison (Gen 2,11). Paese di miniere d'oro, è menzionata anche con l'Ofir (Gen 10,29; 1Cr 1,23). Il suo nome assomiglia molto a quello del porto d'*aualitēs*, la cui posizione spiegherebbe meglio l'espressione di Gen 25,18; 1Sam 15,7 e di cui si avrebbe avuto conoscenza attraverso i mercanti sabei. Bisogna infatti supporre che alcuni porti africani erano da essi conosciuti da molto tempo, poiché alcune iscrizioni sabee attestano l'esistenza di colonie sud-arabiche nell'Etiopia settentrionale dalla metà del secolo V a.C. In questo modo si potrebbe giustificare anche la menzione di A. tra i discendenti di Joktan, in Gen 10,29; 1Cr 1,23. Sfortunatamente il toponimo in questione non è attestato fino ad ora nelle iscrizioni di Saba. Supponendo che A. sia una parola semitica, Bochart aveva proposto, nel XVII secolo, di spiegarla con *ḥwl*, "sabbia", ma sono possibili anche altre etimologie.

Bibl. Commentari a →Genesi; EncIsl, IV, 1165s; LÄ, II, 740-751; III, 352; IV, 526-532.637s; H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, V, Il Cairo, 1928, 138.

ELip

AVORIO →elefante

AVVA, IVVA In ebr. *ʿwh* (TM: *ʿawwāh*, 2Re 18,34; 19,13; Is 37,13), *ʿw* (TM: *ʿawwā*; 2Re 17,31) o *ʿwym* (TM: *ʿawwîm;* 2Re 17,31; cfr. Dt 2, 23; Gs 13,3; 18,23), toponimo e nome tribale la cui menzione dopo Babilonia e Cuta in 2Re 17,24 ci orienta verso la Mesopotamia meridionale.

Gli annali di Sargon II d'Assiria (721-705 a.C.) segnalano effettivamente una tribù aramea degli *a-ma-a* (l. 275) che viveva sulle rive dell'Uknû, cioè l'attuale fiume Kerḫa, che si gettava allora direttamente nel golfo Persico. Il nome della stessa tribù appare ancora con la desinenza *-t*, *a-ma-te*, negli annali di Tiglat-Pileser III (744-727 a.C.), alla riga 170. L'identificazione degli *a-ma-te/a-ma-a* con *ʿwh/ʾ* non presenta difficoltà, dato che a quest'epoca la *m* intervocalica si pronunciava *w* in Babilonia. Un documento più tardivo, risalente al 562/1 a.C., menziona anche una località *a-ú-a*, situata in Babilonia; questo nome è probabilmente identico a quello della tribù sopra menzionata. Il testo di Sargon II precisa che gli *a-ma-a* sono stati insediati nel distretto di Gambulu (l.277s).

Ora, i successori di Sargon II, in particolare Sennacherib, nel 703 a.C., e Assurbanipal, nel 656/5 a.C., deportarono in massa le popolazioni di questo territorio, principalmente verso le province occidentali dell'impero. La menzione degli Avviti nei testi biblici interessati s'accorda dunque con le informazioni delle fonti cuneiformi, sebbene queste non attestino una deportazione dei Gambulu in Samaria. Secondo 2Re 17,31 gli dei degli Avviti (cfr. 2Re 18,34) si chiamavano *nbḥz* e *trtq*. Se si prescinde dalla vocalizzazione fittizia di questi nomi *(nibḥaz* e *tartāq)*, si constata che il teonimo *nbḥz* corrisponde esattamente all'acc. *nabû aḫiz*, che appare in molte epiclesi neobabilonesi: *nabû āḫiz šukāmi*, "Nabû, maestro di scrittura cuneiforme", *nabû āḫiz tuppi šīmāti ilāni*, "Nabû, maestro della tavoletta dei destini degli dei", *nābû āḫiz ṭēmi u milki*, "Nabû, maestro dell'intelligenza e del consiglio".

Questi epiteti esaltano il santo patrono degli scribi e il dio della saggezza, qualità eminenti di Nabû, che era diventato una delle divinità principali degli Aramei stabilitisi a Babilonia. Quanto a *trtq*, si tratta della trascrizione di *śarrat ēqi*, equivalente all'acc. *ᵈGAŠAN ēqi, bēlat ēqi* e *ištar ša bīt ēqi*, "Regina", "Signora" o "Dea dell'*ēqu*", oggetto sacro la cui natura non è ancora conosciuta, a meno che non sia il termine aramaico *ʿēq*, "legno". In questa ipotesi si avrebbe a che fare con la dea dell'albero sacro. In ogni modo, la trascrizione del *ś* aramaico di *śarrat* con il *t* iniziale di *trt* implica l'uso di una fonte accadica, visto che il *ś* aramaico era frequentemente reso con *t* nelle iscrizioni neoassire e neobabilonesi, ma sa-

rebbe scritto *š* se l'autore di 2Re 17,31 si fosse basato su un'informazione trasmessa oralmente. Il culto di una "Regina" divina è attestato più tardi presso gli Aramei, che veneravano in Egitto la →Regina del Cielo, in Transgiordania, la regina *sarrā'*, forma più recente di *šarrat*.

Bibl. RLA, I, 90.93; III, 136s; M. Dietrich, *Die Aramäer Südbabyloniens in der Sargonidenzeit (700-648)*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1970; R. Zadok, *Geographical and Onomastic Notes*, JANES 8, 1976, 113-126 (v. 120-123); F. Pomponio, *Nabû*, Roma, 1978; B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden, 1979. ELip

AVVIM In ebr. *'awwîm*, località (forse l'attuale ḫirbet Haiyān) o forse popolazione (la forma può essere un nome gentilizio: "abitanti di *Ai*"?) di Beniamino (Gs 18,23).

Bibl. Abel, II, 257. MDef

AVVIT In ebr. *'āwwît* (Gen 36,35; 1Cr 1,46 qerè, ketīb: *'ywt*), capitale di Adad figlio di Bedad, re d'Edom. A causa della trascrizione gr. della LXX (Gen 36,35, *gethaim*, nel codice Vaticano) Abel ha proposto di identificarla con ḫirbet el-Jiṯṯeh, tra Ma'ān e ḫirbet el-Baṣṭah.

Bibl. Abel, II, 257. CCan

AVVITI In ebr. *'awwîm*.
1 Antichi abitanti del sud della Palestina e della Transgiordania (Dt 2,23; Gs 13,3), sconosciuti altrove.
2 Abitanti della città d' →Avva in Alta Mesopotamia, deportati in Samaria dagli Assiri (2Re 17,24-31; cfr. 18,34; 19,13; Is 37,13). MDB

AVVOLTOIO, AVVOLTOIO-GRIFONE →aquila, avvoltoio

AZARA In gr. *azōtou oros*, "montagna d'Azoto", limite dell'inseguimento dell'esercito di Bacchide da parte di Giuda Maccabeo durante il combattimento di Berea (1Mac 9,15). Poiché →Asdod/Azot è situata nella pianura litorale e a una sessantina di km da Beerzeth, si corregge generalmente *azōtou* con *azara*, appoggiandosi su Giuseppe (*A.J.* 12,429), che ha *ēzas* o *azas*; si tratterebbe allora del →Baal-Azor, 23 km a nord di Gerusalemme e 9 km a est di Bēerzeth. JLong

(1) AZARIA In ebr. *'āzaryāh*, "Jahweh ha aiutato", in gr. *azarias*.
1 Altro nome del re →Ozia (2Re 14,21; ecc.).
2 Uno dei tre amici di Daniele (con Anania, Misaele), deportato a Babilonia da Nabucodonosor, per prestarvi servizio a corte (Dn 1,3-7; 2,17.49; 3,13-18.30.88; 1Mac 2,59). In Dn (3,25.49) gioca il ruolo principale; è l'autore della preghiera di A. (Dn 3,25-45), originariamente un lamento del popolo, che né per il contenuto né per la forma si adatta alla situazione di A.; il suo nome babilonese è Abdenego.
3 Capo del popolo all'epoca della sommossa di Giuda Maccabeo; durante la sua spedizione in Galaaditide, quest'ultimo gli affida, insieme a Giuseppe figlio di Zaccaria, il governo della Giudea (1Mac 5,18-19); trasgredendo gli ordini ricevuti, essi affrontano Gorgia a Iamnia e vengono uccisi (1Mac 5,55-62); questo A. probabilmente si identifica con →Esdrias di 2Mac 8,23; 12,36. AvdB-JLong

(2) AZARIA In ebr. *'āzaryāh*, *'āzaryāhû*, "Jahweh ha soccorso" (→(1) Azaria).
1 Figlio d'Oded; mosso dallo Spirito di Dio, spinse il re →Asa a intraprendere una profonda riforma religiosa (2Cr 15,1-8). Non porta il titolo di profeta e non usa le formule caratteristiche della profezia preesilica. È un profeta "alla maniera del Cronista".
2 Sacerdote che si oppone al re Ozia quando questo vuole arrogarsi funzioni sacerdotali (2Cron 26,17,20). JAun

AZAZEL Il "Forte di El", capo dei "figli degli dei" o degli angeli ribelli nella mitologia e nell'antico folclore palestinese (cfr. Gen 6,4). In EnEt divide qualche volta questa funzione con Semiazas, ma il più delle volte è menzionato da solo come capo degli angeli, principalmente nello scritto di Qumrân 4Q180. Gioca un ruolo nel rituale di Lv 16, dove il nome originale di *'zz'l* è stato deformato in *'z'zl*, come testimonia il *Rotolo del Tempio* (26,4.13) e come ha ben notato la Peshitta. Il rito di "mandare ad Azazel" (Lv 16,10) significa approssimativamente "mandare al diavolo".
Nell'*Apocalisse di Abramo*, che risale alla fine del I sec. d.C., A. è assimilato al fuoco dell'inferno che egli trasporta con sé. È diventato l'*'Azazil* della tradizione leggendaria dell'Islam che considera A. come il nome proprio del diavolo (Iblis) prima della sua caduta.

Bibl. EJ, III, 999-1002; EncIslam, I, 834b; EnṣMiqr, VI, 113-115; J.T. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford, 1976, 248-252; R. Zadok, BASOR 230, 1978, 58; H. Tawil, *'Azazel, the Prince of the Steppe: A Comparative Study*, ZAW 92, 1980, 43-59; C. Fontinoy, ActIran 23, 1984, 163s; É. Lipiński, OrLovPer 15, 1984, 94s. ELip

AZEKA In ebr. *'āzēqāh*, città della Sefela, dove Giosuè insegue i re cananei; è data a Giuda (Gs 10,10-11; 15,35) e fortificata da Roboamo (2Cr 11,9). È segnalata in un ostrakon di Lachis al tempo di Nabucodonosor (cfr. Ger 34,7) e rioccupata dopo l'esilio (Ne 11,30); attualmente tell Zakarīye, 30 km a sud-ovest di Gerusalemme, oggetto di scavo da parte di Biss e Macalister nel 1898-1899.

Bibl. EAEHL, I, 141-143; Vogel, I, 89; II, 13. PMG

AZMAVET, BET-AZMAVET In ebr. *ʿazmāwet, bêt-azmāwet,* località i cui abitanti rientrano dall'esilio con Zorobabele (Esd 2,24); essa accoglie dei cantori leviti (Ne 12,29); attualmente Ḥezme, 8 km a nord-est di Gerusalemme. MDef

AZMON In ebr. *ʿaṣmōn,* "forte"; punto di riferimento sulla frontiera meridionale di Giuda, fra Kades-Barnea e il torrente d'Egitto (Nm 34,4-5; Gs 15,4). Lo si identifica con verosimiglianza con l'oasi di Quseima, nel Sinai egiziano, a ovest di Kades-Barnea.

Bibl. Abel, I, 306; II, 47. MDB

AZNOT-TABOR In ebr. *ʾaznôt tābôr,* "orecchie del Tabor (?)", località di frontiera di Neftali (Gs 19,34), da identificare forse con l'attuale Umm Jubeil, a nord del Tabor, 8 km a nord-est di Nazareth.

Bibl. Abel, II, 64-65. MDef

AZOR →Ieud.

AZOR, CAZOR In ebr. *ḥāṣôr, ḥāṣōr;* in gr. *asor;* la parola ebraica deriva da *ḥāṣēr,* "recinto per gli animali", "cortile interno di una casa", "cortile del santuario", "villaggio" o "campo" cioè "insediamento non fortificato".

1 Città di Neftali, identificata con tell el-Qedaḥ o ḫirbet Waqqās (tēl Ḥāsōr in israeliano) da J.L. Porter (1875); l'identificazione fu confermata da J. Garstang (1928). Si trova a nord del lago di Tiberiade, ai piedi della cresta orientale delle montagne dell'Alta Galilea. Situata su un promontorio, A. domina la valle del lago Hule (lago Semechonitis) e la strada che porta dal lago di Tiberiade verso Damasco attraverso il "ponte delle Figlie di Giacobbe", o verso la valle dell'alto Giordano e dell'Oronte, per Kedes, Dan, Abel-Bet-Maaca, ecc. (cfr. 2Re 15,29). A. è menzionata per la prima volta nei testi di esecrazione (XIX secolo; *ḥḏwr* in egiziano). Nei testi di Mari (XVIII secolo a.C.) la città è segnalata a titolo di regno o stato; partecipa al commercio di metalli (stagno, oro e argento) e di pietre preziose (*ḫaṣura* in accadico). È menzionata inoltre nell'elenco delle città conquistate da Tutmosi III (1468) e Seti I (1303; *ḥaḏūrā* in egiziano). Durante il regno di Amenofi II (1450-1425) il delegato hurrita di A. viene ricevuto alla corte del faraone. Quattro lettere di El-Amarna si riferiscono ad A. il cui re afferma la sua fedeltà al faraone (lettere 227-228). Al contrario, il re di Tiro si lamenta perché il re di A. è alleato con gli ʿApîruś (→Apiru) per impadronirsi del suo territorio (lettera 148); il re d'Astarot, città di Basan, scrive per comunicare di aver perso tre città, passate al re di A. (lettera 364). Nel XIII secolo un ufficiale regio interroga uno scriba sul fiume (il Giordano) che scorre ad A. (*Papyrus Anastasi I:* ANET, 447). Giosuè sconfigge la coalizione che aveva come capo il re di A., saccheggia e brucia la città (Gs 11,10-14; 12,19); la città "era già la capitale di tutti questi regni" cananei, cioè una città-stato come all'epoca di El-Amarna. Il racconto di Debora e Barak, sulla vittoria nella pianura di Izreel, sarebbe stato in seguito associato a Iabin, re di A. (Gdc 4,2.17; 1Sam 12,9). La città è attribuita a Neftali (Gs 19,36). Salomone ricostruisce "Azor, Meghiddo, Ghezer... città di carri e cavalli" (1Re 9,15.19). Asa, re di Giuda si allea con Ben-Adad I e gli chiede di attaccare il nord del regno di Israele per diminuire la pressione esercitata da Basa, re di Samaria (15,16-19); il re di Damasco si impadronisce di "tutto il paese di Neftali", cioè di tutta la regione situata a nord del lago di Tiberiade (15,20). Tiglat-Pileser III (732) si impadronisce del nord d'Israele (2Re 15,29). In età maccabea Gionata combatte vittoriosamente contro Demetrio nella pianura di Asor (1Mac 11,67) e il nemico fugge a Kedes (11,73).

Alcuni sondaggi furono fatti da J. Garstang nel 1928. Y. Yadin diresse gli scavi dal 1955 al 1958 e nel 1968-69. Tell el-Qedaḥ è composta da due parti: la città bassa occupata solamente nel Bronzo Medio e Recente, e la città alta occupata dal Bronzo Antico fino al periodo ellenistico. La prima occupazione avvenne nel Bronzo Antico sulla roccia naturale; non sono state trovate strutture architettoniche importanti, ma solo della ceramica. La seconda fase ci ha lasciato della ceramica detta di H. Kerak, dopo di che il luogo fu abbandonato per circa tre secoli. Del Bronzo Medio I è stato ritrovato un insediamento semi-nomade, forse amorreo a causa delle nuove forme di ceramica e della padronanza della metallurgia. La città fu abbandonata verso il 1850 a.C., ma a partire dal Bronzo Medio II essa raggiunge la sua massima espansione per l'occupazione della piattaforma nord (livello 17). La città bassa è circondata da un rilievo di terra su cui si trova un muro di argilla battuta, il tutto rinforzato da un terrapieno e da un fossato sul lato occidentale: fortificazioni tipiche degli Hyksos. Una porta a sei pilastri fiancheggiata da due torri fu costruita più volte sullo stesso piano. Sono state trovati anche tombe scavate nella roccia e un fosso di prosciugamento usato forse durante tutta l'età del Bronzo. Nella città alta è stato scoperto un palazzo di mattoni. Questa fase fu distrutta dal fuoco; seguirà un periodo povero di transizione, abitato da avventurieri. Poi la città fu ricostruita sulle antiche fondamenta (livello 16). Nella città bassa è stato scoperto un tempio rettangolare, composto da un grande vestibolo con due colonne al centro per sostenere un tetto, una piccola nicchia, per il "santo dei santi" e due torri all'entrata. Sono stati ritrovati un palazzo, delle case il cui pavimento poggiava su tombe di bambini deposti in giare e alcune tombe collegate fra loro da una rete di tunnel. Nella città alta un muro massiccio proteggeva l'interno della città; la città sarà distrutta molto violentemente. Nel Bronzo I la città bassa è ricostruita con templi, palazzi e abitazioni. Nella città alta il grande palazzo con ortostati di basalto è costruito alla maniera anatolica; ai suoi lati c'è un tempio reale rettangolare. Nel Bronzo Recente II A (periodo El-Amarna) viene costruito il tempio al dio

Sole (zona H) nella città bassa secondo una pianta diversa: tre sale successive; vi si sono trovati degli ortostati in basalto e una statua di Baal-Adad (toro). Nella zona F è stato scoperto un *temenos* (recinto sacro) al cui centro sorgeva un altare in pietra. Nella zona C è venuto alla luce un santuario la cui nicchia custodiva dieci piccole steli e una statuetta, un laboratorio di ceramica e una maschera con lo stendardo di una divinità-serpente. Nella città alta è stato trovato un palazzo. La città, probabilmente, fu distrutta da Seti I. Nel Bronzo Recente II B fu ricostruita in modo più povero, sullo stesso piano, ma la muratura è più grossolana, indice di un periodo di declino. Nei santuari sono stati trovati numerosi vasi cultuali, ceramica micenea e anatolica. La città bassa è abbandonata. Nel Ferro I, dopo una breve sosta, una popolazione semi-nomade si installa nella città alta (silos e fondamenta per tende o capanne). La città fu ricostruita e fortificata nel Ferro II A. Un muro a casematte circondava la città con una grande porta che aveva tre camere (quattro tenaglie) su ogni lato, e affiancata da due torri; è simile a quella di Ghezer e Meghiddo. La cittadella è costruita a ovest. Questa fase è stata associata a Salomone. Nel periodo del Ferro II B la città fu distrutta da un violento incendio alla fine del X o all'inizio del IX secolo, per essere poi ricostruita su una doppia superficie. La circondava un muro massiccio; a ovest le casematte furono colmate per formare una nuova e massiccia cinta. Un vasto deposito e alcune grandi sale furono costruite a est, vicino alla porta, mentre a ovest, si innalzava un grande palazzo contro la cinta. Il sistema idrico era scavato: era composto da una rampa d'accesso, un pozzo e una galleria-serbatoio. Questa fase di prosperità viene associata al regno di Omri. La città subisce una distruzione parziale verso la metà del IX secolo e conosce un periodo di decadenza; la sua muraglia cade in disuso e, alla fine, viene distrutta completamente. È stato trovato un quartiere residenziale e commerciale (torchio per l'uva e depositi) che risale al Ferro II C. Un terremoto colpisce la città che però viene subito ricostruita. La cittadella è divisa in due parti da un cortile interno e rafforzata da contrafforti e da una torre. Un violento incendio, collegato alla campagna di Tiglat-Pileser, distrugge la città. Dopo la distruzione dell'acropoli, il sito non viene più fortificato, ma è tuttavia occupato da coloni. Durante l'occupazione assira una nuova città viene costruita sulle precedenti; i Persiani poi apportano modifiche nella cittadella assira e i Greci costruiscono una nuova cittadella.

2 Località del Negheb di Giuda, identificata dal testo biblico con →Keriot-Chezron (Gs 15,25).

3 Nome di →Baal-Azor in Ne 11,33.

Bibl. Ad 1: Abel, II, 345; EAEHL, II, 474-495; Vogel, I, 35-36; II, 35; J.L. Porter, *A Handbook for Travellers in Syria and Palestine*, London, 1875, 414s.422; J. Garstang, *The Site of Hazor*, AnArchAnthr 14, 1927, 35-42; id., *The Foundations of Bible History: Josua, Judges*, London, 1931, 381-383; E. Täubler, *Chazor in den Briefen von Tell el-Amarna*, in *Festschrift Lea Baeck*, Berlin, 1938, 9-30; G.E. Wright, *Hazor and the Conquest of Canaan*, BA 18, 1955, 106-108; F. Maass, *Hazor und das Problem der Landnahme*, BZAW 77, 1958, 105-117; Y. Yadin, *Some Aspects of the Material Culture of Northern Israel during the Canaanite and Israelite Periods, in the Light of Excavations at Hazor*, in *Antiquity and Survival*, II, Den Hague-Jerusalem, 1957, 165-186; W.F. Albright, *Recent Progress in Palestinian Archaeology: Samaria-Sebaste III and Hazor I*, BASOR 150, 1958, 21-25; Y. Yadin et al., *Hazor*, Jerusalem, 1958-1961; K. Galling, *Erwägungen zum Stelenheiligtum von Hazor*, ZDPV 75, 1959, 1-13; O. Tufnell, *Hazor, Samaria and Lachish. A Synthesis*, PEQ 91, 1959, 90-105; A. Malamat, *Hazor "The Head of all those Kingdoms"*, JBL 79, 1960, 12-19; F.M. Tocci, *Hazor nell'età del Medio e Tardo Bronzo*, RSO 37, 1962, 59-64; Y. Yadin, *Excavations at Hazor (1955-58)*, in *The Biblical Archaeologist Reader*, II, Garden City, 1964, 191-224; J. Gray, *Hazor*, VT 16, 1966, 26-52; Y. Yadin, *Hazor*, in W.D. Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, Oxford, 1967, 244-263; W.G. Dever, *The Water systems at Hazor and Gezer*, Ba 32, 1969, 71-78; A. Malamat, *Northern Canaan and the Mari Texts*, in J.A. Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, New York, 1970, 164-177; Y. Yadin, *Hazor*, London, 1972; id., *Haçor*, BTS 156, 1973, 8-14; Y. Aharoni, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee*, Jerusalem, 1974; Y. Yadin, *Hazor: The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, Jerusalem, 1975; H. Tadmor, *A Lexicographical Text from Hazor*, IsrEJ 27, 1977, 98-102; W.W. Hallo-H. Tadmor, *Lawsuit from Hazor*, IsrEJ, 1977, 1-11; D. Cole, *How Water Tunnels worked*, BAR 6, 1980, 8-29; A. Malamat, *"Silver Gold and Precious Stones from Hazor". Trade and Trouble in a New Mari Document*, JJS 33, 1982, 71-79; P. Beck, *The Bronze Plaque from Hazor*, IsrEJ 33, 1983, 78-80; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 116s; S. Geva, *The Settlement Pattern of Hazor Stratum XII*, Erls 17, 1984, 158-161. MBeau

AZOT, AZOTOS In gr. *azōtos*, forma greca del nome d' →Asdod (1Mac 4,15; ecc.). ELip

AZZIMI In ebr. *maṣṣot*, in gr. *azyma;* pani piatti e rotondi, cotti senza →lievito. Li si faceva quando non si aveva molto tempo a disposizione, p.es. all'arrivo di ospiti inattesi (Gen 18,6; 19,3; cfr. Es 12,33s) o al tempo della mietitura (Rt 2,14; Gs 5,11); erano prescritti per tutti i sacrifici ai quali si doveva aggiungere il pane (Lv 2,4.11; 7,12; 8,2; Nm 6,15; Es 23,18; 34,25; il pane lievitato di Lv 7,13; 23,17 non è un'oblazione), per i pani di presentazione e per i sette giorni della durata della festa degli A. (Es 12,15-20; 23,15; 34,18; Dt 16,1-8); quest'ultima era probabilmente un'antica festa cananea, adottata dagli israeliti, che le diedero un significato storico e la collegarono alla festa della →Pasqua. La sera del 14 nisan si doveva far scomparire tutto il lievito delle case (Es 12,15) ed era severamente proibito mangiare pane lievitato durante i giorni della festa (Es 12,19). Il divieto di usare nel culto il

lievito e tutto quanto era lievitato risale all'idea primitiva degli antichi, che consideravano la fermentazione un fenomeno di alterazione delle sostanze. È per questo forse che il lievito può essere simbolo di influenza perniciosa (Mt 16,6.12 par.), ma anche una parabola del Regno: Gesù fa dell'azione del lievito nella pasta l'immagine dello sviluppo graduale e interno del Regno di Dio, parallelo al simbolo della crescita del granello di senape (Mt 13,31-33; Lc 13,18-21): l'uno e l'altro sono simboli di manifestazione di vita. Paolo esorta i cristiani di Corinto ad allontanare il vecchio lievito (la malizia e la perversità del paganesimo) dalla loro comunità e a celebrare la festa con a. di purezza e verità (1Cor 5,7s). →Pasqua. PvI-JArg

B

BAAL

1 Caratteristiche Il termine è in realtà soltanto un titolo che significa "signore". È tuttavia l'appellativo del dio della tempesta più diffuso presso i Semiti della Siria e di Canaan dal III millennio a.C. in poi. Il nome proprio del dio è Haddu, in aramaico Hadad, e compare nella forma *^{d}à-da* a Ebla, *Addu* a Mari e *Hd* a Ugarit. Il titolo di B. indica la sua posizione eminente, allo stesso modo del titolo *zᵉbūl*, "principe", e diventa in pratica l'equivalente di un nome proprio. La tempesta, nella quale il dio rivela la sua potenza, è inseparabile dalla pioggia che rende fertile la terra e permette quindi agli uomini di vivere. B. è così anche il dio della fertilità ed è considerato figlio di →Dagon, dio del grano e dell'agricoltura. B. è il protagonista dei testi mitologici di Ugarit e i numerosi antroponimi e toponimi palestinesi che ne contengono il nome indicano che egli era venerato anche a Canaan. I suoi luoghi sacri privilegiati, dove egli si rivela in tutto il suo splendore, sono le montagne, sulle quali la tempesta manifesta la sua potenza meglio che altrove. La molteplicità dei suoi luoghi sacri portò allo sviluppo di una varietà di figure locali del dio della tempesta che potremmo paragonare ai molteplici aspetti della Vergine Maria: Nostra Signora di Lourdes; N. S. di Fatima; N. S. di Banneux. Anche gli abitanti di Ugarit riconoscevano l'esistenza di diversi B. e gli autori dell'AT parlano 18 volte di B. al plurale, sia per il motivo di cui sopra, sia alludendo alle statue di culto e alle figure che rappresentano il Dio.

2 Il Baal del Ṣaphôn Nonostante questa pluralità di B., l'eroe dei miti di Ugarit è un B. ben determinato, il B. del Ṣaphôn *(ṣpn)*, la montagna che i testi sillabici di Ugarit chiamano *Ḥazzi* e gli autori greco-romani Casius, semplice adattamento di *Ḥazzi*. Si tratta dell'attuale Jebel el-Aqraʿ, il "monte calvo" che con i suoi 1759 m domina il Mediterraneo una quarantina di km. a nord di Ugarit e che fu esso stesso divinizzato. In epoca monarchica il Ṣaphôn era per gli abitanti di Gerusalemme un luogo mitico; il Sal 48,3 lo assimila al monte Sion e il nome di Sofonia, "il Ṣaphôn è Jahweh", testimonia il prestigio di cui godeva dal punto di vista religioso questa montagna sacra a Baal. La sua posizione, a picco sul Mediterraneo, spiega il fatto che la lotta di B. contro il dio del Mare sia diventata un importante tema mitologico e che il B. del Ṣaphôn sia stato considerato un maestro della navigazione. Il suo culto si diffuse poi verso sud ed è attestato in particolare nella regione del Pelusio, a est del delta del Nilo dove Es 14,2.9 e Nm 33,7 nominano un luogo detto Baal-Zefon, conosciuto anche da altre fonti. Un papiro fenicio proveniente dall'Egitto, datato VI sec. a.C. nomina il dio Baal-Zefon come capo delle divinità di Tafnes (Tell Defenneh), località nominata in Ger 43, 7 e situata nella stessa regione. Più tardi, un componimento aramaico di epoca tolemaica (Papiro Egiziano Amherst 63) proveniente con tutta probabilità da Edfu (Alto Egitto) e conservato in scrittura demotica, menziona il "Baal del Ṣaphôn" *(bʿl mn ṣpn)* e lo identifica esplicitamente col dio egiziano Horus (col. 12,15s). Allo stesso modo l'adattamento aramaico del Sal 20,2-6, ripreso nello stesso testo (col. 11,11-19), invoca l'Horus del Ṣaphôn al posto di B.

3 Il Baal del Carmelo; Baal a Samaria Il B. del →Carmelo, che nel IV sec. a.C. lo pseudo-Scilace chiama "La montagna sacra di Zeus", è stato oggetto di numerosi studi a causa del suo ruolo nel racconto di 1Re 18, 19-40. Si riconosce generalmente, d'accordo con Giuseppe Flavio (*A.J.* 8,317), che il B. in questione è il B. di Tiro, cioè Melqart, il cui culto sarebbe stato portato sul Carmelo da Gezabele, figlia del re di Tiro, che manteneva i 450 profeti di B. (1Re 18,19; cfr. 1Re 16,31s). Secondo altri autori invece il B. del racconto biblico sarebbe il B. dei Cieli o una raffigurazione locale del dio della tempesta. Nel II sec. d.C. egli venne assimilato allo Zeus di Eliopoli (Baalbek); il suo culto si mantenne fino al IV sec. d.C. Secondo 1Re 16,32 Acab aveva costruito un tempio di B. a Samaria e l'antroponimia degli ostraka di Samaria è ispirata tanto a Baal quanto a Jahweh benché questi ostraka risalgono alla prima metà dell'VIII sec. a.C. e siano perciò posteriori allo sterminio della dinastia di Acab da parte di Ieu. Nonostante i legami redazionali tra 1Re 16,32 e 1Re 18,19-40, sembra azzardato affermare l'identità tra il B. di Samaria e quello del Carmelo.

4 Baal in Giudea 2Re 11,18 e 2Cr 23,17 affermano che c'era un tempio di B. a Gerusalemme al tempo della regina Atalia.

Secondo Y. Yadin questo tempio non si trovava nella città, bensì a Ramat Raḥel, 4 km a sud di Gerusalemme, dove gli scavi hanno portato alla luce una costruzione monumentale in stile nord-israelita, proprio degli edifici importanti di Samaria; il vasellame trovato sul posto non permette però di farla risalire ai tempi di Atalia. Lo stesso luogo era stato identificato anche con B.-Perazim (2Sam 5,20; 1Cr 14,11) o monte Perasim (Is 28,21), che bisogna sicuramente cercare in questa regione. Il dio B. Perasim doveva essere il B. del clan giudeo di Fares (Gen 38,29; Rt 4,12; 1Cr 2,4s), uno dei più importanti di Giuda, ma non si può provare che questo luogo sacro si trovasse a Ramat Raḥel. A. Mazar ha proposto di localizzarlo a Gilo, a 835 m di altitudine, luogo da dove la vista si estende sui dintorni di Gerusalemme e dove gli scavi hanno portato alla luce costruzioni del XII sec. a.C. Quanto al B. di 2Re 11,18, ricordiamo che il suo sacerdote si chiamava Mattan, nome molto diffuso nel territorio fenicio-punico ma attestato solo un'altra volta in Giuda, in Ger 38,1. Si può così pensare che Mattan servisse il santuario

di un dio fenicio il cui culto doveva essere stato importato da Atalia. Si trattava probabilmente di un dio di Tiro, il B. di Tiro, o Melqart.

5 Baal-Ermon Il B.-Ermon (Gdc 3,3), distinto dal B.-Gad (Gs 11,17; 12,7; 13,5) secondo 1Cr 5,23, è il dio del Senir, Sirion o monte Ermon (Dt 3,9), dove la versione paleobabilonese dell'epopea di Ghilgamesh sembra già situare la dimora degli dei. Secondo EnEt 6,1-6 è lì che i figli di Dio scesero dai cieli per procurarsi delle spose (cfr. Gen 6,1-4). Alcune iscrizioni di epoca romana vi attestano il culto di "Zeus immenso" e del "Dio immenso e santo".

6 Baal-Peor Il B. di Peor (Nm 25,3.5; Dt 4,3; Os 9,10; Sal 106,28; cfr. Nm 23,28; 31,16; Dt 3,29; 4,46; 34,6; Gs 13,20; 22,17) era venerato nel paese di →Moab, su una montagna dallo stesso nome. Il racconto di Nm 25,1-3 allude a un culto ierogamico della fertilità e ai banchetti sacri che seguivano i sacrifici di comunione semitici. Il Sal 106,28 li qualifica come "sacrifici dei morti", espressione che può essere paragonata a quella di Dt 26,14 (cfr. Ger 16,7; Os 9,4), dove il fedele professa di non aver offerto niente al "morto", e a quelle di Lv 19,27s e Dt 14,1 che proibiscono di portare una tonsura e incisioni per il "morto". È poco probabile che questi testi implichino la proibizione del culto dei defunti, ammesso dai profeti (Am 8,10, Is 22, 12; Ger 41,5; Ez 7,18). Il "morto" di cui si parla è verosimilmente il dio B. del quale si celebrava la morte all'inizio dell'estate (cfr. 1Re 18,27s); dopo due giorni (cfr. Os 6,2) questa morte era seguita da una resurrezione operata grazie al rito ierogamico. Tutto ciò è ricordato anche in Lv 19,27-29 immediatamente dopo i riti di lutto. Parlando delle feste analoghe celebrate a Byblos in onore di Adone, Luciano di Samosata dice semplicemente: "Dopo essersi ben percossi e ben lamentati, essi portano come prima cosa dei doni ad Adone come a un morto e poi, l'indomani, raccontano che egli è vivo". Un'iscrizione greca di Ammān menziona la funzione di "resuscitatore" della divinità in epoca romana, e la Mishnah (MishSan 7,6) condanna colui che pratica il culto del B. di Peor. È probabile che l'espressione "sacrifici dei morti" (Sal 106,28) non intenda semplicemente ridicolizzare il culto di B. e non faccia allusione a semplici banchetti funerari, ma debba intendersi secondo l'analogia dei "sacrifici di Elohim" (Sal 51,19). Il Sal 106,28 evocherebbe così i banchetti sacri che si celebravano durante i funerali del dio della vegetazione, in questo caso il B. di Peor. D'altronde, come Nm 23,28 mette →Balaam in rapporto con la montagna sacra di Peor, così certi autori pensavano che lo "Scritto di Balaam, figlio di Beor, l'uomo che vedeva gli dei" — come si intitola la grande iscrizione scoperta a Deir ʿAlla — fosse originariamente lo *hieros logos* del santuario ierogamico di Peor, votato ai riti della prostituzione sacra.

7 Baal-Berit Il B.-Berit (Gdc 8,33; 9,4), "l'Alleato" secondo l'accezione di questa espressione di Gen 14,13, pone un problema particolare. In effetti il termine ebr. *berît* non è un toponimo, ma significa "alleanza" e un El-Berit si incontra in Gdc 9,46. I due teonimi designano verosimilmente lo stesso dio dell'alleanza e dei giuramenti, la cui natura resta tuttavia imprecisata. Gdc 9,27 sembrerebbe indicare che si tratti di un dio del vino, ma il passo allude in realtà alla festa della vendemmia che doveva segnare l'inizio dell'anno nuovo.

8 Baal nella toponimia I toponimi segnalano una serie di altri B.: B.-Amon (Ct 8,11), B.-Asor (2Sam 13,23), B.-Meon (Nm 32,38; Gs 13,17; 1Cr 5,8; Ger 48,23; Ez 25,9; *Stele di Mesa* 9; v. Nm 32,3), B.-Salisa (2Re 4,42; v. 1Sam 9,4), B.-Tamar (Gd 20,33), Bamot-B. (Nm 22,41; Gs 13,17; v. Nm 21,19s; *Stele di Mesa* 27), Gur-B. (2Cr 26, 7), Cariat-B. (Gs 15,60; 18,14; cfr. Gs 9,17; 15,9.60; 18,15.28; Gs 18,12; 1Sam 6,21; 7,1s; Ne 7,29; 1Cr 2,50.52s; 13,5s; Ger 26,20; Esd 2,25). Questi dati geografici riflettono la diffusione del culto di B. e la molteplicità dei suoi luoghi sacri, ma non permettono di farsene un'idea più precisa.

Bibl. EJ, IV, 1-5.7-13; TWAT, I, 706-727; WM, I, 1, 253-273; H.S. Haddad, *Baal-Hadad. A Study of the Syrian Storm-God*, dissUnChicago, 1960; O. Eissfeldt, *Jahve und Baal*, in *Kleine Schriften*, 1, Tübingen, 1962, 1-12; M.J. Mulder, *Baʿal in het O.T.*, 's Gravenhage, 1962; K.L. Vine, *The Establishment of Baal at Ugarit*, dissUnMichigan, 1965; R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, 1967, 15-20.27-47; R.E. Cleements, *Baal-Berith of Shechem*, JSS 13, 1968, 21-32; H. Gese-M. Höfner-K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, 50-80.119-134 e indice; J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baʿalu*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1971; P.J. van Zijl, *Baal: A Study in Connection with Baal in the Ugaritic Epics*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1972; Y. Yadin, *The "House of Baʿal" of Ahab and Jezabel in Samaria, and that of Athaliah in Judah*, in *Archaeology in the Levant. Essays for Kathleen Kenyon*, Warminster, 1978, 127-135; M.J. Mulder, *De naam van de afwezige god op de Karmel*, Leiden, 1979; A. Rofé, *Sépher Bileʿām*, Jerusalem, 1979, 59-70; A. Mazar, *Giloh*, IsrEJ 31, 1981, 1-36 (spec. 31-32); C.F. Nims-R.C. Steiner, *A Paganized Version of Psalm 20:2-6 from the Aramaic Text in Demotic Script*, JAOS 103, 1983, 261-274. ELip

BAALA In ebr. *baʿălāh*, "Signora" (il toponimo indica spesso il luogo del santuario di una dea antica).

1 Antico nome di →Kiriat-Iearim (Gs 15,9; 1Cr 13,6).

2 Città del Negheb di Giuda (Gs 15,29), forse l'attuale Tulul el-Medbaḥ vicino a ḫirbet el-Mšāš, 18 km ad est di Bersabea. Corrisponde alla Bala (Gs 19,3) o Bila (1Cr 4,29) già occupata dalla tribù di Simeone (→Baalat-Beer).

3 Montagna sul confine nord-occidentale di Giuda, tra →Accaron e →Iabneel (Gs 15,10-11); non identificata. CCan

BAAL-AMON In ebr. *baʿal-hamôn;* luogo dove Salomone possedeva una vigna (Ct 8,11); luogo sconosciuto. MDef

BAALAT In ebr. *baʿălāt,* "Signora".
1 Città sul confine di Dan (Gs 19,44) associata ad →Elteke e →Ghibbeton. Salomone ne fece una città-magazzino (1Re 8,18par.; 2Cr 8,6); Secondo Giuseppe Flavio era vicina a Ghezer. Sicuramente da identificarsi con →Baala (1 o 2).
2 Località appartenuta a Simeone (1Cr 4,33). È la →Baalat-Beer di Gs 19,8 e probabilmente anche →Baala (2), →Bala, →(1) Bila. CCan

BAALAT-BEER In ebr. *baʿalat-beʾēr,* "Signora del pozzo"; località di Simeone (Gs 19,8); è la →Baala dell'elenco parallelo di 1Cr 4,33 e probabilmente la →Baala (Gs 15,29) o →Bala (Gs 19,3) del Negheb di Giuda. MDef

BAAL-AZOR In ebr. *baʿal ḥaṣôr,* luogo vicino a Efraim dove abitavano i tosatori di Assalonne e dove quest'ultimo fece assassinare suo fratellastro Amnon (2Sam 13,23); è forse l'attuale jebel el-ʿAṣûr che arriva a un'altezza di 1016 m, 23 km a nord di Gerusalemme. MDef

BAAL-ERMON In ebr. *baʿal-ḥermôn,* in gr. *baalermōn;* luogo citato in 1Cr 5,23. Come indica il nome, doveva essere un luogo sacro dell' →Ermon o di uno dei suoi versanti. ELip

BAAL-GAD In ebr. *baʿal gād;* località ai piedi dell'Ermon, limite settentrionale delle conquiste di Giosuè (Gs 11,17; 12,7; 13,5); localizzazione incerta. MDef

BAALIS In ebr. *baʿălîs,* etimologia incerta; re degli Ammoniti. Dopo la caduta di Gerusalemme nel 587 incaricò Ismaele, figlio di Netania, di uccidere il governatore →Godolia (Ger 40,14). JAun

BAAL-MEON, BET-(BAAL)-MEON, MEON In ebr. *baʿal meʿôn* o *bêt-baʿal meʿôn* (Gs 13,17), o *bêt meʿôn* (Ger 48,23), o *meʿôn* (Nm 32,3; correzione dell'ebr. *beʿôn*); città ad oriente del Giordano assegnata a Ruben (Nm 32,38; cfr. 1Cr 5,8; Gs 13,17; Nm 32,3). Venne presa e fortificata da Mesa di Moab ma riconquistata e menzionata su un ostrakon di Samaria. Ger. 48,23 la considera moabita; Ez 25, 9 annuncia la sua rovina; è l'attuale Māʿin, 8 km a sud-ovest di Madaba.

Bibl. EJ, IV, 5. MDB

BAAL-PEOR, BET-PEOR In ebr. *baʿal peʿôr;* sede del culto di Baal-Peor, ai piedi di una montagna che porta lo stesso nome, nel paese di Moab; Baal-Peor è identico a Bet-Peor, località di Ruben. È lì che gli israeliti si dettero all'idolatria e ai riti di fertilità cananei basati sulla resurrezione ciclica di Baal-Peor (Nm 25; Dt 3,29; 4,46; 34,6; Gs 13,20; Sal 106,28; Os 9,10). MDef

BAAL-PERAZIM In ebr. *baʿal pᵉrāṣîm,* "signore delle brecce"; luogo situato nella valle dei →Refaim o presso di essa, nei dintorni di Gerusalemme, dove Davide sconfisse i Filistei con l'aiuto di Jahweh che aprì una "breccia" (in ebr. *pereṣ*) nelle loro fila, secondo il racconto eziologico di 2Sam 5,20 (cfr. 1Cr 14,11). Il monte →Perasim di Is 28,21 corrisponde indubbiamente a questo luogo. Si tratta forse di un luogo consacrato a un Baal (quello dell'orizzonte? *pᵉraṣîm* viene da *prṣ,* "separare", come il gr. *horiōn* viene da *horizein,* "fratturare"?). Se la valle dei Refaim è la Baqaʿ a sud-ovest di Gerusalemme, B.-P. potrebbe essere Mār Eliyā, ma la parallela allusione alla valle di →Gabaon in Is 28,21 suggerisce anche una localizzazione a nord-ovest di questa, a Šeiḫ Bedr, sulla collina del ras an-Nādir.

Bibl. Abel, II, 259; A. Kempinski, *Baʿal-Pᵉrāṣîm et la controverse érudite sur l'implantation israélite,* Qadm 14, 1981, 63s (in ebraico). CCan

BAAL-SALISA In ebr. *baʿal šālišāh;* patria dell'uomo che porta a Eliseo un po' di "pane di primizie, venti pani d'orzo e del grano fresco"; il luogo dovrebbe trovarsi presso Galgala, sede dei "fratelli profeti" ed è probabilmente identico al "paese di →Salisa" percorso da Saul alla ricerca delle asine di suo padre (1Sam 9,4). La letteratura rabbinica (BabSan 12a) segnala la precocità dei raccolti di B.-S.; Eusebio (*Onomasticon* 57,22s; *baithsarisa*) la situa 15 miglia a nord di Diospolis/Lydda, da cui la possibile identificazione di B.-S. con due località vicine a Galgala: ḫirbet Serisa, 22 km a nord di Lod, oppure Kefr Ṭilṭ, 26 km a nord-est di Lod.
JLong

BAAL-TAMAR In ebr. *baʿal tāmār;* località situata tra Betel e Gabaa, teatro della sconfitta di Beniamino da parte delle altre tribù (Gdc 20, 33); luogo sconosciuto. MDef

BAAL-ZEBUB "Signore delle mosche", deformazione intenzionale (2Re 1,2.3.6.16) del nome di *Baʿal zᵉbûl* (→Beelzebul), →"Baal il Principe".

Bibl. TWAT, I, 720; II, 79s.531-534; TWNT, I, 605s; L. Gastton, *Beelzebul,* ThZ 18, 1962, 247-255; M.J. Mulder, *Baʿal in het O.T.,* 's Gravenhage, 1962, 141s; F.C. Fensham, *A Possible Explanation of the Name Baal-Zebub of Ekron,* ZAW 79, 1967, 361-364; H. Schweizer, *Texttheorie und Beelzebul,* BibNot 9, 1979, 26-44; C. Fontinoy, ActIran 23, 1984, 164-166.
ELip

BAAL-ZEFON In ebr. *bʿl-ṣpn* (TM: *baʿal ṣᵉpōn*); trascritto *beelse(p)phōn* nella LXX; in origine nome del →Baal del monte Ṣaphôn, l'odierno jebel el-Aqraʿ, a nord di Ugarit. Gli hittiti chiamavano questa montagna *ḫazzi* e gli autori greco-romani la chiamavano *kasion* o *casius.* I navigatori fenici avevano dedicato a Baal-Ṣaphon un caposaldo ai confini dell'Egitto ed Erodoto (*Storie* 2,6.158; 3,5) parla

a più riprese del monte Casio, *to kasion oros,* che separa l'Egitto dalla Siria e domina il mare vicino al lago Sirbonis. La descrizione datane da Strabone (*Geografia* 2,32s) permette di identificare questo *kasion* meridionale con la collina di ras Qaṣrūn, chiamata attualmente el-Jels, 55 km ad est di Pelusio e 40 km ad est del tell di el-Maḥammadiyē, il luogo dell'antica Gerra. Questa collina di sabbia si trova sulla fascia di litorale che separa il lago Sirbonis dal Mediterraneo ed è visibile, in buone condizioni atmosferiche, a più di 40 km. Il più antico riferimento indiretto a questo luogo sacro di Baal-Ṣaphon si trova nella lettera fenicia spedita da →Tafni e datata VI sec. a.C., periodo al quale dovrebbe risalire l'itinerario "sacerdotale" dell'esodo in Es 14,2.9; Nm 33,7 (→Pitom, →Migdol). L'autore della lettera considera Baal-Ṣaphon il grande dio di Tafni, cosa che sembra implicare l'esistenza del santuario di ras Qaṣrūn, luogo dal quale il culto del dio era stato diffuso in questa regione del Delta orientale. Baal-Ṣaphôn aveva anche una cappella a tell el-Maḥammadiyē, dove gli era dedicata un'iscrizione nabatea (RES 1387). Bisogna tuttavia notare che questo dio semitico occidentale era conosciuto in Egitto fino dall'epoca ramesside, come indicano la presenza di un vascello *(ỉnỉ)* di Baal-Ṣaphôn a Menfi (*Papiro Sallier IV,* verso 1,6: ANET 249s) e la dedica a Baal-Ṣaphôn incisa in geroglifici egiziani su una stele ritrovata a Ugarit (ANEP 485; ANET 249). Il vascello ancorato a Menfi e il luogo di ritrovamento della stele sono comunque dei dati di natura tale da far pensare che questa devozione era rivolta al Baal del Ṣaphôn settentrionale. In compenso, è il santuario di el-Jels che spiega la menzione del B. del Ṣaphôn; *(bʿl mn ṣpn)* nel *Papiro Amherst Eg.* 63, col. 7,2s; 12,15s, scritto in caratteri demotici ma in lingua aramaica.

Bibl. Abel, 1, 336-339.385s; LÄ, III, 354; J. Clédat, *Le temple de Zeus Cassios à Péluse,* ASAE 13, 1913, 79-85; id., *Notes sur l'Isthme de Suez,* BIFAO 18, 1921, 169-173; 21, 1923, 55-106.145-187; 22, 1923, 135-189; O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer,* Halle, 1932; N. Aimé-Giron, *Baʿal Ṣaphôn et les dieux de Taḥpanḥès dans un nouveau papyrus phénicien,* ASAE 40, 1940, 433-460 (tavv. XL-XLII); F.M. Abel, *Les confins de la Palestine et de l'Égypte sous les Ptolémées,* RB 49, 1940, 55-75; W.F. Albright, *Baal-Zephon,* in *Festschrift Alfred Bertholet,* Tübingen, 1950, 1-14; H. Cazelles, *Données géographiques sur l'Exode,* in *La Bible et l'Orient,* Paris, 1955, 51-58 (v. 51-53); id., *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire,* RB 62, 1955, 321-364 (v. 332-340); R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten,* Leiden, 1967, 36-39; É. Lipiński, *El's Abode,* OrLovPer 2, 1971, 13-69 (v. 58-64); M. Dothan, *An Archaelogical Survey of Mt. Casius and Vicinity,* Erls 9, 1969, 47-59 (in ebraico; cf. IsrEJ 17, 1968, 279s; RB 76, 1969, 579s); C.F. Nims-R.C. Steiner, *A Paganized Version of Psalm 20:2-6 from the Aramaic Text in Demotic Script,* JAOS 103, 1983, 261-274 (v. 266.271s); J.C. Greenfield, *Notes on the Phoenician Letter from Saqqara,* Or 53, 1984, 242-244; S.P. Vleeming-J.W. Wesselius, *Studies in Papyrus Amherst 63,* Amsterdam, 1985, 46.55; C. Bonnet, *Typhon et Baal Ṣaphôn,* StPhoen 5, 1986. ELip

BAANA In ebr. *bāʿănāh;* etimologia incerta; figlio di Rimmon di Beerot, una delle città della tetrapoli gabaonita, popolo che ebbe rapporti burrascosi con Saul (2Sam 21,1) e tuttavia chiamato "beniaminita". Insieme a suo fratello →Recab fu capo banda sotto →Is-Baal; decapitarono il loro padrone mentre dormiva e portarono la sua testa a Davide. Non ricevettero la ricompensa che si aspettavano, bensì vennero loro tagliati i piedi e le mani e i loro cadaveri furono appesi (2Sam 4,5-12). JAun

BAASA In ebr. *baʿšāʾ,* nome dal significato sconosciuto, attestato anche in un'iscrizione neopunica; terzo re di Israele (c. 909-886; 1Re 15,16-16,17). Figlio di Achia, della tribù di Issacar, assassinò →Nadab mentre assediava la città filistea di Ghibbeton (15,27). Regnò per 24 anni a Tirza che sicuramente era la capitale già con Geroboamo I (15,33; cfr. 14,17). Lo sterminio della casa di Geroboamo I viene presentato come il compimento della parola del profeta →Achia di Silo (15,27-30). Il suo regno è segnato da alcune guerre con →Asa di Giuda. B. fortificò Rama contro Asa, ma costui comprò l'alleanza del re arameo di Damasco →Ben-Adad I che obbligò B. a ritirarsi da Giuda e occupò la parte nord-orientale del suo territorio (1Re 15,16-22; 2Cr 16,1-5). Il suo nemico gli aveva preparato una cisterna a Gerusalemme (Ger 41,9). Ma egli imitò la condotta di Geroboamo I e incorse nella stessa condanna profetica (15,34-16,4; 16,7). JAun

BABELE In ebr. *bābel,* trascrizione del nome biblico ebraico di →Babilonia, nome che generalmente viene conservato solo nelle traduzioni di Gen 10,10 e 11,9. →Babele, torre di. ABoud

BABELE, TORRE DI

1 Il racconto della Bibbia Secondo Gen 11,1-9 la nuova umanità nata dai figli di Noè (9,18-19), che formava un solo popolo e parlava la stessa lingua, si stabilì nella valle di Sennaar (11,1-2) e cominciò a costruire una città che fosse all'altezza della sua potenza e "una torre la cui cima toccasse il cielo" che sarebbe servita come segno di unione (11,3-4). Rendendosi conto di quanto poteva essere smisurato l'orgoglio dell'umanità (11,5-6) Jahweh lo volle punire — e prevenire — spezzando l'unità dei popoli, confondendo la lingua di modo che gli uomini non potessero più comprendersi, smettessero di costruire la città e si disperdessero (11,7-8). Il nome della città non ultimata, Babele — che trova qui un'etimologia popolare derivata da *bālal* ("confondere"; 11,7-9), "confusione" — è il segno di questo giudizio divino sull'orgoglio dei primi abitanti della terra.

2 Fonti Questo racconto, che si accorda solo imperfettamente con il suo contesto, dopo la tavola

dei →popoli (Gen 10) che presuppone la divisione dell'umanità e la dispersione delle nazioni (10,32), appartiene alla storia jahwista. È possibile che J unisca qui due racconti più antichi che parlavano rispettivamente della costruzione di una città "per farsi un nome" — atto punito con la confusione della lingua·(11,1.3.4a.4c.6a.7.8b.9) — e della costruzione di una torre che doveva servire come punto di riferimento per evitare la dispersione e il cui castigo fu la dispersione (11,2.4b.4d.5.6b.8a). In ogni modo è praticamente sicuro che le fonti di ispirazione del racconto non sono israelitiche (anche se non si conosce nessun parallelo extra-biblico) e sono state ricevute in un ambiente influenzato culturalmente dalla Babilonia. Bisogna pensare a delle leggende popolari sulle rovine di quelle grandi torri cultuali che erano le ziggurat (A. Parrot), di cui l'archeologia ha rivelato impressionanti resti in Bassa Mesopotamia soprattutto, ma anche in Assiria, a Mari, a Susa. La ziggurat di Babilonia (E-temen-anki: "casa della fondazione del cielo e della terra") è conosciuta anche grazie a una tavoletta cuneiforme e alla testimonianza di Erodoto (1,18s). Questi testi non permettono di risalire oltre il VII sec. (distruzione ad opera di Sennacherib e ricostruzione effettuata da Nabopolassar e Nabucodonosor), ma la ziggurat di Babilonia è sicuramente molto più antica e venne più volte distrutta e ricostruita nel corso della storia. Queste monumentali torri a più piani con i loro due santuari posti uno alla base e uno alla sommità (dove si credeva che il dio risiedesse o si fermasse di passaggio) rappresentano uno sforzo dell'uomo per elevarsi verso il divino (sforzo che si esprime d'altronde con il culto sulle sommità) mentre, al tempo stesso, veniva offerta una scala al dio perché potesse scendere verso gli uomini (→Giacobbe, scala di). Il giudizio negativo del racconto biblico — sicuramente già tale nelle leggende che lo ispirano — riflette l'opinione dei non-babilonesi che, ignorandone il carattere religioso, vedevano in queste torri solo un'impresa ispirata dall'orgoglio degli uomini e che costituiva una minaccia per gli dei il cui castigo sembrava apparire chiaramente in queste grandiose rovine come nella molteplicità delle lingue di Babilonia, la grande città dove si incontravano tutti i popoli. Il racconto della t. di B. è tuttavia qualcosa di più di un'eziologia jahwista delle rovine delle ziggurat babilonesi.

3 Teologia Indipendentemente dalle sue fonti, J scrive non la storia di Babilonia ma l'ultimo atto della storia religiosa della prima umanità e della preistoria della salvezza. Testimoniando un interesse culturale proprio di J (l'umanità in migrazione si sedentarizza a Babilonia e costruisce una città ed una torre usando materiale locale: 11,1-3), il racconto della t. di B. è la storia di un peccato. La costruzione di una città "per farsi un nome" (ottenere la gloria, perpetuare il ricordo: cfr. Sir 40,19), l'edificazione di una torre "la cui cima toccasse il cielo", cioè di una torre molto alta (Dt 1,28), pur senza implicare la volontà umana di dare l'assalto al cielo (Is 14,13) rivela di fatto l'orgoglio di questa umanità ancora unita e capace di qualsiasi smisuratezza (11,6). Jahweh castiga e contemporaneamente previene quest'orgoglio colpendolo alle radici: spezza l'unità umana, confonde la lingua di modo che i popoli siano costretti a disperdersi. Questo giudizio divino conclude la "Storia J delle origini" — che altro non è se non una grande storia di peccati, castighi e misericordiosa pazienza divina (Gen 3; 4,1-16; 6-8) —, questa volta senza che Jahweh pronunci una sola parola di grazia, senza che si dica che ne sarà di questa umanità ribelle ormai dispersa. La storia J delle origini finisce con una domanda sulla salvezza delle nazioni. La domanda rimane posta in Gen, che aggiunge a J la spiegazione P del "fenomeno nazioni" (con la dispersione dell'umanità e la varietà di linguaggi implicata), attribuito alla ricchezza creatrice di Dio (Gen 9,17; 10,32). Il fatto che l'ultimo redattore abbia voluto terminare con il racconto della t. di B., difficile da inquadrare con ciò che lo precede, sembra riflettere bene la sua volontà di provocare questa domanda e di prepararne la risposta, così come apparirà nella vocazione di Abramo, venuto dal mondo delle nazioni e con il quale Jahweh comincia la sua opera di salvezza che, da Israele, dovrà estendersi a tutta l'umanità (12,1-3).

Bibl. Commentari a →Genesi; A. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel,* Paris, 1949; id., *La Tour de Babel,* BibArch 2, Neuchâtel, 1970; A. de Pury, *La Tour de Babel et la vocation d'Abraham,* ETRel 53, 1978, 80-97; J.M. Sasson, *The "Tower of Babel" as a Clue of the Redactional Structuring of the Primeval History,* in *Festschrift C. Gordon,* New York, 1980, 211-219.

ABoud

BABILONIA In gr. *babulōnia,* parte meridionale della →Mesopotamia, a partire da Bagdad; mentre il nord era costituito principalmente dall' →Assiria.

1 Storia generale Si distinguono la B. settentrionale, con le città di →Accad, di →Babilonia e di →Cuta, e la B. meridionale, con →Ur e →Uruk. La prima venne abitata fin dal 2500 a.C. da Semiti la cui presenza si fece sentire prima a Kish, poi ad Accad. La seconda fu occupata dai →Sumeri, probabilmente verso il 3300 a.C. Questa dualità della Babilonia si esprimeva nel titolo con cui venivano tradizionalmente chiamati i monarchi: "re di Sumer e di Accad". Non conosciamo né la razza né l'origine dei popoli preistorici della B., ma sappiamo che i sumeri presero da loro un certo numero di termini che si riferiscono, per esempio, alla lavorazione del metallo o alla vegetazione. Anche diversi toponimi, come Babilonia, risalgono ai tempi preistorici dei primi abitanti del paese. La storia della B. durante il III millennio a.C. coincide con quella del paese di →Sumer e dell'impero di Accad e, in un secondo momento, con quella dell'impero di →Ur III. La disintegrazione di quest'ultimo, compiutasi verso il 1929 a.C., portò alla creazione di una serie di principati in gran parte amorrei i più importanti dei

quali furono Isin (1943-1720 a.C.) e Larsa (1951-1689 a.C.); a questi si aggiunse Babilonia verso il 1820 a.C. Quest'epoca, chiamata a volte "periodo di Isin-Larsa", ci ha trasmesso l'eredità sumerica dei secoli precedenti e costituisce al tempo stesso il periodo di formazione della cultura babilonese classica, che fiorì al tempo di →Ammurabi (1728-1676 a.C.). La storia della B. sotto questo re e i suoi successori coincide per più di un millennio con quella del regno di →Babilonia, Babele, dove i cassiti detennero il potere dopo gli amorrei per cederlo in seguito a dei notabili locali, a →caldei del Paese del Mare, a re assiri e, infine, alla dinastia caldea (625-539 a.C.). Certamente vi furono anche regni periferici, soprattutto nel Paese del Mare abitato dai Caldei, ma la loro storia si intreccia continuamente con quella di Babilonia. L'indipendenza babilonese ebbe fine nel 539 a.C.; a partire da questa data il paese divenne una provincia, anche se molto importante, sottomessa a potenze straniere. Agli →Achemenidi persiani (539-331 a.C.) e al breve impero di →Alessandro Magno (331-323 a.C.), succedettero i Seleucidi greci (313-129 a.C.), i →Parti dell'Iran (129 a.C.-224 d.C.) con un breve intermezzo romano dal 116 al 123 d.C., poi i Persiani Sassanidi (224-637 d.C.). Durante questo millennio di sottomissione a potenze straniere la B. divenne il principale centro spirituale del giudaismo, centro dove prese corpo l'interpretazione normativa della Bibbia.

2 Giudaismo babilonese

A *Origini.* L'origine del giudaismo babilonese risale alle deportazion dell'élite giudea del 597 e del 587 a.C. Mentre il re →Ioiachin e alcuni alti personaggi della corte di Giuda risiedevano a Babilonia, la maggior parte degli esiliati era confinata in borghi e villaggi, sulle rive dei canali (Sal 137,1; Ez 1,1) o in luoghi abbandonati come Tell-Abib (Ez 3,15), →Tel-Melach e →Tel-Carsa (Esd 2,59; Ne 7,61), che essi dovevano ricostruire e coltivare (cf. Ger 29,45). Solo una minoranza di "sionisti" fece ritorno a Gerusalemme, prima con →Zorobabele, poi con →Esdra. Gli esiliati e i loro discendenti rimasero per la maggior parte in Babilonia; nella seconda metà del V secolo se ne trovano soprattutto nella regione di Nippur dove si dedicano all'agricoltura, all'allevamento e alla pesca. Essi costituivano allora appena il 3% della popolazione ma occupavano il 6% degli impieghi amministrativi. È possibile che questo quadro non sia rappresentativo dell'intera Babilonia poiché le nostre fonti dirette provengono soprattutto da Nippur e in particolare dagli archivi della ditta Murashshû. Questo spiegherebbe l'assenza di artigiani giudei, di militari e di alti funzionari, come Neemia e il personaggio nominato su un monumento funebre di epoca persiana trovato in Anatolia (→Sardi). Secondo Giuseppe Flavio (*A.J.* 12,147-153) Antioco III il Grande (223-186 a.C.) trasferì 2000 famiglie di militari giudei dalla Babilonia all'Anatolia occidentale.

B *Epoche dei Parti e dei Sassanidi.* Si hanno poche informazioni sui Giudei babilonesi all'epoca dei Parti, dato che i documenti scritti in aramaico su papiro o pergamena sono andati distrutti praticamente tutti. Secondo Giuseppe Flavio tuttavia un nobile giudeo di B. chiamato Zamaris era emigrato con tutto il suo clan in Batanea dove Erode il Grande gli aveva accordato dei privilegi (*A.J.* 17,23-31). Così, i Parti di At 2,9 sono con tutta probabilità Giudei che abitavano in quell'impero (verosimilmente la B.). Sotto il regno di Artabano III (ca. 12-38 d.C.) sarebbe persino esistito un "feudo giudeo" nella regione di Neardea (*A.J.* 18,310-379) e la comunità che lo abitava pensava che la sua sinagoga fosse stata fondata dal re esiliato Ioiachin. All'inizio del II sec. d.C. il rabbino Aqiba visitò Neardea (MishYeb 16,7), alla confluenza dell'Eufrate e dell'attuale nahr el-Mali, a sud-est di Bagdad. La città era allora sede dell'esiliarca giudeo e di una delle più famose accademie di saggi babilonesi del giudaismo. Venne distrutta nel 262 d.C. da Odainat di →Palmira durante un'incursione a Ctesifone e venne in seguito trasferita a Pumbedita. Il *Talmud di Babilonia* (BabGit 14,b) e il *Talmud di Gerusalemme* (YerQid 3,4,64a) parlano anche di Giudei babilonesi che avevano nomi iraniani e vestivano come i membri dell'aristocrazia parta. L'anno 224 d.C., durante il quale salirono al potere i Sassanidi, segnò l'inizio di un periodo di limitazioni alla libertà religiosa dei Giudei, anche se l'intolleranza zoroastriana di Ardashir I (224-241 d.C.) venne nettamente mitigata sotto Sapor I (241-272 d.C.) e Narses (293-302 d.C.). L'accademia di Pumbedita, situata sull'Eufrate ad ovest di Bagdad, continuava allora la vecchia tradizione della scienza giudaica babilonese, giungendo al suo apogeo durante il lungo regno di Sapor II il Grande (310-379 d.C.). È in questo periodo che si sviluppò anche l'accademia di Maḥoza, sulla riva destra del Tigri, alla sua confluenza con il nahr el-Mali, 35 km a sud-est di Bagdad, mentre l'accademia di Sura conobbe anni molto brillanti al tempo di rabbi Ashi (367-427 d.C.); essa era stata fondata verso il 219 d.C., proprio alla fine del periodo dei parti, 80 km a sud-ovest di Bagdad, alla confluenza del Šaṭṭ el-Nil e del ramo orientale dell'Eufrate, detto di Hilla, ma da Sura venne trasferita alla vicina località di Māta Meḥasya al tempo di rabbi Ashi. Queste accademie ci hanno conservato il *Targum di Onqelos* e il *Targum di Gionata*, insieme alla Mishnah e alla Toseftah, e la loro egemonia era così solidamente stabilita tra i Giudei, anche fuori dalla Babilonia, che il *Talmud di Babilonia*, completato nel VI secolo, acquisì un valore normativo per tutto il giudaismo. La redazione del suo testo finale ebbe tuttavia luogo in circostanze difficili. Il fanatismo religioso di Mazdak, appoggiato dal re Kavadh I (488-531 d.C.), aveva provocato una persecuzione dei Giudei che si difesero per sette anni nella regione di Maḥoza, finché l'esiliarca Mar Zutra II venne sconfitto e giustiziato nel 520 d.C. La situazione divenne più stabile sotto Chosroe I (531-579 d.C.), ma i magi zoroastriani acquistarono allora più influenza che mai. Agazia lo Scolastico osservava all'epoca che "niente sembrava legittimo

e giusto al persiano se non aveva ricevuto l'approvazione di un mago" (PG 88,1388).

Bibl. CAH, I/2³, 71-144.238-246.272-290.446-453.595-643; II/1³, 176-227; II/2³, 21-48.282-290.443-447.472-474; III/1², 282-313.930-941; CHJ, I, 326-358.442-444; EJ, IV, 34-43; XI, 529s; XII, 934s; XIII, 1384-1386; XV, 521-523; RLA, I, 369-384; V, 181-192.284-286.423.464-473.476s; VI, 369s; A. Berliner, *Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch*, Berlin, 1884; S. Funk, *Die Juden in Babylonien*, Berlin, 1902-1908; J. Obermeyer, *Die Landschaft Babyloniens im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Wien, 1929; J. Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia between the Years 200 C.E. and 500 C.E.*, London, 1932; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, Leiden, 1965-70; J.A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B.C.*, Roma, 1968; W.G. Lambert, *The Babylonians and Chaldaeans*, in D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of O.T. Times*, Oxford, 1973, 179-196; M. Stol, *Studies in Old Babylonian History*, Leiden, 1976; R. Zadok, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods*, Haifa, 1979; A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden, 1983; M.A. Dandamaev, *Slavery in Babylonia*, DeKalb Illinois, 1984²; M.W. Stolper, *Entrepreneurs and Empire*, Leiden, 1985. [J. Bottéro, *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi* (= Saggi 744), Torino, 1991; J. Bottéro-S.N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, edizione italiana a cura di G. Bergamini (= I Millenni), Torino, 1992; *Babilonia*, MdBi n° 20, 1993]. ELip

BABILONIA, BABELE

1 Nome In ebr. *bbl* (TM: *bābel*), in acc. *bābilu*, in gr. *babulôn;* il nome originario di Babilonia, *babilla*, è presemitico e presumerico. Gli Accadi l'hanno interpretato nel senso di *bāb-ili*, "porta di dio", significato che è evocato dall'abituale ortografia logografica del toponimo, KA.DINGIR(.RA). Un'altra etimologia popolare compare in Gen 11,9, dove il nome della città è messo in rapporto con l'ebr. *bālal*, "confondere", e con la diversificazione dei linguaggi. Questa etimologia serve dunque li come base per un racconto eziologico.

2 Sito La città sorgeva un tempo su entrambe le rive dell'Eufrate. Le sue rovine coprono un immenso triangolo di quasi 10 km². A nord di questo campo di rovine si innalza Tell Babil, che ha conservato il nome antico. Altre alture nascondono alcuni dei monumenti più celebri della città antica. Gli scavi, condotti soprattutto da R. Koldewey tra il 1899 e il 1917 e in seguito a partire dal 1957, hanno raggiunto in generale solo i livelli posteriori al VII sec. a.C. I monumenti più importanti si trovano sulla riva orientale dell'Eufrate; un ponte costruito al tempo di Nabucodonosor II li collega con i quartieri occidentali. La città era dominata dalla ziggurat dell'Esagil, il tempio di Marduk. Questa torre si elevava a circa 90 m sopra il livello della pianura e, con i suoi sette piani che salivano all'assalto del cielo (ANEP 763), era la "porta di dio" e il prototipo della Torre di Babele di Gen 11,1-9. Al tempio si accedeva per una strada processionale il cui punto di partenza era la famosa porta di Ishtar, tutta in mattoni smaltati così come appare nella ricostruzione degli Staatliche Museen di Berlino (ANEP 760-762). La porta era ornata da 575 dragoni e torri distribuiti in 13 file, mentre la strada processionale era decorata con circa 120 leoni in atteggiamento di marcia. L'ingresso del palazzo reale dava su quest'arteria. All'interno del palazzo c'erano diversi grandi cortili circondati da appartamenti e da sale solennemente addobbate tra cui la sala del trono, lunga 45 metri e larga 15. Le pareti di questa stanza erano ricoperte da mattoni smaltati a fondo blu con motivi decorativi policromi. È stato ritrovato anche un insieme di terrazze nelle quali si sono voluti riconoscere i "giardini pensili" di Babilonia. In una costruzione adiacente sono state trovate tavolette che parlano delle razioni assegnate a personaggi di rilievo tra i quali Ioiachin, re di Giuda. Accanto alla strada processionale, sul lato occidentale, è stato ritrovato, in uno stato di conservazione eccezionale, il tempio di Nabû-ša-Ḫarê. Sono state portate alla luce anche le rovine dei templi della dea Ninmaḫ, di Ishtar di Accad, del dio Ninurta e della dea Gula.

3 Storia

A *Prima dinastia di Babilonia.* La città di Babilonia, menzionata fin dal periodo di Accad, divenne veramente importante solo al tempo della prima dinastia di Babilonia (1820-1521 a.C.), il cui fondatore fu Sumu-ābum (1820-1807 a.C.). Fino all'avvento di →Ammurabi (1718-1676 a.C.) tuttavia, Babilonia fu semplicemente la capitale di uno dei numerosi stati amorrei creati nei territori dell'antico impero di →Ur III. Ammurabi, che alternando campagne militari a riforme interne rinnovò le imprese di Accad e di Ur, mise fine a questa disgregazione politica. Occorsero diversi anni — quasi tutto il suo regno — perché egli diventasse padrone dell'intera →Mesopotamia, ma i suoi successi non furono solo di ordine militare. La sua opera legislativa, che si iscrive nella linea dei codici di Urnammu, di Lipit-Ishtar e del regno di Eshnunna, segna una tappa fondamentale nella storia del diritto antico del Vicino Oriente. D'altra parte vennero controllate e regolamentate le attività commerciali e agricole del paese, ma la loro stessa organizzazione, unita al prezzo di numerose guerre, portava i germi di una crisi economica e sociale che si acutizzò già prima della morte di Ammurabi. Il suo successore Samsuiluna (1675-1638 a.C.) fu costretto, sia all'inizio sia all'ottavo anno del suo regno, a decretare un condono generale dei debiti, misura che in seguito tutti i sovrani di Babilonia pare dovranno prendere al loro accesso al trono e a intervalli di sette anni; mancano ancora prove per quanto riguarda Abi-eshuh (1637-1610 a.C.), ma è certo che Ammi-ditana (1609-1573 a.C.) proclamò l'annullamento dei debiti nel ventunesimo anno del suo regno (1589 a.C.) e che Ammiṣaduqa (1574-1552 a.C.) lo concesse nel primo anno, cioè verso il 1574 a.C. Il testo di quest'ultimo editto è relativamente ben conservato e la prassi che

esso riflette è di un'importanza determinante per l'interpretazione e la datazione delle prescrizioni dell'anno sabatico in Es 21,2-18; 23,10-11; Lv 25,1-7 e soprattutto Dt 15,1-7. La crisi economica e sociale cui dovettero far fronte i successori di Ammurabi era resa più complessa dall'infiltrazione di Cassiti dello Zagros nella pianura dove cercavano lavoro come braccianti agricoli; contemporaneamente cavalieri cassiti cominciavano a invadere la Babilonia. I loro primi attacchi vennero respinti, ma essi si impadronirono del trono di Babilonia dopo che Samsu-ditana (1551-1521 a.C.), l'ultimo re della prima dinastia babilonese, venne detronizzato dal re hittita Mursili I che si era lanciato in un'impresa temeraria terminata appunto verso il 1521 con la presa di Babilonia. Questa incursione audace e d'altronde senza futuro per gli Hittiti, spianò la strada ai Cassiti che, installatisi a Babilonia, assimilarono la civiltà babilonese e restarono al potere fino al 1150 a.C.

B *Epoca cassita e seconda dinastia di Isin.* Sotto i Cassiti la Babilonia prese il nome di Karduniash e, nei documenti hittiti, siro-palestinesi ed egiziani, quello di →Sennaar. Il re Kurigalzu I (ca. 1400-1370 a.C.) fece costruire una nuova capitale, Dūr-Kurigalzu, 25 km ad ovest di Bagdad; la sua ziggurat, alta 57 metri, domina ancora l'attuale ʿAqar Qūf. La città di Babilonia non venne però trascurata e diventò anzi un importante centro culturale e religioso, dove il dio →Marduk cominciava la sua ascensione. I re cassiti di Babilonia avevano allora rapporti con gli Hittiti, con i principi della Siria e Palestina — con Ugarit in particolare — e anche con i faraoni della diciottesima dinastia. Diversi sigilli cassiti, di cui uno porta il nome di un ministro del re Burnaburiash II (1354-1328 a.C.), furono trovati persino nel palazzo miceneo di Tebe, in Beozia. I sovrani cassiti di Babilonia inoltre si presero cura degli antichi santuari di Accad, di Uruk e di Ur. Il regno di Kurigalzu II (1327-1303 a.C.) fu più bellicoso: egli dovette combattere contro l' →Elam e l' →Assiria. La rivalità secolare tra Babilonia e l'Assiria sembra concludersi a vantaggio di quest'ultima verso il 1220. Kashtiliash IV (1227-1220 a.C.) re di Babilonia venne preso prigioniero da Tukulti-Ninurta I (1233-1197 a.C.) nel corso di una battaglia decisiva e l'orrore della vendetta assira non risparmiò la capitale: le mura di Babilonia vennero rase al suolo, i templi furono saccheggiati e gli abitanti massacrati. Il dio nazionale Marduch, il re ed una parte dei sopravvissuti furono deportati in Assiria e l'incarico di amministrare la Babilonia venne affidato a dei semplici governatori dipendenti dal re assiro. Il trionfo fu però effimero. Un gruppo di principi cassiti organizzò subito la resistenza nel sud e ben presto agli Assiri non restò che la città di Babilonia dalla quale furono scacciati ad opera di Adad-shuma-uṣur (1211-1182 a.C.). I due paesi si ritrovarono faccia a faccia con rinnovato odio, ma le invasioni elamite degli anni 1153-1150 misero presto fine alla dinastia cassita. Essa è ricordata da un antico frammento di origine mitologica o epica ripreso da Gen 10,8-10. Cush vi rappresenta i Cassiti il cui nome è qui scritto con la vocale *u/o* (*kwš* come nei documenti di Nuzi) *(kuššuḫḫayu, kuššuḫḫe)* e più tardi, in greco, *(kossaioi).* Si ritiene che l'eponimo dei Cassiti abbia generato →Nimrod, deformazione intenzionale e tardiva del nome di Marduk trasformato in *nimrod,* "noi ci ribelleremo". Marduk è qui il dio nazionale di Babilonia; di lui Marduk-apla-iddina I (1166-1154 a.C.), uno degli ultimi re cassiti, fece il suo divino patrono. Il suo nome figura come elemento teoforo in quello di diversi sovrani della seconda dinastia di Isin (ca. 1157-1026 a.C.), che sostituì quella cassita. Questi re, come i loro predecessori cassiti, si fregiarono del titolo di "re dell'universo", titolo che potrebbe riflettersi in quello di "primo potente della terra" attribuito a Marduk (Nimrod) in Gen 10,8. I Cassiti erano famosi per l'ammaestramento dei cavalli e la passione per la caccia. Il re hittita Ḫattušili III loda, per esempio, le imprese di caccia del suo contemporaneo, il re cassita Kadashman-Enlil II (1258-1250 a.C.) (*Keilschrift-texte aus Boghazkoï,* 1, 1,10). È in questo contesto che bisogna intendere il riconoscimento di Marduk (Nimrod) quale "valente cacciatore" in Gen 10,9. Gen 10,10 cita "Babilonia, Uruk e Accad, città tutte che si trovano nel paese di Sennaar"; anche questo illustra la situazione sotto i re cassiti che si presero cura dei templi di queste città dal XIV al XII sec. Verso la fine di questo periodo o più probabilmente sotto i primi re della seconda dinastia di Isin — dei quali Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.) fu il più illustre — si possono situare la redazione classica dell'*Epopea di* →*Ghilgamesh* e la composizione del poema babilonese della creazione, l' →*Enūma elish,* il cui scopo era l'esaltazione di Marduk, il gran dio di Babilonia, scopo al quale sembra mirasse anche la fonte di Gen 10,8-10. Il trono di Babilonia fu nuovamente occupato da re di origine cassita dal 1025 al 985 a.C.; sembra che non ci fosse alcuna ostilità tra i Babilonesi di vecchio ceppo e i Cassiti che avevano assimilato la cultura babilonese.

C *Epoca neobabilonese.* L'epoca neobabilonese cominciò con un periodo di confusione e di disordine provocato dalle incursioni aramee. Babilonia era una città praticamente abbandonata dove il culto veniva spesso sospeso, ad un certo momento addirittura per nove anni consecutivi. Era il periodo corrispondente ai regni di Davide e di Salomone. Tutto ciò ebbe termine nel IX sec. e Babilonia poté ricostruire le sue rovine, ma fu soprattutto una città santa; i re risiedevano sulle colline del nord mentre il Paese del Mare, popolato e governato dai →Caldei, costituiva un regno indipendente. I Caldei occuparono il trono di Babilonia verso la metà dell'VIII sec. e vennero scacciati nel 728 da →Tiglat-Pileser III che cinse la corona prendendo il nome di Pulu (→(1) Pul). Gli succedette →Salmanassar V con il nome di Ululaiu (726-722 a.C.), ma alla sua morte il caldeo Marduk-apla-iddina II (721-710 a.C.; →Merodak-Baladan) si fece riconoscere re di Babilonia. Il trono venne occupato dall'usurpatore Sar-

gon II dal 709 al 705 a.C. e dal suo successore →Sennacherib negli anni 704-703; nel 703 ritornò Marduk-apla-iddina, alleatosi con Ezechia, re di Giuda (2Re 20,12-19; Is 39,1-8), ma fu costretto a fuggire una seconda volta. Sul trono di Babilonia salirono allora dei protetti di Sennacherib o dei Caldei appoggiati dall'Elam finché Sennacherib, impadronitosi nuovamente di Babilonia nel 689, rase la città al suolo, inondò il luogo su cui sorgeva e finì con l'annettere la Babilonia all'impero assiro. Assarhaddon volle provare una nuova formula che lasciava l'Assiria ad Assurbanipal e dava la Babilonia a Šamaš-šum-ukīn il quale però si rivoltò contro suo fratello nel 651 (→Sesach); nel 648 Babilonia venne ripresa da Assurbanipal che affidò a Candalanu (647-627 a.C.) la città e i suoi dintorni. L'impero assiro si disintegrò rapidamente e nel 625 Nabopolassar, re del Paese del Mare, si autoproclamò re di Babilonia dando inizio così al regno dei →Caldei. Questi, con Nabucodonosor II, Avil-Marduk (→Evil-Merodach), Nerighsar e Nabonide, governarono Babilonia fino al 539, anno in cui vi fece il suo ingresso Ciro il Grande.

D *Dominazione persiana.* Con Ciro inizia il regno degli Achemenidi nella città di Marduk, chiamata *babiruš* in antico persiano. La città divenne la sede di un satrapo; la sua rivolta del 486/5 a.C. venne duramente repressa: furono aperte delle brecce nelle mura, i santuari vennero saccheggiati e la ziggurat dell'Esagila profanata. Erodoto non fu per questo meno impressionato dalla città e dai suoi templi quando vi si recò nel 450 a.C. Egli ne ha lasciato una descrizione abbastanza precisa degli usi e costumi che aveva particolarmente notato (*Storie* 1,178-200), ma c'era una buona dose di esagerazione nei racconti che egli aveva sentito dai Caldei.

E *Dominazioni dei Seleucidi e dei Parti.* Il tempio di Marduk non fu completamente restaurato con la conquista di Alessandro Magno, al quale Babilonia aprì le porte nel 331 a.C. Il Macedone vi restò un mese ed ebbe cura di autorizzare il restauro dell'Esagila. Fu a Babilonia che, al termine delle sue conquiste, Alessandro venne colpito da un male improvviso che lo portò alla morte nel giro di dieci giorni, il 13 giugno del 323 a.C. I grandi capi macedoni procedettero al primo smembramento dell'impero di Alessandro. La Babilonia cadde nelle mani di Seleuco I Nicatore (312-280 a.C.) e restò sotto i Seleucidi fino alla conquista dei →Parti che giunsero a Seleucia-sul-Tigri nel 141 a.C. In epoca ellenistica Babilonia era ancora una grande città, abitata da numerosi greci, ma dovette subire diversi saccheggi e soprattutto risentì della fondazione di Seleucia, che divenne il nuovo centro commerciale della Babilonia (Plinio, *Storia Naturale* 6,122). Sotto i Parti Babilonia fu ancora sufficientemente importante da avere un governo proprio; a causa della parte avuta nella distruzione di Gerusalemme nel 587 a.C., alcuni autori del NT videro in essa il prototipo di Roma (1Pt 5,13; Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21), la nuova distruttrice del 70 d.C. Il declino della vera Babilonia, sull'Eufrate, giungeva allora alla fine: nel 116 d.C. Traiano vi trovò solamente delle rovine. Ma nuovi edifici vennero costruiti in epoca sassanide sul territorio dove essa sorgeva.

Bibl. BRL², 26-29; CAH, I/2³, 71-144.238-246.272-290.446-453.595-643; II/1³, 176-227; II/2³, 21-48.282-290.443-447.472-474; III/1², 282-313.930-941; EJ, IV, 30-34; RLA, I, 330-369; V, 181-192.284-286.423-464-473.476s; VI, 369s; TWAT, I, 503-507; TWNT, I, 512-514; R. Koldewey, *Das wiedererstehende Babylon*, Berlin, 1925⁴; E. Unger, *Babylon, die heilige Stadt*, Berlin-Leipzig, 1931; O.E. Ravn, *Herodotus' Description of Babylon*, Copenhagen, 1942; F. Wetzel, *Babylon zur Zeit Herodots*, ZA 48, 1944, 45-68; M. Rutten, *Babylone*, Que sais-je? 292, 1948; G. Contenau, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris, 1950; S.A. Pallis, *The History of Babylon 538-93 B.C.*, in *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Copenhagen, 1953, 375-394; F.M.T. de Liagre-Böhl, *Opera Minora*, Gröningen-Djakarta, 1953, 430-462-525-530; A. Parrot, *Babylone et l'A.T.*, Paris, 1956; F. Wetzel-E. Schmidt-A. Mallwitz, *Das Babylon der Spätzeit*, Berlin, 1957; H.W.F. Saggs, *The Greatness that was Babylon*, London, 1962; J.G. MacQueen, *Babylon*, London, 1964; J.A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B.C.*, Roma, 1968; F. Schachermeyr, *Alexander in Babylon und die Reichsordnung nach seinem Tode*, Wien, 1970; S. Uhlig, *Die typologische Bedeutung des Begriffs Babylon*, AUSS 12, 1974, 112-125; J. Boese, *Burnaburiaš II., Melišipak und die Mittelbabylonische Chronologie*, UF 14, 1982, 15-26; R. Beauvery, *L'Apocalypse au risque de la numismatique*, RB 90, 1983, 243-260 (tav. I); *Researches on Babylon*, Sumer 41/1-2, 1985; D.J. Wiseman, *Nabuchadnezzar and Babylon*, Oxford, 1985. ELip

BACCHIDE In gr. *bakchidēs*, "discendente di Bacco"; dignitario seleucida inviato in Giudea per sostenere Alcimo, sommo sacerdote (1Mac 7,8-20; cfr. 2Mac 8,30); inviato nuovamente da Demetrio I per vendicare la morte di Nicanore, egli ingaggia una battaglia contro i Giudei nel corso della quale viene ucciso Giuda Maccabeo (1Mac 9,1-18). Dopo ciò opprime la Giudea con una dura repressione; combatte però inutilmente contro Gionata, fratello di Giuda, e risultano infruttuosi tutti i suoi tentativi di ucciderlo (1Mac 9,25-27.32-34.43-49). Dopo aver costruito delle fortezze in Giudea ed avervi installato delle guarnigioni (1Mac 9,50-53.62-73) si ritira dopo un breve periodo di tempo. CSaul

BACILE

1 AT Nell'AT, l'ebr. *kiyyōr* designa sóprattutto un bacile destinato alle abluzioni in un santuario, sia in Es 30,17-21.28; 31,9; 35,16; 38,8; 39,39; 40,7.11.30; Lv 8,11, sia in 1Re 7,30-43 dove si parla di dieci b. di bronzo che sono probabilmente stati tolti dal Tempio di Gerusalemme sotto il re Acaz (2Re 16,17). Ad esso si può accostare il grande b. chiamato →"Mare". Può trattarsi anche di una

grande marmitta usata per il culto come a Silo (1Sam 2,14) o di un forno (Lv 11,35; Zc 12,6).
2 NT Nel NT Gesù "versa dell'acqua da una bacinella *(niptēr)*" durante la lavanda dei piedi (Gv 13,5). ALem

BACURIM In ebr. *baḥurîm*, *baḥûrîm;* località di Beniamino, ad est del monte Scopus, di cui parlano i racconti su Davide (2Sam 3,16; 16,5; ecc.; 1Re 2,8); è, forse, l'attuale rās eṭ-Ṭamīm, 3 km a nord-est di Gerusalemme. MDef

BAGNO Come dappertutto, ma soprattutto nei paesi caldi, il bagno aveva una parte importante nella vita quotidiana, particolarmente per le donne, che potevano farlo in una tinozza (*sîr raḥaṣ:* Sal 60,10; 108,10), generalmente di terracotta, all'interno di un cortile chiuso (Betsabea: 2Sam 11,2) o in un grande bacile nel mezzo di un giardino di cui venivano chiuse le porte (Susanna: Dn 13,15s). Ci si poteva lavare anche nell'acqua corrente (Lv 15,13) di una sorgente (Gdt 12,7) o di un fiume (Es 2,5). Per il b. potevano essere utilizzati oli e profumi (Ez 16,9; 23,40; Dn 13,17; Rt 3,3; Gdt 10,3). Il bagno di limitava spesso al lavaggio dei piedi (Gen 18,4; 19,2; 24,32; 43,24; Gdc 19,21; Ct 5,3; Tb 6,3; cfr. Lc 7,44; Gv 13,1s): era un gesto di ospitalità, specie dopo un lungo viaggio; dopo un digiuno o un lutto e prima di una festa o di un banchetto si trattava quasi sempre di un bagno completo (1Sam 25,41; 2Sam 11,8; 12,20; Tb 7,9). In ebr. è usato generalmente il verbo *rāḥaṣ*, "lavarsi", ma si trova a volte anche *ṭābal*, "inzuppare, immergere, bagnare" (2Re 5,14). Questi b., sia completi che parziali, avevano lo scopo di purificare e questa →purificazione aveva un ruolo importante nei rituali (Lv 14,8s). Verso l'inizio della nostra era l'importanza dei bagni aumenta per via della tradizione romana dei b. pubblici (cf. Gv 5,2) e soprattutto a causa delle regole di purità imposte dai rituali delle tradizioni essena (→Qumrân) e farisaica (Mc 7,3-4; Gv 2,6; 3,25) e di alcuni gruppi come quello di →(1) Giovanni Battista che battezza nelle acque del Giordano (Mt 3,6s); questo rito sarà poi ripreso e trasformato nel →battesimo cristiano. Gesù e i suoi discepoli erano invece meno rigorosi per quanto riguardava le abluzioni giornaliere (Mt 15,2.20; Mc 7,2-5; Lc 11,38). Gli scavi archeologici hanno portato alla luce tinozze e bacili di ceramica per il lavaggio dei piedi (epoca reale israelita) oltre a numerosi b. pubblici e b. rituali di epoca romana.

Bibl. BRL², 30-32; N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, Jerusalem, 1980, 139-142. ALem

BAGOA In gr. *bagoas;* nel libro di Giuditta, eunuco al servizio di Oloferne; introdusse Giuditta al banchetto offerto dal suo signore (Gdt 12,11s), poi la condusse nella sua tenda (Gdt 13,1s); il giorno seguente scoprì la tragica morte del suo padrone e diede l'allarme (Gdt 14,14s). JMer

BALA In ebr. *bālāh;* forma del nome di →Baala di Giuda di Gs 19,3. CCan

BALAAM In ebr. *bil'ām*, in gr. *balaam*, probabilmente "eloquente", secondo l'arabo *balaga;* figlio di Beor, indovino che godeva di una certa reputazione, inviato da Balak di Moab a maledire Israele per assicurarsi la vittoria (Nm 22,2-6). La sua patria, "Petor, sul fiume, nel paese dei figli di Amau" (22,5), viene generalmente identificata con Pitru, sull'Eufrate, in Aram (23,7; Dt 23,5); ci sono però buoni argomenti anche per attribuirgli un'origine ammonita come fanno il Pentateuco samaritano, il Siriaco e la Vulgata (J. Lust; M. Delcor). L'iscrizione aramaica di →Deir 'Allah nomina un "Balaam, figlio di Beor, l'uomo che vedeva gli dei" che è chiaramente l'indovino biblico che benedisse Israele nella stessa regione, ma non ci dice niente sulle sue origini. La preistoria di questo "libro di B., che viene fatto risalire all'VIII sec., rimane oscura, ma è verosimile che la sua fonte di ispirazione sia un'antica tradizione della Transgiordania" su B., famoso veggente, tradizione che, una volta adattata alla fede jahwista, trovò presto la sua collocazione nella letteratura di Israele.
I racconti in prosa di Nm 22-24 ritraggono B. come personaggio abbastanza simpatico e dotato di un certo senso dell'umorismo (22,22-35): B., l'indovino chiamato per maledire Israele, diventa profeta di Jahweh (22,20.35.38; 23,5.12.16.26; 24,2.13) con gran disappunto e collera di Balak (23,11-12.25-26; 24,10-11). Questi racconti, generalmente attribuiti a J e E, secondo gli studi più recenti potrebbero avere una storia letteraria ben più complessa. Gli oracoli messi sulla bocca di B. (tranne 24,20-24) sono comunemente ritenuti antichi e risalgono forse all'epoca di Davide. Lo stato di incertezza in cui si trova lo studio delle fonti riduce gli storici alla formulazione di ipotesi. Se l'itinerario seguito da Balaam e da Balak (22,41; 23,14.28) segnava la frontiera tra Moab e Israele al tempo in cui si era formata la tradizione (R. de Vaux), il racconto rifletterebbe un particolare momento dell'epoca dei Giudici in cui il territorio di Moab si era esteso a nord dell'Arnon. Le tradizioni posteriori giudicano B. in modo più pessimista. Se D/Dtr sembra preoccuparsi anzitutto di far emergere la potenza di Jahweh che ha cambiato la maledizione in benedizione (Dt 23,5-6; Gs 24,9-10; Ne 13,2), P fa di B. il responsabile dell'infedeltà di Peor (Nm 31,16; 25) e per tale ragione gli fa subire la sorte dei re di Madian (Nm 31,8; Gs 13,22). Questo giudizio negativo è stato mantenuto dal NT (2Pt 2,15-16; Gd 11; Ap 2,14).

Bibl. J. Coppens, *Les oracles de Balaam*, in *Mélanges E. Tisserant*, 1, Roma, 1964, 67-80; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1, Paris, 1971, 481.524-527; W. Gross, *Bileam, literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24*, StANT 38, 1974; L. Rost, *Fragen um Bileam*, in *Festschrift W. Zimmerli*, Göttingen, 1977, 377-387; J. Lust, *Balaam, An Ammonite*, ETL 54, 1978, 60-61; L. Schmidt, *Die alttestamentliche Bileamüberlieferung*, BZ 23, 1979, 234-261;

H. Rouillard, *L'ânesse de Balaam*, RB 87, 1980, 5-37.211-241; M. Delcor, *Le texte de Deir ʿAlla et les oracles bibliques de Balaam*, VTS 32, Leiden, 1981, 52-73; *Balaʿam pâtôrâh, "interprète de songes" au pays d'Ammon d'après Num 22,5; les témoignages épigraphiques parallèles*, Semitica 32, 1983, 89-91; H. Rouillard, *La péricope de Balaam (Nombres 22-24). La prose et les "oracles"*, Paris, 1985. ABoud

BALAK In ebr. *bālāq*, forse "dai capelli di due colori", secondo l'arabo *ʾablaq;* figlio di Zippor re di Moab (Nm 22,2-4). Preso dal panico all'avvicinarsi dei conquistatori israeliti che avevano sconfitto gli amorrei, B. mandò a cercare →Balaam perché maledicesse Israele (Nm 22-24; Gs 24,9; Gdc 11,25; Mi 6,5). ABoud

BALAMON In gr. *balamōn;* località non identificata citata in Gdt 8,3; il marito di Giuditta è sepolto "nel campo situato tra Sotain (Dotan ?) e Balamon". Come →Belbaim (Gdt 7,3), questo toponimo può essere accostato a →Belmain (Gdt 4,4; Ibleam?). La tradizione manoscritta d'altronde confonde spesso l'uno contro l'altro. JLong

BALDASSAR In aram. *bĕlšaʾṣṣar* e *bĕlšʾaṣṣar*, dall'acc. *bēl-šar-uṣṣur*, "Bel, proteggi il re!"; secondo Dn 5,30-6,1 l'ultimo re dei Caldei sotto il quale si svolsero gli avvenimenti di Dn 5,7s; altrove Dn dice che Nabucodonosor era il padre di B.; di fatto, B. non era né figlio né discendente di Nabucodonosor bensì il figlio maggiore di Nabonide e non era re ma co-reggente durante gli otto anni trascorsi da suo padre a Tema. Venne assassinato da Gobryas, governatore babilonese passato al nemico, nel corso della conquista di Babilonia da parte dei Persiani, la notte tra il 15 e il 16 tishri 539.

Bibl. Commentari al libro di →Daniele; RLA, 1, 481; B. Alfrink, *Der letzte König von Babylon*, Bb 9, 1928, 187-205; J. Linder, *Der König Belsassar nach dem Buche Daniel und den babylonischen Keilinschriften*, ZKT 53, 1929, 173-202. AvdB-ALac

BALENA →cetaceo.

BALSAMI, BECAIM Ipotetica traduzione dell'ebr. *bākāʾ* (2Sam 5,23.24; ICr 14,14-15); nome di un vegetale probabilmente formato sulla stessa radice di *bākāʾ*, "piangere", ciò che orienta verso un albero che secerne una resina, b. o altro. In Sal 84,7 il toponimo *ʿēmeq habbākāʾ*, generalmente tradotto "valle del pianto" indica forse una valle dell'albero *bākāʾ*. JLong

BALSAMO, BALSAMITE L'ebr. *bośem* (e anche *beśem* e *bāśām*) designa sia l'arbusto *Commiphora opobalsamum* (menzionato in Ct 5,1.13; 6,2; 8,14) sia il prodotto di questo arbusto; è un liquido resinoso che in seguito a una incisione, o anche senza incisione, scende dai rami sotto forma di goccioline trasparenti, di colore verde chiaro. L'arbusto cresce nell'Arabia meridionale e più a sud, ma lo si trova anche nella valle del Giordano vicino a Gerico e a En-Gaddi. La regina di Saba offrì del balsamo a Salomone (1Re 10,2.10.25; cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 8,174-175); il balsamo era presente nel tesoro del re Ezechia (2Re 20,13; Is 39,2) ed era oggetto di un traffico fra Tiro da una parte, Saba e Rama dall'altra (Ez 27,22); lo si usava per la sepoltura (2Cr 16,14; cfr. Mc 16,1; Lc 23,56; 24,1; Gv 19,40); era un prodotto di bellezza per le donne israelite (Ct 4,10.14.16; Is 3,24); nel culto il balsamo si usava nella composizione dei profumi sacri (Es 25,6; 30,34; 35,8.28; 1Cr 9,29s). Quando il termine ebraico è usato al plurale, lo si traduce spesso con "aromi". Del balsamo bisogna distinguere il *ṣŏrî* o resina di lentisco e del terebinto, che si preparava soprattutto a Galaad e che serviva per curare le piaghe (Ger 8,22; 46,11; 51,8). Il termine ebraico *bākāʾ* designa forse anch'esso il balsamo (2Sam 5,23s; 1Cr 14,14s). Nel Sal 84,7, "valle del Balsamo" è stato reso con "valle del pianto" per via della vicinanza con la radice *bākāʾ*, piangere. Infatti l'arbusto, secernendo dai rami una specie di resina, sembra piangere. HF-JCMar

BALSAMO, VALLE DEL In ebr. *ʿēmeq habbākāʾ;* vallata che si trova a nord della valle dell'Hinnom, vicino a Gerusalemme (Sal 84,7). Alcuni manoscritti e versioni riportano "valle del pianto" (in ebr. *ʿemeq habbākût*). MDef

BALTAZZAR In ebr. *bēlṭᵉšaṣṣar* e *bēlṭᵉšaʾṣṣar*, dall'acc. *balaṭ-ša(r)-uṣur*, "proteggi la vita del re!"; nome babilonese di Daniele (Dn 1,7; 2,26; ecc.). AvdB-ALac

BAMBINO Nell'antico Israele avere molti figli era un onore invidiato che si augurava alla giovane sposa (Gen 24,60; Rt 4,11s), così come ci si felicitava con il padre di una numerosa prole (Sal 127,3-5). Si desiderava soprattutto avere figli maschi perché continuavano la famiglia (1Sam 4,20; 2Sam 18,18; Rt 4,13s). Il b. riceveva un nome appena nato (→persona, nome) e il maschio era circonciso l'ottavo giorno (→circoncisione). Nei primi anni l'educazione del b. (→genitori) era affidata alla madre o alla nutrice e il padre interveniva solo più tardi nell'educazione religiosa e professionale dei figli. L'appellativo "figlio di Dio" (Rm 8,17; Gv 1,12; 1Gv 3,1), che mette in evidenza lo stretto rapporto tra Dio e il fedele, sottolinea l'amore che Dio ha per i suoi e che si suppone i fedeli abbiano per Dio.

Bibl. EJ, V, 426-428; InstAT, I, 71-87; TWAT, III, 633-639; TWNT, V, 913-925; S. Schechter, *Studies in Judaism*, I, Philadelphia, 1896, 282-312; L. Dürr, *Die Erziehungswesen im A.T. und im Alten Orient*, MVÄG 36/2, 1932; A. Margolius, *Mutter und Kind im altbiblischen Schrifttum*, Berlin, 1936; H. Granqvist, *Birth and Childhood among the Arabs*, Helsingfors, 1947; id., *Child Problems among the Arabs*, Helsing-

fors, 1950; R.E. Clements, *The Relation of Children to the People of God in the O.T.*, FoundLang 9, 1966, 133-134; *L'enfant dans les civilisations orientales/Het kind in de Oosterse beschavingen*, ActOrBel 2, 1979. ELip

BAMOT, BAMOT-BAAL In ebr. *bāmôt(baʿal)*, "alture (di Baal)"; ultima tappa di Israele prima delle "Steppe" di Moab (→Araba; Nm 21,19-20): è da lì che Balaam vede il campo di Israele. In seguito la città viene assegnata a Ruben (Gs 13,17). Potrebbe essere lo stesso luogo della Bet-Bamot elencata nella stele di Mesa tra le città ricostruite da questo re. La località è imprecisabile; dovrebbe essere un'altura vicina al Nebo (ḫirbet el-Quwējiyeh, 5 km a nord-est di Madaba?). MDB

BARABBA In gr. *barabbas*, dall'aram. *bar ʾabbāʾ*, letteralmente "il figlio del padre" o "il figlio di suo padre", termine con cui venivano spesso indicati i trovatelli o i bastardi; i Vangeli presentano un certo B., prigioniero accusato di omicidio e di sommossa, liberato da Pilato durante il periodo pasquale su richiesta dei Giudei (Mc 15,6-11; Mt 27, 15-21; Lc 23, 18-19; Gv 18,39; cfr. At 3,14). Potrebbe trattarsi di uno →zelota. CSaul

BARACHIA In gr. *barachias;* secondo Mt 23,35, B. è il padre di Zaccaria, "ucciso fra l'altare e il santuario" (cfr. Lc 11,51) durante il regno di Ioas. In realtà questo Zaccaria aveva per padre il sacerdote Ioiada (2Cr 24,20). Il nome B. dato da Mt potrebbe essere nato o dall'errore di un copista o da una confusione tra Zaccaria, figlio di Ioiada, e lo stesso profeta Zaccaria, figlio di un Berechia il cui padre si chiamava Iddo (Zc 1,1.7; cf. Esd 5,1; 6,14); in alcune versioni il nome di Berechia è a volte sostituito con quello di B. JMer

BARAK In ebr. *bārāq*, "lampo" (*burruqu* è un nome proprio anche in accadico); figlio di Abinoam di Kedes, della tribù di Neftali. Su istigazione della profetessa Debora, riunì sul Tabor uomini delle tribù di Zabulon e di Neftali e vinse presso il torrente Kison il capo cananeo →Sisera (Gdc 4-16). L'avvenimento assume dimensioni epiche nella poesia di Gdc 5, generalmente considerata come uno dei più antichi testi della Bibbia. In Eb 11,32 B. Viene celebrato per la sua fede come Gedeone, Sansone, Iefte, Davide e Samule e i profeti.

Bibl. A.D.H. Mayes, *The Historical Context of the Battle against Sisera*, VT 19, 1969, 353-360; D.F. Murray, *Narrative Structure and Technique in the Deborah-Barak Story, Judges iv 4-22*, VTS 30, 1979, 155-189. JAun

BARBA Segno di virilità e di dignità presso i popoli semitici (cf. Sal 133,2). È dalla parola ebr. *zāqān*, "barba", che deriva lo stesso nome di "anziano", *zāqēn*, etimologicamente "barbuto". Radersi era disonorante (2Sam 10,4; Is 7,20; Ger 48,37) così come era ingiurioso strapparla (Is 50,6). Ci si radeva solo in caso di lutto o come rito penitenziale (Is 15,2; Ger 41,5; 48,37).

Bibl. BHH, 1, 200-201; BRL², 129-131; EJ, IV, 356-358; RLA, IV, 1-12; H. Mötefindt, *Zur Geschichte der Barttracht im alten Orient*, Klio 19, 1925, 1-61. ELip

BARBAGIANNI, CIVETTA Citati fra gli animali impuri (Lv 11,16.18; Dt 14,15.17), il *taḥmās* e il *qāʾāt* (abitante delle rovine e dei luoghi deserti: Is 34,11; Sal 102,7; Sof 2,14) devono probabilmente essere identificati con il b. o civetta piuttosto che con la →taccola, il →pellicano o il →gufo, altre usuali traduzioni di *qāʾāt*. MDef

BARBARO In gr. *barbaros;* termine preso dal greco e derivante da una onomatopea che significa "uno che farfuglia". I Greci designavano con questo termine in senso dispregiativo tutti gli stranieri dei quali non capivano la lingua e la cui cultura sembrava loro inferiore. Alcuni autori giudei di lingua greca, come Flavio →Giuseppe, →Filone d'Alessandria e Paolo (Rm 1,14; Col 3,11), utilizzano questa parola in modo analogo. Essi distinguono a volte, fra i →gentili, i "Greci", che sono tutti gli uomini colti, compresi i Romani che avevano adottato la cultura greca, e i "barbari" che sono per es. gli Sciti (Col 3,11). Altrove non si trova questa distinzione e i "Greci" vengono semplicemente opposti ai "Giudei" (Rm 1,16; 2,9s; 3,9; 10,12; ecc.). Dopo le guerre persiane il termine b. assunse in greco anche il senso di "crudele", che è già attestato in Aristofane (*Nuvole* 492) e si ritrova in 2Mac 2,21; 4,25; 5,22; 10,4; 15,2.

Bibl. TWNT, I, 544-551; A. Eichhorn, *Barbaros quid significaverit*, Leipzig 1904; J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren*, Leipzig, 1923; JbAC 10, 1967, 251-290; M. Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, SBS 76, 1976, 77-115 [ed. it.: Paideia]; M.F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce classique*, Paris, 1984, 183-201. ELip

BARBIERE In ebr. *gallāb;* il b. è menzionato solo in Ez 5,1 nell'espressione "rasoio da barbiere". Questo →rasoio poteva tagliare e anche rasare i capelli della testa, la barba e i peli delle gambe (cfr. Is 7,20). È al b. che ricorrevano i grandi personaggi che avevano cura della loro barba e dei loro capelli (cfr. Gen 41,14 e i bassorilievi assiri), almeno annualmente secondo 2Sam 14,26. Le cure del b. potevano anche essere legate alla purificazione rituale (Nm 8,7; Lev 14,8s) o alla pratica del lutto (cfr. Ger 41,5).

Il →nazir si impegnava con un voto a non radersi: alla fine del voto i suoi capelli venivano tagliati e gettati nel fuoco dell'altare (Nm 6,1-21; cfr. At 21,24-26) il che suppone l'esistenza di b. legati al Tempio, come è attestato nei templi fenici da una tavoletta di Kition (CIS 1,86, A 12); un'altra iscri-

zione arcaica dello stesso luogo potrebbe fare allusione ad un'offerta di capelli. La storia di Sansone, un nazir, mostra che nella mentalità popolare l'abbondanza di capigliatura era segno di forza (Gdc 13,5; 16,17.19).

Bibl. O. Masson-M. Sznycer, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève-Paris, 1972, 50-52; E. Puech, *Le rite d'offrande des cheveux d'après une inscription phénicienne de Kition vers 800 avant notre ère*, RStFen 4, 1976, 10-21. ALem

BARCA, BATTELLO In ebr. *ʾŏnî, ʾŏniyyāh*, in gr. *ploion*, termine che designa sia una b. d'acqua dolce che un battello capace di affrontare il mare aperto ("navi di Tarsis"); sotto Salomone, Fenici e Israeliti si associarono per costruire battelli *(ʾŏnî)* per il commercio internazionale sul mar Rosso verso il paese di Ofir (1Re 9,26-10,11); una impresa simile di Giosafat, re di Giuda, fallì (1Re 22,49-50). In effetti il commercio marittimo restava una specialità fenicia (Es 27). Coloro che vi si dedicano devono ringraziare Jahweh che li salva dalle tempeste (Sal 107,23s). Nei vangeli il primo ministero di Gesù si situa in un porto da pesca, a Cafarnao, sulla riva del lago di Tiberiade e i suoi primi discepoli sono dei pescatori che lavorano sulle barche (Mt 4,21s). La barca di Simon Pietro (Mt 14,29; Lc 5,3) gioca un ruolo importante in molte pericopi: insegnamento dalla barca (Mt 13,12), tempesta sedata (Mt 8,23s; 14,22s), pesca miracolosa (Gv 21,5-8). I battelli giocano un ruolo anche nella vita di Paolo, dapprima nei suoi viaggi missionari (At 20,13.38; 21,2.3.6), poi nel suo trasferimento a Roma (At 27,2-28,11). La distruzione dei battelli che assicuravano il commercio marittimo è evocata in Ap 8,9; 18,19, mentre in Gc 3,4 il ruolo svolto dal timone dei battelli evoca quello della lingua nell'uomo.

Bibl. BRL², 276-279; N. Avigad, *A Hebrew Seal Depicting a Sailing Ship*, BASOR 246, 1982, 59-62; A. Lemaire, *Les Phéniciens et le commerce entre la Mer Rouge et la Mer Méditerranée*, StPhoen 5, 1986. ALem

BAR-IONA In gr. *bariōna;* termine unito al nome di Simon Pietro in Mt 16,17. Secondo l'ipotesi più diffusa, il termine deriva dall'armaico *bar yônah*, "figlio di Giona". Tuttavia, Gv 1,42; 21,5-17 danno il nome di Giovanni al padre di Simone e Andrea. È stata avanzata la possibilità che Giona sia un'abbreviazione di *yôḥānān*, "Giovanni". Ma è poco probabile; l'abbreviazione corrente in Palestina è infatti *yôḥa*. Alcuni hanno avanzato l'ipotesi, non verificabile, che in aramaico *baryonaʾ* significasse "anarchico", ciò che farebbe di Simon Pietro un partigiano →zelota.

Bibl. TWNT, III, 410; O. Cullmann, *Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel, 1952, 17. CFoc

BAR-JESUS In gr. *bariēsous*, dall'aram. *bar yᵉšûaʿ*, "Figlio di Gesù"; mago giudeo e falso profeta che faceva parte del seguito del proconsole Sergio Paolo a Pafo e voleva impedire al suo capo di abbracciare la fede predicata da Paolo e Barnaba. Fu maledetto da Paolo e colpito dalla cecità (At 13,6-11). Alcuni lo identificano con il mago cipriota Atomos inviato dal procuratore romano Felice per chiedere la mano di Drusilla (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,142). In effetti una variante occidentale di Elimas dà Stoimas. Ma è più probabile che la variante sia derivata dal testo di Giuseppe. Le esitazioni testuali riflettono la difficoltà dell'etimologia preposta da Luca (= "mago": At 13,8). Gli autori sostengono o che le due fonti siano state qui fuse o che Luca sia stato reticente nel rivelare il vero significato del nome B. (Haenchem). AvdB-MdeM

BARNABA In gr. *barnabas;* secondo At 4,36, il nome significa "figlio dell'esortazione"; infatti trascrive il nome aramaico *bar-nabû*, "figlio di Nabu", frequente all'epoca romana; B. è il soprannome dato dagli apostoli a Giuseppe, levita originario di Cipro, che si distingueva nella comunità di Gerusalemme per la sua generosità (At 4,36s). A Gerusalemme prese Saulo con sé e lo presentò agli apostoli (9,27). Questi lo mandarono come delegato ad Antiochia dove appoggiò la missione dei diaconi verso i pagani. Egli portò Paolo di Tarso con sé e lavorarono insieme un anno e portarono le offerte della comunità a Gerusalemme (11,20.26.30). Ad Antiochia B. era conosciuto come profeta e come dottore (13,1). Accompagnò Paolo nel suo primo viaggio missionario (13s) e al concilio di Gerusalemme (15,2-30; Gal 2,1.9). Dopo il suo ritorno ad Antiochia litigò con Paolo schierandosi dalla parte di Pietro e rifiutò di sedersi a mensa (eucarestia?) con i cristiani non circoncisi (Gal 2,13). Come in altri casi, Luca limita il conflitto ad una divergenza di poca importanza nei confronti di →Giovanni detto Marco (At 15,36-40). B. partì poi con Giovanni Marco verso Cipro. La sua storia da qui in poi non è conosciuta. AvdB-MdeM

BARNABA, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

BARRA →serratura, chiavistello.

BARSABBA In gr. *barsabbas*, dall'aramaico *baršabbāʾ*, "figlio del sabato"; soprannome di due personaggi di Atti, →Giuseppe B. (At 1,23) e →Giuda B. (At 15,22), che potrebbe sottolineare il loro attaccamento alle pratiche giudee. ELip

BARTIMEO In gr. *bartimaios*, trascrizione del nome greco-aramaico *bar ṭimay*, "figlio di Timeo"; mendicante cieco che fu guarito da Gesù sulla strada di Gerico (Mc 10,46-52). Dato che Mc riporta il suo nome, è probabile che egli avesse acquisito una certa notorietà fra i primi cristiani. AvdB-CFoc

BARTOLOMEO In gr. *bartholomaios,* da un nome aramaico che significa "figlio di Tolomai", forma aramaica di Tolomeo; uno dei dodici →apostoli (Mt 10,3par; At 1,13), spesso nominato con →Filippo; dal IX secolo in poi lo si identifica normalmente con →Natanaele (Gv 1,45; 21,2). Secondo Eusebio (*Storia ecclesiastica* 5,10,3) egli portò in India il vangelo aramaico di →Matteo; secondo un'altra tradizione evangelizzò l'Armenia dove morì.

Bibl. Catholicisme, 1, 1269-1271; DBS, 1, 924-927; U. Holzmeister, *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus Apostolus?,* Bb 21, 1940, 28-39. JRad

BARTOLOMEO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

BARUC In ebr. *bārûk,* "benedetto", forma abbreviata di *brkyhw,* "Jahweh ha benedetto" o "benedetto da Jahweh"; scriba di Geremia, figlio di Neria. È a lui che Geremia detta su di un rotolo le cose da leggere nel Tempio nel 605 (Ger 36). È lui che da Geremia riceve l'atto di acquisizione del campo di Anatot, segno profetico di una restaurazione futura (Ger 32). È ancora lui ad essere il beneficiario di una promessa di avere la vita salva (Ger 45). Dopo l'assassinio di Godolia, fugge con Geremia in Egitto (Ger 43,6). L'impronta di un sigillo, quasi certamente quello di B., è stata pubblicata nel 1978, con la seguente ortografia: *brkyhw bn nryhw.* Nella disposizione di Ger attestata dalla LXX (45,1-5 è messo subito prima del cap. 52; 36,32 è redatto diversamente), il ruolo di B. era più importante; B. appariva come l'editore di Geremia e il garante della realizzazione delle sue profezie. Se il ruolo di B. ha potuto essere importante nella trasmissione degli oracoli di Geremia e nella prima redazione del libro, nessuno dei libri che portano il nome di Baruc può essere dello scriba di Geremia.

Bibl. Commentari al libro di →Geremia; J. Muclenburg, *Baruch the Scribe,* in *Proclamation and Presence. O.T. Essays in Honour of G.H. Davies,* London, 1970, 215-238; N. Avigad, *Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son,* IsrEJ 28, 1978, 52-56 (cf. tav. 15); P.M. Bogaert, *De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie,* in P.M. Bogaert et al. (edd.), *Le Livre de Jérémie,* BiblETL 54, 1981, 168-173. PMBog

BARUC, LIBRO

1 Posto nella Bibbia Nella Bibbia greca Ger è immediatamente seguito da Bar 1-5, poi da Lam, e solo dopo dalla lettera di Geremia, unita a Bar 1-5 nelle Bibbie latine a partire dal XIII secolo (Bar 6): →Geremia, lettera.

2 Composizione Bar è composto da una introduzione (1,1-14), da una preghiera di penitenza (1,15-3,8) che sviluppa quella di Dn 9,4-19, da un poema sapienziale (3,9-4,4) e da un canto di consolazione a Gerusalemme (4,5-5,9) citato nei *Salmi di Salomone,* 11,2-7. Queste tre parti possono aver avuto una storia indipendente prima di essere state raggruppate, mentre la preghiera di penitenza deve essere una traduzione dall'ebraico. L'introduzione (1,1-14) ha lo scopo di unire le tre parti e soprattutto la prima al libro greco di Geremia, di cui Bar è un'appendice: il re Ieconia esiliato ne ascolta la lettura e si pente, al contrario di Ioiakim che aveva bruciato il libro.

Bibl. Commentari: A.H.J. Gunneweg, *Das Buch Baruch,* Gütersloh, 1975, 165-181; C.A. Moore, Garden City, 1977, 255-316. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1503-39].

Studi: DBS, VIII, 724-736; B.N. Wambacq, *L'unité du livre de Baruch,* Bb 47, 1966, 574-576; P.M. Bogaert, *Le nom de Baruch dans la littérature pseudépigraphique: l'Apocalypse syriaque et le livre deutérocanonique,* in *La littérature juive entre Tenach et Mischna,* Leiden, 1974, 56-72; id., *Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch,* TU 126, 1982, 73-81. [C.T. Begg, *Access to heavenly treasuries. The Traditionsgeschichte of a motif,* BibNot n. 44, 1988, 15-20; G. Boggio, *Gioele-Baruc-Abdia-Aggeo-Zaccaria-Malachia: Gli ultimi profeti* (= LOB 1.26), Brescia, 1991; J. Auneau, *Scritti didattici,* in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti,* a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 356-92]. PMBog

BARUC, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

BARZILLAI In ebr. *barzillay;* ricco Galaadita (Galaad è un termine abitualmente geografico, ma qui può avere un senso etnico e designare una tribù: cfr. Gdc 5,17). Durante la rivolta di →Assalonne assistette →Davide e il suo esercito rifugiati a Macanaim (2Sam 17,27-29; 19,33). Davide volle ricompensarlo e farlo venire a corte; essendo molto vecchio egli declinò l'offerta in favore del figlio →Chimam (2Sam 19,32-40). I suoi figli mangiavano alla tavola del re e Davide li raccomandò a Salomone nel suo testamento (1Re 2,7). È probabilmente lo stesso personaggio di B. padre di →Adriel (2Sam 21,8). JAun

BASAN In ebr. *bāšān,* evoca l'idea di fertilità (cfr. LXX *piōn:* "fertile", "pingue" in Sal 68,16); regione della Transgiordania. I testi poetici fanno di B. una descrizione entusiastica: è una "montagna di Dio" come il Carmelo (Is 33,9; Sal 68,16) e il Libano (Ger 22,20) coperta di foreste, dove i Fenici si approvvigionano di legno per le loro navi (Is 2,13; Ez 27,6; Na 1,4; Zc 11,2). Le pecore qui ingrassano (Dt 32,14), i bovini fanno paura (Am 4,1; Sal 22,13). La speranza di Israele è di venire a pascolare in B. (Ez 39,18; Mi 7,14). Il B. propriamente detto è situato a nord dello Iarmuk, lungo il Piccolo Giordano e il lago di Tiberiade; un altopiano vulcanico è dominato da una cresta nord-sud, dove vengono raggiunti i 1000 m di altezza e anche più, per 25 km di lunghezza (di fronte alla città siriana di

Quneitra). Ne consegue una piovosità abbondante, buoni pascoli su un suolo fertile, foreste delle quali restano solo dei resti a sud di Banyas, ma che appaiono più estese nei documenti del secolo scorso. A sud dello Iarmuk, tuttavia, si osservano ancora suoli fertili e irrigati e anche una montagna boscosa, oggi jebel ʿAjlun, alta ed estesa come la precedente. Tanto che la descrizione dei poeti biblici si adatta bene a una parte e all'altra, il che ha dovuto facilitare l'ampliamento del nome di B. Nella parte principale del B., a nord dello Iarmuk, si trovano le due città levitiche di Golan e di →Astarot, antica capitale del leggendario re Og (Gs 20,8; 21,27; Dt 1,4). Questo territorio affianca l'Ermon, passa per i piccoli paesi di Geshur e Maaka a ovest, si estende a est fino ai limiti del deserto con le città di Salca ed Edrei (Gs 12,4-5). Secondo Nm la battaglia decisiva fra il re Og e Israele si svolge a Edrei, località di frontiera a nord dello Iarmuk. Secondo questo modo di vedere le cose, B. si oppone a Galaad, situato a sud dello stesso fiume.

Ma tutta una parte della tradizione considera B. come il territorio occupato da metà della tribù di Manasse (Gs 22,7). Questo paese include allora Macanaim, sulla riva settentrionale dello Iabbok (l'attuale Zerqa) in Transgiordania centrale. Ingloba quindi metà Galaad, con le montagne boscose descritte sopra (Gs 12,5; 13,29-31). Questo modo di vedere determina la descrizione dei distretti di Salomone al di là del Giordano (1Re 4,13-19). Non è quindi possibile determinare la portata esatta di un'informazione storica sull'invasione del B. da parte del re arameo Cazael (2Re 10,33). Infatti la variazione di vocabolario segnalata sopra era ancora più facile, se il B. propriamente detto fu perduto presto dai re d'Israele. Sulla riva nord dello Iarmuk, Afek era disputata ai tempi di Achab e fu perduta poi dal suo successore Ioas (1Re 20,26-30; 2Re 13,17), mentre Ramot di Galaad, località di frontiera di Israele a sud dello Iarmuk, veniva spesso attaccata, persa e riconquistata (2Re 8,28; 9,1-14). Non è per niente chiaro se Geroboamo II, l'ultimo grande re d'Israele, abbia riconquistato il B. settentrionale (cfr. 2Re 14,25-29). Il paese fu aramaicizzato. È significativo che in Giuseppe Flavio il suo nome sia ellenizzato in →Batanea a partire dalla forma aramaica *baṯnaʾ*, e non a partire dalla forma ebraica.

Bibl. Abel, I, 275.377; EJ, IV, 291-293. MDB

BASCAMA In gr. *baskama;* luogo dell'assassinio di Gionata Maccabeo da parte di Trifone (1Mac 13,23); Giuseppe (*A.J.* 13,209-210) riporta *baska.* 1Mac 13,22 e Giuseppe situano l'episodio in Galaad: B. potrebbe allora essere tell el-Bāzūk nel Golan, 12 km a nord-est dal lago di Tiberiade e 25 km a nord-est di Tiberiade. Essendo però questa incursione in Galaad poco verosimile, è stato proposto di correggere "Galaad" con "Galilea". B. potrebbe allora essere, come l'ha intesa la Peshitta (*bet-šeqma,* "casa del sicomoro"; cfr. Strabone, *Geografia* 16,2,27), la *šiqmônāh* degli scritti rabbinici, alla punta occidentale del Carmelo: Trifone si sarebbe sbarazzato di Gionata, ormai inutile, al momento di imbarcarsi per Antiochia. JLong

BASILIDE, VANGELO →apocrifi del NT.

BASTONATA Il castigo corporale più comune: data da un educatore come correzione (Pr 13,24; 23,13-14; 26,3), o punizione inflitta per delitti di minore importanza (Pr 10,13; 19,29; Lc 12,47-48), come l'accusa calunniosa (Dt 22,18) o l'incitazione alla lite (Dt 25,1-2).

Era permesso un massimo di 40 colpi per non distruggere la dignità umana del colpevole (Dt 25,3); questo numero fu cambiato in 39 dai →farisei (2Cor 11,24).

I Romani sostituirono la →flagellazione alla b. (Mt 10,17; At 5,40), ma questo supplizio, più crudele, causava spesso la morte. La Legge biblica era meno severa del *Codice di Ammurabi,* che puniva con 60 colpi di bastone colui che aveva colpito un superiore, o del Corano che permette fino a 80 e 100 colpi. In senso figurato, il bastone (in ebr. *šēbeṭ* o *maṭṭeh* in gr. *rabdos*) designa la guerra che il nemico fa a Israele (Is 9,3; 10,24; 14,5; 28,27) o Dio stesso che infierisce contro i nemici del suo popolo (Is 10,26).

Bibl. ExWNT, III, 495-496; TWNT, VI, 966-971. JRad

BATANE In gr. *batanē* o *baitanē;* città menzionata in Gdt 1,9, dopo Gerusalemme e prima di Chelus, fra i destinatari dell'appello alla mobilitazione lanciato da Nabucodonosor. Può trattarsi di →Bet-Anot, a nord di Ebron, o di Betania. JLong

BATANEA In gr. *batanaia;* nome ellenistico del →Basan o della parte orientale di quest'ultimo, intorno a Astarot. A partire dal 23 a.C. B. fece parte dei possedimenti di Erode il Grande, poi della tetrarchia di Filippo, dal 4 a.C. fino al 34 d.C., prima di essere annessa alla provincia romana di Siria (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,106). JLong

BAT-GALLIM In ebr. *bat-gallîm,* "figlia di Gallim"; località menzionata in Is 10,30 fra alcune città vicine a Gerusalemme (cfr. 10,28-32); si tratta molto probabilmente di →Gallim di Beniamino (1Sam 25,44). JLong

BAT-RABBIM In ebr. *bat rabbîm,* "figlia di molti"; nome di una porta, probabilmente di Chesbon (Ct 7,5). MDef

BAT-SUA In ebr. *bat-šûaʿ,* "figlia di Sua".

1 Cananea, moglie di Giuda, al quale dà tre figli, Er, Onan e Sela; *bat-šûa* è un nome proprio in 1Cr 2,3 ed un patronimico (?) in Gen 38,2.3.

2 Forma del nome di →Betsabea in 1Cr 3,5. JAun

BATTESIMO

1 Nome Il verbo gr. *baptizein* ha il significato di "battezzare" nell'ambiente giudeo-cristiano di lingua greca. In 2Re 5,14 (LXX) significa "immergere" o, nella lingua ellenistica, "immergere nella morte" (cfr. Mc 10,38). È un intensivo di *baptein* che significa anch'esso "immergere" e ha nel NT un senso puramente profano (Lc 16,24; Gv 13,26; Ap 19,13). Da *baptizein* sono derivati i sostantivi *baptismos*, che designa l'azione di immergersi (purificazioni rituali in Mc 7,4; Eb 9,10) e *baptisma* che designa il b. Giovanni il precursore riceverà il soprannome di *baptistēs*, battista. Alla fine del I secolo anche lo storico ebreo Giuseppe Flavio parla del Battista e del suo *baptisis* (*A.J.* 18,116-117). La parola *loutron*, "bagno", applicata al battesimo appare in seguito (Tt 3,5 e forse Ef 5,26).

2 Riti d'acqua precristiani

A *Al di fuori della Bibbia.* Bagni sacri erano in largo uso in Egitto, Babilonia, India e nelle religioni misteriche ellenistiche; il rito veniva compiuto nel Nilo, nell'Eufrate, nel Gange, ecc. Questi bagni avevano lo scopo di cancellare l'impurità rituale o morale, a volte anche di aumentare l'energia vitale o di donare l'immortalità. Questa pratica si collega al simbolismo dell'acqua, universalmente conosciuto, unito a volte a gesti taumaturgici o di esorcismo (cfr. 2Re 5,14).

B *Nella religione di Israele.* La legge mosaica conosce l'immersione come mezzo di purificazione legale: per la purificazione del lebbroso guarito (Lv 14,8), per la cancellazione dell'impurità sessuale (Lv 15,16-18) o di quella derivata dal contatto con un cadavere (Nm 19,19). Gli oggetti devono anche essere lavati prima di poter essere di nuovo utilizzati (Lv 11,32.40). Alle precisazioni della Legge gli scribi ne aggiunsero altre (Mc 7,1-5 e la Mishnah, sezione *Toharôt*). Questi bagni danno una purità legale; non hanno nessun carattere direttamente morale, anche se permettono di passare da un settore profano a uno sacro (l'accesso al Tempio; la pratica di un sacrificio) o viceversa. Delle vasche di acqua pura (le *miqwôt*) permettevano così di purificarsi, per non parlare delle piscina rituali scoperte a Qumrân. I Giudei esseni o "Settari dell'Alleanza" praticavano ampiamente questi riti di purificazione accordando loro anche il valore simbolico di una purificazione morale (trovato nella prima grotta, 1QS 3,3-11, cfr. *Regola della Comunità*). Tuttavia, se gli esseni parlano spesso di "purificarsi", non utilizzano mai il vocabolario dell'immersione, a differenza degli scribi di obbedienza farisaica che immergevano oggetti e si immergevano essi stessi in una vasca di acqua pura (in ebr. *ṭābal*, "immergere", l'equivalente del gr. *baptein*). Fra i riti farisaici di purificazione bisogna citare il b. dei proseliti (in ebr. *ṭebīlâh*) che era prescritto in epoca tardiva ai neo-circoncisi. Aveva anzitutto lo scopo di purificare il pagano ora convertito, poiché per il Giudeo il mondo pagano era impuro (Gv 18,28; At 10,28) e peccatore (Gal 2,15). L'usanza di un tale bagno si impose a poco a poco, come testimonia Epitteto (secondo Arriano, *Conversazioni di Epitteto* 2,19-21). Questo rito di purificazione accompagnava allora la circoncisione che restava il gesto essenziale, capace di aggregare un uomo al popolo dell'alleanza.

C *Il battesimo di Giovanni.* Occupa un posto importante nella catechesi apostolica (At 1,22; 10,37); la tradizione sinottica comincia con esso (Mc 1,1-8; Mt 3,1-12; Lc 3,1-18), mentre l'evangelista Giovanni ne parla a modo suo (Gv 1,19-28). Il Battista dava questo b. nelle acque del Giordano a tutti coloro che ascoltavano la sua parola di penitenza e confessavano i loro peccati con contrizione. Il gesto di Giovanni si inserisce perfettamente nel contesto dei bagni di purificazione del suo tempo, pur manifestando la sua differenza. I bagni rituali erano largamente conosciuti nel mondo ellenistico, presso i farisei e ancor più presso gli esseni. Secondo la testimonianza dei Padri della Chiesa (Giustino, Egesippo, Epifanio) e quello di un antico trattato giudaico (TosYad 2,20) alcuni Giudei praticavano vicino al corso superiore del Giordano una specie di b. quotidiano ed erano chiamati per questa ragione gli "emerobattisti". Ci si può domandare se i mandei attuali, questa setta gnostica che si svilupperà parecchi secoli più tardi, praticando, ancora ai nostri giorni, un b. nell'Eufrate detto Giordano, abbiano lì la loro lontana origine. Simili battisti esistevano prima della venuta del Precursore? La questione resta aperta, e senza dubbio è più prudente collocare Giovanni Battista al punto di partenza di questi gruppi battisti devianti, piuttosto che designarlo come uno dei loro rappresentanti. Il b. di Giovanni manifesta la sua differenza rispetto ai riti di purificazione farisaici in un punto essenziale. Conferito sotto il segno della *metanoia*, della conversione morale, esso riprende l'essenza della predicazione dell'AT, per collocarla nella prospettiva del Regno di Dio che si avvicina. Alcune espressioni profetiche esprimevano già il simbolismo del bagno nell'acqua in vista della purificazione interiore (Sal 51,9; Is 1,16; Ez 36,25; Zc 13,1). Ecco perché il b. di Giovanni si distingue sia dal b. dei proseliti di origine apparentemente più tardiva, che derivava da una concezione legalistica della purificazione, sia dal bagno delle religioni misteriche, dove la conversione morale e personale era relegata in secondo piano dall'efficacia magica del rito. Il b. di Giovanni, come il b. cristiano in At 2,38, è chiamato "un battesimo di penitenza per la remissione dei peccati" (Mc 1,4; Lc 3,3): esso annuncia già la salvezza, sostituendosi in un certo senso ai riti di perdono dell'antica alleanza. Tuttavia i due b. sono ben distinti, per lo meno nelle comunità cristiane che ricordano questi gesti: il b. di Giovanni annuncia solamente il Regno, mentre il b. cristiano implica l'inaugurazione del tempo dello Spirito (At 19,1-6). I vangeli e gli Atti li distinguono per opposizione: "con l'acqua/con lo spirito" o, in un linguaggio ancora più giudeo-cristiano, "con il fuoco" (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; Gv 1,33; At 1,5; 11,16). Per un cristiano il Battista è inferiore al Messia sul quale scende e rimane lo Spirito (Gv 1,33), a differenza di alcuni di-

scepoli di Giovanni che designavano quest'ultimo come il Messia (Gv 1,25).

Gv 3,22-26 mostra che Gesù amministrava un b. durante la sua vita pubblica e anche che lo faceva tramite i suoi discepoli (secondo la precisazione apparentemente tardiva di Gv 4,1-2); ciò accadeva prima che Giovanni andasse in prigione. Non sembra che questa pratica di Gesù, allora analoga a quella del Battista, sia stata seguita a lungo: Gesù la esercitò senza dubbio solo all'inizio del suo ministero. Prima dell'evento della resurrezione, il dono messianico dello Spirito non era ancora effuso (Gv 7,38; At 2,33) ed è proprio questo Spirito che presto caratterizzerà il b. cristiano, con un gesto d'acqua legato in qualche modo al ricevimento dello Spirito (At 2,38).

3 Il battesimo cristiano

A *Il battesimo di Gesù.* Mc 1,9-11 e Mt 3,13-17 raccontano il b. di Gesù nel Giordano da parte di Giovanni Battista. Lc 3,21-22 riferisce l'avvenimento quando Giovanni è già in prigione; Gv 1,29-34 ricorda la venuta dello Spirito su Gesù, senza menzionare il gesto del Battista. Perché queste differenze? Un problema teologico si è immediatamente posto alla coscienza giudeo-cristiana: come poteva Gesù, senza peccato, ricevere il b. di Giovanni per il perdono dei peccati? Mt 3,15 risponde che Gesù si sottomette al b. di Giovanni per "adempiere ogni giustizia", cioè per fare la volontà di Dio. L'evangelista Giovanni, e Luca a modo suo, evita di dire che Gesù è stato battezzato da Giovanni; Gesù non è un semplice discepolo di Giovanni, ma l'agnello di Dio che toglie il peccato (Gv 1,29); Gesù dà la salvezza, e non il rito con acqua del Battista che per un cristiano ne è solo l'annunciatore. Più tardi, Paolo non parlerà mai del Battista nelle sue lettere. Il racconto del b. di Gesù è stato tuttavia ricordato dai sinottici per designare l'inaugurazione solenne del ministero di Gesù e vedere in questo gesto l'esempio per eccellenza di b. cristiano. La scena prende allora i contorni di una teofania per affermare l'identità profetica (piuttosto che messianica) di Gesù tramite una colomba, simbolo della presenza di un profeta (cfr. pseudo-Filone, *Antichità Bibliche* 23,7): i tempi nuovi sono inaugurati ("i cieli si aprono"); Dio, il suo figlio profetico e lo Spirito sono là. Il b. di Gesù è il prototipo del sacramento, nel senso che tramite il b. il fedele diventa figlio di Dio e riceve anche lo Spirito.

B *Prime pratiche battesimali cristiane.* Secondo Mt 28,18-20 Gesù ordinò ai suoi apostoli di fare discepoli fra tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Il finale canonico ma più tardivo (II secolo) di Mc 16,15-16 riporta lo stesso ordine. Senza dubbio i primi giudeo-cristiani ripresero rapidamente la prassi battesimale, ma accordando a questo gesto significati apparentemente abbastanza diversi. In At 18,25 Luca parla ancora di fedeli, seguaci dell'insegnamento di Gesù, che tuttavia conoscono solo il b. di Gesù. In At 19,1-6 il b. "nel nome del Signore Gesù" è distinto dall'imposizione delle mani per ricevere lo Spirito. Il legame fra lo Spirito e il b. sembra chiaro per quanto riguarda Luca (At 2,38), ma forse lo è di meno per le sue fonti dove lo Spirito è ricevuto prima o dopo il gesto compiuto con l'acqua (At 8,12-14; 10,44-48). Sul piano storico l'unificazione delle prassi e del significato accordato a questi gesti battesimali non avvenne verosimilmente in un colpo solo. Già prima di Paolo la prassi battesimale era ben stabilita, anche se l'apostolo non ne parla ed evita anche di dedicarsi a questo ministero (1Cor 1,14-15); si sforza soprattutto di approfondire il significato da dare a questo gesto. Resta però un problema storico: quando il rito battesimale si sostituì al gesto di aggregazione al popolo dell'alleanza, cioè la circoncisione? Quando il b., che accorda il perdono dei peccati (in sé rinnovabile), divenne l'unico gesto dell'iniziazione che significava l'entrata nella Chiesa (cfr. Col 2,11-13)?

C *L'amministrazione del battesimo.* Parecchi testi di Atti (At 2,37-41; 8,12-13.36-38; 10,41-48) mostrano che venivano battezzati coloro che credevano alla predicazione apostolica. Il rito avveniva allora per immersione: l'evangelista Filippo e l'eunuco della regina Candace "discendono nell'acqua" (At 8,38). Paolo invece nel b. vede simbolizzata la sepoltura nella morte di Cristo (Rm 6,3-4; cfr. anche Col 2,12). Si è allora "battezzati", e non "ci si battezza da sé", come per il b. dei proseliti. L'attaccamento del battezzato a colui che lo battezza resta essenziale, anche a rischio di provocare dei problemi come 1Cor 1,12-13. In seguito si ammetterà il b. per infusione in caso di necessità (come nella *Didachè* 7,3). Alcune parole accompagnano il gesto battesimale per esprimere la fede del catecumeno e l'autorità del ministro che agisce "in nome di". La formula trinitaria di Mt 28,19 è la più elaborata; quella di At 8,16 e 19,5 è più semplice: "nel nome del Signore Gesù". Secondo la tradizione detta occidentale (o palestinese, a partire dal II secolo almeno) rappresentata da At 8,37 il credente deve confessare come l'eunuco etiope che "Gesù Cristo è il Figlio di Dio". L'esegesi di Ef 5,6 resta incerta.

D *La teologia del battesimo.* La formula "essere battezzato per" il nome di Gesù (con la preposizione gr. *eis*) è frequente. Di origine apparentemente ellenistica, indica che il b. stabilisce una relazione speciale fra il fedele e il suo Signore (1Cor 1,13.15; 10,2; Rm 6,3; At 8,16; Mt 28,19). Secondo Gal 3,27 il battezzato è "rivestito di Cristo". I battezzati costituiscono perciò una comunità; eccoli "uniti" alla comunità (At 2,41-47). Essi formano un corpo nel Cristo; da cui deriva l'espressione "battezzati per formare un solo corpo" (1Cor 12,13). In questo modo il b. prenderà il posto della circoncisione come rito di entrata nella nuova alleanza (Col 2,11-13). Diventa il bagno di "una nascita nuova" (Tt 3,5). Sulla scia del Battista (Mc 1,4), il b. cristiano è ricevuto anche "per il perdono dei peccati" (At 2,38; 22,16; Eb 10,22). Paolo fa forse allusione anche al b. che lava, santifica e giustifica in 1Cor 6,11? Il punto teologico (e storico) importante è questo: secondo Paolo il gesto compiuto con l'ac-

qua come tale, diciamo alla maniera del Battista, non cancella il peccato; solo la croce del Cristo opera la salvezza. Il gesto battesimale ha pertanto valore solo se immerge in un qualche modo il battezzato nella morte del Signore, unica portatrice di salvezza (Rm 6,4). Coloro che battezzano, come Paolo, Apollo e Cefa-Pietro non sono niente, perché solo Gesù è stato crocifisso (1Cor 1,11-13). Una tale esegesi si spiega bene nel contesto ellenistico dove il verbo *baptizein* significava facilmente "immergere nella morte". Da parte sua l'evangelista Giovanni designa anche la croce come la fonte della salvezza nella quale l'acqua, il sangue e lo Spirito sono legati (Gv 19,34 e 1Gv 5,5-8). Luca e l'autore di 1Pt 3,21 preferiscono mettere l'accento sulla resurrezione di Gesù, e dunque sullo Spirito legato al b. (già in 1Cor 12,13; Gv 3,5). Secondo Paolo il b. immerge nella morte di Cristo; l'autore di Col 2,12 e ancor di più quello di Ef 2,5-6 dichiarano che il battezzato è già un resuscitato. La teologia battesimale è allora reinterpretata in funzione del nuovo contesto di alcune comunità eredi di Paolo che mettono l'accento soprattutto sulla "escatologia realizzata". Quindi il significato da dare al gesto battesimale varia sensibilmente secondo i tempi e gli ambienti battisti, giudeo-cristiani e greco-cristiani di diverso tipo. Una "teologia biblica" del b. eviterà perciò di unificare troppo rapidamente questi dati in funzione di interpretazioni posteriori, anche se il teologo saprà sfruttare con prudenza le ricchezze di questa diversità storica. In ogni modo egli deve guardarsi dal trovare ovunque delle allusioni al b. non appena si tratta dell'iniziazione e delle conseguenze della salvezza nel NT. Così, bisogna vedere un'allusione al b. nel "sigillo dello Spirito" di cui parlano 2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30?

E *Il battesimo dei bambini.* Allo stadio redazionale tardivo, ma canonico, la necessità del b. per la salvezza sembra chiara (Gv 3,5; Mc 16,16) e comporta quasi di conseguenza la necessità di battezzare anche i bambini. Tuttavia la fede in Cristo tramite la parola nuova resta anch'essa una parte essenziale dell'essere "generati" come cristiani (1Cor 4,15; Gc 1,18; 1Pt 1,23-25). Battesimo e fede sono legati, come viene detto in Gal 3,26-27: "Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo". Negli ultimi cinquanta anni, alcuni teologi, soprattutto non cattolici, si sono domandati se secondo il NT fosse permesso battezzare bambini incapaci di avere una fede personale. Il pedobattesimo è giustificato? K. Barth lo rifiuta: il battesimo non può essere conferito che a coloro che credono in piena coscienza; lo stesso per F. Leenhardt. Al contrario J. Jeremias, O. Cullmann e molti altri riconoscono il valore della prassi tradizionale, anche se nessun argomento neotestamentario la può giustificare direttamente. Il bagno della "nuova nascita" (Tt 3,5; cfr. Gv 3,5), ben si accorda con la prassi del b. dei bambini in un ambiente cristiano. Il problema è teologico in funzione del significato accordato da ognuno alla realtà sacramentale; ed è ancor di più pastorale in funzione del contesto culturale cristiano o non cristiano.

F *Il battesimo dei morti.* In 1Cor 15,29 Paolo evoca una strana pratica senza pronunciarsi a questo proposito: alcuni Corinzi si fanno battezzare per (al posto) dei morti. Nel resto del cap. 15 si tratta chiaramente di morti "cristiani". Perché allora quest'altro b.? Questo punto resta un enigma, anche se secondo Giovanni Crisostomo i Marcioniti hanno sempre praticato il b. dei morti. Bisogna almeno concluderne che la prassi battesimale non era ancora interamente stabilizzata ai tempi di Paolo, verso l'anno 54. Il terzo concilio di Cartagine (397) condannò questa prassi.

Bibl. DBS, VIII, 1233-1264; TWNT, I, 527-543; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935; F. Leenhardt, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification*, Neuchâtel, 1946; K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zürich, 1947³; O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique*, Neuchâtel, 1948 (= *Des sources de l'évangile*, Neuchâtel, 1969, 97-148); R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München, 1950 (= *Baptism in the Thought of St Paul*, Oxford); id., *Le Baptême dans le Nouveau Testament*, LumièreV 26-27, 1956; O. Cullmann, *Die Taufelehre des Neuen Testaments*, Zürich, 1958; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958; A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, CBQ 1959, 468-490 (cf. RB 71, 1964, 321-352); M. Rissi, *Die Taufe für die Toten*, Zürich, 1962; R. Ginouvès, *Balaneutikè. Recherches sur les bains dans l'antiquité grecque*, Paris, 1962; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament*, Berlin, 1963; J. Jeremias, *Le baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Le Puy-Lyon, 1967; M. Sabbe, *Le baptême de Jésus*, in *De Jésus aux évangiles*, Gembloux, 1967, 184-211; W. Wink, *John the Baptist the Gospel Tradition*, Cambridge, 1968; E. Jacquemin, *Le baptême du Christ*, AssSeign 12, 1969, 48-66; F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt, 1970; G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Exeter, 1972; J. Schmitt, *Le milieu baptiste de Jean le précurseur*, RechSR 47, 1973, 391-407; S. Légasse, *Foi et baptême chez Paul*, BLitE 74, 1973, 81-102; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, London, 1974; L. De Lorenzi (ed.), *Battesimo e Giustizia in Rom 6 e 8*, Roma, 1974; S. Légasse, *Le baptême de Jésus et le baptême chrétien*, SBFLA, 1977, 51-68; H. Alter, *Taufe und Ethos*, Wien, 1977; M.A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le N.T.*, I, Paris, 1978, 160-225; S. Légasse, *Les premiers disciples de Jésus ont-ils été baptisés?* BLitE 79, 1978, 3-18; C. Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris, 1979, 99-136; P. Pokorný, *Christologie et baptême à l'époque du christianisme primitif*, NTS 27, 1981, 368-380; B.E. Thiering, *Qumran Initiation and New Testament Baptism*, NTS 27, 1981, 615-631; S. Légasse, *Baptême des Juifs prosélytes et baptême chrétien*, BLitE 77, 1982, 3-40; F. Martin, *Le baptême dans l'Esprit*, NRT 106, 1984, 23-58; M. Quesnel, *Le Baptême et l'Esprit Saint dans les Actes des Apôtres I-II*, dissParis, 1984 (tesi inedita). [M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres* (= LD 120),

Paris, 1985; G. Barth, *Il battesimo in epoca protocristiana* (= StBibPaid 79), Brescia, 1987]. CPer

BATTISTA In gr. *baptistēs*, "colui che immerge"; qualificativo dato a →Giovanni, figlio di Zaccaria e di Elisabetta, →precursore di Cristo. JMer

BEALOT In ebr. *bᵉʿālôt*, "signore" (femm. plur.).
1 Località del Negeb di Giuda (Gs 15,24) forse identica a →Baalat-Beer.
2 Località del nono distretto di Salomone (1Re 4,16); non avendo il toponimo altre attestazioni, è spesso corretto, come nella LXX *(maalath)*, in *maʿălôt*, "salite", e designerebbe allora il pendio del nono distretto, a nord di Acco. MDel

BEAN, FIGLI DI In gr. *huioi baian;* tribù di predoni probabilmente arabi puniti da Giuda Maccabeo (1Mac 5,4-5); Giuseppe (*A.J.* 12,383) li chiama *huioi baan.* JLong

BEATITUDINI
1 Genere letterario La b. non è una benedizione nel senso di parola creatrice, efficace. Rientra nell'ordine dell'annuncio, della proclamazione: felicitazione per uno stato di gioia o annuncio di una gioia futura. È un tipo di espressione sapienziale che si trova nella letteratura profana e nell'AT (Sal 1,1; 32,1s; Sir 25,7-11). I →macarismi o b. sono troppo numerosi nel NT per poterne fare qui una lista completa. Sono spesso chiamati beati coloro che vedono, ascoltano la parola di Dio e la vivono, coloro che credono senza avere visto, coloro che vegliano e coloro che sono perseguitati a causa di Cristo.
2 Le beatitudini di Mt e Lc C'è un gruppo di b. più famose che sono raccolte in Mt 5,3-11 e Lc 6,20-26. La b. è sempre composta di due elementi: una proclamazione di gioia e il motivo di questa gioia. La b. è particolarmente legata al regno di Dio del quale è un annuncio. Fra i testi di Mt e Lc si può stabilire la seguente comparazione: Mt ha otto b., Lc quattro b. e quattro lamenti; in Mt la forma è più impersonale rispetto a Lc, che utilizza il discorso diretto; le preoccupazioni di Mt sono di carattere spirituale e messianico, mentre Lc mette l'accento sull'aspetto sociale. A questo punto si pone il problema della forma della fonte →Q. J. Dupont (*Le Beatitudini*, 1,488) propone la seguente ricostruzione: "Beati i poveri perché di essi è il Regno dei cieli. Beati gli afflitti perché saranno consolati. Beati quelli che hanno fame (e sete) perché saranno ristorati. Beati sarete voi, quando vi si odierà e vi si escluderà, quando vi si oltraggerà e si emetterà un cattivo nome contro di voi a causa del Figlio dell'uomo. Rallegratevi e rimanete nell'allegrezza perché la vostra ricompensa è grande nei cieli, poiché così hanno perseguitato i profeti, vostri predecessori". Partendo da questa base Lc accentua le condizioni concrete (povertà sociale, reale, ecc.) dove si radica la disponibilità spirituale. Mt, da parte sua, parla degli atteggiamenti interiori che devono favorire queste situazioni. Gesù ha senza dubbio proclamato anzitutto la felicità dei poveri, dei diseredati, non a causa della loro buona disposizione personale, ma perché Dio si schiera dalla loro parte. La b. parla soprattutto del dono di Dio che regna e, in secondo luogo, di un eventuale atteggiamento dell'uomo. Mt ha senza dubbio sviluppato le b. in questo senso. A meno che egli non sia fedele a un insegnamento più tardivo di Gesù che, di fronte all'opposizione crescente alla fine della sua vita, avrebbe insistito più sulle qualità umane di umiltà e di disponibilità spirituale. Comunque, nella loro essenza le b. dimostrano che Dio non è neutrale: è dalla parte dei poveri, dei miti, degli afflitti, degli affamati, dei misericordiosi, dei puri di cuore, degli operatori di pace, dei perseguitati a causa della giustizia o a causa del Figlio dell'uomo. In queste b. di Gesù si rivela con quale spirito Dio intenda esercitare la sua sovranità.

Bibl. TWNT, IV, 365-373; J. Dupont, *Les béatitudes, I, Le problème littéraire*, Paris, 1969²; *II, La bonne nouvelle*, Paris, 1969²; *III, Les évangélistes*, Paris, 1973² [ed. it.: Paoline]; G. Strecker, *Les macarismes du discours sur la montagne*, in M. Didier (ed.), *L'évangile selon Matthieu*, Gembloux, 1972, 185-208; E. Schweizer, *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu*, NTS 19, 1972-73, 121-126. [E. Schweizer, *Matteo e la sua comunità* (= StBibPaid 81), Brescia, 1987; J. Dupont, *Il messaggio delle Beatitudini* (= Bibbia Oggi 10), Torino, 1979; R. Schnackenburg, *Tutto è possibile a chi crede* (= StBibPaid 89), Brescia, 1989; E. Schweizer, *Il discorso della montagna (Matteo cap. 5-7)* (= PicColMod 66), Torino, 1991; G. Lohfink, *Per chi vale il Discorso della Montagna? Contributi per un'etica cristiana* (= BibBib 3), Brescia, 1990; G. Giavini, *Ma io vi dico. Esegesi e vita attorno al Discorso della Montagna* (= Parola di Vita), Milano, 1993² [1985¹]]. CFoc

BEBAI In gr. *bēbai;* località non identificata menzionata in Gdt 15,4; è una delle città di cui Ozia sollecita l'aiuto per completare la vittoria contro Oloferne. JLong

BECTILET In gr. *bektileth, baikteilaith* o *baitoul(e)ia*, secondo i manoscritti; toponimo citato in Gdt 2,21. L'ultima forma è tuttavia un'anticipazione del nome Betulia che appare a partire da Gdt 4,6. Se ci si può fidare della geografia del passo in questione, B. si situerebbe fra Ninive e la catena del Tauro, a nord dell'Alta Cilicia. Visto che non si conosce alcun toponimo simile in questa regione, molto vasta, e dato che Gdt è stato tradotto dall'ebraico o dall'aramaico, è possibile che *bekt-ileth* o *baikt-eilaith* sia in realtà *biqʿat ʿaliyyōt*, in ebraico, o meglio *baqʿat ʿilît*, in aramaico, letteralmente "vallata dell'alto", cioè "vallata alta". La qualificazione *pedion*, "pianura", attribuita a B. in Gdt

2,21, potrebbe dunque essere una traduzione di *bqʿt*, "vallata". Secondo questa ipotesi, la versione corretta dell'originale sarebbe la seguente: "lasciarono Ninive e camminarono tre giorni nella direzione della vallata alta", probabilmente quella del →Tigri che bagnava Ninive. Questa strada permetteva effettivamente di raggiungere il Tauro orientale. ELip

BEELZEBUL Termine che sulla bocca dei farisei designava il capo degli spiriti malvagi, con l'aiuto del quale, secondo loro, Gesù cacciava i demoni (Mc 3,22 par.; cfr. Mt 10,25). Questo nome non appare nell'antica letteratura giudaica. I manoscritti presentano tre forme: *beelzebul* (la maggior parte; in questa forma il nome appare anche al di fuori del NT), *beezebul* (il Vaticano e più spesso anche il Sinaitico; probabilmente la lezione originale del NT che riproduceva la pronuncia popolare in Palestina) e *beelzebub* (Vulgata e versioni siriache: forma senz'altro secondaria). L'origine e il significato del nome sono discusse. Secondo alcuni autori di tratta del →Baal-Zebub dell'AT (1Re 1,2-6.16); la dissimulazione si spiegherebbe con la tendenza verso una pronuncia più facile o per un partito preso (Beelzebul = "signore del letame", cioè del sacrificio offerto agli idoli). Si ignora però perché il nome del dio cananeo di Ekron fu scelto per designare il principe dei demoni. StrBill, 1, 631s distingue Baal-Zebub da B., che considera come una deformazione spregevole nello stile dei rabbini: il "signore del letame", il demonio al quale si rivolge in ultima istanza il culto degli idoli. Questa interpretazione rabbinica è forse legata alla somiglianza fra le parole aramaiche *zābal* (concimare con letame) e *zābaḥ* (offrire). L'idolatria consiste nell'offrire del letame.

Bibl. TWNT, I, 605s. AvdB-CFoc

BEER In ebr. *bᵉʾēr*, "pozzo".
1 Tappa del viaggio di Israele a nord dell'Arnon, famoso per il suo pozzo (Nm 21,16-18); se *bᵉʾēr* è veramente un toponimo, potrebbe essere identico a →Beer-Elim di Is 15,8 (oracolo contro Moab); si tratta forse dell'attuale el-Mudēyime, sul wādi eṭ-Ṭemed, 18 km a sud-est di Madaba.
2 Località dove Iotam, figlio di Ierub-Baal, si rifugia per sfuggire al fratello Abimelech (Gdc 9,21); le localizzazioni proposte (wādi el-Birē, 12 km a nord di Bet-Sean, o el-Birē, 4 km ad ovest di Bet-Semes, sono molto lontane da Sichem, patria di Iotam. JLong

BEER-ELIM In ebr. *bᵉʾēr ēlîm* "pozzo degli dei" o "pozzo dei terebinti"; località di Moab (Is 15,8) probabilmente identico a →Beer di Nm 21,16. MDB

BEEROT In ebr. *bᵉʾērôt;* "i pozzi"; città della confederazione gabaonita (Gs 9,17) che toccò in sorte a Beniamino (Gs 18,25; 2Sam 4,2); 2Sam 4,3 segnala che i Gabaoniti erano fuggiti da B. a →Ghittaim, partenza che può essere stata causata da Saul la cui politica era ostile ai Gabaoniti (2Sam 21,2-5). La città fu rioccupata dai giudei al ritorno dall'esilio (Ez 2,25; Ne 7,29). È forse la *berean* o *bereth* di 1Mac 9,4 (a meno che non si debba leggere →Beerzeth). È probabilmente da identificarsi con l'attuale el-Birē, 15 km a nord di Gerusalemme. MDef

BEERZETH In gr. *berea* (nella maggior parte dei manoscritti della LXX), corretto in *beērzēth* (dall'ebr. *bᵉʾēr zēt*, "pozzo dell'ulivo") secondo i manoscritti lucianei della LXX e secondo Giuseppe (*A.J.* 12,422: *bērzēthō* ma anche *bethzētha* che potrebbe essere →Bet-Zait); teatro del combattimento contro Nicanore nel quale trova la morte Giuda Maccabeo (1Mac 9,4). Se si accetta la trascrizione *beērzēth*, si tratta di Bīʾr Zēt, 6 km a nord-ovest da Betel. Se si conserva la trascrizione *berea*, bisogna identificare il toponimo con el-Birē, la →Beerot di Gs 9,17, 4 km a sud-ovest di Betel. JLong

BEHEMOT In ebr. *bᵉhēmôt;* solo un passo, senza dubbio molto recente, di Gb (40,15-24) parla di B., cioè letteralmente "la Bestia" (plurale del sostantivo *bᵉhēmāh*, "bestia"; questo plurale equivale ad un superlativo), in parallelo con →Leviatan (40,25-41,26). I due mostri, vere e proprie incarnazioni del Male, si distinguono per la loro forza terrificante e la loro invulnerabilità. Nessun uomo può domare B. (v. 24) nonostante ciò anche lui è una creatura di Dio (v. 15) — è addirittura la prima delle sue opere! (v. 19) — che lo tiene in suo potere (vv. 19-20). L'evocazione di B. fa comprendere a Giobbe la sua insignificanza, mentre si crede più forte di Dio. L'animale una volta era identificato con l'elefante. Dal XVII secolo (S. Bochartus) si ritiene in genere che la "Bestia" non sia altro che l'ippopotamo, che si incontrava soprattutto in Egitto (E. Ruprecht, O. Keel, così la versione della CEI). Questa ipotesi classica è stata recentemente contestata da parecchi autori che identificano l'animale con il bufalo; Gb 40,15-24 viene allora accostato alla letteratura ugaritica che parla del "Bufalo feroce di El" (M.H. Pope, J.V. Kinnier Wilson, B. Couroyer). Comunque sia, B. è prima di tutto un simbolo della potenza del Male, che solo Jahweh può controllare.

Bibl. S. Bochartus, *Hierozoicon sive bipartitum opus de animalibus Sacrae Scripturae*, London, 1663; M.H. Pope, *Job*, Garden City, 1965, 268-279; E. Ruprecht, *Das Nilpferd im Hiobbuch*, VT 21, 1971, 209-231; B. Couroyer, *Qui est Béhémot? Job, XL, 15-24*, RB 82, 1975, 418-443; J.V. Kinnier Wilson, *A return to the Problems of Behemoth and Leviathan*, VT 25, 1975, 1-14; B. Couroyer, *Le "glaive" de Béhémot. Job, XL, 19-20*, RB 84, 1977, 59-79; J.G. Gammie, *Behemoth and Leviathan: on the Didactic and Theological Significance of Job 40:15-41:26*, in *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays S. Terrien*, New York,

1978, 217-231; O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, FRLANT 121, 1978, 127-132. JVerm

BEISAN In gr. *baithsan;* nome greco di →Bet-San (1Mac 5,52; 12,40-41). MDef

BEL Termine accadico che significa "Signore"; appellativo usuale di →Marduk, il dio supremo di Babilonia (in ebr. *bēl:* Is 46,1; Ger 50,2; 51,44; Bar 6,40; Dn 14). All'epoca dei Seleucidi questo nome fu dato anche al dio supremo di →Palmira, chiamato originariamente Bôl (derivato da →Baal).

Bibl. WM, I/1, 46.431. ELip

BELA In ebr. *bela',* "boccone" (?); città della →Pentapoli cananea, chiamata anche Zoar (Gen 14,2.8). MDB

BELBAIM In gr. *belbaim* o *abelmaein;* località, non identificata, menzionata in Gdt 7,3 con Dotain (Dotan) come limite dello spiegamento delle truppe di Oloferne. Come →Balamon (Gdt 8,3) questo toponimo può essere accostato a →Belmain (Gdt 4,4; Ibleam?): del resto la tradizione manoscritta confonde spesso questi toponimi. JLong

BELIAL, BELIAR In ebr. *b'liyya'al,* in gr. *beliar;* termine peggiorativo dal significato controverso ("iniquo"? "da cui non si risale"?); Belial è paragonato alla spina in 2Sam 23,6. In 2Sam 22,5 i "torrenti di Belial" sono paralleli ai "flutti di morte" (cfr. Sal 18,5). In Na 1,11 e 2,1 designa un nemico di Dio. I "figli di Belial" (Dt 13,14; Gdc 19,22), "l'uomo di Belial" (Pr 16,27) sono degli iniqui. Il termine finisce per qualificare Satana in 2Cor 6,15, con la forma Beliar, che si trova anche nel *Martirio di Isaia,* nei *Testamenti dei dodici patriarchi,* dove incarna lo Spirito del Male; in *Gli Oracoli Sibillini* 2,167; 3,63-73 e le *Vite dei Profeti* 17 è l'Anticristo.

Bibl. TWNT, I, 606. FProd

BELLA, PORTA →Gerusalemme.

BELLEZZA In ebr. *(haṣ)ṣebî;* correzione (BJ) sostenuta dal greco (*hē hupostasis,* "la statua") dall'ebr. *hṣb* (TM: *huṣṣah*) nel testo corrotto di Na 2,8; la "Bellezza" portata in esilio in mezzo alle urla dei suoi servitori durante la caduta di Ninive sarebbe la dea Ishtar [la versione della CEI ha "regina"]. JLong

BELMAIN In gr. *belmain* o *abelmain;* località menzionata fra le città nei dintorni della Giudea sollecitate dagli Israeliti durante l'invasione di Oloferne (Gdt 4,4). B. è forse da accostare a →Balamon (Gdt 8,3) e a →Belbain (Gdt 7,3) con le quali la tradizione manoscritta la confonde, potrebbe essere →Yibleam (Bileam in 1, 1Cr 6,55), oggi tell Bel'ameh, 25 km a nord di Nablus. JLong

BEN-ADAD In ebr. *ben-hădad,* "figlio di Adad"; nome di parecchi re aramei di Damasco.

1 B.-A. I, figlio di Tab-Rimmon, figlio di Chezion (intorno al 900). Prima alleato di →Basa di Israele contro Giuda, venne in aiuto di →Asa di Giuda, dietro pagamento, nella guerra contro Basa invadendo il nord-est del regno di quest'ultimo (1Re 15,16-21; 2Cr 16,1-15).

2 B.-A. II (circa 880-841), probabilmente figlio e successore del precedente. È conosciuto con il nome di Adad-idri (Adadezer) nei documenti assiri. Gli annali di →Salmanassar III (858-824) riportano parecchie campagne contro di lui. Nell'853 il sovrano assiro affronta a Qarqar una coalizione siro-palestinese alla quale →(1) Acab d'Israele forni parecchie forze. Malgrado le affermazioni del resoconto assiro (monolito di Rawlison), sembra che in realtà la battaglia si sia risolta con un esito incerto, se non addirittura con una sconfitta assira (ANET, 276-281; TPOA, 85-87). Le guerre tra Aram e Israele riportate in 1Re 20 e 22 sono probabilmente posteriori al regno di Acab. Il ciclo di Eliseo menziona sotto il regno di →Ioram un assedio di Samaria conclusosi con una sconfitta (2Re 6,8-7,20). Verso l'841 B.-A. II, malato, fu soffocato dal suo ufficiale →Cazael, al quale Eliseo, secondo 2Re 8,7-15 aveva predetto che sarebbe diventato re.

3 B.-A. III (circa 805-?), figlio di Cazael oppresse ulteriormente il regno del nord sotto Ioacaz (2Re 13,3) ma fu battuto da →Ioas (13,22-25). Nel frattempo, nell'805, il re di Damasco aveva dovuto sottomettersi all'assiro Adad-nirari III e pagare il tributo (ANET, 281s; TPOA, 95). Una cosa del genere è menzionata nella stele di Zakkur, re di Camat e Laash che nomina esplicitamente fra i suoi avversari Barhadad (nome aramaico di B.-A.), figlio di Cazael, re di Damasco (ANET, 655s; TPOA, 96s). È senza dubbio questo B.-A. che è preso di mira dagli oracoli di Ger 49,27; Am 1,4.

Bibl. B. Mazar, *The Aramean Empire and its Relations with Israel,* BA 25, 1962, 98-120; E. Lipiński, *Le Ben-Hadad II de la Bible et de l'histoire,* in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies,* 1, Jerusalem, 1973, 157-159. JAun

BENAIA In ebr. *b'nayāhû,* b'nayāhū, "Jaweh ha costruito"; figlio di Ioiada, originario di Kabzeel. Il più valoroso dei →Trenta (da non confondere con il suo omonimo, originario di Piraton, membro anche lui dei Trenta: 2Sam 23,30), il corpo di élite di Davide, sconfisse i due eroi di Moab, abbatté il leone nella cisterna e uccise un gigante egiziano (2Sam 23,20-23; 1Cr 11,22-25). La letteratura cananea ed egiziana riportano gesta eroiche simili. Questo trattamento di favore si spiega bene se la lista fu pubblicata durante il regno di Salomone. Durante la crisi per la successione, egli aveva preso le parti di Salomone ed era anche stato incaricato delle esecuzio-

ni capitali di →Adonia (1Re 2,25); →Ioab (1Re 2,29-34) e →Simei (1Re 2,46). Si trova a capo dell'esercito (2,35; cfr. 2Sam 8,15-15; 20,23-26 e 1Re 4,1-6). Secondo 1Cr 27,5-6 era responsabile del terzo mese e del corpo dei Trenta nell'organizzazione militare di Davide.

Bibl. A. Zeron, *Der Platz Benajahus in der Heldenliste David (II Sam 23,20-23)*, ZAW 90, 1978, 20-28.

JAun

BENE, MALE Gli aggettivi "buono" o "cattivo" corrispondono all'ebr. *ṭôb* e *raʿ* e al gr. *agathos* o *kalos* e *kakos* o *ponēros;* ai sostantivi "bene" o "male" corrispondono l'ebr. *tôb* o *ṭûb* e *raʿ*, *rōaʿ*, *rāʿāh* e il gr. *agathon* o *kalon* e *kakon* o *ponēron.*

1 Bontà di Dio Se il bene può essere percepito nella coscienza degli uomini, bisogna farlo risalire a Dio, perché Dio è il Bene supremo; molto semplicemente, egli è buono (ebr. *ṭôb:* Sal 54,8; 73,1; Lam 3,25; Esd 3,11; 2Cr 5,13; 30,18; tradotto in greco con *agathos* o *chrēstos*). Una tale affermazione prende corpo anzitutto in un contesto liturgico; ecco perché parlare di bontà di Dio equivale a lodarlo: "Lodatelo perché è buono" (Sal 118,1; 136,1; 1Cr 16,34; 2Cr 5,13) (in ebr. *ṭôb*, in gr. *agathos*). Il NT segue esattamente l'AT: Dio solo è buono (Mt 19,17; Mc 10,18; Lc 18,19). Noi sappiamo e professiamo che Dio è buono, perché ci fa del bene; noi facciamo l'esperienza di questa bontà, nella vita comunitaria così come nella vita personale, sia per i beni materiali che per quelli spirituali. Ciò che Dio dà è un "beneficio" *(bene factum)* o una "benedizione" *(bene dictum)*, parole molto frequenti nella Scrittura, che si tratti di ciò che "fa" o di ciò che "dice"; del resto ciò che egli dice lo compie.

2 Benefici di Dio I racconti della →creazione parlano di un mondo uscito dalla volontà divina nel suo splendore originario, in questi termini: "Dio vide che ciò era buono" (in ebr. *ṭôb;* in gr. *kalon;* Gen 1,4.10.12.18.25.31). In seguito, a proposito dell'uomo plasmato dalle mani e dal soffio di Dio, è scritto "Non è bene (in ebr. *ṭôb;* in gr. *kalon*) che l'uomo sia solo" (2,18); il che significa che l'uomo, ridotto alla sua solitudine, non può essere una buona creatura; la buona creazione per l'essere umano è la coppia, la famiglia.

I benefici di Dio sono celebrati senza fine: "Stare vicino a Dio è il mio bene" (Sal 73,28). Dio ha fatto del bene a Israele (Es 18,8; Num 10,29; Ger 32,40). Ogni parola che esce dalla sua bocca è buona (2Re 20,19; Is 39,8; Mi 2,7). La sua volontà è buona (Rm 12,2).

La "buona" novella è annunciata da messaggeri il cui passo è "bello" (Is 52,7). "Tutte le cose concorrono al bene di coloro che amano Dio" (in gr. *eis agathon,* Rm 8,28). Per Israele il beneficio supremo che Dio fa nel suo amore è la Torah; i comandamenti deuteronomici sono presentati al popolo da Mosè come "la vita e il bene", "la vita e la benedizione" (Dt 30,15.19). E la venuta del Messia è attesa come un bene (Gv 1,46). Per i cristiani la Legge resta valida e buona, perché Gesù ha proclamato di essere venuto non per abolire, ma per dare compimento alla Legge (Mt 5,17). La Torah della prima alleanza resta dunque l'espressione capitale della volontà divina; l'obbedienza le è dovuta: non passerà neppure uno iota o un segno (5,18). "Se vuoi entrare nella vita osserva i comandamenti" (Mt 19,17). E Paolo aggiunge: "La Legge è santa e il comandamento santo, giusto e buono" (Rm 7,12).

Solo che per il cristiano la Legge non è più unicamente una Parola di Dio, perché Cristo si è incarnato e ha "portato a compimento" la Legge; ha fatto in modo che i suoi discepoli, come lui, fossero in grado di compiere la Legge. Così Cristo, mediatore della nuova alleanza, è un bene-ficio di Dio, "Dio ci ha benedetto con una benedizione spirituale in Cristo" (Ef 1,3). La salvezza, ultimo beneficio di Dio, è assicurata da Cristo fin da ora per sempre: per fede noi siamo certi di tutti i "beni a venire" (Eb 9,11).

3 Presenza del male L'uomo però può rifiutare i beni che Dio gli offre, perché esiste una potenza che si oppone al piano redentore di Dio, e che senza tregua fa pressione sul cuore degli uomini; è allora che si manifesta la realtà del Male o del Maligno (in ebr. *raʿ*, in gr. *ho ponēros, ho kakos*). Come per il bene, non c'è nella Bibbia nessuna speculazione sul male; la sua esistenza è solo attestata, sentita e a volte descritta in forma personale. Insomma si constata che è presente, che è forte e che si oppone sempre al Dio buono. "Israele ha rifiutato il bene, il nemico lo perseguiterà" (Os 8,3). Quando viene menzionato come persona, il Male porta ogni genere di nome: il →serpente seduttore di Gen 3; il serpente antico di Ap 12,9; 20,2; il serpente che sfugge di Gb 26,13 (in ebr. *nāḥāš,* in gr. *ophis*). O anche il →drago (Ap 12,3-9; 13,2-4; 20,2), o la →bestia di Dn 7 e di Ap (in ebr. *ḥay*, in gr. *thērion*), o →Leviatan (Is 27,1; Sal 74,14; 104,26; Gb 3,8; 40,20) o →Belial (Na 2,1; 2Cor 6,15), o →Satana, o il →diavolo (dal gr. *diabolos*, "accusatore"), o l'avversario (in gr. *antikeimenos*), o il nemico (*echthros:* Mt 13,25; Lc 10,19; 1Cor 15,26) o ancora l' →abisso (in ebr. *tehôm:* Gen 1,2.3), legato alle tenebre e vinto dalla luce o ancora l'uomo forte della parabola (in gr. *ischyros:* Mt 12,29; Mc 3,27; Lc 11,21). Questo Male o Maligno che si inserisce nella vita e nel cuore dell'uomo cerca con tutti i mezzi di far fallire il piano redentore di Dio. La Bibbia fa spesso riferimento a un dualismo etico che si manifesta in particolare con la lotta fra le tenebre e la luce (Gv 1,4s.3,19; Ef 5,8). Dato che "l'amore non fa niente di male" (1Cor 13,5), Dio è luce e non vi sono in Lui tenebre (1Gv 1,5).

Il tema luce-tenebre, come simbolo della lotta fra il bene e il male, è attestato in modo particolare nella letteratura giovannea e negli scritti di Qumrân. Si può discutere a lungo sull'origine del male, voluto o tollerato da Dio; la Bibbia dice solo che il male è:
— una potenza esterna all'uomo, ma che penetra profondamente in lui al punto da identificarsi di fatto con la natura umana;

— una potenza diversa da quella di Dio e che si oppone a Lui; ma Dio sarà vincitore e lo è già quaggiù, anche se la forza del male resta per noi sempre oppressiva.

4 Responsabilità dell'uomo È a proposito del bene e del male che la Bibbia parla della libertà dell'uomo. Messo di fronte al bene o al male, l'uomo deve fare la sua scelta.

A *Conoscenza del bene e del male.* L'uomo deve prima di tutto capire ciò che è bene e ciò che è male, il che spesso non è facile. Gen dice che questa scelta in un certo senso è legata all'esperienza delprimo uomo; essa descrive il misterioso →albero della "conoscenza del bene del male" (in ebr. *ʿēṣ haddaʿat ṭôb wāraʿ*; in gr. *xulon tou gignoskein kalon kai ponēron;* Gen 2,9.17; 3,5.22), il cui frutto era "buono da mangiare" (in ebr. *ṭôb*, in gr. *kalon* Gen 2,9; 3,6). Dopo che i primi uomini ebbero assaggiato il frutto dell'albero, i loro occhi si aprirono e la loro intelligenza si acui (Gen 3,5.6.7). Benedizione o maledizione, il frutto proibito è fonte di conoscenza: si tratta evidentemente della possibilità di entrare nella via dello sviluppo culturale, scientifico e tecnico, e anche in quella dello sviluppo morale; ancora più semplicemente il discernimento del bene e del male permette l'esperienza della vita quotidiana, poiché il bambino prima di tutto deve imparare a "rifiutare il male e scegliere il bene" (Is 7,16), cioè fare personalmente l'esperienza dell'esistenza del mondo esterno. La conoscenza del bene e del male è una cosa che si impara.

B *Scelta fra il bene e il male.* Scegliere bene non basta; l'uomo deve impegnarsi per il bene e contro il male. Nell'AT quando Dio fa alleanza con il suo popolo, gli domanda il suo consenso e il suo libero impegno. "Ecco, io metto oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male; la vita e la morte, io li metto davanti a te; la benedizione e la maledizione; tu sceglierai la vita perché tu viva" (Dt 30,15.19; cfr. 11,26). Più tardi, durante l'alleanza di Sichem, Giosuè domanda per conto di Dio: "Scegliete oggi chi volete seguire" (Gs 24,15). La scelta fra le due vie e il doloroso impegno che necessariamente segue, li troviamo espressi in termini forti da Paolo che esamina se stesso e scopre nel suo profondo due forze che si oppongono irriducibilmente: "Volere il bene è alla mia portata, ma non il compierlo, poiché il bene che io voglio non lo faccio e il male che non voglio lo faccio... Nelle mie membra scopro un'altra legge che combatte contro la Legge..." (Rm 7,18-23).

C *Pratica del bene o del male.* Il bene non designa solo ciò che viene direttamente da Dio; comunicandoci i suoi benefici, egli ci rende partecipi del bene che è in lui; ci rende capaci di fare il bene, di compiere delle "buone azioni" e ci esorta a farlo. Secondo una espressione più volte ripetuta nella Bibbia, bisogna "mettere in pratica". Si tratta di una partecipazione al bene divino, non di uno sforzo per raggiungere il cielo e per questo meritare i benefici di Dio; al contrario, la salvezza, bene supremo di Dio, è gratuita. Chi ha accettato un tale beneficio sa di essere legato a colui che gli manifesta il suo amore; si sente costretto a rivolgersi verso il bene. Ciò vale anche in senso opposto; chi ha rifiutato la grazia di Dio non può che compiere il male. "Può forse cambiare un Etiope il colore della pelle, o una pantera il pelo? E voi abituati al male potreste fare il bene?" (Ger 13,23). Al profeta fa eco il Vangelo: "Ogni albero buono produce frutti buoni; ma l'albero cattivo produce frutti cattivi; un albero buono non può produrre frutti cattivi, nè un albero cattivo produrre frutti buoni" (Mt 7,17-18; cfr. Lc 6,43). E l'Apostolo: "Siamo stati creati per le opere buone che Dio ha predisposto perché noi le praticassimo" (Ef 2,10).

Le raccomandazioni che spingono a compiere il bene e a fuggire il male sono cosl numerose che a volte danno l'impressione di generalizzazioni inutili, addirittura di ripetizioni. In realtà, considerando il contesto, ci si accorge presto che simili testi sono molto precisi per quanto riguarda il bene e il male a cui si riferiscono. Un appello viene formulato contro il pericolo delle false dottrine: "Siate saggi per quanto riguarda il bene e puri per quel che riguarda il male" (Rm 16,19); "Non fate niente di male" (2Cor 13,7); "esaminate ogni cosa e ritenete ciò che è buono; astenetevi dal male" (1Ts 5,21-22). Esortazione alla pazienza e alla perseveranza nella prova ("in ogni tipo di opere buone, portate frutto": Col 1,10), a evitare la collera ("non date occasione al diavolo": Ef 4,27), a dare una parte dei propri beni ("che facciano il bene, che siano ricchi in opere buone": 1Tim 6,18); soprattutto viene qualificato come bene l'amore fraterno e la pace, viene invece ritenuto male l'orgoglio e la rivalità: "ti è stato fatto conoscere ciò che è bene... nient'altro che la giustizia" (Mi 6,8); "allontanati dal male e fa il bene; ricerca la pace e perseguila" (Sal 34,15, citato in 1Pt 3,11); "ciascuno di voi cerchi di compiacere il prossimo nel bene" (Rm 15,2); "abbiate in orrore il male, e attaccatevi fortemente al bene" (Rm 12,9); "facciamo del bene senza stancarci, perché mieteremo a tempo debito" (Gal 6,9); "non farti vincere dal male, ma vinci il male con il bene" (Rm 12,21); "ricercate sempre il bene fra di voi e nei confronti di tutti" (1Ts 5,15); "non stancatevi mai di fare il bene" (2Ts 3,13).

La Bibbia assicura che in ogni caso, malgrado le apparenze, malgrado le prove passeggere, il bene trionferà sul male e che già trionfa, poiché è il più forte: "Voi avete voluto farmi del male, Dio lo ha cambiato in bene" (Gen 50,20). A ciò corrisponde il comandamento dell'amore del Vangelo: "Amate i vostri nemici e pregate per coloro che vi perseguitano, perchè possiate essere veramente figli del Padre vostro che è nei cieli" (Mt 5,44-45).

Bibl. DB, IV, 598-604; DictSpir, X, 122-136; DThC, II, 825-843; IX, 1679-1696; TRE, VII, 8-17; TWAT, III, 315-339; TWNT, I, 10-16; III, 470-485.539-558; VI, 546-577; L. Bouyer, *Le problème du mal dans le christianisme antique,* DViv 6, 1946, 17-42; M. Buber, *Drei Bilder von Gut und Böse: Der Baum der Erkenntnis, Cain, Einbildung und Trieb,* 1950, 1-29, 3-14; P.

Berthaud, *Vois je mets devant toi la vie et la mort,* Foi Vie 1, 1976, 26-35; R. Schnackenburg, *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche,* Düsseldorf, 1979; P.E. Dion, *Tu feras disparaître le mal du milieu de toi,* RB 87, 1980, 349-321; P. Gisel, *La création. Essai sur la nécessité et la liberté, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu,* Genève, 1980. [F. Lindström, *God and the origin of evil; A contextual analysis of alleged monistic evidence in the Old Testament,* translated by F.H. Cryer (= ConBibOT 21), Lund, 1983; W. Nigg, *Der Teufel und seine Knechte,* Olten, 1983; U. Steffen, *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen* (= Symbole), Stuttgart, 1984; G. Martelet, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte,* tr. di R. Usseglio, edizione italiana a cura di P. Giannoni (= GdT 177), Brescia, 1987; *Liberaci dal male,* ParSpV n. 19, 1989; D. Birnbaum, *God and evil; A unified theodicy/theology/philosophy,* Hoboken NJ, 1989]. MLods

BENE-BERAK In ebr. *bnê-bᵉraq;* città di Dan (Gs 19,45). Il prisma di Taylor la menziona fra le città prese da Sennacherib al re di Ascalon nel 701 (in accadico *banai-barqa;* attualmente ibn Ibrāq, o el-Ḫeiriyeh, molto vicino, 8 km a sud-est di Giaffa), il nome ebraico di B.-B. è stato ripreso da una colonia di Giudei ortodossi stabilitasi nelle vicinanze.

Bibl. Vogel, I, 16; II, 16. MDef

BENEDETTO, FIGLIO DEL L'espressione "Figlio del Benedetto" è usata per evitare, secondo l'usanza ebraica, di nominare direttamente Dio. Nel NT la si incontra solo in Mc 14,61 dove il sommo sacerdote interroga Gesù con queste parole: "Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?". I paralleli (Mt 26,63; Lc 22,70) hanno scritto "Figlio di Dio". Nel rabbinismo la formula "il Santo, benedetto egli sia" è di uso corrente. Al contrario, l'espressione "il Benedetto" è rara (MishBer 7,3). Nel NT l'aggettivo "benedetto" *(eulogētos)* non è mai applicata a Dio.

Bibl. StrBill, II, 51. CFoc

BENEDICTUS Nome latino ("benedetto") dato al cantico di Lc 1,68-79, secondo di una serie di quattro in Lc 1-2; 1,46-55 (→*Magnificat*); 1,68-79; 2,13-14 (→(1) *Gloria*); 2,28-32 (→*Nunc Dimittis*), che per ragioni di funzione, di fonti, di composizione e di struttura, ha da tempo attirato l'attenzione degli esegeti.

1 Posto Il B. gioca un po' il ruolo dei discorsi in At: Zaccaria stesso (cfr. Maria e Simeone in Lc, Pietro e Paolo in At) esprime i sentimenti che lo animano nella circostanza (Brown, 347; Fitzmyer, 376) e, così facendo, dà senso all'avvenimento. Lc utilizza un noto procedimento letterario della letteratura profana. Inoltre, il B. forma un insieme letterario completo in se stesso — uno studio strutturale lo sottolinea in modo particolare (Vanhoye, Auffret) — separabile dal suo contesto tanto che il v. 66 può trovare il suo seguito logico nel v. 80. Ciononostante, è ben inserito nel brano: i vv. 68-75 sono introdotti dal v. 64 ("benediceva Dio"), e i vv. 76s rispondono alla domanda del v. 66: "Cosa sarà mai questo bambino?".

2 Origine Le numerose citazioni esplicite e implicite fanno del B. un vero centone di testi biblici e gli donano una certa unità, mentre l'improvvisa apparizione dello stile diretto al v. 76 ("E tu...) rompe il ritmo. Queste due osservazioni sollevano il problema delle fonti e della composizione. Harnack, che sosteneva che il B. era "tutto opera di Lc" (Benoit, 182), non ha avuto seguaci. Resta allora l'ipotesi, comunemente seguita, dell'esistenza pre- o non-lucana del cantico con un inserimento propriamente lucano ai vv. 76-77.

Ma è possibile discernere l'origine di questo cantico preesistente? Alcuni hanno pensato a un originale ebraico per via dei numerosi semitismi, ma fin dal 1924 Loisy ha dimostrato che un greco semitizzante potrebbe essere ugualmente verosimile. Winter a causa della citazione di "nemici" e di "coloro che ci odiano", propone un'origine maccabea. Secondo queste ipotesi poco seguite attualmente, Luca avrebbe adattato un cantico giudaico. Con sfumature di dettaglio, Benoit, Robinson, Gnilka e Jones vi vedono un inno proveniente dall'ambiente giudeo-cristiano.

Brown e Fitzmyer aggiungono: l'atmosfera religiosa di questo inno giudeo-cristiano lascia trasparire la pietà degli *ʿănāwîm* (→povertà). In questo caso, escludendo l'aggiunta dei vv. 76-77 e senza dubbio qualche adattamento difficilmente identificabile, Luca avrebbe utilizzato un cantico cristiano, che, stando a Benoit, potrebbe già essere una trasposizione "di un cantico messianico giudaico".

3 Struttura Come stabilire la struttura del B.? Bisogna prendere come criterio le strofe? Plummer ne propone cinque; Loisy, sei. Bisogna tener conto della cesura del v. 76? Allora il B. presenta due parti distinte, ognuna delle quali formata da due strofe:

— vv. 68-75: ringraziamento a Dio salvatore (vv. 68-70), evocazione dell'opera messianica (vv. 71-75);

— vv. 76-79: missione del precursore (vv. 76-77), effetti risultanti dalla venuta del Messia (vv. 78-79).

Bisogna forse guardare il B. come un insieme innico (Brown) con:

— una introduzione (v. 68a);

— il corpo dell'inno dove sono sviluppate in tre strofe (vv. 68b-71.72-75.76-77) le ragioni dell'azione di grazie;

— una conclusione (vv. 78-79)?

Bisogna sottolineare i parallelismi propri della poesia biblica come propone Vanhoye? Questa analisi permette di stabilire una simmetria concentrica: F(68), E(69-70a), D(70b), C(71), B(72a), A(72b); A'(73a), B'(73b), C'(75-76a), D'(76b), E'(77), F'(78-79) e mette in rilievo, come elemento centrale A-A', i termini di alleanza e di giuramento.

Ogni analisi fa risaltare un aspetto del B., ma nessuna sembra imporsi.

Bibl. DBS, I, 956-962 (bibliografia); P. Vielhauer, *Das Benedictus des Zacharias,* ZTK 49, 1952, 255-272 (=

Aufsätze zum Neuen Testament, Münich, 1965, 28-46); P. Winter, *Magnificat and Benedictus. Maccabaean Psalms?*, BJRyL 37, 1954-55, 328-347; P. Benoit, *L'enfance de Jean Baptiste selon Luc I*, NTS 3, 1956-57, 169-194 (= *Exègèse et Théologie*, III, Paris, 1968, 164-196); J.A.T. Robinson, *Elijah, John and Jesus*, NTS 4, 1958, 278-281; M. Gertner, *Midrashim in the New Testament*, JSS 7, 1962, 273-282; J. Gnilka, *Der Hymnus des Zacharias*, BZ 6, 1962, 215-238; A. Vanhoye, *Structure du Benedictus*, NTS 12, 1966, 382-389; D.A. Jones, *The Background and Character of the Lucan Psalms*, JTS 19, 1968, 19-50; O. Haggenmueller, *Der Lobgesang des Zacharias (Lk 1,68-79)*, BiLeb 9, 1968, 249-261; P. Auffret, *Note sur la structure littéraire de Lc 1,68-79*, NTS 24, 1978, 248-258; R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York, 1979, 374-380; J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, New York, 1981, 374-380. PHaud

BENEDIZIONE

1 AT La b. e la →maledizione originariamente sono parole o azioni che causano felicità o infelicità per loro virtù propria. Questa concezione, purificata del suo lato magico dalla fede jahwista, caratterizza la b. dell'AT. Gli usi della radice *brk* mostrano tuttavia che la b. non ha dappertutto la stessa intensità e nemmeno un significato identico a seconda che esprima i rapporti interumani, che venga da Dio verso gli uomini o ritorni dagli uomini verso lui.

A *Benedizione di un uomo a un altro uomo.* La b. fa parte dell'esperienza quotidiana degli uomini dell'AT. Ci si accoglie e ci si lascia benedicendosi e il verbo "benedire" ha a volte solo il significato di "salutare" (Gen 47,7.10; 1Sam 13,10; 15,13; 25,4; 2Sam 8,10; 13,25; 19,40; 2Re 4,29; 10,15; Pr 27,14), accompagnato però spesso (secondo il contesto) da una sfumatura di unione, di relazione vitale, proprie dell'incontro orientale. La stessa sfumatura si adatta alla "benedizione" (in ebr. *bᵉrākāh*) che designa a volte solo un regalo (Gen 33,11; Gs 15,19; Gdc 1,15; 1Sam 25,27; 30,26; 2Re 5,15) o un trattato di pace (2Re 18,31 = Is 36,16). Benedire indica anche l'omaggio reso al re (2Sam 14,21; 1Re 1,47; 8,66), la gratitudine del povero verso il suo benefattore (Gb 29,13; 31,20; Rt 4,14; Gdt 2,19.20) del figlio verso i genitori (Pr 30,11), del popolo per i suoi eroi (Gdc 5,24; Ne 11,2; Rt 4,14; Gdt 15,10). Riguarda ancora il rimedio in una situazione compromessa dalla maledizione (2Sam 21,3; Es 12,32). Infine c'è, nella più alta intensità, la parola dell'indovino che opera irrevocabilmente il suo effetto (Nm 22,6), la b. familiare (Sir 3,9; in gr. *eulogia*) in modo particolare quella del padre morente (Gen 27; 48,9-20; 49,28; 1Mac 2,69) che trasmette, con l'imposizione delle mani e una parola irrevocabile (Gen 27,33-36), tutte le energie familiari delle quali egli è portatore. Ad essa si può accostare la b. data alla figlia, che parte per formare una famiglia (Gen 24,60), e le b. pronunciate dai grandi capi di Israele (Dt 33,1; Gs 14,13; 22,6-8).

B *Benedizione dell'uomo da parte di Jahweh.* La storia della salvezza è la storia della b. di Dio entrata nel mondo con Abramo (Gen 12,2-3) e della quale partecipano tutti gli uomini nella fede in Cristo Gesù (Gal 3,9). Jahweh non abbandona questo mondo, che, benché creato buono (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31) e pieno delle sue b. (Gen 1,22.28; 5,2; 9,1: P), ha rotto con lui, e la confusione delle lingue che porta alla separazione delle nazioni (Gen 11,1-9) non è la sua ultima parola. Jahweh benedice Abramo, il credente (12,2-3; 22,17-18; 24,1.35), facendo di lui una "benedizione" (*bᵉrākāh:* 12,2), "nel quale saranno benedette tutte le nazioni della terra" (12,3). Jahweh benedice Isacco, il figlio della promessa (26,3-5.24), dal quale la b. passa a Giacobbe (Gen 27; 28,1.3-4), antenato delle dodici tribù (Es 1,1-5) che Jahweh libererà dall'Egitto (Es 1-15) e che diventeranno il suo popolo al Sinai (Es 19-24).

La storia di Israele è la storia delle b. di Jahweh ma anche delle sue maledizioni, di cui l'esilio è la manifestazione suprema (storia deuteronomista), senza essere tuttavia l'ultima sentenza di Jahweh che vuole salvare il suo popolo e rifare di lui una b. (Zc 8,13; Is 19,24). Per Israele (Es 23,22-33; Dt 11,26-28; 28; 30,15-20) come per il giusto dei Salmi (5,13; 37,26; 109,17; 115,13) e dei libri sapienziali (Pr 3,33; 10,6-7; 28,20; Gb 1,10; 42,12), la b. di Dio è data alla fedeltà.

Il contenuto di queste b. è terreno (lunga vita, fecondità, pace, prosperità), corrispondenti all'idea di felicità della vita pastorale (Gen 24,35; 26,12-13; Gb 1,1-3.10; 42,12-17) o agricola (Dt 28,1-14; 11,14-15). La b. di Dio non dispensa l'uomo dal darsi da fare, ma rende fecondo, dà successo al lavoro delle sue mani, (Dt 2,7; 14,29; 15,10; 28,8.12; Sal 129,8), alle sue imprese (Gb 1,10).

La b. di Jahweh, che ha sempre come oggetto gli uomini — a parte il sabato (Gen 2,3; Es 20,11: P) e un sacrificio (1Sam 9,13) —, può essere formulata da uomini scelti — così il pagano Balaam che non può maledire Israele, perché è benedetto (Nm 22,12), ed è invece costretto a benedire (Nm 23,11.25-26; 24,10) — specialmente nel contesto del culto. Il re, benedetto e b. (Sal 21,4-7), benedice il popolo in certe circostanze (2Sam 6,18; 1Cr 16,2; 1Re 8,14.55). Molto spesso la b. riguarda la tribù di Levi (Dt 10,8) e più particolarmente i sacerdoti (Lv 9,22.23; Nm 6,23; Dt 21,5; 1Sam 2,20; 1Cr 23,13; 2Cr 30,27; Sir 50,20-21). Tutte queste b. si fanno "in nome di (in ebr. *bᵉšēm*) Jahweh" (Dt 10,8; 21,5; 2Sam 6,18; 1Cr 16,2; 23,13; Sal 129,8), in una preghiera per il beneficiario (1Sam 2,20; 1Re 8,15.56-61), o secondo la bella formula della b. sacerdotale (Nm 6,24-26; testo che figura su placche d'argento che risalgono probabilmente al VII secolo a.C. ritrovate a Gerusalemme) che assicurano la presenza benedicente di Jahweh al suo popolo con la triplice invocazione del suo nome.

C *Benedizione di Jahweh da parte dell'uomo.* L'uomo non può offrire alcuna b. *(bᵉrākāh)* a Jahweh e il termine appare una volta sola (Ne 9,5), con il senso di "preghiera", in parallelismo con la lode. Constatando la b. che si compie nella sua vita, in quella dei suoi fratelli che egli proclama benedetti o

nella storia del suo popolo, l'Israelita benedice Jahweh, riconoscendo in Lui la fonte di ogni b.; la sua b., generalmente sostenuta da un motivo, risponde alla b. che Jahweh ha appena compiuto (Gen 24,27-48; Es 18,10; 1Sam 25,32.39; 2Sam 18,28; 1Re 1,48; 5,21; 8,15.56; 10,9; Esd 7,27; Rt 4,14; Tb 8,15-17; 9,6; 11,14-15.17; Gdt 13,17-18; Dn 3,88; 2Mac 15,34). La preghiera di b. (molto diffusa nel giudaismo) è riconoscenza a Jahweh che si rivela senza la sua opera (Sal 31,22; 103,2; 124,6), proclamazione delle sue meraviglie (1Re 8,15-21; Tb 12,6; Sal 96,2) che fondono la speranza delle suppliche (1Re 8,22-53; Tb 3,11-15; 8,5-7; Ne 9,5) e ispirano gli inni (Sal 105; 135; 136; 144; Tb 13; Dn 3,51-90).

2 NT Il vocabolario della b. è poco rappresentato nel NT e conserva generalmente il suo significato veterotestamentario. Il titolo di "benedetto" *(ho eulogētos)* è dato solo a Dio, il Padre (Mc 14,61; Lc 1,68; Rm 1,25; 2Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1Pt 1,3). Anche se Lc circonda la sua nascita di b. (Lc 1,42.64; 2,34) e l'Ap attribuisce all'Agnello la b. (*eulogia:* 5,12.13) e gli altri onori dovuti a Dio (7,12), Gesù è acclamato solo una volta "benedetto" *(eulogēmenos)* in una citazione del Sal 118,26 (Mt 21,9 par.; Lc 13,35).

Gesù benedice i bambini (Mc 10,16) e lascia i suoi apostoli benedicendoli (Lc 24,50-51) dopo aver loro promesso il dono dello Spirito (Lc 24,49; At 14,8), ed essi, felici, ritornano a Gerusalemme per benedire Dio nel Tempio (Lc 24,52-53). Secondo l'uso ebraico Gesù benedice (Dio per) il pane (Mt 14,19 par.; 26,26 par.; Lc 24,30); la b. di Mt 26,26; Mc 14,22 ha forse già il significato eucaristico attestato dal "calice di benedizione che noi benediciamo e che è comunione con il sangue di Cristo" (1Cor 10,16). In Cristo "Dio ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale" (Ef 1,3.4-12) della quale siamo partecipi per la fede nel Vangelo e il dono dello Spirito Santo (Ef 1,13-14). Ecco perché Paolo, apostolo del Vangelo, va a Roma "con la pienezza della benedizione di Cristo" (Rm 15,29). Costituito Signore e Cristo con la resurrezione (At 2,36), Gesù è inviato a benedire coloro che credono in lui, Giudei (At 3,26) e pagani che egli rende partecipi delle b. di Abramo, il credente (Gal 3,6-9), per il dono dello Spirito della promessa (Gal 3,14). I cristiani, chiamati dallo Spirito Santo, "caparra della nostra eredità" (Ef 1,14), a diventare i "benedetti del Padre" (Mt 25,34), non devono più maledire, ma benedire anche coloro che li perseguitano (Lc 6,28; Rm 12,14; 1Cor 4,12; 1Pt 3,9).

Bibl. DBS, V, 747-751; TWAT, I, 808-841; TWNT, II, 751-763; E.J. Bickerman, *Bénédiction et prière,* RB 69, 1962, 524-532; W. Schenk, *Der Segen im N.T.,* Berlin, 1967; J. Guillet, *Le langage spontané de la bénédiction dans l'A.T.,* RechSR 57, 1969, 163-204; G. Wehmeier, *Der Segen im A.T.,* Basel, 1970; D. Vetter, *Jahwes Mittsein als Ausdruck des Segens,* Stuttgart, 1971; J. Scharbert, *Die Geschichte der Barûk-Formel,* BZ 17, 1973, 1-28; F.J. Helmeyer, *Segen und Erwählung,* BZ 18, 1974, 208-223; D.N. Freedman, *The Aaronic Benediction,* in *Festschrift J.L. MacKenzie,* Missoula, 1975, 35-48; K. Seybold, *Der Aaronistische Segen: Studien zu Num 6,22-27,* Neukirchen, 1977; B. Couroyer, *BRK et les formules égyptiennes de salutation,* RB 85, 1978, 575-585; C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche,* Gütersloh, 1981 (trad. inglese: Philadelphia, 1978); R. Fabris, *Bénédiction, malédiction et exorcisme dans la tradition biblique,* Conc 198, 1985. ABoud

BENE-IAAKAN In ebr. *bᵉnê yaʿăqān,* "figli di Yaaqan"; tappa del deserto, la quindicesima dopo il Sinai e avvicinandosi a Ezion-Gheber, secondo Nm 33,31-32; Dt 10,6 menziona un "pozzo dei Bene-Iaakan" e in 1Cr 1,42, Iaakan figura nella discendenza di Seir. MDB

BEN-HINNOM In ebr. *ben-hinnōm,* "figlio di Hinnom", forma abbreviata del nome della valle della →Geenna. MDef

BENIAMINO In ebr. *binyāmîn;* dodicesimo figlio di Giacobbe e secondo figlio di Rachele (Gen 35,16-20.24), antenato eponimo della tribù di B. (Gen 46,21; Nm 26,38-41; 1Cr 7,6-12; 8).

Unico figlio di Giacobbe nato in Canaan, chiamato →Ben-Oni dalla madre morente, ricevette dal padre il nome di B., "Figlio della destra" che equivale nel contesto (Gen 35,18) a "Figlio della fortuna". La sua venuta in Egitto viene raccontata ampiamente nella storia di Giuseppe (Gen 42-45), suo fratello carnale (35,24; 42,4; 45,12-14).

La preistoria della tribù di B. è molto oscura. Mai citato in Es (a parte Es 1,3: P), B. appare solo nei racconti tardivi della traversata del deserto (Nm 1,11.36-37; 2,22; 7,60-65; 10,24; 13,9; 26,38-41; 34,21). Sembra comunque che B. abbia fatto parte dei gruppi di Rachele che attraversarono il Giordano con Giosuè e occuparono la Palestina centrale (Gs 2-9: tradizione del santuario beniaminita di Galgala) nella cui parte meridionale egli si installò. È possibile che questo gruppo si chiamasse già B. prima del suo insediamento in Palestina, ma sembra più verosimile che alla maniera dei Banu-Yamina ("Figli del sud" opposti ai "Figli del nord") dei testi di Mari del XVIII secolo (J.R. Kupper, *Les Nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari,* Parigi, 1957, 47-81), egli abbia ricevuto il nome ("Figlio della destra" = "Figlio del sud") dalla sua situazione geografica, a sud dei gruppi-fratelli che erano entrati con lui in Palestina. Il suo territorio (Gs 18,11-28) inglobava Gerusalemme (18,28; Gdc 1,21), città sempre gebusea e che Davide conquisterà personalmente (2Sam 5,6-10); è possibile che la benedizione di →Mosè (Dt 33,12) conservi il ricordo di questa appartenenza beniaminita della città di Jahweh. Il carattere guerriero della tribù, ricordato nella benedizione di →Giacobbe (Gen 49,27), si afferma all'epoca dei Giudici (Gdc 3,12-30; 5,24; 19-21) e sotto il regno del beniaminita Saul (1Sam 9-15; 22,6-19). Rimasto fedele alla dinastia di Saul (2Sam 2,15.25.31), B. finì per unirsi a Davide

(2Sam 3,19; 5,1-5), non senza difficoltà (2Sam 16,5; 20). In occasione della divisione del regno di Salomone nel 931, B. resta unito a Giuda (1Re 12,21-23; 2Cr 11,1) e condivide la sua sorte fino alla distruzione del regno nel 587. Dopo l'esilio alcuni beniaminiti rientrano in Palestina con alcuni della tribù di Giuda (Esd 1,5; 4,1; Ne 11,31-35) e partecipano al ripopolamento di Gerusalemme (Ne 11,4.7-8; 1Cr 9,7-9).

La tribù di B. ha dato alla storia biblica alcuni grandi personaggi: il giudice →Eud (Gdc 3,12-30; 1Cr 8,3), il re →(2) Saul (1Sam 9-2Sam 1; 21,12-14; At 13,21), alcuni degli uomini prodi di Davide (2Sam 23,29; 1Cr 11,31; 12,2-8.30), il sacerdote →Ebiatar confinato da Salomone nel suo podere in Anatot (1Re 2,26; Gs 21,18), il profeta →Geremia (Ger 1,1; 32,8; 37,12), e infine, prima dell'adunanza degli eletti (Ap 7,8), →Paolo "della razza di Abramo, della tribù di Beniamino" (Rm 11,1; Fil 3,5).

Bibl. J.A. Soggin, *Die Geburt Benjamins*, VT 11, 1961, 432-440; K.D. Schunk, *Benjamin, Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes*, BZAW 86, 1963; H.J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, BZAW 95, 1965, 107-112; R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 587-589.

ABoud

BENIAMINO, PORTA DI →Gerusalemme.

BEN-IOHANAN →Canan.

BEN-ONI In ebr. *ben-ʾônî*, "figlio del mio dolore"; nome dato da Rachele morente al suo secondo figlio e cambiato da Giacobbe in →Beniamino (Gen 35,18).

ABoud

BEN SIRA →Gesù, figlio di Sirach, chiamato anche B.S. o Siracide, è l'autore del libro dell' →Ecclesiastico (Sir 50,27; 51,30 colofone).

Nato a Gerusalemme, era uno dei notabili della città. Il suo scritto ci informa su diversi aspetti della sua personalità. Apparteneva al gruppo dei saggi e degli scribi (51,13-30), che fin dalla giovinezza avevano studiato la legge di Mosè e le tradizioni degli antichi (39,1-3). Egli stesso era un maestro di →sapienza, preoccupato di comunicare agli altri le conoscenze acquisite e il frutto delle sue esperienze (24,34; 33,18; 51,23). Aveva viaggiato all'estero, non senza esporsi a parecchi pericoli (34,9-12), e sembra godere di un'autorità riconosciuta presso i capi del popolo e dei suoi compatrioti in generale (33,19; 39,4.9-11). Insegnava la sapienza come la si intendeva allora (arte di vivere, timor di Dio e rispetto della Legge). Al buon senso, a volte un po' terra terra (per esempio 5,8-15; 8,14-19; 30,1-3; 31,19-21), univa un profonda pietà (per esempio 1,8-10.14s) e un grande rispetto per il Tempio e il sacerdozio (50,1-21); sapeva che la sua sapienza era un dono di Dio (1,1-10; 39,6; 50,23; 51,17). Da quanto riporta suo nipote, che tradusse il suo libro verso il 132 a.C., si può concludere che B.S. visse all'inizio del II secolo a.C. Questa supposizione è confermata dal fatto che Sir parla del sommo sacerdote Simone II, morto verso il 195 a.C. (50,1-24).

Bibl. W.O.E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha*, London, 1935; H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, II, Paris, 1939; A.M. Dubarle, *Les sages d'Israël*, Paris, 1946, 147-185; H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, Tübingen, 1980.

PvI-JCMar

BERA In ebr. *beraʿ*, "eccellente", secondo l'arabo *baraʿa*, "eccellere"; membro della coalizione dei cinque re contro Chedorlaomer (Gen 14).

JMer

BERACA In ebr. *ʿēmeq bᵉrākāh*, "vallata della benedizione"; vallata in cui Giosafat e il suo esercito si radunarono per "benedire" *(brk)* Dio per la loro vittoria contro Moab, Ammon e Edom (2Cr 20,26); la si situa lungo il wādi el-ʿArrub, 11 km a nord di Ebron.

MDef

BEREA In gr. *beroia*.

1 Berea di Macedonia Attualmente Veria in Grecia. Ai piedi dei monti Bermon, lungo il corso inferiore dell'Haliakmon, B. fu una località militare importante all'epoca classica. Paolo e Sila vi si recano dopo aver lasciato Tessalonica (At 17,10). Era sede di un'importante comunità ebraica che ascoltò favorevolmente l'insegnamento di Paolo (At 17,11-12). L'apostolo, però, per via delle seccature con i Giudei di Tessalonica, dovette lasciare questa città e andare ad Atene (At 17,13-15). Uno dei cristiani di B., Sopatros figlio di Pirro, è compagno di Paolo in Macedonia, durante il suo terzo viaggio (At 20,4).

2 Berea di Siria Attualmente Aleppo in Siria (*Ḥaleb* in arabo). Situata sul massiccio calcareo dell'alta Siria, sulla riva del piccolo fiume Kweik, questa città è dominata da una potente fortezza naturale. Conosciuta a partire dal II millennio dai documenti hittiti con il nome di Halap, fu rifondata da Seleuco I, con il nome di B. in ricordo dell'omonima città della Macedonia. Le vestigia della città greco-romana sono praticamente inesistenti; tuttavia si pensa che l'agorà si trovasse nella zona dell'attuale grande moschea e si possono reperire le tracce della pianta ortogonale nelle vie principali dei suk. Nel 162 a.C. il sommo sacerdote Menelao fu messo a morte in questa città per ordine di Antioco V (2Mac 13,4).

CSaul

BERED In ebr. *bered;* località non identificata del Negheb vicino alla quale si trova il pozzo di Lacai-Roi (Gen 16,4). Il *Targum di Gionata* traduce il nome con *ḥalûṣāh*, l'Elousa dei geografi greci e degli scrittori ecclesiastici, importante luogo per la sosta fra Cades e il Sinai, attualmente el-Ḥalaṣa (ḫorbat Ḥlûṣā), 20 km a sud ovest di Bersabea.

MDef

BERENICE In gr. *bernikē*, "che porta la vittoria"; anche al di fuori della Bibbia si trovano le forme *berenikē* e *pherenikē*.

1 Figlia di Tolomeo II, data in sposa ad Antioco II in seguito alla seconda guerra di Siria. Alla morte del marito (246) tentò di far riconoscere re il suo giovane figlio, ma fu proclamato re Seleuco II, figlio di Antioco II e di Laodicea. B. fece appello al fratello Tolomeo III, che intraprese allora la terza guerra di Siria: nel frattempo la regina e il figlio sparirono, probabilmente assassinati; questi avvenimenti sono evocati in modo velato in Dn 11,6.

2 Figlia di Agrippa I e di Cypros, sorella di Erode Agrippa II (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,217-220.221). Fu prima sposata con Marco Giulio Alessandro, nipote di Filone, che morì prematuramente (Giuseppe Flavio, *A.J.* 19,276-277). Sposò in seguito lo zio Erode di Calcide, dal quale ebbe due figli, Bereciano e Ircano (Giuseppe Flavio, *A.J.* 19,354; 20,104). Rimasta vedova, sposò Polemone, re di Cilicia, che per l'occasione dovette farsi circoncidere; si separò ben presto da lui e visse con il fratello incoraggiando i sospetti di una relazione incestuosa (*A.J.* 20,145-146). La si vede assistere in compagnia del fratello all'interrogatorio di Paolo, condotto dal procuratore Festo (At 25,13.23; 26,30). Agli inizi della rivolta ella intercedette invano per i Giudei presso il governatore Floro (*A.J.* 18,132-194; *B.J.* 2,310-314; 333-334; 405; 426; 595). Durante la guerra giudaica ebbe anche una relazione con Tito, che le avrebbe promesso di sposarla nonostante la differenza di età (Tacito, *Storie* 2,2; 81); ma quando lo raggiunse nel 75, egli la dovette respingere, con dispiacere di entrambi (Svetonio, *Tito* 65,7; Dione Cassio 65,3-4). CSaul

BERILLO Silicato naturale d'alluminio di berillio; può essere verde (smeraldo), blu-verde (acquamarina), rosa (morganite) o giallo (eliodoro). A volte si traduce con "berillo" il nome di una delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,18 = 39,11; TM: *šōham*, LXX: *bērullos*,) della quinta delle sette pietre preziose del mantello del re di Tiro (Es 28,13; TM: *šōham*) e della dodicesima delle dodici pietre preziose delle fondamenta delle mura della Gerusalemme nuova (Ap 21,20; gr. *bērullos*). →pietre preziose. MCar

BERLA →Beerzeth.

BEROTA In ebr. *bērôtāh*, in gr. *bērōtha*, più probabilmente *bērôt*, "fonti", con la desinenza *-āh* di direzione; località alla frontiera ideale della Terra Promessa, fra Camat e Damasco, menzionata unicamente in Ez 47,16. ELip

BEROTAI In ebr. *bērōtay;* località della regione di →Zoba secondo 2Sam 8,8. Si è proposto di identificarla con ʿAin Burdai o con Bereitān, 13 km a sud di Baalbek, sul versante occidentale dell' →Antilibano.

Bibl. K. Furrer, ZDPV 8, 1885, 34; S. Wild, *Libanesische Ortsnamen*, Beirut, 1973, 113s. ELip

(1) BERSABEA In ebr. *beʾēr šebaʿ*, "pozzo dei sette" o "pozzo del giuramento"; città vicino al deserto meridionale dove fuggì Agar (Gen 21,14). Abramo vi stipula un'alleanza con un re vicino, dietro pagamento di sette pecore e un giuramento, e pianta un tamerice, che diventerà l'albero sacro del futuro santuario (Gen 21,31-33). Vi ritorna dopo l'episodio del sacrificio di Isacco (Gen 22,19). Isacco abbellisce il santuario costruendo un altare e scavando un pozzo (Gen 26,23-25) e rinnova l'alleanza con il re Abimelech (Gen 26,26-33). È da qui che Giacobbe lascia il paese di Canaan per andare a Carran (Gen 28,10), e una seconda volta per andare in Egitto (Gen 46,1-5). Dopo la riconquista da parte di Giosuè, B. appartiene alle tribù sorelle di Giuda e di Simeone (Gs 15,28; 19,2). Il santuario attira i figli di Samuele (1Sam 8,2), funziona ancora al tempo di Amos, ma è disonorato da pratiche impure (Am 5,5; 8,14). B. è la più meridionale delle città famose di Israele, da cui l'espressione "da Dan a Bersabea" per designare la totalità del paese (Gdc 20,1; ecc.). Non si sa perché B. non sia nominata nelle vicende di Davide nel Negheb (1Sam 30,26-31). Ma essa riappare nella storia del regno di Davide (2Sam 17,11; 24,2.7.15), poi in quella di Elia che parte per l'Oreb (1Re 19,3). Vi nacque una regina-madre (2Re 12,2). Tutta la regione fu distrutta e occupata dagli Edomiti quando fu distrutto il regno di Giuda. Colonie di Giudei si stabilirono a B. per un periodo abbastanza lungo dopo il ritorno dall'esilio e al di fuori della giurisdizione sacerdotale di Gerusalemme (Ne 11,27-30).

Il toponimo è stato a lungo conservato a tell eš-Šebaʿa, 5 km a est della città moderna dove alcune ricerche hanno rivelato tracce dell'età del Ferro, epoca dei Giudici e dei Re. Ma i pozzi tradizionali sono nel centro della città moderna, valorizzata agli inizi del nostro secolo dall'amministrazione turca e ampiamente sviluppata dagli Israeliani che hanno fatto di Beersheva la capitale del Negheb, una delle città più dinamiche del loro stato. Parecchie tracce dell'antichità romano-bizantina sono state trovate nella città moderna. Si può senz'altro asserire che all'epoca dei Giudici e dei re la città e il santuario erano separati, l'una sul tell, l'altro vicino ai pozzi. In seguito però le abitazioni si spostarono più vicino al santuario, per beneficiare delle protezioni che offriva.

Bibl. EJ, IV, 383-386; Vogel, I, 15-16; II, 15-16; M. Cogan (ed.), *Beer-Sheva, Studies by the Department of Bible and Ancient Near East*, II, Jerusalem, 1985. MDB

(2) BERSABEA →Sabea

BESER In ebr. *beṣer*, "città forte"; città levitica e di rifugio per la tribù di Ruben, menzionata nell'iscrizione di vittoria di Mesa di Moab (Dt 4,43; Gs

20,8, 21,36; 1Cr 6,63; 7,37). È curiosamente assente nelle liste tribali di Nm e di Gs; si tratta forse dell'attuale Umm el ʿAmed, 20 km a sud di Amman. MDB

BESOR In ebr. *naḥal habbeśôr*, "torrente di Besor"; wādi del Negheb che Davide superò durante l'inseguimento degli Amaleciti (1Sam 30,9.10.21); lo si identifica a volte con il wādi Ġazze, 7 km a sud di Gaza. MDef

BESTEMMIA

1 Vocabolario Il termine gr. *blasphemia* etimologicamente significa "parola che ferisce". Si usa per parole di cattivo augurio, per offese a persone e agli dei. Nella LXX corrisponde a parecchie radici ebraiche *(qll, nqb)*, il cui significato fondamentale è quello di →maledizione.

2 Teologi

A *AT* A differenza del diritto romano, che lasciava agli dei la punizione del bestemmiatore, il diritto orientale non distingue fra il *fas* e lo *ius*. L'oltraggio agli dei è un delitto sociale che deve essere severamente represso. La colpa appare ancora più grave in Israele poichè la b. chiama in causa l'alleanza e rischia di attirare su tutto il popolo il castigo divino. Il testo più antico impedisce di maledire Dio e il principe (Es 22,27). In base a ciò Nabot viene condannato a morte (1Re 21,9-16).

Il decalogo vieta di nominare il nome divino per pratiche magiche o per sostenere un falso giuramento (Es 20,7; Dt 5,11). Il peccato deliberato costituisce una grave offesa a Dio, un disprezzo della sua parola e perciò non può essere espiato con un sacrificio (Nm 15,30-32).

Il testo più eloquente sulla repressione della b. si legge in Lv 24,11-16: colui il quale maledice Dio deve essere lapidato. La legislazione rabbinica ha definito in modo molto chiaro i casi in cui ci sia una b. vera e propria. Bisogna che il Nome ineffabile sia stato pronunciato — e non una designazione qualunque della divinità — e ciò davanti a dei testimoni, dopo che il colpevole sia stato avvertito della gravità della sua colpa. Nella LXX la proibizione di Lv 24,16 si estende alla pronuncia stessa del nome divino, il che corrisponde all'uso di sostituire il tetragramma divino (→Jahweh) con delle perifrasi, come il Signore (in ebr. *ʾădōnāy*, in gr. *kurios*), il Nome, il Cielo, il Luogo, la Presenza...

I pagani bestemmiano il Dio di Israele, pretendendo di trionfare su Gerusalemme (2Re 19,4.6.22; Ez 35,12s), ma gli Israeliti possono esserne la causa per la loro condotta riprovevole (Ez 36,20s). Con le sue pretese di divinità e la profanazione del Tempio, Antioco IV Epifane è considerato il bestemmiatore per eccellenza (1Mac 1,24; 2,6; 7,38; 2Mac 8,4; 15,24). È il responsabile delle parole mostruose proferite dalla quarta bestia della visione di Daniele (Dn 7,8.25; 11,36; cfr. Gdt 9,7s). Ap attualizzerà queste accuse applicandole alle pretese degli imperatori romani (Ap 13,1.5.6; 17,3).

B *NT* Per le sue azioni e per le sue affermazioni Gesù è accusato di b. La prima accusa è legata al perdono del paralitico (Mc 2,7 par.). Spinto dal sommo sacerdote a dire se egli sia il Messia, Gesù si presenta come il Figlio dell'uomo che siede alla destra di Dio (Mc 14,62 par.). Questa pretesa è giudicata blasfema e comporta di conseguenza una condanna. Il quarto vangelo riprende la stessa accusa durante le discussioni di Gesù con i Giudei di Gerusalemme che lo vogliono lapidare (Gv 8,59; 10,31s) e ne svela la portata teologica: "Tu che sei un uomo ti fai Dio" (10,33; cfr. 5,18). Stefano, accusato anche lui di parole blasfeme contro Mosè e contro Dio (At 6,11), subirà la lapidazione (At 7,58s).

La decisione della fede è caratterizzata dal riconoscimento che Gesù è il Signore, in opposizione alla maledizione (1Cor 12,3). All'inizio Paolo è un bestemmiatore (1Tm 1,13), lui che voleva costringere i discepoli a bestemmiare il nome di Cristo (At 26,11). Le ingiurie proferite contro il crocifisso sono anch'esse delle b. (Mc 15,29s par.). Tali usi del termine manifestano la fede della Chiesa nella divinità di colui che ha ricevuto il Nome al di sopra di ogni Nome (Fil 2,9; cfr. At 3,16).

Un tema frequente della parenesi è che il nome di Dio non venga bestemmiato a causa della cattiva condotta dei fedeli (1Tm 6,1; Gc 2,7; 2Pt 2,2; da opporre a Rm 2,24 che cita Is 52,5).

Il problema più difficile riguarda la b. contro il Figlio dell'uomo e la b. contro lo Spirito Santo (Mc 3,28s; Mt 12,31s; Lc 12,8-10). Secondo la forma più semplice di Mc la b. contro lo Spirito Santo consiste nell'attribuire a Beelzebul i segni del Regno compiuti da Gesù; questo peccato è imperdonabile. Mt distingue fra le b. che possono essere perdonate, comprese quelle che riguardano il Figlio dell'uomo, e le b. contro lo Spirito Santo. Luca infine distingue il tempo dell' "ignoranza" (Lc 23,34; At 3,17) e il tempo della chiarezza, dopo l'intervento dello Spirito Santo. Il rifiuto deliberato della luce, l'abuso della grazia costituiscono il peccato che non può essere rimesso, non perché Dio non voglia, ma perché il colpevole ha indurito il suo cuore (cfr. Eb 6,4-6; 10,26; 2Pt 2,20; 1Gv 5,16).

Bibl. DBS, I, 981s; TWNT, I, 620-624; E. Lövestam, *Spiritus Blasphemia*, Lund, 1968; Y. Congar, *Le blasphème contre le Saint Esprit*, in *L'expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeeckx*, Paris, 1976, 16-29; D. Piattelli, *L'offesa alla Divinità negli ordinamenti giuridici del mondo antico*, LincMem 8/21/5, 1977, 401-448. ECoth

BESTIA In aramaico *ḥêwāh* o *ḥêwāʾ*, in gr. *thērion;* designazione di esseri simbolici in Dn 7 e Ap 13,17.

1 Daniele 7 Secondo gli autori che si riferiscono a Dn 2,37-40, le quattro b. di Dn 7 rappresentano l'impero di Babilonia, il regno dei Medi, l'impero dei Persiani achemenidi e l'impero di Alessandro Magno e i suoi successori. Si constata però che le quattro b. escono dal Mediterraneo (Dn 7,2s), sono

ritenute coesistenti e che la quarta voglia eliminare le altre tre (Dn 7,24). Di conseguenza esse simbolizzano piuttosto i quattro regni postalessandrini del III e II secolo a.C.: i Tolomei d'Egitto, il cui atteggiamento favorevole verso i Giudei valse loro un "cuore d'uomo" (Dn 7,4), gli Attalidi di Pergamo (Dn 7,5), gli Antigonidi di Macedonia, eredi della "potenza" che fece la grandezza di Alessandro (Dn 7,6) e i Seleucidi di Siria (Dn 7,7), che sbarcarono in Grecia nel 192 a.C. ed invasero l'Egitto nel 169-168 a.C. Se le dieci corna dell'ultima b. (Dn 7,7) rappresentano dieci re della dinastia seleucida e se vi si include l'usurpatore Eliodoro (176-175 a.C.), il decimo corno simbolizza Antioco V Eupatore (164-162 a.C.) e il piccolo corno (Dn 7,8) è Demetrio I Sotere (162-150 a.C.) che fece morire il suo predecessore e il ministro Lisia (1Mac 7,2-4). Dn 7,8 può fare allusione a questi avvenimenti, per cui bisognerebbe concludere con M. Noth che Dn 7 è un'aggiunta tardiva a Dn 1-6. L'oppressione subita dalla Giudea sotto Demetrio I (1Mac 7,5-10,50) spiega sufficientemente il tenore di Dn 7 e il periodo dei tre anni e mezzo, evocato in Dn 7,25, corrisponde più o meno alla persecuzione di →Bacchide, governatore della regione dell'Oltrefiume sotto Demetrio I (cfr. 1Mac 7,1-9; 9,54-57).

2 Apocalisse Il nome di b. si applica in Ap 13 e 17 a due esseri simbolici, uno con sette teste e dieci corna, l'altro con due corna. L'autore li usa per rappresentare le potenze che si levano contro le prime comunità cristiane. Le numerose citazioni implicite di Dn 7 provano che egli si ispira alle quattro b. di Dn 7, che si riferiscono alle persecuzioni sotto i Seleucidi, mentre Ap 13 e 17 si riferiscono all'impero romano.

A *Apocalisse 13.* In Ap 13 le sette teste e le dieci corna rappresentano una successione di sette periodi di regno e di dieci imperatori. I personaggi in questione devono essere: Ottaviano Augusto (29 a.C.-14 d.C.); Tiberio (15-37 d.C.); Caligola (37-41 d.C.); Claudio (41-54 d.C.); Nerone (54-68 d.C.); Galba (68-69 d.C.) e Vespasiano (69-79 d.C.), i cui regni sono simbolizzati dalla testa ferita a morte e guarita (Ap 13,3), che evoca i tumulti degli anni 68-69, quando Nerone e Galba furono assassinati e si trovarono di fronte tre pretendenti: Otone, proclamato dai pretoriani, Vitellio, sostenuto dalle legioni della Germania, e Vespasiano, riconosciuto dagli eserciti d'Oriente; Tito (79-81 d.C.) e Domiziano (81-96 d.C.), due figli di Vespasiano, che formano probabilmente lo stesso periodo di regno; Nerva (96-98 d.C.). È possibile determinare l'identità della seconda b., di cui si parla in Ap 13,11-18, grazie al suo numero 666, la cui variante 616 in alcuni manoscritti indica che era scritto 600 + 10 + 50 + 6 (Ap 13,18). In effetti, sia in greco che in ebraico, le cifre erano indicate con delle lettere che avevano un valore numerico corrispondente al loro posto nell'alfabeto. Il numero di un nome si ottiene dunque addizionando il valore numerico delle lettere che lo compongono. Così, in ebraico il numero 666 = 600 + 10 + 50 + 6 si scriveva *trynw*, da cui deriva il nome *traiano(s),* Traiano, che fu imperatore dal 98 al 117. È sotto Traiano, nel 107, che ebbe luogo il martirio di →Simone, il vescovo giudeo-cristiano di Gerusalemme successore di Giacomo. Fu accusato di appartenere alla discendenza di Davide e di essere cristiano; pagò con la vita la sua parentela con Gesù. È a questa persecuzione che fa forse allusione Ap 13,15, mentre i servizi resi da Traiano a Domiziano e a Nerva sono evocati in Ap 13,12-14.

B *Apocalisse 17.* Ap 17 evoca la guerra giudaica del 66-73, l'assedio e la distruzione di Gerusalemme nell'anno 70. La b., che simbolizza l'impero romano, era a Gerusalemme fino all'insurrezione dell'anno 66; poi risultò assente ma doveva riapparire (Ap 17,8). Le sue sette teste rappresentano anzitutto i sette colli di Roma (Ap 17,9), ma ci sono anche sette re, dei quali il sesto regna quando gli avvenimenti cominciano a svolgersi (Ap 17,10): si tratta di Galba (68-69 d.C.), seguito da Vespasiano (69-79 d.C.). La b. è tuttavia un ottavo re, che coincide in realtà con uno dei sette (Ap 17,11): è Tito, figlio e successore di Vespasiano (79-81 d.C.), che assediò e si impadronì di Gerusalemme nel 70 e celebrò il suo trionfo a Roma, durante l'estate del 71, a fianco del padre. In questa occasione ebbe luogo un'emissione monetaria che rappresentava la dea Roma assisa sui sette colli della città (Ap 17,9). Gli altri re, rappresentati dalle corna, non hanno ancora ricevuto per il momento la sovranità, ma l'autore sa già "che combatteranno contro l'Agnello" (Ap 17,14). Si tratta probabilmente di un'allusione al regno di Domiziano (81-96 d.C.), sotto il quale parecchi membri della Chiesa giudeo-cristiana di Gerusalemme furono portati davanti al tribunale imperiale (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 3,20,6; 32,6). La fine del capitolo esprime la fede in un capovolgimento della situazione e nella distruzione di Roma, che "sarà consumata dal fuoco" come lo fu Gerusalemme (Ap 17,16). È probabile che Ap 17 sia stata scritta prima di Ap 13,11-18, dato che non menziona ancora la seconda b., che personifica Traiano.

Bibl. Commentari al libro di →Daniele e dell' →Apocalisse; TWNT, III, 133-136; M. Noth, *Gesammelte Studien zum A.T.*, I, München, 1966³, 248-273; D. Flusser, *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel,* IDS 2, 1972, 148-175. ELip

BESTIALITÀ I divieti di Es 22,18; Lv 18,23; 20,15s; Dt 27,21 indicano che l'accoppiamento con un animale o b. era praticato nell'antico Israele sia dagli uomini che dalle donne; lo stesso accadeva presso i Cananei (cfr. Lv 18,24) e gli altri popoli dell'Oriente, come gli Egiziani (Erodoto, *Storie* 2,46).

Bibl. H.A. Hoffner, *Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East,* in *Orient Occident,* ADAT 22, 1973, 81-90. ELip

BET-ACZIB In ebr. *bêt ʾakzîb,* correzione di *bāṭê ʾakzîb,* "casa di Aczib"; forma del nome di →Aczib di Giuda (Mi 1,14). MDef

BET-ANAT In ebr. *bêt-ʿănāt,* "casa della (dea) Anat"; città fortificata dell'Alta Galilea attribuita a Neftali (Gs 19,38), ma i cui abitanti non furono mai espulsi (Gdc 1,33); ciò senza dubbio significa che essa restò indipendente. È menzionata nelle liste egiziane a partire dal XV secolo a.C. *(bt-ʿnt),* fu conquistata da Ramses II nell'ottavo anno del suo regno e appare ancora nei papiri di Zenone verso il 260 a.C. *(baitanata).* Secondo la tradizione ebraica, si trovava nell'entroterra di Acco, vicino a Saḫnîn; questo spinge a localizzarla a deir Ḥannā (= Anat?) a est di questa località. È stato anche proposto ʿAinita vicino a Kedes e soprattutto el-Baʿneh, 19 km ad est di Acco, sulla strada di Safed. Quest'ultima localizzazione sembra la migliore. CCan

BETANIA In gr. *bēthania,* dall'ebr. *bêt ʾanyyah* "casa del povero" o "casa di Anania".
1. Patria di Lazzaro, oggi El ʿAzariyeh sul versante sud-occidentale del Monte degli Ulivi, 3 km a est di Gerusalemme in direzione di Gerico. Spesso menzionata nei Vangeli, B. sembra una tappa "obbligata" per Gesù quando si recava a Gerusalemme (cfr. Mt 21,17; Mc 11,1.11-12; Lc 19,29; Gv 11,18). Lo vediamo prendere un pasto presso Simone il lebbroso, nel corso del quale fu unto con profumo (Mt 26,6; Mc 14,3) da una donna identificata con Maria, sorella di Lazzaro (Gv 12,1-3) e di Marta, originari di B. (Gv 11,1). Luca colloca qui l'ascensione (Lc 24,50). Il sito e in modo particolare le tombe sono stati scavati dalla Custodia di Terrasanta dal 1949 al 1953 (S. Saller) e nel 1969 (S. Loffreda).
2. Località non identificata, "oltre il Giordano", dove battezzava Giovanni; alcuni manoscritti presentano la lezione *bēthabara* o *bētharaba,* ma non si conoscono località con questo nome. CSaul

BET-ANOT In ebr. *bêt-ʿănôt;* località della montagna di Giuda (Gs 15,59), può essere identica alla →Batane di Gdt 1,9; è forse l'attuale Beit ʿĒnūm, 5 km a nord di Ebron. MDef

BET-ARABA In ebr. *bêt hāʿărābāh,* "casa della steppa"; città ai confini di Beniamino e di Giuda (Gs 15,6; 18,18), menzionata a volte fra le città del deserto di Giuda (Gs 15,61), a volte come una borgata di Beniamino (Gs 18,22). Bisogna dunque cercarla sulla riva nord-ovest del Mar Morto. Si pensa a ʿain el-Ġarabah (cfr. LXX: *garabeththi* per il gentilizio *ʿarbātî* di 1Cr 11,32) a nord del wādī Qelṭ, 4 km a sud-est di Gerico. CCan

BET-ARAM, BET-ARAN In ebr. *bêt hārām* (Gs 13,27), *bêt hārān* (Nm 32,36); città del regno di Sicon (Nm 32,36) attribuita a Gad (Gs 13,27); si tratta probabilmente di tell Iktānu, 17 km a est della Gerico moderna. MDef

BET-ARBEL In ebr. *bêt ʾarbēʾl;* località distrutta selvaggiamente da Salman, re di Moab (Os 10,14); è forse l'attuale Irbid, 25 km ad ovest di Edrei. MDef

BET-ASBEA In ebr. *bêt ʾašbēaʿ;* località di Giuda dove risiedevano gli artigiani che lavoravano il bisso (1Cr 4,21); localizzazione sconosciuta. MDef

BET-AVEN, AVEN In ebr. *bêt ʾāwen,* "casa d'iniquità"; toponimo che appare sette volte nel testo masoretico, di cui tre volte in Os (4,15; 5,8; 10,5; cfr. anche 10,8: Aven) dove è un soprannome beffardo di →(1) Betel ("casa di Dio"), divenuta idolatra (vituperio ripreso da Am 5,5 un po' differentemente). Se ne conclude che Bet-Aven era Betel e che il deserto di Bet-Aven, frontiera meridionale di Beniamino (Gs 18,12), era quello di Betel (LXX: *hē erēmos tēs Baithēl*) evocato da Epifanio. Gs 7,2 afferma però che Bet-Aven è a oriente di Betel, dunque distinta da essa, e vicino ad →Ai. In 1Sam 13,5 Micmas (sulla montagna di Betel) è detta essere a est di Bet-Aven, il che è impossibile se Bet-Aven è vicino ad Ai. Ma, essendo Betel (tel Beitīn) e Ai (et-Tell) non troppo distanti l'una dall'altra, è possibile conciliare Gs 7,2 e 1Sam 13,5 considerando una vicinanza globale Betel/Bet-Aven/Micmas/Ai, da ovest verso est; perciò non bisogna correggere di 1Sam 13,5 Bet-Aven con Bet Oron, come ha proposto Abel sulla base di 1Sam 14,23 dove Bet-Aven è effettivamente letto *bethhorōn* dalla *Vetus Latina* e la recensione lucianea della LXX. Anche in 1Sam 14,23 la correzione di Bet-Aven con Bet Oron non s'impone: il codice Alessandrino riporta *beth-ōn* come in 1Sam 13,5 *(baith-ōn).* La lettura *ōn* è solo una vocalizzazione di *ʾ-w-n* diversa da quella adottata dalla masora; generalmente si pensava che questa vocalizzazione della LXX (la si ritrova in Os 4,15 par.; *oikon ōn*) fosse influenzata dal nome della città santa egiziana →Eliopoli (in ebr. *ʾôn*). J. Briend ha dimostrato che la LXX aveva in realtà conservato il vocalismo originale; Bet-Aven sarebbe infatti inizialmente *bêyt-ʾôn,* "casa della forza virile" (?), un antico santuario (là dove Abramo eresse un altare a Jahweh, essendo Betel a ovest e Ai ad est? cfr. Gen 12,8) di cui un sobborgo, Luz (la futura Betel), avrebbe eclissato il ricordo e assorbito l'identità. Os avrebbe costruito il suo soprannome Bet-Aven/Betel giocando unicamente sul consonantismo dell'antico *b-y-t ʾ-w-n;* in Gen 35,18 il nome di *ben-ʾônî* ("figlio del mio dolore") che Rachele dà al figlio che nasce fuori dalla tanto amata Betel fa forse allusione allo stesso toponimo. La tradizione manoscritta di Gs 7,2 conferma l'ipotesi: il codice Alessandrino riporta semplicemente: "Ai vicini a Bethaun"; il Vaticano: "Ai che è vicino a Betel". Quest'ultimo ha dunque rimpiazzato con Betel l'antico toponimo Bet-Ôn divenuto sconosciuto; il testo masoretico ha preferito precisarne l'ubicazione con una glossa ("ad oriente di Betel") e lo ha vocalizza-

to sotto l'influenza del gioco di parole di Os. Bet-Aven non è dunque assolutamente Betel (né tell Maryam, né deir Diwān, né — ipotesi di Grintz — et-Tell) ma un *māqôm* molto vicino e più antico, forse burj Beitīn.

Bibl. Abel, II, 268; R. Dussaud, *Le nom ancien de la ville de ʾAy en Palestine,* RHR 115, 1936, 135; A. Fernández, *Problemas de topografía palestinense,* Barcelona, 1936, 39-45; Z. Kallai-Kleinmann, *Notes on the Topography of Benjamin,* IsrEJ 6, 1956, 180-185; M. Noth, *Lehrkursus 1956,* ZDOC 73, 1957, 15; J.M. Grintz, *Aī which is beside Beth-Awen. A Reexamination of the identity of Aï,* Bb 42, 1961, 213-215; J. Briend, *Bethel and Beth-Awen,* Salmaticensis 28, 1981, 65-70. CCan

BET-AZMAVET →Azmavet, Bet-Azmavet

BET-BAAL-MEON →Baal-Meon, Bet-(Baal)-Meon, Meon.

BET-BARA In ebr. *bêt bārāh;* località vicina alla valle del Giordano, che delimita tutta una serie di punti d'acqua (Gdc 7,24); localizzazione sconosciuta. MDef

BET-BASI In gr. *baithbasi, baithbaissei* (forse da mettere in relazione con i "figli di Bezi" menzionati fra i "sionisti" in Esd 2,17); località del deserto di Giuda fortificata da Gionata e Simone Maccabeo e assediata senza successo da Bacchide (1Mac 9,62-68); attualmente ḫirbet Bēt Baṣṣa, 2 km a sud est di Betlemme. JLong

BET-BIREI In ebr. *bêt birʿî;* località di Simeone (1Cr 4,31) sconosciuta altrimenti; il testo parallelo di Gs 19,6 cita al suo posto →Bet-Lebaot. MDef

BET-CANAN In ebr. *bêt ḥānān;* località del secondo distretto di Salomone (1Re 4,9); è probabilmente l'attuale Bēt Ḥʿnan, 15 km a nord-ovest di Gerusalemme. MDef

BET-CAR In ebr. *bêt kār;* luogo di sconfitta dei Filistei da parte degli Israeliti (1Sam 7,11); dato che il toponimo è sconosciuto altrove, è stato proposto di correggere "Bet-Car" in "Bet-Oron". MDef

BET-COGLA In ebr. *bêt ḥoglāh,* "casa della pernice"; città di Beniamino (Gs 18,21), alla frontiera di Giuda (Gs 15,6; Gs 18,19); attualmente ʿain Ḥajleh, 7,5 km a sud-est di Gerico. MDef

BET-DAGON In ebr. *bêt-dagôn;* in gr. *bēth-dagōn;* "casa di →Dagon".

1 Località di Giuda nella Sefela (Gs 15,41); è probabilmente distinta dall'attuale Bet-Dejen (a metà strada fra Joppe e Lidda), con la quale bisogna senza dubbio identificare le B.-D. menzionate negli annali di Sennacherib (*Prisma di Taylor* 2,65; dipendenza di Ascalona), nella cartina di Madaba, sotto la forma *(bēthōdegan)* e nell'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea (50,16; *kepar-dagon,* "villaggio di Dagon").

2 Località di frontiera di Aser (Gs 19,27); il suo nome è sopravvissuto nell'attuale Bet-Dejen, 20 km a nord-ovest di Cafarnao ma è nelle vicinanze di ḫirbet Suwēha, che probabilmente bisogna localizzare lo stanziamento antico.

3 Tempio di Dagon ad Asdod (Azôtos), incendiato da Gionata Maccabeo (1Mac 10,83-84; 11,4). JLong

BET-DIBLATAIM In ebr. *bêt diblātayim,* "casa di Diblatayim"; località di Moab minacciata da Ger 48,22; è menzionata dalla stele di Mesa come una delle città fortificate da questo re; forse è identica a →Almon-Diblataiim di Nm 33,46-47; (Delelet eš-Šarqīye? 10 km a sud-est di Madaba?); altri la situano presso ḫirbet et-Tēm, 3 km a sud-ovest di Madaba. JLong

BET-EDEN In ebr. *bêt-ʿeden,* in accadico *bīt-adini,* letteralmente "Casa" o "Territorio di Eden"; nome di persona (cfr. 2Cr 29,12; 31,15) che designa il fondatore dello Stato aramaico che esisteva nel IX secolo a.C. sul Medio Eufrate e i cui abitanti furono da allora chiamati *bᵉnê-ʿeden,* "figli di Eden" (2Re 19,12; Is 37,12). La capitale di questo effimero stato semitico, che successe a un regno neoittita, aveva il nome di Mazuwadi/Masuwari, poi quello di Til-Barsip. Questa città fu celebre per la resistenza che Aḫūni, l'ultimo sovrano della dinastia di Eden, vi oppose al conquistatore assiro Salmanassar III, che si impossessò della città nell'856 a.C. (cfr. 2Re 19,12; Is 37,12; Am 1,5) e la ribattezzò Kar-Salmanassar, "Lungofiume di Salmanassar". La città, localizzata a tell Aḫmar, era in effetti situata sulla riva sinistra dell'Eufrate, 20 km più a valle di →Karkemish e di fronte a Pitru (→Petor). Il luogo fu oggetto di scavi nel 1927-31 da parte di una missione archeologica francese e furono portati alla luce importanti resti dell'epoca neoittita, aramaica e soprattutto assira, quando la città serviva da residenza all'onnipotente *turtānu* Šamšilu. Bisogna attentamente distinguere lo stato aramaico di Bet-Eden dalla città di Eden, menzionata in Ez 27,23.

Bibl. CAH, III/1², 372-441.949-955; RLA, I, 33s; F. Thureau-Dangin, *L'inscription des lions de Til-Barsip,* RA 27, 1930, 1-21; F. Thureau-Dangin-M. Dunand, *Til-Barsip,* Paris, 1936; A. Malamat, *Amos 1: 5 in the Light of the Til Barsip Inscriptions,* BASOR 129, 1953, 25-26; A. Parrot, *Assur,* UnFormes, 1969² (v. l'indice s.v. Aḥmar); D. Ussishkin, *Was Bit-Adini a Neo-Hittite or Aramean State?,* Or 40, 1971, 431-437; W. Orthmann, *Untersuchungen zur späthethitischen Bildkunst,* Bonn, 1971, 46-48.182-184; P. Meriggi,

Manuale di eteo geroglifico, 11/2, Roma, 1975, n° 280-284.307; M. Poetto, *Una revisione dell'iscrizione luvio-geroglifica di Til-Barsip II*, OrAnt 17, 1978, 279-285; H. Genge, *Nordsyrisch-südanatolische Reliefs*, 1, Kopenhagen, 1979, 52-55; J.D. Hawkins, *The "Autobiography of Ariyahina's Son". An Edition of the Hieroglyphic Luvian Stelae Tell Ahmar 1 and Aleppo 2*, AnSt 30, 1980, 139-156; id., *The Hittite Name of Til Barsip*, AnSt 33, 1983, 131-136; A. Lemaire-J.M. Durand, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu*, Genève-Paris, 1984 (spec. 47-51; cf. OLZ 81, 1986; BASOR 263, 1986).

ELip

BET-EKED In ebr. *bêt ʿeqed;* località dove Ieu fece assassinare i fratelli di Acazia, re di Giuda (2Re 10,12-14); attualmente Bêt Qād, 14 km a ovest di Bet-Sean. MDef

(1) BETEL In ebr. *bêt-ʾēl, bêt ʾĕlōhîm* (Gen 28,17.22), "casa di Dio", in gr. *baithēl;* antica città cananea di →Luz identificata con l'attuale villaggio di Beitin, 17 km a nord da Gerusalemme. Il suo cambiamento di nome è associato al sogno di Giacobbe (Gen 28,19).

Abramo si accampa nei suoi pressi e Giacobbe vi passa la notte prima di andare da Labano; vi ripassa al ritorno (Gen 12,8; 13,3; 28,10-22; 35,1-15; 48,3). Ricca di questi ricordi patriarcali, B., alla frontiera di Beniamino ed Efraim (Gs 18,13), diventa luogo di pellegrinaggio per gli Israeliti (Gdc 20,18.26). Il santuario riceve la visita di Samuele (1Sam 7,16). Alcuni fratelli profeti vi soggiornano all'epoca di Elia e di Eliseo (2Re 2,2-3). Durante lo scisma di Israele, Geroboamo vi installa un vitello d'oro per dissuadere gli Israeliti dall'andare al Tempio di Gerusalemme (1Re 12,26.33).

I profeti vi si opporranno violentemente: Amos condanna questo santuario qualificato tuttavia come regale (Am 3,14; 4,4; 5,5-6; 7,10-13). Osea lo chiama "casa di iniquità" (→Bet-Aven). Divenuto territorio assiro nel 722, resta ancora un luogo di adunanza religiosa per i nuovi immigrati (2Re 17,28). Ma vi si venera forse un dio →(2) Betel, o si dà a Jahweh questo nome, conosciuto dai Giudei a Elefantina nel V secolo (cfr. Ger 48,13). Di ritorno dall'esilio alcuni Beniaminiti abitano la città (Ne 11,31). Nel II secolo viene fortificata da Bacchide, governatore siriano (1Mac 9,50).

Gli scavi cominciati da Albrigbt nel 1934 e proseguiti da Kelso fino al 1960 hanno portato alla luce parecchie fasi del Bronzo Medio: una città del Bronzo Medio I senza dubbio distrutta da un terremoto; la città del Bronzo Medio IIA; la città del Bronzo Medio IIB che prese un aspetto nettamente difensivo dopo l'erezione di una muraglia dallo spessore di circa 3,5 m. In seguito all'intervento egiziano del 1550, l'occupazione del luogo fu abbastanza ridotta fino all'arrivo degli Israeliti alla metà del XIII secolo. Gli scavi hanno dimostrato che la città fu presa due volte dopo l'installazione di Beniamino, una volta dai Cananei, una seconda volta dagli abitanti di Efraim che ne fecero una città di frontiera fortificata (Gdc 1,22-26). Dopo la designazione da parte di Davide di Gerusalemme come capitale del regno, l'importanza di B. declinò rapidamente fino alla rivolta di Geroboamo I. Nel luogo è stato trovato un'impronta di sigillo sud-arabo che risale al IX secolo a.*C.* secondo un paragone con un oggetto simile trovato nel Madramaut. Questo ritrovamento attesta dunque l'esistenza di relazioni economiche fra B. e l'Arabia del Sud a quell'epoca.

Bibl. Abel, II, 270-271; EAEHL, 1, 190-193; Vogel, 11, 17; W.F. Albright-J.L. Kelso, *The Excavations of Bethel (1934-1960)*, AASOR 39, 1968; R.*C.* Cleveland, *More on the South Arabian Clay Stamp found at Beitin*, BASOR 209, 1973, 33-36. MDef

(2) BETEL In ebr., aramaico e fenicio *bêt ʾēl*, letteralmente "casa di Dio"; questo termine designava una pietra eretta o betilo, come *bêt ʾĕlōhîm* in Gen 28,22 e i *bāttê ʾĕlāhayyā'* della Stele II di Sfire C, 2s. 7.9s. Il betilo segnava il luogo della presenza divina e indicava l'installazione del suo culto, ma fu ipostatizzato verso il 700 a.*C.* e da allora considerato una divinità distinta. L'elemento teoforo B. appare nel VI-V secolo a.*C.* in parecchi nomi propri aramaici e il dio Betel è adorato dagli Aramei di Syene (Assuan), in Egitto. È probabile che sia menzionata anche in Ger 48,13, a meno che questo versetto non faccia allusione al santuario della città di Betel.

Bibl. PW, II, 2779-2781; WM, 1/1, 274.430; R. Kittel, *Der Gott Bet'el*, JBL 24, 1925, 123-153; id., *Zum Gott Bet'el*, ZAW 44, 1926, 170-172; A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, 562-677; J.P. Hyatt, *The Deity Bethel and the O.T.*, JAOS 59, 1939, 81-98; A.B. Cook, *Zeus*, III/1, Cambridge, 1940, 887-893; G. Zuntz, *Baitylos and Bethel*, ClasMed 8, 1945, 169-219; O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, 1, Tübingen, 1962, 206-233; H. Donner, *Zu Gen 28,22*, ZAW 14, 1962, 68-70; J.T. Milik, *Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syrophéniciens en Égypte perse*, Bb 48, 1967, 546-622, tav. I (v. 565-577); B. Porten, *Archives from Elephantine: the Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley, 1968, 328-331; H. Seyrig, *Un ex-voto au dieu Bétyle*, in *Mémorial Jean de Menasce*, Téhéran, 1974, 87-90; R. Zadok, *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study*, Jerusalem, 1978², 60-61. ELip

BET-EMEK In ebr. *bêt hā-ʿēmeq,* "casa della pianura"; città di Aser (Gs 19,27); è probabilmente l'attuale tell Nīmās (tel Bēt Hā-Ēmeq) 10 km a nord-est di Akko. MDef

BETEN In ebr. *beṭen;* località di Aser (Gs 19,25); attualmente ḫirbet Abṭun (ḫorbat Ivṭān), 12 km a sud-est di Haifa. MDef

BETER In gr. *baithēr* (Alessandrino) o *thethēr* (Vaticano); città della montagna di Giuda (Gs

15,59), non menzionata nel testo masoretico. Il testo ebraico di Ct 2,17 (*hārê batēr,* "Montagna di Beter?") fa forse riferimento ad essa, ma si tratta piuttosto di una espressione poetica il cui senso ci sfugge. Si riconosce B. nella moderna Bittīr (8 km a sud-ovest di Gerusalemme) vicino a ḫirbet el-Yehūd(iyeh), la capitale di Bar-Kokba presa dai romani nel 135 d.C. L'equivalenza sembra conservata da una trascrizione dell'Alessandrino (1Cr 6,44 TM = 1Cr 6,59 LXX *baiththēr* al posto di Bet-Semes) e da altre di Eusebio *(biththēra)* e del Talmud *(byttr).*

Bibl. W.D. Carroll, *Bittîr and its Archaeological Remains,* AASOR 5, 1924-1925, 77-104. CCan

BETESDA →Betzata.

BET-ESEL In ebr. *bêt hā'ēṣel;* località citata da Mi 1,11 fra le città della costa e della Sefela. È forse l'attuale Dèr el-ʿAsal, 17 km a sud-ovest di Ebron. MDef

BETFAGE In gr. *bētphagē,* dall'ebr. *bêt paggē',* "casa dei fichi"; località dove Gesù invia a cercare l'asino con il quale entrerà a Gerusalemme (Mt 21,1; Mc 11,1; Lc 19,29); menzionata come vicina a Betania, la località dovrebbe essere cercata sulle pendici del monte degli Ulivi, probabilmente nella parte occidentale. CSaul

BET-GADER In ebr. *bêt gādēr;* località calebita (1Cr 2,51) probabilmente da identificare con →Gheder (Gs 12,13). MDef

BET-GALGALA In ebr. *bêt haggilgāl;* località nelle vicinanze di Gerusalemme che ospitava dei cantori (Ne 12,29); la sua localizzazione è sconosciuta; potrebbe essere identica a →Galgala. MDef

BET-GAMUL In ebr. *bêt gāmûl;* località di Moab per la quale è annunciato il giudizio divino (Ger 48,23). Si tratta forse dell'attuale ḫirbet el Jumēl, 12 km a est di Dibôn. MDef

BET-GAN In ebr. *bêt haggān,* "casa del giardino"; località vicina a Izreel sulla strada lungo la quale il re Acazia fuggì dopo aver assistito all'assassinio del re Ioram d'Israele (2Re 9,27); è probabilmente identica a En-Gannim, l'attuale Jenin, 27 km a sud di Nazareth. MDef

BET-IESIMOT In ebr. *bêt hayᵉšimôt,* "casa delle rovine"; tappa finale dell'Esodo (Nm 33,49), al limite del regno di Sicon (Gs 12,3), abitata da Ruben (Gs 13,20), e infine moabita (Ez 25,9). Tramite le trascrizioni greche si ritrova il toponimo nel villaggio di Suwēne, sulla riva sinistra del Giordano, e il sito antico a tell-elʿAzēme molto vicino, 18 km a nord ovest di Madaba, vicino all'estremità settentrionale del Mar Morto. MDB

BET-KEREM In ebr. *bêt hakkerem,* "casa della vigna"; località di Giuda, su un'altura vicino a Gerusalemme (Ger invita a innalzare lì "un segnale" per la Città Santa: 6,1) e visibile da Betlemme secondo Girolamo; ai tempi di Neemia era il capoluogo di distretto (Ne 3,14). È anche menzionata dai testi di Qumrân. La si identificava una volta con ʿain Kārim, sullo jebel ʿAlī (7 km a ovest di Gerusalemme), importante luogo del culto di Giovanni Battista (chiesa della Visitazione dell'XI secolo). Si è anche proposto jebel Fureidīs o "monte dei Franchi" (Herodium), ma è impossibile, perché il luogo non era occupato prima dell'epoca erodiana. Sembra piuttosto consolidarsi l'ipotesi che si tratti di ḫirbet Ṣalīḥ sul Ramāt Rāḥēl, a metà strada fra Gerusalemme e Betlemme. Questo luogo non fu occupato prima del IX secolo a.C. ma vi fu eretta una grande fortezza più o meno all'epoca di Ioiakim (609-598): alcune balaustre di finestra ritrovate al livello V-A corrispondono alla descrizione del palazzo evocata da Ger 22,13-19. Tuttavia, B. Mazar continua a considerare che Ramāt Rāḥēl sia piuttosto →Netofa, che esisteva dai tempi di Davide. B.-K. è oggi il nome di una comunità israeliana installata a 2,4 km a sud-ovest di Gerusalemme, sulla strada che va a ʿAdin Kārim.

Bibl. Abel, II, 295-296; EAEHL, IV, 1000-1009; Vogel, I, 71-72; II, 73; Y. Aharoni, *Excavations at Ramet Rāḥēl,* IsrEJ 6, 1956, 102-111; 137-157. CCan

BET-LE-AFRA In ebr. *bêt leʿaprāh;* località menzionata in Mi 1,10 (che fa sul suo nome un gioco di parole con *ʿāpār,* "polvere") fra alcune città della pianura filistea e della Sefela; sito sconosciuto. MDef

BET-LEBAOT, LEBAOT In ebr. *(bêt) lᵉbā'ôt,* "(casa delle) leonesse"; città di Simeone (Gs 19,6: Bet-Lebaot) incorporata in Giuda (Gs 15,32: Lebaot); localizzazione sconosciuta. MDef

BETLEMME In ebr. *bêt-leḥem,* "casa del pane" (il suggerimento di una divinità Laḥmu, "Pane" o "Alimento", non trova appoggio in ciò che noi sappiamo della religione cananea), in gr. *bēthleem.*

1 Località di Zabulon (Gs 19,15) patria del giudice Ibsan (Gdc 12,10); oggi Beit-Laḥm, 10 km a nord-ovest di Nazaret.

2 Città di Giuda (Gs 15,59 secondo la LXX; 1Cr 2,51-54; 4,22). Situata al limite del deserto e delle terre coltivate, si presta all'allevamento e alle colture. Non lontana dalla strada di separazione fra Ebron e Gerusalemme, quasi in cima alla vallata del →Terebinto che porta a sud-ovest, la sua posizione ne faceva una volta un punto strategico o una località per la sosta. Si è perciò creduto di ritrovare il suo nome nella *bīt laḥama* o *bīt ninib* delle lettere

di El-Amarna, ma questa idea è sempre meno accettata oggi. Al tempo dei Giudici B. sembra essere stata frequentata dai leviti, anche se non figura nelle liste delle città levitiche (Gdc 17,7-9; 19,1-2.18). B. si chiamava prima Efrata, "fertile" (1Cr 4,4; Mi 5,1) da cui lo spostamento della tomba di →Rachele (Gen 35,19; 48,7). È conosciuta soprattutto a causa di Davide, dei suoi antenati, dei suoi compagni e delle speranze che restarono fissate intorno al suo ricordo nell'antica alleanza: storia di Rut e di Booz (Rt 1,1-4,11); luogo di consacrazione del giovane Davide da parte di Samuele (1Sam 16,4s); relazioni familiari di Davide alla corte di Saul (1Sam 20,6.28). Davide recluta a B. i suoi compagni Asael ed Elcanan (2Sam 2,32; 21,19; 23,24). Dopo la morte di Saul i Filistei occupano per un po' la città, il che è occasione di nuove imprese (2Sam 23,14-16). Roboamo fortifica B. e le città vicine, sia per fedeltà familiare che per il valore strategico del luogo (2Cr 11,6). Rovinata, come le città vicine, dall'assiro Sennacherib, B.-Efrata, la "fertile", è forse la città designata dal soprannome →Bet-Le-Afra, "casa della polvere" in Mi 1,10. Resta tuttavia un punto di riferimento sulla strada per l'Egitto (Ger 41,17). È intorno ad essa che si cristallizza la speranza dei poveri, rifiutati da Gerusalemme, che attendono la salvezza (Mi 5,1). Alcune persone di B. sono deportate a Babilonia e vi fanno poi ritorno (Esd 2,21; Ne 7,26). Ma la città non appare da nessuna parte nelle storie di Esdra, di Neemia e dei Maccabei. È veramente "la più piccola delle città di Giuda" (Mi 5,1). Lo stesso accade nella letteratura intertestamentaria. Nel NT B. è il luogo di nascita di Gesù (Mt 2,1-8; Lc 2,4-15). La speranza messianica è dunque realizzata nella sua forma più umile.

Bibl. Abel, II, 276; DBS, I, 970-975; EJ, IV, 741-747; Vogel, I, 18; II, 17. MDB

BET-MAACA In ebr. *bêt-maʿăkāh*, "casa di Maaka", correzione in 2Sam 23,24 (BJ) di *ben hamma ʿăkātî*, "figlio di un Maacatita"; patria ipotetica, forse identica a →Abel-Bet-Maaca, di Elifelet, un prode di Davide (2Sam 23,24: BJ); sebbene la lista dei prodi menzioni per tutti la loro patria, Eliphelet può benissimo essere stato designato con il suo gentilizio "Maacatita", che non c'è motivo di trasformare in toponimo. JLong

BET-MARCABOT In ebr. *bêt hammarkābôt* (Gs 19,5), *bêt markābôt* (1Cr 4,31), "casa dei carri"; località non identificata di Simeone; la lista parallela di Gs 15,31 menziona al suo posto →Madmanna. Dal nome potrebbe trattarsi di uno dei punti di approvvigionamento per i carri di Salomone (1Re 9,19). MDef

BET-MEON →Baal-Meon, Bet-(Baal)-Meon, Meon.

BET-MILLO In ebr. *bêt-millôʾ*, "casa del terrapieno".

1 Quartiere fortificato di →Sichem (Gdc 9,6.20) che alcuni considerano identico a →Migdal-Sichem o anche a →Baal-Berit.
2 Luogo dell'uccisione di Ioas (2Re 12,21); è probabilmente il →Millo. CCan

BET-NIMRA, NIMRA In ebr. *bêt-nimrāh*, "casa del leopardo" o *nimrāh* (Nm 32,3), "leopardo"; località di Gad (Nm 32,36; Gs 13,27) che si trova al bordo delle acque di Nimrim (Is 15,6; Ger 48,34). La località è menzionata da Eusebio di Cesarea e il toponimo è conservato a tel Nimrîm, 30 km ad ovest di Amman, che rappresenta lo stato finale del sito, dopo alcuni spostamenti. MDB

BETOMESTAIM In gr. *baitomesthaim;* località non identificata menzionata unicamente in Gdt 4,6, che la situa "di fronte a Esdrelon verso la pianura di Dotain" e la presenta come una posizione chiave sulla strada di Gerusalemme; in 15,4 B. è una delle città il cui aiuto è sollecitato da Ozia per completare la vittoria contro Oloferne. C.C. Torrey, che identifica Betulia con Sichem, vede in B. (che fa derivare da *bêt-maśṭemāh*, "casa dell'odio") una designazione criptica di Samaria; tuttavia questa è menzionata in 4,5 e niente nel resto del libro lascia intravedere una polemica.

Bibl. C.C. Torrey, *Apocryphal Literature*, New Haven, 1945. JLong

BETONIM In ebr. *bᵉṭonîm;* località di Gad (Gs 13,26), attualmente ḫirbet Baṭneh, 22 km ad ovest di Amman. MDef

BET-ORON In ebr. *bêt ḥōrôn taḥtôn*, "Bet-Horon Bassa" e *bêt ḥōrôn ʿelyôn*, "Bet-Horon Alta"; due città vicine alla frontiera fra Efraim e Beniamino, a nord-ovest di Gerusalemme (Gs 16,3.5; 18,13-14). Sono menzionate durante la battaglia di →Gabaon (Gs 10,10-11); attualmente Bēt ʿUr et-Taḥtā (Bet-Horon Bassa), 20 km a est di Ramleh, e Bēt ʿUr el-Fōqā (Bet-Horon Alta), 23 km a est di Ramleh.

Bibl. Abel, II, 274s. PMG

BET-PAZZEZ In ebr. *bêt paṣṣēṣ;* località di Issacar (Gs 19,21); localizzazione incerta. MDef

BET-PELET In ebr. *bêt-pelet;* località del Negheb di Giuda (Gs 15,27), rioccupata dai Giudei dopo l'esilio (Ne 11,26); è forse la patria di Celes di Pelet (*paltî:* 2Sam 23,26) o il "Pelonita" (in ebr. *pᵉlônî:* 1Cr 11,27), un prode di Davide; localizzazione sconosciuta. JLong

BET-PEOR →Baal-Peor, Bet-Peor.

BET-RAFA In ebr. *bêt rāpā;* località calebita di Giuda (1Cr 4,12), sconosciuta altrimenti. MDef

BET-RECOB In ebr. *bêt-rᵉḥob,* letteralmente "Casa" o "Territorio di Rehob", in gr. *roōb,* in accadico *ruḫub;* fondatore dello stato aramaico che comprendeva nel X secolo a.C. la Beqāʿ libanese (cfr. Gdc 18,28) con i versanti dell' →Antilibano e di cui faceva parte il territorio conosciuto con il nome di →Zoba. Solo due discendenti di Recob sono conosciuti: Adad-Ezer che fu avversario di Davide (2Sam 8,3-12; 10,15-19; 1Cr 18,3-9; cfr. 19,6; Sal 60,2), e Basa *(ba-ʾ-sa mār ru-ḫu-bi),* che fece parte della coalizione anti-assira dell'853 a.C., i cui possedimenti si riducevano, sembra, nella regione del monte →Amana (ANET³, 279). L'esiguità di questo territorio è probabilmente la conseguenza delle vittorie che Davide riportò su Adad-Ezer, annettendo una parte notevole dello stato aramaico (2Sam 8,8; 1Cr 18,8; cfr. 11,47). La menzione di Bet-Recob e di Zoba in 2Sam 10,6-8 = 1Cr 19,6.10 sembra risultare da un'antica confusione fra lo stato aramaico e la città di →Recob, situata nella valle del Giordano, a sud di Bet-Sean, e segnalata anche da Eusebio (*Onomasticon* 142,19).

Bibl. Abel, II, 433s; F.M. Abel, RB 22, 1913, 218s; J.T. Milik, *La patrie de Tobie,* RB 73, 1966, 522-530 (v. 529); E. Lipiński, *Aram et Israël du Xᵉ au VIIIᵉ siècle av. n. è.,* ActAntAcScHung 27, 1979 (1981), 49-102 (v. 60-67). ELip

BETSABEA In ebr. *bet-šebaʿ,* significato discusso; figlia di Eliam (1Cr 3,5 riporta "Bat-Shua, figlia di Ammiel"), moglie di Uria l'Hittita, uno degli ufficiali di Davide. È inusuale dare il patronimico di una donna; specialmente quando è identificata con il nome del marito: il padre di B. doveva essere un personaggio importante. Il re Davide se ne innamorò al punto da commettere adulterio con lei e far uccidere il marito durante l'assedio di Rabba. Ella divenne così moglie di Davide. Il primo figlio morì presto, ma Jahweh amò il secondo, →Salomone (2Sam 11,1-12,25). B. ha un ruolo chiave nella crisi della successione facendo designare Salomone a scapito di →Adonia, che era tuttavia il maggiore rispetto a Salomone (1Re 1,11-40). Il suo ulteriore intervento presso Salomone in favore di Adonia (1Re 2,12-22) mostra chiaramente che godeva dello statuto di →regina-madre, anche se nella Bibbia non porta il titolo di *gᵉbîrāh.* JAun

BETSAIDA In gr. *bēthsaida,* dall'aramaico *bêt ṣaydāʾ,* "casa di pesca"; località sulla riva del lago di Galilea eretta a rango di città dal tetrarca Erode Filippo, fra il 4 e il 2 a.C., e chiamata Giulia in onore della figlia di Augusto (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,28); era la patria di Pietro, Andrea e Filippo (Gv 1,44; 12,21). Gesù vi guarisce un cieco (Mc 8,22-26) e si lamenta dell'incredulità della sua popolazione (Mt 11,21; Lc 10,13). Generalmente B. viene situata sulla riva settentrionale del lago, a est del Giordano; tuttavia questa localizzazione solleva delle difficoltà. In effetti Gv 12,21 precisa "di Betsaida di Galilea", ora, appartenendo a Erode Filippo la città non poteva essere che in Gaulanitide; a ciò si può ribattere che sotto il regno di Erode questa regione per la sua configurazione naturale, la sua popolazione e la sua economia di dipendenza dal lago, faceva parte della Galilea, dato che la frontiera si trovava probabilmente sulla parte opposta della piana del Golan. È solo dopo la divisione del 4 a.C., alla morte di Erode il Grande, che il Giordano avrebbe separato le tetrarchie di Erode Antipa ed Erode Filippo; in questo modo si comprenderebbe come mai quest'ultimo si sia affrettato a erigere B. a città per stabilirvi un posto di dogana (simmetrico a quello di Cafarnao) e ribadire la sua autorità su questa regione. Le contraddizioni che si trovano nei vangeli a proposito degli spostamenti di Gesù dopo la moltiplicazione dei pani, hanno portato a situare B. ad ovest del Giordano, o meglio a immaginare che fossero esistite due città vicine con lo stesso nome. Questa ipotesi non è più tanto seguita e si può ammettere che B. si trovava sulla riva sinistra del Giordano in un posto detto et-Tell; il corso del fiume, leggermente differente all'epoca, formava una laguna che serviva da rada. Un avamporto esisteva a el ʿAraj. L'assenza di reperti archeologici non deve stupire: l'interramento dell'imboccatura del Giordano da una parte, l'occupazione continua del luogo dall'altra, sono sufficienti per spiegarlo. D'altra parte niente permette di supporre che B. abbia posseduto dei monumenti analoghi a quelli di Cafarnao. Tuttavia sono state trovate tracce di ceramica, di mosaici e mura risalenti all'epoca romana.

Bibl. C.C. MacCown, *The Problem of the Site of Bethsaïda,* JPOS 10, 1930, 32-58; L. Vaganay, *Mc 6,45,* RB 49, 1940, 5-32; J.F. Baudoz, MondeB 38, 1985, 28-31. CSaul

BET-SAN, BET-SEAN, BETHSAN In ebr. *bêt-šᵉʾān; bêt-šān;* in gr. *baithsan;* città strategica sulla riva ovest del Giordano, situata all'incrocio delle vallate del Giordano e di Izreel; attualmente el-Ḥoṣn, in prossimità della moderna Beisan.

Durante il Bronzo Recente la città fu conquistata da Tutmosi III e a partire da quest'epoca divenne un importante centro militare e amministrativo egiziano. La celebre stele di Seti I ritrovata a Bet-Sean segnala che questo faraone dovette reprimere un attacco delle città-stato di Pella e Camat contro la città. Dopo il regno di Ramses III la città sfuggì all'influenza egiziana per ritrovarsi occupata dai Cananei. Ai tempi biblici Bet-Sean, così come altre città della regione (Ibleam, Dor, Endor, Tanach e Meghiddo), toccò alla tribù di Manasse (Gs 17,11; 1Cr 7,29). Quest'ultimo non poté tuttavia impadronirsi di queste città cananee i cui abitanti erano attrezzati di carri di ferro (Gs 17,16). In seguito gli Israeliti riuscirono ad imporre un tributo a queste città senza riuscire ad espellerne gli abitanti (Gs 17,12-13; Gdc 1,27). È alle mura di Bet-Sean che i Filistei, dopo aver sconfitto gli eserciti di Saul nella battaglia di Gelboe, appesero i cadaveri di Saul e dei suoi figli (1Sam 31,10). Gli abitanti di Iabes di Galaad riusci-

rono durante la notte a impossessarsi delle spoglie e le seppellirono nella loro città (1Sam 31,10-12; 2Sam 21,12).
Bet-Sean faceva parte del distretto di Salomone diretto da Baana, figlio di Achilud (1Re 4,12). La città fu conquistata da Sheshonq I (= Sisach) nel 927 a.C. Durante l'epoca ellenistica Bet-Sean conservò il suo appellativo semitico (1Mac 5,52; 12,40-41), ma prese ugualmente il nome di Scitopoli (Gdt 3,10; 2Mac 12,29) senza dubbio a causa della presenza di una cleruchia di Greci del Ponto Eusino, il paese degli →Sciti. Dopo essere stata una città seleucida a partire da Antioco III (218 a.C.), Bet-Sean ridivenne giudea nel 107 a.C. (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,280). Gli scavi hanno rivelato 18 strati di occupazione, il primo risalente al Calcolitico Superiore. I livelli da IX a VI corrispondono al periodo di occupazione egiziana di Bet-Sean e hanno dato alla luce il materiale più interessante per la storia della città: due santuari di cui uno dedicato a Mekal, il dio di Bet-Sean secondo una iscrizione egiziana e che deve essere paragonato a Rešef; due steli di Seti I che descrivono le campagne di questo faraone e che citano gli →Apiru; due templi egiziani di cui uno dedicato a Ramses II.
Il livello V equivale al periodo cananeo della città, prima dell'insediamento israelita nella regione. Vi si trova traccia di un culto a una dea dei serpenti (Anat?, Astarte?). Il livello IV (815-700) è povero e relativamente insignificante, contrariamente al livello III che corrisponde alle epoche ellenistica e romana.

Bibl. Abel, II, 280-281; EJ, IV, 757-765; Vogel, I, 18-19; II, 18; G.M. Fitzgerald, *Beth-Shean*, in D.W. Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, Oxford, 1969, 185-196; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 78-79; S. Geva, *A Reassessment of the chronology of Beth Shean Strata V and VI*, IsrEJ 29, 1979, 6-10; G. Fuks, *The Jews of hellenistic and roman Scythopolis*, JJS 33, 1982, 407-416. [*Bêt She'an*, MdBi n. 9, 1992]. MDef

BET-SARRUK(IN) Toponimo attestato in 2Re 19,37 = Is 37,38 nella forma *byt srkn* o *byt srk*, ma intenzionalmente cambiato in *byt nsrk* (TM: *bêt nisrōk*), trasponendo o aggiungendo la *n*. Si era in effetti creduto che la parola *byt* vi fosse impiegata nell'accezione di "tempio" e che *srk(n)* fosse il nome di una divinità assira. Il nome *nisrôk*, ottenuto in tal modo, appartiene ai teonimi artificiali che comprendono anche *nimrōd* (Gen 10,8s; →Nimrod) e *nibḥaz* (2Re 17,31; →Nibcaz). Il toponimo originale *byt srk(n)* corrisponde esattamente all'assiro *BÀD-šarrukīn* o *BÀD-šarruk*, "Borgo di Sargon", l'attuale Ḫorsābād, 16 km a nord di Ninive. Questa città residenziale fu fondata da Sargon II d'Assiria (721-705 a.C.) e fu oggetto di scavi a più riprese. Lo stesso palazzo di Sargon II, che è la più ampia residenza orientale conosciuta (circa 10 ettari), fu scoperto da Emilie Botta fin dal 1843 e ha fatto venire alla luce numerose opere d'arte. Secondo 2Re 19,37 = Is 37,38 Sennacherib vi fu assassinato nel 681 da due dei suoi figli, che la Bibbia chiama →(2) Adram-Melech e →Sarezer; il primo è ormai conosciuto grazie a un documento neoassiro (ABL, 1091). Si chiamava Arad-Millish, da cui proviene per alterazione del testo il nome biblico di Adram-Melech. La confusione *d/r* è frquente nei nomi propri stranieri a causa della similitudine di queste lettere; l'errore dello scriba che ha letto *k* al posto di *š* è raro ma si può spiegare. Dato che il testo di 2Re 19,37 = Is 37,38 è parzialmente alterato e ritoccato, è possibile che anche il participio *mištaḥāweh* "prosternato", debba essere corretto, e che nasconda la parola *mišteh*, "banchetto". Secondo questa ipotesi l'assassinio sarebbe stato commesso durante un banchetto e il testo sarebbe stato redatto come segue: "E ci fu un banchetto a Bet-Sarruk(in) e i suoi figli Arad-Mullish e Sarruṣur lo colpirono (a morte) con la spada".

Bibl. RLA, I, 249-252; G. Loud-C.B. Altmann, *Khorsabad*, Chicago, 1937-38; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 112-114; A. Parrot, *Assur*, UnFormes, 1969² (v. indice p. 410s); S. Parpola, *The Murderer of Sennacherib*, in *Death in Mesopotamia*, Copenhagen, 1980, 171-182; M. Stol, *De moord op Sanherib*, Phoenix 28, 1982, 37s. ELip

BET-SEMES In ebr. *bêt šemeš*, "casa del sole".
1 Città della Sefela, 25 km a ovest di Gerusalemme; attualmente tell er-Rumeileh. B.-S. faceva parte del territorio della tribù di Giuda (Gs 15,10) e fu ceduta ai leviti del clan di Keat (Gs 21,16; 1Cr 6,44). È qui che si fermò l'arca di Jahweh dopo che i Filistei l'ebbero restituita su di un carro trainato da due vacche (1Sam 6,9-20). All'epoca di Salomone B.-S. fu integrata nel secondo distretto (1Re 4,9). All'inizio dell'VIII secolo Ioas re di Israele e Amazia re di Giuda vi si affrontarono. Ioas uscì vincitore dal combattimento e saccheggiò Gerusalemme (2Re 14,11-13; 2Cr 25,21-23).
Un po' più tardi, durante il regno di Acaz su Giuda (735-716), B.-S. viene conquistata dai Filistei con altre città (2Cr 28,18). Gli scavi condotti da D. Mackenzie (1910-1912), e E. Grant, C.S. Fisher e A. Rowe (1928-1933) hanno rivelato sei livelli differenti:
— il livello VI (2200-1700) grazie alla ceramica permette di datare la fondazione della città intorno al 2200;
— il livello V (1700-1500) attesta l'esistenza di fortificazioni erette forse dagli Hyksos alla fine del XVII secolo. La città fu incendiata nella seconda metà del XVI secolo durante una spedizione militare egiziana guidata da Amenofi I (1546-1526) o Tutmosi I (1525-1512);
— il livello IV (1500-1200) è segnato da due distruzioni successive della città, una verso il 1425 sotto i colpi del faraone Amenofi II e l'altra, la cui responsabilità non può essere attribuita con certezza (Filistei, Egiziani, o Israeliti), alla fine del Bronzo Recente. È in questo livello che furono scoperte due

iscrizioni che suscitano parecchie polemiche: un ostracon scritto in paleosinaitico e una tavoletta in cuneiforme alfabetico di Ugarit, da destra a sinistra;
— il livello III (1200-1000) corrisponde al periodo dei Giudici e ad un'occupazione israelita del luogo, malgrado la presenza massiccia di ceramica di tipo filisteo. La distruzione della città ebbe senza dubbio luogo durante i combattimenti fra Filistei e Israeliti sotto Saul e Davide;
— il livello II (1000-587) è diviso in parecchi strati dalla cronologia molto discussa; essi corrispondono a parecchie fasi di distruzione e di ricostruzione della città. L'occupazione fu tuttavia israelita fino al 587, data dell'invasione di Giuda da parte di Nabucodonosor;
— il livello I contiene diverse testimonianze dell'epoca ellenistica e romana.
1 Città della frontiera di Issacar (Gs 19,22); localizzazione incerta.
2 Città di Neftali (Gs 19,38) rimasta a lungo indipendente (Gdc 1,33); localizzazione sconosciuta.

Bibl. Abel, II, 282; EJ, IV, 772-774; Vogel, I, 21; II, 18-19; J.A. Emerton, *Beth-Shemesh*, in *Archaelogy and Old Testament Study*, Oxford, 1969, 197-206; Y. Shiloh, *Elements in the Development of Town Planning in the Israelite City*, IsrEJ 28, 1978, 36-51; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 80. MDef

BET-SITTA In ebr. *bêt haššiṭṭāh*, "casa dell'acacia"; dove si rifugiarono i Madianiti battuti da Gedeone (Gdc 7,22); è probabilmente l'attuale Šaṭṭa (per gli Israeliani Bêt hā-Šiṭṭāh), 6 km a nord-ovest di Bet-San. MDef

BET-TAPPUACH In ebr. *bêt tappûaḥ*, "casa del melo"; località della zona montagnosa di Giuda (Gs 15,53), attualmente Taffûḥ, 6 km a nord-ovest di Ebron. MDef

BET-TOGARMA →Togarma, Tugdamma.

BETUEL In ebr. *bᵉtû'ēl*, "casa di Dio"; figlio di Nacor, fratello di Abramo, e di Milca (Gen 22,22), padre di Rebecca (22,23; 24,15.24.47.50) e di Labano, e abitante nella "città di Nacor" in Aram Naharaim (24,10: J) o Paddan-Aram (25,20; 28,2.5: P.). ABoud

BETUEL, BETUL In ebr. *bᵉtûl* (Gs 19,4 ma la lista parallela di Gs 15,30 dà →Chesil; 1Sam 30,27, se si accetta la correzione di "Betel" in "Betul"), *bᵉtû'ēl* (1Cr 4,30); località di Simeone. È forse l'attuale ḫirbet el-Qaryetēn, 20 km a sud di Ebron. MDef

BETULIA In gr. *baituloua, baitouloua,* o *betouloua;* città il cui assedio da parte di Oloferne e la liberazione grazie ad una delle sue abitanti, Giuditta, costituiscono l'essenziale del racconto di Gdt (cfr. 6-15) B. è lì descritta come un posto strategico ben fortificato (Gdt 7,5.22; 10,9; 13,10-12; 14,11; ecc.) che controllava l'accesso di un corridoio che portava in Giudea (4,6-7), su una collina con delle fonti ai suoi piedi e vicino a una montagna (6,11-13). Sconosciuta dagli altri libri della Bibbia e dalle fonti extrabibliche, B. è stata accostata etimologicamente a Betel (vicino alla quale risiedeva Debora, un'altra liberatrice di Israele) o a Betuel (Gs 19,4; 1Cr 4,30; cfr. Abel), una città di Simeone (la tribù di Giuditta e di Ozia, il capo di B., ma situata nel Negheb), mentre Torrey sulla base di dati topografici vede in B. una designazione criptica di Sichem, che l'autore di Gdt avrebbe voluto evitare di menzionare per ostilità verso i Samaritani; conviene tuttavia notare che Samaria è esplicitamente citata altrove (4,4). Piuttosto che a una localizzazione sempre ipotetica viste le libertà di Gdt nel fornire dati storici e geografici, conviene prestare attenzione alla funzione simbolica di B.: così come →Giuditta, "la Giudea", personifica il popolo giudaico, così B. (dall'ebr. *bêt-'ēl*, "casa di Dio" piuttosto che *bᵉtûlāh*, "vergine") rappresenta tutto il paese di Israele, sottomesso agli attacchi delle grandi potenze, ma sempre sicuro della protezione divina.

Bibl. Commentari al libro di →Giuditta; Abel, II, 283; C.C. Torrey, *The site of Bethulia*, JAOS 20, 1899, 160s; id., *The surroundings of Bethulia*, in *Florilegium Melchior de Vogüe*, Paris, 1909, 599-605; C. Steuernagel, *Bethulia*, ZDPV 66, 1943, 232-245; C.C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, New-Haven, 1945, 91-92; F. Stummer, *Geographie des Buches Judith*, Stuttgart, 1947. JLong

BET-ZACCARIA In gr. *baithzacharia;* località vicino alla quale Giuda Maccabeo è sconfitto da Antioco V (1Mac 6,28-47); attualmente Bēt Sakāriye, 15 km a nord di Ebron. JLong

BET-ZAIT In gr. *bēthzaith;* luogo dove Bacchide massacra alcuni Giudei (1Mac 7,19); attualmente ḫirbet Bēt Zi'ta, 11 km a nord di Ebron; nelle vicinanze si trova un grosso pozzo che potrebbe essere quello menzionato nel passo biblico. Una parte dei manoscritti di Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,422 situano a B. e non a Beerzet o a Beerot l'ultimo combattimento di Giuda Maccabeo (1Mac 9,4). JLong

BETZATA In gr. *bēthesda* (dall'aramaico *bêt ḥisdā'*, "casa di misericordia") o *bēthzatha* (forse in rapporto con la →Bet-Zait di 1Mac 7,19 e la *bezētha* di Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,328.530; 5,149.151. 246, quartiere nord di Gerusalemme); la variante *bēthsaida* nasce dalla confusione fra B. e →Betsaida. Piscina situata vicino alla porta delle →Pecore, a nord del Tempio, B. è in Gv 5,1-18 il teatro della guarigione di un infermo. Gli scavi intrapresi dal 1888 hanno confermato le descrizioni di Cirillo di Gerusalemme e di Teodoro di Mopsuestia: la piscina era circondata da quattro portici e suddivisa in

due vasche, separate da un quinto portico; i dintorni contenevano altre vasche, di dimensioni più ridotte. Il riempimento irregolare di questi serbatoi e il ribollimento che comportava è forse all'origine della reputazione curativa delle acque di questa piscina (cfr. Gv 5,3 b-4, testo omesso da parecchi manoscritti); sembra anche essere stata il centro di un culto pagano di guarigione nel II secolo d.C. Fu ricoperta da una chiesa bizantina e più tardi i Franchi vi edificarono una chiesa romanica dedicata a Sant'Anna.

Bibl. J.M. Rousée, RB 96, 1962, 80-109. CSaul

BET-ZUR In ebr. *bêt-ṣûr*, "casa della roccia" (ma originariamente *ṣûr* era forse il nome di un dio; cfr. Sellers 9, nota 1), in gr. *baithsour, bēthsour* (fra altri); città della montagna di Giuda (Gs 15,58) situata sulla strada principale fra Gerusalemme ed Ebron, che essa domina e controlla, sulla linea spartiacque, 8 km a nord di Hebron. È stata identificata con ḫirbet eṭ-Ṭubēqa da F.M. Abel. Situata sulla montagna di Giuda (Gs 15,58), Bet-Zur fu fondata dal figlio di Caleb (1Cr 2,45). Figura fra le 15 città fortificate da Roboamo (2Cr 11,7), senza dubbio dopo la campagna di Sisach (2Cr 12,9), per proteggere il regno troppo vulnerabile; ciò dimostra chiaramente la sua importanza strategica. Era il capoluogo di un distretto di Giuda dopo l'esilio (Ne 3,16). Ma la città conobbe il suo apogeo durante le guerre maccabaiche; era piccola e si trovava sulla frontiera sud di Giuda di fronte all'Idumea (Giuseppe Flavio, *B.J.* 1,41). Nel 165 Lisia, visir di Antioco IV, vi installò una guarnigione. All'inizio dell'anno 164 Giuda Maccabeo sconfisse Lisia vicino a Bet-Zur, la prese e la fortificò (1Mac 4,29.61; 6,7.26; 2Mac 11,5). Poi Giuda fu vinto da Antioco V e Lisia nell'autunno del 163; la città capitolò e Lisia ne fece il suo quartier generale (1Mac 6,31.49s; 2Mac 13,1-13.18-26). Fra il 160 e il 157 il generale Bacchide fortificò la città (1Mac 9,52) che divenne un rifugio per i Giudei ellenizzati (10,12-14). Verso il 140 Simone riprese Bet-Zur e vi mise una guarnigione (1Mac 14,7.33; cfr. 11,65). Dopo la conquista dell'Idumea da parte di Giovanni Ircano I, la città perse importanza (Giuseppe Flavio *A.J.* 13,257). La località di ḫirbet eṭ-Ṭubēqa è stata oggetto di scavi archeologici da parte di O.R. Sellers nel 1931 e nel 1957. Durante il Bronzo Antico il sito sarebbe stato occupato in modo sporadico. Bet-Zur fu fondata durante il Bronzo Medio II (inizio del XVII secolo a.C.). Sono state trovate fortificazioni massicce di stile hyksos del XVI secolo e depositi. Durante il Bronzo Recente I la città fu distrutta violentemente e rasa al suolo, verso il 1550 a.C. Poi fu di nuovo abitata ma modestamente, prima di essere occupata solo da alcuni coloni. La città fu ricostruita agli inizi del XII secolo (Ferro I), sulle rovine del Bronzo Medio, ma su scala minore; i suoi nuovi abitanti riutilizzarono in parte le fortificazioni e le abitazioni precedenti. Verso il 1050 un violento incendio distrusse la città, che fu allora abbandonata per quattro secoli. Fu di nuovo abitata fra il 650-586 (circa), poi distrutta e abbandonata. Vi si sono trovate delle anse *lmlk* (→ostraca). Una nuova occupazione iniziò alla fine del V secolo o all'inizio del IV. La città raggiunse la sua maggiore prosperità nel III secolo, sotto i Tolomei, come avanposto di tipo orientale (prima fase); le fondamenta furono allora fatte sugli strati precedenti. La città era pacifica e fiorente perché vi sono stati scoperti parecchi bagni o installazioni di tintoria, un mercato, e parecchi serbatoi o cisterne. La seconda fase della fortezza è attribuita a Giuda Maccabeo; egli fece riparare le mura del Bronzo Medio, alle quali aggiunse un muro esterno per rinforzarle. La terza fase fu costruita da Bacchide (circa 160), secondo un progetto ellenistico. Dopo la conquista della città Simone ne fece riparare le mura. Seguì poi un periodo di pace fino all'abbandono della città verso il 100 a.C. Fra i resti ritrovati si possono menzionare numerose monete e un sigillo che porta il nome di Ezechia.

Bibl. Abel, II, 283; EAEHL, I, 263-267; Vogel, I, 22; II, 19; F.M. Abel, *Topographie des campagnes machabéennes*, RB 32, 1923, 509-511; 33, 1924, 208-212; O.R. Sellers, *The Citadel of Beth-Zur*, Philadelphia, 1933; P.W. Lapp, *A Comparative Study of a Hellenistic Pottery Group from Beth-Zur*, BASOR 151, 1958, 16-27; O.R. Sellers-R.W. Punk-J.L. MacKenzie-P.N. Lapp, *The 1957 Excavations at Beth-Zur*, Cambridge, 1968. MBeau

BEVANDA →cibo, bevanda

BEZA, CODICE →manoscritti biblici

BEZAANNIM In ebr. *bᵉṣaʿănannîm;* quercia sacra all'estremità del confine meridionale di Neftali (Gs 19,33). Abel proponeva di localizzarla a Sūq el-Ḫān, già Ḫān et-Tujjār ("caravanserraglio dei trafficanti", il che conserva il senso dell'ebr. *sʿr*, "trafficare"), un importante luogo per la sosta sulla via Egitto-Damasco, vicino ad un querceto conosciuto. Il *bᵉṣaʿănnaiym* (qeré: *bᵉsaʿănannîm*) di Gdc 4,11, vicino a Kedes, sarebbe il posto di cambio successivo sulla stessa via, Ḫān Lejjūn (sul fiume di Meghiddo), che Kedes sia tell Abū Qedeis (4 km a sud-est) o il Qadas del lago el-Ḥūleh. Tutto ciò è molto incerto. Il toponimo originale è forse *(ʾelôn) bᵉṣaʿă(na)nnîm* (cfr. LXX *besemiin, besenanim*), il che rende l'identificazione caduca.

Bibl. Abel, II, 439. CCan

BEZALEEL In ebr. *bᵉṣalʾēl*, "all'ombra di Dio"; figlio di Uri e nipote di Cur, della tribù di Giuda (Es 31,2; 1Cr 2,20); abile artigiano che secondo P contribuì alla costruzione del santuario nel deserto (Es 31,2-11; 35,30-36,2; 37-38; 2Cr 1,5). ABoud

BEZEK In ebr. *bezeq;* località dove Saul passò in rassegna le sue truppe prima di muoversi contro la-

besh in Galaad (1Sam 11,8). Eusebio (*Onomasticon* 54,5) menziona due villaggi gemelli con questo nome fra Neapolis (Sichem) e Scitopoli (Bet-Sean) il cui contesto geografico corrisponde a quello di B. nella Bibbia e che si riconosce oggi in ḫirbet Ibzīq (25 km da Sichem/Nablus), vicino alla cima che porta lo stesso nome. Secondo Eusebio è la stessa città in cui Giuda e Simeone vinsero Adoni-Bezek (Gdc 1,4-5). Ma poiché questa battaglia si situa nel quadro della conquista delle tribù del sud, ciò suppone che questa conquista abbia curiosamente preso una via dirottata verso il nord. Cosi si sono proposte altre localizzazioni per questa "seconda" B.: ḫirbet Bezqa (10 km a sud-est di Lidda), ḫirbet Kufîn (10 km a nord di Ebron) o tell Zakarîyeh. Un'altra soluzione verosimile consiste nel considerare la breve storia di Gdc 1,4-7 appartenente a un'altra tradizione letteraria rispetto a Gdc 1 e che sia stata inserita artificialmente in questo racconto. Allora il "secondo" B. può anche essere ḫirbet Ibzīq.

Bibl. Abel, II, 285; G. Schichk, *Adoni-Besek's City*, QS 1898, 20-23; H.W. Hertzberg, *Adonisbesek*, JPOS 6, 1926, 213-221; P. Welten, *Bezeq*, ZDPV 81, 1965, 138-165. CCan

BIADA Traduzione ipotetica dell'ebr. *ḥāmîṣ* (cfr. arabo *hamṣīṣ*) foraggio per gli asini e per i buoi, quando avverrà la restaurazione escatologica (Is 30,24). JLong

BIBBIA Originariamente la radice gr. *bibl-* designava il cuore del →papiro (da *byblos*, nome greco della città fenicia di →Gebal/Biblos, che controllava il commercio del papiro frà l'Egitto ed il mondo greco), i cui fogli sono usati come supporto per la scrittura a partire dal VI secolo a.C. Molto presto il termine *biblos* passa a designare non più ciò su cui si scrive, ma ciò che è scritto. Il singolare *to biblion* è allora usato più volte nella LXX per designare per es. il libro della Legge (Dt 28,58) o il libro di Mosè (2Cr 35,12). Ma il plurale *hierai bibloi* sarà sempre più usato per l'insieme dei libri dell'AT (cfr. Dan 9,2; *Lettera di Aristea* 46; Giuseppe Flavio, *A.J.* 1,132; 9,28; 16,164), il singolare serviva solo a designare uno di essi (cfr. Lc 4,17: "il libro del profeta Isaia"). Seguendo questo uso, fin dall'epoca di Giovanni Crisostomo (cfr. PG 62,361) il plurale *ta biblia* indica la raccolta completa degli scritti dell'AT e del NT. Tradotto in latino *(biblia), ta biblia* fu considerato un femminile singolare, da cui il nostro termine "Bibbia". Dalle fluttuazioni del genere del termine appare già il carattere eccezionale del documento, singolare e nello stesso templo plurale.

Bibl. Catholicisme, II, 13-17; DBS, II, 458-487; TRE, VI, 1-93; TWNT, I, 613-617. JCVer

BIBLIOGRAFIA BIBLICA La bibliografia è un campo molto vasto, anzitutto per l'ampiezza della documentazione. L'articolo *Revues bibliques* di J. Trinquet nel DBS, 618-644 esamina più o meno 360 pubblicazioni relative alla Bibbia e ai settori annessi. A ciò si aggiunge il campo rappresentato dalla documentazione dispersa in innumerevoli miscellanee, atti di congressi, *Festschriften* pubblicati ogni anno. Le monografie rappresentano una proporzione molto meno vasta di questo insieme. Inoltre, contrariamente ad altre discipline, le pubblicazioni relative alla Bibbia sono di natura molto diversa: le pubblicazioni specializzate affiancano le opere destinate alla formazione dei chierici, dei laici, all'animazione dei gruppi biblici.

1 Bibliografie specializzate

A *L'Elenchus Bibliographicus Biblicus.* La bibliografia corrente attualmente usata nel mondo della ricerca è l'*Elenchus Bibliograhicus Biblicus* edito dal Pontificio Istituto Biblico di Roma (1920-). In un primo momento era apparso come supplemento alla rivista *Biblica* (fino al 1967) e in seguito in maniera indipendente. Il P. Peter Nober (morto nel 1980) ne assicurava la direzione dal 1949; gli è succeduto il P. Robert North. Il volume del 1983 contiene più di 8.000 referenze di libri, articoli e recensioni. Ogni volume è accompagnato da indici dettagliati. L'*Elenchus* non contiene riassunti dei libri e degli articoli segnalati. Parecchie riviste bibliografiche permettono di andare oltre nella ricerca.

B *Altre bibliografie specializzate.* L'*Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* (IZBG), Düsseldorf (1951-) riprende più di 3.000 riferimenti per anno classificati sistematicamente. Include riassunti redatti soprattutto in tedesco, ma anche in francese ed in inglese. *New Testament Abstracts* edito da Weston College School of Theology (1956-) fornisce riassunti di opere e articoli di periodici. Comprende: un indice per autori, un indice per citazioni bibliche e un indice cumulativo, riprendendo gli anni 1956-1971. *Old Testament Abstracts*, edito dalla Catholical Biblical Association of America (1978-), segue gli stessi principi. Oltre a queste bibliografie correnti, citiamo la bibliografia retrospettiva di P.E. Langevin, *Bibliographie biblique* (I, 1930-1970, Québec: 1972; II, 1930-1975, ibid., 1978; III, 1930-1980, ibid., 1985). L'opera redatta in 5 lingue, classifica le notizie bibliografiche sistematicamente: AT, NT (con sotto-classificazioni per libri, capitoli e versetti studiati), cristologia (ordine alfabetico dei temi), temi biblici generali. Esistono manuali bibliografici che introducono in modo utile gli studenti ai principali strumenti di lavoro. Citiamo J.A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, Roma 1981 e S.B. Marrow, *Basic Tools of Biblical Exegesis: A Student's Manual*, Roma, 1978. La *Bibliographie biblique* edita dal Service biblique Evangile et Vie, Paris, 1981, è destinata particolarmente ai gruppi biblici, agli animatori della fede, "al grande pubblico colto".

Notiamo inoltre che un ottimo aggiornamento delle pubblicazioni bibliche si può trovare nelle recensioni, note bibliografiche e informazioni delle →riviste bibliche e delle riviste generali di teologia e di storia delle religioni. Fra i bollettini periodici critici sotto-

lineiamo l'interesse di quelli pubblicati in *Recherches de science religieuse*, Paris: André Paul (giudaismo antico), J. Briend (AT), J. Guillet (sinottici, Atti), X. Léon-Dufour (Gv), J.N. Aletti (Paolo) e in *Études Theologiques et Religieuses* (Montpellier): D. Lys (AT) e di F. Vouga (NT). La *Nouvelle revue théologique* (Namur) fornisce recensioni complete, classificate sistematicamente. Alcune opere sono analizzate più succintamente in alcune "note bibliografiche". La *Revue Biblique*, anch'essa molto ricca di recensioni, segnala le ultime pubblicazioni specializzate nella sua importante lista di opere inviate alla redazione. Molto preziose sono anche "le riviste di riviste" che segnalano gli articoli importanti dei principali periodi specializzati (Zeitschriftenschau). Si può citare per l'AT *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* e, per il NT, *Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft*. Esiste un indice per materie, citazioni bibliche e parole ebraiche.

2 Bibliografie generali Possono essere utilizzati con profitto alcuni strumenti che coprono l'insieme del campo teologico-religioso. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* viene pubblicato dal 1924 dall'Università Cattolica di Lovanio. La sezione biblica occupa più o meno un quarto delle circa 10.000 referenze pubblicate ogni anno (cifra relativa alle ultime pubblicazioni). La pubblicazione non contiene riassunti.

Tutte le notizie riprese nell'*Elenchus* dal 1961 sono memorizzate nel catalogo computerizzato della biblioteca della Università Cattolica di Lovanio che può essere consultata a partire da un certo numero di istituzioni belghe.

Il *Bulletin signaletique 527: Histoire et sciences des religions* è pubblicato dal Centre de Documentation en Sciences Humaines (CDSH) del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Paris). Un piano di classificazione permette di reperire facilmente le notizie relative al campo biblico *stricto sensu* o all'ambiente neo- e veterotestamentario: su circa 10.000 riferimenti nel campo religioso inseriti nell'indice ogni anno, se ne contano da 700 a 800 relativi alla Bibbia. Un indice delle parole chiave e degli autori accompagna ogni pubblicazione. La banca dati FRANCIS permette l'accesso, soprattutto grazie al sistema centrale Questel, alle notizie pubblicate nel bollettino segnaletico. La ricerca in linea si effettua con l'aiuto delle parole chiave la cui lista viene data in una guida di interrogazione. L'ATLA (American Theological Library Association) pubblica *Religious Index One: Periodicals* e *Religious Index Two: Multi Author works*. Il primo, pubblicato due volte all'anno su carta e ogni tre mesi su microscheda, esamina esclusivamente gli articoli dei periodici.

Il secondo, pubblicato ogni anno, esamina le miscellanee, opere collettive, ecc. Ogni referenza include parecchie parole chiave ed è oggetto di un riassunto. Le notizie edite sono memorizzate in una banca di dati (RELI) a cui si può accedere con i sistemi BRS e DIALOG. Non è possibile selezionare pienamente le notizie "bibliche".

3 Grandi biblioteche bibliche Le biblioteche specializzate costituiscono evidentemente degli strumenti indispensabili per la ricerca. La "École pratique d'études bibliques" di Gerusalemme pubblica il suo catalogo sotto forma di fotocopie di schede. Questo schedario comprende degli articoli. L'ordine è strettamente alfabetico: le voci riprendono i nomi degli autori, ma anche i temi trattati: libri biblici (con una suddivisione in capitoli e versetti) e argomenti. All'interno delle voci, la classificazione segue l'ordine delle date di pubblicazione. Il Pontificio Istituto Biblico di Roma e la Bibliotheque Œcumenique et Scientifique d'Etudes Bibliques (BOSEB), che si trova nei locali dell'Institut Catholique di Parigi, non pubblicano il loro catalogo. Quest'ultima biblioteca integra le collezioni di parecchi esegeti francesi rinomati.

4 Piste nuove In ragione della proliferazione dei cataloghi automatizzati di gestione delle biblioteche e delle banche di dati documentari, esistono sempre più i dati "leggibili a macchina" relativi al campo religioso (vedere sopra le banche FRANCIS del CNRS e RELI dell'ATLA, e il catalogo informatizzato della Università Cattolica di Lovanio). D'altro canto si sa che esistono bibliografie bibliche computerizzate nei centri specializzati in questo tipo di trattamento dei testi biblici, come la University of Stellenbosch, Department of Semitic Languages e il centro Informatique et Bible di Maredsous (bibliografia specializzata "Bibbia e Informatica"). Ne consegue così che l'avvenire della bibliografia biblica dovrebbe inserirsi in una cooperazione fra i centri che dispongono di risorse bibliografiche, computerizzate o no, per organizzare, su scala internazionale, uno strumento che superi le possibilità di ogni istituzione presa isolatamente e che possa essere distribuito in forme molteplici, specialmente attraverso la rete telematica per permettere una ricerca interattiva di tipo "documentario".

Bibl. DBS, X, 618-644; M. Gilles, *Le livre religieux dans les systèmes informatisés*, Denée-Maredsous, 1985.

GSer

BIBLIOTECA →libro

BIBLOS, GEBAL In ebr. masoretico *gebal*, in fenicio *gbl*, *gubla* nei testi eblaiti, sumeri e le lettere di el-Amarna provenienti da Biblos, in accadico *gubla* o *gubal*, in eg. *kbn* o *kpn*, in gr. *byblos*, con assimilazione di *g* in *b* e un gentilizio *byblios*, "Ghiblita", "oggi" Jebēl, 30 km a nord di Beirut (ANEP², 709). Grazie agli scavi di P. Montet (1920-24) e di M. Dunand (1925-59), le grandi linee della storia di Biblos, nella Fenicia centrale, sono conosciute quasi senza interruzione dal V millennio a.C., data della prima occupazione del luogo. A partire dal III millennio si afferma la vocazione internazionale di Biblos. Menzionata nei testi di Ebla e d'Egitto, essa intrattiene relazioni commerciali e diplomatiche con i grandi stati del Medio Oriente. Già a quell'epoca era una città importante, con tem-

pli monumentali e cinta da mura massicce, nelle quali erano state costruite due porte, una che guardava verso l'interno e una verso il mare, simboli del traffico delle carovane con la Siria e del commercio marittimo con l'Egitto. Governata fino all'epoca di Alessandro Magno da sovrani locali, riconobbe nominalmente la sovranità dei faraoni, dei re della terza dinastia di Ur, dei re dell'Assiria, della Babilonia o della Persia, ai quali Biblos inviava un tributo sotto forma di legno di cedro, di prodotti esotici o di articoli di lusso, ma continuava a conservare la sua prosperità, illustrata dalla ricchezza degli ipogei reali del XIX-XVIII secolo a.C. Dopo l'effimero tentativo dell'uso di una scrittura pseudo-geroglifica (ANEP², 287), non ancora decifrata, Biblos fece grande uso della scrittura alfabetica fenicia (KAI, 1-12), che fu forse messa a punto da scribi di Biblos. La reputazione della città era lontana dall'essere intaccata nel I millennio a.C.: Salomone fece appello ai suoi artigiani per la costruzione del Tempio (1Re 5,32) e Ez 27,9 fa espressamente riferimento agli artigiani di Biblos. Unita idealmente alla Terra promessa in Gs 13,5 e menzionata con Tiro fra i nemici di Israele nel Sal 83,8, in modo da formare un'inclusione, non fu mai una dipendenza dei re di Israele e questi non guerreggiarono mai con essa. Le nuove possibilità offerte dall'immenso impero degli Achemenidi avvantaggiarono Biblos, ed altre città fenicie, e il relativo declino dell'epoca ellenistica fu largamente compensato da una rinata magnificenza in epoca romana e dalla diffusione dei suoi culti nell'ambiente sincretistico dell'ellenismo. Particolare diffusione ebbero negli ambienti greci i culti dell'Afrodite ghiblita e di Adone, il dio della vegetazione la cui morte e resurrezione erano sentitamente festeggiate ogni anno (Luciano di Samosata, 6). D'altro canto, essendo Biblos nel I millennio a.C. la principale esportatrice di papiri da destinare al mondo ellenistico, il suo nome incominciò a designare in greco anche il papiro (Eschilo, *Supplici*, 761) e i rotoli sui quali si scriveva (Erodoto, *Storie* 2,100). Da qui deriva il nome della "Bibbia", il libro per eccellenza (→Bibbia).

Bibl. BRL², 53s; CAH, I/1³, 266-268.283s.420s.515-517; I/2³, 343-351.586-590; II/1³, 82-87.471-473; II/2³, 131-137.515-522.642s; III/1², 256-263.794-797.810-812; DBS, III, 451-468; KAI, 1-12; RLA, III, 673-675; E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864; C. Virolleaud, *Découverte à Byblos d'un hypogée de la XIIe dynastie égyptienne*, Syria 3, 1922, 273-290; R. Dussaud, *Byblos et la mention des giblites dans l'A.T.*, Syria 4, 1923, 300-315; 5, 1924, 389; id., *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, 63-69; P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, Paris, 1928-29 (cf. RB 40, 1931, 276-291); M. Dunand-J. Cauvin, *Fouilles de Byblos*, Paris, 1937-73; M. Dunand, *Byblia grammata*, Beyrouth, 1945; id., BMusBeyr 9, 1949, 53-74; 12, 1955, 7-23; 13, 1956, 81-86; 16, 1961, 69-85; 17, 1964, 21-35; 19, 1966, 95-101; 22, 1969, 93-99; id., *Chronologie des plus anciennes installations de Byblos*, RB 57, 1950, 583-603; É. Dhorme, *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951 (v. indice p. 777); M. Dunand, *Byblos au temps du Bronze Ancien et de la conquête amorite*, RB 59, 1952, 82-90; P. Montet, *Byblos et les navires giblites*, Kêmi 13, 1954, 63-70; W. Hermann, *Der historische Ertrag der altbyblischen Königsinschriften*, MIO 6, 1958, 14-32; E.J. Wein-R. Opificius, *7000 Jahre Byblos*, Nürnberg, 1963; W. Ward, *The Inscribed Offering Table of Nefer-Sheshem-Ra from Byblos*, BMusBeyr 17, 1964, 37-46; M. Dunand, *Byblos, son histoire, ses ruines, ses légendes*, Paris, 1964 (1968²); W.F. Albrigbt, *The Eighteenth Century Princes of Byblos and the Chronology of Middle Bronze*, BASOR 176, 1964, 38-46; id., *Further Light on the History of Middle-Bronze Byblos*, BASOR 179, 1965, 38-43; K. Kitchen, *Byblos, Egypt and Mari in the Early Second Millennium B.C.*, Or 36, 1967, 39-54; N. Jidejian, *Byblos through the Ages*, Beirut, 1968 (1971²); G.T. Martin, *A Ruler of the Second Intermediate Period*, Berytus 18, 1969, 81-83; M. Dunand, *Byblos, Sidon, Jérusalem. Monuments apparentés des temps achéménides*, VTS 17, 1969, 64-70; O. Tufnell, *The Pottery from the Royal Tombs I-III at Byblos*, Berytus 18, 1969, 5-33; O. Negbi, *Contacts between Byblos and Cyprus at the End of the Third Millennium B.C.*, Levant 4, 1972, 98-110; A. Parrot-M. Chèhab-S. Moscati, *Les Phéniciens*, UnFormes, 1975; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. III, Phoenician Inscriptions*, Oxford, 1982, 9-24.93-100; G. Pettinato, *Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, 1, Roma, 1983, 107-118; H. Limet, *Les relations entre Mari et la côte méditerranéenne sous le règne de Zimri-Lim*, StPhoen 3, 1985, 13-20 (v. 14); P. Swiggers, *Byblos dans les lettres d'El-Amarna: lumières sur des relations obscures*, StPhoen 3, 1985, 45-48 (bibliografia). ELip

BIDKAR In ebr. *bidqar*, "figlio di Deqer" (?; cfr. 1Re 4,9); scudiero di Ieu, getta il cadavere del re Ioram nel campo di Nabot di Izreel (2Re 9,25), compiendo la parola di Jahweh (v. 26; cfr. 9,36; 10,10.17). JAun

BIGTAN In ebr. *bigtān*, pronuncia scorretta dell'antico persiano *baga-tanu*, "dal corpo divino"; eunuco di Assuero denunciato con il suo complice Teres da Mardocheo per un complotto contro la vita del sovrano e mandato a morte per questo progetto criminale (Est 1,1 m-r; 2,21s; 6,2); questa cospirazione è all'origine del conflitto che oppone Aman a Mardocheo (Est 1,1r). JMer

BIKEAT-AVEN In ebr. *biqʿat-āwen*, "valle d'iniquità"; città siriana minacciata da Am 1,5 e sconosciuta altrove; si tratta forse di una designazione simbolica di Damasco, con la quale B.-A. è in parallelismo. JLong

(1) BILA In ebr. *bilhāh;* forma del nome di →Baala di Giuda in 1Cr 4,29. CCan

(2) BILA In ebr. *bilhāh;* schiava di Rachele (Gen 29,29) e concubina di Giacobbe, madre di Dan e di

Neftali (30,3-8; 35,25; 46,23-25). Durante il soggiorno a Migdal-Efer B. si attirò i favori incestuosi del figlio maggiore di Giacobbe, Ruben (35,22; 49,3-4).
ABoud

BILANCIA In ebr. *mo'znayîm;* in gr. *zugon;* nel Vicino Oriente antico la b. era generalmente composta da due piatti di bronzo appesi alle estremità di due bracci uguali di un'asta; il termine ebraico *mo'znayîm* evoca la dualità dei piatti. La b. serviva soprattutto a pesare i metalli preziosi, in particolare l'argento (tranne Ez 5,1). Su un piatto si metteva l'argento da pesare e sull'altro si appoggiavano dei →pesi di pietra e di bronzo. A seconda che si trattasse di transazioni tra stati o tra privati, la b. poteva essere più o meno grossa (cfr. i bassorilievi neoassiri e neo-hittiti dai quali apprendiamo che i tributi potevano pesare fino a diverse tonnellate, mentre Ger 32,10 allude ad 80 gr. all'incirca). Sia la Torah che i Profeti e Pr insistono sull'importanza di una "bilancia giusta" (Lv 19,36; Ez 45,10; Pr 16,11) mentre la falsa b. è per Jahweh una cosa abominevole (Pr 11,1; 20,23; Os 12,8; Am 8,5; Mi 6,11). Questo si spiega con l'importanza economica della pesatura dell'argento prima dell'invenzione della moneta (→numismatica). La b. può essere usata anche in senso metaforico (Is 40,12.15; Sal 62,10; Gb 6,2; 31,6). In Ap 6,5 la b. è il simbolo del razionamento e della carestia.

Bibl. BRL², 355.
ALem

BILDAD In ebr. *bildad;* uno dei tre saggi, amici di Giobbe, venuto ad assisterlo e a confortarlo nella sua prova (Gb 2,11); in realtà, i tre discorsi (Gb 8,1-22; 18,1-21; 25,1-14) che gli rivolge costituiscono una critica che vale a B. il biasimo di Jahweh (Gb 42,7-9).
JMer

BILEAM →Ibleam, Bileam.

BIRSA In ebr. *birša'*, significato incerto; re di Gomorra rivoltatosi con i re di Sodoma, di Adma, di Zeboim e di Bera contro Chedorlaomer. Furono sconfitti nella valle di Siddim dalla coalizione condotta da Chedorlaomer. Con il re di Sodoma cadde in un pozzo di bitume venendo così spogliato dei suoi beni (Gen 14). I targum seguiti dai rabbini hanno giocato sui nomi di questi due re che evocano il male *(ra')* e la cattiveria *(reša')*.
JAun

BISSO →lino, bisso.

BITINIA In gr. *bithynia;* regione della costa settentrionale dell'Asia minore, situata fra il regno del Ponto e quello di Pergamo. Non completamente sottomessa da Alessandro, fu governata da una dinastia locale, indipendente dai Seleucidi a partire dal III secolo. Lasciata a Roma nel 67 dal suo ultimo sovrano, Nicomedo III, fu per un certo periodo ridotta a provincia, poi ritrovò una relativa autonomia all'epoca di Antonio. Ridivenne una provincia sotto Tiberio, fu restituita all'amministrazione di una dinastia locale sotto Caligola e riprese lo statuto di provincia senatoriale sotto Vespasiano. Vittima di una cattiva amministrazione e di grandi difficoltà finanziarie, fu ripresa da Traiano che ne affidò il governo a Plinio il Giovane (111-113 d.C.) nel momento in cui riorganizzava l'Asia minore in vista della sua spedizione contro i Parti. Paolo aveva il progetto di recarsi in B. ma ne fu impedito (At 16,7). Ciononostante questa regione era la sede di una comunità cristiana di cui si ignora l'epoca di fondazione, ma che fa parte dei destinatari di 1Pt (1,1).
CSaul

BITUME In ebr. *kōper, ḥēmār;* il b., abbondante nei pressi del Mar Morto (Gen 14,10) che rigetta anch'esso blocchi di b., è sfruttato commercialmente nell'antichità (cfr. Plinio, *Storia naturale* 2,226; 7,65; Diodoro Siculo 19,98; Strabone, *Geografia* 16,763; Giuseppe Flavio, *B.J.* 4,476-485); fu impiegato nella costruzione della torre di Babele (come cemento; Gen 11,3: *ḥēmār;* cfr. Erodoto 1,179; →mattone) e per il calafataggio dell'arca di Noè (Gen 6,14: *kōper*) e della cesta di papiro dove fu deposto Mosè (Es 2,3: *ḥēmār;* in questo passo viene menzionata anche la →pece).

Bibl. BHH, I, 142; PW, II, 1726.
JLong

BLASTO In gr. *blastos,* "pulce"; ciambellano di Erode Agrippa I, presso il quale intercede a favore degli abitanti di Tiro e di Sidone (At 12,20); è sconosciuto altrove.
JLong

BOAN In ebr. *'eben bōhan ben re'ûbēn,* "pietra di Boan, figlio di Ruben"; toponimo alla frontiera di Giuda e di Beniamino (Gs 15,6; 18,17); la localizzazione è incerta (Hajar el-Asbāh, 9 km a sud della moderna Gerico?).
MDef

BOANERGHES In gr. *boanerges;* soprannome dato da Gesù a →Giacomo e →(1) Giovanni, figli di →Zebedeo (Mc 3,17) o per il loro temperamento impetuoso (Lc 9,49.54), o in vista di una missione; il termine è spiegato da Mc 3,17 come "figli del tuono" (in gr. *hyioi brontēs*); il termine sembra derivare dall'aramaico *bᵉnê rigšā'* o *bᵉnê rigzā'*, che corrispondono rispettivamente all'ebr. *bᵉnê regeš,* "figli del tuono", "figli del temporale", "tuono" (cfr. Mc 3,17), o *bᵉnê rōgez,* "figlio della collera", "agitati"; il nome è stato accostato anche all'ebr. *bᵉnê-(hā)raʿa(m),* "figli del tuono", dal momento che ʿayin viene reso spesso con *g* e che *s* finale allora rappresentava la desinenza greca.

Bibl. P. Joüon, *Boanergès,* RechSR 15, 1925, 438-444; C.C. Torrey, *Studies in the Aramaic of the First Cent. A.D.,* ZAW 65, 1953, 228-247; O. Betz, *Donnersöhne, Menschenfischer und der davidische Messias,* RQum 3, 1961, 41-70.
JRad

BOAZ →Ioakin e Boaz.

BOCCA In ebr. *peh*, in gr. *stoma;* organo della parola umana, la bocca impegna l'uomo a fare ciò che dice (Dt 23,24). Mettere la mano sulla b. significa tacere (Gdc 18,19), essere discreti e modesti (Sir 5,12; cfr. l'umile atteggiamento del →Servo sofferente, Is 53,7). Se essa lascia passare la menzogna e la cattiveria (Sal 5,10; 10,7), è anche il luogo da cui proviene la lode divina (Sal 8,3; 34,2). Dato che Dio parla agli uomini, anch'egli ha una b. (Dt 8,3; Is 55,11), ma il più delle volte la sua parola è affidata alla b. dei profeti (Es 4,10-16; Dt 18,18).

Bibl. TWNT, VII, 692-701. FProd

BOCHIM In ebr. *bōkîm*, "piangenti"; luogo in prossimità di Betel di cui Gdc 2,4-5 spiega il nome con il pianto degli Israeliti (→Pianto, quercia del); localizzazione sconosciuta. MDef

BODMER, PAPIRI Collezione di papiri raccolti dal collezionista svizzero Martin Bodmer, che li fece pubblicare a partire dal 1954. Accanto a opere della letteratura classica greca, questa collezione contiene anche opere cristiane: testi patristici, apocrifi e testi biblici greci e copti, fra cui i più importanti sono dei frammenti del NT greco: P^{75} (200 d.C.; maggior parte di Gv), P^{66} (200 d.C.; gran parte di Lc e di Gv) e P^{72} (III secolo d.C.; Giuda, lettere di Pietro e apocrifi). MdeM

BOOZ In ebr. *bō'az*, "in lui è forza" o "perspicace"; uomo ricco di Betlemme, figlio di Salmon (Rt 4,21) e di Racab secondo Mt 1,5, della famiglia di Elimelech, parente di Noemi; divenne il *gō'ēl* (→riscatto) di Rut e la sposò in seconde nozze (Rt 2,1-4,13). Rt 4.17.18-22 lo menzionano nella genealogia di Davide; Mt 1,5 e Lc 3,32 si basano su questi testi. AvdB-ALac

BOR-ASAN In ebr. *bôr 'āšān*, "cisterna di Asan" una delle città destinatarie della generosità di Davide (1Sam 30,30); è molto probabilmente la →Asan della Sefela di Giuda (Gs 15,42). JLong

BORSA In ebr. *kîs* o *ṣerôr;* in gr. *ballantion;* probabilmente di cuoio, la b. si portava alla cintura o attaccata al collo; la si usava per mettervi denaro (Gen 42,35; Is 46,6; Pr 1,14; 7,20), pesi (Mi 6,11; Pr 16,11; Dt 25,13), sigilli, mirra (Ct 1,13). Le b. che contenevano grosse somme erano sigillate (Tb 9,5; Gb 14,17); da cui l'espressione "borsa della vita" (1Sam 25,29; ecc.).
L'usura delle b. è evocata in Ag 1,6; Lc 12,33. L'inviato di Gesù non ha bisogno di b. (Lc 10,4; 22,35 ma 22,36) alla cintura (Mt 10,9; Mc 6,8).

Bibl. TWNT, VI, 118-121; O. Eissfeldt, *Der Beutel der Lebendigen,* Berlin, 1960. AvdB-ALem

BOSCAIOLO In ebr. *ḥōṭēb;* nell'AT si fa più volte riferimento al lavoro del b. (Ger 46,22), specialmente nella costruzione o ricostruzione del Tempio di Gerusalemme con utilizzazione dei cedri del Libano (1Re 5,20.27s; 2Cr 2,9; cfr. Esd 3,7) e nella critica dei fabbricanti d'idoli di legno (cfr. Is 44,13-19; Ger 10,3-9; Sap 13,11). Per il suo lavoro il b. usava essenzialmente l' →ascia (cfr. Dt 19,5; 20,19; 2Re 6,4s) e la →sega (Is 10,15). Vivendo ai margini della società, sembra che i b. fossero considerati cittadini di seconda classe (cfr. Gs 9,21.23.27; 2Sam 12,31; 1Cr 20,3). ALem

BOSKAT In ebr. *boṣqat;* località della Sefela di Giuda, vicino a Lachis (Gs 15,39) e patria di Iedida, la madre del re Giosia (2Re 22,1); è forse l'attuale ed-Dawāyime, a sud-est di Lakish. MDef

BOSSO Traduzione ipotetica dell'ebr. *te'aššur*, uno degli alberi del Libano, che nel periodo messianico cresceranno nell'Araba (Is 41,19) o orneranno il santuario di Gerusalemme (Is 60,13); lo stesso albero è probabilmente menzionato in Ez 27,6 (*bt'šrym*, letto *bat 'ašurîm*, "figlia degli Assiri" dai masoreti ma da vocalizzare come *bit'aššurîm*, "con dei *te'aššur*") come materiale probabilmente proveniente dalle isole greche (→(1) Kittim) e che serviva da sostegno alle applicazioni d'avorio dei vascelli di Tiro. Il b. *(Buxus sempervirens)*, presente in Fenicia e a Cipro e già apprezzato dagli antichi per la durata del suo legno, si adatta a questa descrizione, ma potrebbe anche trattarsi del →cipresso. JLong

BOTTIGLIA Il termine "bottiglia" può tradurre parecchi termini ebraici che designano dei vasi: *pak* (1Sam 10,1; 2Re 9,1.3), *baqbuq* (1Re 14,3; Ger 19,1.10), *ṣapaḥat* (1Sam 26,11s.16; 1Re 17,12.14.16; 19,6), o delle misure di liquidi come lo *hîn* o il *log* (→metrologia).
Questi termini tradotti a volte anche con "brocca" "brocchetta", "caraffa", "borraccia", "boccetta", designavano vasi di capacità limitata utilizzati per l'acqua, il vino, l'olio o il miele. →ceramica; →recipienti. ALem

BOVINI In ebr. *bāqār* e *šôr* sono termini generici per i bovini, l'ultimo può anche designare il toro; il gr. *bous* è maschile o femminile a seconda che si applichi al toro o alla vacca. Con l'asino e il cammello i b. appartengono al bestiame grosso e sono considerati una delle principali ricchezze nella Bibbia (cfr. Gen 13,2; 12,16). I b. venivano allevati più per la carne che per i prodotti caseari (1Re 5,3; Lc 15,23.27.30: il "vitello grasso" *moschos siteutos*); di conseguenza anche per i sacrifici (Lv 4,3-5; 1Re 8,63; Gv 2,14; Eb 9,13; solo gli animali maschi senza difetti potevano essere offerti: Lv 22,19.24) e per l'aiuto che offrivano in agricoltura: aratura (Dt 22,10; Gdc 14,18) e trebbiatura (Dt 25,4; 1Cor 9,9); a volte servivano come bestie da soma (1Cr 12,41)

o da tiro (1Sam 6,7). Il principale alimento dei bovini è l'erba (Gb 40,15) e il fieno (Is 11,7).
Il toro (in ebr. *par, ʾabbîr,* in gr. *tauros*) e la vacca (in ebr. *pārāh,* la giovenca invece era chiamata in ebr. *ʿeglāh* e in gr. *damalis*) che sono forti e voraci, sono simboli dei nemici (Sal 22,13; cfr. Am 4,1). Nell'Antico Oriente il toro è simbolo della forza virile (Nm 23,22; 24,8); questa è la ragione per cui parecchi dei portano il titolo di "toro", p. es. il dio-luna (Sin) e Marduk in Babilonia, Thot e Osiride in Egitto, El in Fenicia. Gli egiziani veneravano, con i nomi di Apis e Mnevis, dei tori viventi, considerati dei incarnati. Presso i Babilonesi, gli Aramei e gli Hittiti il toro era il simbolo o l'animale sacro del dio della fecondità e della tempesta, che porta la pioggia; in alcune tribù arabe era il simbolo del dio-luna. Ciò spiega perché gli Israeliti, i cui antenati avevano venerato altri dei, fra cui il dio-luna (Gs 24,2), rappresentarono Jahweh con l'immagine di un toro. Geroboamo, primo re del regno del nord, collocò nei santuari di Betel e di Dan due vitelli d'oro, affinché il popolo si allontanasse dal tempio di Gerusalemme (1Re 12,26-33). Il popolo vedeva in questi simboli immagini di Jahweh (1Re 12,28; Os 8,5; 13,2), benché il re li avesse forse considerati come il piedistallo del trono invisibile di Jahweh (Adad-Rimmon, il dio della tempesta e della fecondità viene rappresentato come un uomo in piedi su di un toro). Questo culto, conforme alla mentalità dei Cananei, fu combattuto dai profeti Amos (4,4; 5,5s; 7,9) e soprattutto Osea (2,4-7; 8,4-6); essi vi vedevano una degradazione del culto di Jahweh, che veniva messo allo stesso livello di Baal (Os 2,18), dio della fecondità. Ecco perché Osea (13,2) si prende gioco dei suoi contemporanei che "mandano baci a dei vitelli" e venerano un'immagine che hanno costruito loro stessi. La canzonatura del culto del toro traspare anche nel racconto (Es 32,1-35) del "vitello" d'oro (ebr. *ʿēgel:* giovane toro adulto, probabilmente dato per derisione). Nella visione di Ez 1,4s il toro è uno dei quattro "esseri viventi" vicini al carro di Dio, cosi come in Ap 4,7s, dove gli animali, più o meno umanizzati, sono presentati come i servitori e i messaggeri di Dio. In questo modo essi divennero nell'iconografia cristiana i simboli dei quattro evangelisti; il toro rappresenta Luca.

Bibl. BHH, III, 1602s.1870s; TWAT, I, 43-46.736-743; TWNT, IV, 767-769. HF-JCMar

BOZEZ In ebr. *bôṣēṣ;* una delle sporgenze di roccia che si trovano a nord del passo di Micmas (1Sam 14,4-5), l'altra è →Sene. MDef

BOZOR In gr. *bosor,* (cfr. ebr. *beṣer,* "fortezza"); una delle città la cui popolazione giudea è soccorsa da Giuda Maccabeo durante la sua spedizione in Galaad (1Mac 5,26.28); attualmente Buṣr el-Ḥariri, 75 km a sud di Damasco. JLong

(1) BOZRA In gr. *bosor(r)a* (cfr. l'ebr. *boṣrāh,* "fortezza"), città del Hauran, 110 km a sud di Damasco, la *bostra* degli autori classici, attualmente Boṣra eski Šām. Già menzionata nelle fonti egiziane (annali di Tutmosi III, lettere di El-Amarna, nella forma *buṣruna*), viene presa da Giuda Maccabeo durante la sua spedizione in Galaad (1Mac 5,26.28). Dopo un periodo di occupazione nabatea, nel 105/106 d.C. B. fu accorpata alla provincia d'Arabia fondata da Traiano e le fu dato il nome di Nea Traiana Bostra. Divenne la capitale della provincia sotto Traiano o sotto Settimio Severo. L'imperatore Filippo l'Arabo, nativo di B., le conferì il rango di metropoli. B. era allora un importante centro per le carovane e un punto strategico della rete stradale romana all'incrocio delle strade provenienti da Arsinoe d'Egitto via Petra e Filadelfia e da Cesarea via Scitopoli. A partire da B. queste strade proseguivano verso il nord della Siria, la Mesopotamia e il Golfo Persico. La città conobbe ancora momenti di gloria durante la conquista araba e nel periodo delle crociate, poi cadde nell'oblio. MDef

(2) BOZRA In ebr. *boṣrāh,* "fortezza".
1 Antica capitale e patria del secondo re di Edom (Gen 36,33; 1Cr 1,44), spesso menzionata nelle maledizioni profetiche (Is 34,6; 63,1; Am 1,12). È probabilmente la "piazzaforte" (in ebr. *beṣār*) di Sal 108,11; attualmente el-Buṣera, 50 km a sud di Kerak.
2 Città di Moab destinata a subire la collera divina (Ger 48,24) e identica a →Beser, l'attuale Umm el-ʿAmed, 19 km a sud di Amman.

Bibl. Vogel, I, 22; II, 20. MDef

BRACCIALETTO I b. portati al polso (in ebr. *ṣāmîd*) erano un ornamento generalmente femminile (Ez 16,11; 23,42; Gdt 10,4) e potevano essere d'oro (Gen 24,22.30.47; Nm 31,50), d'argento o d'altro metallo (bronzo); Gen 24,22 ci dà un esempio di pesi in oro: 10 sicli (circa 100 gr). Il b. portato al braccio (in ebr. *ʾeṣʿādāh*) era portato sia dagli uomini (2 Sam 1,10) che dalle donne (Nm 31,50; Is 3,20) Questi → gioielli erano degli anelli che si potevano aprire o chiudere, come testimoniano le scoperte archeologiche. ALem

BRIGANTE, LADRO
1 AT Con diversi termini (in ebr. *pārîs, gannāb, šôdēd,* in gr. *lēistēs*), il brigante, il ladro o predatore fa parte del mondo biblico (Os 6,9; 7,1; Abd 5; Sir 36,25). Ger 7,11 arriva addirittura a rimproverare al Tempio di Gerusalemme di essere un "rifugio di briganti"! Questi briganti sono condannati (Is 1,23; Ger 2,26; 48,27; Ez 18,10; Zc 5,4; Sal 17,4; 50,18; Pr 29,24) e il brigantaggio è severamente represso (Es 22,1-7; Dt 24,7) anche se in alcuni casi, come quello di Davide capobanda degli scontenti e dei briganti (1Sam 22,2s), poteva avere una certa colorazione politica.
2 NT Nel NT Gesù riprende l'accusa di Ger 7,11 contro il Tempio (Mt 21,13) e i b. (in gr. *lēistēs*) so-

no ritenuti un pericolo abituale nei viaggi (Lc 10,30.36; 2Cor 11,26). Gesù stesso viene arrestato come un b. (Mt 26,55), paragonato a un altro b. chiamato Barabba (Gv 18,40) e infine crocifisso fra due ladroni (Mt 27,38.44 par.). In realtà, come dimostra lo storico giudeo Giuseppe Flavio, il termine "brigante" aveva allora, nel primo secolo della nostra era in Palestina, una colorazione politica abbastanza marcata; era uno scontento rivoluzionario, un guerrigliero e un terrorista. →zeloti; →sicari.

Bibl. R.A. Horsley, *Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome, A.D. 66-70*, CBQ 43, 1981, 409-432. ALem

BRONZO, RAME In ebr. *nᵉḥōšet*, (termine che designa anche il rame: Gb 28,2), in gr. *chalkos;* il bronzo è una lega di rame e di un altro metallo, soprattutto il piombo o l'antimonio, e lo stagno. Gli Israeliti sembrano aver appreso a fondere il bronzo dagli Egiziani, che da parte loro ne importarono le materie prime dall'Anatolia. Nel II millennio a.C. Cipro era il centro del commercio del rame nel Medio Oriente. In Palestina la produzione era limitata agli oggetti di uso corrente; le commissioni più difficili erano eseguite dai Fenici o importate dalla Fenicia; a partire dal X secolo questi andarono con le loro navi a cercare lo stagno in Spagna e in Inghilterra. Chiram di Tiro eseguì tutti gli oggetti di bronzo del Tempio di Salomone: le due colonne all'ingresso del santuario propriamente detto, il "bacino (lett. →mare) di metallo fuso", i bacini e altri oggetti di culto (1Re 7,13-46). Le statuette abbastanza rudimentali di Astarte, che sono state ritrovate negli scavi, furono probabilmente fabbricate a Canaan. In Palestina l'età del Bronzo va dagli inizi del 3000 fino circa al 2000, dopo di che il bronzo cede il posto al →ferro, prima per la fabbricazione delle armi, poi per gli oggetti di uso corrente. Gli archeologi dividono abbastanza generalmente il Bronzo come segue:

— Bronzo Antico (Bronzo I), circa 3000-2100;
— Bronzo Medio (Bronzo II), circa 2100-1600; (primo periodo circa 2100-1800); (secondo periodo circa 1800-1600);
— Bronzo Recente (Bronzo III), circa 1600-1200; (primo periodo, circa 1600-1400); (secondo periodo, circa 1400-1200). AvdB-JCMar

BRUCIA-PROFUMI, BRUCIA-INCENSO Il principale profumo del Medio Oriente era l'incenso; le stesse parole quindi sono spesso tradotte "brucia-profumi", "brucia-incenso", "incensiere". L'incensiere (in ebr. *maḥtāh* o *miqṭeret*) era generalmente in metallo: bronzo, argento o oro (1Re 7,50; 2Re 25,15; cfr. Ap 5,8; 8,3); questi incensieri facevano parte degli oggetti di culto riservati ai sacerdoti (Nm 16,6-17,12; Lv 10,1; 16,12; 2Cr 26,19; cfr. anche Ez 8,11). L'incenso veniva bruciato anche su un →altare di legno ricoperto d'oro e chiamato "altare d'oro" (Es 39,38; 40,5.26; cfr. Eb 9,4) o "altare dei profumi/dell'incenso" (Es 37,25; Lv 4,7; 1Cr 6,34; 28,18; 2Cr 26,16; cfr. Lc 1,11), i brucia-profumi/incenso scoperti durante gli scavi sono generalmente di pietra, o calcarea e di forma cubica, o di pietra più dura e spesso a forma di palma della mano.

Bibl. BRL², 192-193. ALem

BUBASTE, PI-BESET In ebr. *py-bst* (TM *pî-beset*), per errore invece di *pwbst;* in gr. *boubastos* o, più correttamente, *boubastis*, in eg. *pr-b3stt*, "Casa di Ubasti", la dea-gatta; città egiziana del Delta. È la Bubaste o Bubasti degli autori greco-romani, oggi tell Basta, a sud-est di Zagazig. La città divenne capitale dell'Egitto sotto la ventiduesima e ventitreesima dinastia, ma era soprattutto conosciuta per le sue feste in onore della dea Ubasti, descritte da Erodoto (*Storie* 2,59s.67.138). Ez 30,17 l'affianca a →Eliopoli in una maledizione, che si ricollega all'invasione dell'Egitto da parte di Nabucodonosor II, nel 568 a.C.

Bibl. LÄ, I, 873s; PW, III, 930-932; A. el-Sawi, *Excavations at Tell Basta. Report of Seasons 1967-1971 and Catalogue of Finds*, Praga, 1979. ELip

BUE →Bovini

BUFALO In ebr. *rᵉ'ēm* (cfr. accadico *rīmu*); il b. *(bos primigenius botanus)* era cacciato dai re assiri, senza dubbio perché considerato un simbolo di forza e di potenza. È in ogni caso in questa prospettiva che la parola viene usata nel contesto biblico (Nm 23,22; 24,8; Dt 33,17; Is 34,7; Sal 22,22; 29,6; 92,11; Gb 39,9). I LXX hanno tradotto *rᵉ'ēm* con *monokerōs*, "liocorno". MDef

BUL In ebr. *bûl;* antico nome ebraico, probabilmente di origine cananea, del secondo mese dell' →anno che cominciava in autunno, usato all'inizio dell'epoca monarchica; corrisponde approssimativamente a ottobre/novembre. È il mese in cui fu terminato il Tempio di Salomone (1Re 6,38). ALem

BULTMANN, RUDOLF (1884-1976); esegeta e teologo luterano, professore di NT a Breslau/Wroclaw (1916-1920), Giessen (1920-1921) e Marburg (1921-1951); una guida intellettuale e uno degli esegeti più influenti del XX secolo. Il suo pensiero, che puntava a una interpretazione esistenziale delle Scritture, ha avuto un impatto profondo sull'evoluzione della teologia. Con la sua opera *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, apparsa nel 1921 (1970⁸), si affermò con M. Dibelius come uno dei fondatori della Formgeschichte dei vangeli sinottici (→forme, storia), ma una parte considerevole della sua opera è dedicata alla letteratura giovannea e paolina. Bisogna menzionare specialmente i suoi grandi commentari *Das Evangelium des Johannes*, 1941 (1978²⁰) *Die drei Johannesbriefe*, 1967 (1969²), e *Der zweite Brief an die Korinther*, 1976. Il suo

particolare interesse per la teologia del NT e soprattutto per i problemi di demitizzazione ed ermeneutica si manifesta nelle sue opere *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941, *Theologie des NT*, 1948-53 (1977⁷), *Geschichte und Eschatologie*, 1958 (1964²), *Jesus Christus und die Mythologie*, 1958 (1975⁴). Anche la storia del cristianesimo primitivo fu oggetto delle sue ricerche, di cui si ha un esempio nel libro *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949. Parecchi suoi articoli sono raccolti sotto il titolo *Glauben und Verstehen*, I-II, 1949 (1954²)-1952, ed *Exegetica*, 1967, volume dove si trova anche la bibliografia di B., completata fino al 1974 in Thu 39,1974, 91-93.

Bibl. RGG³, I, 1511s; TRE, VII, 387-396; R. Marlé, *Bultmann et l'A.T.*, NRT 86, 1956, 473-486; id., *Bultmann et l'interprétation du N.T.*, Paris, 1966; id., *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris, 1967; A. Malet, *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, 1968; L. Malevez, *Jésus de l'histoire et interprétation du Kérygme. La pensée de R. Bultmann*, NRT 91, 1969, 785-808; J. Florkowski, *La théologie de la foi chez Bultmann*, Paris, 1971; P.J. Cahill, *The Theological Significance of Rudolf Bultmann*, TS 38, 1977, 231-274; P.G. Müller, *A.T., Israel und das Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns*, in *Kontinuität und Einheit. Festschrift für Mussner*, Wien, 1981, 439-472; E.C. Hobbs (ed.), *Bultmann. Retrospect and Prospect*, Philadelphia, 1985. ELip

BUONI-PORTI In gr. *kaloi limenes;* rada sulla costa meridionale di Creta, vicino alla città di Lasea. Il battello che porta Paolo a Roma vi approda dopo una difficile traversata dall'Asia minore, ma a dispetto della stagione avanzata, il capitano preferisce proseguire essendo questo porto poco adatto a trascorrervi l'inverno (At 27,8.12). CSaul

BURRO →latte.

BUZ In ebr. *bûz (bwz)*, originariamente *bôz (bwz)*, la cui lettera *ô* lunga proviene da una *ā* lunga, secondo una evoluzione fonetica propria dell'ebraico; la *ā* lunga viene conservata, invece, nella trascrizione cuneiforme *bāzu* dello stesso toponimo. L'enumerazione dei nomi delle località in Ger 25,23s indica che B. deve essere cercata in →Arabia e la descrizione dettagliata della campagna, fatta dal re Assarhaddon di Assiria contro il paese di Bazu nel 677 a.C., permette di precisarne la localizzazione. Questa "terra arida, dal suolo salino, paese della sete", come dice uno dei testi neoassiri, era situata nell'Arabia del nord-est, a ovest del Golfo Persico. Le fonti assire segnalano che si trovava nella vicinanze del monte Ḫazû, che si identificherà con la bassa catena montuosa che separa il deserto dalla regione costiera di al-Ḥasā, che conserva il nome di Ḫazû. Questa localizzazione è confermata da Gen 22,21 che presenta B. e Hazu come fratelli di Chesed, l'eponimo dei →Caldei che abitavano una regione vicina, il Paese del Mare, all'estremità settentrionale del Golfo Persico. Fra gli sceicchi vinti da Assarhaddon e qualificati come "re" o "regine", si trovano quelli di *di-iḫ-ra-a-ni* e di *qa-ṭa-ba-ʾ*, due nomi di luoghi nella stessa regione: aẓ-Ẓahrān, dove si trovano oggi i pozzi di petrolio sauditi, e al-Qatīf, l'antico porto fortificato sul Golfo Persico. Questi dati toponomici confermano la localizzazione di B.; Assarhaddon affidò il paese conquistato a Layālê, re di *ia-di-ʾ*, che aveva accettato la sovranità assira e doveva essere uno sceicco importante della stessa regione. Questo accostamento di *ia-di-ʾ* e *bāzu* permette di identificare questi toponimi con quelli del *Trattato aramaico di Sfire* I, B, 9, dove "Yaʾdî e Bāz" *(yʾdy/w/bz)* costituiscono il limite sud-orientale del territorio sottomesso alle stipulazioni del trattato. Il paese di Bāzu era dunque conosciuto nella Siria del Nord fin dalla metà del VIII secolo a.C. e l'antroponimo femminile *bazītu*, "la Bazita", attestato in Babilonia sotto Dario I (521-486 a.C.), costituisce il più recente riferimento indiretto a questo toponimo, a meno che il Buzita Eliu di Gb 32,2.6 non sia posteriore. In effetti "Eliu figlio di Barachele il Buzita della tribù di Ram" era un uomo del paese di B., e il nome del suo clan, che era Rûmâ secondo la variante *rwm* (...) di 11QTgGb 32,2, potrebbe anche essere identico a quello del wādī Rummā, che sfociava all'estremità settentrionale del Golfo Persico. È sorprendente come il profeta Ezechiele possa essere figlio di un Buzi (Ez 1,3), nome che farebbe supporre che quest'ultimo provenisse dal paese di B. o vi era nato. Si incontra anche un "figlio di Buz" in 1Cr 5,14, versetto che appartiene all'insieme redazionale di 1Cr 5,3-22, di cui una delle fonti si riferiva alla gente di Agar, l'antica capitale della vasta oasi di al-Ḥasā, regione dove si trovava precisamente il paese di B. Il "figlio di Buz" è del resto seguito, in 1Cr 5,15 dal nipote di Guni, il cui nome *gwny*, pronunciato correttamente *Gawāni*, è identico a quello della città di *Gaʾ-u-a-ni*, menzionata da Assarhaddon fra le località conquistate del paese di Bāzu. Può darsi che il testo di 1Cr 5,10-22 sia parzialmente basato sul racconto di un raid di "grandi nomadi" nel paese di Galaad, ma l'uso di una fonte straniera, più esattamente araba, sembra più probabile, specialmente a causa dello stile di 1Cr 5,20s.

Bibl. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz, 1956, 33.56s.86.123; I. Ephʿal, *The Ancient Arabs*, Jerusalem, 1982, 52-54.126.130-137. ELip

C

CABBON In ebr. *kabbôn;* località di Giuda (Gs 15,40); si tratta forse dell'attuale ḫirbet Ḥebra, 20 km a ovest di Ebron. MDef

CABOR In ebr. *ḫābōr*, in acc. *ḫābūr;* nome di fiume che si è conservato inalterato fino ad oggi (in arabo *ḫabūr*). Il Ḫābūr è il principale affluente di sinistra dell' →Eufrate. È formato da due fiumi, il Ḫābūr occidentale e il Ḫābūr orientale, che si uniscono a Hassaké, vicino all'antica città di →(2) Nacor. Il Ḫābūr occidentale è costituito a sua volta da due corsi d'acqua di cui uno, il Ḫābūr Turkī o Jirjib, sorge vicino a Viranşehir, in Turchia, e l'altro a Rās el-ʿAin, cittadina di frontiera ai confini siro-turchi, nei pressi del tell Feḫerye, che è il luogo dell'antica città santa di Sikân. A 2 km a monte del confluente di questi due rami del Ḫābūr occidentale, il Jirjib bagna il tell Ḥalaf, che è il luogo della città di →Gozan, l'antica capitale del regno aramaico di *bêtbaġyān*. È la regione dove vissero gli Israeliti deportati dalla Samaria dagli Assiri (2Re 17,6; 18,11; 1Cr 5,26; →Gozan). Il Ḫābūr orientale oggi ha il nome di er-Radd. Riceve numerosi affluenti di destra che scendono dal massiccio del Ṭūr-ʿAbdīn, situato in territorio turco. Questo massiccio forma la base del "triangolo del Ḫābūr "il cui vertice si trova a Hassaké e i lati sono formati dal Ḫābūr occidentale e orientale. È una regione favorevole sia all'agricoltura che all'allevamento e ricca di passato storico, come testimonia il tell Brak (43 ha), il tell Barrî (23 ha), luogo della città urrita di Kaḫat, il tell Šajar Bazar (13 ha), il tell Leilan (90 ha), luogo probabile di Shubat-Enlil, la capitale di Shamshi-Adad I (1740-1708 a.C.) e di decine di altri siti ancora inesplorati. È in questa regione e nella valle di Balîḫ che gli Aramei crearono i loro primi regni e che i racconti di Gen collocano gli antenati dei patriarchi biblici.

Bibl. RGTC, 1-VIII (s.v. Ḫābūr); RLA, IV, 28s; A.H. Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London, 1853, 269-284; S. Horn, *Zur Geographie Mesopotamiens*, ZA 34, 1922, 123-156; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, 481-501; M.E.L. Mallowan, *The Excavations at Tell Chagar Bazar and an Archaeological Survey of the Habur Region*, Iraq 3, 1936, 1-86; 4, 1937, 91-177; W.J. van Liere-J. Lauffray, *Nouvelle prospection archéologique dans la Haute Jezireh syrienne*, AAS 4-5, 1954-55, 129-148; L. Dillemann, *La Haute Mésopotamie orientale et les pays adjacents*, Paris, 1962; H. Kühne, *Zur historischen Geographie am Unteren Habur*, AfO 25, 1975-77, 249-255; 26, 1978-79, 181-195; K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens*, Wiesbaden, 1980; H.F. Russell, *The Historical Geography of the Euphrates and Habur according to the Middle- and Neo-Assyrian Sources*, Iraq 47, 1985, 57-71. ELip

CABRI E CARMI In gr. *chabris* e *charmis;* capi (Gdt 6,15) o anziani (Gdt 8,10; 10,6) della città di Betulia (Gdt 6,15) rimproverati da Giuditta per il loro disfattismo (Gdt 8,10s); essi le aprono la porta della città per permetterle di raggiungere il campo di Oloferne (Gdt 10,6s). JMer

CABUL In ebr. *kabul*, in Giuseppe Flavio *chabōlōn* e *chabōlō* (*A.J.* 8,142; *B.J.* 3,38; *c.Ap.* 1,110; *Vit.* 43,45), nella versione dei LXX *chabol* con la variante corrotta *chōba* e la traduzione "frontiera" (1Re 9,13: *horion*) che suppone una lettura *gᵉbûl;* distretto del territorio di Aser (Gs 19,27) venduto da Salomone al re Chiram di Tiro per 120 talenti d'oro (1Re 9,11-14). Il centro amministrativo di questa regione, che contava una ventina di villaggi, è stato verosimilmente identificato nel 1983 a ḫirbet Rās ez-Zaitūn (in ebr. Ḥorvat Rōʾš Zayit) a circa 13 km a est di Acco e a 1,5 km dal villaggio arabo di Kābūl, menzionato anche nel *Talmud di Babilonia* (BabŠab 5a; Pes 5a), nel *Talmud di Gerusalemme* (YerPer 4,30d) e nella Tosephtah (TosMQ 2,15; TosŠab 7,17). La ricerca archeologica vi ha rivelato la presenza di un forte fenicio dell'età del Ferro II che fu incendiato verso la metà del IX secolo a.C. Questo incendio può essere messo in rapporto con il passaggio delle truppe assire di Salmanassar III nell'841 a.C.

Bibl. Abel, II, 287; A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868 (anast.: Hildesheim, 1967), 205s; A. Schlatter, *Kleinere Schriften zu Flavius Josephus*, Darmstadt, 1970, 178; Z. Gal, *Hurvat Rosh Zayit*, IsrEJ 33, 1983, 257; id., *Ḥorvat Rosh Zayit*, ExcSurvIs 2, 1983, 90. ELip

CACCIA In ebr. *ṣayid*, in gr. *kynēgesion;* la c. è un'attività umana che risale alla preistoria e il cui eroe biblico è →Nimrod (Gen 10,9). Tuttavia di fronte al pastore rappresentato dal patriarca Giacobbe, è suo fratello Esaù che appare come il tipo stesso del cacciatore (Gen 25,27s; 27,3.33) e, come Esaù deve lasciare il diritto di primogenitura a Giacobbe, così il pastore deve avere la priorità sul cacciatore.

Anche se la caccia veniva al secondo posto come fonte di alimentazione a base di carne, la selvaggina (quadrupedi, come il cervo o la gazzella, o uccelli) era un cibo riconosciuto purché si trattasse di un animale puro e se ne versasse il sangue (Lv 11; 17,13; Dt 12,15s). La selvaggina era apprezzata anche alla tavola reale di Salomone (1Re 5,3).

Per la c. si usavano soprattutto l' →arco e le →frecce (Gen 27,3), la →rete e la fossa (Sal 9,16; Ez 19,8). Uccidere un animale selvatico pericoloso come un leone (Gdc 14,5; 2Sam 23,20), un orso (1Sam 17,34s; cfr. 2Re 2,24; Am 3,12; 5,19), un cinghiale, un bufalo o un coccodrillo (cfr. Gb 40)

era un'impresa che poteva diventare leggendaria e il successo nella c. di animali selvaggi, come il successo in guerra, faceva parte dell'ideologia regale del Medio Oriente antico; il tema della c. reale si ritrova in particolare sui bassorilievi e le iscrizioni reali neoassire e sui sigilli di epoca persiana.
L'immagine della c. può anche applicarsi all'uomo considerato come una preda per esprimere i rapporti con un nemico più potente (Ger 16,16; Lam 3,52; Sal 140,12; Gb 10,16; cfr. Sal 11,1) o la ricerca di un amante da parte di un'adultera (Pr 6,26; cfr. Ez 13,18-20).

Bibl. BRL², 150-152; B. Couroyer, *Qui est Béhémot? Job, XL, 15-24,* RB 82, 1975, 418-443; id., *Le "glaive" de Béhémoth: Job XL, 19-20,* RB 84, 1977, 59-79; O. Keel, *Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema 'Jagd und Tier',* ZDPV 93, 1977, 141-177.
ALem

CACHILA In ebr. *ḥăkîlāh;* collina che serviva da nascondiglio a Davide quando era perseguitato da Saul (1Sam 23,19; 26,1; 3); è forse l'attuale Dahret el-Kōla, 12 km a sud-est di Ebron. MDef

CADASA In ebr. *ḥădāšāh,* "nuova"; località della Sefela di Giuda (Gs 15,37) forse identica ad →Adasa (1Mac 7,40.45) e →Dessau (2Mac 14,16); ubicazione sconosciuta. MDef

CADID, ADIDA In ebr. *ḥādîd,* "appuntito", in gr. *adida;* città del nord della Sefela menzionata nell'elenco delle città di Tutmosi III (n° 76), e in quello di Sheshonq (n° 79). Secondo la Mishnah sarebbe stata fortificata dai tempi di Giosuè (Mish Arak 9,6); alcuni pensano che si tratti di →Aditaim di Gs 15,36. C., associata a Lod e Ono, è menzionata nella Bibbia come patria degli Ebrei esiliati (Esd 2,33; Ne 7,37); dopo l'esilio alcuni Beniaminiti vi si installarono (Ne 11,35). Fortificata e ricostruita da Simone Maccabeo (1Mac 12,38; 13,13), teatro di una battaglia tra Alessandro Ianneo e il re nabateo Areta, più tardi C. fu conquistata da Vespasiano (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,392; *B.J.* 4,486). Secondo l'*Onomasticon* 24,24, è Aditha, a est di Lidda (Lod). La città antica è oggi ricoperta da un tell a nord-ovest del villaggio arabo abbandonato di el-Ḥādiṯeh, 6 km a est di Lod. Lì vicino, dei Giudei iemeniti hanno fondato nel 1951 una nuova località chiamata C.

Bibl. Abel, II, 340-341; EJ, VII, 1050-1051; F.M. Abel, *Topographie des campagnes machabéennes,* RB 35, 1926, 218; G. Beyer, *Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jh. n.Chr. und ihre Grenznachbarn,* ZDPV 56, 1933, 218-252.
CCan

CADRACH In ebr. *ḥdrk* (TM: *ḥadrāk;* Zc 9,1), in aramaico antico *ḥzrk,* in accadico *ḫatarikka,* oggi tel-Afis, 45 km a sud-ovest di Aleppo, vicino al tell Mardiḫ (Ebla) e alla strada che conduce a Damasco. All'epoca biblica, il nome della città probabilmente si pronunciava *ḥaḏarik.* C. era il capoluogo del paese di *luʿaš (lʿš)* o *luʿat,* che aveva portato anche il nome di *nuḫasse* e forse anche quello di *luḫuti.* All'inizio del I millennio a.C., la città faceva parte dello stato neoittita di →Camat, ma divenne, verso la fine del IX secolo, la capitale del regno di Camat e Luʿash, dove un capo "aneo" *(ʾš ʿnh)* chiamato Zakkur aveva usurpato il trono. Zakkur è conosciuto attraverso una stele inedita d'Adadnirāri III (810-783 a.C.), conservata nel museo d'Antiochia, e grazie all'importante iscrizione aramaica trovata a tell Afis nel 1903. Quest'ultima ricorda l'elezione divina del re e racconta la liberazione miracolosa di C. assediata da 17 principi aramei e soccorsa dagli Assiri nel 796 a.C. Poi enumera i lavori iniziati da Zakkur per abbellire la città e onorare i suoi dei, fra i quali i più importanti erano Baal dei Cieli e Illuwer. Più tardi, nel 772, 765 e 755 a.C., la città fu meta di campagne militari assire e partecipò, nel 739-738, alla grande rivolta antiassira diretta da un certo Azriyahu. L'identità di questo personaggio, dal nome israelita o giudaico, pone un problema, poiché il testo di Tiglat-Pileser III non gli attribuisce nessun titolo, non precisa la sua origine — contrariamente a quello che si era creduto — e non dice niente di ciò che gli successe dopo la vittoria assira. Siccome è poco probabile che un condottiero israelita abbia potuto organizzare una coalizione che riuniva 19 province del regno di Camat e alcune città della costa fenicia, si è pensato che questo Azriyahu, "che queste hanno abbandonato", non era altro che il re Ozia di Giuda, che ha il nome di Azaria in 2Re 14,21; 15,27; 1Cr 3,12. In effetti 2Cr 26 gli attribuisce una riorganizzazione dell'esercito e gli oracoli contemporanei di Is 22 evocano una sconfitta subita dall'esercito giudaico in "un paese esteso" (Is 22,18), dove numerosi soldati furono fatti prigionieri (Is 22,3) e dove perì →Sebna, il maggiordomo del palazzo, che comandava i carri reali (Is 22,15-18). È a questo corpo di spedizione che potrebbe riferirsi anche Zc 9,1-2a: "È nel paese di Cadrach e di Damasco che si trova il suo luogo di tappa, poiché a Jahweh appartiene la sorgente di →Adamo [CEI: "perla di Aram"]... anche Camat che è confinante". La precisa menzione di un luogo di tappa alla sorgente di Adamo, l'attuale tell Dam a 35 km a nord di Amat, deve evocare una situazione reale. Se questi testi si riferiscono effettivamente agli avvenimenti degli anni 739-738 — il che non è ancora provato — questi non si concludono con una sconfitta subita dall'esercito giudaico nella valle di →Hizzayôn, che è da localizzare nella regione del tell-Ḥizzīn, nella Beqāʿ libanese. In ogni caso, C. divenne il capoluogo di una provincia assira e una parte della popolazione fu deportata nel paese d'Ulluba, a nordest dell'Assiria.

Bibl. ANET³, 501s; KAI, 202 (con bibliografia anteriore); LÄ, IV, 534; RGTC, I-VIII (s.v. Ḫatarikka, Luḫuti, Nuḫašše); RLA, V, 227; M. Noth, *Laʿasch und Hazrak,* ZDPV 52, 1929, 124-141 (= *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde,* II, Neukir-

chen, 1971, 135-147); M. Black, *The Zakir Stele*, in D.W. Thomas (ed.), *Documents from O.T. Times*, Edinburgh, 1958, 242-250; H. Tadmor, *Azriau of Yaudi*, ScripHier 8, 1961, 232-271; G. Buccellati, *The Enthronement of the King and the Capital City in Texts from Ancient Mesopotamia and Syria*, in *Studies Presented to A. Leo Oppenheim*, Chicago, 1964, 54-61; M. Liverani, in *Missione archeologica in Siria. Campagna di scavi 1964*, Roma, 1965, 110-112.125-133; M. Astour, *The Partition of the Confederacy of Mukiš-Nuḫašše-Nii by Suppiluliuma. A Study in Political Geography of the Amarna Age*, Or 38, 1969, 381-414; J.F. Ross, *Prophecy in Hamath, Israel, and Mari*, HarvTR 63, 1970, 1-28; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 156; É. Lipiński, *Recherches sur le Livre de Zacharie*, VT 20, 1970, 25-55 (v. 46-48); id., *The Assyrian Campaign to Manṣuate in 796 B.C. and the Zakir Stela*, AION 31, 1971, 393-399; H.J. Zobel, *Das Gebet um Abwendung der Not und seine Erhörung in den Klagliedern des A.T. und in der Inschrift des Königs Zakir von Hamath*, VT 21, 1971, 91-99; J.C. Greenfield, *The Zakir Inscription and the Danklied*, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem, 1972, 174-191; N. Naʿaman, *Sennacherib's "Letter to God" on His Campaign to Judah*, BASOR 214, 1974, 25-39; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. II, Aramaic Inscriptions*, Oxford, 1975, 6-17; N. Naʿaman, *Campaigns of the Assyrian Kings to Judah in the Light of a New Assyrian Document*, ShnatM 2, 1977, 164-180 (in ebraico); H. Cazelles, *Problèmes de la guerre syro-ephraïmite*, Erls 14, 1978, 70*-78* (v. 74*-76*); É. Lipiński, *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av.n.è.*, ActAntAcScHung 27, 1979, 49-102 (v. 94-97); id., *Die Zakkur-Inschrift*, in W. Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum A.T.*, Göttingen, 1985², 247-250.

ELip

CADUTA DELL'UOMO Gen 3 racconta come, istigata dal serpente e contro l'ordine di Dio, la prima coppia umana mangiò il frutto dell' →albero della conoscenza del bene e del male e fu espulsa dal giardino dove Dio l'aveva messa. Il racconto della creazione di Gen 2,4b-24 serve da introduzione e Gen 4, che parla dei primi uomini sulla terra, è strettamente unito ad esso.

1 Approcci diversi a Gen 2-3

A *Approccio storico-critico.* La teoria →documentaria riconosce in questo passo il pensiero di uno stesso autore che la critica chiama →Jahwista. Nell'agitazione politica, sociale ed economica, nonché culturale e religiosa che caratterizzava l'era salomonica, egli arrivò a dare un'espressione nuova alla sua fede in funzione dei problemi del tempo.

A guardarlo più da vicino, Gen 2-3 presenta una grande complessità. Ci sono doppioni, p. es. il nome dato alla donna (2,23; 3,20); il vestirsi (3,7.21); il castigo (3,14-19.22-24). Questi ultimi versetti si distinguono per il loro ritmo e il loro tema di sentenza oracolare. Si potrebbe aggiungere la presenza di due alberi particolari e la diversità dei nomi divini. Il testo ha una preistoria, anche se non si è sempre d'accordo sui risultati. Per J. Vermeylen, un racconto arcaico fu seguito da un racconto J, rielaborato all'epoca dell'esilio da un redattore vicino alla scuola deuteronomistica (3,14.16.18a.19); fu completato da due aggiunte (3,15.18b) probabilmente della mano dell'ultimo redattore del Pentateuco. Talvolta si pensa anche ad una redazione esilica (N. Wyatt).

B *Approccio strutturalista.* Coscienti del carattere ipotetico di queste ricostruzioni, altri autori preferiscono mettere in correlazione i diversi elementi del testo preso nel suo stato attuale. Un'analisi basata sulle strutture della sintassi rivela uno schema concentrico in sette parti, la cui chiave di volta si trova nel "mangiò" di 3,6 (J.T. Walsh). Tenendo conto delle strutture della grammatica narrativa, si sono opposti due a due sei microracconti: 2,4b-7 e 3,22.-24; 2,8-17 e 3,8-21; 2,18-24 e 2,25-3,7 (W. Vogels). Il metodo strutturalista è stato arricchito dalla retorica narrativa. L'attenzione concentrata sugli appelli retorici maggiori, sugli spostamenti nella funzione dei caratteri, sulla struttura semantica del brano, produce un effetto di senso totale: a un livello più profondo ogni ascoltatore si identifica personalmente con quest' "uomo e la sua donna", invitato come è a riconoscere la dimensione cosmica del suo proprio peccato.

C *Approccio psicoanalitico e sociologico.* Il brano è stato scrutato nelle sue profondità psicologiche partendo dalla psicoanalisi. È stato messo in rapporto con la società dove è nato con l'aiuto di un approccio di tipo storico e dialettico, assolutamente non teologico (J. Guichard). Il racconto di Gen 2-3 non è sfuggito all'influenza delle scienze umane. L'entrata in questo enorme cantiere richiede molto senso critico. La lettura di Gen 2-3 ne diviene più ricca e responsabile.

2 Simboli e motivi

A *Paralleli orientali.* Nella sua preistoria, Gen 2-3 si rivela dipendente dalle rappresentazioni religiose del Vicino Oriente antico, veicolate dai miti e dalle leggende da una parte, dal simbolismo del culto cananeo dall'altra.

a Il giardino. La leggenda babilonese di Adapa unisce i tre temi del giardino sacro, dell'albero sacro e dell'acqua di vita. Lo Jahwista riporta il suo racconto nel quadro di un giardino meraviglioso, traccia del concetto mitico del Giardino di Dio, luogo dove l'uomo vive in intimità con Dio.

b L'albero sacro. Il culto dell' →albero sacro era diffuso in Palestina, soprattutto a partire dalla fine del secondo millennio. Immagine della potenza di vita, poteva essere associato a diverse divinità legate alla fecondità, all'amore, alla maternità.

c Il serpente. Troviamo il →serpente nel contesto dei culti di fertilità. Con l'attributo della saggezza, gli si riconoscono dei poteri nel campo del prolungamento della vita (vedere *Ghilgamesh* 11,285-289).

d I cherubini. I →cherubini sono ben attestati nell'iconografia orientale. In Mesopotamia, i *kâribu*, geni dalla forma mezza-umana e mezza-animale, facevano la guardia alla porta dei templi e dei palazzi.

e La "fiamma della spada folgorante". Un testo relativo alla distruzione della città di Ḫanusa, che

risale al regno di Tiglat-Pileser I (verso il 1112-1074), potrebbe fornire una illustrazione alla →"fiamma della spada folgorante' di 3,24.

B *Paralleli biblici.* Gli elementi tratti dalla tradizione biblica sembrano ancora più determinanti.

a Il paradiso. Il tema paradisiaco è più fortemente accentuato nella profezia di Ezechiele sulla caduta del re di Tiro (Ez 28). È il parallelo biblico più vicino a Gen 3.

b La tradizione dell'alleanza. Gen 2-3 è stato elaborato in un ambiente che aveva già assimilato gli elementi principali della struttura dell' →alleanza. Vi si percepisce l'iniziativa divina; i termini "coltivare" e "custodire", che si riferiscono al giardino in 2,15, evocano il servizio di Dio; il divieto è formulato nello stile apodittico del decalogo (Es 20,1-17) e la sanzione si ricollega a quella delle formule del codice dell'alleanza (Es 21,13-17); la requisitoria divina ha qualche analogia con la requisitoria profetica e integra il vocabolario della fedeltà all'alleanza; le maledizioni fanno pensare a quelle di Sichem (Dt 27,15-26).

c I motivi sapienziali. Anche se non è sufficiente a spiegare l'insieme del testo, la riflessione sapienziale vi ha lasciato la sua impronta. La conoscenza del bene e del male gioca un ruolo chiave nell'intreccio: il serpente è "astuto" (3,1); il frutto è necessario per acquistare il discernimento (in ebr. *haśkîl:* 3,6; cfr. Pr 16,22). Grazie alla sua abilità nel giocare con le parole e alla sua finezza psicologica, il narratore di Gen 2-3 non è per niente inferiore ai maestri di saggezza. Anch'egli pone il problema dell'origine della vera sapienza.

d Lo statuto regale di Adamo. Adamo è posto come re sulla creazione; partecipa all'opera divina dando il nome agli animali e riconoscendo sua moglie. Come il re a Gerusalemme, egli è il vicario di Dio sulla terra e il rappresentante del popolo presso di Lui. In virtù del vecchio principio della solidarietà dei membri del clan con il loro capo, i suoi sudditi sono come incorporati nella sua persona. Il racconto dell'Eden permette allora di rileggere le vicissitudini della storia del popolo dell'alleanza con la Terra Promessa, vista come un paradiso.

3 La caduta

A *Gen 2-3 e la storia.* Se lo Jahwista prende in prestito dei simboli dai miti e dalle leggende dell'ambiente circostante, ne trasforma il significato e si distanzia criticamente nei confronti delle religioni vicine. Così egli fa del serpente una creatura di Dio, e onora la donna di un racconto di creazione originale, presentata in modo più positivo dell'*Epopea di Ghilgamesh.* A rigor di termine, Gen 2-3 non è un racconto mitico. Non è nemmeno un racconto storico nel senso in cui si potrebbe ricostruire con certezza ciò che è successo.

Lo storico cede il posto al teologo che scopre una riflessione da credenti sull'esistenza umana. Per quanto indietro si possa risalire nei tempi, si osserva una profonda rottura imputabile ad un cattivo uso della libertà umana che Dio rispetta. Là si situa l'avvenimento storico che il brano dell'Eden vuole motivare. Il termine " →Adamo" ha la funzione di singolare collettivo e nel racconto arcaico bisogna tradurre sempre "l'uomo". Solo a partire dall'esilio, al più presto, si incomincia a sentirlo come nome proprio e a tradurlo conseguentemente "Adamo". A proposito dell'alternativa fra il monogenismo (esiste un solo individuo o, al massimo, una sola coppia all'origine dell'umanità) e il poligenismo (l'umanità è nata da più di una coppia originale), si terrà presente, dal punto di vista scientifico, questa osservazione: "La scienza ha mostrato che l'unità e la verità di una specie sono fondate su basi diverse dall'unità di antenati, ma pur sempre molto solide" (R. Lavocat, *Polygénisme,* DBS, VIII, 101).

B *La trasgressione e le sue conseguenze.* Parecchie spiegazioni del racconto appaiono insufficienti. Non è il passaggio dell'uomo dallo stato d'innocenza, proprio della gioventù, all'età adulta caratterizzata dalla conoscenza del sesso e dall'esperienza della debolezza umana. Non è la scoperta che, tramite il peccato, l'uomo è stato separato da Dio dal suo libero arbitrio; non è nemmeno quel fenomeno sociale che è il regresso spirituale dell'umanità, conseguenza dello sviluppo della civiltà materiale. L'avvenimento riportato qui è la trasgressione di un ordine positivo di Dio. Si basa sul problema radicale della frontiera fra Dio e l'uomo. La ricerca della sapienza e dell'immortalità è uno scacco. Dio è il dispensatore di sapienza e di vita. Voler raggiungere una conoscenza totale e diventare come Dio, significa negare il limite imposto alla creatura. Dio è Dio, l'uomo è l'uomo. Le conseguenze della trasgressione si manifestano immediatamente. Essa apre gli occhi alla prima coppia sulla sua vera condizione. Una rottura di armonia scoppia a tutti i livelli. La morte e il lavoro non compaiono in questo istante (cfr. 2,15; 3,19), però assumono un significato nuovo (3,17-19.22). L'equilibrio nella creazione è rotto (3,14s). Senza dubbio la trasgressione non è di tipo sessuale, ma la donna viene colpita nella maternità e nella sua relazione con l'uomo. L'unità della coppia, il cui ideale è presentato in 2,23-24, sarà raggiunta solo a prezzo di lotte dolorose ed incerte. Gli altri racconti di trasgressione (Gen 4,1-17; 6,1-4; 11,1-9) sveleranno la proliferazione di questi ordini. Essi non sono che la conseguenza di un'alienazione fondamentale: espulso dal giardino, l'uomo ha perso l'intimità con Dio. Ma Dio è Dio e lascia sempre all'uomo decaduto la possibilità di riallacciare i rapporti. È questa volontà che è alla base della storia della salvezza.

C *La caduta nella tradizione biblica posteriore.* Questa pagina essenziale ha lasciato echi nella tradizione biblica solo dopo l'esilio. Dopo Ez 28,12-19; Gb 15,7s, bisogna citare Sir 25,24; Sap 2,24. Per il NT si terrà presente 1Tm 2,13s; Gv 8,44, ma soprattutto gli sviluppi delle grandi lettere paoline (Rm 5,12-21; 1Cor 15,20-22).

Bibl. P. Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans le récit de la Genèse,* Neuchâtel, 1940; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis,* Louvain, 1948; G. Lambert, *Le drame*

du jardin d'Éden, NRT 76, 1954, 917-948; A.M. Dubarle, *Le péché originel dans la Genèse*, RB 64, 1957, 36-69; L. Alonso-Schökel, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gn 2-3*, Bb 43, 1962, 295-315; H. Renckens, *La Bible et les origines du monde*, Paris, 1964; P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel*, NRT 89, 1967, 337-375.449-484; W. Fuss, *Die sogennante Paradieserzählung*, Gütersloh, 1968; O.H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,48-3,24*, Neukirchen, 1970; A. Fodor, *Der Sundenfall im Buch Genesis*, in *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, München, 1972; P. Schwarz, *Die Neue Eva. Der Sündenfall in Volksglaube und Volkerzählung*, Göttingen, 1973; E. Drewermann, *Angoisse et faute dans le récit yahviste de la chute (Gn 3,1-5)*, Conc 113, 1976, 71-82; J. Guichard, *Approche "matérialiste" du récit de la chute*, LumièreV 131, 1977, 57-90; J.T. Walsh, *Genesis 2,4b-3,23: A Synchronic Approach*, JBL 96, 1977, 161-177; E. Drewermann, *Strukturen der Bösen*, Paderborn, 1979; X. Thévenot, *Emmaüs, une nouvelle Genèse? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24,13-25*, MélSR 37, 1980, 3-18; K. Jaros, *Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gn 2-3*, ZAW 92, 1980, 204-215; *Genesis 2 and 3. Kaleidoscopic Structural Readings*, Semeia 18, 1980; N. Wyatt, *Interpretating the Creation and Fall Story in Genesis 2-3*, ZAW 93, 1981, 10-21; O. Davidsen, *The Mythical Foundation of History. A Religio-Semiotic Analysis of the Story of the Fall*, LireLaB 5, 1982, 23-36; S. Dockx, *Le récit du Paradis Gn 2-3*, Gembloux, 1981; H.N. Wallace, *The Eden Narrative*, Atlanta, 1985. [Z. Alszeghy, *La discussione sul peccato originale*, Greg 67, 1986, 133-39; A. Kasujja, *Polygenism and the theology of original sin today. Eastern African contribution to the solution of the scientific problem* (= Collectio 3268), Roma, 1986; G. Martelet, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, tr. di R. Usseglio, edizione italiana a cura di P. Giannoni (= GdT 177), Brescia, 1987; J. Ratzinger, *Creazione e peccato. Catechesi sull'origine del mondo e sulla caduta*, Cinisello B., 1986; C. Mesters, *Paradiso terrestre: nostalgia o speranza?* (= NuoSagQue 57), Brescia, 1991; E. Testa, *La legge del progresso organico e l'evoluzione. Il problema del monogenismo e il peccato originale* (= SBFAn 25), Jerusalem, 1987; D. Bonhoeffer, *Opere di Dietrich Bonhoeffer 3. Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gn 1-3*, a cura di M. Rüter-I. Tödt, edizione italiana a cura di A. Gallas (= BibCultQue 4), Brescia, 1992]. JAun

CAFARAIM In ebr. *ḥăpārayim;* "due pozzi"; località di Issacar (Gs 19,19) la cui posizione attuale è incerta (ḫirbet el-Farrize, a 20 km a sud-ovest di Nazaret?). Essa figura forse sotto la forma *ḥprm* nell'elenco delle città conquistate da Sisach.

MDef

CAFARNAO In gr. *kapernaoum, kapharnaoum*, dall'ebr. *kᵉpar naḥûm*, "villaggio di Nahum" (?); località della Galilea identificata con tell Ḥūm, a nord-ovest del lago di Gennesaret a 4 km dal punto in cui il Giordano sfocia nel lago. Situata sul territorio di Erode Antipa, C. era una stazione doganale sulla strada della Gaulanitide (Mt 9,9) e il tetrarca vi "beneficiava" probabilmente di una piccola guarnigione romana (Mt 8,5; Lc 7,2). Durante il suo ministero in Galilea Gesù ne fece il suo principale centro di attività (Mt 4,13; 8,5; Mc 2,1; 9,33; Lc 4,23; 7,1; Gv 2,12; 6, 17.24); egli risiedeva probabilmente nella →casa di Pietro (Mc 1,29.33; cfr. 2,1; 9,33). È a C. che egli prese la parola e si mise ad insegnare nella sinagoga (Mc 1,21; Lc 4,31; Gv 6,59). A C. Gesù operò diverse guarigioni tra cui quella del servo paralitico del centurione e quella della suocera di Pietro (Mt 8,5-9; Mc 1,29-31; 2,1-12; Lc 7,1; Gv 4,46). Qui gli venne reclamato il pagamento del didramma, che gli accettò di versare per non dare scandalo (Mt 17,24). L'ostilità che vi incontrò lo spinse tuttavia a maledirla, proprio come Betsaida e Corazin (Mt 11,23; Lc 10,15). Gli scavi hanno portato alla luce una sinagoga della fine del IV secolo, costruita su un edificio più antico che è forse ciò che rimane della sinagoga conosciuta da Gesù. È stato trovato inoltre un gruppo di piccole case del I secolo costruite in basalto, progressivamente trasformate in chiesa: in un primo momento era stata sistemata una stanza, più curata delle altre, con pavimento in calcare polverizzato, tenuto regolarmente in buono stato e con pareti intonacate e decorate con motivi geometrici; tutto l'insieme venne isolato con dei muri nella prima metà del IV secolo e la stanza centrale venne coperta da un tetto poggiante su un arco. Questi lavori sono probabilmente dovuti a Giuseppe, conte di Tiberiade sotto Costantino. Verso la metà del V secolo intorno alla stanza venne costruita una chiesa ottagonale alla quale furono poi aggiunti altri due ottagoni circoscritti, con un'abside sul lato orientale e, forse, un battistero. Queste costruzioni sono la testimonianza di un'antica devozione che venerava in questo luogo "la casa di Pietro".

Bibl. EAEHL, 1, 286-290; Vogel, I, 24-25; II, 22; E. Testa, *Cafarnao*, IV, Jerusalem, 1972; S. Loffreda, *Cafarnao*, II, Jerusalem, 1974; V. Corbo, *Cafarnao*, I, Jerusalem, 1975; A. Spijkerman, *Cafarnao*, III, Jerusalem, 1975. [*La Galilea al tempo di Gesù*, MdBi n. 21 (1994)]. CSaul

CAFARSALAMA In gr. *chapharsalama;* località dove ebbe luogo uno scontro fra Nicanore e Giuda Maccabeo, prima della battaglia di Adasa (1Mac 7,31). La località deve essere vicina a Gerusalemme, dove ripiegarono le truppe di Nicanore (1Mac 7,32); è stata proposta l'identificazione con ḫirbet Selah, 1 km a nord-ovest di Gabaon. JLong

CAFTOR In ebr. *kaptôr;* il termine è probabilmente la trascrizione ebraica del cuneiforme *kaptara* o del geroglifico *keftiu*. Nell'elenco dei popoli Caftor è presentato come figlio di Micraim, figlio di Cam (Gen 10, 14; 1Cr 1,11), il che lo unisce al ramo africano. Am 9, 7, in modo esplicito, indica Caftor come il paese d'origine dei Filistei, in modo che è possibile identificare come tali i Caftoriti di Dt 2,

23; Ger 47, 4. Secondo i documenti egiziani, si suppone che Caftor sia il nome di Creta, tuttavia alcuni preferiscono riconoscervi una regione della costa meridionale dell'Asia Minore o anche Cipro.

Bibl. J. Vercoutter, *L'Égypte et le monde égéen préhellénique, étude critique des sources égyptiennes*, II Cairo, 1956; J. Prignaud, *Caftorim et Kerétim*, RB 71, 1964, 215-229; E. Puech, *Présence phénicienne en Méditerranée*, RB 90, 1983, 383 (n. 55). CSaul

CAIFA In gr. *kaiaphas*, dal suo vero nome, Giuseppe; sommo sacerdote a partire dalla procura di Valerio Grato, nel 26 d.C., destituito da Vitellio, probabilmente dopo la destituzione di Ponzio Pilato all'inizio del 37 (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,35.95). L'interpretazione del soprannome C. resta discutibile: alcuni intendono "il sagace", altri "l'oppressore"; viene collegato anche con l'aram. *kēpā'*, "roccia" (→Cefa). Secondo Gv 18, 13, era il genero di Anna, sommo sacerdote prima del 15 d.C. Durante la passione, Gv ricorda che C. profetizzava senza saperlo, perché era sommo sacerdote in quell'anno (Gv 11,49-51; 18,14). All'inizio del suo processo, Gesù fu condotto alla casa di C. (Mt 26,3.57; Gv 18,13-14.24.28). L'espressione "i sommi sacerdoti Anna e Caifa" (Lc 3,2) è molto generica e serve in realtà a designare i membri influenti delle grandi famiglie sacerdotali (cfr. At 4,6). CSaul

CAINO In ebr. *qayin*, forse, come in arabo e in aramaico, "fabbro" (cfr. etimologia popolare, in Gen 4,1); primo figlio "dell'uomo", Adamo, e di Eva (Gen 4,1). Agricoltore, C. offrì a Jahweh dei prodotti della terra ma Jahweh preferì, senza che si dica il perché, l'offerta di suo fratello cadetto, Abele, il pastore, e C., geloso, assassinò Abele (Gen 4,2-8). Maledetto da Jahweh per il suo crimine (4,9-16), C. è scacciato dalla terra fertile e condannato ad essere un errante (*nād:* 4,12.14) nel paese di Nod (= "errare"), lontano dal volto di Jahweh (4,14.16), confortato tuttavia da una misteriosa protezione divina: il segno di C. (4,15), che non viene ulteriormente precisato. Questo racconto, per la civiltà che suppone (pastori ed agricoltori con la loro propria cultura; uomini capaci di uccidere C. e di vendicarlo sette volte) è manifestamente anacronistico nel suo contesto attuale. È verosimile che l'autore s'ispiri ad una leggenda concernente un altro C. (*qayin:* Nm 24,21; Gdc 4,11), antenato dei Keniti. Queste tribù nomadi, spesso alleate di Israele (Gdc 1,16; 4,17; 5,24), che si incontrano nel deserto a sud di Giuda (Gdc 1,16; 1Sam 15,6; 27,10; 30,29) ma anche in Galilea (Gdc 4,11.17), sembrano non essere diventate mai veramente sedentarie (1Cr 2,55 li collega ai Recabiti). La storia di C. è senza dubbio una eziologia che ha la sua origine in Israele ormai sedentarizzato, che spiega la vita errante dei Keniti e verosimilmente il tatuaggio della loro tribù, come il castigo di un crimine del loro antenato. Riportata alle origini nel racconto biblico la storia ha perso i suoi legami con i Keniti; legato al racconto della caduta (Gen 3), il crimine di C. illustra la proliferazione del peccato che caratterizza la storia J delle origini. Il peccato che ha messo l'uomo contro Jahweh, mette fratello contro fratello e al tempo stesso contro Jahweh che interroga C. sulla sua responsabilità verso il fratello (4,9-10) e lo castiga per il suo crimine, pur lasciando in lui un misterioso segno di grazia. La storia dei discendenti di C. (4,17-24) si collega solo imperfettamente con il racconto del fratricidio. C., l'errante (4,12-16), diventa costruttore della città e sua moglie, della quale non si era mai sentito parlare, gli assicura una discendenza (4,17). Gli stessi nomi, con delle varianti di ortografia e di ordine, si ritrovano nella genealogia P di Adamo (Gen 5; →Set). Sottolineando l'apporto culturale di ciascuno (4,17.19-22), l'autore sembra voler rintracciare i progressi della civilizzazione che accompagna un progredire del peccato, del quale è testimone il canto selvaggio di Lamech, che rivendica il diritto ad una vendetta senza limiti (4,23-24).

A parte l'allusione tardiva "all'ingiusto" (Sap 10,3), C. non è mai menzionato nell'AT. Il NT lo presenta come l'antitesi di Abele quanto alla giustizia (1Gv 3,12) e alla fede (Eb 11,4), o, citato con Balaam e Kore, come il tipo dei falsi dottori (Gd 11) →Abele.

Bibl. W. Zimmerli, *Zur Exegese von Gn 4,1-16*, EvErz 20, 1968, 200-203; J.M. Miller, *The Descendants of Cain: Notes on Gn 4*, ZAW 86, 1974, 164-174; J. Illies (ed.), *Brudermord, zum Mythos von Kain und Abel*, München, 1975, È. Lipiński, *Ancient Types of Wisdom Literature in Biblical Narrative*, In I.L. Seeligmann Volume, III, Jerusalem, 1983, 39-55 (v. 45-51). ABoud

CAIRO, GHENIZAH DEL La ghenizah (in ebr. *genīzah*) è un locale attiguo ad una sinagoga nel quale vengono deposti i manoscritti deteriorati o falsi. Essendo scritto su di essi il nome di Dio non possono essere gettati. All'inizio vengono bruciati, ma col passar del tempo rimangono ammucchiati e finiscono per costituire un autentico tesoro che, se lo si dimentica e se ne impedisce l'accesso, oltrepassa i secoli.

È quanto è successo con la ghenizah della sinagoga Ibn Ezra del Vecchio Cairo (Fustat), scoperta in modo veramente fortuito nel 1890, durante i lavori di rifacimento. Chiesa copta venduta ai caraiti nell'882, l'edificio restò in loro possesso fino al 1313, data in cui passò alla comunità ebraica, diventando così la sinagoga Ibn Ezra. La ghenizah testimonia questa lunga storia condivisa da diverse famiglie religiose. All'interno si sono contati circa 200.000 frammenti di manoscritti: il più antico risale all'871; i più recenti sono tre documenti del XIX secolo. Il contenuto non è meno sorprendente. Innanzitutto testi biblici in ebraico, aramaico e arabo; poi midrash, testi della Mishnah e del Talmud, testi liturgici, frammenti d'apocrifi e di pseudoepigrafi; ma anche lettere, documenti commerciali, archivi familiari, ecc.; tutto questo è ora per i 3/4 all'università

di Cambridge, il resto disperso nelle grandi biblioteche d'Europa e degli Stati Uniti.
L'importanza di una tale scoperta per gli studi biblici è evidente. Lì fu trovato il primo manoscritto ebraico (frammentario) di Sir e un'opera sconosciuta, il *Documento di Damasco* (I o II secolo a.C.), appartenente alla letteratura degli →Esseni. Per quanto riguarda il testo biblico, esso appare sotto la sua forma premasoretica (manoscritti del V secolo) e ugualmente nelle tre tradizioni: la tiberiense, la babilonese e la palestinese. Ma è anche attestato nella versione greca d'Aquila, la siro-esaplare, la *Esapla* di Origene (→versioni antiche), e in molti altri documenti di ogni tipo. Il nome del grande studioso P. Kahle è legato allo studio di questi testi e all'utilizzazione di questa fonte straordinaria, alla quale si possono ora paragonare le celebri scoperte del mar Morto.

Bibl. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959²; B. Chiesa, *L'Antico Testamento Ebraico secondo la tradizione "palestinese"*, Torino, 1978; E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, London, 1980, 12-34.
JMarg

CALABRONE, VESPA Traduzione ipotetica dell'ebr. *ṣirʿāh* (Es 23,28; Dt 7,20; Gs 24,12) secondo la LXX (in gr. *sphēkiai*, "vespai"; cfr. Sap 12,8 che parla di vespe →calabroni, in gr. *sphēkes*); l'arabo *daraʿa* suggerisce il significato di "scoraggiamento". In Sal 118,12, l'ebr. *dᵉbôrîm*, "api", è spesso tradotto senza ragione con "vespe".
JLong

(1) CALACH In ebr. *kalaḥ*, in acc. *kalḫu, kalḫa*, o *kalaḥ, larissa* in Senofonte (*Anabasi* 3,4) oggi tell Nimrūd (cittadella: ANEP², 882) e Tulūl al-ʿAzar (arsenale: ANEP², 881); situata sulla riva sinistra del Tigri, 35 km a valle di →Ninive, C. fu una delle residenze reali assire e centro fondamentale dell'archeologia mesopotamica. Scavato dal 1845 da A.M. Layard, poi da H. Rassam, W.K. Lofrus, M.E.L. Mallowan, D. Oates, J. Meuszyński e dal Servizio Iracheno delle Antichità, il sito di C. ha messo in luce palazzi e templi, archivi e una biblioteca, oltre a numerose opere d'arte: bassorilievi, obelischi, statue, sculture diverse, avori lavorati. Da C. provengono molte immagini regali (ANEP² 439.441.442. 445.617.819.821), il famoso obelisco nero di Salmanassar III su cui è raffigurato l'omaggio del re Ieu di Israele (ANEP², 351-355) e il bassorilievo di Tiglat-Pileser III rappresentante la presa di Astarot e di Ghezer o il combattimento contro i cammellieri arabi (ANEP² 366.369.375). Il luogo era abitato dal III millennio a.C. ma la città di C. viene menzionata per la prima volta nel XIII secolo a.C. Effettivamente Assurbanibal II (883-859 a.C.) attribuisce a Salmanassar III (1263-1234 a.C.) la costruzione di C., evocata in Gen 10,11. Il versetto successivo (Gen 10,12) comporta una glossa esplicativa che qualifica C. come "grande città". Questo titolo significa probabilmente che C. era la capitale regale dell'Assiria, ruolo che assunse sotto Assurbanipal II che edificò praticamente una città nuova abitata da 16.000 persone. Questa rimase la capitale dei re d'Assiria fino al regno di Sargon II (721-705 a.C.) che si fece costruire una nuova residenza a Ḫorsabad (→Bet-Sarrukin). Salmanassar III edificò l'arsenale di C., meglio conosciuto sotto il nome di "Forte Salmanassar", alcuni palazzi e la ziggurat del tempio di Ninurta. Adad-nirāri III ricostruì il tempio di Nabû, che comprendeva una ricca biblioteca, e Tiglat-Pileser III costruì un nuovo complesso di palazzi ornati da bassorilievi come l'antico palazzo di Assurbanipal II. Anche Assarhaddon si prese cura della città, dove sembra aver risieduto verso la fine del suo regno. C. fu saccheggiata dai →Medi nel 614 e 612 a.C., ma il sito era di nuovo occupato all'epoca neobabilonese e achemenide. Sono state ritrovate anche tracce di un villaggio ellenistico del 240-140 a.C., che fu incendiato durante la conquista dei Parti. I segni dell'occupazione parta sono stati gli ultimi ad essere scoperti sul luogo, il cui nome attuale di tell Nimrūd trae la sua ultima origine da Gen 10,8-12.

Bibl. RGTC, V, 147; RLA, V, 303-323; A.H. Layard, *Nineveh and its Remains*, London, 1849; id., *Inscriptions in the Cuneiform Character*, London, 1851; id., *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London, 1853; F. Jones, *Topography of Nimrud*, JRAS 15, 1855, 335-352; id., *Vestiges of Ancient Assyria*, JRAS 15, 1855 (supplemento); G. Smith, *Assyrian Discoveries*, London, 1875; C.J. Gadd, *The Stones of Assyria*, London, 1936; R.D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories*, London, 1957; D.J. Wiseman, *The Vassal Treaties of Esarhaddon*, Iraq 20, 1958, 1-99; R.D. Barnett-M. Falkner, *The Sculptures... from the Central and South-West Palaces at Nimrud*, London, 1962; M.E.L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, I-III, London, 1966; K.H. Deller, *The Neo-Assyrian Epigraphical Remains of Nimrud*, Or 35, 1966, 181-194; J.J. Orchard-M.E.L. Mallowan-L.G. Davies-G. Herrmann, *Ivories from Nimrud*, London, 1967-74; D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London, 1968; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 190-193; J.V. Kinnier Wilson-S. Dalley-J.N. Postgate, *Cuneiform Texts from Nimrud*, London, 1972-84; S.M. Paley, *King of the World: Ashur-nasirpal of Assyria*, New York, 1976; J. Meuszyński, *Die Reliefs von Aššurnasirapli II. Die Sammlungen ausserhalb des Irak*, ArchAnz 1976, 423-480; A.K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, II, Wiesbaden, 1976; S.M. Paley-R. Sobolewski, *A new Rekonstruktion der Reliefdarstellung und ihre Anordnung im Nordwestpalast von Kalḫ (Nimrud)*, Mainz, 1981 (cf. BiOr 41, 1984, 482-485); I.J. Winter, *The Program of the Throneroom of Assurnasirpal II*, in P.O. Harper-H. Pittman (ed.), *Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of C.K. Wilkinson*, New York, 1983, 15-31; J.E. Reade, *Texts and Sculptures from the North-West Palace Nimrud*, Iraq 47, 1985, 203-214.
ELip

(2) CALACH In ebr. *ḥlḥ* (TM: *ḥᵉlaḥ*), in acc. *ḫalaḫḫu;* città e distretto a nord-est di Ninive, vicino

al luogo di Ḫorsabad (→Bet-Sarrukin). Secondo 2Re 17,6; 18,11; 1Cr 5,26, C. è una regione dove gli Israeliti furono deportati dopo la caduta di Samaria. Il re di Assiria che ordinò questa deportazione non poteva essere che Sargon II (721-705 a.C.). I documenti neoassiri attestano la presenza di deportati semitico-occidentali a C. La posizione esatta della città è ancora sconosciuta, ma è stato proposto di localizzarla a tell ʿAbbāsiya.

Bibl. RGTC, V, 114s; VIII, 146s; RLA, IV, 58; B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden, 1979, 9.15.70s.86.92s.
ELip

CALAK, MONTE In ebr. *hāhār heḥālāq;* monte che costituiva il limite meridionale nella descrizione delle conquiste di Giosuè (Gs 11,17; 12,7). Deve forse essere identificato con l'attuale jebel Ḫalēqūm, 36 km a sud di Bersabea. MDef

CALCE In ebr. *sîd;* il termine è usato nel senso letterale in Dt 27,2.4 (vengono erette grandi pietre di c.); Is 33,12 (bruciare come la c). In un contesto moralizzante Ez usa altre due parole (*ṭîaḥ* e *ṭāpēl*): i profeti coprono di c. un muro (13,10-15) o un altro oggetto, di cui il testo non precisa chiaramente la natura (22,28), apparentemente per nasconderne le imperfezioni. Dal NT si conosce l'usanza di mettere della calce sulle tombe (i sepolcri imbiancati: Mt 23,27; in gr. *kekoniamenos*); secondo la Mishnah (Seq 1,1) le tombe venivano imbiancate ogni anno a primavera, per renderle visibili da lontano. Gesù sottolinea il contrasto fra la pulizia esteriore e il marciume all'interno; allo stesso modo san Paolo chiama il sommo sacerdote Anania un muro imbiancato (At 23,3).

Bibl. BHH, II, 921s; TWNT, III, 826s.
AvdB-JCMar

CALCEDONIO Silice translucida cristallizzata con più varietà (rosso-arancio: →corniola; bruno o rosso-sangue: →sardonica; verde: →crisoprasio; nero: →onice). Viene tradotto (CEI) con "calcedonio" il gr. *chalkēdon*, nome della terza delle dodici pietre preziose delle fondamenta delle mura della nuova Gerusalemme (Ap 21,19). MCar

CALCOL In ebr. *kalkol;* figlio di Zerach della discendenza di Giuda (1Cr 2,6); è un cantore la cui saggezza è superata da quella di Salomone (1Re 5,11). JMer

CALCUL In ebr. *ḥalḥûl;* località della montagna di Giuda (Gs 15,58) corrispondente all'attuale Ḫalḥûl, 6 km a nord di Ebron. MDef

CALDEA, CALDEI

1 Il popolo I Caldei (in ebr. *kaśdîm*) sono un popolo semitico attestato nella Babilonia meridionale, nel "Paese del Mare", a partire dal IX secolo a.C. Secondo Gen 10,22; 22,21s, Chesed, l'eponimo dei Caldei, è fratello di Aram. Le tribù di Caldei sembrano in effetti portare dei nomi aramaici. Il numero di antroponimi caldei attualmente conosciuti è troppo limitato per costituire una prova decisiva dell'origine aramaica dei Caldei, la maggior parte dei quali adottarono l'onomastica babilonese.

2 Ruolo politico I primi re babilonesi di estrazione caldea compaiono nell'VIII secolo e Marduk-apla-iddina II (721-710 e 703; →Merodak-Baladan) inviò già un'ambasciata a Ezechia di Giuda (2Re 20,12-19; Is 39), probabilmente per spingerlo a far parte di un'alleanza anti-assira. In effetti i re caldei condussero una guerra instancabile contro gli Assiri per il possesso della Babilonia e, dopo un secolo di dominazione assira, la Babilonia passò alla dinastia dei Caldei, fondatori dell'impero babilonese. Questo prese il posto dell' →Assiria fino all'avvento degli →Achemenidi. I re caldei di questo periodo imperiale furono Nabopolassar (625-605), →Nabucodonosor II (604-562), che si impossessò di Gerusalemme e fece deportare l'élite della popolazione giudaica, poi Awel-Marduk (561-560; →Evil-Merodak), che fece liberare il re Ioiachin (2Re 25,27-30; Ger 52,31-34), in seguito Neriglissar (559-556), Labashi-Marduk (556) e Nabonide (559-539), che fu rovesciato da Ciro il Grande, fondatore dell'impero Achemenide. Nabonide, che era figlio di una sacerdotessa del dio-Luna a →Carran, sembra essere stato un personaggio di una religiosità morbosa. Passò dieci anni del suo regno nella lontana oasi di →Tema, nell'Arabia nord-occidentale, mentre il figlio Bel-shar-usur, il →Baldassar di Dan 5-8, amministrava il regno iniziando dalla capitale. Poco dopo il ritorno di Nabonide a Babilonia, la città cadde nelle mani dei Persiani e il 29 ottobre 539, Ciro il Grande vi fece un'entrata solenne, mettendo fine all'impero dei Caldei.

3 I Caldei, come maghi In un significato particolare, il termine "caldei" designa i sacerdoti babilonesi, specializzati nel campo della magia, dell'astrologia e dell'astronomia. Questa accezione si incontra già in Erodoto (1,181.183) e si trova in Dn 1,4; 2,2.4.10; 4,4; 5,7.

Bibl. EJ, V, 330s; RLA, V, 291-297; A.J. Olmstead, *The Chaldaean Dynasty*, HUCA 2, 1925, 29-55; F.M.T. de Liagre Bohl, *De Chaldeeuwse Dynastie*, in *Varia Historica*, Assen, 1954, 31-53; K. Jaritz, *Der Untergang des babylonischen Reiches*, Saeculum 19, 1968, 143-155; P.R. Berger, *Die neubabylonische Königsinschriften, I. Königsinchriften des ausgehenden babylonischen Reiches (626-539 v. Chr.)*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1973; A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, 1975. ELip

CALEB In ebr. *kālēb*, "cane" (termine dagli usi molto contrastanti, utilizzato sia come invettiva sia come dichiarazione di fedeltà ed umiltà, alla maniera di *ʿebed*, "servitore", "schiavo"; gli →ieroduli sono ugualmente chiamati "cani"); figli di Iefunne, Kenizzita.. Il gruppo di C. probabilmente non è

neanche di matrice israelita: in Gen 36,10s, Kenaz è annoverato tra gli Edomiti, e il suo nome è stato messo in relazione con il luvita *qunz*, il che implicherebbe un'origine dell'Anatolia (cfr. R.G. Boling, *Joshua*, Garden City, 1982, 356). Inviato per esplorare la Terra Promessa, C. esegue con fede la sua missione e merita il titolo raro in epoca premonarchica di "servitore del Signore" (Nm 14,24). Il suo gruppo entrò in Palestina direttamente dal Sud e occupò il territorio di Ebron spodestando i tre figli d'Anak (Gs 15,13-19). In uno stadio ulteriore della redazione della storia deuteronomistica, il suo diritto non si basa più soltanto sulla divisione operata da Giosuè, ma su un giuramento di Mosè (Gs 14,6-15; cfr. il caso parallelo delle figlie di Zelofcad in Gs 17,1-6). La complessa storia letteraria di Nm 13-14 mostra l'associazione sempre più stretta di C. con Giosuè, e le tradizioni che lo concernono sono amalgamate intorno alle tradizioni della casa di Giuseppe. C. è detto figlio di Chezron in 1Cr 2,9.18 (nel primo passo, bisogna identificare Chelubai con C.). Questa formula, che si ritrova solo nel Cronista, risponde probabilmente al fatto che C. era considerato definitivamente come appartenente alla tribù di Giuda. L'assimilazione dovette avvenire sotto →Davide che sposò Abigail, la moglie di un dignitario calebita e inaugurò la sua monarchia a Ebron. Le genealogie ingarbugliate del Cronista riflettono la storia complessa dei rapporti che intercorrono tra tribù e clan (1Cr 2,18-24; 2,42-50; 4,11-20).

Bibl. S.E. MacEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Roma, 1971, 90-144; W. Beltz, *Die Kaleb-Traditionen im Alten Testament*, Stuttgart, 1974.

JAun

CALENDARIO →anno, mese.

CALI In ebr. *ḥālî;* località d'Aser (Gs 19,25), attualmente sconosciuta. MDef

CALICE, COPPA In ebr. *kôs, gābîʿa, qubbaʿat;* in gr. *potērion.*

1 AT Il c. poteva essere di →ceramica, di vetro o di metallo: bronzo, argento o oro (Ger 51,7), a seconda che si fosse ricchi (Gen 40,11; 44,2.12.16s) o poveri (2Sam 12,3). Era usato soprattutto per bere vino durante i banchetti (Sal 23,5; Pr 23,31; Ger 35,5; cfr. *marzēaḥ* Ger 16,5-7; Am 6,6s). Nei sacrifici di ringraziamento era "il calice della salvezza" (Sal 116,13), e dopo i funerali "il calice della consolazione" (Ger 16,7). Dato che colui che presiedeva il pasto dava ad ognuno il suo c., questo divenne il simbolo della sorte riservata a ciascuno (Sal 16,5), spesso una sorte cattiva (Sal 11,6) da cui derivano le espressioni "bere la coppa dell'ira" (Ger 25,15. 17.28; Is 51,17.22; cfr. Ger 49,12; Lam 4,21; Ez 23,31s; Ab 2,16; Sal 75,9) o "della vertigine" (Is 51,17.22) per esprimere il castigo.

2 NT Nel NT, si parla in primo luogo del c. che viene pulito (Mt 23,25s) e con il quale si dà da bere un po' d'acqua (Mt 10,42); è anche il c. della cena pasquale (Mt 26,27; Mc 14,23; Lc 22,17.20) e del banchetto eucaristico (1Cor 10,16; 11,25-28) da non confondere con "il calice dei demoni" (1Cor 10,21). Il c. esprime anche il destino tragico riservato a Gesù e che egli deve affrontare (Mt 20,22s; 26,39 par.). Gli scavi archeologici hanno riportato alla luce parecchi c. di →ceramica, di vetro, di bronzo o di argento, a volte con delle iscrizioni.

Bibl. I. Rabinowitz, *Aramaic Inscriptions of the Fifth Century B.C.E. from a North Arab Shrine in Egypt*, JNES 15, 1956, 1-9; 18, 1959, 154-155; R.D. Barnett, *Layard's Nimrud Bronzes and their Inscriptions*, EIsr 8, 1967, 3-7; M. Sznycer, *L'inscription phénicienne de Tekke, près de Knossos*, Kadmos 18, 1979, 89-93; N. Avigad-J.C. Greenfield, *A Bronze phialè with a Phoenician Dedicatory Inscription*, IsrEJ 32, 1982, 118-128.

ALem

CALLISTENE In gr. *kallisthenēs*, "molto bello"; personaggio menzionato in un passaggio oscuro (2Mac 8,33): si tratta forse di un dignitario seleucida a meno che non si tratti di un giudeo ellenista; avrebbe partecipato all'incendio delle porte del Tempio all'epoca di Antioco IV Epifane e in seguito sarebbe stato bruciato nella sua casa. CSaul

CALNE In ebr. *klnh* (Am 6,2; TM: *kalneh*) o *klnw* (Is 10,9: TM: *kalno*) in acc. *kinalua* o *kunalua*, poi *kullania* con metatesi dialettale di *n/l* come in ebraico; capitale dello Stato neo-hittita di Pattin (letto precedentemente Ḫattin) situata nella bassa valle dell'Oronte e, per questa ragione, chiamata anche Unqi o, più correttamente *ʿumq* cioè "valle" (in ebr. *ʿēmeq*). Il luogo della città corrispondeva probabilmente all'attuale tell Taʿyīnāt, 18 km a nord-ovest di Antakya (Antiochia) sulla riva destra dell'Oronte. Gli scavi condotti nel 1932-38 hanno portato alla luce vestigia imponenti di un palazzo con iscrizioni in pseudo-geroglifici luviti e un tempio dell'VIII secolo la cui sorprendente somiglianza con la descrizione biblica del Tempio di Gerusalemme portò alcuni archeologi a presentare una pianta "resuscitata" di quest'ultimo. Come altre capitali della Siria del Nord, C. dovette fare i conti con l'Assiria, il cui re Assurbanipal II visitò C. verso l'870 a.C. Il re d' *ʿUmq* prese parte con Bar-Adad II di Damasco e altri principi siriani all'assedio di →Cadrach, probabilmente nel 796 a.C. e Tutammu, re di *ʿUmq*, partecipò alla coalizione anti-Assiria dal 739 al 738, ma C. fu presa dagli Assiri nel 738 a.C., la popolazione fu esiliata e sostituita da deportati provenienti da altre regioni. A questi avvenimenti del 738 fanno allusione Is 10,9; Am 6,2. C. diventò allora il capoluogo di una provincia assira e la regione ritrovò importanza politica solo con la fondazione di Antiochia da parte di Seleuco I Nicatore, nel 300 a.C.

Bibl. CAH, III/1², 372-441.949-955; RLA, IV, 160-162; V, 597s; VI, 305s; E. Forrer, *Die Provinzinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig, 1920, 57; I.J. Gelb, *Calneh*, AJSL 51, 1934-35, 189-191; E.G. Krae-

ling, *Calneh Gen. 10,10*, JBL 54, 1935, 233-235; W.F. Albright, *The End of "Calneh in Shinar"*, JNES 3, 1944, 254s; A.S. Yahuda, *Calneh in Shinar*, JBL 64, 1964, 325-327; C.W. MacEwan, *The Syrian Expedition of the Oriental Institute*, AJA 41, 1937, 8-16; G.E. Wright, *Solomon's Temple Resurrected*, BA 4, 1941, 17-31; M.C. Astour, JNES 22, 1963, 225 (n° 31); D. Ussishkin, *Building IV in Hamath and the Temples of Solomon and Tell Tayanat*, IsrEJ 16, 1966, 104-110; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 206.213; R.G. Haines, *Excavations in the Plain of Antioch, II. The Structural Remains of Later Phases: Chatal Hüyük, Tell al-Judaidah, Tell Taʿyinat*, OIP 95, 1971, 37-66 (tavv. 68-118); J.D. Hawkins, *Assyrians and Hittites*, Iraq 36, 1974, 67-83 (v. 81-83); K. Kessler, *Die Anzahl der assyrischen Provinzen des Jahres 738 v. Chr. in Nordsyrien*, WeltOr 8, 1975-76, 49-63 (cf. spec. 50-52). ELip

CALNO →Calne.

CALZATURA Gli Israeliti andavano spesso a →piedi nudi, specialmente se erano poveri o prigionieri (Is 20,2); tuttavia conoscevano una specie di c. (in ebr. *naʿal;* in gr. *sandalion* o *hupodēma*): i sandali erano costituiti da una suola che si legava al piede con una cinghia e che aveva spesso un contrafforte sul tallone. I soldati assiri portavano ai piedi delle scarpe propriamente dette o degli stivali. Delle c. in cuoio di qualità sono menzionate in Ez 16,10; Gdt 10,4; 16,9. Le c. hanno un ruolo importante nel linguaggio simbolico. Quando un uomo getta la sua c. su di un oggetto, mostra che ne prende possesso (Sal 60,10; 108,10; cfr. Am 2,6; 8,6?). Anticamente per confermare un riscatto o uno scambio, ci si toglieva un sandalo e lo si dava all'altro (Rt 4,7s). Si levavano le c. a chi rifiutava di compiere il suo dovere di levirato (Dt 25,9s). Queste c. potevano essere legate con un laccetto (Gen 14,23; Is 5,27; cfr. Mc 1,7). Ci si levavano le c. in un luogo santo (Gs 5,15; Es 3,5).

Bibl. BRL², 203; TWNT, V, 310-312; E.A. Speiser, *Of Shoes and Shekels*, BASOR 77, 1940, 15-20. AvdB-ALem

CAM In ebr. *ḥm;* secondo figlio di Noè (Gen 5,32; 6,10; 7,13; 9,18). Il racconto J che termina con la storia di Noè (Gen 9,18-27) gli dà come figlio Canaan, maledetto per la colpa del padre (9,24-25): maledizione israelita che suppone l'insediamento in Canaan e senza dubbio il problema della presenza filistea (9,26-27). Nella tavola dei →popoli (Gen 10,6-20; 1Cr 1,8-16), P (10,6-7.20) gli attribuisce quattro figli: Kush (Etiopia), Mizraim (Egitto: Sal 78,51; 105,23. 27; 106,21-22), Put (Libia), Canaan, e a partire da Kush alcuni popoli dell'est del Mar Rosso fra cui Seba e Avila che J attribuisce a Sem (Gen 10,27-29) o ancora Seba e Dedan, figli di Abramo e di Chetura secondo Gen 25,3. La lista J menziona solo Kush (10,8-12) che non è la stessa persona di P, Mizraim (10,13-14) e Canaan (10,15-19), ed è difficile dire se l'attribuzione a C. degli imperi assiro-babilonesi in Egitto sia originale. Come tutta la lista dei popoli, così anche la lista dei "figli di Cam" (10,6-20) si basa su ragioni geografiche e storiche piuttosto che etniche. ABoud

CAMALEONTE →lucertola.

CAMAT In ebr. *ḥamat* (il nome indica l'idea di calore); città della Siria, sull'Oronte. C., abitata ininterrottamente, ha conservato il suo nome: è Ḥama, 190 km a nord di Damasco. Bagnata dal suo fiume, incassata in una valle profonda, soffre di un clima pesante, compensata dalla fertilità del suolo, adatta alla cultura di ortaggi e all'allevamento di cavalli e di grosso bestiame. Situata a ovest del corso del fiume, occupa uno dei passaggi che gli dà importanza strategica e commerciale. Gli scavi condotti dal 1932 al 1938 da Ingholt nella collina centrale, la Cittadella di oggi, hanno riportato in luce dei resti che vanno dal neolitico fino ai tempi moderni con grande abbondanza per il periodo del Bronzo e del Ferro I. Alcune grandi iscrizioni in hittita geroglifico sono ancora indecifrate, ma testimoniano la grandezza di uno stato indipendente, di civiltà siro-hittita. Nella Bibbia, gli abitanti sono classificati tra i figli di Canaan e imparentati con gli Ittiti (Gen 10, 18 par.; 1Cr 1, 16). Ma, più frequentemente, la città è menzionata come un limite esterno di Canaan, che si ferma all' "Entrata di Camat" (→Camat, entrata di). I rapporti tra Israele e C. incominciano al tempo di Davide, dopo le sue vittorie sugli Aramei (2Sam 8, 9). Il Cronista tende ad esagerare l'avvenimento situandolo vicino alla città straniera (1Cr 18, 3-9); egli attribuirà a Salomone una campagna in tutta la regione vicina, fino a Tadmor (Palmira: 2Cr 8, 3-4). In realtà, bisogna pensare che C., ancora siro-hittita, resisteva agli Aramei seminomadi che avanzavano da nord a sud, attraverso le steppe a est dell'Oronte. Si imponeva un'alleanza. È forse in quest'occasione che alcuni "Ittiti", tra cui Uria, passarono al servizio di Davide. Non si può escludere nemmeno che Salomone abbia fatto venire da quel luogo degli specialisti di cavalleria, diventati i →Recabiti e assimilati alla tribù di Giuda (1Cr 2, 55). L'alleanza non può durare molto dopo lo scisma delle tribù d'Israele. In ogni modo, gli Aramei conquistano C., come poi mostrerà nell'VIII secolo l'iscrizione del suo re Zakur, in una lingua ben delineata e una scrittura fenicia. Unita ai suoi vicini semi-nomadi, ed equipaggiata da loro di una potente cavalleria, C. tiene testa all'assiro Salmanassar III e fornisce i contingenti più numerosi nella battaglia di Qarqar (853 a.C.). Forse ne esce stremata, tanto che la preminenza passa a Damasco che, poco a poco, diventa il principale avversario del re d'Assur. Adadnirari riceve il tributo di Ben-Hadad III, re di Damasco e di Ioas di Israele. È in queste condizioni che Geroboamo II, re d'Israele, estende il suo regno fino all' "Entrata di Camat" e "fa ritor-

nare Camat e Damasco a Giuda e Israele" (2Re 14, 25-28). Questa espressione deve essere compresa nel suo senso morale: sono state ristabilite relazioni pacifiche tra le due città a lungo nemiche. Ma questo stato di cose non dura. Tiglat-Pileser III (745-727) impone il tributo a C. e alla fine la riduce in provincia deportando molti dei suoi abitanti. Ciò non eviterà ulteriori problemi, poichè i governatori diventano poco a poco dei feudatari locali, che prendono a cuore l'interesse della loro città. Questo non impedisce che la presa di C. la Grande impressioni i profeti d'Israele (Am 6,2; Is 10,9); il re di Assiria ne farà per lungo tempo un titolo di gloria (2Re 18,34; 19,13; par. Is 36,19; 37,13). La caduta dell'impero assiro libera le città vassalle, ma allora i documenti diventano poco numerosi. C. si allarma per i progressi di Babilonia che sostituisce l'Assiria dopo averla distrutta (Ger 49,23). Nella sua campagna contro Gerusalemme, Nabucodonosor stabilisce la sua corte a Ribla, non lontano da C. (2Re 23,23; 25,21; Ger 39,5; 52,9.27). La città continua a prosperare sotto gli imperi successivi. Ai tempi dei Persiani, Zaccaria la conosce bene (Zc 9,2). Sotto i Seleucidi, perde la sua importanza a vantaggio di una nuova fondazione ad Apamea. Antioco IV l'onora del suo nome, Epiphaneia, che resterà ufficiale durante i secoli dell'ellenismo, pagano e cristiano. Ma in epoca romana, la priorità sarà di Emesa, sull'alto Oronte, oggi Homs. Il nome indigeno non viene dimenticato (cfr. l'Amathitide di 1Mac 12,25). C., ai nostri giorni, è una città della Repubblica siriana, che ha conservato a lungo il suo fascino e il suo carattere orientale. I suoi abitanti sono celebri per il loro rigore e la loro coraggiosa fedeltà musulmana.

Bibl. Abel, II, 6.78.101.111-113; ANET, 499.

MDB

CAMAT, ENTRATA DI In ebr. *lebō' ḥamāt;* punto di riferimento sulla frontiera nord di Canaan (Nm 13,21; 34,8; Gs 13,5; Gdc 3,3; Ez 47,15-20; 48,20; 1Re 8,65; 2Re 14,25; 1Cr 13,5; 2Cr 7,8; Am 6,14). Il luogo è conosciuto dai topografi greci e latini e si identifica con el-Lebwe nella Beqa' libanese un po' a nord di Baalbek, 85 km a nord-est di Beirut. MDB

CAMBIAVALUTE In gr. *kollubistēs,* da *kollubos,* "piccolo pezzo di moneta"; all'epoca del NT, il C. aveva un ruolo economico importante nella città di Gerusalemme dato che i pellegrini che venivano dalla Diaspora dovevano cambiare la moneta del loro paese d'origine (soprattutto greca e romana; →numismatica) nella moneta locale di bronzo per i piccoli acquisti e nella moneta d'argento di Tiro per pagare l' →imposta del Tempio di mezzo siclo (Es 30,11-16; in Ne 10,33 è solo un terzo di siclo; →didramma). Dato che la loro funzione era legata a questa imposta del santuario, si capisce perché parecchi c. avessero installato i loro tavoli, che servivano da banco, sul sagrato del Tempio stesso. Gesù li scaccia per affermare la funzione religiosa del santuario (Mt 21,12; Mc 11,15; Gv 2,15) facendo eco probabilmente alla predicazione profetica di Is 56,7; 60,7; Ger 7,11; Zc 14,21. ALem

CAMERE DEL SUD →stella.

CAMMAT In ebr. *ḥammat,* "sorgente calda"; città fortificata di Neftali (Gs 19,35) dove abitarono i Keniti e i Recabiti (1Cr 2,55). Nel gruppo di città ricevute dai leviti ghersoniti, Cammot Dor (Gs 21,32) e anche (?) Cammon (1Cr 6,61) sono senza dubbio la stessa città. Sembra che C. sia già menzionata nel *Papyrus Anastasi* III *(ḥmt)* sotto il regno di Ramses II. La tradizione, riportata da Giuseppe e dal Talmud, identifica C. con Hammath Tiberias (Ḥammām Ṭabarīyeh), i cui bagni caldi erano famosi. Ma gli scavi intrapresi in questo luogo (3 km a sud di Tiberiade sulla riva occidentale del lago) non hanno fatto emergere alcuna traccia anteriore al periodo ellenistico. Oggi, ad Hammath Tiberias sono state nuovamente installate alcune piscine, alimentate da 5 sorgenti di acqua calda (60°-62° C) ricche di grafite, ferro e cloruro di magnesio.

Bibl. Abel, II, 342; EAEHL, IV, 1178-1184; EJ, VII, 1242-1244; E.D. Oren, *"Tiberias" (Hammat),* IsrEJ 21, 1974, 234-235. CCan

CAMMELLO In ebr. *gāmāl,* in gr. *kamēlos;* l'ebr. *bēker* (femminile: *bikrāh*) designa il giovane c. (Is 60,6; Ger 2,23); animale impuro (Lv 11,4; Dt 14,7), il c. è menzionato nei racconti sui patriarchi come bestia da soma (Gen 24,10; 37,25) o da trasporto (Gen 24,61; Is 21,7); non si acclimatò mai presso gli Israeliti. Con il pelo di c. si fabbricavano abiti di tela grossa rugosa, come quello indossato da Giovanni Battista (Mt 3,4; Mc 1,6) e tela per le →tende. Gli autori biblici non fanno distinzione tra il c. con una gobba (*camelus dromedarius,* dromedario) e il c. con due gobbe *(camelus bactrianus);* nella Bibbia, si tratta probabilmente ovunque del dromedario, che le tribù dell'Arabia utilizzarono molto presto; sono state ritrovate delle ossa del IV (Bahrein) e III (Mari) millennio. In Assiria si incontra fin dal X secolo, nei testi e nei rilievi, il c. a due gobbe, importato da Bactriana. Nel NT Gesù rimprovera ai farisei ipocriti di filtrare il moscerino ma di ingoiare il c. (MT 23,24); il passaggio di un c. per la cruna di un ago (Mt 19,24 par.) è l'immagine di qualcosa di molto difficile, addirittura impossibile. Qualcuno ha proposto di cambiare, ma a torto (il Talmud infatti ha delle figure simili), la parola *kamēlos* in *kamilos* (fune), pronunciati allo stesso modo in epoca bizantina. HF-JCMar

CAMMINO →strada, via.

CAMMON In ebr. *ḥammôn,* "sorgente calda".
1 Località di Aser (Gs 19,28). È identificata con ḫirbet Umm el'Awāmīd, 6 km a nord-est del capo

Nāqūrah e 16 km a sud di Tiro, perché Renan ha trovato nel wādi el-Hamūl una dedica a "Milk-Aštart, dio di C.". Ma questa posizione costiera non è per niente in accordo con Gs 19, dove solo al versetto 29b-30 sono elencate le città della costa del mare di Aser.

2 Località di Neftali attribuita ai leviti (1Cr 6,61); si tratta probabilmente di Cammot-Dor, cioè →Cammat, come indica la LXX (in gr. *chamōth*). CCan

CAMMOT-DOR In ebr. *ḥammot dō'r;* città rifugio di Neftali ceduta ai leviti ghersoniti (Gs 21,32), senza dubbio identica a →Cammat piazzaforte di Neftali (Gs 19,35) e →Cammon di 1Cr 6,61. MDef

CAMOR In ebr. *ḥamor,* "asino"(?); eponimo della classe dirigente di Sichem, "i figli di Camor, il padre di Sichem" (Gen 33,19; Gs 24,32; Gdc 9,28) che, all'epoca dei Giudici, adoravano Baal-(o El) Berit (Gdc 9,4.46). La sua appartenenza agli Evei (Gen 34,2) che lo avvicina ai Gabaoniti (Gs 9,7; 11,19), a volte l'ha fatto ricollegare agli Urriti (E.A. Speiser, *Genesis,* 282-283) ma senza una ragione sufficiente; gli abitanti di Sichem hanno un nome semitico e sono chiamati Cananei (Gen 34,30). La storia di C.-Sichem e dei "figli di Giacobbe (Gen 34) sembra attestare l'installazione del clan dei figli di Giacobbe" nella regione di Sichem, in epoca preisraelitica. I "figli di Camor" sono evocati nel discorso di Stefano (At 7,16; →Emmor).

Bibl. A. de Pury, *Genèse XXXIV et l'histoire,* RB 76, 1969, 5-49. ABoud

CAMOS Antica divinità semitica, attestata già nel III millennio a.C. nei testi di Ebla e, nel II millennio, nei documenti d' →Ugarit. Nel I millennio a.C. Camos era il dio supremo dei Moabiti e a questo titolo viene menzionato sulla stele di →Mesa e nell'AT (Nm 21,29; 1Re 11,7.33; 2Re 23,13; Ger 48,7.13.46; cfr. Gdc 11,24). È l'elemento teoforo di molti nomi propri moabiti conosciuti attraverso le iscrizioni dei sigilli e i testi accadici.

Bibl. WM, I/1, 292; A.H. van Zyl, *The Moabites,* Leiden, 1960, 180-183.195s; H. Gese-M. Höfner-K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer,* Stuttgart, 1970, 140s; G. Pettinato, *Carchemiš-Kār-Kamiš: le prime attestazioni del III millennio,* OrAnt 15, 1976, 11-15. ELip

CAMOSCIO →capriolo, camoscio.

CAMPANA, CAMPANELLA →strumento musicale.

CAMPI DI IAAR In ebr. *śᵉdê-yāʿar;* luogo dove viene accolta l'arca dell'alleanza (Sal 132,6). Non si tratta probabilmente di un'espressione toponimica ma piuttosto della designazione della città di Iaar e del suo territorio, che equivale a →Kiriat-Iearim. MDef

CAMPO In ebr. *śādeh;* in gr. *agros;* i c., la campagna hanno un ruolo notevole nella civiltà biblica strettamente legata all' →agricoltura. Si parla spesso della vegetazione e degli animali dei c.; la proprietà di un c. è un affare importante sottolineato spesso nei testi, per viverci (Gs 15,18; Rt 2,3) o per seppellirvi la propria famiglia (Gen 23,11-20; 25,10; 33,19; Gs 24,32). Questa proprietà fondiaria non deve uscire dal clan (Nm 36,7; 1Re 21) e il diritto di riscatto spetta in precedenza a un parente prossimo (in ebr. *gōʾēl;* →riscatto; Rt 4,3-5; Ger 32,6-25 che descrive la procedura di riscatto di un c. con un atto notarile). Nel Pentateuco, parecchie norme riguardano il diritto rurale e il c. del prossimo viene protetto dal decimo comandamento del decalogo (Dt 5,21) che i profeti devono ricordare (Is 5,8; Mi 2,2). La predicazione di Gesù in Galilea si situa in parte in un contesto rurale spesso descritto nelle parabole (seminatore: Mt 13,18s; zizzania: 13,24s; gigli: 6,28-30; granello di senape: 13,31s; tesoro nascosto: 13,44), ma il discepolo deve lasciare il suo c. per seguire Gesù (Mt 19,29; 22,5; At 4,37) che fu tradito per il prezzo di un c., "il campo del sangue" (Mt 27,3-10; At 1,18-19; →Akeldamà). ALem

(1) CANA In gr. *kana,* dall'ebr. *qāneh,* "canna", località della Galilea nella quale Gesù, invitato a un matrimonio, trasformò l'acqua in vino (Gv 2,1-11); a C. guarì anche il figlio di un funzionario reale (Gv 4,46). Natanaele era originario di C. (Gv 21,2). La localizzazione resta incerta: un tempo si volle identificarla con Kefar Kanna, 6 km a nord di Nazareth, ma bisogna situarla probabilmente 13,5 km a nord di Nazareth a ḫirbet Qana, il cui ambiente paludoso giustificherebbe bene il suo nome.

Bibl. Abel, II, 412-413; B. Bagatti, SBFLA 15, 1964, 251-292; R.M. Mackowski, BZ 23/2, 1979, 278-284. CSaul

(2) CANA In ebr. *qāneh,* "canna".

1 Località di Aser (Gs 19,28) identificata con l'attuale Cana, situata a 12 km a sud-est di Tiro.

2 Torrente che serviva da confine tra Efraim e Manasse (Gs 16,8; 17,9); è identificato attualmente con il wādi Iškar, situato ad una ventina di km a nord-est di Tel Aviv. MDef

CANAMEL In ebr. *ḥănamʾēl,* forse una forma derivata da *ḥănanʾēl,* "Dio ha fatto grazia"; cugino di Geremia, figlio di suo zio Sallum, anch'egli originario di Anatot. Obbligato a vendere il suo campo, egli si rivolge a Geremia che, essendo il parente più prossimo, secondo la legislazione di Lv 25,25, aveva il dovere di comprarglielo. La transazione si fa a Gerusalemme, allora assediata da →Nabucodonosor (587). Questo gesto è vissuto come un atto profetico

di fiducia nell'avvenire, tanto più perché compiuto da un uomo che era reputato disfattista (Ger 32).
JAun

CANAN In ebr. *ben yōḥānān*, "figlio di Giovanni", lezione appoggiata da un manoscritto ebraico e dalla LXX; il codice di Leningrado separa le parole in un'altro modo e riporta *bny hnn*, "figli di Canan"; figlio di Iegdalia, qualificato come "uomo di Dio" da Geremia del quale era amico, legato al Tempio dove disponeva come profeta di una sala contigua a quella dei dignitari (Ger 35,4). JMer

CANANEEL, TORRE DI →Gerusalemme.

CANANEO
1 Lingua Il c. è una lingua semitica del nord-ovest, parlata nel paese di Canaan nel II millennio a.C. Il c. comprendeva diversi dialetti, dai quali sono derivati particolarmente l' →ebraico e il fenicio, ma anche l'ammonita, il moabita e l'edomita. Anche queste lingue vengono a volte qualificate come c., soprattutto nel campo epigrafico. Il c. del II millennio ci è noto solo attraverso i nomi propri, i termini cananei passati nell'egiziano e nell'accadico, qualche breve scritta alfabetica di difficile interpretazione, così come le glosse e le forme verbali cananee nelle lettere d'El-Amarna. Per altro il c. è molto vicino alla lingua nordsemitica dei testi in cuneiforme alfabetico di →Ugarit e di Ibn-Hani.
2 Popolo Il termine "Cananei" designa anche gli abitanti non israeliti di Canaan. Sono i C. che figurano in testa alla lista quasi classica delle popolazioni preisraelitiche che occupavano la terra promessa (Gen 15,20; Es 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Dt 7,1; 20,17; Gs 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Gdc 3,5; Esd 9,1; Ne 9,8). In tale lista sono seguiti da altri nomi di popoli, in parte sconosciuti, la cui enumerazione rientra in un processo artificiale destinato forse ad ingrandire la gloria dei conquistatori. In ogni caso, gli antroponomi c. attestati a partire dal III millennio indicano che si tratta essenzialmente di una popolazione semitica del nord-ovest che abitava la regione fin dalle origini della storia. Bisogna tener conto inoltre di un'ondata di immigranti, delle infiltrazioni hurro-mitanniche (Hurriti) verso la metà del II millennio e dell'insediamento dei Filistei sulla costa meridionale di Canaan alla fine del II millennio. Gli Hurro-Mitanni e i Filistei rappresentarono solo una minoranza nella popolazione della Palestina, ma vi costituirono una aristocrazia guerriera. Questa adottò molto rapidamente la lingua, la cultura e la civilizzazione cananea del paese dove essa si era stabilita. Durante il I millennio, il termine "cananeo" tendeva sempre più a designare i Fenici e "cananeo" divenne un sinonimo di "sidonio" (Dt 3,9; Gdc 18,7; IRe 11,5.33; 2Re 23,13). I LXX tradussero qualche volta Canaan con Fenicia e, nel NT, la Canaan di Mt 15,22 corrisponde alla Sirofenicia di Mc 7,26. A causa dell'intensa attività commerciale dei Fenici, il nome di C., che li designava, acquisì per antonomasia il senso di "mercante" (Ez 16,29; 17,4; Zc 14,21; Pr 31,24; Gb 40,30). Invece, nell'ebraico medioevale, fino al XIII secolo, erano gli Slavi dell'Europa centrale che erano chiamati "cananei", e l'espressione "lingua di Canaan" designava la lingua ceca.
3 Religione La religione c. è tipicamente semitico-nord-occidentale. Essa riflette le preoccupazioni di una popolazione rurale, dedita all'agricoltura, e in seguito urbana, che vive del commercio e dell'artigianato. Il dio →El, capo del pantheon di Ugarit, non sembra esercitare un ruolo molto attivo nella religione e nella cultura cananea. Più importanti, a partire dal III millennio, appaiono il dio Dagan, divenuto →Dagon in ebraico biblico, e suo figlio Haddu o →Adad. Il "Dagan cananeo" sembra già essere attestato nei testi di Ebla, nel XXIV secolo a.C., e Dagon è il dio principale dei Filistei che hanno adottato la cultura cananea. È il dio del frumento, il cui nome serve per antonomasia a designare i cereali. La sua montagna sacra sembra essere stato il monte Amanus, a nord della foce dell'Oronte, da dove deriva il suo titolo di "Signore di Amanus", *Baʿal Ḥammôn* sotto il quale è sovente invocato nel I millennio a.C. Suo figlio Haddu, la cui montagna sacra è il monte Safon o monte Kasios, a sud della foce dell'Oronte, è il dio del temporale e della pioggia fecondatrice. A partire dalla metà del II millennio, è invocato sotto il titolo di Baal, "Signore". Sotto il nome di "Baal del Safon", tradotto in greco *Zeus Kasios*, appare anche come il dio dei naviganti. La dea ʿAnat, la cui natura resta un po' misteriosa, contribuisce come suo "fratello" Baal alla fecondità della terra. →Astarte tende a soppiantarla più tardi in questo ruolo, ma essa appare sempre più come l'incarnazione di una vitalità sensuale e sessuale, il cui ritmo corrisponde a quello delle stagioni. Nelle città-stato fenice del I millennio, le divinità protettrici sono venerate sotto i titoli di Signore, Re o Signora della città. Così, la dea suprema di Biblos è la *Baʿalat Gubal*, "Padrona di Biblos", il grande dio di Tiro è Melkart, "Re della città", quello di Sidone, "Eshmun, il dio santo", un dio guaritore a fianco del quale si incontra un "Signore di Sidone". Una delle feste principali sembra essere stata quella della morte e della resurrezione del dio della vegetazione, ciclo nel quale giocavano un ruolo importante la dea Astarte e la sua trasformazione Tannit. Gran parte della religione cananea è ancora sconosciuta, malgrado l'apporto dei testi di Ugarit e una migliore comprensione delle tradizioni trasmesse da →Filone di Biblos.

Bibl. CAH, II/2³, 148-160.560-569; RLA, V, 352-355; TWAT, V, 224-243; WM, I/1, 219-312; R. Jakobson-M. Halle, *The Term Canaan in Medieval Hebrew*, in *Festschrift Max Weinreich*, The Hague, 1964, 147-172; H. Gese-M. Höfner-K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, 182-203; M. Sznycer, *Les religions des Sémites occidentaux*, in *Dictionnaire des mythologies*, Paris, 1981, 1-75). [A. Barucq et alii, *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 2), Roma, 1988]. ELip

CANANI In ebr. *ḥănānî*, senza dubbio forma abbreviata di *ḥănanyah*, "Jahweh ha fatto grazia".
1 Veggente che, secondo 2Cr 16,7-10, rimproverò ad →Asa la sua alleanza con gli Aramei, segno della sua mancanza di fiducia in Jahweb, e a causa di ciò fu messo in prigione. Questo oracolo esprime bene la teologia del Cronista. In 1Re 16,1. C. è il padre del profeta →Ieu, che condanna la casa di →Baasa. È forse in questa fonte che il Cronista ha trovato il nome di C.
2 Parente di Neemia, che lo informa della miseria dei giudei rientrati a Gerusalemme (Ne 1,2) e con il quale condivide il governo della città (Ne 7,2).
JAun

CANDACE In gr. *kandakē*, dal meroitico *kantake*; "regina dell'Etiopia" secondo At (8,27), che riferisce il battesimo del suo eunuco. In realtà non si tratta di un nome proprio ma di un titolo designante le regine di Meroe (o Etiopia per i Romani) la cui capitale era Napata (Plinio, *Storia naturale* 18,6; Strabone, *Geografia* 17,1,54). Questo regno aveva attaccato la frontiera egiziana nel 22 a.C. ma era stato rapidamente respinto da un contrattacco romano.
CSaul

CANDELABRO In ebr. *menôrāh*, in gr. *luchnia*; si mette una luce su un c. per meglio illuminare una camera (Mt 5,15). L'AT parla del c. del santuario e di quello della visione di Zc 4,Is. Es 25,31-40; 37,17-24 descrive il c. d'oro a sette braccia nel santuario, le cui lampade dovevano bruciare senza interruzione davanti a Jahweh (Es 27,20s; Lv 24,3s). Anche per il Tempio di Salomone vengono menzionati dieci c. d'oro, con una lampada ognuno (1Re 7,48s; 2Cr 4,7).
Nel Tempio postesilico c'era un c., senza dubbio d'oro, che Antioco IV Epifane fece togliere (1Mac 1,21); Giuda Macabeo ne fece fabbricare uno nuovo (4,49), che fu sostituito da uno più grande, nel Tempio di Erode (Giuseppe Flavio, *A.J.* 3,144-146), più precisamente nel Santo (Eb 9,2). È senza dubbio questo il c. che i Romani presero e rappresentarono sull'arco di trionfo di Tito. Questo c. si trova rappresentato anche altrove, p. es. sul pavimento in mosaico della sinagoga di Gerico, su dei sarcofagi, sopra le porte delle case, sulle pietre tombali, sulle monete incise, sul gesso di una casa erodiana nel quartiere ebraico di Gerusalemme. In Ap (1,12-2,5), il c. è un simbolo delle Chiese dell'Asia e, forse, il simbolo degli apostoli Pietro e Paolo (Ap 11,4).

Bibl. StrBill, III, 705-718; TWNT, IV, 325-329.
AvdB-ALac

CANE In ebr. *keleb*, in gr. *kuōn*; in Oriente il c. non è generalmente un animale domestico; lo si usa per la caccia o come compagno di strada (Tb 6,2; 11,4) e soprattutto come guardiano di greggi (Gdt 11,19; Gb 30,1; cfr. Is 56,10). Ma più spesso vive allo stato selvaggio (Sal 22,17.21; 59,7.15), si nutre di rifiuti, non disdegna le carogne e i cadaveri (2Re 9,10.36; Sal 68,24; Ger 15,3) e fa concorrenza alla iena (Sir 13,18). S'incarica della pulizia delle strade; diventa a volte addirittura lo strumento della giustizia divina (1Re 21,19.23; 22,38; Ger 15,3). È il simbolo dell'animale disprezzabile a causa della sua servilità; gli si può gettare della carne impura (Es 22,30). È anche il simbolo dell'uomo abietto (2Sam 3,8; 16,9), per es. di colui che si prostituisce (→ierodulo), che viene chiamato c. (Dt 23,19; cfr. Ap 22,15 dove l'espressione significa "spiritualmente impuro"; Pr 26,11). Nelle forme cortesi di sottomissione, ci si chiama c. (2Re 8,13) o c. morto (1Sam 24,15; 2Sam 9,8); si chiamano anche gli altri con questo nome (2Sam 3,8; 16,9). I Giudei davano il soprannome di "cane" ad un pagano, a qualcuno che non conosceva la Legge. Nel cristianesimo primitivo, il termine conserva il suo senso peggiorativo e designa coloro che non accettano o che combattono il messaggio evangelico: "Non date le cose sante ai cani" (Mt 7,6; cfr. Fm 3,2: i giudaizzanti). In Mt 15,26 par., Gesù usa un'immagine partendo dalla constatazione corrente che si dà prima da mangiare ai bambini e poi si gettano i resti ai c.: i Giudei avevano un privilegio storico nell'economia della salvezza, e il Vangelo doveva essere predicato loro prima che agli altri (cfr. Rm 1,16; 2,9s).

Bibl. BHH, II, 752s; TWAT, IV, 156-166; TWNT, III, 1100-1104; G. Brunet, *L'hébreu kélèb*, VT 35, 1985, 485-488.
HF-JCMar

CANES In ebr. *ḥns* (TM: *ḥanes*), in egiziano *ḥwt-un-nswt*, in accadico *ḫi-ni-in-si*, in copto *hnēs*, l'*heracleopolis magna* dell'epoca greco-romana (e non l'*heracleopolis parva*, nel Delta orientale), oggi Ehnasiya el-Madina; capoluogo del ventesimo distretto egiziano, posto all'entrata sud del Fayum, nel Medio Egitto. Conosciuta fin dalle origini della storia egiziana, fu la capitale della nona e decima dinastia e →Sisach I (945-924 a.C.) fu principe di C. prima di impadronirsi del trono dei faraoni e di fondare la ventiduesima dinastia. Ai tempi di Piye o Piankhy (747-716 a.C.), un re libico Peftaoubasti *(pf-ỉ3w-(m-)ʿ.wy-b3st.t)* regnava a C. e Assurbanipal, al tempo della sua invasione dell'Egitto nel 668 a.C., ricevette l'omaggio di un certo *na-aḫ-ki-e*, re di C. L'importanza relativa di C. a quest'epoca, come il suo statuto quasi indipendente, spiegano l'invio di un'ambasciata giudaica a Tanis e a C., avvenimento cui fa riferimento Is 30,4.

Bibl. LÄ, II, 1124-1127; M. Gamal el-Din Mokhtar, *Ihnasya el-Medina (Herakleopolis Magna). Its Importance and its Role in Pharaonic History*, Il Cairo, 1983.
ELip

CANNA, GIUNCO L'AT conosce numerose specie di piante, lunghe e sottili, che crescono ai bordi dell'acqua:
— *qāneh* (1Re 14,15; ecc.), canna *Arundo donax*, in certi contesti (Is 43,24; Ez 27,19; Ct 4,14) è senza

dubbio un'abbreviazione di *qāneh ṭôb,* "cannella" (Ger 6,20), o *qāneh bōśem,* "canna odorifera" (Ez 30,23), e designa la canna aromatica, pianta delle paludi dell'India e dell'Arabia, la cui radice fornisce un olio aromatico (Is 43,24; Ez 27,19; Ct 4,14; Es 30,23; Ger 6,20).

— *ḥāṣîr* (Gb 8,12), tifa *(typha)*

— *gōme'* (Is 18,2; 35,7; Gb 8,11), pianta del papiro *(Cuperus papyrus).*

— *sûp* (Es 2,3.5; Is 19,6 e nell'espressione *yām sûp,* "mare dei →Giunchi"; l'equivalente egiziano di *sūf(tfi)* indica probabilmente anch'esso la pianta del papiro. Le specie seguenti, che appartengono senz'altro alla famiglia del giunco *(juncus),* del cipero *(cuperus)* e della canna comune *(Phragmites communis),* non possono essere determinate con precisione:

— *'ēbeh* (Gb 9,26);

— *'āḥû* (Gen 41,2.18);

— *'agmôn.*

Paragonata alla grande palma, il giunco è il simbolo della piccolezza (Is 9,13; 19,15), mentre la canna sbattuta dal vento è l'immagine dell'instabilità (Mt 11,7 par.; in gr. *kalamos*).

Il papiro serviva da materiale di scrittura; lo stelo della canna era impiegato come penna (Sal 45,2; 3Gv 13), come strumento di misurazione (Ez 40,3-9; Ap 11,1; 21,15s) e come asta della bilancia (*qāneh* in questo senso, Is 46,6). I soldati che oltraggiano Gesù, gli mettono in mano, a mo' di scettro regale, la canna con cui lo percuotono poi sul capo (Mt 27,29s. par.); viene fissata su una canna una spugna imbevuta d'aceto e data da bere a Gesù in croce (Mt 27,48 par.; Gv 18,29 parla di un ramo di →issopo).

HF-JCMar

CANNATON In ebr. *ḥannātôn,* località di frontiera di Zabulon (Gs 19,14) corrispondente forse all'attuale tell el-Bedēwīye, 25 km a est di Caifa.

MDef

CANNE, MARE DELLE Una delle traduzioni convenzionali dell'ebr. *yam-sûp* (→Giunchi, mare dei; →Rosso, mar). ELip

CANNE In ebr. *knh* (TM: *kannēh*), in gr. *channa;* città in relazioni commerciali con i Fenici, menzionata in Ez 27,23 e identificata dal *Targum di Gionata* con Nisibe. Tuttavia, secondo l'opinione più comune e probabilmente corretta, Canne è la stessa *Kannu'* o *Kannē* dei documenti neo-assiri e neobabilonesi, che conviene localizzare nella zona aldilà del Tigri, ad est di Assur. Il toponimo significherebbe "luogo di rifugio" o "riparo", sulla base dell'arabo *kann* e *kinna.*

Bibl. RGTC, VIII, 193; RLA, V, 390; S. Schiffer, *Keilinschriftliche Spuren der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts von den Assyrern nach Mesopotamien deportierten Samarier (10 Stämme),* Berlin, 1907, 26s; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms,* AOAT 6, 1970, 194s; E. Lipiński, *Apladad,* Or 45, 1976, 53-74. (spec. 57-63). ELip

CANONE

1 Significato del termine La parola gr. *kanōn,* proveniente dalla radice *qaneh,* comune a molte lingue semitiche, significa in greco classico: "canna", "bastone", "asta per misurare", da cui il suo senso metaforico di "regola", "norma", "ideale". Per i filosofi, ad esempio Epicuro, il c. è la norma, la regola in base alla quale distinguere il vero dal falso. La LXX (Gdt 13,6; Mi 7,4; 4Mac 7,21) e il NT (2Cor 10,13.15.16; Gal 6,16) usano questa parola con gran varietà di significati. È solo in Gal 6,16 che *kanōn* indica la norma del vero cristiano. Nella storia della chiesa questo vocabolo è stato utilizzato per indicare ciò che è normativo per la dottrina, per la vita, per la liturgia (cfr., ancora ai giorni nostri: il diritto canonico, il canone della messa, la canonizzazione di un santo) e per i suoi testi scritti. Origene utilizza per primo l'aggettivo "canonico"; il nome compare a partire dal IV secolo (Atanasio): c. delle Sacre Scritture (Antico e Nuovo Testamento). L'applicazione del termine alle Scritture ha dunque un'origine cristiana. Alcuni ebrei oggi ricorrono talvolta ancora a questa stessa parola per indicare le loro Scritture. La parola c. si riferisce così ad un elenco limitato di libri che la Chiesa considera normativi. Il concetto di "norma" è più importante di quello di "elenco". I libri costituiscono autorità in quanto regola di fede e di costumi. Il c. riflette però anche l'identità della comunità, rivela il modo in cui la comunità vede se stessa. La Bibbia aiuta a trovare delle risposte a domande del tipo: Chi siamo noi? Come dobbiamo comportarci (sia per quanto riguarda la fede sia per quanto riguarda i costumi)? Il c. risponde ad una triplice esigenza: conservare la rivelazione, preservarla da qualsiasi corruzione e osservarla nella fede e nella vita.

Anche se inizialmente sono entrati in gioco altri motivi, per esempio l'origine profetica o apostolica di un libro, la Chiesa accetta questi libri nel suo c. perché li considera ispirati, cioè parola di Dio. L' →ispirazione è una qualità interna del testo; l'accettazione (esteriore) del libro nel c. non aggiunge niente a questo valore intrinseco: è il riconoscimento da parte del popolo di Dio del suo valore normativo.

2 Storia del canone

A *Il canone dell'AT*

a Situazione attuale. La situazione attuale prova che la storia della costituzione del c. dell'AT deve essere stata piuttosto complessa. La Chiesa cattolica accetta 46 libri; protestanti ed ebrei ne accettano solo 39 (che diventano 24 se certi libri "doppi" — come 1-2Re — vengono contati come uno solo, o, con l'abbinamento di Gdc-Rt e Ger-Lam, addirittura 22 corrispondenti così alle 22 lettere dell'alfabeto ebraico). La differenza riguarda 7 libri (Tb, Gdt, Sap, Sir, Bar — lettera di Geremia inclusa —, 1-2Mac) e alcune sezioni di Est e Dn. Questi libri o parti di libri sono detti deuterocanonici dai cattolici e apocrifi dai protestanti (i cattolici applicano questo termine agli scritti esclusi dal loro canone, come il *Vangelo di Tommaso,* che i protestanti definiscono →"pseudoepigrafi"). Bisogna notare che i pro-

testanti includono tra i loro "apocrifi" anche degli scritti considerati non-canonici dai cattolici: 3-4Esd, 3-4Mac, Sal 151, Preghiera di →Manasse. La spiegazione classica di questa differenza è che la Chiesa cattolica segue il c. alessandrino della LXX, mentre i giudei seguono il c. palestinese così come venne fissato a Jamnia; è a questo c. che si sono poi rifatti i protestanti. Una migliore conoscenza storica ci obbliga a rimettere in questione questa storia. Pur dovendo accettare il fatto che molti problemi restano insoluti, è possibile ritracciare le grandi linee della costituzione del c.

b Indicazioni dell'AT. La Bibbia non contiene indicazioni dirette relative alla fissazione di un c.; vi si ritrova comunque l'idea che tale o tal'altra tradizione sia da considerare vincolante per le generazioni future (Dt 31,9s; Es 12,14.26s). Si cominciò presto a mettere per iscritto la tradizione orale sotto forma di leggi (Es 24,4) o di oracoli profetici (Is 8,16; Ger 36,2) senza dubbio allo scopo di conservarli per le generazioni successive. Con il passare del tempo si formarono delle raccolte, come i codici giuridici: il decalogo (Es 20,1-17), il codice dell'alleanza (Es 20,22-23,19). Nel 622 viene trovato nel Tempio il *Libro della Legge* (2Re 22,8) che corrisponde probabilmente alla sezione legislativa del Dt. Nel 400 Esdra legge davanti al popolo riunito "il libro della legge di Mosè, che il Signore aveva prescritto a Israele" (Ne 8,1); si tratta della Legge che Esdra aveva portato con sé da Babilonia (Esd 7,14) e che molti identificano con la prima sezione della Bibbia: la Torah (il Pentateuco). Israele possedeva però molti altri libri. Si parla della costituzione di una biblioteca nel 400, ad opera di Neemia; questa biblioteca conteneva "i libri dei re, dei profeti e di David e le lettere dei re intorno ai doni" (2Mac 2,13). Si può pensare ai Profeti anteriori della Bibbia ebraica, cioè ai libri storici, senza però poterne determinare il contenuto esatto. Si è a conoscenza anche dell'esistenza di altri libri ormai scomparsi (Gs 10,13; 1Re 14,29; 15,7.31; 16,5; 2Cr 9,29; 12,15; 13,22). Gesù Ben Sira, nel suo libro scritto nel 190, parla dei profeti Isaia (48,22), Geremia (49,7), Ezechiele (49,8) e dei "dodici profeti" (49,10), che sembrano corrispondere ai tre profeti "grandi" e ai dodici "minori" (si tratta forse di un parallelo con i 3 patriarchi e i 12 figli di Giacobbe?) e dunque ai Profeti posteriori della Bibbia ebraica, ovvero ai libri profetici (cfr. Dn 9,2). Si cominciava dunque a parlare di una bipartizione: "La Legge e i Profeti" (2Mac 15,9). Il nipote di Gesù Ben Sira, nel prologo della sua traduzione in greco dell'opera del nonno (130) parla di una tripartizione: "La Legge, i Profeti e gli altri libri dei nostri padri" (Sir prol 8-10). Si ha così l'indicazione di una terza sezione: gli Scritti. È difficile capire di quali libri si tratti; questa sezione è senza dubbio la più problematica. Giuseppe Flavio (93) parla di 22 libri: 5 libri della Legge, 13 libri dei Profeti e 4 altri libri che potrebbero essere Sal, Ct, Pr e Qo. Egli si riferisce qui alla prassi dei Giudei in Palestina; non si sa però se essi escludessero altri libri.

c Epoca intertestamentaria. I Giudei di Alessandria includevano molti altri libri nella loro Bibbia greca, la LXX. Si è voluto spiegare la differenza con un'opposizione geografica: Palestina contro Diaspora. Tale argomento non può più essere sostenuto perché si sa che molti Giudei in Palestina parlavano il greco e usavano quasi certamente la LXX. Non si può dire che i Giudei di lingua ebraica escludessero questi libri in quanto scritti in greco poiché i fatti lo contraddicono: molti di questi libri erano scritti in ebraico (per esempio: Sir, Gdt, 1Mac). Nei secoli immediatamente precedenti la venuta di Cristo, come in quelli immediatamente successivi, il giudaismo era tutt'altro che monolitico. I Samaritani accettavano solamente la Torah. La comunità giudaica di Qumrân possedeva invece molti altri libri, come dimostrano le scoperte fattevi, e non è sicuro che i vari membri della comunità facessero differenza tra i libri biblici e i loro propri scritti come ad esempio la *Regola della Comunità* o il *Rotolo della Guerra*. In quest'epoca nasceva un altro gruppo giudaico, i discepoli di Gesù. Questi cristiani-giudei continuavano a leggere le Scritture secondo la bipartizione Legge-Profeti (At 13,15) o secondo la tripartizione legge di Mosè-Profeti-Salmi (Lc 24,44). Si nota ancora l'imprecisione relativa alla terza sezione. Gli autori del NT sembrano far riferimento ai libri così come si trovano nella LXX, ma di fatto vanno più lontano e utilizzano anche *Salmi di Salomone*, 2Esd, Enet (cfr. Gd 14), AssMo, Ascls, 4Mac (cfr. le note marginali in E. Nestlé, *Novum Testamentum Graece*, o il quadro presentato da A.C. Sundberg in *The Old Testament of the Early Church*, 54-55). Prima dell'avvento del cristianesimo non esisteva dunque ancora un "canone giudaico" (bisogna di conseguenza abbandonare le teorie sulla fissazione di tale c. da parte di Esdra verso il 400 o da parte della Grande Sinagoga nel corso del IV secolo a.C.).

d Fissazione del canone ebraico. Dopo la distruzione di Gerusalemme (70 d.C.), Jamnia diventò il nuovo centro del giudaismo. I rabbini di questa scuola, verso il 90-100, si pronunciavano con Gamaliele II sui libri "che sporcano le mani". La loro discussione non era tanto sull'accettazione di certi scritti nel c. (non si tratta però di un "canone" in senso stretto, la parola è di origine cristiana) quanto piuttosto sul loro diritto di rimanervi. Il loro elenco conteneva i cosiddetti libri protocanonici (lista breve). Questi rabbini non avevano autorità suprema ed è quindi improprio parlare di concilio; comunque essi eliminarono un certo numero di libri, in parte forse per reazione anti-cristiana o anti-apocalittica. Si sa che alcuni di questi libri (ad esempio Sir) continuarono ad essere letti. Gradualmente tutto il giudaismo, sia in Palestina sia nella Diaspora, seguì questa scuola. Non è mai esistito un "canone alessandrino". Certi gruppi di giudei, come quello di Qumrân, sono scomparsi, ma i cristiani sono sopravvissuti.

e Fissazione del canone cristiano dell'AT. L'esclusione di certi libri a Jamnia non era certo considera-

ta vincolante da quei cristiani che avevano utilizzato la Bibbia fin dall'inizio; essi continuarono a leggerla basandosi sulla LXX. Spetterà alla Chiesa fissare il suo c. delle Scritture. La maggior parte dei primi autori cristiani non distingue tra proto- e deuterocanonici (*Didachè,* Clemente di Roma, Policarpo, *Il Pastore di Erma,* Ireneo, Tertulliano). Le differenze che sorgono sono dovute ai contatti e alle discussioni con i Giudei. Giustino, nel suo *Dialogo con Trifone,* segnala la differenza tra le Scritture giudaiche e quelle cristiane. L'Oriente manifesta una grande sensibilità nei confronti del c. giudaico. Il primo elenco cristiano dell'AT, quello di Melitone vescovo di Sardi (170), è molto simile all'elenco giudaico. Per confutare i giudei Origene di Alessandria (182-251) è pronto ad accettare i loro scritti, ma gli altri libri conservano per la chiesa la loro autorità. Atanasio (295-373) vorrebbe conformarsi ancora di più ai giudei. Viene fatta a volte la distinzione tra "libri canonici" e "libri ecclesiastici". In Occidente Girolamo seguiva inizialmente la lista lunga, ma nella sua controversia con i giudei opta per quella corta. Rufino (345-410) fa esattamente il contrario, utilizza cioè all'inizio la lista breve ma finisce con l'adottare quella lunga. Agostino di Ippona (354-430) mette fine alle esitazioni: viene adottata la lista lunga. È questa anche la posizione dei concili locali: Roma (382), Ippona (393), Cartagine (397; 417). C'era però ancora chi si interrogava sul pieno valore canonico dei libri deuterocanonici (per esempio Gregorio Magno, Ugo di San Vittore, Nicola di Lira, Caetano [Caietanus]). Nel 1441 ci fu il concilio di Firenze; la decisione definitiva venne poi presa dal concilio di Trento (1546) e ribadita dal Vaticano I (1870). Il protestantesimo esprimeva dei dubbi sui libri deuterocanonici e finì per rifiutarli, optando così per la lista breve; l'opportunità di questa decisione è attualmente messa seriamente in discussione da molti protestanti. Il c. breve è un c. ebraico fissato dai giudei dopo la comparsa del cristianesimo. Le traduzioni ecumeniche della Bibbia (cfr. TOB) testimoniano questo avvicinamento tra i cristiani.

B *Il canone del NT*

a Situazione attuale. I cristiani (ad eccezione delle chiese non calcedoniane) accettano 27 libri nel loro c. del NT. La sua fissazione ha però avuto anch'essa una storia.

b Dati del NT. Inizialmente per i cristiani — come per gli ebrei ancora oggi — non esisteva un "Antico Testamento", c'erano soltanto le Scritture. Melitone di Sardi (170) è il primo a parlare di "Antico Testamento"; l'espressione "Nuovo Testamento" compare invece per la prima volta in Tertulliano (200). I due gruppi — giudei e cristiani — consideravano questi libri la loro Sacra Scrittura (Rm 15,4). La differenza stava nell'interpretazione di detti libri. I cristiani vi leggevano l'annuncio di Gesù; Gesù era per loro il compimento delle Scritture: "Tutto questo accadde perché si adempisse l'oracolo del profeta..." (per esempio Mt 1,22; 2,5.15.17.23). Questa lettura cristiana era basata sulle parole di Gesù. Così, accanto all'autorità delle Scritture acquistava importanza "la parola del Signore" (1Ts 4,15; 1Cor 7,10-11). Ciò che Gesù aveva fatto e detto veniva trasmesso oralmente da coloro che avevano vissuto con lui: gli apostoli (At 2,21-22). Non era necessario scriverlo. La piccola cellula cominciava però ad espandersi e a raggiungere centri lontani; i testimoni diretti, sapendo che sarebbero ben presto stati sostituiti, cominciarono (verso il 50) a mettere per iscritto ciò che inizialmente apparteneva soltanto alla tradizione orale. Questi scritti, furono redatti per sostenere la fede dei cristiani e forse per incoraggiarli nelle persecuzioni (gli scritti del NT parlano del martirio di Gesù, di alcuni apostoli e dei primi cristiani). Essi non erano però ancora autorevoli quanto la Scrittura e siccome diventavano sempre più numerosi divenne necessario operare una selezione. La loro apostolicità fu un elemento di notevole importanza; l'annuncio della venuta di Gesù era stato dato dai profeti per ispirazione divina (2Pt 1,20-21) ed era la stessa fonte di ispirazione che faceva ora testimoniare ai Dodici (insieme a Paolo) il compimento delle profezie (At 2). Questi scritti sono detti di Matteo, Marco e Luca (accostati a Pietro e Paolo), Pietro, Paolo, Giovanni, Giacomo e dei Dodici (cfr. At). Alcuni Padri parleranno degli "apostoli" e di "coloro che li seguivano" (Giustino). Il punto di forza è dunque il carattere primitivo originale della tradizione; la sua autenticità apostolica è messa in dubbio da alcuni studi scientifici moderni, ma la credenza primitiva sottolinea l'importanza del collegamento coi fondatori, l'unico che possa essere normativo. In seguito sono entrati in gioco altri fattori come l'apostolicità delle chiese locali nelle quali gli scritti vennero ricevuti o l'ortodossia degli scritti stessi.

c Fissazione del canone del NT. La *Prima Lettera* di Clemente di Roma (96) mostra già i principi di quello che diventerà il canone cristiano. Gli insegnamenti di Gesù e degli apostoli, citati a memoria o ripresi da testi scritti, sono equiparati alle Scritture antiche. Nell'*Epistola di Barnaba* (tra il 70 e il 100) e nella *Didachè* si trovano passi che attestano la familiarità dei loro autori con certe lettere e con alcune tradizioni evangeliche. Ignazio di Antiochia (35-107) considera normativo non solo l'insegnamento di Gesù, ma anche le predicazioni dei profeti e gli insegnamenti degli apostoli. Ancora però non si pensa a degli scritti "canonici". Una tappa importante nella storia del c. cristiano è segnata da Marcione (144): egli rifiutava tutto l'AT e accettava un solo vangelo (un'edizione ridotta di Luca) e gli scritti di un solo apostolo, Paolo, effettuando di conseguenza una divisione bipartita: Vangelo e Apostolo. La posizione di Marcione, che non si accordava con l'uso comune della Chiesa, suscitò l'opposizione di molti, in particolare quella di Giustino e di Ireneo, che giocò un ruolo importante. Pur non arrivando a parlare di c., Ireneo attribuisce ad alcuni testi cristiani, libri ispirati e normativi, il titolo di Scritture riservato fino a quel momento all'AT. Le Chiese locali cominciano a redigere degli elenchi propri; uno di questi, molto noto, è il *Canone* →Muratoriano,

elenco romano fissato tra il 165 e il 185 (secondo A.C. Sundberg, HarvTR 66, 1, 1973, 1-41, proverrebbe dall'Oriente e risalirebbe al IV secolo). Il *Canone Muratoriano* enumera i Vangeli, gli Atti, tutte le epistole di Paolo (ad eccezione di Eb), Gd, 1-2Gv, Ap, l'*Apocalisse di Pietro* e Sap. Per il II e il III secolo bisogna basarsi sugli usi degli autori. Alcuni accettano la *Lettera di Barnaba* (Clemente di Alessandria), *Il Pastore di Erma* (Ireneo di Lione), l'*Apocalisse di Pietro* (*Canone Muratoriano*, Clemente di Alessandria). Il presbitero romano Caio contesta gli scritti di Giovanni per reazione contro il montanismo. Molti omettono Eb *(Canone Muratoriano)* o non l'attribuiscono a Paolo (Ippolito di Roma, Tertulliano in Africa). Numerose furono le discussioni a proposito di Gc, Gd, 2Pt e 2-3 Gv. Nonostante tutte le divergenze si stabilì gradualmente un accordo generale tra le diverse Chiese. In Oriente, l'elenco di Atanasio di Alessandria (367) comprende 27 libri che corrispondono a quelli del *Decreto di Damaso*, emanato dal Sinodo di Roma nel 382; verso la fine del IV secolo il c. esiste dunque di fatto sia in Oriente che in Occidente. Lutero e la Chiesa riformata daranno un valore inferiore a Eb, Gc, Gd e Ap. Sarà il concilio di Trento a fissare l'elenco del c. nel 1546.

3 Il canone, principio d'interpretazione La fissazione del c. è il risultato di un processo storico del quale abbiamo seguito le tappe principali; questa fissazione ha però anche un aspetto teologico, che deve influenzare la lettura e l'interpretazione delle Scritture. In passato è stata fatta poca attenzione a questo contenuto del c., ma ora ci si rende conto che esso è forse più importante della questione storica. La forma finale dei testi biblici è il risultato di un selezione di materiale più antico. Gli autori biblici hanno utilizzato delle fonti, riscritto, corretto o eliminato delle parti; le loro scelte hanno determinato la forma attuale che il popolo di Dio ha fissato come normativa e che rappresenta la pienezza della rivelazione. Numerosi studi esegetici si occupano oggi di ritrovare le fonti, ovvero qualcosa che è all'esterno e prima del testo. Per quanto importanti ed interessanti queste ricerche possano essere un'attenzione particolare va data alla forma attuale del testo, l'unica ad essere normativa.

I libri biblici non sono organizzati secondo l'ordine cronologico di composizione e c'è chi ha provato a riscrivere la Bibbia "come avrebbe dovuto essere scritta", disponendo i testi in ordine cronologico. Ma questo non è il c. della Bibbia. I libri si trovano in un ordine particolare che d'altronde, per quanto riguarda l'AT, non è identico nel testo masoretico e nella LXX. Sono state fatte delle scelte; la Bibbia nell'ordine attuale è normativa in quanto canone. Il c. cristiano comprende sia l'AT che il NT. Una lettura cristiana di questo canone sarà dunque diversa da quella di un ebreo praticante, per il quale il c. non contiene gli scritti neotestamentari. Il rispetto per il c. nella sua totalità mette in guardia contro la tendenza a creare un "canone nel canone" favorendo certe sezioni considerate l' "essenza" del cristianesimo o del messaggio biblico.

Leggere la Bibbia nella sua forma attuale e i testi nel loro stato finale, significa prendere il c. sul serio. Il c. diventa un principio di lettura e d'interpretazione; si ricerca l'intenzione canonica. Si comincia a parlare di un metodo chiamato "canonical analysis" o "canonical criticism" (analisi o critica canonica), che è chiamato a dare un rinnovamento agli studi biblici.

Bibl. Ad 1 et 2: A.C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church*, HarvTS 20, 1964; R.E. Murphy-A.C. Sundberg-S. Sandmel, *A Symposium on the Canon of Scripture*, CBQ 28, 1966, 189-207; A.C. Sundberg, *The "Old Testament": A Christian Canon*, CBQ 30, 1968, 143-155; R. Murray, *How Did the Church Determine the Canon of Scripture?*, HeythJ 11, 1970, 115-126; H. von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*, Neuchâtel, 1971; M.G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, Grand Rapids, 1972; S.Z. Leiman (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader*, New York, 1974; D.L. Dungan, *The New Testament Canon in Recent Study*, Interpr 29, 1975, 339-351; F. Mildenberger, *The Unity, Truth, and Validity of the Bible*, ib., 391-405; A.C. Sundberg, *The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration*, Interpr 29, 1975, 352-371; S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence*, ConnAcAST 47, 1976; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame, 1977; G.W. Coats-B.O. Long (ed.), *Canon and Authority: Essais in Old Testament Religion and Theology*, Philadelphia, 1977; E. Best, *Scripture, Tradition and the Canon of the New Testament*, BJRyL, 61, 1978-1979, 258-289; S.P. Kealy, *The Canon: An African Contribution*, BibTB 9, 1979, 13-26; F.J. Theunis, *Omtrent Kanon en Schrift*, BijD 41, 1980, 64-87; T.A. Hoffman, *Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible*, CBQ 44, 1982, 447-469; D.A. Knight et al., *Tradition et théologie dans l'Ancien Testament*, LD 108, 1982; J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia, 1983; F.F. Bruce, *Some Thoughts on the Beginning of the New Testament Canon*, BJRyL 65, 1982-83, 37-60; W.R. Farmer-D.M. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon; An Ecumenical Approach*, New York, 1983; L.E. Keck, *Scripture and Canon*, QR 3/4, 1983, 8-21. [*Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, éd. par J.D. Kaestli-O. Wermelinger (= MondeB), Genève, 1984; A. Paul, *L'inspiration et le canon des Écritures. Histoire et théologie*, CahÉv n. 49, 1984; R. Beckwith, *The Old Testament canon of the New Testament Church and its background in early Judaism*, London, 1985; *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, éd. par C. Theobald (= LD 140), Paris, 1990; G. Borgonovo et alii, *Il testo biblico: per un approccio scolastico* (= Scuola di Religione), Torino, 1990; A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (= Handbuch der Dogmengeschichte I, 3a), Freiburg i.B. - Basel - Wien, 1990].

Ad 3: E. Jacob, *Principe canonique et formation de l'Ancien Testament*, VTS 28, 1974, 101-122; J.A. Sanders, *Identité de la Bible: Torah et Canon*, LD 87,

1975; id., *Torah and Christ*, Interpr 29, 1975, 372-390; B.S. Childs, *The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament*, VTS 29, 1978, 66-80; id., *Canonical Shape of the Prophetic Literature*, Interpr 32, 1978, 46-55; id., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979; J.A. Sanders, *Text and Canon: Concepts and Method*, JBL 98, 1979, 5-29; id., *The New Testament as Canon: an Introduction*, Philadelphia, 1984; id., *Old Testament Theology in A Canonical Context*, Philadelphia, 1986; J.F. Priest, *Canon and Criticism: A Review Article*, JAAR 48, 1980, 259-271; J.A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia, 1983. [*Le Christianisme est-il une religion du livre? Actes du Colloque organisé par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université [...] de Strasbourg* (= ÉtCivR 5), Strasbourg, 1984; B.S. Childs, *The New Testament as canon. An introduction*, Philadelphia, 1985; R. Gnuse, *The authority of the Bible. Theories of inspiration, revelation and the canon of Scripture*, New York / Mahvah, 1985; P.D. Hanson, *L'Écriture une et diverse* (= LD 122), Paris, 1985; *Hermeneutics, authority and canon*, edited by D.A. Carson - J.D. Woodbridge, Grand Rapids / Leicester, 1986; *Canon, theology, and Old Testament interpretation. Essays in Honor of Brevard S. Childs*, edited by G.M. Tucker et alii, Philadelphia, 1988; C. Colpe, *Heilige Schriften*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XIV, hrg. von E. Dassmann et alii, Stuttgart, 1988, 184-223; E. Biser, *Scrittura / Canone*, in *Enciclopedia teologica*, a cura di P. Eicher, edizione italiana a cura di G. Francesconi, Brescia, 1989, 946-950; *La Bibbia, libro sacro, e la sua interpretazione. Simposio per il XL dell'ABI (Milano 2-4 giugno 1988)*, a cura di G. Ghiberti, RicStoB 2/2, 1990, 3-138; C. Dohmen - M. Oeming, *Biblischer Kanon. Warum und Wozu? Eine Kanontheologie* (= QDisp 137), Freiburg i.B., 1992; R. Vignolo, *Nodi di una concezione teologica della Bibbia. Considerazioni intorno al trattato di Introduzione alla Sacra Scrittura (I)*, TItSett 17, 1992, 248-80].

WVog

CANTICO DEI CANTICI

1 Titolo Il titolo dato a quest'opera in italiano è una traduzione eccessivamente letterale del latino *Canticum Canticorum* (Vulgata) che, come l'ebr. *šir haššîrîm* e il gr. *asma asmatôn*, sarebbe reso meglio da "canto dei canti" o "poema dei poemi", cioè "canto" o "poema per eccellenza".

2 Autore e data L'attribuzione del Ct a Salomone, sulla base di 1Re 5, 12 (cfr. Sir 47,17) non può essere sostenuta. La lingua infatti è tardiva; è più vicina a quella di Qo (III secolo a.C.) e disseminata di parole semplicemente trascritte da altre lingue come l'aramaico, il persiano e il greco. Le date proposte oscillano quindi tra il V e il III secolo a.C.

Sul luogo d'origine dell'opera e sul suo autore regna di fatto l'incertezza più assoluta; secondo la *Bibbia di Gerusalemme* egli deve aver vissuto in Palestina, altri invece pensano che potrebbe aver composto la sua opera anche ad Alessandria, nell'ambiente letterario giudaico di cui parla Eusebio (*Preparazione evangelica* 9,20.22.24.28.29.37).

3 Composizione La divisione tradizionale in otto capitoli divisi in versetti ha soltanto uno scopo pratico: facilitare la consultazione dell'opera e i rimandi che eventualmente si fanno ad essa. Gli autori moderni ammettono globalmente una pluralità di poemi che formano una raccolta composita ma la discordanza delle opinioni relativamente al loro numero — tra cinque e cinquantadue! — è motivo di un certo scetticismo. Come fa giustamente notare R. Tournay, "la presenza di numerose ripetizioni attraverso tutto il libretto sarebbe piuttosto indice di una certa unità letteraria", che solo arbitrariamente si potrebbe attribuire ad un redattore finale. Tuttavia, fermo restando il riconoscimento dell'unità dell'opera, è senza dubbio lecito scinderla in più parti, secondo l'apparente successione delle diverse scene. Qualunque sia la suddivisione adottata, essa non implica una pluralità di autori. A parte le poche interpolazioni o aggiunte possibili (titolo; 1,4; 1,12; 3,7-11 — o soltanto v. 7.8.11-?; 8,7b.8-10.11-12), abbiamo una serie di variazioni su un tema unico, quello dell'amore, e nulla impedisce di considerare il tutto come opera dello stesso e unico autore.

4 Genere letterario Il Ct si presenta, a chi lo prende così com'è senza cedere ai preconcetti, come un semplice poema d'amore che ha per protagonisti due giovani, un ragazzo e una ragazza, che si scambiano frasi galanti. Non c'è niente che evochi, seppur minimamente, il sentimento religioso o addirittura l'aspetto morale dalle cose. Dio non viene nemmeno nominato, se non alla fine, in un'espressione che ha tutta l'aria di essere stereotipata.

5 Interpretazione Se le cose stanno così, come è possibile che questo testo faccia parte di una raccolta eminentemente sacra come è la Bibbia? Questo è un problema col quale l'esegesi dovette ben presto confrontarsi e davanti al quale non poteva che rimanere perplessa. Tuttavia ci si orientò presto verso un'interpretazione allegorica sforzandosi di scoprire una profusione di "misteri", un significato profondo e nascosto dietro parole e immagini apparentemente del tutto profane. Pare fosse già stato così per l'esegesi rabbinica. Si trovano tracce di quest'interpretazione nella *Mekhilta* ("Regola" o "misura") di Es che risale alla fine del II o all'inizio del III secolo d.C. e che contiene in particolare numerose citazioni di Rabbi Aqiba (morto nel 135). Questa interpretazione venne ripresa ed arricchita dai commentatori ebrei del Medio Evo che la applicarono sia ad Es sia alla Torah, cadendo a volte in un'esegesi eccessivamente sottile.

Presso i cristiani sembra sia stato Origene (ca. 185-ca. 254) il primo a dare il via a questo tipo di esegesi del Ct. Ai suoi occhi Ct è allo stesso tempo una *fabula* (gioco scenico, piuttosto che dramma) ed un *epithalamium* (canto nuziale); lo sposo non è altro che Cristo, la sposa la Chiesa; ma Origene applica spesso all'anima umana in generale e alla sua in particolare ciò che la sposa prova o dice. Dopo di lui e come lui gli autori cristiani dell'antichità e del Medio Evo hanno generalmente visto nel Ct un epitalamio che canta le nozze di Cristo e della Chiesa

(cfr. Ef 5,22-32; Ap 19,9; 21,2.9) o del Verbo e dell'anima fedele — si ha spesso una parziale sovrapposizione di queste due interpretazioni — oppure, ma più raramente e tardivamente, dello Spirito Santo e di Maria. L'esempio più celebre di questo genere di interpretazione è quello dei *Sermoni sul Cantico* di San Bernardo.

In epoca recente A. Robert, seguito da A. Feuillet e in un primo momento anche da R. Tournay, ha cercato di rendere quest'interpretazione attuale. Nell'allegoria egli ha visto il senso voluto dall'autore il cui scopo sarebbe stato quello di cantare l'amore di Jahweh per Israele, dissimulando abilmente lo sviluppo del suo tema sotto una veste letteraria di stile antologico ricco di sottili allusioni a fatti precisi, ad avvenimenti che segnarono la storia del popolo eletto e a riferimenti alla geografia della Palestina.

R. Tournay ha poi dato a questo stesso genere d'interpretazione un taglio più plausibile vedendo nel Ct l'opera di un letterato che, imitando la poesia d'amore egiziana, avrebbe consapevolmente evocato il matrimonio di Salomone con la figlia del faraone (cfr. 1Re 3,1), dandogli però un senso tipologico e messianico: il nuovo Salomone sarebbe il re-messia tanto atteso e la sposa la figlia di Sion.

All'opposto, un'esegesi che si vuole puramente letterale prende Ct nel suo significato più ovvio ed immediato considerandolo semplicemente una raccolta di poesie d'amore di cui si trovano numerosi paralleli nella letteratura egiziana. Il compito di quest'esegesi diventa allora quello di chiarire il significato dei giochi di parole, degli enigmi di cui l'opera trabocca e spiegare per quanto possibile le frasi tortuose e le formule oscure.

Denunciata come eretica da Filastro di Brescia (morto verso il 397), nell'antichità questa interpretazione venne proposta soltanto da Teodoro di Mopsuestia (morto nel 428), costituendo uno dei capi di accusa portati contro la sua memoria davanti al secondo concilio di Costantinopoli (553) dal quale tuttavia non venne condannata. In epoca moderna essa si è fatta lentamente strada, anche presso i cattolici ed è in effetti l'interpretazione che prevale attualmente. Coloro che la sostengono non negano la legittimità di un commento allegorico; affermano però che questo significato, che costituisce secondo loro una sovrapposizione, giustificata dall'uso che la liturgia, la predicazione e gli scritti dei mistici hanno fatto del Ct, non può essere stato realmente voluto dall'autore.

A quest'esegesi puramente letterale si possono ricondurre, da una parte, quella che ha creduto vedere nel Ct un dramma con tre personaggi (Salomone, il pastore e la pastora) e, dall'altra, quella che ha preteso scorgervi un rituale cananeo in onore del dio della vegetazione: interpretazioni aberranti che si scontrano con molteplici difficoltà e che ormai sono state praticamente abbandonate.

6 Canonicità Come spiegare allora che un brano di questo genere, apparentemente privo di ogni carattere religioso, sia andato a finire in un testo come la Bibbia, in mezzo a tanti libri considerati ispirati? Per rispondere a questa domanda è necessario innanzitutto collocarsi nella storia della formazione del canone delle Scritture e abbandonare il campo delle astrazioni. I testi designati dalla tradizione giudaica con il nome di *kᵉtûbîm* ("Scritti"), che non sono stati raccolti e collegati alla Legge e ai Profeti di primo acchito e che inizialmente lo furono soltanto in certi ambienti, agli occhi dei rabbini non hanno mai avuto la stessa autorità degli altri. Tra questi testi si venne a trovare il Ct, che fin dall'origine sembra essere stato associato a Pr e Qo per la semplice ragione che tutti e tre erano attribuiti a Salomone e che inoltre, al prezzo di qualche interpolazione, si poteva vedere in esso il canto degli amori di questo re e della Saggezza (cfr. Sap 7,7-14; 8,2-16). Evidentemente è in questo fatto semplice, piuttosto che in considerazioni di ordine astratto sulla grandezza, la bellezza e la legittimità di un amore senza macchia, che bisogna cercare il motivo dell'inserimento del Ct tra i libri ispirati della tradizione giudaico-cristiana.

Bibl. Commentari: J.F. Jacobi, Celle, 1772; E. Renan, Paris, 1860; F. Delitzsch, Leipzig, 1875; P. Joüon, Paris, 1909; W. Wittekindt, 1926; A. Miller, Bonn, 1927; G. Ricciotti, Torino, 1928; G. Pouget-A. Guitton, Paris, 1948; D. Buzy, Paris, 1949; J.J. Weber, Paris, 1950; P. De Ambroggi, Alba Reale, 1952; A. Feuillet, Paris, 1953; A. Chouraqui, Paris, 1953; R. Gordis, New York, 1954; T.J. Meek, New York, 1956; H. Ringgren, Göttingen, 1958; P. Piatti, Roma, 1958; J. Winandy, Paris-Tournai, 1960; M.A. van den Oudenrijn, Roermond, 1962; A. Robert-R. Tournay-A. Feuillet, Paris, 1963; L. Krinetzki, Düsseldorf, 1964; G. Nolli, Torino, 1967; R. Tournay, Paris, 1967; D. Lys, Paris, 1968; M.H. Pope, New York, 1977; R. Tournay, Paris, 1982. [D. Colombo, *Cantico dei Cantici* (= LOB 1.16), Brescia, 1985; G. Ravasi, *Cantico dei Cantici* (= La Parola di Dio), Cinisello B. (MI), 1985; Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici. Expositio super Cantica Canticorum Epithalamium. Introduzione, traduzione e note*, a cura di C. Falchini (= POM), Magnano (VC), 1991; *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento*, a cura di G. Garbini (= Biblica - Testi e Studi 2), Brescia, 1992; G. Ravasi, *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione* (= Testi e Commenti 4), Bologna, 1992].

Studi: D. Buzy, *L'allégorie matrimoniale de Jahvé et d'Israël et le Cantique des cantiques*, VP 3 (= RB 52), 77-90; A. Robert, *Le genre littéraire du Cantique des cantiques*, VP 3 (= RB 52), 192-213; I. Zolli, *In Margine al Cantico dei cantici*, Bb 21, 1940, 273-282; D. Buzy, *La composition littéraire du Cantique des cantiques*, RB 49, 1950, 169-194; H.H. Rowley, *The Interpretation of the Song of Songs*, in *The Servant of the Lord*, London, 1952, 189-234; A. Feuillet, *Le Cantique des cantiques et la tradition biblique*, NRT 74, 1952, 706-733; M.A. van den Oudenrijn, *Von Sinn des Hohen Liedes*, DivThomFr 31, 1953, 257-280; C. Charlier, *Pensée et amour chez le sémite*, BVieChr 4, 1953-54, 100-108; A.M. Dubarle, *L'amour humain dans le Cantique des cantiques*, RB 61, 1954, 67-90; A. Neher, *Le symbolisme conjugal, expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, RHPR 34, 1954, 30-49; J.P. Audet, *Le sens du Cantique des cantiques*, RB 62,

1955, 197-221; J. Heuschen, RevEcLg 42, 1955, 129-155; R. Tournay, *Les chariots d'Aminadab, Cant. VI 12*, VT 9, 1959, 288-309; A. Feuillet, *La formule d'appartenance mutuelle, Cant. II, 16*, RB 86, 1961, 5-38; id., *Le Cantique des cantiques et l'Apocalypse*, RechSR 49, 1961, 321-353; M. Cambe, *L'influence du Cantique des cantiques sur le Nouveau Testament*, RThom 62, 1962, 5-26; M.H. Segal, *The Song of Songs*, VT 12, 1962, 470-490; J. Winandy, *Le Cantique des cantiques et le Nouveau Testament*, RB 71, 1964, 161-190; J. Angénieux, *Structure du Cantique des cantiques*, ETL 41, 1965, 96-142; J. Winandy, *La litière de Salomon, Ct III 9-10*, VT 15, 1965, 103-110; J. Angénieux, *Le Cantique des cantiques en huit chants à refrains alternants*, ETL 44, 1968, 87-140. [H. Brandenburg, *Das Buch der Sprüche, der Prediger und das Hohelied: Die Weisheit und die Liebe*, Giessen / Basel, 1971; R.E. Murphy, *Wisdom Literature. Job, Proverb, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther*, Grand Rapids MI, 1981; J.B. Nelson, *Between two gardens*, New York, 1983; G. Gaeta, *Nera e bella. L'esegesi antica di Cantico 1,5-6*, AnStoEseg 2, 1985, 115-23; R. Cavedo, *Guardare il mondo per essere saggi (Proverbi 10-31. Cantico)*, in *La spiritualità dell'Antico Testamento*, a cura di A. Fanuli (= Storia della Spiritualità 1), Roma, 1988, 582-602; M.T. Elliott, *The Literary Unity of the Canticle* (= EuUnStTh 371), Bern, 1989; L. Alonso Schökel, *Il Cantico dei Cantici. La dignità dell'amore*, Casale Monferrato, 1990; H.P. Müller, *Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied*, in Id., *Mythos - Kerygma - Wahrheit; Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* (= BZAW 200), Berlin / New York, 1991, 152-71; J.P. Prévost, *I rotoli (Meghillôt)*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 144-92; J.P. Sonnet, *"Figures (anciennes et nouvelles) du lecteur". Du Cantique des Cantiques au Livre entier*, NRT 113, 1991, 75-86; *Le Cantique des Cantiques*, présenté par A.M. Pelletier, CahÉv n. 95, 1993]. JWin

CANTORE In ebr. *meśôrēr*, participio po'el di *śîr*, "cantare"; il termine, proprio del Cronista, designa i c. leviti del Tempio, distinti dai *śarîm* ("cantori": 2Sam 19,36; 1Re 10,12; Sal 68,26; 2Cr 35,25) e dalle *śarôt* ("cantanti": 2Sam 19,36; 2Cr 35,25) la cui istituzione è attribuita a Davide. Dopo il trasferimento dell'arca a Gerusalemme, i leviti che non devono più compiere il servizio del trasporto della Dimora (1Cr 23,25-26; 2Cr 35,3; Nm 3-4), hanno altre funzioni liturgiche fra cui il servizio corale (1Cr 23,30); 16,4.37) affidato alle tre famiglie di Asaf, Eman, Etan o Idutun (1Cr 15,17; 16,37.41-42; 2Cr 5,12; 35,15), discendenti dei tre figli di Levi (6,1.16-32), e divisi in 24 classi di 12 cantori (1Cr 25). Questa testimonianza isolata e tardiva riflette incontestabilmente la situazione del secondo Tempio ma non gli si può rifiutare ogni valore per l'epoca monarchica. Il canto liturgico, che è vecchio come il culto, comportò senza dubbio a Gerusalemme e nei grandi santuari antichi, la creazione di un coro di c. e di musicisti professionisti. I nomi di Etan l'Ezrachita e di Eman sono del resto menzionati fra i "saggi" (funzione legata spesso nell'antichità con quella di c.) dell'epoca di Salomone (1Re 5,11) e questi nomi non israeliti potrebbero forse indicare l'origine straniera del primo coro del Tempio (InstAT, II, 247). Infine la lista dei rimpatriati dall'esilio che riproduce il ricordo di Neemia o un documento d'archivio e menziona i c., figli di Asaf, ma separati dai leviti (Esd 2,40-41 = Ne 7,43-44) e con residenze diverse, lascia intendere che i c. esistevano prima dell'esilio e non erano dei leviti. Il fatto che siano menzionati solo i figli di Asaf non esclude necessariamente le famiglie di Eman e Idutun che potevano essere restate nel paese. Non si può nemmeno concludere che le cantanti, menzionate con i c. (Esd 2,65 = Ne 7,67) nel bilancio generale del ritorno, avessero uno statuto cultuale.

La distinzione fra c. e leviti si ritrova nelle liste dei funzionari del culto delle memorie di Esdra (Esd 7,7.24; 10,23-24) e di Neemia (Ne 10,29; 13,5.10). Gli altri testi di Esd-Ne, dove si riconosce la mano del Cronista o dei suoi revisori, classificano i c. (che non si limitano più solo ai figli di Asaf: Ne 11,7) fra i leviti. Senza che si possa tracciare la loro evoluzione, bisogna constatare che i c. occuparono un posto sempre più importante all'epoca del secondo Tempio. 1-2Cr legittima la loro ascendenza levitica (1Cr 6,1.16-32) e lascia loro un posto privilegiato nell'organizzazione liturgica davidica, citandoli subito dopo i sacerdoti con una stessa ripartizione in 24 classi (1Cr 24-25) ed esaltando il loro servizio nel Tempio (1Cr 9,33) e la loro presenza in tutti i grandi momenti della storia del regno (1Cr 15-16; 2Cr 5,12-13; 20,1-30; 29,5-14.25-28; 35,15). I tratti profetici che egli attribuisce loro (1Cr 15,1-3; 2Cr 20,14-17; 35,15) riflettono le pretese profetiche dei leviti dell'epoca (D.L. Petersen), una continuità storica con i "profeti cultuali" dell'epoca monarchica (DBS, VIII, 1121-1166), o semplicemente il fatto che erano considerati "ispirati" (InstAT, II, 249-250)? La questione è discussa. Menzionati anche dal Siracide nel suo elogio di Davide (Sir 47,9) e del sommo sacerdote Simone (50,18), i c. sembrano aver costituito una classe superiore nel mondo dei leviti ed aver partecipato ai suoi sforzi di emancipazione della tutela sacerdotale, finendo con l'ottenere da Agrippa II, verso il 50 della nostra era, il diritto a portare gli abiti di lino bianco come i sacerdoti mentre gli altri leviti ricevevano il titolo di c. (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,216).

Bibl. InstAT, II, 246-277; H. Gese, *Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel*, BeiEvT 64, 1974, 147-158; D.L. Petersen, *Late Israelite Prophecy. Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles*, Missoula, 1977. ABoud

CANUN In ebr. *ḥanûn*, "favorito"; figlio di Nacas, re degli Ammoniti, che fu un nemico di Saul, ma, sembra, un alleato di Davide (cfr. 2Sam 17,27). Secondo 2Sam 10,1-4 quando C. succedette a suo padre, Davide gli avrebbe inviato dei messaggeri, senza dubbio per rinnovare l'alleanza. C. li avrebbe

trattati male (2Sam 10,1-4). I due regni, che non mancavano di affinità, entrano in guerra (2Sam 10,6-14; 11,1-7). Ioab prenderà la città reale di Rabba (12,26-31; cfr. 1Cr 19,1-15; 20,1-3). JAun

CAPANNE, FESTA DELLE Chiamata anticamente "festa del Raccolto" (*ḥag hā'asip:* Es 23,16: E; 34,22: J), poi "festa delle Capanne" (*ḥag hassukkôt*, in gr. *heortē skēnōn*), nella legislazione recente (Dt 16,13.16; 31,10; Lv 23,34) e nei testi che dipendono da essa (Esd 3,4; Zc 14,16-19), questa solennità è l'ultima delle feste di pellegrinaggio dei calendari preesilici (Es 23,14-17; 34,18; Dt 16,16; 2Cr 8,13) e apparentemente la più importante: "la festa di Jahweh" (Lv 23,39; Gdc 21,19), "la festa" (1Re 8,2.65; 2Cr 7,8; Ne 8,18; Ez 45,25), "la più santa e la più grande delle feste degli Ebrei" (Giuseppe Flavio, *A.J.* 8,100).

1 Origine Nei codici antichi (Es 23,16; 34,22) la festa ha chiaramente carattere agricolo: "festa del raccolto", celebrata dopo la raccolta dei frutti dei campi, "al termine" (Es 23,16) o al "volgere" (34,22) dell'anno, cioè circa all'inizio dell'anno che cominciava in autunno (settembre/ottobre, il "mese del raccolto", *'sp* del calendario di →Ghezer). Questo è il carattere tipico anche della festa delle c. che si celebra dopo la raccolta dei prodotti dell'aia e del torchio (Dt 16,13), in autunno (Lv 23,34 che segue un altro calendario), dopo aver raccolto i frutti della terra (Lv 23,39). Tutte queste indicazioni suggeriscono la fine di tutto il raccolto, che terminava con la raccolta della frutta e con la vendemmia. Le "capanne" *(sukkôt)*, che danno il nome alla festa (Dt 16,13.16) e che entreranno nel suo rituale (Lv 23,42-43), trovano la loro spiegazione più verosimile in questo contesto. Malgrado Lv 23,43 che le collega anacronisticamente alla permanenza nel deserto (dove Israele visse sotto le tende, in ebr. *'ōhālîm*), esse sono semplicemente le capanne di ramaglia che si costruivano nelle vigne (Is 1,8; Gb 27,18) per viverci durante la vendemmia. Questa festa agricola, presuppone l'insediamento di Israele in Canaan, ed è, con tutta probabilità, di origine cananea. I signori di Sichem celebravano la fine della vendemmia con festeggiamenti che terminavano con un banchetto nel santuario del loro dio (Gdc 9,27). Questa festa gioiosa nella quale si ringraziava per la benedizione dei raccolti e probabilmente si invocava la pioggia (Zc 14,17), in Israele assunse subito, senza dubbio, un carattere jahwista, ma fu collegata solo più tardi alla storia della salvezza (Lv 23,42-43: P).

2 Evoluzione Al di fuori delle leggi del Pentateuco, la festa è menzionata raramente e la sua storia rimane, in buona parte, oscura e controversa.

A *Periodo preesilico.* La legislazione antica (Es 23,16; 34,22) prescrive un pellegrinaggio al santuario, ma non ne precisa nè la durata né i riti. La data della festa è suggerita in modo vago dall'allusione al raccolto e, senza dubbio, dipendeva dallo stato di maturazione dei frutti all'inizio dell'anno in autunno. Se la festa celebrata a Silo (Gdc 21,19; 1Sam 1,1-18; 2,19) è la festa delle Capanne, si può dedurre che essa prevedeva un pellegrinaggio al santuario dell'arca; questo indicherebbe, come l'appellativo di "festa di Jahweh" (Gdc 21,19), la sua importanza in epoca premonarchica.

Le sole due testimonianze dell'epoca monarchica sono difficili da valutare. Se l'arca fece il suo ingresso nel tempio durante la festa delle c. (1Re 8,2), i sette giorni di festa (8,65: il TM aggiunge "ancora 7 giorni, cioè 14 giorni", influenzato da 2Cr 7,9) sono chiaramente ispirati da Dt 16,13-15. Da parte sua, il racconto della dedicazione del tempio di Betel che avviene durante una festa delle c., in ritardo di un mese (1Re 12,32-33), ha carattere nettamente polemico e bisogna tener conto dei redattori deuteronomisti e sacerdotali (almeno per il modo di datare la festa). In realtà non vi è nulla che permetta di affermare che all'epoca della monarchia la festa fosse celebrata in date differenti in Israele e in Giuda, e che comportasse un pellegrinaggio al santuario centrale, prima della riforma deuteronomica (Dt 12; 16,16). Dt fornisce la data della festa sempre soltanto in rapporto al termine del raccolto (16,13). È invece il primo a chiamarla "festa delle Capanne" (16; 13-16; non essendoci bisogno di spiegazioni per questa nota usanza legata alla vendemmia) e a prescrivere un pellegrinaggio di sette giorni dei quali sottolinea, più che per altre feste, il carattere gioioso (16,14-15), come pure, la lettura della Legge ogni sette anni, in occasione dell'anno sabbatico (31,10). Nessun testo testimonia che queste disposizioni di legge siano state messe in atto, e Ger 41,5 permette soltanto di supporre che qualche forma di culto sia continuata in Gerusalemme anche dopo la distruzione del Tempio.

La festa delle C. in epoca monarchica era una festa dell'Anno Nuovo (divisa dopo l'esilio nelle tre feste del settimo mese: Lv 23,23-43) analoga all'Anno Nuovo babilonese e comprendente una liturgia di →intronizzazione di Jahweh (S. Mowinckel)? Oppure dobbiamo pensare ad una festa di rinnovo dell' →alleanza, (supposta da Dt 30,10-12), celebrata a Sichem all'epoca dei Giudici e la cui struttura ritroviamo nei racconti di alleanza (Es 19,24; Gs 24) e in Dt (G. von Rad)? Questa festa sarebbe poi diventata a Gerusalemme, durante la monarchia, una celebrazione della elezione di Sion e della dinastia davidica (H.J. Kraus)? Questi aspetti non noti della festa, messi in luce dallo studio moderno dei Sal e della formazione del Pentateuco, sono tuttora discussi. Non sembra che ci possano essere dubbi sul fatto che la regalità di Jahweh, l'alleanza con il suo popolo, con Sion e la dinastia davidica, in Gerusalemme siano stati celebrati nel culto prima dell'esilio, ma nulla permette di ricostruire con certezza la liturgia della festa delle C.

B *Periodo postesilico.* Il rituale levitico delle feste ci dà delle indicazioni molto precise (Lv 23,34-36.39-43) ma questi testi hanno una storia letteraria che lascia ancora divisi i ricercatori. È verosimile che Lv 23,34-36, che riprende i sette giorni di pelle-

grinaggio deuteronomico (Dt 16,13-15) aggiungendo un ottavo giorno di chiusura, e che indica come data della festa il 15 del settimo mese, rappresenti la prima redazione, forse ancora anteriore all'esilio, che presuppone però già l'adozione del calendario babilonese sotto gli ultimi re di Giuda (1Re 25; Ger 36,9.22; 52). Le stesse indicazioni si ritrovano nelle menzioni successive della festa: data (Es 45,25; Nm 29,12; 1Cr 7,8-10; non contraddetti da Esd 3,4-6; Ne 8,13-18), menzione dei sette giorni di festa (Ez 45,25), seguiti da un ottavo giorno di chiusura (Nm 29,12-38; 2Cr 7,8-10; Ne 8,18). Una redazione posteriore avrebbe spiegato la festa ricollegandola alla storia di Israele nel deserto, introducendo le antiche capanne di fronde nel rituale (Lv 23,42-43). Questo testo ispira la celebrazione della festa delle C. all'epoca di Esdra (Ne 8,14-18), ed è considerata una novità (v. 17) senza dubbio per il fatto che le capanne vengono utilizzate per la prima volta a Gerusalemme. Un'ultima rilettura (Lv 23,40-41) estende l'uso delle fronde, dalle capanne ai rami liturgici (che si ritrovano nel corteo di Gdt 15,12 e nel rituale della festa della →Dedicazione, celebrata come la festa delle C.: 2Mac 10,6-8), che, con i frutti, serviranno a far festa per sette giorni. La festa prevedeva anche l'offerta di sacrifici nel Tempio (Lv 23,36; Ez 45,25), dei quali Nm 29,12-38 riferisce il rituale di ogni giorno.

Al di fuori di questi testi legislativi la festa è menzionata soltanto nei racconti della ripresa del culto al ritorno dall'esilio (Esd 3,1-6) e della promulgazione della Legge da parte di Esdra (Ne 8). L'unico dei profeti che vi accenna, è (tra il 340 e il 300) il Deutero-Zaccaria (Zc 14,16-19), il quale annuncia che i sopravvissuti delle nazioni, nel tempo escatologico, salirano tutti gli anni a Gerusalemme, per la f. delle C., a rendere omaggio al loro sovrano, il re Jahweh Sabaot, pena l'esser privati della pioggia (v. 17).

C *Periodo intertestamentario e neotestamentario.* Anche se redatta agli inizi della nostra era, la Mishnah (trattato *Sukkah*) ha conservato bene il ricordo del pellegrinaggio della f. delle C. celebrata a Gerusalemme fino alla distruzione del Tempio nel 70. Conformemente a Lv 23,40-43 i pellegrini costruivano delle capanne dove abitavano per sette giorni. Il *lulab* (palma alla quale erano attaccati dei rami di mirto e di salice), in una mano, l'*etrôg* (cedro) nell'altra, essi partecipavano alle cerimonie del Tempio, agitando le palme o percuotendo il suolo, in processione intorno all'altare (MishSukk 4,6), colpendo qualche volta il grande sacerdote con i loro cedri per un errore liturgico (4,9; più probabilmente per ragioni politiche, nel caso di Alessandro Ianneo: G. Flavio, *A.J.* 13,372-374). Oltre ai numerosi sacrifici, i sacerdoti andavano tutti i giorni ad attingere acqua alla fontana di Siloe e la portavano solennemente, in una brocca d'oro, per versarla sull'angolo dell'altare (4,9). Tutte le cerimonie erano accompagnate da musica (5,1.5). Alla sera veniva fortemente illuminato il sagrato dove stavano le donne (5,2) ed i pellegrini potevano assistere a delle danze e ascoltare la musica e il canto dei leviti, fino al mattino (5,4). Tutto questo dava alla festa una atmosfera di letizia popolare, e si diceva che "colui che non ha visto questa gioia della festa, non sa che cosa è la gioia" (5,1). Gv 7,37-38; 8,12, allude probabilmente a questo rituale della f. delle C., citata in Giov 7,2 (in gr. *skēnopēgia*).

Bibl. EJ, XV, 495-502; InstAT, II, 397-415; TWNT, VII, 391-394; S. Mowinckel, *Das Thronbesteigungfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Psalmenstudien,* II, Kristiania, 1922; G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs,* BWANT 26, 1938, 30-37; A. Alt, *Zelte und Hütten,* in *Festschrift Nötscher,* Bonn, 1950, 16-25; H.J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes,* München, 1954; H. Ringgren, *La religion d'Israël,* Paris, 1966, 203-215; D.J.A. Clines, *The Evidence for an Autumnal New Year in Preexilic Israel Reconsidered,* JBL 93, 1974, 22-40.

ABoud

CAPI DEI SACERDOTI Nel NT si incontra 6 volte l'espressione c. dei s. (gr. *archiereis*). La maggior parte degli autori, al seguito di Schürer, pensano che questo plurale, che si incontra spesso anche in Giuseppe Flavio (p. es. *B.J.* 2,316-322.331.336.342) designi i sommi sacerdoti destituiti dalla loro funzione da Erode il Grande o dai Romani, o i membri delle principali famiglie sacerdotali tra le quali venivano scelti i sommi sacerdoti; al contrario, il singolare *archiereus* (56 volte nel NT) designa spesso il →sommo sacerdote nella sua funzione. Basandosi su testi rabbinici (StrBill, II, 56.626.631.634s) J. Jeremias e G. Schrenk pensano che gli *archiereis* facessero parte del Sinedrio e formassero un collegio di sacerdoti, incaricati dell'amministrazione degli edifici e del denaro del Tempio. A questo collegio apparterrebbe il comandante del Tempio (*ho stratēgos tou hierou:* At 4,1; 5,24.26; *A.J.* 20,131; ecc.), che era il personaggio più importante dopo il sommo sacerdote, i capi delle 24 classi sacerdotali che assicuravano il servizio settimanale del Tempio, i capi delle famiglie sacerdotali incaricati a turno del servizio quotidiano, i capi delle guardie del Tempio (*hoi stratēgoi tou hierou,* Lc 22,52) e i tesorieri. Più volte i c. dei s. sono menzionati con gli altri gruppi del Sinedrio o con uno dei gruppi che lo componevano: c. dei s., anziani e dottori della legge; c. dei s. e dottori della legge; c. dei s. e farisei; c. dei s. e anziani; c. dei s. e i più influenti dei Giudei. Queste espressioni designano l'insieme delle autorità religiose dei Giudei. In At 4,6 "i membri delle famiglie sacerdotali" sono i membri delle famiglie tra le quali veniva scelto il sommo sacerdote (cfr. *A.J.* 15,40). Un qualunque sacerdote non aveva dunque accesso al collegio dei c. dei s. di Gerusalemme. Esistevano delle grandi differenze sociali all'interno del clero. E fra gli *archiereis* e gli altri sacerdoti ci furono dure opposizioni poco prima della distruzione del Tempio. At 19,14 menziona uno dei c. dei s. a Efeso.

Bibl. TWNT, III, 270-272; J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus,* Paris, 1967, 209-271; E. Schürer, *The*

History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ, II, Edinburgh, 1979, 275-278. PvI-CFoc

CAPIGLIATURA In ebr. *śēʿār* o *śaʿārāh*. Il fatto di pettinarsi in un certo modo o di spettinarsi poteva avere nell'antichità un significato rituale o religioso. Così, lo scioglimento della c. era un rito di combattimento (Gdc 5,2, secondo alcune traduzioni), praticato ancora ai nostri giorni dai Beduini. Ciò suppone il fatto che i guerrieri avessero una c. lunga. Dato che i guerrieri che prendevano parte ad una guerra santa erano consacrati a Dio, è possibile che questo antico rito di scioglimento della c. fosse in rapporto con il nazireato e la storia di Sansone (Gdc 13,5; 16,17). Questo stesso rito poteva anche indicare afflizione e si praticava come segno di lutto (Lv 10,6; 21,10) o in seguito ad una grave accusa (Nm 5,18). Un altro rito di lutto consisteva al contrario nel rasarsi la c. (Gb 1,20; Is 15,2; Ger 7,29; Mi 1,16). La tonsura, che era una pratica cananea, era vietata (Lv 19,27; 21,5; Dt 14,1).

Bibl. BHH, II, 617-618; BRL², 129-131; RLA, IV, 1-12; H. Gressmann, *Die Haartracht der Israeliten*, BZAW 34, 1920, 61-68; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, V, Gütersloh, 1937, 261-274.332-339; S. Marinatos, *Haar- und Barttracht*, in *Archaeologia Homerica*, I/B, 1967; J. Henninger, *Arabica Sacra*, OrbBibOr 40, 1981, 286-306. ELip

CAPPADOCIA In gr. *kappadokia;* regione centrale dell'Asia Minore, a nord del Tauro, attraversata dal fiume Halys (l'odierno Kizil Irmac). Alessandro non riuscì a sottometterla completamente ed essa si costituì regno indipendente sotto i Seleucidi verso la metà del III secolo. Affidata da Pompeo ad un dinasta tributario di Roma, la C. venne annessa all'impero da Tiberio che nel 17 d.C. depose il suo ultimo sovrano, Archelao. In un primo momento venne assegnata ad un procuratore in quanto provincia imperiale, ma nel 72, dopo averla unita alla Galazia, alla Paflagonia, al Ponto e all'Armenia minore, Vespasiano la mise agli ordini di un legato. Si constata l'esistenza in C. di una comunità giudaica, alcuni membri della quale sono in pellegrinaggio a Gerusalemme per la Pentecoste (At 2,9). La chiesa vi si dovette stabilire con una certa rapidità poiché i cristiani di C. figurano tra i destinatari di 1Pt (1,1). CSaul

CAPPERD In ebr. *ʾābiyyônāh;* il cappero *(Capparis spinosa)*, che cresce allo stato selvatico in Palestina, è nominato in Qo 12,5, probabilmente come immagine della brevità della vita, essendo una pianta che muore subito dopo una fruttificazione molto rapida. Già nell'antichità i c. erano usati per stimolare l'appetito (Plutarco, *Banchetto* 6,2). HF-JLong

CAPRA →caprini.

CAPRINI L'ebr. *ʿēz* e il gr. *aix* designano sia la femmina del capro sia la capra in generale; il capro è detto in ebr. *ʿattûd, tayiš* o *ṣapîr*, in gr. *tragos*, e il capretto è *gᵉdî* in ebr. (femminile *gᵉdiyyāh*) ed *eriphos, eriphion* in gr. La carne di questi animali, quella di capretto in particolare, era molto apprezzata nei banchetti (per esempio Gen 27, 9-16; 38,17-20; Gdc 15,1); essi erano oggetto di sacrifici (per esempio 2Cr 29,21-24; Gdc 6,19) e facevano parte del rituale del giorno delle Espiazioni (→capro espiatorio). Si consumava latte di capra (Pr 27,27); le pelli rovesciate servivano come →otri mentre il pelo era utilizzato nella fabbricazione delle tende (Es 35,26). Rimane ancora misterioso il divieto di cuocere un capretto nel latte di sua madre (Es 23,19; 34,26; Dt 14,21); può darsi che tale proibizione non fosse altro che una reazione nei confronti di un'usanza già attestata nei testi ugaritici.

Bibl. A. Casey, *Non coques haedum in lacte matris suae*, VD 16, 1936, 142-148; H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946; O. Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs*, OrbBibOr 33, 1980 (cf. BÉK 1, 1983, 96-97). MDef

CAPRIOLI, RDCCIA DEI In ebr. *ṣûrê hayyeʿēlîm;* luogo che è detto essere vicino a Engaddi (1Sam 24,3), dove Davide si rifugiò per sfuggire a Saul. MDef

CAPRIOLO, CAMDSCIO I termini ebraici *ʾaqqô* (Dt 14,5; animale puro) e *yāʿēl* (Gb 39,1; Sal 104,18; 1Sam 24,3) sono spesso tradotti con "capriolo", o, il secondo, con "camoscio"; si tratta più probabilmente di capre selvagge. MOef

CAPRO →caprini.

CAPRO ESPIATDRIO Capro investito simbolicamente dei peccati del popolo, portato nel deserto e "inviato" ad →Azazel portando con sé i peccati (Lv 16,8-10.20-22.26). Questo rito del giorno delle →Espiazioni è analogo a quello del rilascio dell'uccello nel rituale della →purificazione dei "lebbrosi" (Lv 14,4-7) e delle case colpite dalla lebbra (Lv 14,49-53).

Bibl. EJ, III, 999-1002; InstAT, II, 416-418.459s; H.M. Kümmel, *Ersatzkönig und Sündenbock*, ZAW 80, 1968, 289-318; J. Gray, *Baʿal's Atonement*, UF 3, 1971, 61-70; J.A. Fitzmyer, *The Targum of Leviticus from Qumran Cave 4*, Maarav 1, 1978-79, 5-23. ELip

CARACA In gr. *charaka* (acousativo); punto del paese degli Ebrei "→ Tubiani" (insediatisi nel paese dei Tobiadi, nella regione ammonita; → (1) Tobia) raggiunto da Giuda Maccabeo durante la sua spedizione nel Galaad (2Mac 12,17). Si tratta probabilmente del castello fortificato dei Tobiadi ad ʿIrāq ʾel-Emir, 17 km da Amman. JLong

CARADA In ebr. *ḥărādāh*, "tremolio" (il toponimo può evocare un terremoto, ma meglio un'acqua

tremolante: cfr. →En-Carod); tappa nella marcia nel deserto, la nona dopo il Sinai secondo Nm 33, 24-25. MDB

CARBONA In ebr. *ḥarbônāh,* "abitante del deserto", derivato aramaico dall'accadico *ḥarbānu;* eunuco al servizio del re Assuero (Est 1, 10s) che egli informa della forca rizzata per Mardocheo alla quale sarà impiccato Aman (Est 7, 8-9). JMer

(1) CARBONCHIO Pietra preziosa, di un rosso vivo come il carbone incandescente (cfr. lat. *carbunculus,* diminutivo di *carbo,* "carbone"). Viene tradotto (BJ-TOB) con "carbonchio" l'ebr. *nopek* del testo masoretico e il gr. *anthrax* della LXX, nome della quarta delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,18 = 39,11; la versione della CEI ha "turchese") e della ottava delle nove pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13) ricordato tra i prodotti che Edom (o Aram?) forniva a Tiro (Ez 27,16) e che poteva essere usato come sigillo (Sir 32,5). In Is 54,11; 1Cr 29,2, bisogna forse correggere (BJ) l'ebr. *ʾabnê pūk* in *nōpek,* "carbonchio" (cfr. LXX: rispettivamente *anthrax* e *poluteleis,* "prezioso"). L'ebr. *ʾeqdāh* (hapax: Is 54,12; LXX: *lithoi krustallou,* "pietre di cristallo") è talvolta tradotto (BJ-CEI) con "carbonchio" (TOB: "pietre sfavillanti"). →pietre preziose. MCar

(2) CARBONCHIO In ebr. *yeraqôn;* malattia dei cereali che trasforma il grano in piccole galle nere, causata da piccole larve (Dt 28, 22; 1Re 8, 37; 2Cr 6,28; →ruggine). Ger 30,6 utilizza in modo suggestivo il termine *yeraqôn* per descrivere un volto che sta impallidendo. MCar

CARCHEMIS In ebr. *krkmyš* (TM: *karkᵉmîš*); una delle importanti città del Vicino Oriente Antico sulla riva destra della grande ansa dell'Eufrate, all'attuale confine siro-turco. È menzionata nei documenti scritti dal 2400 al 600 a.C. La città fu in seguito abbandonata per rinascere solo in epoca ellenistica sotto il nome di Europos, che si può ancora vedere sotto il nome dell'attuale villaggio di Gerabis, chiamato più spesso Gerablus. Nei documenti di Ebla, il toponimo C. si scrive *Kār-ᵈKamiš,* "Banchina di Kamish", una variante del teonimo →Camos. Questa grafia svela, nello stesso tempo, il ruolo di porto fluviale e quello di luogo di commercio che C. svolse durante tutta la sua storia e la presenza di una popolazione semitica. All'epoca degli archivi regali di →Mari, nel XVIII secolo a.C., la situazione etnica appare più complicata poiché il sovrano di C. sembra portare già un nome luvita, Blaḫanda o Plaḫanta (*Ablaḫanda* con una *a* prostetica) mentre suo figlio Yatar-ʿAmmi ha un nome senza dubbio semitico. Alla metà del II millennio, C. dipese successivamente dal regno di Aleppo, dagli Hittiti e dai Mitanni. Vide passare, verso il 1520 e nel 1473, le truppe egiziane di Tumotsi I e di Tumotsi III per poi essere conquistata, verso il 1352, da Suppiluliuma I che ne fece la sede del vicerè hittita della Siria del Nord. C. svolse questo ruolo fino alla fine dell'impero hittita e controllò in particolar modo →Ugarit ed Emar. La città sembra essere scampata alle distruzioni massicce che misero fine, verso il 1170 a.C., all'esistenza di Ugarit e di Hattusha, la capitale hittita, e alcune dinastie hittite o neo-hittite continuarono a regnare fino al 717 a.C., data della presa di C. da parte di Sargon II d'Assiria. Is 10, 9 si riferisce a questo avvenimento. L'importanza commerciale della città era tale che, fino alla fine dell'VIII secolo, si continuarono a usare nella Siria del Nord e nell'Alta-Mesopotamia le unità di misura di C. La caduta della città è legata all'intervento egiziano degli anni 610-605 a.C. il cui scopo era quello di salvare l'Assiria. L'esercito egiziano arrivò fino a C. nonostante l'intervento del re Giosia di Giuda (2Cr 35, 20; cfr. 2Re 23, 29) e vi stabilì i suoi quartieri generali, le cui vestigia furono scoperte durante gli scavi del 1911-1914 in particolare un sigillo di Psammetico I (664-610 a.C.) e numerose impronte di un sigillo portante lo stemma di Necao II (610-595 a.C.), resti di archivi egiziani. Nel 605 Nabucodonosor II sconfisse gli Egiziani e si impadronì della città. Il resto dell'esercito egiziano in rotta fu inseguito fino ad Camat. L'oracolo di Ger 46,2-12 si riferisce a questa sconfitta delle truppe di Necao. Durante l'inverno del 597/6, Nabucodonosor ritornò ancora a C. in circostanze a noi sconosciute e fu probabilmente in questo momento che la città, completamente in rovina, vide segnata la sua sorte. Soltanto alla fine del terzo secolo comincerà a risollevarsi timidamente.

Bibl. ARM, XVI/1, 19; CAH, I/2³, 333s; II/1³ (v. indice, 836b); II/2³ (v. indice, 1069a); III/1², 372-441. 949-955; RGTC, III, V-VIII (s.v. Karkamiš); RLA, V, 426-446 (bibliografia 438s); D.G. Hogarth-C.L. Woolley-R.D. Barnett, *Carchemish,* London, 1914-52 (1969-78²); E. Vogt, *Die babylonische Chronik über die Schlacht bei Karkemish und die Einnahme von Jerusalem,* VTS 4, 1957, 67-96; H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.,* 1, Berlin, 1965, 15-101; II, 1969, 441-443; D. Ussishkin, *Observations on Some Monuments from Carchemish,* JNES 26, 1967, 87-92; O. Eissfeldt, *Kleine Schriften,* IV, Tübingen, 1968, 32-38; C.F. Whitley, *Carchemish, and Jeremiah,* ZAW 80, 1968, 38-46 (= L.G. Perdue-B.W. Kovacs (ed.), *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies,* Winona Lake, 1984, 163-173); J.G. Snaith, *Literary Criticism and Historical Investigation in Jeremiah Chapter, XLVI,* JSS 16, 1971, 15-32; J.D. Hawkins, *Building Inscriptions of Karkemish dall'età di Sargon II al 605 av. Cr.,* RSO 47, 1972, 177-210; M.E.L. Mallowan, *Carchemish. Reflection on the Chronology of the Sculpture,* AnSt 22, 1972, 63-85; L. Sabatini, *Thèmes iconographiques sculptés de Tell Mardikh et de Karkémish. Étude comparative,* Syria 51, 1974, 31-64; H. Klengel, *Neue Quellen zur Geschichte Nordsyriens im 2. Jt. v.u.Z.,* AoF 2, 1975, 47-64; G. Pettinato, *Carchemiš-Kār-Kamiš: le prime attestazioni del III millennio,* OrAnt 15, 1976, 11-15. ELip

CARDO →spine, rovi, cardo, acanto.

CAREM In gr. *karem,* località di Giuda, menzionata unicamente nella LXX (Gs 15,59). È sconosciuta altrove, forse si tratta di →Bet-Kerem (Ger 6,1; Na 3,14). MDef

CARESTIA In ebr. *rā'āb,* in gr. *limos.*

1 Cause L'AT cita numerosi casi di carestia, prova che questa calamità era frequente (Gen 12,10; 41,27; Rt 1,1; 2Sam 21,1; 1Re 18,2; 2Re 4,38; 25,3; ecc.). In Palestina la carestia è provocata:

— dall'assenza di →pioggia, necessaria a un buon raccolto (infatti bisogna che piova in ottobre-novembre per la semina e in primavera per la germinazione: queste piogge sono viste come un dono particolare di Dio: Dt 11,14);

— più raramente a causa di piogge torrenziali che fanno marcire i semi o li dissotterrano;

— perché, in tempo di guerra, il nemico ha tagliato l'approvvigionamento;

— per l'invasione di parassiti (Es 10,14), o una grandinata (Es 9,25), che distruggono il raccolto maturo.

Antichi testi egiziani testimoniano abbondantemente l'assillo e anche la realtà della carestia, generalmente dovuta all'irregolarità della piena fertilizzante del Nilo (troppo forte o troppo debole) o anche per mancanza di manutenzione dei canali di irrigazione, se l'autorità non se ne prendeva cura. È certo che la carestia evocata da Gen 41 nei racconti di Giuseppe fu tanto importante da rimanere scolpita nella memoria delle tradizioni.

2 Teologia La carestia è per l'uomo biblico un castigo del cielo (Sal 105,16) così la sua preghiera sale verso il suo Dio affinché egli allontani questo flagello (Sal 37,19). Infatti, in seguito alle privazioni alimentari e alla diminuzione della resistenza fisica che ne derivano, la carestia porta spesso con sé malattie (1Re 8,37); è anche un elemento di indebolimento generale di tutta la nazione fra i più temuti. Amos, da parte sua, spiritualizza l'idea della carestia (Am 8,11). Il banchetto del Regno è l'annuncio dell'estinzione di ogni carestia. Esso costituisce, con la pace, la grande attesa di Israele: il dono di Dio che sazia tutti i suoi in ogni dimensione della vita (materiale e spirituale). JArg

CARIA In gr. *karia;* regione attraversata dal fiume Meandro, all'estremità sud-occidentale dell'Asia Minore, tra la Lidia, la Frigia e la Licia. La C., abitata all'interno da una popolazione la cui lingua era considerata barbara, fu precocemente ellenizzata sulla costa dove i greci si insediarono a Mileto, Priene, Alicarnasso, Iasos e Cnido. La C. viene inclusa da 1Mac (15,23) tra le regioni e le città destinatarie di una copia del trattato stipulato tra romani e giudei all'epoca di Simone Maccabeo. Paolo attraversò la C. rientrando a Gerusalemme e la costeggiò quando lo condussero a Roma (At 27,7); si sa che durante la sua prigionia romana egli si rammarica di aver lasciato Trofimo ammalato a Mileto (2Tm 4,20). CSaul

CARISMI

1 Vocabolario e definizione Il gr. *charisma* designa il dono. Questo termine si trova solo nelle epistole paoline (16 volte) e in 1Pt 4,10. Il c. si distingue dalla →grazia, non come dono gratuito, ma perché, contrariamente alla grazia, non è "santificante". Lo si può definire come un dono gratuito, soprannaturale, passeggero, conferito in vista dell'utilità comune, per l'edificazione del corpo mistico del Cristo. Il c. non è richiesto per la salvezza come lo è la grazia santificante. Questa è la ragione per cui Paolo dice che Dio "distribuisce ad ognuno i suoi doni secondo la sua volontà" (1Cor 12,11), il che non gli impedisce di chiederli con la preghiera. Pur inserendosi in un atteggiamento naturale, il c. richiede tuttavia un'ispirazione speciale dello Spirito Santo (1Cor 14,32). Lo Spirito lo dà e lo riprende a suo piacere. È il segno più importante del c.: è dato per il bene della comunità alla quale appartiene il beneficiario, e non per il proprio bene personale ("in vista del bene di tutti": 1Cor 12,7) e per costruire il corpo del Cristo (Ef 4,12; cfr. 1Cor 14,4).

2 Teologia

A *Le epistole paoline.* Secondo 1Cor 1,7, il dono essenziale è il messaggio cristiano che tutti hanno ricevuto e questo dono fondamentale è la vocazione cristiana. Tutti senza eccezioni la ricevono, non manca dunque nessun c. a nessuno. Il senso di *charisma* è qui molto vasto e comprende tutti gli altri doni. Ma non è senza importanza il fatto che san Paolo l'abbia utilizzato così fin dall'inizio di questa lettera, di cui è uno dei temi fondamentali. In 1Cor 7,7 Paolo restringe un po' il significato ai doni più individuali e particolari. Tutti hanno ricevuto la vocazione cristiana, ma non tutti devono viverla in modo uguale, in funzione della chiamata individuale ricevuta da ognuno, ma tutti sono carismatici, ogni condizione di vita è un c. che deve essere vissuto secondo i disegni di Dio. È in 1Cor 12-14 che Paolo sviluppa il problema dei c. di fronte alle difficoltà della comunità di Corinto che cercava soprattutto i lati più spettacolari dei c. Ci sono, precisa Paolo, diversi tipi di doni "ma è lo stesso Spirito" (12,4); tutti i doni provengono da un solo ed unico Spirito (12,11); questi doni sono paragonabili alle diverse membra del corpo; queste sono parecchie e diverse fra loro, eppure formano un solo corpo; questi doni devono dunque concorrere, in primo luogo all'unità dei fedeli fra loro (12,12-27). Ma c'è una certa gerarchia da tener presente: ecco perché Paolo li enumera, citando in primo luogo gli apostoli, poi i profeti, poi gli uomini incaricati dell'insegnamento; seguono i doni di fare miracoli, di compiere guarigioni, di assistere, di governare, di parlare in lingue →glossolalia (12,28-30). Sembra che Paolo abbia messo apposta alla fine questo c. perché troppo spettacolare e non "edifica" la comunità (cfr. 1Cor 14,1-25). D'altronde il c., essendo

finalizzato al bene comune (cfr. 1Cor 14) deve mutarsi in carità, ecco perché c'è ancora "una via migliore di tutte" (12,31) alla quale bisogna aspirare: è quella della carità (1Cor 13), perché la cosa più grande è la carità (1Cor 13,13).

B *Gli altri scritti del NT.* È sorprendente constatare che At non usa una sola volta il termine "carisma" pur essendo quest'opera considerata il "vangelo dello Spirito Santo". Ciò potrebbe significare che il c. non era di importanza fondamentale nella Chiesa primitiva; del resto abbiamo notato che Paolo in 1Cor sembra voler rimettere le cose al loro giusto posto: il c. non è una manifestazione spettacolare ma un dono di Dio, che è prima di tutto la vocazione cristiana. Se alcuni doni si manifestano, è in vista del bene della comunità e a edificazione di tutti i suoi membri.

Tuttavia lo Spirito Santo è all'opera in tutta la storia della Chiesa primitiva (cfr. la Pentecoste: At 2; il dono dello Spirito dato tramite gli apostoli mentre impongono le mani durante il battesimo: At 8,17; 19,6; o ai "diaconi": 6,6; o a Barnaba e Saulo: At 13,3; ecc.). At ci mostra gli apostoli che "parlano diverse lingue" (At 2,1-13), ma anche che guariscono (3,1-10) o che parlano in nome di Dio verso i colpevoli (5,1-11).

Se la Chiesa primitiva è realmente e profondamente carismatica, lo è nel senso più completo che Paolo dà a questo termine: essa ha ricevuto il dono supremo inviato da Dio e promesso dal Cristo: "Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre invierà a nome mio, egli vi insegnerà ogni cosa" (Gv 14,26). È sotto questa influenza che vivono i primi cristiani, sapendo che lo Spirito è là e che basta voltarsi verso di lui: non bisogna aspettarsi delle manifestazioni sensibili e straordinarie, ma solo un'azione in profondità dello Spirito Santo nella vita di ognuno e nella vita della Chiesa.

3 Carisma e dono In At 2,38, mentre la folla domanda agli apostoli ciò che deve fare, Pietro risponde: "Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo". Nella traduzione italiana, la parola "dono" traduce spesso due parole greche: *charisma* o *dōrea:* qui abbiamo *dōrea,* mentre in 1Cor troviamo *charisma.* Da questi usi diversi possiamo trarre ulteriori spiegazioni. Il dono *(dōrea)* dello Spirito è la conseguenza diretta del battesimo (cfr. 11,17 dove c'è equivalenza fra il dono del battesimo e il dono dello Spirito Santo), ed è da questo dono che derivano tutti gli altri doni *(charisma);* si può dunque dire che il dono *(dōrea)* è un dono permanente, mentre il c. è un dono dello Spirito che risponde ad un bisogno preciso e determinato dallo Spirito Santo, non per il soggetto stesso che lo riceve, ma in vista del bene della comunità. La grazia è data ad ognuno secondo la sua misura, ma ancora più precisamente — ci dice san Paolo (Ef 4,7) — secondo la misura del dono *(dōrea)* di Cristo e questa grazia accordata in un solo uomo, Gesù Cristo, è un dono (*dōrea;* Rm 5,15), un dono ineffabile (2Cor 9,15).

Bibl. Commentari della lettera ai →Romani e della prima lettera ai →Corinti; DBS, I, 1232-1243; DictSpir, III, 503-507; TWNT, IX, 393-397; F. Prat, *La théologie de Saint Paul,* I, Paris, 1913[4] (cf. nota D, 498-503); M. Goguel, *Pneumatique et eschatologie du christianisme primitif,* RHR 132, 1946, 124-169; 133, 1947, 103-161; H. Schürmann, *Les charismes spirituels,* in *L'Église de Vatican II,* Paris, 1966, 541-573; S. Dockx (ed.), *L'Esprit Saint et l'Église,* Paris, 1966; D.W. Robinson, *Charismata vs. Pneumatika,* RefTR 31, 1972, 49-55; E. Ellis, *"Spiritual" Gifts in the Pauline Community,* NTS 20, 1974, 128-144; G. Haya-Prats, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres,* LD 81, 1975; B.N. Wambacq, *Le mot "charisme",* NRT 97, 1975, 345-505; H.A. Lombard, *Charisma and Church Office,* Neotestamentica 10, 1976, 31-52; K.W. Krtitter, *Paul's Concept of Charisma,* Claremont, 1976; S. Schulz, *Die Charismenlehre des Paulus,* in *Festschrift Käsemann,* Tübingen-Göttingen, 1976, 443-460; K.S. Hemphill, *The Pauline Concept of Charisma,* Cambridge, 1977; F. Hahn, *Charisma und Amt,* ZTK 76, 1979, 419-449; A. Schindler, *"Charis" oder "Charisma",* EvT 41, 1981, 235-243; D. Knock, *Charisma und Amt,* StANT 8, 1983, 124-161; C. Perrot, *Charisme et institution chez S. Paul,* RechSR 71, 1983, 81-92. [M. Hengel, *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia della religioni su Mt. 8,21s. e la chiamata di Gesù alla sequela,* edizione italiana a cura di C. Gianotto (= StBibPaid 90), Brescia, 1990; A. Brent, *Pseudonimity and charisma in the ministry of the early church,* AugR 27, 1987, 347-376; T. Citrini, *Parola, eucaristia, carismi fanno la chiesa locale,* CrOggi n. 41, 1987, 80-93; A. Vanhoye, *Il problema biblico dei 'carismi' dopo il Vaticano II,* in *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987), vol. I,* a cura di R. Latourelle, Assisi, 1987, 389-413; V. Pavan, *Girolamo e l'interpretazione antica di 'circumdata varietate' (Sal 44, 10.14): la diversità dei carismi,* AnStoEseg 5, 1988, 239-252; A. Vanhoye, *Carisma,* in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* Cinisello Balsamo, 1988, 245-250; U. Luz, *Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht,* EvT 49, 1989, 76-94; N. Baumert, *Das Fremdwort 'Charisma' in der westlichen Theologie,* TPhil 65, 1990, 395-415; F. Ciardi, *Indicazioni metodologiche per l'ermeneutica del carisma dei fondatori,* Claret 30, 1990, 5-41; M. Ring, *Ähnlich dem Prophetentume in der hebräischen Zeit-Anmerkungen zum Charismatischen in der Theologie Döllingers,* 1KiZ 80, 1990, 106-136]. BMFer

CARITÀ →amore; →elemosina; →grazia.

CARMEL In ebr. *karmel* "frutteto" (→Carmelo); città della montagna di Giuda (Gs 15,55). Saul vi innalzò un trofeo; li abitavano Nabal e Abigail, futura sposa di Davide (1Sam 15,12; 25.2.7.40); è una delle città a cui Davide manda una parte del suo bottino (1Sam 30,29; correzione dell'ebr. *rākāl*) e patria di uno dei suoi prodi, Chesrai (2Sam 23,25; 1Cr 11,37). Ozia vi possedeva delle vigne (2Cr 26,10 a meno che l'ebr. *harmel* significhi in questo passo "frutteto" invece di essere un toponimo). C. è forse l'attuale ḫirbet el-Kirmil, 12 km a sud di Ebron.

Bibl. Vogel, II, 50; S. Mittmann, *Die Mosaikinschrift einer altchristlichen Kirche in el-Kirmil,* ADAJ 16, 1971, 87-80; W.G. Dever, *A Middle Bronze I Cemetery at Khirbet el-Kirmil,* Erls 12, 1975, 18-33.

JLong

CARMELO In ebr. *karmel,* "frutteto", "giardino" (sempre usato con l'articolo, tranne in Gs 19,26; Ger 46,18; Na 1,4), in gr. *chermel, charmeloi, charmelion;* monte che cade a picco sul Mediterraneo all'estremità nord-occidentale di una catena montuosa triangolare lunga 20 km, alla quale ha dato il nome. La sua cima più elevata raggiunge all'incirca i 550 m. Sulle sue pendici sono scavate numerose grotte preistoriche; quelle più importanti si trovano sul versante occidentale, nel wādi el-Megara. Dal punto di vista geologico, geografico e storico questa cresta di calcare duro forma una vera e propria barriera naturale. La attraversano tre soli passi (Iokneam, Meghiddo e Ibleam) che collegano la pianura costiera del sud e quelle di Acco e di Izreel a nord, dove il Kison (nahr el-Muqaṭṭaʿ) scorre ai suoi piedi. Il monte *C.* è identificato con lo jebel Karmel, o jebel Mar Elyās. Un documento egiziano di Pepi I (ca. 2325-2275) descrive lo sbarco delle sue truppe a nord di una catena di alte montagne chiamate "il Naso della Testa della Gazzella" (ANET, 228, nota 10); questo testo è a volte interpretato come un'allusione alla catena del C. Questo viene menzionato in un elenco delle città conquistate da Tutmosi III nel 1468 col nome di "Testa Santa" o di "Capo (promontorio) sacro" *(rāši-qodšu)* tra le città di Acco e di *karmin/C.*, e, successivamente, in occasione della battaglia di Ramses II a Kades, sull'Oronte; il suo nome potrebbe evocare l'esistenza di un culto in questo luogo (S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents,* Gerusalemme, 1984, 162s). Anche la Bibbia fa riferimento al Carmelo come ad una "sommità" o "capo" in 1Re 18,42; Am 9,3; Ct 6,6. Esso costituisce il limite meridionale della tribù di Aser (Gs 19,26) e di Zabulon (Gs 19,11, il Kison) e la frontiera settentrionale della porzione di Manasse con "un terzo della regione collinosa" (Gs 17,11; cfr. Gs 12,22); per questa ragione esso è paragonabile al monte Tabor (Ger 46,18) che serve come frontiera tra Issacar, Zabulon e Neftali (Gs 19,12.22.34). Durante il IX secolo il *C.* appartenne sicuramente alla Fenicia, poichè si sa che vi compivano sacrifici i sacerdoti di Baal; ma era l'oggetto conteso di una lite di frontiera perché Acab lo rivendicava per sé. Elia restaurò il regno di Jahweh sul *C.* (1Re 18) dove anticamente era già stato costruito un altare al Signore (v. 30; cfr. Am 9,3). Secondo la tradizione Elia avrebbe offerto il suo sacrificio sull'altipiano roccioso chiamato el-Muḥraqa, sul versante sud-orientale del C., dove c'è una fonte. Su di esso soggiornò successivamente Eliseo (2Re 2,25; 4,25). Il *C.* è probabilmente il luogo descritto in una delle campagne di Salmanassar III (841), indicato col nome accadico di *baʿal-rāʾsi* (Y. Aharoni, *The Carmel as the Israel-Type Border,* in J. Aviram et al., *Western Galilee and the Coast of Galilee,* Gerusalemme, 1965, 52-62). Più tardi Nabucodonosor lanciò un appello "alle popolazioni del Carmelo" perchè si unissero a lui in una delle sue campagne (Gdt 1,8). Nel IV secolo il *C.* è chiamato "la montagna sacra di Zeus" (pseudo-Scilace 104). In occasione della prima rivolta Vespasiano offrì un sacrificio sul C. per ottenere gli augurii sul suo avvenire; Tacito descrive il santuario come un "luogo senza statua né tempio, dove c'erano soltanto un altare e delle adorazioni" (Tacito, *Storia* 2,78; cfr. Svetonio, *Vespasiano* 5). Grazie alla sua vegetazione, abbondante rispetto al contesto palestinese, il C. era un'immagine di bellezza e di prosperità (Ct 7,6; Is 35,2; Ger 50,19) e un *C.* desolato e arido era il simbolo della rovina e della più grande avversità (Is 33,9; Am 1,2; Na 1,4). È questa l'immagine che il C. presenta attualmente sui versanti rivolti verso nord, dove crescono soltanto cespugli e arboscelli, mentre le pendici sud-occidentali sono coperte da frutteti e oliveti. Il racconto di Elia sul *C.* (1Re 18) fa parte del "ciclo di Elia", raccolta agiografica composta di diversi racconti originariamente indipendenti gli uni dagli altri, conservata nel regno del Nord. Il profeta visse un periodo buio sul piano religioso, caratterizzato da sincretismo e compromessi. Acab, sposando Gezabele, figlia del re di Tiro Ittobaal, si allea con la Fenicia, adottandone anche le divinità (costruirà un tempio dedicato a Baal in Samaria: 1Re 16,32). Jahweh non è più il solo Dio in Israele: questa è la posta in gioco del conflitto di cui parla 1Re 18. La siccità (v. 1) è il castigo inflitto da Dio per punire coloro che rendono culto a Baal (v. 18). Elia organizza una contesa tra se stesso, profeta di Jahweh (v. 22), e i 450 profeti di Baal. Baal è stato identificato con Melkart, dio dei fenici; "zoppo da entrambi i piedi" (v. 21) ed "egli è un dio: forse è soprappensiero oppure indaffarato o in viaggio; caso mai fosse addormentato, si sveglierà" (v. 27) sono alcune delle caratteristiche di Melkart (R. de Vaux, *Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel,* BMusBeyr 5, 1941, 7-20). Elia vince la competizione e uccide i falsi profeti sconfitti (v. 40) come erano stati uccisi i profeti di Jahweh (v. 4). Il popolo acclama, come per un re: "è il Signore che è Dio" (v. 39). Sotto l'aspetto religioso si cela quello politico. Il *C.* apparteneva un tempo a Israele, che vi aveva costruito l'altare di Jahweh restaurato da Elia (v. 30) ed era forse stato centro di culto per le tribù di Aser, Manasse e Zabulon, oltre che linea di frontiera, proprio come il Tabor lo era stato per Zabulon, Issacar e Neftali (Dt 33,19; Os 5,1). Potrebbe perciò trattarsi di una lite di frontiera tra la Fenicia e il regno del Nord.

Bibl. Abel, I, 350-53; EAEHL, IV, 1109-1110; Vogel, I, 61-62; II, 22-23; H. Brass, *The Place of Elijah's Sacrifice,* PEFQS 22, 1890, 182; *C.* Kopp, *Elias und das Christentum auf dem Karmel,* Paderborn, 1929; A. Alt, *Das Gottesurteil auf dem Karmel,* in *Festschrift G. Beer,* Stuttgart, 1935, 1-18; D. Garod-D. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel. Excavations at the Wady el Mughara,* Oxford, 1937; M. Avi-Yonah, *Mont Carmel and the God of Baalbek,* IsrEJ 2, 1952, 118-124;

R. de Vaux, *Commentaire concernant Élie,* in *Élie le prophète,* I, Bruges, 1956, 53-83; O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel,* Berlin, 1953; K. Galling, *Der Gott Karmel und die Ächtung der Fremden Götter,* in *Festschrift A. Alt,* Tübingen, 1953, 105-125; J. Junker, *Der Graben um den Altar des Elias,* TrierTZ 69, 1960, 65-74; C. Kopp, *Il sacrificio di Elia sul Carmelo,* BibOrPont 2, 1960, 11-13; A. Thomas, *Elijah on Mt Carmel (1R 18),* PEQ 92, 1960, 146-155; H.H. Rowley, *Elijah on Mount Carmel,* BJRyL 43, 1960-61, 190-219 (= *Men of God,* London, 1963, 37-65); B. Bagatti, *Notes and News. The Monastery of St. Brocardus,* IsrEJ 11, 1961, 197-198; C. Tönnesmann, *Zur Lage und Geschichte des ersten Karmeliterklosters am Berge Karmel,* EphCarm 12, 1961, 290-313; E. Würthwein, *Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel,* ZTK 59, 1962, 131-144; A. Ovadiah, *Chronique archéologique. Mont Carmel, grotte d'Elie,* RB 75, 1968, 417s; Y. Aharoni, *Mount Carmel as Border,* in Festschrift K. Galling, 1970, 1-7; J. Elayi, *Ba'alira'si, Rêsha, Reshba'l, étude de toponymie historique,* Syria 58, 1981, 331-341. [*Elia al Monte Carmelo,* MdBi n° 8, 1991].

MBeau

CARMI →Cabri e Carmi.

(1) CARNE

1 AT Quando l'AT parla del corpo vivente, usa la parola *bāśār,* "carne", distinguendola da *še'ēr* che aveva un senso meno generale e rappresentava piuttosto la carne da mangiare, le parti carnose del corpo. Il termine viene tradotto generalmente allo stesso modo "la carne". Dal punto di vista antropologico è importante il primo termine, dato che designa a volte l'uomo nella sua interezza e l'espressione "ogni carne" (Gen 6,17; 7,15) significa ugualmente "ogni essere vivente".

La c. può dunque essere l'individuo, la persona. Così il salmista si lamenta che non ci sia più niente di sano nella sua c. in seguito alla collera divina (Sal 38,4.8) e Qo 12,12 afferma che "molto studio affatica la carne". La c. evoca così l'essere umano considerato nella sua debolezza e vulnerabilità, e, dunque, scusabile entro una certa misura. È il messaggio del Sal 78,39: sebbene Israele sia stato infedele a Jahweh, questi "si ricorda che essi sono carne, un soffio che va e non ritorna". La stessa idea di debolezza è unita all'uso della parola *bāśār* in Is 40,6-8 e Ger 17,5. Un'espressione più completa, che designa tutto l'uomo, era "carne e →sangue" (Sir 14,18); infatti si pensava che il principio vitale, l' →anima, si trovasse nel sangue (Gen 9,4s; Lv 17,11; Dt 12,23). Questa espressione si ritrova con lo stesso significato nel NT (Mt 16,17; Gv 1,14; 6,54-56; 1Cor 15,50; Gal 1,16; Ef 6,12).

Era naturale, d'altronde, che il termine specifico che designava la c. divenisse il termine usuale per designare la parentela di sangue (Lv 18,6; 21,2; 25,49) e, per metafora, l'unione matrimoniale (Gen 2,24). In principio era soprattutto al fratello e alla sorella che veniva applicata questa denominazione (Gen 37,27; Lv 18,12s; 20,19), ma il suo uso si allargò al punto da comprendere tutti coloro che facevano parte della stessa famiglia o della stessa tribù; si parla allora dell' "osso e della carne" (Gen 2,23; 29,14; Gdc 9,2; 2Sam 5,1; 19,13), espressione che può designare anche tutto il corpo (Gb 2,5).

2 Qumrân Negli scritti di →Qumrân, il termine *bāśār* può designare l'umanità intera o una determinata parte degli uomini. In 1QH 18,23 il salmista parla anche dell' "esercito della conoscenza", probabilmente l'insieme del mondo angelico, che "racconta alla carne le azioni potenti" di Dio. Un uso simile si trova p. es. in 1QM 17,7s dove l'autore evoca la situazione che seguirà alla vittoria dei Figli della Luce sui Figli delle Tenebre e che sarà caratterizzata dalla "dominazione di Israele su ogni carne". Gli →esseni pregano perché la spada di Dio "divori la carne colpevole" (1QM 12,7) o, semplicemente, la "carne" (1QM 19,4). Questo uso della parola *bāśār* si inserisce nella linea dell'uso veterotestamentario, ma l'ultimo testo citato indica che la parola c. può designare anche gli uomini intesi come esseri deboli e soggetti al peccato. L'autore di 1QH 13,13 e 17,25 parla anche dello "spirito della carne" *(rûaḥ bāśār),* idea che sembra corrispondere all' "iniquità della carne" di 1QS 11,12. Altrove la c. si oppone a ciò che è diviso (1QH 15,21; cfr. 1QS 11,6s.9) ed è associata all'iniquità (1QH 4,29s; 15,21). Questo punto supera senza dubbio l'uso veterotestamentario della parola c. ma non fa in fondo che prolungare e sviluppare l'idea di una debolezza insita nel termine c. nell'AT, senza fare della c. una forza del Male, nemica di Dio, come accadrà negli scritti paolini.

3 NT Nel NT, l'accezione del termine ebr. *bāśār* si profila spesso nell'uso del vocabolo gr. *sarx,* "carne". Secondo il contesto, di conseguenza, la c. è il corpo umano (At 2,31; Gal 4,23; 1Gv 4,2; 2Gv 7), significa la parentela (Rm 4,1; 9,3.5.8; 11,14), l'unione matrimoniale (Mt 19,5s; Mc 10,8; 1Cor 6,16; Ef 5,31; cfr. Gen 2,24). L'espressione "ogni carne" designa "ogni uomo" (Lc 3,6; Gv 17,2; At 2,17; 1Pt 1,24) e "nessuna carne" significa "nessuno" (Mt 24,22; Mc 13,20; Rm 3,20; 1Cor 1,29). Quando Paolo parla della circoncisione come di una spogliazione del *sōma tēs sarkos* (Col 2,11), non si riferisce ad un "corpo carnale", come si dice spesso e come lo "spirito carnale" degli scritti degli esseni potrebbe suggerire (1QH 13,13; 17,25), ma fa allusione all'escisione del prepuzio, dato che l'Apostolo si ispira qui all'uso eufemistico della parola c. nel senso di "pene" (Lv 15,2s.7; Ez 16,26; 23,20; cfr. Col 2,13). Ciò non impedisce a Paolo di insistere particolarmente sulla c. come sede delle passioni e del peccato (Rm 7,5.14.18.25; 13,14; 2Cor 7,1; Gal 5,13.19; Ef 2,3; Col 2,13.18.23; cfr. 1Pt 2,11; 2Pt 2,10.18; 1Gv 2,16; Gd 8.23), votata alla corruzione (1Cor 15,50; Gal 6,8; cfr. Gc 5,3; At 2,26.31) e alla morte (Rm 8,6.13; 1Cor 5,5; 2Cor 4,11; cfr. 1Pt 4,6). Fin qui Paolo resta nel solco del pensiero veterotestamentario, ma certamente lo supera quando arriva a fare della c. una forza del Male, nemica di Dio (Rm 8,7s) e ostile allo Spirito (Rm 8,4-9.12s;

Gal 5,16s). Questa concezione, che si trova anche in Sap 9,15, non proviene dall'AT e non dipende dalla teologia essena, in questo caso più vicina all'AT. Sembra riflettere piuttosto la dottrina platonica che fu raccolta dai neopitagorici del 1 secolo d.C. Secondo Paolo, infatti, la c. è una prigione nella quale lo spirito è prigioniero, ma l'unione al Cristo tramite la fede e il battesimo è per un cristiano una anticipazione della liberazione che lo spirito otterrà, quando, liberato dai legami della c., rivestirà l'immagine dell'uomo celeste (1Cor 15,49; →Figlio dell'uomo) e assumerà un corpo immortale (Rm 8,11). Paolo introduce qui una sottile distinzione fra la "carne del peccato" (Rm 8,3) o il "corpo del peccato" (Rm 6,6), da una parte, e il corpo chiamato alla vita dalla risurrezione, dall'altra. Ciò gli permette di superare il pensiero greco, che destinava la c. all'annientamento, per ricollegarsi all'idea giudaica di una risurrezione individuale della c. dei giusti, idea che è esplicitamente affermata in Dn 12,2; 2Mac 7,9-14.23-36; 12,43-46; 14,46. Per il pensiero ebraico, infatti, che non distingueva fra corpo e anima, l'idea di una sopravvivenza beatifica comportava la risurrezione della c. Il concetto paolino è così il risultato di un confronto di concezioni greche e giudaiche.

Bibl. ExWNT, III, 549-557; TWAT, 1, 850-867; TWNT, VII, 98-151; X/2, 1260s; É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, 7-12.113; W. Schauff, *Sarx. Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus*, München, 1924; J.A.T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London, 1952; E. Schweizer, *Rm 1,3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*, EvT 15, 1955, 563-571; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, II, Tournai, 1956, 11-16; E. Schweizer, *Die hellenistische Komponent im neutestamentlichen sarks-Begriff*, ZNW 48, 1957, 237-253; H.W. Huppenbauer, *Bśr "Fleisch" in den Texten von Qumran (Höhle I)*, ThZ 13, 1957, 298-300; D. Flusser, *The Dualism of "Flesh" and "Spirit" in the Dead Sea Scrolls and the N.T.*, Tarbiz 27, 1957-58, 158-165 (in ebraico); A.R. Hulst, *Kolbāśār in der priesterlichen Fluterzählung*, OTS 12, 1958, 28-68; J.L. Helberg, *A Communication on the Semasiological Meaning of bāśār*, in *De Outestamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika*, Pretoria 1959, 23-28; S. de Ausejo, *El concepto de "carne" aplicado a Cristo en el IV Evangelio*, SacPag 2, 1959, 219-234; R.E. Murphy, *Bśr in the Qumrân Literature and sarks in the Epistle to the Romans*, SacPag 2, 1959, 60-76; W. Reiser, *Die Verwandtschaftformel in Gen 2,23*, ThZ 16, 1960, 1-4; J. Pryke, *"Spirit" and "Flesh" in the Qumrân Documents and some N.T. Texts*, RQum 5, 1964-65, 345-360; O. Sander, *Leib-Seele-Dualismus im A.T.?*, ZAW 77, 1965, 329-332; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen*, Stuttgart, 1966; A. Sand, *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg, 1967; N.P. Bratsiotis, *Anthrōpologia tēs Palaias Diathēkēs*, I, Atene, 1967, 52-59.61-93; C. Westermann, *Leib und Seele in der Bibel*, Zeitwende 38, 1967, 440-447; O. Schilling, *Geist und Materie in biblischer Sicht*, Stuttgart, 1967; D. Lys, *La chair dans l'A.T. "Bâsâr"*, Paris, 1967; N. Lazure, *La convoitise de la chair en I Jean, II, 16*, RB 76, 1969, 161-205; H. Goeke, *Das Menschenbild der individuellen Klagelieder*, Bonn, 1971, 204-231; S. Abir, *Was kann die anthropologische BŚR-Konzeption zur Deutung der Urgeschichte beitragen?*, ZAW 98, 1986, 179-198. [S. Abir, *Was kann die anthropologische baśar-Konzeption zur Deutung der Urgeschichte beitragen*, ZAW 98, 1986, 179-98]. ELip

(2) CARNE (nel senso di cibo) →nutrimento, bevande

CAROD In ebr. *ḥarôd;* patria dei due prodi di Davide, di Samma ed Elika (2Sam 23, 25), senza dubbio da accostare a →En-Carod, "la fonte di Carod" presso la quale si accampò Gedeone (Gdc 7, 1), l'attuale Jālūd, 12 km a nord-ovest di Bet-Sean. MDef

CAROD, FONTE DI →En-Carod

CARORITA In ebr. *ḥărôrî,* "di Caror"; C. è la patria di origine di Sammot, uno dei prodi di Davide (1Cr 11, 27). Siccome 2Sam 23, 25 parla di Samma di →Carod, sembra preferibile correggere "Carorita"in "Carodita": la tradizione manoscritta del testo ebraico avrebbe fatto confusione tra *d* e *r*. MDef

CAROSET-GOIM In ebr. *ḥărōšet haggōyim,* "regione boscosa delle nazioni"; luogo di residenza di →Sisara (Gdc 4,2.13). È là che le truppe di quest'ultimo furono sconfitte da Barak (Gdc 4,16). Forse è l'attuale el-Ḥārityye, 13 km a sud est di Caifa. MDef

CARPENTIERE, FALEGNAME In ebr. *ḥaraš ʿeṣ* in gr. *tektōn;* i falegnami sono spesso menzionati nell'AT a fianco dei →muratori o dei →tagliapietre, soprattutto per la costruzione (2Sam 5,11; cfr. 1Re 5,32; 1Cr 14,1; 22,15), le riparazioni (2Re 12,12; 22,6; 2Cr 24,12; 34,11) o la ricostruzione (Esd 3,7) del Tempio di Gerusalemme. Questo mestiere appare anche nel testo ebraico di Sir 38,27 attestando la sua presenza a Gerusalemme all'inizio del II secolo a.C.
Nel NT, Gesù stesso è chiamato "carpentiere" (Mc 6,3) e "figlio di carpentiere" (Mt 13,55). Tuttavia sia l'ebraico biblico *ḥaraš ʿeṣ* che il greco *tektōn* non permettono di distinguere fra carpentiere e falegname e questo mestiere viene spesso criticato per la sua partecipazione alla costruzione di idoli (Is 40,19-20; 44,9-20; Ger 10,1-6; Bar 6,45; Sap 13,11-19). ALem

CARPO In gr. *karpos,* "frutto", "progenitura"; abitante di Troade presso il quale Paolo aveva lasciato un mantello che Timoteo è incaricato di riportargli (2Tm 4,13). JLong

CARRAN In ebr. e aram. *ḥrn* (TM: *ḥārān*), in eblaita e accadico *ḫarrān*, in lat. *carrhae*, in arabo *ḥarrān*, oggi *altinbaşak* in turco.

1 Storia C. è situata nella pianura dell'Alta Mesopotamia, 40 km a sud-est d'Urfa, l'antica Edessa. Come indica il suo nome, che significa "strada" o "carovana" in accadico, C. deve la sua esistenza alla funzione di luogo di tappa e di caravanserraglio all'incrocio delle piste carovaniere che attraversano l'Alta Mesopotamia. C. è spesso menzionata nei documenti di Ebla e vi appare come un centro commerciale di una certa importanza. L'esistenza della città risale dunque, almeno, al XXIV secolo a.C. C. si ritrova negli archivi di Mari nel XVIII secolo a.C. Allora era la capitale di un principato posto in una regione percorsa da nomadi amorrei. C. fece parte, verso il 1500 a.C., dello stato mitanno-hurrita e divenne dopo il 1100 a.C. un insediamento aramaico. La città fu annessa all'Assiria sotto Salmanassar III (858-824 a.C.) e rimase un importante centro amministrativo e militare fino alla fine dell'impero. Nel 610 C. fu occupata dai Babilonesi e dai Medi. Questi ultimi e i loro alleati Sciti saccheggiarono la città e i suoi templi, che Nabonide (555-539 a.C.) restaurerà durante il periodo d'amministrazione babilonese. In seguito la città appartenne agli Achemenidi e poi ai Seleucidi che stabilirono in essa una colonia macedone. Il generale romano Crasso, che invase la Mesopotamia parta nel 53 a.C., subì a C. una grave sconfitta, ma la città fu annessa all'impero romano da Marco Aurelio (161-180 d.C.). L'imperatore Caracalla (211-217 d.C.) fu assassinato a C. mentre visitava il tempio del dio lunare Sin, il cui culto rimarrà molto vivo almeno fino all'epoca del califfo ʿAbd el-Malik (685-705 d.C.), o addirittura fino al X secolo d.C. La città, che si trovava sulla frontiera tra l'impero bizantino e sassanidè, era in effetti rimasta un centro di cultura ellenistica orientale fino alla conquista da parte degli Arabi nel 639 d.C. anche sotto gli Omeiiadi di Damasco e i primi Abassidi di Bagdad.

2 Religione C. gioca un ruolo importante nella storia dell'Alta Mesopotamia come centro religioso. Come →Ur, anche C. era una città santa del dio lunare Sin, il cui culto in questa città è documentato fin dal XVIII secolo a.C. Un testo di Mari di quest'epoca menziona infatti "un'alleanza conclusa nel tempio di Sin a C." (G. Dossin, in *Mélanges syriens R. Dussaud*, II, Parigi, 1939, 986). Gli Aramei ebbero una grande venerazione per Sin che chiamavano *šîʾ* o *baʿal ḥarran*, "Signore di Carran". Sua compagna era Nikkal, il cui nome deriva dal sumero *nin-gal*, "Grande Signora", segno evidente dell'antichità del culto lunare a C. Il dio Nusku, che gli Aramei chiamavano *nasuḥ*, era considerato come il figlio di Sin e di Nikkal; era il dio della luna crescente. I sovrani assiri, in particolare Assarbaddon e Assurbanipal, dei quali Naqiya-Zakutu — un'aramea dell'alta Mesopotamia — era rispettivamente madre e nonna, ebbero una profonda devozione verso il grande dio di C. Più tardi anche il re Nabonide restaurò il tempio dell'Eḫulḫul, dedicato alla triade lunare, di cui sua madre era del resto grande sacerdotessa. Re e dignitari consultavano gli oracoli di Sin e di Nusku, coloro che facevano un falso giuramento dovevano pagare ammende in oro, argento e cavalli ai tesori di Sin e di Nikkal; alcuni sacrifici di bambini avrebbero avuto luogo nei templi di C., secondo gli autori dei primi secoli dell'islam che menzionano a questo proposito i →"Sabei" di C.

3 Carran e la Bibbia La tradizione biblica, secondo la quale i →patriarchi ebrei provenivano dalla regione di C., abitata dagli aramei, riflette la situazione di C. nei secoli XI-X a.C. e presuppone l'esistenza dell'epopea patriarcale panisraelitica. Ciò ci riporta ai tempi di Davide e Salomone e implica dei contatti tra l'Alta Mesopotamia aramaica e il regno di Davide. Questi contatti non dovevano essere di natura puramente commerciale e la cura che mette l'epopea nel sottolineare i legami di parentela con l'Aram-Nacaraim si comprende meglio se si ammette la possibile influenza di scribi reali di origine aramaica, come Sisa *(Šyšʾ)* e i suoi due figli (1Re 4,3; cfr. 2Sam 20,25; 1Cr 18,16). L'elemento teoforo *šîʾ* del nome di Sisa sembra essere infatti il nome aramaico del dio lunare di C. La migrazione di Abramo da C. verso il paese di Canaan (Gen 12,4s), la missione del suo servo presso Labano e →Betuel, nella città di →Nacor (Gen 24), e il soggiorno di Giacobbe presso Labano, a C. (Gen 29-31), testimoniano la preoccupazione non solamente d'imparentare gli Aramei della regione di C. con la popolazione del regno di Davide e di Salomone, ma anche di giustificare i matrimoni con parenti aramei. Non sarebbe sorprendente che il racconto biblico del matrimonio di Isacco, la cui sposa proviene dalla città di C. (Gen 24,10), fosse ispirato da nozze principesche che si inserirebbero nella linea di 1Re 11,1 e di cui l'autore di Gen 24 sarebbe stato testimone alla corte di Gerusalemme. Il fatto è che Rebecca *(rbqh)* porta effettivamente un nome aramaico, attestato anche in sud-arabico (*rbḍt*, "compagna di letto"). In Gen 22,23; 24,15-27,46; 28,5; 29,12; 35,8; 49,31 è scritto con *q*, conformemente all'ortografia aramaica di epoca antica. Il nome di →Assalonne, portato verso il 900 a.C. da un re di →Gozan, ci orienta verso la stessa regione e suppone dei contatti analoghi tra Gerusalemme e le capitali aramee dell'Alta Mesopotamia. Più tardi, la presenza di Israeliti deportati dagli Assiri (→Gozan) in questa regione, non può che confermare la credenza di antichi legami tra le genti d'Aram-Nacaraim e Israele-Giuda.

Bibl. EJ, VII, 1328-1330; EncIsl, III, 234-237 (tavv. IX-X); PW, X/2, 2009-2021; RGTC, VIII, 153; RLA, IV, 122-125; A. Mez, *Die Stadt Haran bis zum Einfall der Araber*, Strassburg, 1892; E. Combe, *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*, Paris, 1908; S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, London, 1924, 36-68; A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937 (1971²), cap. 9; J. Lewy, *the Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and Its Culmination at the Time of Nabonidus*, HUCA 19, 1945-46, 405-489; H.J. Lewy, *The God Nusku*, Or 17, 1948, 146-159 (cf. AOAT 5/2, 101); É. Dhorme, *Re-*

cueil Édouard Dhorme, Paris, 1951, 205-215.325-350; S. Lloyd-S. Brice, *Harran*, AnSt 1, 1951, 77-111; D.S. Rice, *Medieval Ḥarrān*, AnSt 2, 1952, 36-84; D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-566 B.C.) in the British Museum*, London, 1956 (anast. 1961), 12-19; J.B. Segal, *Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa*, AnSt 7, 1957, 97-119; C.J. Gadd, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, AnSt 8, 1958, 35-92 (spec. 72-78); E. Vogt, *Novae inscriptiones Nabonidi*, Bb 40, 1959, 130-140; R.T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma, 1948 (anast. 1961); H. Lewy, *Zoroastrianism and the Moon-Cult of Ḥarrān*, in *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, London, 1962, 143s; J.B. Segal, *Edessa and Ḥarrān*, London, 1963; H. Tadmor, *The Inscriptions of Nabunaid: Historical Arrangement*, in *Studies Benno Landsberger*, AssSt 16, 1965, 351-363; H.W.F. Saggs, *Neo-Babylonian Fragments from Harran*, Iraq 31, 1969, 166-169; K. Prag, *The 1959 Deep Sounding at Harran, in Turkey*, Levant 2, 1970, 63-94; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 152s; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1, Paris, 1971, 187-194; J. Hjärpe, *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens ḥarraniens*, Uppsala, 1972; F.M. Fales, *Censimenti e catasti di epoca neoassira*, Roma, 1973 (spec. 99-114); D. Baltzer, *Harran nach 610 "medisch"? Kritische Überprüfung einer Hypothese*, WeltOr 7, 1973-74, 86-95; J. Hjärpe, *The Holy Year of the Harranians*, OrSuec 23-24, 1974-75, 68-83; F.M. Fales (ed.), *Harran*, Venezia, 1979; É. Lipiński, *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av. n.è.*, ActAntAcScHung 27, 1979 (1981), 49-102 (v. 51-60); H.J.W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden, 1980 (spec. bibliografia XV-XXX e 96-100); É. Lipiński, *Aramaic-Akkadian Archives from the Gozan-Ḥarran Area*, in *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 340-348. ELip

CARRO In ebr. *rekeb* o *merkābāh;* mezzo di trasporto fatto da una specie di cassa in legno, montata generalmente su due ruote e trainata da una o più comunemente da due bestie da tiro. È ben attestato nella Bibbia; insieme al c. rurale che serviva per i lavori agricoli, la Bibbia menziona soprattutto il c. da guerra e il c. da cerimonia. Il c. da combattimento è l'arma più temuta dagli eserciti del Vicino Oriente antico, e costituiva la forza degli eserciti egiziani (Es 14,6.7.9.23.26; cfr. 2Re 18,24), dei Cananei (Gs 17,16.18; Gdc 1,19; 4,3.13), dei Filistei (1Sam 13,5) e degli Aramei (2Sam 8,4; 10,18) prima di essere introdotto anche nell'esercito di Davide (2Sam 8,4) e soprattutto di Salomone (1Re 9,19; 19,26.29), come pure nel regno del Nord (1Re 20,21; 2Re 10,2; cfr. 2Re 13,7 e soprattutto l'iscrizione di Salmanassar III del monolito di Kurk che menziona i circa duemila israeliti di Acab nella battaglia di Qarqar); li si trova anche negli eserciti assiri (2Re 19,23) e neobabilonesi (Ez 26,7.10). Tuttavia, un "uomo di Dio" come Eliseo valeva da solo un intero esercito così da essere chiamato "carro d'Israele" (2Re 2,12; 13,14). La fabbricazione di un c. (cfr. 1Sam 8,12) era un lavoro specializzato che costava caro: 600 sicli (1Re 10,29); oltre ad una manutenzione abbastanza gravosa, la sua guida necessitava di un addestramento particolare, caratteristica degli eserciti mercenari; gli ufficiali dei c. (cfr. 1Re 9,22) giocheranno spesso un ruolo importante e provocheranno anche dei colpi di stato (1Re 16,9; cfr. 2Re 9,16s).

Il c. da cerimonia era usato soprattutto dal re (cfr. 1Re 1,5) o dai grandi dignitari di corte (2Sam 15,1; 2Re 5,9; cfr. At 8,28s.38). Forse questo c. reale da cerimonia ha ispirato la visione di Ez 1.

L'archeologia ha riportato alla luce parecchi elementi in bronzo o in pietra dell'armamentario di un c.; in Egitto, è stato addirittura trovato un c. reale completo. Per quanto riguarda l'epoca biblica, sono soprattutto i bassorilievi assiri che permettono di avere un'idea precisa dei c. da combattimento e da cerimonia di quest'epoca. I bassorilievi della presa di Lachis rappresentano persino un c. agricolo e un c. da cerimonia israelitici.

Bibl. BRL², 250-255; D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv, 1982, 84s.110s. 116-118. ALem

CARRUBA, CARRUBO Le ghiande di Lc 15,16 che il figliol prodigo invidiava ai porci erano probabilmente i frutti del carrubo *(Ceratonia siliqua)*, le carrube (in gr. *keration*); si tratta di piccoli semi piatti racchiusi in un baccello. Se ne fa menzione nella letteratura rabbinica (in ebr. *ḥārûb:* MishPea 1,5; MishDem 2,1). Il carrubo, che non viene intaccato dalle cavallette, cresce in Palestina; i suoi frutti costituiscono l'alimentazione dei porci ma durante le carestie, in mancanza di altro cibo, sono apprezzati anche dall'uomo. HF-JCMar

CARTOGRAFIA DELLA PALESTINA

1 Antichità Le più antiche carte della Palestina in nostro possesso sono quella attribuita a Tolomeo, il segmento IX della *Tavola di Peutinger* e ciò che rimane del mosaico geografico di Madaba. La *Geografia* di Claudio Tolomeo (II secolo d.C.) è la sezione esplicativa di un atlante le cui carte, riprodotte generalmente come Libro VIII nei manoscritti e nelle edizioni di Tolomeo, sono basate sull'opera di Agatodemone di Alessandria (V secolo d.C.); la Palestina è rappresentata sulla carta intitolata "Quarta parte dell'Asia". Il documento acquistato da Peutinger nel 1508 e conservato oggi al Museo di Vienna riproduce invece una carta stradale romana del III o IV secolo d.C.; questa copia, eseguita nel 1265 da un monaco di Colmar, porta il tracciato delle vie principali con l'indicazione delle distanze tra le città. La carta di Madaba risulta più utile per via del suo carattere biblico. Questo grande mosaico, che formava il pavimento di una chiesa bizantina del IV secolo, è importante perché rivela una conoscenza diretta dei luoghi. In origine esso comprendeva il tracciato della Siro-Palestina, del Sinai e del Basso Egitto, ma se ne sono conservati solo alcuni frammenti: qualche dettaglio del paese di Moab, della valle del Giordano e del Mar Morto, il sud della Samaria, una parte della Giudea comprendente la Ge-

rusalemme bizantina, il Negheb, il nord della penisola del Sinai e il Delta del Nilo. Il restauro di questa pavimentazione unica al mondo venne portato a termine nel 1965; la carta di Madaba è stata poi oggetto di una recente pubblicazione di cui si apprezza l'utilità (H. Donner-E. Cüppers, *Die Mosaikkarte von Madeba. I: Tafelband*, Wiesbaden, 1977).

2 Medio Evo ed epoca moderna La fine del Medio Evo (XII-XIII secolo) ci ha tramandato delle *Carte Fiorentine* e una *Carta di Oxford*. Per quanto riguarda il XIV secolo, la principale opera cartografica è quella eseguita dal genovese Pietro Visconti per il *Liber secretorum fidelium crucis* di Marino Sanudo. Uno dei più antichi incunabuli, il *Rudimentum noviciorum* pubblicato a Lubecca nel 1475, contiene una carta della Palestina e una pianta di Gerusalemme. Nonostante l'opera di Mercatore (1512-1594), fondatore della cartografia scientifica moderna, le antiche carte della Palestina lasciano molto a desiderare e persino l'opera di André Reland — *Palaestina ex monumentis veteribus illustrata* —, pubblicata nel 1714, deve essere considerata ancora rudimentale. La carta redatta nel 1810 da Jacotin sulla base dei rilievi della spedizione di Bonaparte nel Vicino Oriente (1798-1801) tradisce invece le difficili circostanze nelle quali furono eseguiti i lavori riguardanti la Palestina. La cartografia moderna arriva a dare un'idea precisa della Palestina soltanto nella seconda metà del XIX secolo. Il Palestine Exploration Fund organizzò tra il 1872 e il 1878 il rilevamento sistematico della Cisgiordania ad opera di C.R. Conder e H.H. Kitchener. I risultati vennero pubblicati a Londra nel 1880 col titolo di *The Great Map of Western Palestine*, in 26 fogli. Un lavoro simile venne eseguito da G. Schumacher in Transgiordania per conto del Deutscher Palästina-Verein; la sua carta, *Ostjordanland*, uscì in 12 fogli tra il 1908 e il 1921.

3 XX secolo I progressi dell'archeologia e della toponimia, le crescenti esigenze della geografia storica e lo studio dell'ambiente naturale antico richiedevano però dei rilevamenti cartografici ancora più dettagliati, con carte climatiche e idrologiche, geologiche e storiche. Il grande rilevamento catastale intrapreso sotto il mandato britannico e proseguito dalle autorità israeliane (Survey of Israel) insieme al governo giordano ha prodotto come risultato un insieme di carte catastali in scala 1:20.000 e di carte topografiche in scala 1:100.000, gradualmente sostituite da altre più precise in scala 1:50.000. La sintesi di questo lavoro è presentata nell'*Atlas of Israel* pubblicato nel 1970 ad Amsterdam (London, 1986[3]); nel 1973 uscì invece a Gerusalemme e a Berlino un testo degno di nota, un *Atlas of Jerusalem* comprendente 53 fogli cartografici che raggruppano i dati della geografia fisica e di quella storica fino al 1860. Nel 1979, su iniziativa del Pictorial Archive di R. Cleave in collaborazione con un gruppo di studiosi diretti da J. Manson, venne pubblicata a Gerusalemme un'opera assai diversa, lo *Student Map Manuel. Historical Geography of the Bible Lands*. Si tratta di un manuale cartografico consacrato particolarmente all'archeologia e alla storia e abbinato ad una ricca serie di vedute aeree da 35 mm che visualizzano i risultati del lavoro cartografico. Contrariamente all'uso comune, le carte sono disposte nel senso della larghezza con l'Est in alto, il Nord a sinistra e il Sud a destra conformemente all'orientazione diffusa in epoca biblica e a quella della prima carta della Palestina stampata in ebraico, nella *Haggadah* di Amsterdam, pubblicata nel 1695. Dal 1969 è in corso di realizzazione un altro progetto di grande portata, il *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* che, secondo le previsioni, dovrebbe contenere 60 carte di geografia fisica e 191 carte di geografia storica del Vicino Oriente fino all'epoca contemporanea e dovrebbe essere completato da una doppia serie di monografie sull'archeologia dei paesi biblici, che costituisce il nucleo di questo progetto. Esistono comunque moltissimi atlanti biblici, alcuni dei quali ben realizzati e dotati di buone carte la cui scala, tuttavia, non è più adeguata alle esigenze di una ricerca geografica, storica e toponimica sempre più ampia e più precisa.

Bibl. Abel, I, xviii-xxii; EJ, IX, 918-932; PW, XIX, 1405-1412; C.R. Conder-H.H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine*, I-VI, London, 1881-83; K. Miller, *Weltkarte des Castorius, genannt die Peutinger-'sche Tafel*, Ravensburg, 1888; R. Röhricht, *Bibliotheca Geographica Palaestinae*, Berlin, 1890 (Jerusalem, 1963[2]); A. Musil, *Arabia Petraea*, Wien, 1907-08; J. Wartena, *Inleiding op een uitgave der Tabula Peutingeriana*, Amsterdam, 1927; M. Avi-Yonah, *Map of Roman Palestine*, QDAP 5, 1936, 139-193; H. Fischer, *Geschichte der Kartographie von Palästina*, ZDPV 62, 1939, 169-189; 63, 1940, 1-111; Z. Vilnay, *The Hebrew Maps of Palestine*, Jerusalem, 1944 (1968[2]); L. Bagrow, *History of Cartography*, London, 1951 (ediz. riveduta e ampliata da R.A. Skelton: 1964; cf. indice s.v. Palestine); Y. Karmon, *An Analysis of Jacotin's Map of Palestine*, IsrEJ 10, 1960, 155-173; H.M.Z. Meyer, *The Holy Land in Ancient Maps*, Jerusalem, 1965[3]; *Tübinger Atlas Vorderen Orients*, Attempto 45-46, 1972-73, 3-34; E. Weber, *Tabula Peutingeriana*, Graz, 1976; A./M. Levi, *Tabula Peutingeriana*, Bologna, 1978; R. North, *The History of Biblical Mapmaking*, Wiesbaden, 1979. ELip

CASA In ebr. *bayit*, termine il cui stato costrutto *bêt* si ritrova nella composizione di numerosi altri toponimi (→Betlemme, →Betania; ecc.); in gr. *oikos* o *oikia*.

1 AT La c. è il tipo di abitazione abituale degli Israeliti nel periodo biblico; tuttavia i patriarchi e gli Israeliti provenienti dall'Egitto vivevano nella →tenda e questa tradizione spiega forse l'espressione stereotipata dell'inizio dell'epoca monarchica: "Ciascuno nella sua tenda!" (1Sam 13,2; 2Sam 18,17; 20,1; ecc.). Inoltre, fino alla fine dell'epoca monarchica alcuni gruppi israeliti tradizionalisti, come i →recabiti, si rifiutarono di costruire una c. e vivevano sotto le tende (Ger 35,7). La c. poteva anche essere abbandonata temporaneamente durante i lavori agricoli stagionali, la transumanza del bestia-

me o la raccolta dei frutti durante la quale gli Israeliti avevano l'abitudine di vivere in mezzo ai frutteti in capanne fatte di rami (in ebr. *sukkāh*) che sono all'origine della festa delle →capanne. Infine, in tempi di guerra o di invasione, alcuni Israeliti cercavano rifugio nelle numerose grotte del centro del paese o del deserto (Gdc 6,2; 1Sam 13,6; 1Mac 2,31). La c. israelitica generalmente era in pietra o in mattoni (spesso con un basamento in pietra). Il tipo di c. a "quattro stanze" intorno a un piccolo cortile centrale dell'inizio dell'età del Ferro (XII-XI sec. a.C.) è stato a volte considerato come tipicamente israelitico, ma erroneamente perché si ritrova in Palestina anche in regioni non israelitiche (fine del Bronzo Recente) e in Transgiordania. Questo tipo di c. permetteva di raggruppare un'unità familiare ed economica abbastanza grande comprendente fino a quattro generazioni (in ebr. *bêt-ʾāb*, "casa del padre") dedita all'agricoltura e all'allevamento del piccolo bestiame. Lo stile abbastanza uniforme di queste c., spesso raggruppate in villaggi, lascerà il posto, a partire dall'inizio dell'epoca monarchica, e soprattutto dall'VIII secolo, a differenze architettoniche abbastanza nette tra le c. dei ricchi e le c. dei poveri, tra le c. dei villaggi e le c. o →palazzi delle città. Alcune abitazioni di città diventano sempre più lussuose e riccamente arredate (cfr. i mobili in avorio); questa differenza è particolarmente visibile nelle capitali (Samaria, Gerusalemme) e si arriva perfino a costruire c./palazzi per l'estate e c./palazzi per l'inverno (Am 2,15). La maggior parte delle case aveva solo il pian terreno con delle aperture per porte e finestre e un tetto piatto fatto di travi, di fronde o di canne ricoperte da uno strato di argilla che doveva essere sistemato periodicamente con un grosso rullo di pietra. Queste costruzioni erano disposte intorno a un piccolo cortile centrale dove si trovava il →forno per il pane, la →macina e, a volte, un →pozzo. Non mancavano però case con un terrazzo abbastanza solido (in pietra?) perché vi si costruisse una "camera alta" *(ʿăliyyāh)* confortevole in quanto più areata e più tranquilla (Gdc 3,20; 2Sam 19,1; 1Re 17,19; 2Re 1,2; 4,10; 23,12; Ger 22,14; Dn 6,11). Nelle c. più suntuose (palazzi) questa "camera alta" poteva avere una finestra decorata con colonnine come quelle ritrovate a Ramat Rachel e a Gerusalemme e come quelle che sono rappresentate sugli avori della "donna alla finestra".
Alla fine dell'epoca ellenistica la c., soprattutto nelle città, subisce una certa evoluzione con lo sviluppo delle case a più piani, comparsa delle colonne, degli affreschi, dei →mosaici e dello stucco, decorazioni che fioriscono nell'epoca erodiana, come testimoniano gli scavi del quartiere giudaico di Gerusalemme, proprio di fronte alla spianata del →Tempio che è la "casa di Jahweh".
Sia nell'AT che nel NT, la "casa" non designa soltanto la costruzione, l'edificio, ma anche l'insieme di coloro che vi abitano: l'intera famiglia; questa comprende i membri della famiglia e i servi. In modo più ampio, la c. può anche designare uno stato organizzato: la "casa d'Israele", "la casa di Giuda" (1Sam 7,2-3; 2Sam 12,8; ecc.; Mt 15,24) o, in senso più specifico, una dinastia: "la casa di Davide" (1Re 12,20s; Lc 1,27; 2,4).

2 NT Nel NT la c. appare come uno dei luoghi abituali dell'attività di Gesù in Galilea. Sembra si tratti il più sovente della "casa di Simone e Andrea" a Cafarnao (Mc 1,19; Mt 8,14) spesso chiamata semplicemente "la casa" in Mc (2,1; 3,20; 7,17; 9,33; 10,10), ma può trattarsi anche della c. di Levi (Mc 3,15), di quella di altri notabili (Mc 5,38; cfr. Lc 14,1) e anche, a Gerico, di quella di un pubblicano (Lc 19,2-10).
Il racconto del paralitico, che viene calato attraverso il tetto a causa della folla, fa intravedere una diversa concezione di c. tra gli evangelisti: Mc (2,4) probabilmente allude a una c. con il tetto fatto di fronde e di argilla (tradizione palestinese) mentre Lc 5,19 evoca un tetto di tegole secondo l'usanza greca e romana. La tradizione palestinese si ritrova nel racconto della festa di Pasqua celebrata in una "camera alta" (Mc 14,15; Lc 22,12). Questa "camera alta" di una c. di Gerusalemme sembra essere diventata, in seguito, il luogo abituale di ritrovo dei Dodici e dei discepoli (At 1,13; 2,2; →Cenacolo) e della frazione del pane che si faceva "a casa" (At 2,46) accompagnata dall'insegnamento (5,42; 20,20). Più tardi, nelle lettere, Paolo allude spesso all'assemblea che si riunisce nella c. (1Cor 16,19; Col 4,14; Fm 2). La c. gioca un ruolo molto importante alle origini del cristianesimo. D'altronde i nuovi convertiti si fanno spesso battezzare con tutta la c. (At 11,14; 16,15.31.34; 18,8; 1Cor 1,16; 2Tm 1,16; 4,19), cioè con la loro famiglia e i loro servi. La famiglia diventa perciò, in qualche modo, una piccola comunità cristiana e se bisognava scegliere un responsabile della Chiesa, si designava naturalmente uno di quelli che "presiedevano" bene la loro c./famiglia (1Tm 3,4s.12; Tt 1,6s; cfr. 1,11). L'immagine soggiacente a queste esortazioni è quella della chiesa di Dio — "casa di Dio" (1Tm 3,5.15; Eb 3,3-6; 1Pt 4,17).
Questa immagine della "casa di Dio" è ripresa dall'espressione che designava il →Tempio (Mc 2,26 par.). D'altronde Gesù stesso lo chiama la "casa di mio Padre" (Gv 2,16s; cfr. Lc 2,49) e vuole riformarlo affinché diventi veramente una "casa di preghiera" (Gv 14,2; Mc 11,17; cfr. Is 56,7). Dato che questo tentativo di riforma fallisce, il Tempio è condannato ad essere abbandonato (Mt 23,38) e Gesù stesso prenderà il posto del Tempio come luogo dell'incontro tra Dio e gli uomini (Gv 2,19-21). Dopo di lui, ogni cristiano e la comunità intera (1Cor 3,16s; 6,19; Ef 2,20-22; 1Pt 2,5) formano una c. spirituale chiamata per l'eternità a "rivestire la nostra abitazione celeste" (2Cor 5,1-2).

Bibl. BRL², 138-141; H.K. Beebe, *Domestic Architecture and the N.T.*, BA 38, 1975, 89-104; S.M. Paul, *Amos III 15 — Winter and Summer Mansions*, VT 28, 1978, 358s; D. Lührmann, *Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie*, NTS 27, 1980, 83-97; H.J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im fruhen Christentum*, Stuttgart, 1981; F. Braemer, *L'architec-*

ture domestique du Levant à l'âge du Fer, Paris, 1982; P.D. Miller, *Psalm 127 — The House that Yahweh Builds*, JStOT 22, 1982, 119-132; J. Scharbert, *Bēyt-ʾāb als soziologische Grösse im A.T.*, in *Von Kanaan bis Kerala, Festschrift J.P.M. Van der Ploeg*, AOAT 211, 1982, 213-237; H.M.I. Gevaryahu, *Privathäuser als Versammlungsstätten von Meister und Jüngern*, ASTI 12, 1983, 5-12. ALem

CASFO In gr. *chasphō;* città di Galaad la cui popolazione giudaica viene liberata da Giuda Maccabeo (1Mac 5,26.36); è forse identica alla →Casfin (Ḥisfin, 16 km ad est del lago di Tiberiade piuttosto che el-Muzerab, 8 km a nord-est di Edrei) menzionata nello stesso contesto in 2Mac 12,13-16. JLong

CASFIN In gr. *kaspin*, piazzaforte con popolazione mista presa da Giuda Maccabeo durante la spedizione in Galaaditide. È probabilmente identica a →Casfo, nello stesso contesto in 1Mac 5,26.36; la menzione di un grande stagno (2Mac 12,16) ha fatto pensare all'odierna Muzērib sullo Yarmuk, 8 km a nord-ovest di Edrei, ma l'ubicazione più probabile di C. è l'attuale Ḥisfin (nel Golan, 15 km a est del lago di Tiberiade) che ha conservato il nome di C. e inoltre sembra aver posseduto uno stagno. JLong

CASIFIA In ebr. *kspyʾ* (TM: *Kāsipyaʾ*) città della Mesopotamia menzionata in Esd 8,17. Secondo il racconto di Esd 8,17-20 era un importante centro della Diaspora ebraica all'epoca degli Achemenidi. Comprendeva un santuario *(māqôm)* jahwista, servito da un sacerdote →Idolo e da un gran numero di →leviti e di "oblati" (→dono), a giudicare dalla cifra di 38 leviti e 120 "oblati" di Casifia che raggiunsero la carovana di Esdra che partiva per Gerusalemme. Purtroppo non abbiamo notizie da altre fonti su questo santuario, che doveva essere più importante di quello di Elefantina in Egitto. La città è forse identica alla Kasappi o Kasappa dei testi neo-assiri e neobabilonesi che è localizzata a tell Kešaf, 12 km a sud di →Calach, alla confluenza del Tigri e dello Zab superiore. Se questa localizzazione è corretta, essa implicherebbe dei trasferimenti di popolazione giudaica in Mesopotamia anche sotto i re achemenidi.

Bibl. RGTC, VIII, 198; RLA, V, 460; A. Causse, *Les dispersés d'Israël*, Paris, 1929, 76s; A.L. Oppenheim, JCS 21, 1967, 243 (n. 27). ELip

CASLEU In ebr. *kislēw;* nome ebraico di origine babilonese (Kislim/Wu) del nono mese dell' →anno che cominciava in primavera, corrispondente pressappoco a novembre-dicembre. È attestato in Zc 7,1; Ne 1,1; 1Mac 1,54; 4,52; 2Mac 1,9.18; 10,5. Il 25 di questo mese fu celebrata la dedicazione del tempio purificato dopo la rivolta dei Maccabei e questo anniversario fu celebrato da allora ogni anno come festa della →Dedicazione (in ebr. *ḥănukkāh*, in gr. *egkainia;* 1Mac 4,52-59; cfr. 2Mac 1,18; 10,5; Gv 10,22). ALem

CASLUCH In ebr. *kslḥym* (TM: *Kasluḥîm*), in gr. *chaslônieim* o *chasmônieim*, nome di un discendente dell'Egitto secondo la tavola dei →popoli (Gen 10,14; 1Cr 1,12). Il testo ebraico trascritto dai LXX ha fatto di essi "quelli di *Kesalôn*, in gr. *chaslôn* (Gs 15,10) una località del paese di Giuda (→Chesalon), ma il nome del testo non è stato finora identificato. Può darsi che derivi semplicemente dall'ebraico e che occorra leggere *Kesel ḥayim*, "sicurezza di vita". Si potrebbe allora pensare a una versione della formula egiziana *dí ʿnḫ*, "sicuro di vita", che accompagna spesso il nome del faraone regnante o anche a un adattamento dell'egiziano *t3-ʿnḫ.t*, "cella di vita", eufemismo che indica una necropoli. Queste ipotesi tuttavia non soddisfano. ELip

CASMONA In ebr. *ḥašmōnāh;* quattordicesima tappa nel deserto, dopo il Sinai, secondo Nm 33,29-30. Il nome è di origine araba (nome di persona: Ḥašîm) e potrebbe ritrovarsi in numerosi toponimi attuali. MDB

(1) CASOR In gr. *asor*, forma greca del nome della città di →Azor (1Mac 11,67). JLong

(2) CASOR Correzione del gr. *aser* (la tribù d' →Aser) in Tb 1,2; se la correzione è esatta, si tratta di →Azor in Galilea. MDef

CASSIA In ebr. *qiddāh*, *qeṣîʿāh* (che il *Targum di Onkelos* assimila uno all'altro); olio profumato estratto dalle foglie e dai germogli di un albero originario dell'Estremo Oriente e simile al cinnamomo (il nome *qeṣîʿāh* è forse in rapporto col cinese *kweishih*, che indica la scorza del cinnamomo). Gli abitanti di Tiro si rifornivano di c. da →Uzal, località che esportava anche ferro e canne (Ez 27,19). Dioscoride (*De materia medica* 1,13) menziona una spezia chiamata *kitto*, simile alla *cassia* indicata da Galeno come una qualità di cinnamomo proveniente dalla costa africana. La c. è un ingrediente dell'olio santo per le unzioni (Es 30,24).

Bibl. EJ, V, 565-567. MDef

CASTRAZIONE Ablazione di un organo necessario alla procreazione. L'uomo castrato o →eunuco nella Bibbia è generalmente un maggiordomo o un guardiano di serraglio. È possibile che nell'antico Oriente esistessero anche dei "castrati", ovvero dei cantori sottoposti alla castrazione affinché conservassero la voce di soprano. Alcuni studiosi hanno proposto di considerare castrati anche i *gala* o *kalû* mesopotamici, sacerdoti o cantori cultuali che salmodiavano le lamentazioni. Queste erano infatti redatte in sumerico in un idioma detto *emesal*, ovvero "lingua femminile". Del resto, i galli di Cibele e

quelli della dea siriana Atargati consacravano la loro virilità alla dea e portavano i capelli lunghi come le donne (Luciano, *Lucius*, 35s; *De Syria Dea* 43.50s; Catullo, *Poesie* 63; Apuleio, *Metamorfosi* 8,24s; *Antologia Palatina* 6,217-220). Pur essendo a conoscenza dell'esistenza di figli di sacerdoti *kalû* non possiamo dunque trarre delle conclusioni negative poiché i singoli casi erano sicuramente molto diversi tra loro.

Bibl. RLA, II, 402s.485s; IV, 459-468; E.I. Gordon, *Sumerian Proverbs*, Philadelphia, 1959, 248.483; J. Krecher, *Sumerische Kultlyrik*, Wiesbaden, 1966, 11-51. ELip

CATENA In ebr. *kebel, zēq;* in gr. *halusis;* la c., spesso di ferro, è un attributo caratteristico del prigioniero (Is 45,14; Na 3,10; Sal 105,18; 149,8; Gb 36,8; cfr. At 12,6.7; 21,33), ma l'apostolo non ne ha vergogna (At 28,20; Ef 6,20; 2Tm 1,16). Nell'antichità si incatenavano anche gli "indemoniati" (Mc 5,3-4; Lc 8,29) ed è con una c. che in Ap 20,1 un angelo doma il Diavolo. Le c. o catenelle (in ebr. *šaršāh* o *šarše-rāh*) d'oro possono anche costituire un →gioiello, in particolare per il pettorale del sommo-sacerdote (Es 28,14.22; 39,15). ALem

CATENE Nome dato ad una forma letteraria d'interpretazione *(hermēneia)* della Scrittura in uso nel mondo bizantino e al di fuori di esso.

1 Il termine Il termine "catene" è preso dal latino medievale: traduce il lat. *catenae*. Nelle lingue moderne la parola latina a volte viene conservata (inglese), a volte tradotta (tedesco *Katenen*, greco moderno *seira*, francese *chaînes*). La terminologia antica è varia: si parla di "estratti esegetici" *(eklogai exēgētikai)* o di "assemblaggio", di "raccolte di esegesi" *(sunagōgē exēgēseōn)*. Una c. consiste in una compilazione di passi presi dalle *hermēneiai* (commenti, omelie o scholia sulla Scrittura), o anche da opere non esegetiche nelle quali viene commentato di tanto in tanto qualche versetto biblico. Queste citazioni esegetiche, di solito precedute dal nome dell'autore da cui sono prese, vengono presentate secondo l'ordine dei versetti e delle Scritture. Il primo versetto, o il primo gruppo di versetti, di un libro della Bibbia è così commentato da uno o parecchi estratti, poi il compilatore della c. procede allo stesso modo per il secondo versetto e così di seguito. In altre parole, c'è una "concatenazione" di citazioni esegetiche il cui ordine è esattamente determinato dalla "catena" dei (gruppi di) versetti che costituiscono un libro della Bibbia.

2 Storia

A *Catene di Procopio*. Questa forma nuova di interpretazione delle Scritture appare all'inizio del VI secolo nella chiesa greca della Palestina. Il suo inventore fu il famoso sofista cristiano Procopio di Gaza, che compose dei *Passi esegetici* sull'Ottateuco, forse su 1-2Sam e 1-2Re, Ct, Pr, Qo, Is. Due fattori distinti influenzarono Procopio. L'influenza delle biblioteche cristiane: le c. di Procopio (quasi tutte perdute) erano disposte su tutta la pagina ed alternavano versetti e frammenti, riproducendo così la disposizione stessa dei grandi commenti patristici del III, IV e V secolo che erano serviti da fonti. Alla biblioteca pagana Procopio, familiare con la letteratura ed erudizione greca classica, deve verosimilmente l'idea di combinare fra di loro commenti diversi per spiegare un'opera di consultazione: è ciò che veniva fatto nel mondo ellenistico per Omero, Aristofane o Euripide.

B *Catene palestinesi*. La storia delle c. esegetiche greche si divide in due grandi tappe. La prima tappa, che vede la nascita e i primi sviluppi delle c., ha come centro la Palestina: Gaza, con Procopio, Cesarea, con la prima c. sui Salmi ad opera di un allievo di Procopio verso il 540. Questa tappa privilegia gli autori palestinesi o di dipendenza palestinese. Solo i libri dell'AT sembrano aver dato luogo a c.; questo particolare non deve sorprendere: le c. sono un genere erudito, che accorda la priorità ai testi considerati oscuri. Ora, nella Chiesa antica, l'AT è sotto il segno dell'oscurità e del virtuale, mentre il NT viene considerato per lo più chiaro e comprensibile. Non sembra che ci siano state c. antiche in Egitto, mentre è possibile che ne siano state compilate nell'Italia del Sud.

C *Catene bizantine*. La seconda tappa della storia delle c. ha come centro Costantinopoli, ma riguarda l'insieme dell'impero bizantino, comprese le regioni periferiche. Questa tappa, in cui compaiono anche le c. sul NT, ha inizio negli anni 650-700 e termina con la caduta dell'impero. Alcune caratteristiche delle c. constantinopolitane meritano di essere notate, soprattutto il fatto che per quanto riguarda gli autori citati la precedenza viene in genere accordata a Giovanni Crisostomo. Per quanto riguarda le fonti si registra un rinnovamento; p. es. Niceta di Eraclea, un famoso compilatore di c. del 1100, utilizza per formare la sua c. sui Salmi una trentina di opere trascurate dai suoi predecessori. Inoltre esistono legami stretti fra l'umanesimo bizantino e alcune c., soprattutto quelle che raggruppano due o tre autori. Infine il periodo è caratterizzato dalla moltiplicazione e dalla progressiva complessità delle compilazioni. Non è raro che una c. combini tre o quattro c. precedenti, alle quali aggiunge delle *hermēneiai* in tradizione diretta.

3 Estensione Non tutti i libri della Bibbia sono stati oggetto di c.: nessun libro storico a partire da Esd; fra i libri poetici, né Sap, né Sir. Nel NT non ci sono c. su Mc. Ciò è dovuto all'assenza quasi totale di commenti o di scholia relativi a questi libri biblici.

È curioso notare che, soprattutto a partire dal X secolo, alcune c. sono state trasformate in una delle tre forme esegetiche tradizionali: commenti, omelie o scholia. Elaborate a partire da commenti, omelie o scholia, le c. permettono a loro volta di divenire commenti, omelie e scholia. In totale esistono parecchie centinaia di manoscritti greci di c. Il numero delle compilazioni distinte non è noto con certezza, ma deve aggirarsi intorno alle 200.

Tradotto e/o adattato, il genere catenario è passato in ambiente latino, siriaco, armeno, copto, arabo ed etiopico, che rimangono poco conosciuti.

4 Interesse Le c. meritano di essere studiate per se stesse. Molto resta da fare. Ma bisogna anche interessarsi ai frammenti inediti che esse contengono. Se, p. es., non esistessero le c. greche sui Salmi, non conosceremmo le *Hermēneiai* sui Salmi di Apollinare, dello pseudo-Atanasio, di Cirillo di Alessandria, di Didimo, di Eusebio di Cesarea (eccetto per Sal 51-95,3), di Evagrio Pontico, di Esichio di Gerusalemme (eccetto per alcuni Salmi) e di Teodoro di Mopsuestia! La conoscenza delle grandi opere dell'esegesi patristica passa per le c. Il reperimento e l'attribuzione dei frammenti di catene pone problemi complessi, dovuti all'assenza o al carattere erroneo dei nomi degli autori. Ristabilire il testo è ugualmente un'operazione delicata, poiché alcuni compilatori di catene non danno il testo originale, ma estraggono, riassumono o riscrivono. La maggior parte delle edizioni precedenti al 1900, e soprattutto quelle della *Patrologia greca*, non meritano affidamento.

Bibl. DBS, I, 1084-1233; G. Karo-I. Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus*, NachAkGött 1902, 1-66.299-350.559-620; M. Richard, *Quelques manuscrits grecs peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le psautier*, BIIRHT, 1954, 87-106; G. Mercati, *Alla ricerca dei nomi degli "altri" traduttori nelle omilie sui Salmi di s. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune catene del Salterio*, Roma, 1952; E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, Band III Untersuchungen zu den Psalmenkatenen*, Berlin, 1978; M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, IV, Turnhout, 1980, 185-259; M.J. Rondeau, *Les Commentaires patristiques du psautier (IIIe-Ve siècles). I Les travaux des Pères grecs et latins sur le psautier, Recherches et bilan*, Rome, 1982; G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, dissParis, 1984 (tesi di dottorato di Stato; pubblicazione in *Spicilegium sacrum lovaniense*). GDor

CATTOLICESIMO E BIBBIA

1 Posto della Bibbia nella teologia La Chiesa cattolica non ha mai dimenticato che la Scrittura è da sempre una delle fonti essenziali della fede. Per quanto riguarda la Bibbia, l' →ispirazione e l'inerranza del testo sacro portatore della →Rivelazione divina, il →canone, l'autorità dei diversi Libri Santi, l'autenticità delle versioni, la teologia cattolica, risale nelle sue grandi linee ai tempi apostolici e patristici. La Scrittura non è però considerata dal cattolicesimo l'unico deposito della fede. La parola di Dio passa anche attraverso la tradizione del magistero della Chiesa garantita dalla sua apostolicità e diffusa tramite vari canali: per es. l'insegnamento del magistero ordinario o straordinario, la liturgia, gli scritti dei Padri e l'arte cristiana. Questa tradizione è anteriore alla Scrittura stessa, ne è la custode e il complemento indispensabile. Infatti la Chiesa ritiene che dalla fine del primo secolo in poi ci sia stata una sorta di fecondazione reciproca tra la tradizione e la Bibbia: la seconda è stata nutrimento della prima ma ne è stata anche illuminata con la sola luce in grado di garantirne un'interpretazione ed una comprensione autentiche.

Sebbene tra i cattolici e le Sacre Scritture non si sia mai prodotta una spaccatura totale, tuttavia, a partire dalla fine del Medio Evo e fino al XVI secolo la Bibbia perse progressivamente il suo posto nella spiritualità, nella teologia e nella liturgia. Questa regressione era il sintomo di una sensibile edulcorazione dello spirito cristiano e della potenza del messaggio scritturistico. La Riforma protestante fu una drastica reazione (→protestantesimo e Bibbia) a questo stato di cose. Contro il modo di procedere di un insegnamento teologico giudicato decadente, essa predicò il ritorno alla Bibbia, liberata dalla cornice liturgica e dalle costrizioni interpretative imposte dalla tradizione e dal magistero. Di fronte alla teoria della *sola scriptura*, il concilio di Trento, aperto da Paolo III il 13 dicembre 1545 (e durato 18 anni), dovette cercare di salvaguardare la preminenza e i diritti della tradizione regolamentando l'uso e l'interpretazione della Bibbia da parte del popolo cristiano. La quarta sessione del concilio (8 aprile 1546) decretò la parità tra tradizioni apostoliche e Libri Sacri in quanto veicoli del Vangelo della salvezza all'interno della Chiesa: "La missione magisteriale della Chiesa consiste nel vegliare sulla perfetta integrità di queste due fonti della nostra fede: la Sacra Scrittura e la Tradizione". I padri approfittarono dell'occasione per precisare ancora una volta il canone dei Libri Sacri (senza tener conto della distinzione tra libri protocanonici e libri deuterocanonici introdotta da Sisto di Siena nel 1566). Pur non arrivando a proibire formalmente la consultazione dei testi originali delle Scritture, il concilio dichiarò che la Vulgata latina (→versioni antiche) era la sola versione contraddistinta dal sigillo dell'autenticità, ufficiale, sicura e senza pericoli per l'uso teologico e catechetico. L'interpretazione della Bibbia, da parte sua, doveva conformarsi al consenso unanime dei Padri della Chiesa e all'insegnamento del magistero; solo la Chiesa, infatti, forte dell'illuminazione dello Spirito Santo promesso da Gv 14,26, detiene la grazia necessaria per una corretta interpretazione. In virtù di questo principio, nel 1564 Pio IV vietò la lettura di traduzioni della Bibbia in vernacolo che non fossero accompagnate da note esplicative fedeli all'insegnamento della Chiesa (per questo stesso motivo la diffusione della Scrittura da parte delle →società bibliche non cattoliche fu disapprovata nel 1816 da Pio VII, nel 1824 dall'enciclica *Ubi primum* di Leone XII, nel 1844 da Gregorio XVI e nel 1846 da Pio IX). La quinta sessione del concilio di Trento (17 giugno 1546) promulgò inoltre un decreto molto importante sull' "insegnamento della Sacra Scrittura e delle arti liberali"; esso prescriveva che in tutte le cattedrali dove esisteva già una prebenda per l'insegnamento della Scrittura il canonico teologo incaricato di questa funzione l'adempisse

con molta cura affinché non fosse trascurato il tesoro sacro dei Libri Sacri affidato dallo Spirito agli uomini. Il concilio ordinò inoltre di creare una tale prebenda nei luoghi dove essa mancava. Si creò così un legame indissolubile tra lo studio della teologia e quello della Bibbia. Attento alla cultura scritturistica impartita ai chierici nelle comunità religiose, il concilio intendeva anche fare in modo che questo insegnamento venisse messo gratuitamente alla portata del popolo e, infine, ricordava ai vescovi e a tutti i membri del clero secolare il loro dovere di diffondere il Vangelo di Gesù Cristo attraverso la predicazione, troppo spesso trascurata o fatta propria dagli ordini mendicanti. Così, alla lettura individuale preconizzata dalle chiese riformate, il concilio di Trento oppose un approccio di tipo "comunitario" all'interno della Chiesa e attraverso di essa come solo mezzo per scoprire tutte le ricchezze contenute nella Bibbia. Pubblicato per ordine di san Pio V nel 1566, il catechismo del concilio di Trento distillava in un'esposizione sistematica l'insegnamento della Scrittura alla luce della tradizione. Tutti questi provvedimenti erano dettati dalla preoccupazione di proteggere e di conservare; non avevano la minima intenzione di favorire la diffidenza nei confronti della lettura del Testo Sacro (al contrario!)... Sfortunatamente le conseguenze furono radicali e superarono di molto le previsioni e gli auspici dei padri conciliari; tra i cattolici si diffuse un disinteresse sempre più pronunciato nei confronti della Bibbia e in particolare dell'AT. Tra il XVII e il XIX secolo si perse il gusto e l'abitudine di leggere le Scritture, almeno individualmente e al di fuori delle celebrazioni liturgiche. Il testo della parola di Dio venne sostituito da opere di spiritualità o di "devozione" di qualità ineguale; tra le più diffuse bisogna citare in primo luogo l'*Imitazione di Cristo,* che comunque nel quarto libro afferma che il corpo di Cristo e la Sacra Scrittura sono entrambi sovranamente necessari all'anima fedele. Con la bolla *Unigenitus,* promulgata nel 1713, Clemente XI dichiarò che la lettura della Bibbia non era obbligatoria per i fedeli, in risposta a quanto sostenuto dal giansenista Pasquier Quesnel nelle sue *Riflessioni morali sul Nuovo Testamento* (1693) che leggere la Bibbia era indispensabile per la salvezza. La costituzione *Auctorem fidei* di Pio VI ribadì questo concetto nel 1794; certamente non era da intendere come un divieto di leggere le Sacre Scritture, ma neppure poteva essere preso come un incoraggiamento. Nel XIX secolo, la libertà di pensiero, il razionalismo e l'ipercriticismo che ne derivavano costrinsero i sommi pontefici ad esortare i fedeli a diffidare delle letture e degli studi biblici affrancati dal controllo della Chiesa. Già nel 1779 un breve di Pio VI aveva condannato Isenbiehl che negava qualsiasi applicazione al Cristo della profezia di Is sull'Emanuele. Tra le condanne del famoso *Syllabus* di Pio IX (8 dicembre 1864) ce n'era una che anatemizzava le società bibliche e il loro lavoro. Il secondo capitolo della costituzione dogmatica *De fide catholica,* approvata il 24 aprile 1870 dalla terza sessione del concilio Vaticano I, era invece consacrato, almeno in parte, alla conoscenza autentica della rivelazione mediante lo studio dei Libri Sacri fatto nello spirito della Chiesa e mantenendo la debita distanza dagli eccessi della critica testuale. La più violenta condanna di quest'esegesi scientifica, che sembrava troppo influenzata dal razionalismo ipercritico, venne però dal papa san Pio X e dalla sua enciclica *Pascendi Dominici Gregis* (8 settembre 1907) che denunciava in blocco tutti gli errori "modernisti"; i paragrafi dal 41 al 46 lanciavano un attacco in piena regola agli *a priori* filosofici, idealistici o razionalistici che la critica storica sembrava voler imporre alla "storia sacra" e allo studio della Bibbia. L'invettiva era diretta in particolare contro la tentazione di "riconoscere nei Libri Sacri un' 'evoluzione vitale' parallela e persino conseguente all' 'evoluzione della fede' ". Parallelamente a queste reazioni difensive il magistero approvava tuttavia un certo recupero di interesse per la lettura e lo studio delle Sacre Scritture sia tra i fedeli che tra gli studiosi. L'enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII, datata 18 novembre 1893 — documento fondamentale sugli studi scritturistici — trattava del problema dell'ispirazione con uno sviluppo completamente nuovo. Benedetto XV pubblicò nel 1920, in occasione del quindicesimo centenario della morte di san Gerolamo, l'enciclica *Spiritus Paraclitus* che incoraggiava la ricerca degli specialisti e soprattutto la curiosità dei fedeli molto più nettamente di quanto non fosse stato fatto in precedenza: "Non cessiamo di esortare tutti i fedeli a riservarsi ogni giorno il tempo di scorrere i Libri Sacri, soprattutto i Vangeli di Nostro Signore, gli Atti degli Apostoli e le epistole per attingervi la linfa e il vigore spirituale di cui essi vivranno". Alcuni hanno visto in questo documento l'inizio del movimento biblico che si sarebbe diffuso in tutta l'Europa; fu in ogni caso contemporaneo ai suoi inizi. Bisognò però attendere fino al 1943, anno di pubblicazione dell'enciclica *Divino Afflante Spiritu* di Pio XII, perché a questo movimento venisse dato l'avallo solenne della Santa Sede. Riaffermando l'autenticità e l'eccellenza della Vulgata, Pio XII precisava comunque che con questo bisognava intendere che la versione di Gerolamo "è esente da errori per quanto riguarda la fede e i costumi, al punto di poterla presentare in tutta sicurezza nelle discussioni, nell'insegnamento e nella predicazione. Un'autenticità di questo genere deve essere considerata in primo luogo giuridica piuttosto che critica". Il papa insisteva nuovamente sul carattere necessario dei commentari autorizzati: "Le pagine sacre, scritte sotto l'ispirazione divina, sono ricche di insegnamenti che ci vengono offerti nel loro senso letterale. Dotate di virtù divina, esse valgono per se stesse. Ornate di una bellezza che viene dall'alto, esse brillano e risplendono di luce propria. È compito del commentatore mettere in luce, con una spiegazione accurata e fedele, tutti i tesori di sapienza e di prudenza che esse racchiudono". Soprattutto affermando che l'autorità del magistero si era pronunciata soltanto su un numero estremamente esiguo di

passi della Bibbia, Pio XII annunciava chiaramente che la Chiesa non aveva nessuna intenzione di bloccare le nuove iniziative di ricerca degli esegeti: "Tutti i figli della Chiesa devono guardarsi da quello zelo intempestivo che crede di dover combattere o guardare con sospetto tutto ciò che è novità. C'è una cosa di cui bisogna ricordarsi bene: le regole e le leggi della Chiesa riguardano la fede e i costumi e tra gli svariati elementi racchiusi nei testi sacri, legislativi, storici, sapienziali o profetici, pochissimi sono quelli di cui la Chiesa ha dichiarato il senso con autorità e sui quali i Padri si sono trovati d'accordo. Rimangono dunque molti e importantissimi problemi, la cui discussione può liberamente stimolare l'intelligenza degli interpreti cattolici. Così ciascuno, per quanto gli compete, porterà il suo contributo al progresso continuo della sacra dottrina, alla difesa e all'onore della Chiesa per il profitto di tutti. È la vera libertà dei figli di Dio che conserva fedelmente la dottrina della Chiesa e al tempo stesso raccoglie con gratitudine, come un dono di Dio, e mette a profitto i risultati ottenuti dalla scienza profana. Questa libertà, assecondata e sostenuta dalla buona volontà di tutti, è la condizione e la fonte di ogni vero frutto e di ogni solido progresso della scienza cattolica". Questo testo di importanza capitale, senza rinnegare i principi definiti dal concilio di Trento, faceva notare che tali principi lasciavano comunque innumerevoli porte aperte alla ricerca biblica moderna. Inoltre Pio XII riabilitava il lavoro di critica testuale di cui, sicuramente senza troppe sfumature, *Pascendi* aveva diffamato i metodi: "È vero che alcune decine di anni fa qualcuno ha usato la critica in modo totalmente arbitrario, al punto di poter essere accusato di volerne fare un mezzo per introdurre le proprie opinioni nel testo sacro. Oggi però, ed è appena il caso di farlo rilevare, la critica segue delle leggi così stabili e sicure che è diventata uno strumento privilegiato per presentare la parola divina in una forma più pura e più esatta, essendo possibile individuare facilmente ogni abuso... Per i biblisti sarà dunque un compito nobile, seppure a volte scomodo, impiegarsi affinché compaiano al più presto, secondo le opportunità, delle edizioni cattoliche dei Libri Sacri nel testo originale e nelle versioni antiche. Si farà in modo di unire al rispetto più assoluto per il testo sacro l'applicazione di tutte le regole della critica". Il Santo Padre invitava anche a proseguire lo studio dei generi letterari della Bibbia: "Bisogna assolutamente che l'esegeta si porti, per così dire, con lo spirito nei secoli lontani dell'antichità orientale e che, con l'aiuto della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e delle altre scienze, arrivi a discernere nettamente i generi letterari di cui vollero servirsi gli autori di questi tempi lontani. In effetti gli orientali per esprimere ciò che sentivano nell'animo non hanno sempre usato le forme ed i modi di dire di cui ci serviamo noi oggi, bensì quelle forme e quei modi usati dai loro contemporanei e nel loro paese". L'enciclica proclamava infine la legittimità della critica storica ed esortava i fedeli a dedicarsi maggiormente alla lettura della Bibbia nelle edizioni e traduzioni cattoliche corredate di commenti dei migliori specialisti. Pio XII realizzava così il progetto di dialogo tra il magistero e gli studiosi o i →circoli biblici cattolici abbozzato cinquant'anni prima da Leone XIII *(Providentissimus)* e divenuto fattuale nel 1902 quando questo stesso Pontefice aveva istituito la Commissione Biblica (lettera *Vigilantiae*). Accolta unanimemente come vera e propria "liberazione dell'esegesi", l'enciclica *Divino Afflante Spiritu* esercita tutt'oggi la sua influenza su ciò che viene ricercato, pubblicato e letto in campo biblico; essa esprime ancora la posizione ufficiale della Chiesa per quanto riguarda gli studi esegetici e l' "uso" della Bibbia.

Successivamente il concilio Vaticano II ha emesso diversi decreti riguardanti la Sacra Scrittura, in particolare nella Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *(Dei Verbum)* promulgata il 18 novembre 1965. Vi si legge che "il Santo Concilio incoraggia fortemente i figli della Chiesa che coltivano le scienze bibliche, affinché perseverino nel compimento dell'opera felicemente intrapresa, con energie sempre rinnovate, con ogni applicazione secondo il senso della Chiesa" (articolo 23). La costituzione sulla liturgia *(Sacrosantum Concilium)* insiste sull'importanza della Bibbia nella liturgia (35), sulla stretta relazione tra la liturgia della Parola e la liturgia eucaristica (56) — poiché troppo spesso è stata valorizzata la seconda a scapito della prima — e sulla necessità dell'omelia (sermone che spiega i misteri della fede partendo dal testo sacro; 52); la *Dei Verbum* invita ancora a promuovere tra i fedeli l'amore per la Scrittura e approva ufficialmente, incoraggiandole, le attività delle società bibliche cattoliche. Queste — centri diocesani o interdiocesani di pastorale biblica — si sono infatti moltiplicate in tutti i paesi del globo e soprattutto nelle giovani chiese dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina. Esse si sono raggruppate nella W.C.F.B.A. (World Catholic Federation for the Biblical Apostolate); questa federazione, nata da un'iniziativa del cardinale Bea in seno al Segretariato Romano per l'Unità dei Cristiani, al momento della sua terza assemblea plenaria tenutasi a Bangalore (India) nell'agosto del 1984 contava 178 membri dislocati in più di 80 paesi. Gli incoraggiamenti ufficiali che le sono arrivati da papa Giovanni Paolo II dimostrano che la Chiesa cattolica ha fatto sua la massima di san Gerolamo: "non conoscere la Bibbia significa non conoscere Cristo", senza rinunciare ad associare in uno stesso e complementare rispetto la Tradizione e la Scrittura, entrambe depositarie della fede.

2 Opere sulla Bibbia

Il cosiddetto "movimento biblico", tendenza delineabile almeno fin dall'inizio del XX secolo, è caratterizzato da tre grandi orientamenti: un vivo desiderio di ritrovare il senso religioso del testo sacro, del messaggio divino rivolto a ciascuno di noi; una reazione più o meno insistente contro tutto ciò che ha oscurato il senso di questo messaggio; infine, un ritorno alla tradizione patristica, cioè all'interpretazione sia generale sia particolare del testo data dai

Padri della Chiesa antica. Il movimento, partito da una base largamente popolare, venne presto fatto proprio dai teologi; il rinnovamento della ricerca esegetica cattolica si manifestò con la creazione di →scuole bibliche, →circoli biblici, →riviste bibliche il cui lavoro avrebbe presto affermato l'autorità scientifica della critica cattolica. Fecero presto comparsa dei →dizionari biblici destinati sia al grande pubblico, sia al pubblico colto; questi testi offrivano un'informazione ricca, complementare alla lettura del testo sacro; parallelamente, questa lettura era resa più agevole dalle numerose nuove traduzioni curate dagli esegeti cattolici (→versioni moderne). L'enciclica *Divino Afflante Spiritu* consolidò la forza del movimento e ne accrebbe l'impatto sulle masse. In Francia l'*Histoire Sainte* di Daniel-Rops ebbe immediatamente un enorme successo commerciale (*Le Peuple de la Bible*, Parigi, 1943; *Jésus en son temps*, Parigi, 1945) che sicuramente contribuì al rinnovamento biblico nei paesi francofoni. Altri specialisti si misero al lavoro e con le loro introduzioni cercarono di invitare il pubblico alla lettura dei testi sacri: Célestin Charlier, *La lecture Chrétienne de la Bible*, Maredsous, 1949; Robert Tamisier, *La Bible, livre d'histoire*, Parigi, 1950; François Amiot, *Evangile, vie et message du Christ*, Parigi, 1949 e *Gestes et textes des apôtres*, Parigi, 1950. La piccola collezione *Témoins de Dieu* presentava i principali personaggi e istituzioni della Bibbia in modo attraente e vivace. *La Sainte Bible Expliquée* di P. Passeleq, Maredsous, 1954-1970 (53 fascicoli) si faceva strada con un commentario semplice e popolare. Di più alto livello, ma ancora accessibile, la collezione *Lectio Divina* (ed. du Cerf, Parigi, dal 1947; più di 120 volumi pubblicati) raccoglie insieme studi di esegesi critica, studi di teologia biblica e altri di esegesi spirituale. Il titolo della collezione *Lire la Bible* (ed. du Cerf, dal 1963) esprime da solo lo scopo che essa persegue. È doveroso segnalare l'opera letteraria, ma anche l'attività del conferenziere infaticabile, dell'animatore impareggiato che fu l'abate Jean Steinman che diede l'avvio ad una notevole collezione, *Connaître la Bible* (Desclée de Brouwer, Parigi, 11 volumi 1960-1962), interrotta a causa della sua morte accidentale a Pétra nel 1963. In Belgio i monaci di Maredsous hanno proposto, nella rivista e nella collezione *Bible et vie chrétienne* diretta da don Célestin Charlier (107 numeri e 24 titoli pubblicati tra il 1953 e il 1972), un approccio vario e molto serio dei diversi aspetti della cultura biblica in un linguaggio accessibile al grande pubblico.

Gli specialisti, desiderosi di rendere il pubblico partecipe della sintesi delle ricerche bibliche contemporanee, abbandonando il genere troppo minuzioso dell'enciclopedia così come quello troppo didattico del manuale, tentarono di riunire in un solo testo la somma delle conoscenze necessarie per risvegliare il desiderio di consultare i testi e di raccoglierne i frutti grazie ad una lettura attenta e ben diretta: questo libro fu l'*Initiation biblique, Introduction à l'étude des Saintes Ecritures*, pubblicato sotto la direzione di André Robert e di Alphonse Tricot, professori all'Institut Catholique di Parigi (Parigi-Tournai-Roma, 1939, 1948[2]; 1954[3]), ampliato e aggiornato nell'*Introduction à la Bible*, sotto la direzione di A. Robert e di A. Feuillet, I, *Introduction générale. Ancien Testament* (Tournai, 1957; 1959[2]), II, *Nouveau Testament* (1959). Quest'ultima opera conobbe una nuova edizione: *II, Introduction critique à l'Ancien Testament*, sotto la direzione di Henri Cazelles (Parigi, 1973), III, *Introduction critique au Nouveau Testament*, diretto da Augustin George e Pierre Grelot (5 volumi, 1976-1977). Delle riviste o delle collane, come *Cahiers d'Archéologie biblique* (un'iniziativa di André Parrot), *Essais bibliques, Le monde de la Bible, Cahiers bibliques, Foi et Vie, La Bible et son message, Dossiers de la Bible, En ce temps-là, la Bible* (André Frossard e André-Marie Girard, Parigi, 1969s), *Aujourd'hui la Bible (Journal de la Vie), Bible et Terre Sainte* (di ottimo livello; 194 numeri pubblicati dal 1957 al 1977) e la sua continuazione, *Le Monde de la Bible* (dopo il 1977), ecc., permettono a un vasto auditorio cattolico non specializzato di entrare in contatto con le più avanzate ricerche esegetiche, archeologiche e storiche e assicurano un dialogo costante tra il mondo degli "iniziati" — i professionisti degli studi biblici — e l'insieme dei fedeli la cui curiosità e il cui desiderio d'informazione sono sempre maggiori.

3 La Bibbia nella vita della comunità

A *La Bibbia nella liturgia.*

a La liturgia tridentina. Pur considerando la Sacra Scrittura come la sua fonte più importante sia nel messale che nel breviario, la liturgia cattolica postridentina non ne aveva assicurato la diffusione e la conoscenza presso i fedeli con la massima efficacia. Prima di tutto perché i passi scritturistici ascoltati erano in latino, secondo il testo della Vulgata (ad eccezione del Salterio che, nelle letture e nella salmodia, era la revisione "gallicana" di Gerolamo, e delle numerose eredità liturgiche delle versioni anteriori a quella di san Gerolamo, "eredità" che Clemente VIII, mediante la bolla *Cum Sanctissimum* del 16 luglio 1604, aveva proibito di sostituire con i corrispondenti testi della Vulgata). In secondo luogo perché l'AT era poco rappresentato nelle letture domenicali e festive, anche se i canti ne riproponevano numerosi versetti, a volte adattandoli (così, dei circa 4.000 canti della liturgia più di 1.500 erano tratti dai Sal; anche Is, Sir, Ct e Gv vi erano però ben rappresentati). Anche il NT era letto in modo insufficiente e diseguale; un fedele che avesse assistito a tutte le messe domenicali e festive, compresi i sabati della Quattro Tempora avrebbe potuto ascoltare — in latino! — soltanto il 13% di Matt, il 4% appena di Mc, il 15% di Lc, il 13% di Gv, il 2% degli Atti (!), il 13% del corpus paolino, il 13% delle epistole cattoliche, il 2% dell'Ap (e niente di 2Ts, Fm, 2-3Gv). Nell'ufficio notturno *per annum* era

caduta in disuso la regola antica che consisteva nel leggere in un anno tutti i libri dell'AT e del NT; nessun libro era più letto interamente e alcuni, come Lv, Nm, Dt, Gs, Gdc, Rt, 1-2Cr, Esd, Ne, Bar, Ct, venivano quasi del tutto omessi.

b Il movimento liturgico. Questo movimento, che aveva ereditato l'opera di restaurazione di don Guéranger (contro il pomposo manierismo del XVII-XVIII secolo e la sempre maggior fioritura di usanze locali) e che era poi stato animato principalmente dai "Corsi e conferenze delle Settimane Liturgiche" di Lovanio, si proponeva, tra le altre cose, di ricondurre il popolo cristiano alla partecipazione attiva e pienamente cosciente ai misteri del culto. A partire dal 1920, grazie al *Missel quotidien et vespéral* di don Gaspar Lefèvre, fu possibile leggere in francese i testi della liturgia e di conseguenza i passi scritturistici di cui erano disseminati, cosa che fece nascere in molti il desiderio di studiare più a fondo i brani stessi ed i libri dai quali erano tratti. Nacquero così i →circoli biblici nei quali, sotto la direzione di sacerdoti o di esegeti, i laici potevano studiare parallelamente la Bibbia e la liturgia. *La Maison-Dieu,* una rivista specializzata pubblicata a partire dal 1945 dal Centro di Pastorale Liturgica di Parigi, affrontò ben presto il problema della collocazione e dell'utilizzazione della Bibbia nella liturgia, cosa che influenzò la concezione dei nuovi messali, più attenti a collocare nel loro contesto i passi scritturistici proposti dalla liturgia.

c Vaticano II. Tutti gli sforzi del movimento liturgico furono coronati con la promulgazione, il 4 dicembre 1963, della costituzione sulla liturgia *Sacrosantum Concilium* da parte del concilio ecumenico Vaticano II. L'articolo 14 della costituzione proclama esplicitamente la necessità di adoperarsi per "una partecipazione piena, cosciente e attiva di tutti i fedeli alle celebrazioni". L'adozione della lingua nazionale fu una riforma di importanza incommensurabile: "spesso molto utile per il popolo, le si potrà dunque concedere uno spazio più ampio, soprattutto nelle letture e nelle ammonizioni" (36,2). I cattolici potevano ormai ascoltare tre letture bibliche nella loro lingua madre durante le messe domenicali e festive; l'omelia doveva, per quanto possibile, partire da questi testi ed analizzarne il contenuto dottrinale e spirituale (*Dei Verbum* articolo 21,22. 24). L'antica "messa dei catecumeni", oggi "liturgia della Parola", riveste per molti cattolici un'importanza pari a quella della liturgia eucaristica; essa fa nascere la Parola di Dio in seno alla comunità vivente della Chiesa e perpetua con efficacia la trasmissione della Rivelazione divina. Il concilio instaurò inoltre un ciclo triennale, cosa che fece aumentare in modo considerevole il numero di testi inclusi nelle letture liturgiche. Prendendo come esempio l'edizione del 1983 della *Bibbia di Maredsous* possiamo constatare che, mettendo una di seguito all'altra le pericopi che figurano nei lezionari, ed eliminando le ripetizioni, le letture domenicali e dei giorni festivi unite a quelle dei giorni feriali offrono la possibilità di ascoltare il 23,9% di tutta la Bibbia. Viene letto il 64,7% del NT e il 12,2% dell'AT. Nell'ambito del NT gli squilibri sono numerosi: il 94,7% di Gv, l'89,5% di Mt, l'88,4% di 1Pt, l'83,4% di Lc, il 78,7% di Ef, il 75,6% di Mc, mentre viene letto soltanto il 48% del corpus paolino, incluso Eb (il 17,3% di 2Ts!) e non viene letto niente di 2-3Gv (come prima del concilio) né di Giuda. La ripartizione è ancora più irregolare per quanto riguarda l'AT: la liturgia non riprende nessun passo di Gdc, Esd, Lam, Abd, Na, Ab, Ag, mentre ne propone pochissimi di 1Mac (lo 0,7%) e di 2Cr (lo 0,7%); del Pentateuco viene letto l'8,8%, dei libri storici il 5,6% (ma di 1Re il 18,3% e di 2Re il 13,2%), dei libri sapienziali il 21,5% e dei profeti il 14,5%; i Sal sono i più letti (43,6%), seguiti da Dn (39,4%) e da Am (30%). Il quadro, nonostante le lacune e le distorsioni persistenti, è di gran lunga più positivo di quanto non fosse prima del concilio.

B *La Bibbia nella catechesi.* La Bibbia è sempre stata presente nell'insegnamento e nella catechesi, anche se la sua importanza in questo ambito è stata piuttosto modesta fino all'inizio di questo secolo: la Scrittura serviva soprattutto ad attirare l'attenzione con racconti sensazionali, pittoreschi o meravigliosi, oppure a fornire degli esempi (rigorosamente espurgati) illustrativi della morale. Fin dai primi decenni del XX secolo le opere pedagogiche, anch'esse toccate dall'onda del movimento biblico, tentarono di rinnovare la presentazione del messaggio scritturistico: così si ebbero le *Leçons d'Histoire Sainte* (2 voll., Tours, 1924-1925) di L.C. Fillion, l'*Histoire biblique* di M. Bouvet (Parigi, 1922) e l'*Histoire Sainte* di M. Chaume (Parigi, 1925).

Il Centro di documentazione catechetica di Lovanio contribuì attivamente al progresso di questo rinnovamento conducendo un'inchiesta su larga scala: *Où en est l'enseignement religieux? Essai de bibliographie raisonnée sur l'enseignement religieux dans divers pays,* NRT 63, 1936; 65, 1938; 66, 1939 (riveduto e ampliato in un volume dallo stesso titolo, Parigi-Tournai, 1937, con supplementi nel 1938, 1939 e 1942). L'inchiesta venne completata con una seconda serie di informazioni: *Problèmes de formation religieuse, Aspects et solutions en Wallonie,* NRT 68, 1946. I lavori scientifici del canonico J. Coppens diedero a queste riflessioni un supporto concreto: *En marge de l'histoire sainte* (ETL 13, 1936; edizione riveduta: Bruges-Louvain, 1936) e *Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'Histoire sainte de l'Ancien Testament* (Parigi, 1936); egli diresse inoltre gli ottimi manuali redatti dalle suore delle Scuole Cristiane di St-Joseph Calasanza (Vorselaar): *Histoire sainte, Ancien Testament,* Bruges-Parigi, 1939; *Histoire religieuse de l'Ancien Testament* (Bruges, 1945-1946; 1949²).

Questi testi furono seguiti dalla fitta schiera di opere pubblicate fino ad oggi in tutti i paesi all'insegna di un costante rinnovamento e facendo ricorso ai più diversi mezzi pedagogici di comunicazione: giochi, carte, diapositive, dischi, filmati, videocassette, fumetti... gradualmente pure l'informatica è entrata in questo settore per offrire anch'essa un insegna-

mento e una comunicazione biblici su supporto elettronico o in reti aperte a un sempre maggior numero di utenti (→informatica e Bibbia).

C *La Bibbia nella vita di tutti i giorni.* I cattolici fanno un sempre maggior ricorso alla Bibbia indipendentemente dal culto e dal catechismo, per esempio nelle "veglie bibliche", riunioni di preghiera in cui la lettura di brani tratti dalla Scrittura si alterna con canti (spesso tratti dai Salmi), rappresentazioni, meditazioni spontanee, ecc. Questi incontri privilegiano il Vangelo poiché i credenti cercano anzitutto un adeguamento in profondità della loro vita cristiana al messaggio del Figlio di Dio fatto uomo e venuto tra noi per portare a compimento l'antica Rivelazione veterotestamentaria.

La Bibbia non è soltanto — come molti pensavano in passato — un deposito di parole divine utili alla pietà e alla meditazione ma spesso private del loro contesto. Oggi si è più attenti alle grandi linee della storia della salvezza così come viene tracciata dalla Sacra Scrittura, al *Disegno di Dio* nell'*Itinerario Biblico*, per riprendere il titolo di una bell'opera, protestante, di Suzanne de Dietrich (Neuchâtel-Parigi, 1945), alla prospettiva cristocentrica che dirige l'avventura umana da Gen ad Ap. Il cattolico, interamente immerso in questo disegno, ritrova con profonda soddisfazione l'unità fondamentale di tutta la Bibbia, che lo rende partecipe del pellegrinaggio del popolo di Dio verso la Gerusalemme celeste.

La lettura, lo studio, la meditazione della Bibbia impregnano sempre più la vita, il pensiero e le azioni dei cattolici praticanti così come i vari aspetti della loro esistenza sociale. Se ne può costatare un effetto — contestato ma innegabile — nella "teologia della liberazione" che propone alle "comunità di base" — specialmente dell'Africa e dell'America Latina — un confronto tra la loro lotta per la giustizia con i testi della Scrittura che narrano la liberazione da Babilonia o dalla schiavitù dell'Egitto, oppure con la predicazione sociale dei profeti e dei Vangeli, luce e forza della loro lotta. Ad un altro livello — di minore importanza ma non insignificante in quanto segno di un impegno futuro — si constata che i genitori cattolici tendono oggi a scegliere per i loro figli dei nomi con risonanze bibliche. Cosa c'è di più bello e di più promettente per il rinnovamento biblico nel cattolicesimo di questi battesimi in cui il sacerdote, unendo la Nuova e l'Antica Alleanza, riceve nella Chiesa di Cristo un piccolo Simone, una piccola Miriam, un piccolo Gioacchino o un piccolo Natan?

Bibl. CHB, III, 199-237; DBS, III, 1512-1524; DictSpir, IV, 128-278; LTK, II, 337; N. Peters-J. Décarreaux, *Notre Bible: Source de Vie*, Bruges, 1950; E.F. Sutcliffe-B. Orchard, *The Catholic commentary on Holy Scripture*, London, 1953; L. Bouyer, *La Bible et la liturgie*, in A. Robert-A. Tricot (ed.), *Initiation biblique*, Paris, 1954³, 1011-1020; J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Notre-Dame, 1956; L.A. Veit-D. Lehnhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit in Zeitalter des Barocks*, Freiburg, 1956; A. Bea, *The Pastoral Value of the Word of God in the Sacred Liturgy*, in *The Assisi Papers*, Collegeville, 1957, 74-90; L. Leloir, *La Bibbia, scuola di preghiera*, QuadBbbr 1, Milano, 1959; A.G. Martimort et al., *The Liturgy and the Word of God*, Collegeville, 1959; C. Breen, *The Bible and the Liturgy*, in *The World of Life*, Westminster Maryland, 1960, 95-102; C. Burgard, *The Scripture in the Liturgy*, Westminster Maryland, 1960; *Bible, Life and Worship*, in *Proceedings of the 22nd Annual North American Liturgical Week*, Washington, 1961; O. Beguin, *Roman Catholicism and the Bible*, London, 1963; C. Savart-J.N. Aletti (ed.), *Le Monde contemporain et la Bible*, BTT 8, 1986. [G.M. Oury, *Cercare Dio nella sua Parola. La lectio divina*, 1987; *Ascolto della parola e preghiera. La 'lectio divina'* (= Teologia Sapienziale 2), Città del Vaticano, 1987; *Come leggere un testo biblico*, a cura di G. Betori (= Bibbia e Catechesi), Bologna, 1987; *La bibbia nella liturgia. Atti della XV settimana di studio dell'associazione professori di liturgia. Sassone Frattocchie (RM): 18-22 agosto 1986*, Genova, 1987; W. Brandmüller, *'Traditio Scripturae interpres'. The teaching of the Councils on the right interpretation of the Scripture up to the Council of Trent*, CathHR 73, 1987, 523-540; G. Dossetti, *La sacra Scrittura sorgente pura e perenne di tutta la nostra esistenza spirituale*, PresPast 58/1-2, 1988, 139-158; O. Knoch, *Die Katholiken und die Bibel. Ein Gang durch die Geschichte*, TPQ 136, 1988, 239-251; G. Barbaglio, *Lontananza ed estraneità della bibbia*, NotePG 23, 1989, 58-64; J. Marböck, *Bibelauslegung in Kirche und Theologie*, TPQ 137, 1989, 135-141; *La Bibbia, libro sacro, e la sua interpretazione. Simposio per il XL dell'ABI (Milano 2-4 giugno 1988)*, a cura di G. Ghiberti, RicStoB 2/2, 1990, 3-138; *La Parole dans les Églises*, LumièreV 39,199, 1990; L. Devillers, *De Léon XIII à Vatican II. Note sur 'Dei Verbum' vingt-cinq ans après*, RThom 90, 1990, 271-274; F. Fernández Ramos, *Revelación divina e Iglesia. Reflexiones sobre la Dei Verbum*, Salm 37, 1990, 265-300; P. Griffin, *Newman's thought on church and Scripture*, JTS 41, 1990, 99-107; M.J. Lagrange, *L'Écriture en Église* (= LD 142), Paris, 1990; R. Pannikar, *25 Jahre 'Dei Verbum'*, BiKi 45, 1990, 173-204; *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e liturgia — I*, a cura di R. Cecolin (= CarSalCardo 6), Padova, 1991; *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, a cura di R. Fabris (= La Bibbia nella Storia 17), Bologna, 1992; *Bible et Liturgie*, MaisD n. 189, 1992; *I giovani e la lettura della Bibbia. Orientamenti e proposte*, a cura di C. Buzzetti-M. Cimosa (= BiblScRel 104), Roma, 1992; *La parola diventa preghiera*, ParSpV n. 25, 1992; *Quand l'Écriture devient Parole*, MaisD n. 190, 1992; *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue*, a cura di A. Filippi-E. Lora (= Strum[EDB]), Bologna, 1993]. CCan

CATTOLICHE, EPISTOLE Sono chiamate e. c. le sette epistole non paoline che, invece del nome del loro destinatario, portano quello del loro rispettivo autore: Gc, 1-2Pt, 1-2-3Gv e Gd. Lo storico Eusebio fu il primo a designarle globalmente come tali (*Storia Ecclesiastica* 2, 23.24s). L'aggettivo "cattolico" però era già stato applicato in precedenza, soprattutto a 1Gv. Nella Chiesa antica questo

aggettivo indicava probabilmente la portata universale di queste lettere che non erano rivolte ad una sola specifica Chiesa. Certo, questa interpretazione non si adatta a 2-3Gv, ma possiamo comunque supporre che l'uso di tale qualificativo per 1Gv sia stato successivamente esteso all'intero gruppo nel quale fu inserita questa epistola. JCMar

CAUDAS In gr. *kauda;* attualmente Gavdos, in Grecia. Isola a sud di Creta, al largo di Hagia Rumeli, a 130 km di navigazione da →Buoni-Porti. La nave su cui viaggia Paolo passa al largo di quest'isola, portata dalla tempesta (At 27,16). CSaul

CAVALLETTA Nelle nostre traduzioni della Bibbia, "cavalletta" è un termine generico che traduce molte forme ebraiche che indicano diversi insetti ortotteri saltatori, quali la locusta e il grillo: *ʾarbeh, gēbāh, gāzām, ḥāgāb, ḥāsîl, ḥargōl, yeleq, solʿām, ṣᵉlāṣal.*
È praticamente impossibile identificare con esattezza questi diversi nomi, tanto più che probabilmente alcuni di essi designano non delle varietà di cavallette, ma lo stesso insetto in diversi stadi del suo sviluppo. Si potrebbe spiegare così il celebre passo di Gl 1,4 che descrive quattro ondate distruttrici di cavallette che si succedono l'una all'altra. La radice di certi nomi (*gzm*, "tagliare", *ḥsl* "mangiare rodendo") suggerisce molto bene il carattere distruttivo delle cavallette che si abbattono in massa sulle coltivazioni e le distruggono completamente (Es 10,12-19). Una nuvola di cavallette che si abbatte sulla terra è uno dei flagelli apocalittici (Ap 9,3; in greco *akris*) dall'aspetto terrificante, poiché ogni cavalletta ha un volto umano, una corazza di metallo e aculei come gli scorpioni (Ap 9,7-11). MDef

CAVALLI, PORTA DEI →Gerusalemme.

CAVALLO In ebr. *sûs, rekeš, pārāš;* in gr. *hippos;* il c. fu senza dubbio introdotto dagli Hyksos (XVIII secolo a.C.) dall'Asia minore in Canaan e in Egitto. A lungo fu utilizzato come bestia da tiro per il carro da combattimento e solo all'epoca di Assurbanipal apparvero delle unità di cavalieri. Il c. restò estraneo agli Israeliti, fino al regno di Salomone che importò c. e carri (1Re 10,26-29; 2Cr 1,15-17) e per questo costruì dei luoghi di guarnigione ben determinati (1Re 9,19; 2Cr 9,25; →Meghiddo) e dispendiosi (Dt 17,16); il c. continuò sempre a simbolizzare la potenza guerriera (Os 1,7; Is 31,1-3; Zc 1,7-12; 6,1-18; 2Mac 3,25-29; 10,29s; Ap 6,1-8).

Bibl. BHH, III, 1438; BRL, 419-427; TWNT, III, 336-339. MDef

CAVERNA DEI TESORI →apocrifi dell'AT 20.

CAZAEL In ebr. *ḥăzāʾēl,* "Dio ha visto"; ufficiale di Ben-Adad II, il re arameo di Damasco che egli soffocò verso l'844 (2Re 8,15) per usurparne il regno. Nell'841 fu vinto da →Salmanassar III ai piedi del monte Sanir: secondo gli annali assiri (ANET, 280s; TPOA, 87s), perse 16.000 uomini, 1.121 carri, 470 cavalli, ma riuscì a rifugiarsi nella sua capitale e Salmanassar poté soltanto devastare i frutteti e i giardini che circondavano Damasco e saccheggiare la ricca pianura di Hauran coltivata a cereali. In 1-2Re Elia (1Re 9,15) riceve l'ordine di consacrare C. re d'Aram ed Eliseo (2Re 8,7-15) gli annuncia il suo destino glorioso. Egli fu nondimeno un avversario temibile per il regno del Nord: sotto Ioram cercò di riprendere Ramot di Galaad (2Re 9,14); sotto Ieu conquistò tutti i possedimenti d'Israele della Transgiordania (2Re 10,23-32) e fece sentire la sua pressione fino alla sua morte, sotto Ioas di Israele. Anche il regno di Giuda si scontrò con lui: partito in spedizione contro Gat, C. accettò di risparmiare Gerusalemme solo in cambio di un pesante tributo (2Re 12,18-19). JAun

CAZAR-ADDAR In ebr. *ḥăṣar-ʾaddār,* "bel recinto", punto di riferimento non identificato, alla frontiera meridionale di Giuda, fra Kades-Barnea e Azmon (Nm 34,4). In Gs 15,3 il nome è sdoppiato, probabilmente a torto, in Chezron e Addar. MDB

CAZAR-ENAN In ebr. *ḥaṣar-ʿênān, ḥaṣar-ʿênôn;* "recinto di fonti"; punto di riferimento non identificato su una frontiera teorica di Canaan, in qualche luogo dell'Antilibano (Nm 34,9-10; Ez 47,17; 48,1). MDB

CAZAR-GADDA In ebr. *ḥăṣar gaddāh;* località di Giuda posta vicino alla frontiera di Edom nel Negheb (Gs 15,27); localizzazione sconosciuta. MDef

CAZARMAVET In ebr. *ḥăṣarmāwet,* in arabo *ḥaḍramawt;* regione dell'Arabia lungo la costa di Aden, nell'attuale Yemen del sud. Il (C)azarmavet, menzionato in Gen 10,26; 1Cr 1,20 tra i figli di →Joktan, era uno dei regni sud-arabici dell'antichità. Ci ha lasciato una decina di iscrizioni ritrovate a Hadramaut attuale e a Ḍofar (→Sefar), provincia meridionale del sultanato di Oman. C. era una delle regioni più popolare dell'Arabia meridionale, come mostrano i numerosi sistemi d'irrigazione antichi. Questo afflusso di popolazione, soprattutto a Shabwa, la capitale di C., si spiega con la cultura di alberi d'incenso e di mirra, che era praticata soprattutto in questa regione e costituiva una eccezionale fonte di ricchezza commerciale. Molta richiesta veniva dal mondo mediterraneo ed Erodoto (*Storie* 3,107) notava a questo proposito: "Dalla parte meridionale, l'ultima delle terre abitate è l'Arabia; è il solo paese al mondo che produce incenso, mirra, cannella, cinnamono e laudano". La capitale di C. nelle iscrizioni sud-arabiche, *sabbatha, sabata* o *sa-*

bota presso gli autori greco-romani (Tolomeo, *Geografia* 6, 6, 38; Strabone, *Geografia*, 16, 4, 2; Plinio, *Storia naturale* 6, 155; 12, 63), era il centro dove si formavano le carovane che trasportavano l'incenso e altri prodotti di lusso. L'abbondanza di monete di bronzo del V e del IV secolo a.C., scoperte in quel luogo, provano che le strade commerciali conducevano da C. fino alla Grecia classica. Lo spendore della capitale e le sue ricchezze erano leggendarie e, nel I secolo della nostra era, Plinio gli attribuisce 60 templi (*Storia naturale* 6,155). Le più antiche iscrizioni monumentali, attualmente conosciute, risalgono almeno al V secolo a.C. La loro qualità attesta l'alto grado di cultura che C. aveva raggiunto già dal I millenio a.C.

Bibl. BRL², 86f.136.138; D. van der Meulen-H. von Wissmann, *Ḥaḍramaut*, Leiden, 1932; F. Stark, *An Exploration in Hadhramaut and the Journey to the Coast*, GeogrJ 93, 1939, 1-17; H.S.J.B. Philby, *Sheba's Daughters*, London, 1939; R.A.B. Hamilton, *Six Weeks in Sabhwa*, GeogrJ 100, 1942, 107-123; D. van der Meulen, *Aden to Hadhramaut*, London, 1947; W.L. Brown-A.F.L. Beeston, *Sculptures and Inscriptions from Sabhwa*, JRAS 1954, 43-62; G.W. Van Beek, *Frankincense and Myrrh*, BA 23, 1960, 69-95 (= *The Biblical Archaeologist Reader*, 11, Garden City, 1964, 99-126); A. Grohmann, *Arabien*, München, 1963; G. Van Beek-G.H. Coole-A. Jamme, *An Archaeological Reconnaissance in Hadhramaut, South Arabia — A Preliminary Report*, in *Annual Report Smithsonian Institution*, 1963, 521-545 (tavv. 1-8); H. von Wissmann, *Zur Archäologie und antiken Geographie von Südarabien*, Leiden, 1968; J. Pirenne, *Première mission archéologique française au Hadhramout (Yémen du Sud)*, CRAI, 1975, 261-279; id., *The Incense Port of Moscha (Khor Rori) in Dhofar*, JOmanSt 1, 1975, 81-96 (tavv. 1-5); id., *Deuxième mission archéologique française au Hadhramout (Yémen du Sud)*, CRAI, 1976, 412-426; id., *Les fouilles françaises à Shabwa, capitale du Hadhramout*, DossArch 33, 1979, 74-79. ELip

CAZAR-SUAL In ebr. *ḥāṣar šûʿāl*, "parco della volpe"; località del Negheb di Giuda, vicina a Bersabea (Gs 15,28), attribuita alla tribù di Simeone (Gs 19,3; Lc 4,28). Alcuni Giudei tornarono ad abitarla dopo l'esilio (Ne 11,27). A volte è stata identificata con ḫirbet Šuʿaliyeh a est di tell Duweir, ma questo luogo non è, propriamente parlando, all'interno del Negheb. Quanto all'altro sito proposto, ḫirbet el-Mšāš el-Milḥ (tell Maśôś, 12 km a est di Bersabea), Y. Aharoni, che vi ha effettuato gli scavi nel 1972-1975, lo identifica con →Corma, mentre Crüsemann lo identifica con →Ziklag.

Bibl. Abel, II, 346; EAEHL, III, 816-819; F. Crüsemann, *Überlegungen zur Identifikation der Ḫirbet el Mšāš (Tēl māśôś)*, ZDPV 89, 1973, 211-224; V. Fritz, *Die Kulturhistorishe Bedeutung der frühеisenzeitlichen Siedlung auf der Ḫirbet el-Mšaš und das Problem der Landnahme*, ZDPV 96, 1980, 121-135; A. Kempinski, *Is Tel Masos an Amalekite Settlement?*, BAR 7, 1981, 52-53. CCan

CAZAR-SUSA, CAZAR-SUSIM In ebr. *ḥāṣar sûsāh* (Gs 19,5), "parco della cavalleria"; *ḥāṣar sûsîm* (1Cr 4,31), "parco dei cavalli"; località di Simeone nel Negheb (Gs 19,5; 1Cr 4,31); è probabilmente identica alla →Sansanna della lista parallela delle località di Giuda in Gs 15,31. MDef

CAZAZON-TAMAR →Tamar, Cazazon-Tamar.

CAZEROT In ebr. *ḥāṣērôt, ḥāṣērot*, "i recinti".
1 Seconda tappa dopo il Sinai, molto prima di Ezion-Gheber, secondo Nm 33,17-18. Si pensa allora alla bella oasi di ʿain Ḥuḍeira, nel Sinai orientale, 20 km a sud-est dal piccolo porto di Nuweibe, non lontano dalla strada turistica moderna.
2 Seconda tappa dopo il Sinai, secondo Nm 11,35, ma qui a solo una tappa da Kades Barnea. Il luogo deve essere cercato sulla strada di Shur. È a C. che Miriam e Aronne rivendicarono i loro diritti contro il loro fratello Mosè, e Miriam fu colpita da lebbra e guarita poi da Mosè su preghiera di Aronne (Nm 12,1-16). MDB

CAZER-TICON In ebr. *ḥāṣēr hattîkôn*, "parco del centro"; località di frontiera non identificata della Terra Promessa che alcuni hanno avvicinato, secondo il contesto (Ez 47,16-17), a →Cazar-Enan. MDef

CAZOR →Azor.

CAZOR-ADATTA In ebr. *ḥāṣôr ḥădattāh*; "Cazor-la-Nuova"; località di Giuda vicino alla frontiera di Edom (Gs 15,25). L'influenza dell'aramaico che è limitato generalmente ai toponimi del nord-est della Palestina, la presenza dell'aggettivo aramaico *ḥădat* ("nuovo", corrispondente all'ebr. *ḥādāš*) permettono di supporre che un gruppo di persone originarie di Cazor si sia insediato nuovamente nel Negheb dando al nuovo luogo di insediamento il nome di "Cazor-la-Nuova", a ricordo della vecchia patria, Cazor. La localizzazione attuale è sconosciuta. MDef

CAZOR-ITNAN In ebr. *ḥāṣôr wᵉyitnān*, corretto in *ḥaṣôr-yitnān* dalla BJ secondo la LXX *(asoriōnain)*; località del Negheb di Giuda (Gs 15,23 dove il testo masoretico distingue Cazor e Itnan); si tratta di un solo toponimo e potrebbe essere situato a Jebanye, sul wādī Umm Eṭnām, 60 km a sud-ovest di Bersabea. MDef

CEDRO In ebr. *ʾerez*, in gr. *kedros*, il c. *(Cedrus libani barrel)* è l'albero più bello e più maestoso di cui parli la Bibbia. Cresceva soprattutto in Libano e sulle montagne della Cilicia. I c. sono ormai quasi scomparsi da queste regioni, ma ne sono stati piantati nei dintorni di Gerusalemme. Il c. cresce lentamente, ha una vita molto lunga e supera i 30 metri

di altezza: per questi motivi è diventato il simbolo della grandezza e della potenza (per esempio Sir 24,13). Il legno di c. era usato principalmente nella costruzione dei templi e dei palazzi (Davide: 1Cr 14,1; 2Sam 7,2; Salomone: 1Re 6,15s; 7: la casa della →Foresta del Libano) e le case dei ricchi (Ct 1,17); venne utilizzato anche per il tempio di Zorobabele (Esd 3,7). Le ceneri del legno di c. erano impiegate nel culto israelitico (Lv 14,1-9.48-53: sacrificio di purificazione dei lebbrosi o delle case; Nm 19,6: acqua lustrale). Non è escluso che certi testi che parlano del c. intendano invece un'altra conifera (una specie di pino o di abete), per esempio Ez 27,5 (infatti il cedro non è adatto alla costruzione degli alberi delle navi). Secondo Is 44,14 il legno di c. era usato anche per intagliare idoli.

HF-JCMar

(1) CEDRON In ebr. *qidrôn*, "oscuro", "torbido"; nome della valle tra il lato orientale delle mura di Gerusalemme e il monte degli olivi (2Sam 15,23-30; 1Re 2,37; Gv 18,1) e del torrente che vi scorreva. Il C. era utilizzato come discarica degli oggetti religiosi consacrati ai culti idolatrici, la cui presenza contaminava il Tempio e la città (1Re 15,13; 2Re 23,4-12; 2Cr 15,16; 29,16; 30,14). In Ger 31,40 il C. è chiamato a trasformarsi in luogo consacrato a Dio. Nel IV secolo della nostra era il C. venne assimilato alla valle di →Giosafat.

Bibl. Abel, II, 296; BHH, II, 946-947. MDef

(2) CEDRON In gr. *kedron*, località ricostruita e fortificata da Cendebeo che ne fece un punto d'appoggio dell'armata siriana (1Mac 15,39.41; 16,9); attualmente Qaṭra (l'israeliana Gedera), 15 km a sud-ovest di Ramleh. JLong

CEFA In gr. *kēphas*, dall'aramaico *kēpā'*, "roccia"; nome imposto da Gesù a Simone, fratello di Andrea, quando lo invita a seguirlo: "Tu ti chiamerai Cefa", "che vuol dire Pietro" precisa Giovanni, testimone della scena (Gv 1,42). L'uso della parola aramaica è degno di nota poiché è unico nei quattro Vangeli i quali designano l'apostolo al quale Cristo affiderà la sua Chiesa 25 volte sotto il nome di →Simone, 19 volte sotto quello di →Simon Pietro, 77 volte sotto quello di →Pietro. Tra gli autori degli scritti del NT, Paolo è il solo ad usare il nome di Cefa, che ritorna 8 volte sotto la sua penna (1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14), preferendolo a quello di Pietro (Gal 2,7-8). JMer

CELESIRIA In gr. *koilēsuria* o *koilosuria*, "Siria cava"; adattamento probabile dell'aramaico *kol-'aṯūriyā'*, "tutta la Siria", attestata fin dal IV secolo a.C. dal *Periplo dello pseudo-Scilace* 104. Era una designazione della satrapia persiana e seleucida di →Oltrefiume (1Mac 10,69), ma l'uso distinse la C. dalla regione costiera chiamata →Fenicia (2Mac 3,5.8; 4,4; 8,8; 10,11; Diodoro, *Biblioteca storica* 5,42,2; 18,43,1; 61,5; Giuseppe Flavio, *A.J.* 10,220). Inoltre Celesiria e Fenicia traducono nel *Terzo libro di Esdra* 7,1 l'*'ăbar-nahărāh*, "Oltrefiume" di Ne 6,13.

Bibl. Abel, I, 311; II, 116.130-133; EJ, V, 656s; PW XI, 1050; E. Schwartz, *Einiges über Assyrien, Syrien, Koilesyrien*, Philologus 86, 1931, 373 (cf. 87, 1932, 261); E. Bikerman, *La Coelé-Syrie. Notes de géographie historique*, RB 54, 1947, 256-268; A. Schalit, *Koile Syria from the Mid-Fourth Century to the Beginning of the Third Century B.C.*, ScripHier 1, 1954, 64-77; K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen, 1964, 187s. ELip

CELIBATO →matrimonio.

CEMBALI In ebr. *ṣelṣelîm* (2Sam 6,5; Sal 150,5) o *m'ṣiltayîm* (1Cr 13,8; 15 passim; 16,5.42; 25,1.6; 2Cr 5,12s; 29,25; Esd 3,10; Ne 12,27); in gr. *kumbalon* (1Mac 4,54; 13,51; Gdt 16,1; 1Cor 13,1); strumento musicale composto di due dischi di bronzo che, stando ai bassorilievi assiri, venivano percossi uno contro l'altro sia verticalmente sia orizzontalmente. I c. erano usati nella liturgia. Gli scavi archeologici hanno portato al ritrovamento di diverse paia di c. di bronzo.

Bibl. BRL², 235s; TWNT, III, 1037s.

AvdB-ALem

CENA Ultimo pasto preso da Gesù con i discepoli poco prima del suo arresto, la vigilia della sua morte (1Cor 11,23-25; Mc 14,12-25; Mt 26,17-29; Lc 22,7-20; Gv 13,1s). L'espressione "ultima cena" è assente dal NT. Essa è stata forgiata a partire dal latino *cena* (1Cor 11,25: *postquam coenavit*).

1 Diversità delle tradizioni Il ricordo concernente quest'ultimo pasto di Gesù è stato espresso in due forme letterarie distinte.

A *Forma testamentaria* o racconto di un pasto d'addio. Esso comporta i gesti di Gesù che si congeda dai suoi (convocazione, pasto, lavanda dei piedi) ed un discorso d'addio che ha di mira passato e futuro. Il discorso interpreta gli eventi passati e futuri ed incita ad un atteggiamento esistenziale di servizio e di amore conforme a quello di Gesù. La tradizione testamentaria è molto marcata in Gv 13-17 e se ne ritrovano tracce in Lc 22,15-18; Mt 26,29; Mc 14,25.

B *Forma cultuale* o racconto liturgico influenzato dalla prassi delle comunità cristiane. L'ultima cena di Gesù è vista in questa forma letteraria come il fondamento della prassi eucaristica dei cristiani. Il carattere liturgico è particolarmente netto in 1Cr 11 dove Paolo vuole riformare la prassi cultuale dei Corinzi. Per fare ciò egli fa appello alla tradizione che ha ricevuta concernente la c., giustificando così un modo autentico di celebrare l'eucaristia in riferimento all'avvenimento fondatore. I racconti sinottici della c. portano anch'essi un marchio liturgico, riconoscibile principal-

mente nello stile ieratico e in una presentazione sempre più simmetrica concernente i gesti e le parole sul pane e sul vino. Da questa forma cultuale abbiamo quattro recensioni, nelle quali è possibile distinguere due orientamenti.

a La tradizione di Paolo e di Lc. Chiamata tradizione antiochena perché Paolo la ricevette certamente dalla catechesi antiochena, essa si caratterizza per la menzione dell'anamnesi ed un vocabolario più ellenistico *(eucharistēsas)*. D'altra parte, le parole di Gesù sono dissimetriche: al posto di sangue/corpo, si trova corpo/alleanza. Questa tradizione è più marcata dal dono personale di Gesù e da una teologia di alleanza.

b La tradizione di Mc e Mt o tradizione marciana. Proveniente da Gerusalemme o Cesarea, essa si caratterizza per l'assenza dell'anamnesi e per un vocabolario più semitico (*eulogēsas, huper* o *peri pollōn*). D'altra parte le parole di Gesù sono rigorosamente parallele: "questo è il mio corpo"; "questo è il mio sangue". Il dono di Gesù vi è visto di più come compimento dei riti sacrificali ebraici.

2 Storicità

A *Ricostituzione degli avvenimenti.* Gesù stesso ha fondato l'interpretazione simbolica della sua morte. Senza alcuna pretesa di completezza, si può tentare di ricostituire gli avvenimenti come segue: «All'epoca della Pasqua, venuta la sera, Gesù prese con i suoi discepoli un ultimo pasto. All'inizio del pasto principale (cioè dopo gli antipasti), Gesù prende del pane e pronuncia la benedizione; spezza il pane e lo dà ai discepoli dicendo: "Questo è il mio corpo per voi". Alla fine della cena, prende la coppa e rende grazie (e dice: "Questa coppa è la nuova alleanza nel mio sangue versato per voi"). E dice loro: "Mai più berrò del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò di nuovo nel Regno di Dio"» (ricostruzione proposta da X. Léon-Dufour, *Condividere il pane eucaristico secondo il NT*, Torino 1983 [orig. franc., 205]). Le parole sulla coppa sono state messe tra parentesi, poiché la loro autenticità storica è contestata da molti critici. Ma sicuramente i ricordi sono stati fortemente condizionati dall'esperienza susseguente della resurrezione e visti nella prospettiva gioiosa del nuovo banchetto nel Regno di Dio. Abbastanza presto i primi cristiani fecero ricorso alla Bibbia per interpretare il significato degli avvenimenti. Con Es e Ger, essi comprendono che la nuova alleanza si è compiuta nel sangue di Gesù. Grazie alla profezia del Servitore sofferente del Deutero-Isaia, essi vedono nella morte di Gesù il sacrificio offerto per la moltitudine e la redenzione del peccato.

B *La c., pasto pasquale?* La c. fu un pasto pasquale, cioè il pasto annuale che commemorava la liberazione dall'Egitto e comportava la consumazione dell'agnello pasquale? Tutti i vangeli concordano nel situare la morte di Gesù la vigilia del sabato, cioè un venerdì pomeriggio, e per tutti la cena ha luogo il giovedì sera. Ma i vangeli divergono per ciò che concerne il giorno della Pasqua di quell'anno. Secondo i sinottici il primo giorno della festa di Pasqua (che ne durava otto) era un venerdì e la cena fu un autentico pasto pasquale (Mc 14,12 par.). Secondo Gv, il primo giorno della Pasqua era un sabato (Gv 18,28) e la cena non fu dunque un pasto pasquale. Il tentativo di A. Jaubert di armonizzare queste tradizioni con il ricorso a calendari diversi non ha convinto gli esegeti. Non c'è alcun dubbio che la c. sia stata vissuta in un'atmosfera pasquale, ma non si può affermare con certezza che essa abbia seguito il rito pasquale ebraico per trarne un'interpretazione teologica.

3 Teologia Al termine del racconto della c., in cui l'autore principale è Gesù, si opera una trasformazione che investe Gesù, i discepoli e la creazione. La morte ormai prossima trasformerà l'umanità di Gesù. Egli diviene l'assente-presente, reso manifesto non più dal suo corpo sensibile, ma dal dono del pane e del vino realizzato in memoria di lui. E in questo dono si verifica il passaggio della promessa all'alleanza realizzata. I discepoli entrano in questa alleanza e diventano i testimoni attivi incaricati di far memoria di Gesù in futuro. Facendo memoria di Gesù nei gesti della cena, i discepoli diventano il suo stesso corpo. Anche la creazione viene trasformata. Prodotti della natura e del lavoro degli uomini, simboli della solidarietà umana, il pane ed il vino diventano segni del corpo e del sangue di Gesù, segni del dono generoso della sua vita al servizio dell'alleanza tra Dio e gli uomini. Per sempre inseparabile dalla sua morte e dalla vita pro-esistente che ha portato a questa morte, la c. è anche inseparabile dalla vita ulteriore delle comunità dei discepoli e infine dal banchetto escatologico al quale Gesù annuncia che prenderà parte.

Bibl. TWNT, III, 730-742; VI, 153-158; A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957; LumièreV 31, 1957; 1968; J. Jeremias, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus*, Paris, 1972; H. Merklein, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen*, BZ 21, 1977, 88-101.235-244; X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le N.T.*, Paris, 1982. [C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica; Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana* (= AnBib 92), Roma, 1981; *La cena del Signore*, ParSpV n. 7, 1983; G. Giavini, *L'eucaristia nelle comunità del Nuovo Testamento*, RivPastLtg 22/2, 1984, 9-15; J. Guillet, *De Jésus aux sacrements*, CahÉv n. 57, 1986; M. Barth, *Riscopriamo la Cena del Signore. Comunione con Israele, con Cristo e fra i suoi ospiti*, Torino, 1990; B. de Margerie, *Vous ferez ceci en mémorial de moi. Annonce et souvenir de la mort du Ressuscité* (= THist 80), Montréal / Paris, 1989; B. Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (= GöTArb 43), Göttingen, 1990; M.J.J. Menken, *John 6,51c-58: Eucharist or Christology?*, Bib 74, 1993, 1-26]. CFoc

CENACOLO La tradizione dà il nome di Cenacolo — parola che non appare nella Bibbia — alla "grande sala con i tappeti" (Mc 14,15; Lc 22,12)

dove avvenne l'Ultima Cena. Pressappoco identici sotto la penna di Marco e di Luca, i racconti dei preparativi del pasto pasquale precisano che questa grande stanza era "al piano superiore" come lo erano e lo sono ancora in alcune regioni del Vicino e del Medio Oriente le camere alte costruite sulla terrazza, situate al di sopra delle case e alle quali si accede con una scala esterna accollata ad un muro laterale dell'edificio (cfr. Gdc 3,20.23-25; 1Re 17,19. 23; 2Re 4,10-11; Gdt 8,5; Dn 6,11; At 9,37.39; 20,8). La disposizione di queste camere alte era ed è sempre in modo tale che la loro accessibilità agli uomini, stranieri o amici, che si ricevono, escluda rigorosamente il minimo contatto, anche semplicemente visivo, con le donne che abitano nella casa. I cuscini e le coperte che si trovano in genere accumulati in queste grandi stanze permettono di disporli sia per stendersi che per sedersi; il raro mobilio consiste in tavoli bassi di piccole dimensioni ma in genere identici, il che permette di raggrupparli per ottenere una grande superficie. Ai tempi della vita terrestre di Gesù l'uso del triclinio era abbastanza diffuso in Palestina; la precisione che dà Giovanni sul posto da lui occupato nell'ultima cena "al fianco di Gesù" (Gv 13,23) permette di pensare che Pietro e Giovanni, incaricati dei preparativi del pasto pasquale (Lc 22,8; cfr. Mc 14,13), abbiano disposto le tavole ed i cuscini accatastati secondo gli usi che si ritrovano ancora oggi nei paesi arabi.

La tradizione assicura che gli apostoli si sarebbero ritrovati nel C. dopo la resurrezione. At fa una precisazione degna di nota: "Rientrati in città, essi salirono al piano superiore dove abitavano". È in questa stanza, che doveva essere di grandi proporzioni dato che 120 discepoli circa si trovavano lì riuniti (At 1,15), che gli Apostoli accolsero i discepoli di Emmaus (Lc 24,33) e che il Cristo apparve loro a due riprese (Gv 20,19.26). È in questa stanza che ebbe luogo anche la Pentecoste (At 2,15)? Non si può affermare con certezza ma l'ipotesi è credibile.

L'ubicazione del C. è oggetto di varie congetture in base alle quali è molto difficile prendere una posizione. Non si può accettare *a priori* l'opinione secondo la quale l'ubicazione sarebbe il luogo occupato dall'attuale moschea di Nabi Daud, che a sua volta copre, si dice, la presunta tomba del re David; lo stile gotico della grande sala sul piano al quale i visitatori possono aver accesso non favorisce l'illusione che certe guide turistiche cercano di alimentare.

Bibl. DB, II, 399-403; DBS, I, 1064-1084; Catholicisme, II, 788-789; VocThB, 155; A. Vincent-F.M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, Paris, 1914, 441-481; A. Vincent, *Jérusalem*, II, Paris, 1936, 421-423. JMer

CENCRE In gr. *kegchreiai;* attualmente Kenkriai in Grecia. Porto orientale di Corinto sul golfo Saronico. Paolo si imbarca alla volta della Siria dopo il suo secondo viaggio missionario. Qui si era fatto rasare la testa per adempiere un voto (At 18,18). Altrove si vede che egli raccomanda ai cristiani di Roma, Febe, una →diaconessa della Chiesa di C. (Rm 16,1). CSaul

CENDEBEO In gr. *kendebaios* da intendere forse come un nome etnico, *kandubaios,* nativo di Candiba (in Licia; l'elemento *kende* ricorre in numerosi nomi propri anatolici); dignitario seleucida che aveva il titolo di "amico del re"; stratega della costa fenicia sotto Antioco VII, devastò la Giudea, ma fu vinto dai due figli maggiori di Simone Maccabeo, Giuda e Giovanni, il futuro Giovanni Ircano I (1Mac 15,38-41; 16,1-10; Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,225; *B.J.* 1,51). Il personaggio è menzionato nelle iscrizioni (IG XII/8, 159). CSaul

CENERE In ebr. *'eper,* in gr. *spodos;* nella Bibbia, la c. è l'immagine di tutto ciò che è caduco (Gb 13,12) e senza valore (Gen 18,27; Is 44,20; Sir 40,3: "cenere e →polvere"; Lam 3,16). Cospargersi la testa di c. (2Sam 13,19; Is 61,3; Mt 11,21 par.) o sedersi sulla cenere (Gb 2,8; Ez 27,30) era un segno di lutto o di pentimento; si trova anche l'espressione "mangiare la cenere come il pane" impiegata nel Sal di lamentazione 102,10. Si copre di c. incandescente la pasta che è stata deposta su delle pietre riscaldate: è così che la si cuoceva (1Re 19,6) e i Beduini cuociono ancora così il pane. Con le c. di una vacca rossa (→bovini), senza macchia, e che non aveva ancora portato il giogo, si preparava un'acqua lustrale (Nm 19; Eb 9,13). 2Mac 13,5-8 parla dell'esecuzione di Menelao secondo un metodo conosciuto dai Persiani: gettato in una torre piena di c., il condannato vi muore soffocato.

AvdB-JCMar

CENSIMENTO Operazione amministrativa che consiste nel fare il conteggio della popolazione e l'inventario dei beni imponibili dal fisco o da requisire in caso di guerra. Il c. è una pratica molto antica, che in Oriente risale al III millennio a.C. anche se i c. dell'antichità non possono essere evidentemente paragonati a quelli odierni. Si trattava di operazioni effettuate per scopi pratici ed immediati, come la ripartizione delle imposte e l'arruolamento in vista del servizio militare o di prestazioni lavorative.

1 AT Nell'AT si trovano numerose indicazioni numeriche sul numero di Israeliti che sarebbero usciti dall'Egitto (Es 12,37s; Nm 1,20-46; 3,39; 4,48; 26,5-51.62). Questi dati non presuppongono un vero c., ma dimostrano solo come veniva rappresentata, in un'epoca di molto posteriore, l'aumento della popolazione e l'importanza relativa dei tributi. È possibile che il c. riferito all'epoca di Davide (2Sam 24,1-9; 1Cr 21,1-6) conservi il ricordo di un reale conteggio di Israele e di Giuda, ma appartiene ad un racconto popolare che lo presenta come un atto di empietà (2Sam 24,10-17; 1Cr 21,7-17) e fornisce solo cifre artificiali. Un altro, più credibile, si trova in 2Re 15,19s, dal quale si può dedurre che il regno del Nord contava, verso il 738 a.C., circa 60.000 capi-famiglia che godevano di una certa

agiatezza. Benché il testo non ne faccia cenno, il prelevamento fatto sui notabili, d'un tributo dovuto a Tiglat-Pileser, implica un c. della popolazione. A titolo di confronto, si può segnalare la rilevazione catastale assira, del VII secolo a.C., riguardante il distretto di Carran e che doveva senz'altro servire di base per la ripartizione delle imposte. Esd 2,3-69 e Ne 7,8-71 (cf. 3Esd 5,7-44) presuppongono un c. della provincia persiana di Giuda. Questi dati ci danno un'idea adeguata della popolazione giudaica della Giudea al ritorno dall'esilio (cf. Ne 11,1s).

2 NT Il NT menziona il primo c. (in gr. *apographē*) della Giudea, organizzato subito dopo la creazione di questa provincia nell'anno 6 d.C., quando P. Sulpicio Quirinio era governatore della Siria (Lc 2,1-3; Giuseppe Flavio *A.J.* 18,1-3.26). Tale c. diede luogo ad un'insurrezione popolare menzionata in At 5,37 e da Giuseppe Flavio (*A.J.* 18,4-10). Nessun dato storico permette di situare questo c. verso il 6 a.C. quando la Giudea faceva ancora parte del regno di Erode. In ogni caso, questo c. non offre indicazioni sulla data di nascita di Gesù poicbé la notizia di Lc 2,1-3 è solo un legame redazionale col racconto della nascita del Messia davidico a Betlemme (Lc 2,4-40). →Apamea, iscrizione.

Bibl. DBS, IX, 693-720; EJ, V, 281-283; 13, 1428s; InstAT, I, 103-106; J.R. Kupper, *Le recensement dans les textes de Mari*, in *Studia Mariana*, Leiden, 1950, 99-110; J.P. Weinberg, *Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda*, Klio 54, 1972, 45-59; E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, I, Edinburgh, 1973, 399-427.

ELip

CENTO, PORTA DEI →Gerusalemme.

CENTO, TORRE DEI →Gerusalemme.

CENTURIONE Ufficiale subalterno, comandante di una centuria, la più piccola unità della fanteria romana (da 60 a 100 uomini). Il NT menziona un c. (Mc 15,39: *kenturiōn;* Mt 27,54 e Lc 23,47: *hekatontarchos* o *hekatontarchēs*) sotto la croce di Gesù. Egli aveva comandato i soldati incaricati di crocifiggere Gesù; dalla morte di Gesù e dagli avvenimenti che ne seguirono, riconobbe in Gesù il Figlio di Dio (Mt e Mc) o il giusto (Lc). Egli fece un rapporto a Pilato sulla morte di Gesù (Mc 15,44s). In certi vangeli apocrifi porta il nome Longino o Petronio *(Vangelo di Pietro 31)*. Altri c. sono menzionati in At 10,1 →(Cornelio); 27,1 (→Giulio).

AvdB-CFoc

CERA →ape.

CERAMICA

1 Ceramica e archeologia Lo studio della c., cioè degli oggetti di terracotta, è un elemento dell'archeologia del Vicino Oriente antico, specialmente in Palestina. Infatti, mentre i prodotti fatti dall'uomo con materia organica (pelle, legno, tessuti...) non sono generalmente conservati a causa del clima relativamente umido, eccetto nel deserto, gli oggetti di c., che possono rompersi facilmente, si conservano molto meglio, anche se bisogna restaurarli incollando insieme i frammenti che possono conservarsi nella terra per molti millenni. La c. appare dunque, per le epocbe successive alla sua invenzione, come il più abbondante materiale archeologico fabbricato dall'uomo e, indipendentemente dal valore dell'oggetto e dal suo utilizzo, costituisce un facile segno di riferimento di un insediamento umano antico.

Compito primo dell'archeologia è quello di localizzare gli antichi insediamenti umani; generalmente ciò avviene nel corso di esplorazioni di superficie ("surveys") che esaminano la superficie del suolo in un dato territorio. Ora, in Palestina, a parte le rovine recenti o i resti di importanti città sovrapposte che formano una collina artificiale, un "tell", è soprattutto la raccolta dei cocci di ceramica che permette di identificare un antico insediamento umano. Questi cocci vengono in seguito esaminati per essere identificati e datati; infatti, dato che la tecnica e le forme della ceramica si sono evolute, spesso abbastanza lentamente, nel corso dei secoli, l'esame della ceramica stessa e della sua forma permette di ricollegare questi cocci a dei tipi di ceramica già conosciuti e abbastanza ben datati. Bisogna tuttavia sottolineare che, salvo eccezioni, questa datazione ha un'approssimazione di circa 50-100 anni; le monete (→numismatica) permettono spesso una datazione più precisa, ma sono molto più rare e in Palestina appaiono solo nel VI secolo a.C. Stando così le cose, lo studio e la datazione della ceramica attraverso l'identificazioni della sua materia e della sua forma costituiscono il primo lavoro di uno studio archeologico fornendo il punto di riferimento fondamentale.

2 Tecniche La c. si ottiene dall'argilla modellata e cotta per farne un vaso o un oggetto utilizzabile dall'uomo. Il lavoro del vasaio per ottenere questo prodotto finito avviene generalmente in tre tappe.

A *Preparazione dell'argilla.* L'argilla è un silicato d'alluminio idratato che può essere facilmente modellato, quando è umidificato, e che indurisce alla cottura; questa materia prima si trova in numerosi suoli sedimentari ed è facile trovarne in Palestina. L'argilla contiene però spesso diverse impurità che possono darle diversi colori prima o dopo la cottura, facilitare o no la sua cottura. Il vasaio dunque deve prima scegliere l'argilla migliore, lavandola e liberandola delle impurità che potrebbero danneggiare la cottura; egli aggiunge spesso all'argilla un legante o uno sgrassante che può essere di paglia o di sabbia o anche di diversi minerali pestati.

B *Modellatura.* La modellatura dell'argilla fresca può essere fatta secondo diversi metodi. Oltre alla modellatura diretta, che resta in genere abbastanza grossolana ed irregolare, o alla modellatura con l'aiuto di colombini, utilizzati soprattutto all'inizio della storia della c., per la produzione in serie di vasi si utilizza soprattutto la modellatura alla girella o

al tornio. La girella è formata da due pietre piatte e rotonde poste orizzontalmente una sull'altra; la pietra superiore gira su quella inferiore ed è azionata dalla mano del vasaio. Il tornio è più perfezionato: è formato da un piatto superiore rotondo collegato da un asse verticale ad un disco inferiore più grosso e più pesante che serve da motore e da regolatore; questo disco inferiore può essere azionato dai piedi ed il vasaio ha le due mani libere per modellare; questo tipo di tornio a piedi sembra di origine greca (cfr. Sir 38,29-30). La modellatura alla girella o al tornio è molto più rapida e più regolare, permettendo una produzione in serie.

Comunque, anche in questa epoca la c. poteva essere anche utilizzata per degli oggetti di forma irregolare come figurine o statuette; queste potevano essere modellate sia a mano (restando quindi spesso abbastanza grossolane), sia fuse, il che poteva permettere una produzione in serie di qualità abbastanza buona.

C *Cottura.* La cottura era spesso preceduta da un essiccamento all'aria libera, dalla lisciatura delle pareti e della loro copertura con un indotto argilloso, ingobbio o coperta. La cottura era un'operazione delicata poiché essa doveva portare l'argilla ad una temperatura abbastanza alta ben ripartita su tutto il vaso per non fenderlo. Dal III millennio, i vasai compiono questa operazione utilizzando forni chiusi. Questi erano costituiti essenzialmente da un focolare, dove il vasaio attivava il fuoco, e dal forno propriamente detto, dove erano collocati i vasi ed altri oggetti da cuocere; l'aria calda circolava tra il focolare ed il forno, ed il tiraggio del focolare era assicurato grazie a degli ugelli. La qualità della cottura, legata a quella del forno, era un elemento fondamentale per la qualità della ceramica.

Gli scavi archeologici hanno portato alla luce molte botteghe di vasai formate da uno o più dei tre elementi: catino per la preparazione dell'argilla, girella o tornio, e forno. Ne sono state trovate a Meghiddo, tell el-Far^cah (del nord), tell Ajjûl, Asdod, Qumrân, tell Jemmeh, ecc.

3 Ceramica palestinese d'epoca biblica Secondo la classificazione più consueta, l'archeologia palestinese d'epoca biblica comprende i seguenti periodi:

— Bronzo Recente II B (ca. 1300-1200/1175 a.C.);
— Ferro I (ca. 1200-1000 a.C.);
— Ferro II (ca. 1000-587 a.C.);
— Epoca babilonese (o Ferro III; 587-538 a.C.);
— Epoca persiana (o Ferro III; 538-332 a.C.);
— Epoca ellenistica (332-63 a.C.);
— Epoca romana (63 a.C.-324 d.C.).

A *Bronzo Recente II.* La ceramica della fine del Bronzo recente è ben conosciuta da numerosi scavi di città "cananee" come Meghiddo, Bet-Sean, Afek, Lachis. Quest'epoca sembra soprattutto caratterizzarsi per un'assenza di ingobbio e una profusione di motivi dipinti in rosso, in particolare sulle scodelle, crateri, bicchieri, calici, borracce. Le giare sono il più sovente di tipo "cananeo", usate nel commercio con l'Egitto, mentre le lampade continuano la tradizione dell'epoca del bronzo con un becco che è ora nettamente segnato ed una coppa un po' più profonda. In quest'epoca le importazioni provengono soprattutto da Cipro, dalla Grecia e dal mare Egeo; la qualità di questa porcellana importata spiega la ragione per cui sia stata fatta venire dall'estero; è un elemento importante per fissare la transizione dal Bronzo Recente al Ferro I, poiché questa porcellana è abbastanza tipica: il Miceneo IIIB sembra continuare fino all'inizio del XII secolo a.C. mentre il Miceneo IIIC1 sembra contemporaneo al regno del faraone Ramses III. L'identificazione di quest'ultimo tipo di porcellana è particolarmente importante per precisare la datazione della prima ceramica filistea all'inizio del Ferro I (cfr. *infra*).

B *Ferro I.* In questa epoca si constata una differenza abbastanza grande dei tipi di porcellana secondo le varie regioni. In Cisgiordania centrale, con popolazione israelitica, la ceramica sembra essere abbastanza grossolana, il più delle volte senza decorazione o con qualche segno inciso. È rappresentata in particolare da giare senza collo, da *pithoi* (giare con fondo a punta), grosse marmitte, brocche e ciotole di grandi dimensioni. Nella pianura costiera del sud-ovest della Palestina appare invece una ceramica diversa che sembra la continuazione del Miceneo IIIC1b che i Filistei potrebbero aver portato con loro. Questa ceramica filistea è oggi abbastanza ben conosciuta dagli scavi di Jemmeh, Ghezer, →Asdod, tell Qasilé e tell Muqanna (Accaron); è facile da identificare, poiché composta soprattutto da crateri, brocche con collo munito di un filtro, da vasi a staffe, ecc., molto spesso decorati in rosso e in nero con motivi disposti su dei pannelli separati da decorazioni geometriche (a scacchiera, rombi, ecc.); il motivo più spesso rappresentato è un cigno che si liscia le piume.

C *Ferro II.* La ceramica del Ferro II israelitico è ben conosciuta dagli scavi di Beit Mirsim, →Meghiddo, →Azor, →Samaria, →Ghezer, →Lachis, →Arad, →(1) Bersabea e →Gerusalemme. La qualità della ceramica è migliorata rispetto a quella del Ferro I: abbastanza spesso è lustrata di rosso, soprattutto per piatti, ciotole, brocche, brocchette e piccole giare. Questo lustraggio era fatto a mano all'inizio del Ferro II (X secolo) poi sempre più spesso al tornio; esso poteva ricoprire tutto il vaso e dargli un colore rosso lustrato abbastanza caratteristico (lo si ritrova in particolare a Samaria nell'ottavo secolo). I vasi di quest'epoca sono abbastanza diversi: oltre alle giare per scorte, in particolare le giare "regali" della fine dell'ottavo secolo prodotte in serie, probabilmente nelle botteghe reali (→stampiglie) e aventi una struttura e una forma caratteristiche; oltre alle giare da olio che hanno una coppetta per posarvi la brocchetta che serviva per attingere, e alle giare da grano che hanno un collo orizzontale a coste, ci sono molti vasi domestici di dimensioni più ridotte: piatti, ciotole, pentole (parecchi formati, ma generalmente più piccole che nel Ferro I), brocche, caraffe, "bottiglie" con un'ansa (verso il 600 a.C.). La lampada ad olio del Ferro II tende a diventare più profonda e ha talvolta una specie di pie-

de, mentre il suo becco si restringe sempre di più. In quest'epoca le importazioni concernono soprattutto la ceramica cipro-fenicia (ca. VIII secolo) formata specialmente da brocchette rosse decorate con anelli concentrici neri, e la ceramica assira rappresentata essenzialmente dalle coppe fini carenate (cfr. tell Jemmeh, →Samaria, tell el-Farʿah del nord).
Di questa epoca sono state trovate nel territorio giudaico e a Gerusalemme anche numerose figurine di terracotta, rappresentanti in particolare una donna nuda o un cavaliere a cavallo.

D *Epoca babilonese.* L'epoca babilonese, abbastanza breve e ancora mal conosciuta, sembra attestata soprattutto dagli scavi di tell en-Nasbeh (= Mizpa), el-Jib (= Gabaon) e Gerusalemme (tombe situate a ovest della valle di Hinnom). La ceramica continua la tradizione della fine del Ferro II (livello II di Lachis) con piccole bottiglie per vino e delle lampade a olio con il becco stretto e appiattito; compaiono anche nuovi tipi: giare dette di Gabaon e probabilmente giare stampigliate *(m(w)ṣh),* "Mozah".

E *Epoca persiana.* In epoca persiana la ceramica sembra manifestare una certa diminuzione della qualità della ceramica locale che pare essere stata spesso meno ben cotta e composta di argilla poco raffinata di colore verdastro o rosa, non decorata. La relativa qualità di questa ceramica spiega senza dubbio l'importanza delle importazioni essenzialmente attiche.
Tra i vasi prodotti localmente si notano delle giare a base appuntita e a due anse laterali o anse da paniere, grandi ciotole o mortai a base anulare e col bordo esteriore a coste, brocche con la pancia rotonda, bicchieri, bottiglie piccole senza ansa, lampade col bordo largo e il becco quasi chiuso, ecc.
Le importazioni attiche si caratterizzavano per la loro vetrina o vernice nera brillante, come pure per le combinazioni che facevano alternare il nero e il bianco; si incontrano numerose coppe, con o senza stampo, leciti (vasi per profumo che avevano sovente una rappresentazione figurata), piatti da pesce e lampade con il becco allungato e chiuso.

F *Epoca ellenistica.* In epoca ellenistica l'influenza della c. importata dal mondo greco è ancora più importante. La ceramica locale tende a raffinarsi e a ornarsi talvolta di numerose strie. Le giare locali sono generalmente di forma ovale con base tonda mentre le giare di Rodi, usate per il trasporto del vino, hanno due grandi anse rettangolari stampigliate e una base appuntita. Le pentole con la pancia sferica sono spesso abbastanza fini con un collo più o meno alzato. Le lampade sono chiuse con un becco abbastanza lungo ed un orifizio arrotondato.

G *Epoca romana.* La ceramica dell'inizio dell'epoca romana ci è nota soprattutto dagli scavi di Qumrân, di Masada e del quartiere ebraico di Gerusalemme. La pasta della porcellana locale di questa epoca è spesso abbastanza fine, contiene dello sgrassante di calcare pestato e la sua cottura è sempre buona, il che le dona una sonorità metallica. La cordonatura è sempre più sviluppata. Coesistono parecchi tipi di giare: o a campana o con la parete superiore a coste e collo stretto, o ancora con la parete praticamente verticale con un collo abbastanza largo da poter essere chiuso con un coperchio. In giare di questo tipo erano stati deposti certi manoscritti di Qumrân. La lampada all'inizio dell'epoca romana ha spesso una forma caratteristica: il suo becco abbastanza corto termina con un orifizio il cui aspetto esteriore è quasi triangolare; questo tipo di lampada detto "erodiano", ma che è forse posteriore a Erode, è facilmente riconoscibile.
In questa epoca la ceramica locale si trova mescolata con due tipi di ceramica straniera: quella romana modellata *(terra sigillata)* e quella nabatena estremamente fine e riccamente decorata, attestata soprattutto da vassoi, piatti e ciotole.

4 La ceramica nella Bibbia La c. è una parte importante della cultura materiale del mondo biblico. Fin dai primi capitoli di Gen (2,7s) Jahweh plasma (ebr. *yāṣar*) "l'uomo con polvere del suolo" (ebr. *ʾādāmāh*) alla maniera di un vasaio. Questa immagine è ripresa parecchie volte nei libri profetici (cfr. Is 29,16; 30,16), specialmente nel Deutero-Isaia dove Jahweh è designato come "colui che ha plasmato Israele", considerato a sua volta come l'impasto (in ebr. *ḥāmer*) tra le mani del vasaio (Is 43,1; 44,2.21. 24; 45,9; 49,5; 64,7). Questa immagine si ritrova ancora nel NT (Rm 9,20-24).
Per meglio far cogliere questa immagine, Geremia (18,1-6) la usa e la proclama sul posto, in una bottega di vasaio (in ebr. *bêt hayyôṣēr*), legata all'azione del vasaio (in ebr. *yôṣer*) che lavora attorno alla girella (in ebr. *ʾobnayim*), plasmando l'argilla (in ebr. *ḥāmer*) per farne un vaso (in ebr. *kēlî*). Il lavoro del vasaio (in gr. *kerameus*) viene descritto molto bene anche in Sir 38,29s: "seduto al suo lavoro, gira con i piedi la ruota (gr. *trochos*), è sempre in ansia per il suo lavoro; tutti i suoi gesti sono calcolati. Con il braccio imprime una forma all'argilla (gr. *pelos*), mentre con i piedi ne piega la resistenza; è preoccupato per una verniciatura (gr. *chrisma*) perfetta, sta sveglio per pulire il →forno (gr. *kaminos*)". Non rimane che la preparazione dell'argilla: l'immagine dell'argilla umida (ebr. *ṭîṭ*) che viene calpestata (ebr. *rāmas*) perché diventi più molle e sia lavata dalle sue impurità, è menzionata in Is 41,25 (cfr. Na 3,14 per la fabbricazione dei →mattoni).
I vasi e →recipienti di c. (in ebr. *ḥereś*) sono menzionati molto spesso nella Bibbia. Oltre al →calice, la →lampada, la →bottiglia, il →catino si incontrano anche il cratere (in ebr. *ʾaggān:* Es 24,6; Is 22,24; Ct 7,3; *Ostracon di Arad* 1,10), la giara (in ebr. *nebel* o *kad*), il vassoio o piatto (in ebr. *ṣallaḥat*), la scodella (in ebr. *sēpel:* Gdc 5,25; 6,38), la borraccia (in ebr. *ṣappaḥat*), ecc. È talvolta difficile precisare la forma esatta di un vaso in base al termine ebraico utilizzato, ma non c'è alcun dubbio che la maggior parte dei vasi ordinari erano in c. come confermano gli scavi archeologici.

Bibl. BRL², 168-185; DBS, VIII, 136-240; J.L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the O.T.*, BASORSS 5-6, 1948; R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, Jerusalem, 1969; P.W. Lapp, *The Pottery of Palestine*

in the Persian Period, in *Archäologie und Altes Testament, Festschrift für K. Galling*, Tübingen, 1970, 179-197; H.J. Franken, *Analysis of Methods of Potmaking in Archaelogy*, HarvTR 64, 1971, 227-255; Y. Aharoni et al., *Beer-Sheba I*, Tel Aviv, 1973; R. Amiran, *A Note on the "Gibeon Jar"*, PEQ 107, 1975, 129-132; M./Y. Aharoni, *The Stratification of Judahite Sites in the 8th and 7th Centuries B.C.E.*, BASOR 224, 1976, 73-90; T.A. Holland, *A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines with Special Reference to Jerusalem: Cave I*, Levant 9, 1977, 121-155; W.G. Dever-H.D. Lance (ed.), *A Manual of Field Excavations, Handbook for Field Archaeologists*, Cincinnati, 1978; M.M. Ibrahim, *The Collared-rim Jar of the Early Iron Age*, in P.R.S. Moorey-P. Parr (ed.), *Archaeology in the Levant, Essays for K. Kenyon*, Warminster, 1978, 116-126; R. Rosenthal-R. Sivan, *Ancient Lamps in the Schlessinger Collection*, Qedem 8, 1978; E. Stern, *New Types of Phoenician Style Decorated Pottery Vases from Palestine*, PEQ 110, 1978, 11-21; M. Dothan, *An Attic Red-Figured Bell-Krater from Tel ʿAkko*, IsrEJ 29, 1979, 148-151; M. Artzy, *The Utilitarian Persian Storejar Handles*, BASOR 238, 1980, 69-73; A. Kempinski-M. Avi-Yonah, *Syrie-Palestine II*, Genève-Paris, 1980; A. Mazar, *Excavations at Tel Qasile I*, Qedem 12, 1980; D.W. Roller, *Hellenistic Pottery from Caesarea Maritima: A Preliminary Study*, BASOR 238, 1980, 35-42; M. Aharoni, *The Pottery of Strata 12-11 of the Iron Age Citadel of Arad*, in *Y. Aharoni Memorial Volume*, ErIsr 15, 1981, 181-204; Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel*, Philadelphia-London, 1982; T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture*, Jerusalem-New Haven, 1982; W. Neidinger, *A Typology of Oil Lamps from the Mercantile Quarter of Antipatris*, Tel Aviv 9, 1982, 157-169; R. Rosenthal-Heginbottom, *Notes on Hellenistic Braziers from Tel Dor*, Qadm 14, 1981, 110s; E. Stern-I. Magen, *A Persian Period Pottery Assemblage from Qadum in the Samaria Region*, in *H.M. Orlinsky Volume*, ErIsr 16, 1982, 182-197; E. Stern, *A Favissa of a Phoenician Sanctuary from Tel Dor*, JJS 33, 1982, 35-54; id., *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster-Jerusalem, 1982 (spec. 93-142); M. Tadmor, *Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel*, in T. Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and other Essays*, Tokyo, 1982, 139-173; N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, New York, 1983; R.H. Dorneman, *The Archaeology of the Transjordan in the Bronze and Iron Ages*, Milwaukee, 1983; M.F. Oakeshott, *The Edomite Pottery*, in J.F.A. Sawyer-D.J.A. Clines (ed.), *Midian, Moab and Edom, the History and Archaeology of Late Bronze Age and Iron Age Jordan and North-West Arabia*, Sheffield, 1983, 53-63; B. Rothenberg-J. Glass, *The Midianite Pottery*, in J.F.A. Sawyer-D.J.A. Clines (ed.), *Midian, Moab and Edom, the History and Archaeology of Late Bronze Age and Iron Age Jordan and North-West Arabia*, Sheffield, 1983, 65-124; D. Ussishkin, *Excavations at Tel Lachish 1978-1983*, Tel Aviv 10, 1983, 97-185; H. Mommsen-I. Perlman-J. Yellin, *The Provenience of the lmlk Jars*, IsrEJ 34, 1984, 89-113; L.Y. Rahmani, *Hellenistic Brazier Fragments from Israel*, IsrEJ 34, 1984, 224-231 (cf. anche 232-238): Y. Shilob, *Excavations at the City of David I, 1978-1982*, Qedem 19, 1984; J. Gunneweg-I. Perlman, *The Origin of the Herodian Lamp*, BAnglsrAS 1984-85, 79-83; M. Aharoni, *A Krater from Arad*, in *N. Avigad Volume*, ErIs 18, 1985, 200s; S. Geva, *Greek Influence on Pottery Vessels from Beer-Sheva*, ErIs 18, 1985, 233-237; M. Hershkovitz, *Decorated Lamps with Human Faces from the Excavations in the Jewish Quarter in Jerusalem*, ErIs 18, 1985, 43-45; A. Mazar, *The Emergence of the Philistine Material Culture*, IsrEJ 35, 1985, 95-107. [V. Fritz, *Introduzione all'archeologia biblica*, edizione italiana a cura di M.V. Calabrese (= BibISSTB 7), Brescia, 1991; P. Arata Mantovani, *Introduzione all'archeologia palestinese. Dalla prima età del Ferro alla conquista di Alessandro Magno* (1200 a.C.-332 a.C.) (= LOB 3.13), Brescia, 1992]. ALem

CERBIATTA →cervo, cerbiatta.

CERFAUX, LUCIEN (1883-1968), esegeta cattolico belga, professore di NT all'università di Lovanio e uno dei fondatori, nel 1948, delle Giornate bibliche di Lovanio. Le sue ricerche sulle comunità cristiane primitive in ambiente ellenistico gettarono le basi della scuola esegetica di Lovanio che seppe evitare gli scogli della posizione tradizionale e le tesi estreme di certi rappresentanti della storia delle →forme. Un gran numero di articoli di C. che illustrano eminentemente il suo metodo di lavoro, sono riuniti nei tre volumi *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, 1954-1961.

Bibl. G. Thils-J. Coppens-A. Descamps, ETL 45, 1969, 5-73. ELip

CERVO, CERBIATTA In ebr. *ʾayyāl* e *ʾayyālāh, ʾayyelet;* il cervo è annoverato tra gli animali puri (Dt 14,5) ed è considerato come il cibo puro per eccellenza (Dt 12,15.22; 15,22). La Bibbia evoca la leggerezza della cerva (2Sam 22,34; Sal 18,34; Ab 3,19), il suo amore materno (Ger 14,5), il suo naturale timore (Sal 29,9; testo incerto). Ai nostri giorni il cervo è estinto in Palestina. HF-JCMar

CESARE In gr. *kaēsar*, dal lat. *caesar;* soprannome *(cognomen)* attestato nella Gens Giulia fin dalla seconda metà del III secolo a.C.; l'origine non è latina e la sua etimologia è discussa: si cerca di spiegarlo con *caesa* (il nome di un elefante della guerra cartaginese), con *caesius* ("grigio verde", per gli occhi), con *caesaries* ("criniera") o ancora con *caesus* ("tagliato", da dove "nato per taglio cesareo"). Dopo la morte di Giulio Cesare nel 44 a.C. il suo *cognomen* divenne la designazione comune del suo figlio adottivo che, nei protocolli ufficiali, è chiamato *Imperator Caesar Augustus* (cfr. Lc 2,1). Ripreso in seguito dai suoi successori, divenne la denominazione abituale degli imperatori (cfr. Lc 3,1); più tardi tende a designare il figlio del sovrano o il suo presunto erede. Quando viene chiesto a Gesù se sia lecito pagare l'imposta a Cesare, si tratta del tributo versato collettivamente dai popoli sottomessi a Roma (Mt 22,17-22; Mc 12,14-17; Lc 20,22-25). Al

momento della passione gli Ebrei fanno notare a Pilato che se egli risparmia Gesù, non può pretendere di essere "amico di Cesare" (Gv 19,12). In virtù del suo *ius auxilii* l'imperatore era il protettore ultimo dei cittadini romani, il che spiega perché questi avevano la facoltà di reclamare il suo giudizio in appello; così fa Paolo minacciato da una condanna del Sinedrio (At 25,10-12; 21; 26,32). Fin dalla prima generazione cristiana si erano operate delle conversioni nella casa dell'imperatore, dato che Paolo parla di "quelli della casa di Cesare" (Fil 4,22).

CSaul

CESAREA In gr. *kaisareia* (nome dato a parecchie città dell'Oriente in onore di Cesare Augusto).

1 Cesarea marittima; porto situato sulla costa mediterranea, attualmente Qaisarye, 36 km a sud di Haifa. Secondo Giuseppe Flavio C. di Palestina sarebbe stata fondata nel IV secolo dal re fenicio di Sidone e chiamata Stratone o Torre di Stratone (*stratōnos pyrgos: A.J.* 13,395). È menzionata per la prima volta da Zenone (259), che vi sbarcò prima di salire a Gerusalemme. Verso il 96 la città fu sottratta al tiranno Zoile da Alessandro Ianneo (*A.J.* 13,324s.395). Pompeo pose fine alla dominazione ebraica nel 63 e l'incorporò alla provincia di Siria; Gabinio ricostruì la città. Più tardi, Augusto la donò a Erode il Grande (30 a.C.) che la ricostruì alla maniera greca con teatro, palazzo reale, bagni pubblici, acqucdotto, templi, mura e porto (*A.J.* 15,217), una ricostruzione durata 12 anni. Erode chiamò la città C. in onore dell'imperatore Cesare Augusto; diede anche il nome di Sebastos (equivalente greco di "Augustò") al suo porto, che divenne il più importante del suo regno (*A.J.* 15,331-341). Dopo la morte di Erode la città toccò in sorte a suo figlio Archelao fino al suo esilio nel 6 d.C. Da allora divenne la capitale della Palestina romana, poi bizantina, salvo durante il breve regno di Agrippa I (41-44), che tuttavia morì in questa città. Fu la sede ufficiale del procuratore, il centro dell'amministrazione romana e la base del reclutamento delle truppe. La città ospitò fin da questa epoca un'importante e ricca comunità ebraica (*A.J.* 20,173-176). Divenne un centro anche per gli apostoli, poiché c'era lì una comunità di credenti (At 21,16). Dopo il martirio di Stefano, Filippo andò a predicare a C. e vi rimase (8,40; 21,8). Dopo la sua visione a Joppe Pietro si recò a C. dal centurione Cornelio che si convertì (10,1-48; 11,11). Da qui Paolo s'imbarcò per Tarso poco dopo la sua conversione (9,30), e vi ritornò dopo i suoi viaggi (18,22; 21,8). Dopo il suo arresto a Gerusalemme Paolo viene portato a C. (23,23) e tenuto prigioniero "nel pretorio di Erode" (23,33s); dopo essere apparso davanti al procuratore Festo e al re Agrippa, partì per Roma (25,1-13; 27,2). L'inizio della prima rivolta si verificò a C. in occasione dei tumulti tra ebrei e gentili nel 66 (*A.J.* 10,173-82); Vespasiano vi stabilì allora il quartiere generale della sua armata ed elevò la città al rango di colonia romana *(colonia prima flavia caesarea).* Durante la seconda rivolta (132-35) il generale Giulio Severo vi stabilì a sua volta il quartiere generale dell'esercito romano. Fin dal III secolo C. era diventata un centro importante di studi cristiani con Origene, Panfilo ed Eusebio. La città sede episcopale raggiunse la sua massima prosperità nel periodo bizantino. I crociati vi costruirono una fortezza.

C. è stata oggetto di scavo ad opera di J. Ory nel 1945, S. Yeivin nel 1951, M. Avi-Yonah nel 1956, A. Frava dal 1959 al 1963, M. Avi-Yonah, A. Negev e J. Vardaman dal 1959 al 1962, A. Link nel 1969, M. Prausnitz nel 1970, J. Bull dal 1971 al 1980, e Raban dal 1982 al 1984. Finora solo un angolo di edificio, come le case situate vicino alla sinagoga, possono essere datate al periodo ellenistico. È stata trovata molta ceramica del III e II secolo. Anche se le torri sono fatte risalire dagli scavatori al tempo di Erode, sembra più probabile che siano ellenistiche. Del periodo romano sono state ritrovate numerose vestigia, ma senza essere scavate: l'ippodromo, l'anfiteatro, la muraglia ecc. Il tempio di Augusto e il palazzo sono situati sul podio fatto di grandi sale a volta, di fronte al porto. Il teatro a sud della città è erodiano; nel III secolo, in occasione della ricostruzione, venne aggiunta la piattaforma circolare dietro la scena. Nel IV secolo l'orchestra fu trasformata in piscina per giochi acquatici. Lì venne trovata una pietra di reimpiego che portava un'iscrizione successiva di Pilato, "prefetto di Giudea" (→Cesarea, iscrizione). Si pensa di avere trovato i resti della sinagoga e il quartiere ebraico del I secolo d.C. a nord del recinto dei crociati, in riva al mare. A nord della città Erode aveva fatto costruire un acquedotto detto superiore, lungo circa 15 km, che portava l'acqua delle montagne del Carmelo in città: fu raddoppiato nel II secolo, mentre un acquedotto detto inferiore venne costruito nel III secolo. Scavi sottomarini hanno permesso di scoprire il porto erodiano distrutto nel 130; si componeva di un frangiflutti (60 m di lunghezza) a forma di uncino. La città raggiunse la sua grandezza massima sotto i Bizantini e i Franchi. Era circondata da una muraglia e una fortezza era stata costruita sulle rovine del teatro. Una sezione di strada fiancheggiata da negozi è stata scoperta a est della fortezza franca. I crociati vi costruirono una fortezza e un piccolo porto.

2 Cesarea di Filippo; città situata vicino a una delle sorgenti principali del Giordano, ai piedi dell'Ermon al lato sud-ovest. Il sito controllava la strada tra Tiro e Damasco, ma conservava anche la pianura fertile del lago Huleh (il lago Semechonitis dei Romani) irrigata dalle fonti del Giordano. È identificato con Baniyās, 46 km a est di Tiro. Verso il 200 Antioco III vi sconfisse gli Egiziani (*paneas* in greco). Un'iscrizione attesta che i Greci vi dedicarono un santuario al dio Pan e alle Ninfe. Nel 20 a.C. Augusto donò la regione di Paneas a Erode il Grande che vi costruì un magnifico tempio in marmo bianco e lo consacrò ad Augusto (Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,363s; Paneion). Dopo la morte di Erode la regione è inclusa nella tetrarchia di Filippo che "riorganizzò Paneas, alla fonte del Giordano" chia-

mandola C. di Filippo, in onore suo e di Tiberio Cesare (*A.J.* 18,28). La città divenne allora un importante centro della civiltà greco-romana (*Vit.* 13), controllando la regione alla quale diede il suo nome. Gli evangelisti situano qui la confessione di Pietro e la promessa del primato; Mt parla della "regione di Cesarea di Filippo" (16,13), mentre Mc menziona "i villaggi" (8,27). Verso l'anno 50 C. è inclusa nel territorio di Agrippa II che la chiamò Neronias, in onore di Nerone (*A.J.* 20,211). Durante la prima rivolta giudaica (66-70) la città servì da luogo di riposo all'esercito romano (*B.J.* 3,443s; 7,23s). I crociati vi costruirono una fortezza.

Bibl. Ad 1: Abel, II, 296-297; EAEHL, I, 270-285; Vogel, I, 20-21; II, 23-24; A. Reifenberg, *Caesarea: A Study in the Decline of a Town*, IsrEJ 1, 1950-51, 20-32; A. Frova, *Rapporto preliminaire della Ia campagna di scavo della missione Archeologica Italiana a Caesarea Maritima*, Milano, 1959; M. Avi-Yonah, *The Synagogue of Caesarea*, BRab 3, 1960, 44-48; C.T. Fritsch-I. Ben-Dor, *The Link Marine Expedition to Israel, 1960*, BA 24, 1961, 50-59; B. Lifshitz, *Inscriptions grecques de Césarée en Palestine (Caesarea Palaestinae)*, RB 68, 1961, 115-126; A. Negev, *The High Level Aqueduct at Cesarea*, IsrEJ 14, 1964, 237-249; D. Adamesteanu et al., *Scavi di Caesarea Maritima*, Milano, 1965; E. Weber, *Zur Inschrift des Pontius Pilatus*, BonnJB 171, 1971, 194-200; L. Levine, *A propos de la fondation de la Tour de Straton*, RB 80, 1973, 75-81; J.H. Humphrey, *Prolegomena to the Study of the Hippodrome at Caesarea Maritima*, BASOR 213, 1974, 2-45; L. Levine, *The Hasmonean Conquest of Strato's Tower*, IsrEJ 24, 1974, 62-69; J. Rigel, *The Jewish-Greek Conflict in First Century Caesarea*, JJS 25, 1974, 381-397; C.T. Fritsch, *Studies in the History of Caesarea Maritima*, Missoula, 1975; J.H. Humphrey, *A Summary of the 1974 Excavations in the Caesarea Hippodrome*, BASOR 218, 1975, 1-24; L. Levine, *Roman Caesarea*, Jerusalem, 1975; id., *Caesarea under Roman Rule*, Leiden, 1975; J. Rigel, *Césarée de Palestine*, Paris, 1975; B. Lifshitz, *Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions*, ANRW 2, 1977, 490-518; J. Olami-Y. Peleg, *The Water Supply of Caesarea Maritima*, IsrEJ 27, 1977, 127-137; R.L. Hohlfelder et al., *Sebastos; Herod's at Caesarea Maritima*, BA 46, 1983, 133-143; M.P. Speidel, *The Last of the Procurators*, ZPapEpigr 43, 1981, 363-364; A. Raban, *Caesarea Maritima 1983-1984*, IntJNaut 14, 1985, 155-177. [*Cesarea*, MdBi n° 6, 1991].

Ad 2: Abel, II, 297-298; Vogel, I, 21; G. Dalman, *Les itinéraires de Jésus*, Paris, 1930, 269-274.

MBeau

CESAREA, ISCRIZIONE Iscrizione latina trovata nel 1961 nel corso degli scavi del teatro di Cesarea attualmente conservata nel museo d'Israele a Gerusalemme, il cui testo è il seguente: (...)*s Tiberieum (...Po)ntius Pilatus/(praef)ctus Iuda(ea)e/...* La restituzione del testo indica dunque che Ponzio Pilato, prefetto di Giudea, ha proceduto alla dedica o alla fondazione di un edificio dedicato all'imperatore Tiberio. La pietra è molto danneggiata ed è perciò impossibile ricostituire il resto del testo. La scoperta di questa iscrizione ha suscitato vivaci discussioni soprattutto sul titolo esatto portato dai governatori romani di Giudea. In effetti questo testo ufficiale, posteriore al 26 e anteriore al 36, indicava che i governatori avevano il titolo e la competenza del prefetto, contrariamente a quanto indicano le fonti letterarie posteriori che parlano di procuratori di Giudea. Ciò sembrava confermare in modo inconfutabile una tesi già antica secondo la quale questi governatori sarebbero stati →prefetti sotto i primi Giulio-Claudii e sarebbero divenuti →procuratori dopo una riforma amministrativa di Claudio. In realtà questa spiegazione sembra superflua, in quanto si può obiettare che gli autori impiegano spesso i termini tecnici dell'amministrazione con una certa disinvoltura; è sufficiente citare un solo esempio: Giuseppe Flavio ci dice che dopo la deposizione di Archelao la Giudea era divenuta una eparchia (prefettura) governata da un *epitropos* (procuratore; *B.J.* 2,117). Bisogna notare che l'eparchia corrisponde a una nozione di geografia amministrativa che risale al periodo ellenistico, come in latino la *praefectura* designa la circoscrizione di un *praefectus;* al contrario, la *procuratio* è solo molto raramente il sostantivo corrispondente alla carica di un *procurator*. Inoltre il prefetto ha delle competenze militari mentre il procuratore, all'inizio dell'impero, è essenzialmente un delegato fiscale. Paragonando con altri piccoli territori, dalle condizioni gestionali ben specifiche, si può ammettere che i governatori di Giudea assommavano le funzioni militari e poliziesche alle cariche amministrative e finanziarie; di conseguenza si può ammettere che, secondo l'aspetto delle loro competenze, essi potevano essere designati sia come procuratori che come prefetti e che non ci fu alcuna riforma sotto Claudio.

Bibl. DBS, X, 863-1008; J.P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris, 1981.

CSaul

CETACEO L'ebr. *tannîm* designa sia gli animali marini del tipo cetaceo (Gen 1,21; Sal 74,13; 148,7), talvolta associati al →Leviatan (Is 27,1), sia una specie di mostro denominato impropriamente drago (Ger 51,34; Gb 7,12) che indica talvolta il faraone stesso (Ez 29,3; 32,2). Il greco dice esplicitamente la balena *(kētos)* in Sir 43,25; Gio 2,1.2.11 (TM: *dāg gādôl*, "grande pesce"); Dn 3,79; Mt 12,40.

MDef

CETRA Strumento musicale a corde simile alla →lira e spesso confuso con questa. La c. propriamente detta è menzionata per la prima volta nella lista greco-aramaica degli strumenti musicali di Dn 3,5.7.10.15; in aramaico *qytrs* (ketîb), *qatrōs* (qerè); in gr. *kithara*. 1Cor 14,7 parla del suono della c. accanto a quello del flauto; in Ap gli anziani (5,8), gli eletti che seguono l'Agnello (14,2) e i sette angeli suonano la c. (15,2: la c. di Dio).

AvdB-ALem

CHEBAR In ebr. *nehar-kebar*, nei LXX *ho potamos tou chobar*, in acc. *nār-kabar*, grosso corso d'acqua; nome del canale di Nippur in Babilonia,

menzionato in parecchi documenti cuneiformi dell'epoca neobabilonese e achemenide. Sulla riva di questo canale il profeta Ezechiele ebbe la sua visione iniziale (Ez 1,1.3; 3,23; 10,15.20.22; 43,3) e qui si trovava una colonia di esuli giudei (Ez 3,15).

Bibl. RGTC, VIII, 373; R. Zadok, *The Nippur Region*, IOS 8, 1978, 266-332 (v. 287). ELip

CHEDORLAOMER In ebr. *kᵉdorlāʿōmer;* re di Elam (Gen 14,1.9) sovrano di cinque città del sud del mar Morto (14,2-4). Quando queste si ribellano, C. e tre altri re d'Oriente (Amrafel, Arioch, Tideal) combattono contro di esse e se ne impadroniscono (14,5-11), ma al ritorno sono sconfitti da Abramo. Il racconto, che permetterebbe di situare Abramo nella storia, resta un enigma. Chedorlaomer è anche un nome elamitico (*kudur-lagamar*, "servitore della dea Lagamar"), ma non è portato da nessun re d'Elam. D'altra parte è storicamente impossibile che Elam abbia esteso la sua sovranità a sud del mar Morto e sia stato a capo di una coalizione di quattro grandi potenze del vicino Oriente nel secondo millennio. Alcuni autori, basandosi sull'archeologia, sono favorevoli alla storicità del racconto (Speiser). La maggior parte però, considerando che l'insieme di Gen 14 non appartiene a nessuna delle fonti del Pentateuco, lo ritiene una composizione sapienziale e tardiva, che aveva lo scopo di mettere in risalto la figura di Abramo e che non può illuminarne la storia.

Bibl. E.A. Speiser, *Genesis*, New York, 1964, 101-109; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 208-212; J.A. Emerton, *The Riddle of Gn 14*, VT 21, 1971, 403-439; W. Schatz, *Genesis 14. Eine Untersuchung*, Frankfurt, 1972. ABoud

CHEFAR-AMMONAI In ebr. *kpr hʿmny* (qerè: *kᵉpar hāʿammōnāh*), località di Beniamino (Gs 18,24) attualmente sconosciuta. MDef

CHEFER In ebr. *ḥēper;* città cananea fra Tappuah (Šeiḫ Abū Zarad, sulle colline di Efraim) e Afek (Ras el-ʿAyn, alle sorgenti dello Yarqon) il cui re fu vinto da Giosuè (Gs 12,17). Con Soco (Šuweiker er-Ras, 3 km a nord di Tūl Karm) e Arubbot (ʿArrābah, 19 km a nord-ovest di Tūl Karm), C. è inclusa nel terzo distretto di Salomone (1Re 4,10). È anche menzionata con Arubbot in un ostracon di Samaria. Viene dunque localizzata nel nord della pianura dello Sharon; Alt pensava a Ṭaiybet el-Ism, 6 km a sud/sud-ovest di Tūl Karm; sono stati anche fatti i nomi di Hafireh (3 km a est di ʿArābah) e soprattutto di tell al-Ifšar, 13 km a ovest di Tūl Karm e 38 km a nord-ovest di Nablus, sul nahr Iskanderūneh (wādī Ḥawārit). Alcuni, a causa degli elenchi di Nm 27,1 e Gs 17,3 (che lasciano capire che i Cananei di C. sono stati integrati nel sistema tribale israelita), cercano C. nella zona nord della montagna di Samaria perché tutti i clan di Manasse sono nati da questa regione.

Bibl. Abel, II, 348; EJ, VIII, 352-353; W.F. Albright, *The administrative division of Israel and Judah*, JPOS 5, 1925, 28-31; id., *The Site of Tirzah and the topography of Western Manasseh*, JPOS 11, 1931, 248-251; B. Maisler, *Die westliche Linie des Meerweges*, ZDPV 58, 1935, 78-84; Z. Kallai, *The Tribes of Israel*, Jerusalem, 1967, 43-52 (in ebraico). CCan

CHEFIRA In ebr. *kᵉpirāh*, "giovane leonessa" o "piccolo borgo"; città della tetrapoli gabaonita (Gs 9,17) in Beniamino (Gs 18,26). I suoi abitanti rientrarono dall'esilio con Zorobabele (Esd 2,25 par.; Ne 7,29). È probabilmente il tell Kefireh, 8 km a sud-ovest di el-Jib (Gabaon) sulla strada da Gerusalemme a Jaffa. CCan

CHEFIRIM In ebr. *hakkᵉpîrîm*, "villaggi" (cfr. LXX: *en tais komais*); località in cui ebbe luogo un colloquio tra Neemia e numerosi funzionari persiani contrari alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme (Ne 6,2); il luogo deve essere situato, senza dubbio, vicino a Lod a nord-ovest di Gerusalemme. MDef

CHELAM In ebr. *ḥêlam*, località della Transgiordania dove gli Aramei di Adad-Ezer furono sconfitti da Davide (2Sam 10,16-17). È senza dubbio la stessa località di Alema di 1Mac 5,26-35; attualmente ʿIlmā, 20 km a nord-est di Edrei. MDef

CHELBA In ebr. *ḥelbāh*, località che restò nelle mani dei Cananei nonostante i ripetuti assalti di Aser (Gdc 1,31). È probabilmente la stessa località di →Mechebel, attualmente ḫirbet el-Maḥalib, 7 km a nord-est di Tiro. MDef

CHELBON In ebr. *ḥelbôn*, in acc. *ḫilbūnu* o *ḫulbūnu*, in aram. *ḥlbwn* (1QapGen 22,10), in gr. *chalubōn* in Strabone (*Geografia* 15, 3, 22) e nel *Papiro del Cairo* 59007, ma *chelbōn* nei LXX; oggi Ḫalbun; villaggio di una valle dell'Anti-Libano 25 km a nord di Damasco con vestigia greco-romane e una necropoli tagliata nella roccia. Menzionata in Ez 27,18 come esportatrice di vino, questa località era famosa per il suo vino in Assiria, in Babilonia, presso i Persiani, i Greci e gli Egiziani.

Bibl. Abel, II, 347; F.M. Abel-A. Barrois, *Ḥelbon et ses environs*, RB 42, 1933, 255-262 (pl. XX-XXI); A. Millard, *Ezekiel XXVII. 19: The Wine Trade of Damascus*, JSS 7, 1962, 201-203. ELip

CHELEF In ebr. *ḥelep;* località di frontiera di Neftali (Gs 19,33), attualmente ḫirbet ʿIrbāda, 11 km a est di Nazareth. MDef

CHELEUD In ebr. *cheleoud;* i "figli di Cheleud", menzionati in Gdt 1,6 come nucleo delle truppe di Nabucodonosor re degli Assiri contro Arfacsad re dei Medi, designano probabilmente i →Caldei. JLong

CHELKAT In ebr. *ḥelqat*, "campo", "porzione"; località di Aser (Gs 19,25) attribuita ai leviti di

Gherson (Gs 21,31). Corrisponde a →Cukkok nell'elenco di 1Cr. Forse è la *ḫrqt* dei testi egiziani; attualmente ḫirbet el-Harbaj, 11 km a sud-est di Caifa. MDef

(1) CHELKIA In ebr. *ḥilqiyyāh* o *ḥilqiyyāhū* "Jahweh è la mia parte"; in gr. *chelkias* (→(2) Chelkia); figlio di Mesullam o Sallum (1Cr 5,38-39; 9,11; Ne 11,11; cfr. Bar 1,7) bisnonno di Esdra (Esd 7,1) sommo sacerdote del Tempio di Gerusalemme sotto il re di Giuda, Giosia (640-609). Secondo 2Re 22,4s; 2Cr 34,14s fu lui a scoprire, in occasione di un restauro del Tempio, il libro della Legge che costituì il punto di partenza della riforma del culto operata da Giosia. Dalla natura di questa riforma si può dedurre che il libro scoperto (secondo altri composto da C.) presenta molte somiglianze con l'attuale Dt. AvdB-ALac

(2) CHELKIA In gr. *chelkias*, dall'ebr. *ḥilqiyyāh*, "Jahweh è la mia parte". Padre di Susanna (Dn 13,2.29.63). JLong

CHELUS In gr. *chelous;* città menzionata in Gdt 1,9 dopo Batane e prima di Kades fra le destinatarie dell'appello alla mobilitazione lanciata da Nabucodonosor. Potrebbe trattarsi di →Calcul (Gs 15,5ᵹ), vicino a Bet-Zur o di Elusa 20 km a sud-est di Bersabea attualmente Ḫalasa (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,18; *Targum dello pseudo-Gionata* Gen 16,14: *ḥlwsh*). JLong

CHENICE In gr. *choinix;* unità attica di misura di grano del valore di 1/4ᵹ di medimno di Atene (circa 52 litri), cioè poco più di un litro (Ap 6,6). ALem

CHEREA In gr. *chaireas*, da *chairō*, "gioire", stratega di Ghezer; durante l'assedio della città da parte di Giuda Maccabeo è ucciso nella cisterna dove si era rifugiato con il fratello e Apollofane (2Mac 10,32.37). CSaul

CHERES In ebr. *ḥeres,* salita posta a est del Giordano, da dove ritorna Gedeone dopo aver vinto i Madianiti (Gdc 8,13); posizione attuale sconosciuta. MDef

CHERET In ebr. *ḥăret;* foresta dove si rifugia Davide inseguito da Saul (1Sam 22,5); è situata senza dubbio nelle vicinanze di Adullam. MDef

CHERIT In ebr. *kᵉrît*, torrente presso il quale si rifugia Elia durante la siccità (1Re 17, 3; 5); si trova a est del Giordano: si tratta, forse, del wādi el-Yābis, che nasce presso Tisba, patria di Elia, e si getta nel Giordano, 13 km a sud-est di Bet-Sean. MDef

CHERUB In ebr. *kᵉrûb*, in gr. *charoub;* luogo di deportazione dei Giudei in Mesopotamia, secondo Esd 2,59; Ne 7,61. Si tratta forse della località di *kurbat,* situata sull'Eufrate nella regione di Uruk. L'identificazione è possibile poiché la *-t* finale in quell'epoca non si pronunciava più, anche se veniva ancora scritta. Se ciò è corretto, la forma esatta del toponimo in ebraico dovrebbe essere *kûrbāh.*

Bibl. RGTC, VIII, 203. ELip

CHERUBINO

1 Etimologia Il nome di c. in ebr. *kᵉrûb*, è attestato 91 volte nell'AT. È imparentato con l'acc. *kāribu* o *kurību,* che designano un genio guardiano e intercessore, letteralmente "benedicente". Questo *kāribu* non è descritto da nessuna parte e il suo nome non è attribuito ad alcuna figura in particolare, ma appartiene alla stessa classe della *lamassu* e del *laḫmu* ed era forse rappresentato, come loro, sotto forma di un essere ibrido. Fa da ornamento ai troni ed incornicia l'entrata dei santuari; può essere di legno d'ebano, d'argento o di bronzo. Anche se la radice verbale *krb* "benedire" non si trova nell'AT, la parentela semantica del *kᵉrûb* biblico con il *kāribu* accadico non significa che il nome dei c. e la loro rappresentazione siano venuti direttamente dalla Mesopotamia. È possibile che il nome *kᵉrûb,* la cui vocalizzazione differisce da quella dei termini accadici *kāribu* e *kurību,* sia derivata da una lingua del gruppo semitico occidentale, come il fenicio, e che la rappresentazione del c. si sia ispirata a dei modelli che esistevano presso i vicini di Israele e Giuda. Questa ipotesi è confermata dalla presenza di un vocabolo *karūbu,* identico a *kᵉrûb,* in alcuni testi lessicografici babilonesi, dove questo termine figura come una parola di derivazione straniera, come in ebraico, ed è tradotto con "principe" o "eroe".

2 AT La nozione biblica di c. deve evidentemente corrispondere ai dati, molto diversi, dei testi dell'AT dove compaiono i c.: essi custodiscono l'entrata del giardino dell'Eden (Gen 3,24) e il difficile passo di Ez 28,14-16 paragona il re di Tiro al c. dell'Eden. Alcuni c. sono messi nel →"Santo dei santi" del Tempio (1Re 6,23-28; 2Cr 3,13) e l'arca fu deposta sotto le loro ali (1Re 8,6); essi decorano anche le pareti e le porte del Tempio (1Re 6,29.32.35). Due figure di c. ornano il →propiziatorio della →dimora (Es 25,17-20; 37,6-9), ed anche il suo telo e il suo velo (Es 26,1.31; 36,8.35). Di Jahweh si dice che "siede sui cherubini" (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 1Cr 13,6; 2Re 19,15; Is 37,16; Sal 80,2; 99,1) o che "cavalca un cherubino" e vola sulle ali del vento (2Sam 22,11; Sal 18,11; cfr. Sal 68,5; 104,3). Secondo Ez 10, infine, la gloria di Jahweh lascia il Tempio portata sui c.

A *Cherubini del Tempio di Salomone.* I c. del Tempio di Salomone sono alti 4,5 m e hanno un'apertura alare di 4,5 m (1Re 6,23s). La descrizione che ne viene fatta implica che fossero l'uno di fronte all'altro, con la faccia girata verso l' →Hekal (cfr. 2Cr 3,13) e le ali spiegate di modo che si unissero in mezzo al Santo dei santi e toccassero le due pareti laterali, riempiendo così con le loro ali tutta la larghezza della stanza. Erano due grandi figure in

legno rivestite d'oro (1Re 6,28), le cui ali interne costituivano una traversa di circa 4 m e le ali esterne si collegavano alle pareti laterali. Per ragioni tecniche, in effetti, non è verosimile che delle ali lunghe circa 2 m abbiano potuto essere fissate orizzontalmente in equilibrio instabile. Dato che Ez 10,15.20. 22 identifica i c. con degli *ḥayyôt*, "animali" si presume che i c. fossero rappresentati come dei quadrupedi alati, simili alle sfingi o a certi geni assiri. Erano delle figure ibride, generalmente con la testa umana, come se ne vedono in opere d'arte del Vicino Oriente, specialmente in alcuni avori siro-fenici dove stanno ai lati dell'albero della vita. I c. dell'Eden che custodivano l'accesso all'albero della vita (Gen 3,24), potrebbero confermare questo paragone. Dato che l'arca deposta "sotto le ali dei cherubini" (1Re 8,6) era Io "sgabello" di Jahweh (Sal 132,7; 1Cr 28,2), il luogo della sua presenza, i c. furono considerati come il suo trono, il che era reso più facile dal fatto che i troni con ai lati delle sfingi erano conosciuti in Fenicia e in Canaan.

B *Cherubini del propiziatorio.* I c. del →propiziatorio sono delle statuette in oro massiccio, con ali spiegate verso l'alto. Erano fissate alle estremità del propiziatorio una di fronte all'altra (Es 25,17-20; 37,6-9), contrariamente ai c. del Tempio di Salomone. Parecchi avori siro-fenici dell'VIII secolo a.C. raffigurano due sfingi con le ali spiegate verso l'alto, poste una di fronte all'altra con in mezzo una palmetta che rappresenta l'albero sacro. Lo stesso motivo s'incontra a Cipro e a Ibiza nel VII e VI secolo a.C., e presenta grandi analogie con i c. del propiziatorio.

C *Cherubini delle pareti del Tempio.* Secondo 1Re 6,29 le pareti del Tempio erano ornate con sculture di c., palmette e fiori stilizzati. Lo stesso motivo era ripetuto sulle porte del Santo dei santi e dell'Hekal (1Re 6,32.35); c., palme e leoni erano incisi anche sulle basi girevoli del Tempio (1Re 7,36). Queste enumerazioni corrispondono esattamente alle immagini di sfingi custodi dell'albero della vita. Le pareti del Tempio futuro di Ezechiele sono anch'esse ornate da c. e palme (Ez 41,18s). Questi c. di Ezechiele sono però bifronti: da una parte uomini e dall'altra leoni. Secondo Es 26,1.31; 36,8.35 i teli e veli della Dimora erano ricamati con c., la cui forma non è precisata.

D *Cherubini di Ez 10,14.* Il paragone di Ez 10,14 con Ez 1,10 potrebbe suggerire che una faccia di c. sia identica a quella del toro. I due passi in questione appartengono però a diversi livelli redazionali e la sostituzione di una faccia di c. a quella di un toro, in Ez 10,14, può riflettere la preoccupazione religiosa di evitare l'uso di un simbolo di fertilità pagano.

3 Letteratura intertestamentaria Secondo il Libro di Enoch etiopico 20,7, passo attestato anche in greco, i c. sono subordinati all'arcangelo Gabriele. Sono sette, secondo il *Libro di Enoch slavo* 8, e abitano nel sesto cielo, ma circondano anche il trono di Dio al settimo cielo (*Libro di Enoch slavo* 9). Parlando dei c. del Tempio, Giuseppe Flavio non fa mai riferimento a questa reinterpretazione apocalittica dei c. e riconosce semplicemente che "nessuno può dire o anche immaginarsi a cosa rassomiglino" (*A.J.* 8,73).

Bibl. EJ, IV, 397-401; BRL², 224-227; TWAT, IV, 322-334 (bibliografia). ELip

CHESALON In ebr. *kᵉsālôn*, località di confine di Giuda con Dan (Gs 15,10); attualmente Kesla, 18 km a ovest di Gerusalemme. MDef

CHESBON In ebr. *ḥešbôn;* città della Transgiordania. Dopo essere stata un possedimento del regno di Moab stando al canto guerriero detto di Chesbon (Nm 21,27-30) la città fu incorporata nel regno amorrita di →Sicon (Nm 21, 21-25; Dt 2,16-17; Gdc 5,15). Ruben la ricevette in eredità (Nm 32,57; Gs 13,15-23). In seguito sembra però che C. abbia acquisito il rango di città levita diventando proprietà di Gad che avrebbe assorbito Ruben e Simeone (Gs 21,34-40; 1Cr 6,81). Città del dodicesimo distretto di Salomone (1Re 4,19), C. passò in seguito sotto la dominazione moabita a partire da Mesa (la cui stele non cita C., ma città come Madaba o Yahaz che sono ad essa vicine). Figura negli oracoli contro i Moabiti (Is 15,4; 16,8-9; Ger 48,31-34). Forse per un certo periodo era passata agli Ammoniti, stando a Ger 49,3. Giuseppe Flavio menziona C. nel numero dei possedimenti di Alessandro Ianneo (*A.J.* 13,397) e dice che fu fortificata da Erode il Grande (*A.J.* 15, 294). C. è identificata con l'attuale tell Hesbān, 9 km a nord di Madaba. Gli scavi archeologici condotti fra il 1968 e il 1976 dall'Andrews University e continuati nel 1978 dal Baptist Bible College of Pennsylvania non hanno rilevato vestigia anteriori al 1200 e hanno messo in evidenza 19 strati scaglionati su 2500 anni. L'assenza di vestigia amorrite può essere spiegata con la natura precaria e seminomade dell'insediamento di quest'epoca.

Bibl. Abel, II, 348-349; EAEHL, II, 510-514; Vogel, I, 37; II, 36-37. MDef

CHESIL In ebr. *kᵉsîl*, località meridionale di Giuda (Gs 15,30) attualmente sconosciuta; i testi paralleli di Gs 19,4; 1Cr 4,30 hanno rispettivamente →Betul e →Betuel. MDef

CHESMON In ebr. *ḥešmôn*, località del Negheb di Giuda (Gs 15,27); localizzazione sconosciuta. MDef

CHESTER BEATTY, PAPIRI Raccolta di undici manoscritti greci su papiro acquistati in Egitto dal collezionista americano A. Chester Beatty. Vanno dal II al IV secolo della nostra era e sono conservati a Dublino e, una piccola parte, a Ann Arbor (Michigan). Uno dei manoscritti contiene un'omelia di Melitone di Sardi e dei frammenti del *Libro di Enoch;* sette manoscritti riguardano passi dell'AT; fra questi i papiri 961 e 962 riportano la maggior parte di Gen permettendo di sopperire alle lacune di due dei più importanti manoscritti unciali, il Vaticanus e l'Alessandrino. I manoscritti del NT sono 3,

fra cui il papiro P^{46}, molto antico (inizio del III secolo) e ben conservato (gran parte delle epistole paoline secondo l'ordine seguente: Rm, Eb, Cor, Ef, Gal, Fm, Cor, 1Ts), e il papiro P^{47} (parti di Ap, il più antico manoscritto conosciuto di questo libro, III secolo). MdeM

CHESULLOT-TABOR In ebr. *kᵉsûlōt,* "fianchi" (Gs 19,18); località di confine fra Issacar e Zabulon o *kislôt-tābôr,* "fianchi del Tabor" (Gs 19,12) attualmente Iksal, 4 km a sud-est di Nazaret. MDef

CHET Figlio di Canaan (Gen 10,15), antenato degli Hittiti, una delle popolazioni preisraelitiche della Palestina (Gen 15,20; Es 3,8.17; 23,23.28; Dt 7,1; Gs 3,10). Secondo P i "Figli di Chet" abitano l'Ebron dove Abramo compera il campo di Efron l'hittita (Gen 23); a Bersabea Esaù sposa delle "figlie di Chet" (Gen 26,34; 27,46) chiamate figlie del paese o figlie di Canaan (28,1). Questi antichi abitanti di Canaan, che portano tutti nomi semitici, non hanno alcuna relazione con gli →Hittiti della storia, i quali non estesero mai il loro dominio alla Palestina. Il nome di Hittita che dà loro la Bibbia sembra ispirato all'uso assiro che chiama "Hattu" la parte dell'impero situato al di là dell'Eufrate e sarebbe stato introdotto solo in un'epoca in cui l'Hattu inglobava la Palestina.

Bibl. DBS, IV, 32-110; VIII, 120-121; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël,* I, Paris, 1971, 131-133. ABoud

CHETEF In ebr. *ketep,* "costa", "fianco"; in Gs 18,18 il termine può essere visto come un toponimo localizzato al confine di Beniamino con Giuda. Il contesto permette di conservargli ugualmente il significato comune di "costa", "fianco", integrato com'è nell'espressione *ʾel-ketep,* "sul fianco". MDef

CHETIB →Qere-Ketib.

CHETLON In ebr. *ḥetlôn,* località situata da Ez 47,15; 48,1 alla ideale frontiera nord della Terra Promessa. Può essere identificata con Ḥeitelā, a nord-est di Tripoli, ai piedi del monte ʿAkkār (2.134 m), 4 km a sud del nahr el-Kebīr, l'antico fiume →Eleutero che segna oggi il confine fra il Libano e la Siria e che un tempo doveva separare il paese di Canaan dal paese di Amurru.

Bibl. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël,* 1, Paris, 1971, 127. ELip

CHETURA In ebr. *qᵉṭûrāh,* da accostare all'aram. *qᵉṭûrāh* "incenso"; moglie (Gen 25,1) o concubina (25,6; 1Cr 1,32) di Abramo e madre di sei capostipiti di popoli nomadi del sud palestinese e dell'Arabia del nord (Gen 25,2-4; 1Cr 1,32-34) tra i quali →Madian, →Dedan (già figlio di Cam: Gen 10,7) e Seba (collegato altrove con Cam e Sem: Gen 10,7.27). ABoud

CHEZIB In ebr. *kᵉzîb,* luogo di nascita, sconosciuto altrove, di Sela, figlio di Giuda (Gen 38,5); bisogna accostarlo a →Cozeba (1Cr 4,22) o a →Aczib (Gs 15,44; Mi 1,14). MDef

CHEZRON In ebr. *ḥeṣrôn,* "recinto"; punto di riferimento del confine sud di Giuda, secondo Gs 15,3; probabilmente è →Cazar-Addar di Nm 34,4. MDB

CHIAVE In ebr. *maptēaḥ;* in gr. *kleis.*

1 AT I testi dell'AT citano a volte delle c.: quelle della camera alta di Eglon (Gdc 3,25), del Tempio di Gerusalemme (1Cr 9,27), della casa di Davide (il suo palazzo; Is 22,22). Quest'ultimo testo (si metteva la c. sulla spalla) mostra che la c. poteva essere abbastanza grande e che era un attributo del maggiordomo del palazzo, segno della sua responsabilità. Era costituita da un pezzo di legno munito in cima di un certo numero di punte di ferro: queste si inserivano nei buchi corrispondenti del chiavistello e sollevavano le punte della →serratura il che permetteva di far scivolare il chiavistello della porta; più tardi le c. di bronzo sono ben attestate.

2 NT Parecchi testi del NT parlano delle c. del cielo e degli inferi. Nell'antichità e nel giudaismo questi due luoghi erano rappresentati come chiusi. Dio possiede le c. del cielo, da dove proviene la pioggia (Lc 4,25); egli può trasferire questo "potere delle chiavi" ai due testimoni (Ap 11,6). La c. degli inferi (l'abisso o il pozzo dell'abisso) è nelle mani di Dio, che può darla al demonio (Ap 9,1s) o a un angelo (20,1-3). Con la sua resurrezione Gesù ha strappato alla morte e al soggiorno dei morti le c. che tenevano in loro possesso; queste gli permettono di portare i morti alla resurrezione. Le "chiavi di Davide" (Ap 3,7) e le "chiavi del Regno di Dio" (Mt 16,19) sono delle espressioni escatologiche. Il testo di Ap 3,7 è un'allusione a Is 22,22 che riguarda la dinastia di Davide; Gesù come Messia è un nuovo Davide. La porta che Gesù apre è la porta del cielo. Le c. del Regno dei cieli, probabilmente prima nelle mani dei farisei e degli scribi (Mt 23,13; Lc 11,52), danno a Simon Pietro il potere di accordare o vietare l'accesso al Regno di Dio, che sarà dato alla comunità fondata da Gesù. →Chiesa.

Bibl. TWNT, III, 743-753; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde,* Bonn, 1940, 29s.112. AvdB-ALem

CHIAVISTELLO →serratura, chiavistello.

CHIDON, AIA DI In ebr. *gōren kîdōn* ("lancia"); luogo dove fu fulminato Uzza dopo aver toccato l'arca dell'altezza (1Cr 13,9). 2Sam 6,6 si riferisce allo stesso luogo e lo chiama "aia di Nacon" (in ebr. *gōren nākôn*). Dopo l'incidente il luogo fu chiamato →Perez-Uzza, "breccia di Uzza". MDef

CHIEL In ebr. *ḥî'ēl*, probabilmente da *'ăḥî'ēl* (cfr. LXX: *achiēl*) "mio fratello è Dio"; uomo di Betel che ricostruì Gerico sacrificando i suoi due figli (1Re 16,34). Può trattarsi di fortificazione più che di ricostruzione poiché anteriormente ci sono tracce di occupazione del sito. La frase può essere letta come riferimento a un sacrificio di →fondazione o significare semplicemente che C. abbia perso i suoi due figli durante l'operazione. Questo fatto è stato interpretato come la realizzazione di una antica maledizione pronunciata da Giosuè (Gs 6,26).

Bibl. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancient Testament*, CRB 1, 1964, 49-81. JAun

CHIESA La parola "Chiesa" deriva dal latino *ecclesia*, trascrizione della parola greca *ekklēsia* in caratteri latini fatta dai primi autori latini. In senso profano designa l'assemblea del popolo, mentre in senso religioso la comunità ristretta o C. locale, per estendersi poi alla C. universale. Solo verso il III secolo d.C. la parola sarà usata per l'edificio nel quale la comunità si riunisce, come abbreviazione di *ho tēs ekklēsias oikos* ("la casa della Chiesa"; cf. DACL, IV, 2220s).

La Scrittura, parlando alla nostra fede, definisce la C. come un mistero (Ef 1,9s) rimasto per secoli eterni nel silenzio, ma ora reso manifesto e in parte realizzato (Rm 16,25s). "Mistero di un popolo ancora peccatore, ma che è in possesso della caparra della salvezza, perché è l'estensione del Corpo di Cristo, fonte dell'amore; mistero di una istituzione umano-divina in cui l'uomo può trovare il perdono e la grazia, 'per la lode della gloria di Dio' (Ef 1,14)" (Voc ThB, s.v. Chiesa).

1 Vocabolario Nella LXX la parola *ekklēsia* ricorre circa cento volte e traduce quasi sempre l'ebr. *qāhāl* dalla radice *qhl* "radunare". La parola usata da sola designa di solito l'assemblea in senso profano, soprattutto nel vocabolario deuteronomista (Dt 9,10; 18,16; 1Sam 19,20; 1Re 8,65; Sir 26,5; ecc.), ma quando vi si aggiunge la parola *kyriou* (traduzione di *qᵉhal* YHWH), assume il suo significato pieno di "assemblea del Signore" (Dt 23,2s; 1Cr 28,8; Ne 13,1; Mi 2,5; ecc.), ma è anche "l'assemblea di Israele", cioè il popolo d'Israele convocato e riunito da Dio (1Re 8,14.22.55; Sir 50,13; 1Mac 4,59; ecc.). Infine, è da notare il frequente uso nei Sal della sola parola *ekklēsia* (*kyriou* è sottinteso) per designare la comunità di Dio (Sal 22,23.26; 35,18; 107,32; ecc.). Si può tuttavia rilevare che il termine ebr. *qāhāl* è talvolta tradotto dalla LXX con *synagōgē*, "adunanza", che qualche volta, traduce anche *'ēdāh*, "truppa", "banda", più frequente nel vocabolario sacerdotale; e, quando è accompagnato da *kyriou*, ha lo stesso significato di *ekklēsia:* "assemblea", "comunità del Signore" (Nm 20,4; 27,17; 31,16; Sal 74,2); nel NT il termine designa sempre (eccetto At 13,43 e Gc 2,2) la casa di preghiera degli Ebrei, la →sinagoga. Non sarà usato dai cristiani per designare la loro assemblea a motivo della connotazione religiosa specificamente giudaica di questo termine.

La parola *ekklēsia* è usata 115 volte nel NT, soprattutto da Paolo (63 volte ed Eb 2,12; 12,23), in At (23 volte); nei Vangeli lo usa solo Mt (16,18; 2 volte 18,17), nelle lettere cattoliche lo si trova in Gc 5,14; 3Gv 6.9.10; infine, Ap lo usa 20 volte. Tuttavia, nonostante alcune importanti lacune, la C. è presente dappertutto nel NT. Infatti gli scritti del NT sono nati in seno alla c. ed essi soli sono testimoni della sua vita. Gli autori del NT hanno coscienza di appartenere alla comunità fondata da Gesù Cristo e attorno a Gesù Cristo, nel quale la C. trova la sua coerenza e la sua unità. Per questo non basta esaminare i soli usi di *ekklēsia*, ma bisogna cercare la nascita e la vita della chiesa lungo tutto il NT. Notiamo infine che la parola "Chiesa" è dapprima usata nel senso di "comunità locale"; san Paolo, con i paragoni del corpo e delle sue membra, svilupperà il tema della C. locale, particella del grande tutto che è la C. (cfr. *infra*). Ci si sarebbe forse aspettato che san Paolo, in particolare, parlasse con preferenza di "Chiese di Cristo" (Rm 16,16; Gal 1,22, ma certamente nel senso di "Chiese che sono in Cristo"), piuttosto che di "Chiese di Dio", ma questa espressione è la traduzione letterale di *qᵉhal YHWH* che sarà stata mantenuta come più tradizionale.

2 Teologia

A *I vangeli.* Affinché l'insegnamento che Gesù doveva trasmettere agli uomini si conservasse dopo la sua dipartita, era necessario che egli si circondasse di "discepoli". Per questo una delle prime azioni da lui compiute all'inizio della sua vita pubblica, e dopo una notte di preghiera, fu la scelta dei dodici "apostoli" (Lc 6,13) ai quali affidò la missione di "essere con lui" e di "predicare" (cf. Mc 3,14). Questo è del resto del tutto conforme alla maniera con cui agivano i rabbini, che si circondavano di discepoli. Gesù supera tale prospettiva e raduna i suoi apostoli in una *ekklēsia*, a capo della quale pone Pietro, a cui conferisce il primato e tutti i poteri su questa C. (cfr. Mt 16,18-19). Sebbene l'autenticità matteana di questo testo sia stata messa in dubbio da più di un critico, la Tradizione si basa su questo testo per riconoscervi la fondazione della C. e la successione apostolica, come un'istituzione voluta da Cristo. Si scopre in questo passaggio un sapore molto semitico e sarebbe senza dubbio possibile ritrovarvi perfino la lingua aramaica parlata da Gesù. Infine, vi si deve vedere un parallelo nella missione del gregge affidato a Pietro in Gv 21,15-19. È compito della teologia dimostrare se questo primato sia stato conferito solo a Pietro, o se, come insegna la Chiesa cattolica, questo primato sia di Pietro e di tutti i suoi successori. Questo gregge deve radunare non solo coloro che formavano l'antico popolo d'Israele, l'antica *qᵉhal YHWH*, ma anche tutti i figli dispersi; d'ora in poi non c'è che "un solo gregge e un solo pastore" (Gv 10,16). Per questo Gesù, al momento di lasciarli, ordina ai suoi apostoli di essere "suoi testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giu-

dea e la Samaria, fino all'estremità della terra'' (At 1,8) e di proclamare la Buona Novella nel mondo intero (Mc 16,16) e di ammaestrare tutte le nazioni, ''battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo'' (Mt 28,19).

Ma Gesù non si accontenta di ''istituire'' la C., intende darle anche una regola di vita. E comincia, su richiesta stessa dei suoi discepoli, con l'insegnare loro a pregare, come anche Giovanni aveva fatto (Lc 11,1s), e si può certo pensare che gli apostoli, vedendo Gesù pregare, si conformassero al suo modo di agire. Ma Gesù vuole soprattutto dare alla sua C. una legge morale; questa Legge, la fa consistere in una sola parola: ''amore'', perché in essa è riassunta tutta la Legge e i Profeti (Mt 22,36-40); Paolo espliciterà tutto questo in Rm 13,9-10 (cfr. Gal 5,14). Questa Legge morale non è l'abolizione della Torah, ma un ''completamento'', cioè un perfezionamento, un compimento; questo comporta per i membri della C. l'accettazione delle esigenze proprie del messaggio che Gesù lascia alla sua C.; esigenze apparentemente molto dure (cfr. il discorso della montagna), ma in cui l'amore è il principale motivo che fa agire il cristiano. A questa legge Gesù aggiunge i segni e i simboli dell'unità e della vita della C., i sacramenti: battesimo (Mt 28,19), eucaristia (Mt 26,26s par.; 1Cor 11,23-26). Per rendere operanti questi segni di vita, Gesù precisa un'organizzazione in cui pone a capo gli apostoli con la missione di continuare la sua azione e il suo insegnamento dopo il suo ritorno al Padre (Mt 28,16s; Lc 10,16 par.).

B *Gli Atti degli Apostoli.* Quando Gesù lascia i suoi undici apostoli ''sul monte detto degli Ulivi'' (At 1,12), questi ritornano a Gerusalemme e si riuniscono tra loro insieme ad ''alcune donne tra cui Maria, la Madre di Gesù, e dei fratelli di Gesù'' (At 1,14). Essi formano allora una ''comunità'', una *ekklēsia,* che si raduna al piano superiore; si tratta già di una C. nel senso che le diamo abitualmente? Come Eva fu creata durante il sonno di Adamo dalla costola di lui, i Padri hanno spesso detto che la C. ''è nata dal costato di Cristo durante il sonno della morte; per questo, il giorno di Pasqua, la C. nasce insieme a Cristo risorto. Ma questo nuovo Corpo di Cristo ha bisogno di essere ''animato'' dallo Spirito; l'effusione dello Spirito, iniziata il giorno di Pasqua, quando Gesù ''alita'' sui suoi discepoli (Gv 20,22), riceve il suo pieno effetto con la grande effusione carismatica del giorno di Pentecoste (At 2,4), in vista della testimonianza dei Dodici (At 1,8) e della manifestazione pubblica della C. Si può dunque stabilire, come ''data ufficiale'' della nascita della C., il giorno di Pentecoste, seguito alla risurrezione di Gesù Cristo.

Cinquanta giorni dopo Pasqua, i Dodici (Mattia è appena stato associato al collegio degli apostoli) sono riuniti ''tutti insieme''. È una questione discussa se solo i Dodici (cfr. 1,26) siano riuniti, o se invece, sulla base di 1,14, bisogna vedervi anche i discepoli e le donne con Maria. Da una attenta lettura di At 2 sembra tuttavia che solo i Dodici siano presenti. E, come Gesù aveva annunciato, lo Spirito Santo irrompe con forza nel locale dove si trovavano, posandosi su ognuno dei presenti. Quando i Dodici sembravano ancora smarriti per la scomparsa di Gesù (1,11), improvvisamente ritrovano fiducia e sicurezza e si mettono a proclamare la Buona Novella. La C. è fondata e poggia sulla testimonianza e la predicazione degli apostoli. Questi iniziano la loro predicazione affermando di essere i testimoni che quel Gesù Cristo, che era stato messo a morte, è risuscitato dai morti secondo le Scritture, è salito al cielo nella gloria ed è presso il Padre, e che, per credere a questa Buona Novella, bisogna convertirsi e ricevere il Battesimo nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei peccati (cfr. i discorsi degli Atti; →kerygma; →predicazione). È così che i nuovi battezzati sono incorporati alla comunità, cioè alla C. Negli Atti, seconda parte della sua opera, Lc vuole mostrare la crescita di questa C. che, iniziata dal nucleo dei Dodici, raggruppa più di 3.000 persone il giorno di Pentecoste (At 2,41), ma ancora molti altri del popolo (2,47), 5.000 alcuni giorni dopo (4,4) e copre già tutta l'estensione della Giudea, della Galilea e della Samaria (9,31), cominciando a raggiungere i pagani sotto l'impulso di Paolo e Barnaba (11,20s), per arrivare infine in ''Europa'' (16,9s) e quindi a Roma, cioè alle ''estremità della terra'', secondo il comando dato da Gesù (At 1,8). At si compiace nel mostrare la vita attiva di queste C. in cui la carità è al centro, grazie alla condivisione di tutti i beni, ma dove non manca la liturgia: liturgia tradizionale del Tempio (At 3,1) o della sinagoga (At 13,5), ma anche la frazione del pane, come Gesù stesso aveva comandato di fare, sotto la guida degli apostoli e secondo l'insegnamento che essi davano (At 2,46; ecc.). Si può, a ragione, avanzare qualche riserva su questi ''sommari'' degli Atti, che cercano verosimilmente di idealizzare la prima comunità cristiana; li si raffronti però, per contrasto, con l'episodio di Anania e Saffira (At 5,1-10), o con alcuni passi delle lettere paoline di rara fermezza, o anche con Gc, a cui bisognerebbe aggiungere le lettere alle C. di Ap 1,4-3,22. At, in ogni caso, ci mostra che questa C. ha chiara coscienza di essere la sola e unica C. fondata da Gesù Cristo, che ne è il centro e la vita; C. nel cui seno tutti gli uomini sono invitati ad entrare: prima gli Ebrei, ma anche i pagani (At 13,46); e, quando una difficoltà materiale si verifica nell'una o nell'altra di queste C., è tutta la C. che si fa carico di quelle che sono nella prova (At 11,27s); è la C. che deve organizzare i suoi membri per suddividere i compiti tra tutti (At 6,1s). Ma è anche la C. che deve decidere come vivere al suo interno (cfr. At 15). Si vede anche che, pur essendo difficile descrivere il processo di organizzazione della comunità primitiva, questa appare invece molto presto strutturata, ''gerarchizzata'' e pronta a funzionare.

C *Le lettere paoline.* L'importanza della riflessione paolina sulla C. è fuori discussione; è perciò necessario, in questo nostro studio sulla C., dare particolare importanza all'esame delle lettere di Paolo.

Non ci si porrà qui il problema dell'autenticità delle lettere paoline; queste saranno tutte considerate come paoline o per lo meno di ispirazione paolina così forte che l'influenza di Paolo è quasi certa.

a La Chiesa in generale. In Paolo si trova talvolta *ekklēsia* usato al plurale: a prima vista ciò potrebbe indicare che esistevano distinte comunità una accanto all'altra (cfr. le "altre chiese" di 2Cor 11,g; 12,13). Ma bisogna subito tener presente che, anche in Paolo, la parola significa in primo luogo la comunità locale (per es. negli indirizzi delle lettere) e riconoscere poi che per Paolo ci sono anche "tutte le Chiese" (Rm 16,4.16; 1Cor 7,17; 14,33; 2Cor 8,18; 11,28) e in particolare "tutta la Chiesa" (Rm 16,23; 1Cor 14,23). Si può dunque rilevare subito che per Paolo la C. non è la giustapposizione di più comunità, ma una sola e unica comunità, la "Chiesa di Dio", l'*ekklēsia tou theou*, C. radunata e unificata da un solo capo: Cristo; e sembra che per Paolo questa nozione sia di una evidenza immediata. È possibile tuttavia notare un certo sviluppo che gli permette di arrivare a questa nozione specificamente paolina del corpo di Cristo. In tale concezione di C., Paolo ritiene essenzialmente che gli uomini sono riuniti in Cristo perché sono il popolo di Dio. Per Paolo la C. è una realtà del mondo presente; prima c'era il tempo d'Israele, ora è il tempo presente (in greco *ho noun kairos*), in attesa del mondo futuro. La C. è il popolo di Dio sulla terra, che vive nell'attesa di ricongiungersi con il popolo di Dio che è già presso il Padre. Giustificata dalla morte e dalla risurrezione di Cristo, la C. si prepara a ricevere la pienezza dei beni futuri di cui ha solo ricevuto una caparra (cfr. Ef 1,14). Dopo un cammino di conversione e di confessione di fede in Gesù Cristo (Rm 10,5s), l'uomo, con il battesimo, è unito al corpo di Cristo che è la C., ma per questo gli è necessaria la chiamata di Dio e la sua grazia efficace ed eterna (Rm 8,28-30; 9,16; 2Ts 2,13s). La libera scelta divina, accompagnata da un atto affermativo dell'uomo, esclude ogni preferenza di persona: rango nella società, razza del prescelto (Gal 3,28; Col 3,11). Per Paolo la C. è universale e si rivolge a tutti gli uomini. Il rifiuto fatto dal suo popolo di entrare in questa comunità è per l'apostolo una delle più grandi sofferenze della sua vita, perché, malgrado i suoi numerosi tentativi per far confessare la vera fede al popolo d'Israele (cfr. At), questo popolo ha indurito il suo cuore; così Paolo si rivolge ai pagani e riconosce in loro il "vero Israele" (Gal 6,16), i veri figli di Abramo (Gal 3,29; Rm 9,6), i circoncisi secondo lo Spirito (Fil 3,3).

All'interno della C. si delinea molto presto una organizzazione gerarchica. È difficile discernere i dettagli, essendo essa ancora agli inizi. Lo stesso Paolo esercita un'autorità sulle C. da lui fondate. A capo di alcune di queste C. ci sono dei capi locali che "presiedono" (Rm 12,8), "governano" (1Cor 12,28), "dirigono" (1Ts 5,12), e si vedono comparire dei " →vescovi e dei →diaconi" (Fil 1,1), sui quali Paolo ritorna più a lungo in 1Tm 3, il che potrebbe significare che tale istituzione si sviluppa in quel momento. L'elemento carismatico ha sempre una certa importanza e un posto viene riconosciuto ad alcuni come " →apostoli, →evangelisti" e " →profeti" (1Cor 12,28; Ef 4,11), ma Paolo deve fare delle precisazioni su certi punti sui quali dovevano verificarsi delle deviazioni (cfr. 1Cor 12-14), ricordando, per cominciare, che ai Corinti non manca "alcun dono" (1Cor 1,7). Alcuni usi sembrano però già in vigore, controllati dall'autorità costituita, come l'uso delle C. di Dio (1Cor 11,16), o dal riferimento "alle parole del Signore" (1Cor 7,10.25; 9,14), che Paolo può aver ricevuto direttamente dal Signore o dalla Tradizione (1Cor 11,23; 15,3; Gal 1,12).

b La Chiesa, corpo di Cristo. Se è difficile stabilire, nelle nozioni che precedono, quale sia l'originalità della riflessione paolina o quali siano gli elementi che gli vengono da un patrimonio già esistente, ricavato dalle predicazioni missionarie e dai "teologi" della primissima comunità, l'immagine della C., corpo di Cristo, è una dei più profondi e più penetranti apporti di Paolo in relazione al tema della C.

— La lettera ai Romani e la prima lettera ai Corinti. Prendiamo qui in considerazione 1Cor 12,12-31; Rm 12,4-g, a cui si può aggiungere 1Cor 6,16-20; 10,14.22. Il significato di questi testi è semplice. Paolo si basa sull'immagine, molto usata nell'antichità, del corpo umano e delle sue membra che formano un'unità; nonostante le loro differenti funzioni, esse collaborano per raggiungere lo stesso scopo. Questa immagine, espressa soprattutto nell'apologo della disputa tra le membra, nell'ellenismo era un luogo comune (Epitteto, Seneca, Marco Aurelio, ecc.). Paolo, in 1Cor, la userà a modo suo e per il suo scopo. Lo scopo principale, qui e nelle grandi lettere, è quello di mettere in evidenza l'unità e la diversità della C. e soprattutto dimostrare che ogni carisma è subordinato a un unico fine: l'interesse e il vantaggio della comunità intera. Ma Paolo non si lascia rinchiudere in questo luogo comune, lo supera e lo inserisce nel quadro delle sue idee-guida sul mistero di Cristo e della redenzione: è lo Spirito che costituisce l'unità del corpo, è lui che unisce i fedeli a Cristo con il battesimo (1Cor 6,11; Rm 6,1-11), ma li unisce anche tra di loro facendo di essi un solo corpo (1Cor 12,13; cfr. Gal 3,28), questo corpo è "di Cristo" (1Cor 12,27) o "in Cristo" (Rm 12,5), o può anche essere "il Cristo" stesso (1Cor 12,12). Per il momento Paolo considera solo il corpo nel suo insieme, senza entrare nel particolare, e non prende ancora in considerazione il rapporto tra il capo e il corpo.

— La lettera agli Efesini e la lettera ai Colossesi. Le considerazioni più importanti sulla C., sulla C. come corpo, e su Cristo come capo di questo corpo, sono pienamente sviluppate in Col (1,15.20.24; 3,15), ma soprattutto in Ef (1,10.22-23; 2,16; 4,4-16; 5,22-33). Lo sviluppo del pensiero di Paolo a partire dalle grandi lettere si esprime nel vocabolario dell'apostolo. Cristo è riconosciuto esplicitamente come capo del corpo o della C. solo in Col ed Ef; in nessun'altra parte la C. è chiamata il "corpo di

Cristo"; essa è detta pienezza (in gr. *plērōma*) di Cristo solo in Ef. Ma il senso originale dell'immagine viene conservato: quello della necessaria unità nella diversità dei carismi, del primato della carità (Ef 2,14-18; 3,6; 4,1-16; Col 3,15). Queste lettere propongono inoltre una dottrina ricca ed essenziale sul rapporto di Cristo con il suo corpo. Gesù Cristo ha creato la C. riconciliando sulla croce la grande opposizione religiosa tra Ebrei e pagani e distruggendo la barriera della Legge, che li separava (Ef 2,13-16); egli l'ha dunque salvata offrendosi per amore e acquistandosi così una sposa immacolata (Ef 5,23-27). In quanto capo della C., egli possiede il primato assoluto (Col 1,18; Ef 1,22-23); il Cristo celeste è al tempo stesso il principio della sua crescita e della sua vita (Col 2,19; Ef 4,15-16), colui "per mezzo del quale" (Ef 4,16; Col 2,19) e "verso il quale" (Ef 4,15) si realizza la crescita e l'edificazione del corpo, nello Spirito (Ef 2,22; 4,4) e la carità (Ef 4,16), con la stretta collaborazione di coloro che hanno ricevuto un carisma nella C., per il bene della C. (4,11-13). Con le sue immagini Paolo vuole esprimere molto di più del semplice fatto della supremazia di Cristo sulla C.: la C. è corpo di Cristo, è unita cioè al capo in una stretta comunione di vita. La C., in quanto corpo di Cristo, è la sua "pienezza" *(plērōma)*. In Col questo termine contiene una punta polemica contro i falsi dottori e si applica a Cristo "in cui abita tutta la pienezza della divinità" (Col 2,9), cioè la totalità della divinità comunicata da Dio a Cristo, pienezza di sapienza e di vita (cfr. Gv 1,14). In Ef 1,23 (cf. 4,13) la C. è il *plērōma* di Cristo, "pienezza di colui che riempie tutte le cose", essa è riempita delle ricchezze della vita divina da Cristo, il quale è, a sua volta, riempito da Dio (cfr. Col 2,9-10). Ef 1,10; Col 1,20 considerano Cristo come il centro dove si incontrano la C., "ciò che è nei cieli e ciò che è sulla terra", cioè gli uomini e gli angeli, ma anche tutto il cosmo. Egli è il capo e la "ricapitolazione" (cfr. *anakephalaiō*), l'unità e la sorgente di tutte le forze spirituali e cosmiche. Come Cristo è interamente riempito da Dio, così la Chiesa è riempita da Cristo, quale suo corpo unito a lui, quale sua pienezza. La supremazia assoluta sulla C. spetta a Cristo, ma egli è al tempo stesso colui che suscita la vita con forza e soavità. Questa vivificante influenza non è uniforme, ma al contrario riccamente differenziata dai doni dello Spirito, che contribuiscono in modo essenziale all'edificazione del corpo di Cristo.

— Origine della dottrina della Chiesa, corpo di Cristo. La dottrina delle grandi lettere si spiega con l'accostamento delle idee di san Paolo su Cristo e sulla C. all'immagine ben nota del corpo umano. Ma per quanto concerne Col e Ef, i pareri circa le possibili fonti usate da Paolo sono discordi. Alcuni pensano al mito gnostico dell'*anthrōpos* celeste (H.H. Schlier e E. Käsemann, che riprendono le tesi di R. Reitzenstein e H. Shaeder; A. Wikenhauser non nasconde la sua simpatia per questo tentativo di spiegazione). Altri, invece, credono che la dipendenza, se esiste, sia dalla parte della gnosi; sembrerebbe infatti che i testi gnostici addotti, tardivi, siano essi debitori a Paolo. Si potrebbe pensare alle speculazioni giudaiche su Adamo, capostipite che include i suoi discendenti come membra del suo corpo e che deve riapparire alla fine dei tempi sotto la forma di un personaggio escatologico per restaurare l'umanità (W. Davies, E. Schweizer, Schlier, ecc.). Ma questo tema tiene conto soprattutto dell'aspetto fondamentale della solidarietà di razza, tema della "personalità corporativa", importante in Paolo, ma insufficiente a spiegare l'immagine del corpo e delle sue membra. È senza dubbio all'interno stesso del pensiero paolino che bisogna cercare una spiegazione più semplice e più diretta (cfr. P. Benoit, in *Exégèse et Théologie*, IV, Paris, 1982, 218s). È necessario rimettere l'espressione "corpo di Cristo" nel contesto della teologia paolina e restituirle tutta la sua forza realistica. Il cristiano è unito, fin nel suo corpo, a Cristo, fin nel suo corpo, corpo personale di Gesù crocifisso e risorto. Ma bisogna qui ricordare che per Paolo il gr. *sōma*, "corpo" è da intendere nel senso semitico di →corpo non come una parte dell'uomo, ma come tutto l'uomo, allo stesso titolo dell' →anima, ma considerato nella sua manifestazione visibile. L'unione al corpo di Cristo è un'unione totale, certamente prima di tutto spirituale, ma che concerne anche il corpo. Cristo non avrebbe veramente salvato l'uomo se non avesse anche rigenerato il suo corpo donandogli la vita dello Spirito. Dunque, tutto il mistero della redenzione è in germe in questa nozione del corpo di Cristo, preparata dalle grandi lettere e sviluppata infine in Col ed Ef.

c La Chiesa, sposa di Cristo. Questa immagine è messa in relazione con l'immagine precedente della C. corpo di Cristo (Ef 5,23-32): Cristo è il capo del suo corpo, la C.; la moglie è il corpo del marito (v. 28); esiste con Cristo un rapporto sponsale, che è il modello perfetto dei rapporti che devono esserci tra gli sposi cristiani (vv. 23-33), e se questo mistero è grande, è perché concerne Cristo e la C. nei loro reciproci rapporti (v. 32). Questo tema che viene ad inserirsi in mezzo a delle raccomandazioni morali è impregnato delle idee della C. primitiva su Gesù che è lo sposo (Mt 9,15 par.; Mt 25,1-13; Gv 3,29; Ap 21,2; 22,17). L'immagine della gelosia divina di 2Cor 11,2 ricorda più direttamente i rapporti tra Jahweh e il suo popolo (cfr. Ger e Os).

d La Chiesa, edificio. La C. è presentata anche come un edificio, come un Tempio (Ef 2,20-22; 1Tm 3,15; cfr. 1Pt 2,1-10): l'edificio "cresce" grazie alla forza dello Spirito, fino a diventare un Tempio santo nel Signore, di cui gli apostoli e i profeti sono le fondamenta e il Cristo celeste la pietra maestra (pietra angolare di base o chiave di volta che ordina l'insieme). Un po' diversa è l'immagine di 1Cor 3,9-17 e 2Cor 6,16, che si riferisce piuttosto alle C. locali.

e La Chiesa, famiglia. La C. è la famiglia di Dio (Ef 2,19) nella quale i suoi membri acquistano un diritto di cittadinanza (2,12) per diventare concittadini dei Santi (2,19).

f Conclusione. Come si vede, tutti questi paragoni si ricongiungono per esprimere l'idea fondamentale

di unità della C. in Cristo. Con il battesimo i cristiani formano un solo corpo, in un medesimo Spirito (2Cor 12,13), qualunque sia la loro condizione, fanno una cosa sola in Gesù Cristo, appartengono a Cristo, sono la discendenza di Abramo (Gal 3,27-29).

Bibl. DBS, 11, 481-691; DictSpir, IV, 370-479; DThC, IV, 2108-2224; RGG, III, 268-282; TWNT, III, 502-539; P. Benoit, *L'horizon paulinien de l'épître aux Éphésiens*, RB 46, 1937, 342-361; J.B. Bernardin, *The Church in the N.T.*, AnglTR 21, 1939, 153-170; F.J. Leenhardt, *Études sur l'Église dans le N.T.*, Genève, 1940; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystiche Leib Christi*, Münster, 1940; O. Michel, *Das Zeugnis des N.T. und der Gemeinde*, FRLANT 57, 1941; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942; J.Y. Campbell, *The Origin and the Meaning of the christian use of the world ekklēsia*, JTS 49, 1948, 130-142; R.L. Hicks, *The Jewish Background to the N.T. Doctrine of the Church*, AnglTR 30, 1948, 107-117; W. Goosens, *L'Église, corps du Christ d'après S. Paul*, Paris, 1949; W.F. Howard, *The Church in the N.T.*, ExpTim 62, 1950/51, 207-210; O. Cullmann, *Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel, 1952; P.H. Menoud, *L'Église naissante et le judaïsme*, ÉTRel, 1952, 1-52; C. Charlier, *De la communauté de Jérusalem aux églises pauliniennes (Ac 1-12)*, BVieChr 1, 1953, 72-93; L. Cerfaux, *L'Église et le Règne de Dieu d'après S. Paul*, in *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, II, 1954, 365-387; J. Schmitt, *L'Église de Jérusalem ou la Restauration d'Israël d'après Ac 1-5*, RechSR 27, 1953, 209-218; G. Johnston, *The Church and Israel*, JRel 34, 1954, 26-36; E. Best, *One Body in Christ*, London 1955; B. Reicke, *Die Verfassung der Urkirche im Lichte der jüdischen Dokumente*, ThZ 10, 1954, 95-112; S. Cipriani, *La dottrina della chiesa in San Matteo*, RivB 3, 1955, 1-31; P. Benoit, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la Captivité*, RB 63, 1956, 1-44; W.A. Dahl, *Christ, Creation and Church*, in *Mélanges Dodd*, Cambridge, 1956, 422-443; P. Bonnard, *L'Esprit saint et l'Église selon le N.T.*, RHPR 37, 1957, 81-90; C. Journet, *Théologie de l'Église*, Bruges, 1957; J. Best, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, ThQ 138, 1958, 52-83; P. Bonnard, *L'Église, corps du Christ dans le paulinisme*, RTPhil 3/8, 1958, 268-282; J. Pfammater, *Die Kirche als Bau*, Roma, 1960; F.W. Wieser, *Kingdom and Church in Luke-Acts*, New York, 1962; A. Légault (ed.), *L'Église dans la Bible*, Paris-Tournai, 1962; D.M. Stanley, *Reflections on the Church in the N.T.*, CBQ 25, 1963, 387-400; R. Schnackenburg, *L'Église dans le N.T.*, Paris, 1964; J. Giblet (ed.), *Aux Origines de l'Église*, Paris-Tournai, 1965; J.A. Burgen, *A History of Exegesis of Mt 16,17-19, from 1781 to 1965*, Basel, 1966; G. Schille, *Anfänge der Kirche*, München, 1966; R. Bultmann, *Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17-19*, in *Exegetica*, Tübingen, 1967, 255-277; K.L. Schmidt, *Église*, Genève, 1967; P. Touilleux, *L'Église dans les Écritures*, Paris, 1968; O. Cullmann, *La Royauté du Christ et de l'Église*, Genève, 1971; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, LD 68, 1971; J. Hainz, *Ekklesia*, Regensburg, 1972; W. Marxsen, *The N.T. as the Church's Book*, Philadelphia, 1972; J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le N.T.*, Paris, 1974; P. Zingg, *Der Wachsen der Kirche*, Göttingen, 1974; P.H. Menoud, *Jésus-Christ et la Foi*, Paris, 1975; O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel, 1963; E. Charpentier, *Une Église pour le monde*, CahÉv 21, 1977, 29-47; H. Cazelles, *Naissance de l'Église*, Paris, 1983; R.E. Brown, *The Churches the Apostles left behind*, New York, 1984; F.J. Bruce, *The Church of Jerusalem in the Ac*, BJRyL 67, 1985, 641-661; J. Guillet, *Entre Jésus et l'Église*, Paris, 1985; J. Radermakers-J.P. Sonnett, *Israël et l'Église*, NRT 107, 1985, 675-697. [E. Schweizer, *Matteo e la sua comunità* (= StBibPaid 81), Brescia, 1987; R.M. Grant, *Cristianesimo primitivo e società* (= BiblSSTB 5), Brescia, 1987; R.E. Brown-J.P. Meier, *Antiochia e Roma chiese madri della cattolicità antica* (= Orizzonti Biblici), Assisi, 1987; R.E. Brown, *Le Chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia*, Casale Monferrato, 1992; *Chiese anonime-comunità vive. Shalom 1-2-3*, Assisi, 1986; *Fonction d'un magistère dans l'Église*, LumièreV 35,180, 1986; *Laici-chierici: dualismo ecclesiologico?*, Palermo, 1986; *Réflexions sur l'Église locale*, MaisD n. 165, 1986; M.A. Chevallier, *L'unité plurielle de l'Église d'après le Nouveau Testament*, RHPR 66, 1986, 3-20; C. Clifton Black, *The johannine epistles and the question of early catholicism*, NT 28, 1986, 131-158; P. Rossano, *Comunione e collaborazione tra le chiese nell'età apostolica*, OrPast 34/11, 1986, 9-24; D.S. Russell, *Dal primo giudaismo alla chiesa delle origini*, edizione italiana a cura di F. Montagnini (= StBibPaid 96), Brescia, 1991; R. Schnackenburg, *Signoria e regno di Dio nell'annuncio di Gesù e della chiesa delle origini*, CommStrum n. 86, 1986, 34-48; O. da Spinetoli, *Chiesa delle origini, chiesa del futuro*, Roma, 1986; *Comunione e comunità* (= Teologia Sapienziale 4), Civitas Vaticana, 1987; R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao, 1987; G. Barbaglio, *La laicità del credente. Interpretazione biblica*, Assisi, 1987; M. Gourgues, *Mission et Communauté (Actes 1-12)*, CahÉv n. 60, 1987; M. Rose, *'Le peuple de Dieu'. Un concept de l'A.T. comme archétype et prototype de l'église*, RTPhil 119, 1987, 133-147; *Verità chiesa e missione. Atti del XII Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana. Pescara, 7-11 settembre 1987* (= Studi Religiosi 8), Padova, 1988; K. Berger, *Kirche. I. AT und Frühjudentum*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Band XVIII, hrg. von G.L. Müller et alii, Berlin, 1988, 308-323; K. Berger, *Kirche. II. NT*, *ivi*, 201-218; G. Betori, *Chiesa e Israele nel libro degli Atti*, RivB 36, 1988, 81-97; F. Bolgiani, *Sanctorum Communio: le Nouveau Testament et les premiers siècles de la théologie patristique*, QuatreF 25-26, 1988, 17-48; L. De Lorenzi, *Chiesa*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 250-268; M.Y. MacDonald, *The Pauline churches. A socio-historical study of institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline writings* (= SNTStMonS 60), Cambridge, 1988; *Unité et diversité dans l'Église*, éd. par Pontificia Commissione Biblica, Civitas Vaticana, 1989; P.D. Akpunonou, *The church and the churches in the Acts of the Apostles*, RAfrT 13, 1989, 17-30; W. Amewowo, *The christian community in Acts of the Apostles: model for our day*, *ivi*, 59-66; P.M. Beaude, *Les premiers chrétiens parlent du Ressuscité*, DossB n. 27, 1989, 10-13; J.D. Dunn, *Gli strumenti della koinonia nella chiesa primitiva*, StEcum 7, 1989, 113-135; H.

Frankemölle, *Chiesa / Ecclesiologia. a) Teologia biblica*, in *Enciclopedia teologica*, a cura di P. Eicher, edizione italiana a cura di G. Francesconi, Brescia, 1989, 99-110; *Chiesa e missione* (= Studia Urbaniana 37), Roma, 1990; *I laici nel popolo di Dio. Esegesi biblica*, a cura di V. Liberti, Roma, 1990; *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede* (= Disputatio 2), Milano, 1990; E. Bosetti, *Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima lettera di Pietro* (= RivBSup 21), Bologna, 1990; N. Casalini, *Democrazia e partecipazione nella chiesa. Modelli di comportamento della generazione apostolica*, SBFLA 40, 1990, 159-181; S. Dianich, *Popolo di Dio. I. Un nome impegnativo per la chiesa*, RClerIt 71, 1990, 165-175; J. Guillet, *Le ministère dans l'Église: ministère apostolique - ministère évangelique*, NRT 112, 1990, 481-501; B.M. Simon, *Il mistero della chiesa*, SacDoc 35, 1990, 490-512; J. Stern, *La Chiesa, il magistero e i teologi secondo J.H. Newman*, EuntDoc 43, 1990, 457-75; A. Suhl, *Ein Konfliktlösungsmodell der Urkirche und seine Geschichte*, BiKi 45, 1990, 80-86; *La formazione dei laici nella 'Christifideles laici'*, PresPast 61/12, 1991; G. Canobbio et alii, *L'appartenenza alla chiesa* (= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 1), Brescia, 1991; K. Kertelge, *Das urchristliche Verständnis von Kirche als Grundlage für ein ökumenisches Gespräch*, UnSa 46, 1991, 65-69; B. Sesboüé, *Ecclesia ex circumcisione, ecclesia ex gentibus*, "Istina" 36, 1991, 182-201; *Orígenes del cristianismo*, BFe 54, 1992; M. Farrugia, *Cercando una tradizione viva. La riscoperta della Paratheke*, RasT 33, 1992, 404-426; M. de Goedt, *La véritable 'question juive' pour les chrétiens. Une critique de la théologie de la substitution*, NRT 114, 1992, 237-50; B. Maggioni, *La vita delle prime comunità cristiane. Riflessioni bibliche e pastorali*, Roma, 1992² [1983¹]; A. Salas, *Génesis de la experiencia cristiana*, in *Orígenes del cristianismo*, BFe 54, 1992, 17-64; W. Trilling, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, tr. di E. Gatti (= Euanghélion 1), Casale Monferrato, 1992]. BMFer

CHIION, KEVAN Lettura sbagliata della parola *kywn* in Am 5,26, parola che è identica all'arabo *kaiwān* e designa il pianeta Saturno. Il termine è di origine babilonese e il suo uso in Am 5,26 evoca il culto degli astri. In seguito all'errore dei copisti è diventato →Refan nella LXX e in At 7,43.

Bibl. H.M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, VTS 34, 1984. ELip

CHILEZ In ebr. *ḥīlēz;* località di Giuda che toccò in sorte ai leviti di Keat (1Cr 6,43); senza dubbio identica a →Colon di Gs 15,51; 21,15 (ḫirbet ʿAlin, 17 km a nord-ovest di Ebron). MDef

CHILIARCA In gr. *chiliarkēs* o *chiliarkos;* termine militare greco, applicato ad un ufficiale che comanda mille uomini (Gdt 14,12; 1Mac 3,55; 16,19). Nella LXX il termine traduce l'ebr. *rō'š 'ālāpîm* e *śar 'elep*, o *'allûp*, "capo di un migliaia" (Es 18,21; Nm 1,16; Zc 9,7; ecc.). CSaul

CHILION In ebr. *kilyôn*, "debolezza", "fragilità" (probabilmente dalla radice *kālāh*, "essere finito"); Efrateo di Betlemme, uno dei due figli di Elimelech e di Noemi, marito di →Orpa e cognato di →Rut. Muore all'inizio del libro di Rut. Sua moglie ritorna in Moab e i suoi beni passeranno a Booz (Rt 1,2.5; 4,9). JAun

CHIMAM In ebr. *kimhām* o *kimhān* (2Sam 19,41) da accostare forse all'arabo *kamiha*, "cambiar di colore", "diventar pallido" (il senso sarebbe "di color pallido"); figlio di Barzillai, ricco Galaadita che, giudicandosi troppo vecchio per venire alla corte con Davide, raccomanda suo figlio (2Sam 19,38-39; cfr. 1Re 2,7). JAun

CHIO In gr. *chios;* attualmente Khios in Grecia. Isola greca situata al largo di Smirne. È una tappa di Paolo alla fine del suo terzo viaggio missionario fra Troade e Mileto (At 20,15). CSaul

CHIODO In ebr. *maśmērāh* o *mismēr;* in gr. *hēlos.*

1 AT C. di ferro o d'oro erano usati nella costruzione del Tempio (1Cr 22,3; 2Cr 3,9) e per fissare le statue degli idoli (Is 41,7; Ger 10,4). Le parole dei saggi sono paragonate a dei c. ben piantati (Qo 12,11).

2 NT Nel NT Tommaso non vuole credere, a meno che non veda i "segni dei chiodi" di Gesù crocifisso (Gv 20,25). L'archeologia ha riportato alla luce dei c. di bronzo e di ferro, in particolare un c. di ferro usato per trapassare il tallone di un crocifisso.

Bibl. N. Haas, *Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar*, IsrEJ 20, 1970, 38-59 (spec. 55-59); J. Zias-E. Sekeles, *The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal*, IsrEJ 35, 1985, 21-27. ALem

CHIRA In ebr. *ḥīrāh*, abitante di Adullam città cananea (Gs 12,15) a nord-ovest di Ebron legata alle origini della tribù di Giuda (Gen 38). Essendosi separato dai suoi fratelli, Giuda si recò da Chira ad Adullam dove sposò la figlia di Sua (38,1-5). Mentre era in viaggio verso Timna con il suo amico C., Giuda si unì a Tamar che gli darà due figli, Perez e Zerach (38,12-30). Gen 38, più che all'epoca patriarcale, si riferisce all'insediamento in Canaan e presenta l'espansione del gruppo giudaico verso la Sefela grazie all'alleanza con i Cananei da cui traggono origine i tre principali clan di Giuda (Nm 26,20).

Bibl. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1, Paris, 1971, 501-510.616. ABoud

CHIRAM In ebr. *ḥīrām* abbreviazione di *'aḥîrām*, "mio fratello è esaltato", già attestato come nome di un re di Biblos verso la fine del XIII secolo a.C.

1 Re di Tiro, la cui potenza si affermò nella Fenicia del X secolo. Alleato di Davide (se il frammento di 2Sam 5,11-12; 1Cr 14,1-2 è collocato al giusto posto nel contesto) e soprattutto di Salomone (1Re 5,15-32; 2Cr 2,2-15); fornì il legno di cedro e gli artigiani necessari per la costruzione del Tempio e, in cambio, Salomone gli procurò cereali e olio e gli consegnò venti villaggi della Galilea (1Re 9,11-12). C. mandò a Salomone anche dei marinai esperti per la sua nuova flotta (1Re 9,27; 2Cr 8,18). Il Cronista aggiunge a ciò orzo e vino (2Cr 2,9).

2 Artigiano del bronzo chiamato anche Curam (1-2Cr) e Curam-Abi (2Cr 2,12; 4,16), molto esperto, abile e sapiente che Salomone chiama per lavorare alla costruzione del Tempio e alla sua decorazione. Il padre era originario di Tiro e la madre era israelita (della tribù di Neftali, secondo 1Re 7,13; di Dan, secondo 2Cr 2,12).

Bibl. F.C. Fensham, *The treaty between the Israelites and Tyrians,* in *Congress Volume, Rome, 1968,* VTS 17, 1969, 71-87; G. Bunnens, *Commerces et diplomatie phéniciennes au temps de Hiram Ier de Tyr,* JESHO 19, 1976, 1-31. JAun

CHITLIS In ebr. *kitlîš;* località della Sefela di Giuda (Gs 15,40); ora ḫirbet Kilkît, circa 7 km a sud-ovest di Lachis, a metà strada fra Ebron e Gaza. MDef

CHIUSURA, SACRIFICIO Questo sacrificio è chiamato spesso sacrificio pacifico, sacrificio d'azione di grazie ed anche sacrificio di comunione, dal quale è tuttavia distinto. È designato in ebraico dal plurale *šᵉlāmîm,* una sola volta al singolare *šelem* (Am 5,22), che, secondo alcuni autori, deriverebbe da una aplografia della finale *-mm* di *šlmm.* L'etimologia evoca l'idea di compimento di un dovere, ma solo l'uso effettivo di questo vocabolo cultuale permette di determinarne il senso reale. Ora, si nota che il termine *šᵉlāmîm* appare nell'AT solo in relazione con altri termini sacrificali, mentre designa un sacrificio distinto nei testi rituali di →Ugarit, che tuttavia non ci informano sulla sua natura. Gli *šᵉlāmîm* sembrano così costituire un sacrificio distinto nei passaggi biblici dove seguono un →olocausto, come è il caso di Es 20,24; 32,6; Dt 27,6s; Gs 8,31; Gdc 20,26; 21,4; 2Sam 6,17s; 24,25; 1Re 3,15; 8,64; 9,25; Am 5,22; ecc. La materia del sacrificio è costituita da bestiame, in preferenza bestie grasse (Am 5,22; 2Sam 6,13.17s), di cui si brucia il grasso sugli altari (1Re 8,64 = 2Cr 7,7; Lv 6,5; 7,33; 2Cr 29,35; cfr. Is 1,11), che il sacerdote asperge con il sangue della vittima (Lv 7,14.33; 2Re 16,13; Ez 43,18.27). Nessun testo dice ciò che succede delle carni dell'animale immolato, ma il rito che consiste nel far bruciare il grasso dell'animale sull'altare indica che le carni non venivano bruciate (Lv 6,5). Secondo un tariffario sacrificale punico (CIS, 1, 165) la carne dei volatili offerti in *šlm kll,* probabilmente "in sacrificio di chiusura di un olocausto", ritornava all'offerente. Effettivamente Es 32,6; Dt 27,7; 1Re 3,15 fanno seguire gli *šᵉlāmîm* da un pasto, o addirittura un banchetto, e da festeggiamenti. Lo stesso sacrificio è tuttavia offerto in Gdc 20,26; 21,4 in occasione di una liturgia penitenziale e in 2Sam 24,25 allo scopo di calmare l'ira divina. Il banchetto e le feste non appartengono dunque all'essenza del sacrificio *šᵉlāmîm* e non ne costituiscono il corollario obbligato. Dato che i testi citano gli *šᵉlāmîm* all'ultimo posto, in relazione con cerimonie complesse e prolungate, liturgie penitenziali (Gdc 20,26; 21,4), dedicazione del vitello d'oro (Es 32,6), consacrazione della tenda che accoglie l'arca (2Sam 6,17s), dedicazione di un altare (2Sam 24,25) o del Tempio di Salomone (1Re 8,64), celebrazioni delle grandi feste annuali (1Re 9,25), è possibile che il nome di questo sacrificio pubblico significhi semplicemente "sacrificio di chiusura", come l'etimologia stessa suggerisce. L'uso del termine *šᵉlāmîm* come determinativo di *zebaḥ* riflette un altro uso cultuale, che deriva dall'evoluzione storica del sacrificio di →comunione e deve essere esaminato in questo contesto diverso.

Bibl. TWAT, IV, 193-195; R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim,* München, 1964; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel,* WMANT 24, 1967, 119-133; B.A. Levine, *In the Presence of the Lord,* StJudLA 5, 1974, 3-52; J.M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit,* CRB 19, 1980, 59-62; O. Loretz, UF 13, 1981, 127-131. ELip

CHOBA In gr. *chōbai;* località non identificata, menzionata in Gdt 15,4; è una delle città di cui Ozia sollecita l'aiuto per portare a termine la vittoria contro Oloferne (Gdt 15,4). C. deve forse essere accostata alla →(2) Coba di Gdt 4,4; 15,5. JLong

CIASSARRE In gr. *kuaxares* dall'antico persiano *uvaxštra;* terzo re di Media (633-584), figlio di Fraorte, nipote di Deioce e padre di Astiage. Erodoto riferisce che egli era ancora più bellicoso dei suoi antenati (*Storie* 1,103). Nel corso di una sua battaglia contro il Lidio Aliatte, il 28 maggio 585 (1,74), si produsse l'eclissi di sole predetta da Talete di Mileto. C. fu artefice, assieme ai Babilonesi, della caduta dell'impero assiro e prese Assur nel 614. È menzionato in Tb 14,15, così almeno si può congetturare tenendo conto del disaccordo dei manoscritti e delle versioni (la versione della CEI legge invece Achiacar). JAun

CIBO, BEVANDA

1 Evoluzione dell'alimentazione La parola ebr. *leḥem* nell'AT supera notevolmente il semplice significato di " →pane" e si estende al c. in generale. Ma è vero che il c. in Palestina, nei tempi biblici, era costituito da una focaccia di pane e questo menu era migliorato, arricchito solo raramente, in seguito ad una migliore annata di raccolto o in seguito ad un miglior reddito familiare. Frugale e rudimentale durante l'epoca semi-nomade, il c. migliora con la prosperità generale della sedentarizzazione fi-

no a diventare, presso i grandi d'Israele, delicato e raffinato; i profeti metteranno in guardia i più fortunati dal loro gozzovigliare (Am 6,4; Is 5,11). Il grano, l' →uva, e le olive (→pane; →olio) sono in realtà i tre prodotti indispensabili alla vita sedentaria di Israele (Sal 104,15), mentre per i nomadi l'ideale è costituito dal →latte e dal →miele (Es 3,8; Ger 11,5). Se si arriva ad una condanna, soprattutto in Pr, contro il mangiare e il bere, non è mai in vista di un ideale disincarnato, ma al contrario è sempre la voce della generosità, della solidarietà, della giustizia contro la gioia egoista o l'abuso che avvilisce; prendere il cibo è occasione di riconoscenza verso Dio, di praticare la fraternità con l'ospitalità, occasione anche di riconciliazione (Gen 43,32s), quindi condivisione di gioia e di pace (Dt 8,3). Nell'ultima cena Gesù riprende e intensifica il significato e l'importanza della condivisione della mensa.

2 Pasti Il c. si prende generalmente in due pasti (Es 15,12) di cui il più importante è certamente quello della sera, quando tutta la famiglia è riunita: i legami di commensalità sono, in effetti, fondamentali. Se in epoca antica il pasto si consuma stando seduti per terra, su una stuoia o sulla pelle di un animale, intorno ad un piatto comune da cui ognuno si serve con le dita (Rt 2,14), più tardi compaiono sedie e tavoli (1Re 13,20). Verso l'VIII secolo a.C. si diffonde il costume (probabilmente d'influenza siriana) di sdraiarsi su dei divani lungo tre lati del tavolo, lasciando libero il quarto per il servizio (Am 6,4; Ez 23,41). In epoca tardiva l'abluzione delle mani rivela una preoccupazione, non solo di pulizia, ma soprattutto di purificazione religiosa alla quale i farisei attribuiscono una grande importanza (Mc 7,3-4) e ciò spiega la presenza in ogni casa di giare d'acqua riservate a questo uso (Gv 2,6). Il padre di famiglia e i convitati pronunciano una benedizione sul pasto (Mt 14,19; At 27,35), a volte su ogni piatto e poi alla fine del pasto. Le pietanze sono servite in piatti di terracotta, oppure di rame o di oro presso i ricchi e il re; il capo famiglia distribuisce (1Sam 1,4) le parti e ciascuno riceve la sua sul pane e la mangia con le dita (cucchiaio e forchetta sono sconosciuti); la salsa è in un piatto a parte dove ciascuno intinge, a turno, il pane (Pr 26,15). Esisteva un codice di buona creanza; se ne fa eco il Siracide (Sir 31,12-32, 13; 37,29-31). Il pasto è luogo di condivisione e le occasioni si moltiplicano: nascite, matrimoni, funerali, vendemmie, raccolti, tosature (Gdc 9,27; 1Sam 25,36; ecc.). Il banchetto diventa il simbolo dell'era messianica e della felicità della vita futura (Mt 8,11; 26,29; Ap 19,9). Fare gli onori ai convitati vuol dire mandare loro dei servitori a invitarli, vuol dire lavare loro i piedi quando arrivano (Gen 18,4), profumare loro la testa con olio profumato (Am 6,6; Sal 23,5), è dare loro un posto secondo la considerazione e il rango di ciascuno (1Sam 9,22); significa anche accompagnare il pasto con musica (Is 5,12), canti (2Sam 19,35), danze, giochi (Gdc 14,12). Il pasto delle nozze dura infatti sette giorni (Gdc 14,10-12); il pasto di lutto segue il funerale: è il "pane del dolore" (Ger 16,7).

3 Prodotti dell'agricoltura Dalla coltura dei cereali dipende l'essenziale del c. dell'uomo dell'AT: →orzo, →grano, →farro, →(2) miglio. Il pasto più frugale, ma facile da trasportare, consiste in grano tostato, è il *qālî* dei mietitori, dei soldati, dei viaggiatori (Rt 2,14; 1Sam 25,18). Oltre al pane, il c. più comune per tutti, si preparano molte focacce e frittelle (cfr. Lv 2,4-7; 2Sam 13,6-10). Vengono coltivati diversi tipi di verdure: →lenticchie, →fave, →cetrioli, →meloni, porri, →cipolle, →aglio (di diverse qualità), ecc. La maggior parte di esse vengono salate per la consumazione e possono essere arricchite con aromi (→cumino, →finocchio, →senapa, →menta, →zafferano, →capperi). La Mishnah elenca altri prodotti coltivati: ceci, cicoria, lattuga, indivia, ravanelli, ecc. e aggiunge il pepe tra le spezie. Anche i frutti sono apprezzati e coltivati, tra essi il →fico e l' →uva hanno un posto di privilegio, conservati in diverse maniere (inoltre il fico, considerato curativo, è usato in cataplasmi per foruncoli e ulcere: 2Re 20,7). Si mangia anche il fico-mora (frutto del →sicomoro), →melograno, noce, →mandorle, →pistacchio, dattero (→palma), →mela cotogna, ecc.

4 Prodotti dell'allevamento Bisogna notare che, mentre è permessa la consumazione di tutte le verdure, quella delle carni invece è soggetta a numerose restrizioni; la tradizione sacerdotale prevede anche un regime primitivo esclusivamente vegetariano per gli uomini e le bestie (Gen 1,29), per poi autorizzare la carne di animali solo dopo il diluvio (Gen 9,3). La consumazione di un certo numero di carni rimane vietato; Lv 11; Dt 14,3-21 danno numerose precisazioni a questo riguardo (→prescrizioni alimentari): è vietata la consumazione di quadrupedi che non siano contemporaneamente ruminanti e di ungbia fessa, degli animali acquatici senza pinne né squame, dei rettili, degli uccelli da preda, degli uccelli notturni, così come di qualche volatile specifico; il maiale è oggetto di una proibizione accentuata e trasgredirla costituisce una mostruosità (Is 65,4). Il sangue, che contiene il principio di vita (Lv 3,17), è oggetto di regole precise e numerose, una parte delle quali riguarda il c.: la proibizione di mangiare un animale soffocato o non salassato; ogni uccisione deve essere effettuata per sgozzamento ed è perciò proibito consumare la carne di un animale morto non per sgozzamento o dilaniato da un predatore. Anche il →grasso è proibito, così come il muscolo dell'anca (Gen 32,33). L'Israelita fedele si astiene dal consumare piatti preparati dai pagani, evitando così di infrangere una prescrizione per inavvertenza (Os 9,3; Dn 1,8). Altra prescrizione, la proibizione di far cuocere il capretto nel latte di sua madre (Es 23,19) e durante la caccia di prendere in un nido la madre con gli uccellini (Dt 22,6). Nella maggior parte dei casi la consumazione della carne rimane legata a un banchetto; per il povero la carne è di capra (→caprini), a prezzo modico, o di capretto, più ricercata e servita ai convitati inattesi (Gdc 6,19); ma il montone, abbondante in Palestina (1Sam 25,2; Sal 144,13), rimane senza dubbio la carne più con-

sumata; si offrono il cosciotto e la spalla, pezzi scelti, agli ospiti e forse la coda (1Sam 9,24), che viene riservata anche per i sacrifici di ringraziamento (Lv 3,9). L'agnello arrosto costituisce il pasto pasquale (Es 12,5-11). La carne di bue è molto apprezzata (Pr 15,17) e più ancora quella di vitello, delicata (Gen 18,7). Piccioni (→colombe) e tortore, poco costosi, arricchiscono l'alimentazione corrente e costituiscono il sacrificio più piccolo (Lv 1,14; 5,7). Volatili ingrassati — probabilmente oche — ornano la tavola di Salomone (1Re 5,3). →Gallo e gallina sono portati in Palestina solo in epoca tardiva (sicuramente dopo l'esilio in Babilonia) e non sono presenti nella legislazione di Mosè: il nome che il Talmud dà al gallo *(tarnᵉgôl)*, di origine babilonese, appoggia la supposizione di un'introduzione da questo paese. Questo gallinaceo si diffonde notevolmente all'inizio dell'era cristiana.

5 Prodotti della caccia e della pesca La →caccia e la →pesca rappresentano una risorsa comune e sono quindi sviluppate durante tutto il periodo (Gen 25,27), ma sufficientemente praticate in epoca antica perché sono citate in abbondanza dai testi biblici. La consumazione della selvaggina è autorizzata (Dt 14,5: →cervo, →(1) gazzella, daino, →antilope, capra (→caprini) selvaggia, →stambecco) come anche quella degli uccelli diurni (non rapaci), come →pernici (1Sam 26,20), →quaglie (Es 16,13), →passeri (Lc 12,6). Per quanto riguarda il →pesce, si trova in abbondanza nel lago di Genezaret, la grande ricchezza di Zabulon e d'Issacar (Dt 33,19). Non sappiamo se veniva seccato e affumicato o salato (cfr. il nome greco di →Magdala, Tarichea, "salatura"). In ogni caso esso viene trasportato fino a Gerusalemme, al grande mercato della porta dei Pesci (Ne 3,3; Sof 1,10); veniva anche importato dai territori mediterranei (Ne 13,16).

6 Latticini Il →latte era certamente il c. di base delle tribù prima di diventare sedentarie; è conservato in un otre (Gdc 4,19) dove si inacidisce rapidamente; costituisce allora una bevanda apprezzata (Gdc 5,25). Il latte rimane anche l'alimentazione dei bambini dopo lo svezzamento o quella dei vecchi senza denti. La crema e il burro sono molto apprezzati, come anche il →formaggio (1Sam 17,18), anche se è poco menzionato; il nome della valle del Tyropeon significa "Valle dei Formaggiai", prova del suo uso diffuso.

7 Prodotti di raccolta Le uova raccolte sono di uso comune (Gb 6,6), uova di uccelli (Dt 22,6) e più tardi, in epoca tardiva, uova di pollo. Allo stesso modo sono apprezzati alcuni insetti come →cavallette, grilli, locuste (Lv 11,22). Ma più di tutto piace ed è ricercato il →miele (Pr 24,13; Gb 14,18) che è raccolto nelle cavità della roccia o degli alberi (Dt 32,13) e che viene anche esportato (Ez 27,17).

8 Bevande Se l'acqua è la bevanda elementare di tutto l'essere umano, avere dell'acqua pura e fresca in Palestina, desertica per una parte dell'anno, non è sempre facile, quindi l'uomo dell'AT la beve con riconoscenza (Es 17,1s; Dt 11,11). Detto ciò, l'uomo biblico sa anche riconoscere e apprezzare la qualità di una bevanda gradevole: il vino (→uva) rende gioiosi gli dei e anche l'uomo biblico! Il vino è effettivamente usato nell'offerta (Nm 15,7), ma è anche la bevanda prediletta, pura o mischiata con acqua (Is 1,22), o aromatizzata con pepe, cannella, cappero, mirra, ecc. (Ct 8,2; Sal 75,9; Pr 9,5) o dolce all'uscita dal torchio. Il vino vecchio è ancora più apprezzato (Is 25,6), ma più raro perché la sua conservazione è difficile. L' →aceto allungato con l'acqua disseta i lavoratori esposti all'ardore del sole senza inebriarli (Rt 2,14). Una bevanda inebriante, il *šēkār* (in gr. *sikera*), è menzionata a più riprese nell'AT senza che si sappia esattamente che cosa sia: vino di datteri o di palma, birra d'orzo o di miglio (Lv 10,9; Nm 6,3)? Un'altra bevanda fermentata è apprezzata: il succo/mosto di melograno (Ct 8,2), mischiato o no al vino. JArg

CICOGNA In ebr. *hăsîdāh*, "la fedele", (cfr. Gb 39,13-15: contrariamente allo struzzo, la c. non abbandona le sue uova); animale impuro (Lv 11,19; Dt 14,18), migratore (Ger 8,7). Le c. della Palestina (c. bianca e c. nera) nidificano abitualmente sugli alberi (cfr. Sal 104,17). MDef

CIELO In ebr. *šāmayim; mārôm* in Gb 25,2; Is 24,18.21; ecc.; *maʿal* in Is 7,11; in aramaico *šemayîn;* in gr. *ouranos.*

1 AT

A *Un elemento del cosmo.* Il plurale anormale *šāmayim* designa in ebraico il "cielo" in generale; l'insieme delle lingue semitiche nord-occidentali utilizza a questo scopo la stessa radice sempre al plurale (al singolare nel semitico orientale) forse per esprimere l'idea di espansione spaziale. L'etimologia del termine resta oscura: non è in ogni caso il composto *ša-mayim*, "luogo dell'acqua", come è stato talvolta proposto. Nella Bibbia, *šāmayim* è spesso sinonimo di *rāqîaʿ* →"firmamento"; i due concetti concordano spesso. Come il firmamento il c. è in effetti provvisto di finestre o cateratte (Gen 7,11), di colonne (Gb 26,11) o di fondamenta (Gb 25,8.22); ha dunque una consistenza quasi architetturale o, secondo un altro modello cosmologico, quello di una stoffa stesa da Dio (Is 63,19). Gli astri, che in Gen 1,14 sono attaccati al firmamento, altrove (Dt 4,19; Is 14,12) sono fissati al c. Questa identità concettuale fra *šāmayim* e *rāqîaʿ* è d'altronde esplicitamente enunciata in Gen 1,18: «E Dio chiamò il firmamento cielo". Tuttavia il campo semantico coperto da *šāmayim* è più ampio di quello di *rāqîaʿ* essendo quest'ultimo un termine tecnico e cosmologico di portata più ristretta. *Šāmayim* ha un senso più generale e anche religioso: corrisponde a tutto ciò che, nell'universo, si trova al di sopra della →terra, dalla troposfera (gli uccelli volano nel c.; Gen 1,26), agli spazi intersiderali (il "cielo dei cieli" cioè "il più elevato", dove ha il suo trono Jahweh: Ne 9,6; Dt 10,14; 1Re 8,27), passando per quelle regioni celesti misteriose (sopra il firmamento?) dove sono i serbatoi della pioggia (Gen 8,2), della neve (Is 55,9-

11), della grandine (Gs 10,11), del fulmine (1Sam 2,10), ecc. In questo senso il firmamento stesso è compreso in questa immensità; è il firmamento del c. (Gen 1,15) che sovrasta la parte più vicina della terra (Gen 1,20). Il cielo è limitato (Dt 4,32), circolare (Gb 22,14) o quadrangolare (Ger 49,36); la sua stabilità è garanzia di quella dell'universo (Dt 11,21): così, quando Jahweh vuole esprimere la sua rabbia verso il mondo, può sconvolgere i ritmi e le strutture celesti (Am 8,9; Ger 4,23-26; Is 51,6). L'altezza del c., che sta a rappresentare la gerarchia cosmica voluta da Dio (→cosmologia), è inaccessibile all'uomo (Pr 30,4) malgrado il folle tentativo della torre di →Babele (Gen 11,4) o l'orgoglio degli empi (Gb 20,6). Il plurale *ouranoi*, usato dai LXX, non sembra fare eco alla pluralità dei c. attestata nel pensiero ellenistico, gnostico o rabbinico e negli apocrifi; è più probabilmente un semitismo calcato sul plurale di *šāmayim*.

B *La dimora di Dio.* Il c. è stato creato da Dio (Gen 1,1): nella Bibbia è assente ogni forma di "uranolatria" (culto del cielo)! Seguendo in questo le antiche concezioni semitiche secondo le quali Dio risiede sulle alture (cfr. l'idea della →montagna santa), la Bibbia fa del c. la dimora (Sal 33,14) di Jahweh, il suo santuario (Sal 102,20), il suo dominio (Is 63,15). Dio è il Dio del c. (Gen 24,3; Ne 1,4); se lo si chiama a testimone o se lo si prega, si alzano le braccia verso la volta celeste (Es 9,29). Nel giudaismo postesilico e nel NT si svilupperà anche l'abitudine di sostituire "Cielo" al nome divino; l'AT non va così lontano, salvo Dn 4,23 e forse, secondo alcuni, in altri passi come Sal 73,9 o Gb 20,27. L'immagine che prevale nell'AT è quella che vede in Dio, alla maniera dei →Baal cananei (soprattutto il *b'l šmm* di →Ugarit), un re celeste circondato da una corte e da un esercito come nella visione di Michea, figlio di Imla (1Re 22,19). Questo esercito (→Sabaot) celeste non è ben definito: a volte presentato come una vera e propria legione armata (Gs 5,14), a volte come la schiera di stelle (Gen 2,1), esso riunisce in realtà tutto ciò che popola il c.: angeli, spiriti e astri.

C *Il c., fonte di benedizione e di salvezza divine.* Regno del Dio che salva, il c. è dunque la sede della grazia, della verità e della fedeltà divine (Sal 119,89; 89,3); Dio infatti fa discendere la sua benedizione o la sua salvezza dal c. (Gen 49,25; 1Re 8,35; Is 63,19). L'ascensione di →Enoch (Gen 5,24) e quella di Elia (2Re 2,11) suggeriscono che la salita al c. realizza l'infinita comunione con Dio. Dal c. discendono dunque sui profeti tutte le rivelazioni di natura escatologica (Dn 2,28; 9,21.25; 7,13.27). Questo c. tuttavia dovrà subire anch'esso il rinnovamento generale promesso da Dio alla fine dei tempi (Is 65,17; 66,2). L'idea di una relazione archetipale fra il macrocosmo celeste, serbatoio di modelli ideali, e il microcosmo terrestre, concetto abbastanza estraneo al vecchio pensiero ebraico ma che influenzerà molto il tardo giudaismo (cfr. la cabala), è forse già presente in passi come Es 25,9; Ez 2,9.

2 NT

A *Il dominio di Dio.* Il NT riprende la maggior parte delle concezioni dell'AT: Dio è il Dio del c. (in gr. *ho theos tou ouranou;* Ap 11,13); lo ha creato (2Pt 3,5; Eb 1,10; At 4,24), lo tiene in suo potere (Mt 11,25) e lo distruggerà nell'ultimo giorno (Mc 13,31; 2Pt 3,10; Ap 20,11). Il c. è il luogo del trono di Dio (Mt 5,34; 23,22; At 7,49).

Nel NT l'uso di sostituire il nome del c. a quello di Dio (equivalenza molto ben attestata dai sinottici; dove Mt scrive "regno dei cieli", Lc e Mc usano "regno di Dio"; Mc 1,15 par.; Mt 3,17; Mc 4,11 par.; Mt 13,11) rivela uno sviluppo ignorato dall'AT (Lc 15,2.18.21; Mc 11,30 par.). In Mt 23,22 è chiaramente esplicitato e giustificato: "Giurare per il cielo significa giurare per il trono di Dio e per Colui che vi è assiso". Più di un semplice sostituto rispettoso, si tratta qui di un riferimento all'onnipotenza divina, percepita come una sovranità celeste. Se in Eb 1,10; 2Pt 3,7.10.12; ecc. il plurale *ouranoi* è un semitismo come nell'AT, sembra invece che 2Cor 12,12 faccia eco alle speculazioni rabbiniche sulla pluralità dei c., ereditate dall'astronomia babilonese.

B *Gesù e il cielo.* Gesù intrattiene con il c. una relazione molto intima. Figlio del Padre che è nei c. (Mt 12,50; 18,19) ne è disceso (Gv 3,13); è la sua origine e vi ritornerà (Gv 6,62) al momento della sua →ascensione. Egli ne conosce i misteri (Mt 13,11), vi prende le sue opere — come il pane del c. (Gv 6,33-58) e rivela agli uomini il regno dei c. che annuncia loro (Gv 3,11). Questa è la ragione per cui il c. stesso autentica la missione del Cristo aprendosi per Lui (Mt 3,6) e inviandogli lo Spirito (Gv 1,32); questi stessi segni sono promessi da Gesù a coloro che credono in lui (Gv 1,51) e gli apostoli hanno beneficiato di questa esperienza (At 2,2; 9,3; 10,11).

C *Soteriologia, escatologia e cielo.* Gesù prosegue una grande opera: la riconciliazione, con la nuova alleanza, del c. e della terra; fare in modo che la volontà di Dio sia fatta "come in cielo così in terra" (Mt 6,10; Col 1,20; Eb 9,25). La risurrezione gli conferisce ogni potere in cielo e sulla terra e lo esalta nel più alto dei c. (Mt 28,18; Eb 4,14; 7,26). Così i suoi sono già da ora in c. in sua compagnia (Ef 2,6) ed Egli ripete nei cieli ciò che la sua Chiesa opera sulla terra (Mt 16,19). La speranza e la salvezza finale verranno dal cielo e condurranno ad esso (Fil 3,20s), verso questa Gerusalemme celeste alla quale aspirano i cristiani (Ap 3,12; 2Cor 5,1), in uno scrigno cosmico nuovo illuminato da un c. nuovo (Ap 21,5; 2Pt 3,13). Con l'avvento di questo cosmo restaurato il primo c. sparirà come un volume che si arrotola (Ap 21,1; 6,14). È allora che si realizzerà il c. della pienezza, quello della comunione dei giusti in Dio (1Ts 4,17; Fil 1,23).

Bibl. ISBE³, II, 654-655; TWNT, V, 496-543; R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt,* München, 1910; G. Westphal, *Śebā haš-šamaim,* in *Orientalische Studien. Festschrift Nöldeke,* II, Giesen, 1916, 719-728; T. Flügge, *Die Vorstellung über den Himmel im A.T.,*

Borna-Leipzig, 1937; O. Eissfeldt, *Baalšamen und Jahve*, ZAW 57, 1939, 1-31; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951; U. Simon, *Heaven in the Christian Tradition*, London, 1958; W.M. Smith, *Biblical Doctrine of Heaven*, Chicago, 1968. CCan

CILICIA In gr. *kilikica;* parte sud-occidentale dell'Asia Minore, chiusa fra la Cappadocia a nord, la Licaonia ad ovest, la Siria ad est e il mare a sud. È divisa in due regioni ben distinte: una montagnosa o C. Trachea o ancora C. Asperas, l'altra pianeggiante e abbondantemente bagnata da fiumi o C. Pedion. Luogo di passaggio privilegiato fra l'Anatolia e la Siria, è attraversata da una strada che vi penetra dalle Porte Cilicie, passa per il Taurus e ne esce dalle Porte Siriane nell'Amanus. Una parte della popolazione di origine sconosciuta subì nel II millennio una forte influenza hurrita; alcuni pensano al regno di Kizzuwatna menzionato nei testi hittiti; i documenti egiziani designano i Cilici con *Kode* e le iscrizioni assire con *Quë*. Si tratterebbe sempre del paese di Kue *(qᵉwēh)* dal quale Salomone importava cavalli (1Re 10,28; cfr. *qᵉwē'* di 2Cr 1,16). Nel XII secolo la C. cominciò a subire l'influenza greca, il che spiega perché la costa era particolarmente ellenizzata nell'epoca classica. La dinastia locale che vi regnava giurò fedeltà agli Achemenidi. Dopo la morte di Alessandro i Lagidi vi posero delle basi marittime ma in seguito divenne possesso dei Seleucidi. Si sa che la popolazione si rivoltò contro Alessandro Balas (1Mac 11,14) e contro Antioco IV (2Mac 4,36). Tuttavia la C. riacquistò presto la sua indipendenza sotto la direzione di dinasti locali dandosi alla pirateria. Roma condusse una lunga e difficile guerra contro questi pirati che minacciavano la sicurezza in tutto il Mediterraneo: fin dal 101 crearono una provincia di C. che era in realtà una zona di operazioni militari così facendo prendevano in mano il controllo dei mari. Bisognò tuttavia attendere fino al 67 con l'intervento di Pompeo per veder sparire la pirateria. Quando quest'ultimo riorganizzò l'Oriente nel 63, creò una provincia di C. nella pianura, incentrata su delle città-Stato la cui metropoli era Tarso. Cicerone ne ebbe il governo con il titolo di proconsole nel 51/50. La regione montagnosa restava nelle mani di una dinastia locale. All'epoca delle guerre civili la C. Pedion fu riunita alla provincia della Siria. Tiberio annesse la C. Trachea alla morte del suo ultimo sovrano nel 17 d.C. L'insieme dei due distretti fu ingrandito sotto Vespasiano e restò provincia senatoriale fino ad Adriano. Paolo era originario di Tarso (chiamata anche Antiochia di C., At 21,39; 23,34) e si vedono dei Giudei di C. argomentare contro Stefano a Gerusalemme (At 6,9). Le conversioni al cristianesimo avvengono sia da parte dei Giudei (cfr. Gal 1,21) che dei pagani (At 15,23). Si sa che Paolo vi ritornò dopo la sua conversione ma Barnaba venne a cercarlo qui per istruire la Chiesa di Antiochia (At 11,25). →Tubal.

Bibl. A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937 (1971²); D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950. CSaul

CILICIA SUPERIORE In gr. *ano kilikia;* il termine non ha una connotazione amministrativa precisa: si applica ai cantoni della Cilicia situati sulle alture del Tauro (o Cilicia Entotaurica). Nel 275 Antioco I aveva battuto i Galati in un distretto della C.S., più precisamente la Bagadaonia, al confine con la Licaonia e la Cappadocia. In base a un emendamento del testo del secondo libro dei Maccabei, un contingente di soldati giudei avrebbe contribuito a questa vittoria (2Mac 8,20). La C.S. è menzionata nell'itinerario dell'esercito di Oloferne (Gdt 2,21). CSaul

CIMMERI, GOMER In ebr. *gmr* (TM: *gōmer*), in acc. *gimmirrāya,* in gr. *kimmerioi;* nome ebraico dei Cimmeri; popolo indoeuropeo che continuò a condurre una vita nomade nelle steppe della Russia fino all'VIII secolo a.C. Sono stati segnalati per la prima volta nel 714 a sud del Caucaso, dove assalgono l' →Urartu, attraversano questo paese e si stabiliscono nel nord dell'Anatolia, alla frontiera con la provincia assira di Tabal. Venuto a conoscenza di ciò, Sargon II d'Assiria parte per questa regione nel 706 e l'anno seguente viene ucciso durante un oscuro combattimento (cfr. Is 14,4b-21). Battuti da Assarhaddon nel 677, i Cimmeri concentrano i loro sforzi verso il nord-ovest e il centro dell'Anatolia. Raggiungono Sinope, una colonia greca sul Mar Nero, e distruggono verso il 675 il regno di Frigia, dove il re Mida II si suicida (Strabone, *Geografia* 1,3,21). Si dirigono in seguito verso la →Lidia, da dove il re →Gog li respinge grazie all'aiuto assiro. Una nuova ondata di Cimmeri guidati da Tugdamma (→Togarma), gli sarà però fatale. Gog muore in battaglia nel 652 a.C. (cfr. Ez 39,3-5.11-20); i Cimmeri prendono Sardi, arrivano all'Egeo, alle "isole" come dice Ez 39,6, distruggono Magnesia e il tempio di Efeso, poi ritornano in Anatolia dove si disgregano e finiscono con l'essere assorbiti dai Medi e dagli Sciti. L'area geografica entro la quale i Cimmeri conobbero la loro evoluzione nel VII secolo, spiega come mai la lista dei →popoli abbia associato Gomer a →Magog, cioè alla Lidia, ai →Medi del nord-ovest dell'Iran, agli Ioni (→Iavân) delle coste anatoliche e a Tabal (→Tubal). Gli →Sciti, che vennero dopo i Cimmeri, i "langravi" medi (→Rifat), che penetrarono in Anatolia centrale all'inizio del VI secolo, e senz'altro il grande capo cimmero Tugdamma, appaiono nella lista come discendenti di Gomer (Gen 10,2s; 1Cr 1,5s; cfr. Ez 38,6). Secondo Ez 27,14 i Cimmeri, popolo di cavalieri, avrebbero fornito di cavalli i mercanti di Tiro. I Cimmeri vi sono qualificati come Bet-Tugdamma, cioè "dominio di Tugdamma".

Bibl. CHJ, II, 89-109; PW XI, 397-434; RLA, V, 594-596; L.F. Hartmann, *The Date of the Cimmerian Threat against Ashurbanipal according to ABL 1391,* JNES 21, 1962, 25-37; U. Cazzoli, *I Cimmeri,* Roma,

1968; I.M. Diakonoff, *The Cimmerians*, ActIran 21, 1981, 103-140. ELip

CINEMA E BIBBIA

1 I film a soggetto cristiano degli inizi Fin dagli inizi — diciamo fra il 1897 e il 1907 — l'industria del cinema parve interessarsi alla vita del Cristo. Infatti le pellicole ispirate alla passione (una ventina di produzioni degli studi Pathé e Gaumont, dell'Italia, dell'Inghilterra e degli Stati Uniti) erano piuttosto motivate dalla redditività, puntando sia sul gusto collettivo dello spettacolo che sulla religiosità confusa del grande pubblico. A. Ayfre alla fine del suo libro *Dio al cinema* (1953) presenta la lista dei principali film "cristici" di questo periodo. Lo stile — se si può usare questo termine — è una curiosa e involontaria fusione di immagini di cattivo gusto, di reminiscenze pittoriche esplicite e di primitivismo a volte gustoso. È interessante notare che le produzioni italiane studiate da C. Ford in *Il cinema al servizio della fede* suscitarono un' "estetica del grandioso" che avrebbe influenzato tutta la produzione seguente. Dalla cianfrusaglia europea di questa epoca emergerà un po' più tardi un curioso film tedesco, *INRI* (1924), di Robert Wiene (il regista del *Dottor Caligari*), che trova degli accenti a volte danteschi per ricordare il supplizio del Figlio di Dio.

2 L'AT allo schermo Il fatto curioso è che in tutto questo periodo e fino al 1925 l'AT (da Gen agli ultimi profeti) sia trascurato dai produttori che pure sfruttano tutte le risorse spettacolari della storia e della leggenda. L'AT troverà a due riprese dei soggettisti negli Stati Uniti, e qui bisogna raffrontare due diversi momenti nella storia del cinema americano, perché i due cineasti importanti che si sono dedicati alle Scritture offrono una perfetta antitesi: l'uno, Cecil B. de Mille, si dice cristiano e preoccupato di diffondere la sua fede; l'altro, John Huston, è un agnostico che prende volutamente la parte dell'uomo... contro Dio. De Mille affronterà sia la passione del Cristo (*Il Re dei Re*, nel 1927, e *Il segno della Croce*, nel 1931) che l'AT (*I dieci comandamenti*, a due riprese, 1923 e 1956; *Sansone e Dalila*, 1949). Notiamo che queste evocazioni sono indissociabili dagli affreschi consacrati da questo artista a *Cleopatra*, alle crociate, all'epopea del West, al circo. Il titolo del film che evoca la vita di persone nomadi *(The greatest show on earth = Il più grande spettacolo del mondo)*, corrisponde perfettamente all'insieme della produzione di Cecil B. de Mille. Questi (molto dotato per gli intrighi psicologici) aveva dedicato tutte le sue attenzioni a questa impresa pseudo-religiosa che aveva incentrato sui tre temi "della Bibbia, del sesso e del sangue". Il gusto del monumentale schiacciava la portata spirituale di questi film sotto un "ammasso archeologico" giustamente denunciato da A. Ayfre. D'altronde, il cineasta deteneva innegabilmente qualcosa della geniale ingenuità dell'iconografia medioevale (ciò di cui gli danno atto abusivamente alcuni suoi sostenitori), ma sapeva soprattutto e molto astutamente maneggiare le sue imprese e le sue folle in modo da suscitare un entusiasmo collettivo testimoniato dal prodigioso totale degli incassi ottenuti dai suoi film "biblici". A questa prevalenza del materiale sullo spirituale si opporrebbe lo sforzo testimoniato dai due *Ben Hur* (1926 e 1959), che faceva pensare al Cristo solo attraverso la sua ombra e le sue mani.

Per Huston, adattatore malizioso di *La Bibbia* (1966), nessuno era più qualificato di R. Benayoun, irriducibile e veemente agnostico, per dare dei chiarimenti: è forse per gusto del grandioso che il cineasta del thriller (film di suspence e di terrore) ha voluto affrontare un tema che sembra aver scoraggiato Welles e Bresson? O forse perché si interessa alla Bibbia come "mito universale e supporto di molteplici leggende"? Il film parte dalla creazione del mondo ed arriva fino al sacrificio di Abramo. Dopo l'allontanamento di Adamo ed Eva (cacciati dall'Eden senza che sia nettamente esplicitata questa sanzione), viene evocata con simpatia l'epopea del lavoro umano, delle conquiste, dei deliri di ogni genere. Ma ciò che colpisce è l'episodio di Noè (interpretato in modo picaresco da Huston stesso) il cui viaggio favoloso è familiare e burlesco come quello dell'*African Queen*. Lungo la storia di Abramo e delle sue prove crudeli, si intravede uno Jahweh "tortuoso, vero orco d'egoismo". Tutto ciò è mostrato con un partito preso di moderazione, di densità ellittica, e ciò che si può intravedere di atroce o di terrificante ne risulta solo più impressionante. Al servizio del blasfemo Huston ha messo in opera una grande abilità.

Ci si meraviglia che un creatore ispirato (almeno nella prima parte della sua carriera) come Walt Disney non abbia tentato un'adattamento di Gen da proporsi come cartone animato. In realtà se ne è avvicinato con la sua straordinaria *Sagra delle primavera*, uno degli episodi di *Fantasia* (1940). Ma bisognerà aspettare il 1973 e la nobile temerarietà di un cineasta francese, Pierre Alibert (autore di un simpatico saggio su *Il cubismo*), per vedere apparire una rappresentazione del primo libro dell'AT. A scapito di un curioso tentativo di mescolare alla narrazione concreta dei passaggi di stile completamente astratto, l'insieme non riesce a liberarsi da una certa mollezza di esecuzione e non si può rimproverare a M. Amiel di avere in *Cinéma 76* denunciato questa dolcezza lenitiva. Ci si rammarica che Paul Grimault che seppe dosare il tragico, il buffo e la tenerezza ne *Il re e l'uccello* e nel *Piccolo soldato* non sia stato attirato dalla letteratura sacra. Forse Jean-François Laguionie che realizzò nel 1966 *L'arca di Noè*, sarebbe stato in grado, se gli fossero stati offerti i mezzi adeguati, di condurre in porto un compito di questa portata.

Fra i rari adattamenti degli altri libri dell'AT bisogna citare *Ester e il re*, realizzato nel 1960 da Raoul Walsh, il grande cantore epico di Hollywood, ispirato dal destino dell'eroina biblica.

3 Gesù sullo schermo Ritorniamo al Vangelo, fonte di ispirazione più feconda dell'AT per i cineasti. Dal 1916, uno dei più grandi registi "del muto",

David Wark Griffith aveva evocato, nel suo film *Intolleranza*, quattro epoche della storia una delle quali era la passione di Cristo. L'analisi più recente e più pertinente di questo episodio si trova nei *Cahiers de la cinémathèque de Perpignan* (primavera 1970) ed è opera di M. Oms, secondo il quale il film corrisponde a "un tentativo di ritrovare il significato teologico e al tempo stesso popolare del martirio degli innocenti". La conclusione è profondamente evangelica: parte da una composizione ciclica che abbraccia con un solo sguardo i tempi e i luoghi più diversi e afferma esplicitamente questa idea: "è l'Amore che fa la storia contro l'Intolleranza".

Le produzioni posteriori non raggiungeranno questi livelli, nonostante i loro meriti. Infatti, né la Francia, il cui cinema è per la maggior parte agnostico, né l'Inghilterra, né la Germania, né i paesi iberici saranno ispirati dal destino del Salvatore. Citiamo qui solo a titolo di cronaca il mediocre *Golgota* di Julien Duvivier (1935) che, nonostante la coscienziosa interpretazione di Robert le Vigan, non si pone al di sopra del livello storico-naturalistico segnalato da P. Leprohon e altri esegeti. Per quanto riguarda il cinema spagnolo, non è una semplice curiosità da amanti del cinema vedere come ne *La via Lattea*, Luis Buñuel abbia fatto apparire Gesù: è quasi commovente vedere quanta grazia, quale sana e cordiale familiarità abbia saputo dare un cineasta agnostico all'invitato delle nozze di Cana.

In America tre film hanno acquisito una certa notorietà: *Il Re dei Re* di Nicholas Ray (1961), *La più grande storia mai raccontata* di George Stevens (1965), *Jesus Christ Superstar* di Norman Jewison (1973). Non c'è niente in comune fra questi tre film dei quali solo il secondo ha dei prolungamenti spirituali suscettibili di trascendere la narrazione storica. Il film di Nicholas Ray, curato e di talento, sembra voler mostrare soprattutto la bellezza e i dettagli plastici di un destino eccezionale. Lo sguardo di Jeffrey Hunter lascia trasparire senza dubbio una promessa di pace e d'amore ma soprattutto a livello estetico. Al contrario, il fuoco interiore che sembra consumare Max Von Sydow nella produzione di Stevens dà al film una densità piena che compensa l'inevitabile teatralità di un'impresa hollywoodiana. Infine su *Jesus Christ Superstar* c'è poco da dire: è uno show dal dubbio gusto che unisce il moderno all'antico e il music-hall alla storia. L'Italia in compenso ha mantenuto un certo tono spirituale con i film che sono stati realizzati fra il 1964 e il 1976: *Il Vangelo secondo Matteo* di Pasolini, *Gesù di Nazareth* di Zeffirelli, *Il Messia* di Rossellini. Senz'altro il problema dell'interpretazione della persona di Cristo resta immutato qui come altrove, e né l'espressione truce del giovane intellettuale spagnolo scelto da Pasolini, né la soavità di Robert Powell diretto da Zeffirelli possono convincerci del contrario: troppa poca tenerezza in uno, troppa molle dolcezza nell'altro. È ancora Rossellini che ci soddisfa di più prendendo (qui come per i *Fioretti di San Francesco*) un attore non professionista. Di particolare interesse nei tre film sono il contesto sociale e l'ambientazione cosmica: rudezza del paesaggio palestinese; giustezza di conflitti e di coinvolgimenti passionali in Zeffirelli; preoccupazione rosselliniana di conciliare il quotidiano storico di Gesù e la sua modernità. Ancora una volta, restando fedele al suo neorealismo, l'autore di *Paisà* fa appello alla nostra riflessione e alla polivalenza dei significati che compongono la storia del Figlio dell'Uomo.

4 Il metodo indiretto Tutte queste opere sono a diversi livelli delle "rappresentazioni" dell'AT e del NT e per questo lasciano sempre insoddisfatti perché l'ineffabile, il trascendente sono inesprimibili, più ancora con delle immagini che non a parole (è l'opinione di X. Léon-Dufour e del cardinale Lustiger nella rivista *Fiches du cinéma*). Ma c'è un altro modo di evocare il testo biblico sullo schermo: adottare, come suggerisce A. Ayfre, il metodo "indiretto", cioè evocare ciò che si può definire l'archetipo cristico a partire da personaggi, da situazioni che si riferiscono implicitamente alla passione o alla redenzione. Questa evidenza socio-storica dell'archetipo è stata sufficientemente messa in luce da alcuni ricercatori come M. Eliade e C.G. Jung. Del resto, G. Bedouelle *(Du spirituel dans le cinéma)* e H. Agel *(Le visage du Christ à l'ecran)* hanno esaminato la ricorrenza del dato cristico nel campo dei mass-media. Ci accontenteremo di ricordare che da *La passione di Giovanna d'Arco* di Carl Dreyer al *Diario di un curato di campagna* di Robert Bresson e a *Perceval le Gallois* di Eric Rohmer lo schermo ci mostra in filigrana lo svolgimento della vita di Gesù attraverso il destino di coloro che, secondo le parole di San Paolo, compiono da parte loro ciò che manca ai patimenti di Gesù. Ma ci sono altre opere in apparenza meno spirituali che sono come una rappresentazione indiretta e moderna della Passione: *Au hasard de Balthazar* di Bresson, *La Strada* e *Le notti di Cabiria* di Fellini, *L'idiota* di Kurosawa, *La madre* di Donskoi, *Scene di vita coniugale* (fra gli altri) di Bergman, *Stalker* di Tarkowski e anche *Nazarim* di Buñuel sono come delle figurazioni allusive o implicite del percorso sacrificale del Figlio dell'Uomo. "Come gli eroi di Dostojevskij" scrive M. Estève, "quello di Kurosawa ci appare come il testimone di questa realtà *altra*". Gli si potrebbe associare, risalendo indietro di 35 anni, il protagonista di *Metropolis* di Fritz Lang, il giovane Freder, figlio del Mastro della Città, che avendo voluto sostituire un operaio agonizzante davanti all'orologio gigante si attacca alle lancette e rassomiglia al Cristo che soccombe sotto il peso della croce.

Alla fine della sua carriera un cineasta della corrente spiritualista, F. Borzage, compose con *Simone il peccatore* un'evocazione commovente. Ma ciò che è più importante ancora è che Borzage aveva realizzato nel 1940 due opere le cui connotazioni cristologiche sono notevoli, e che la televisione ha permesso di riscoprire: *Strange Cargo* e *The mortal storm* due drammatiche meditazioni su di un percorso sacrificale. Più film recenti ritracciano un "itinerario" di carattere ascensionale e possono offrire delle risonanze evangeliche, come il *Kagemusha* di Kurosa-

wa, o il *Nostalghia* di Tarkowski. Saremo più cauti — per semplice prudenza — sul *Je vous salue Marie* di Godard.

Senza nessun trionfalismo si potrebbe concludere che le grandi figure e le articolazioni essenziali dei due Testamenti restano oggi delle strutture fondamentali del pensiero ed è perciò normale che il cinema, anche attraverso i dati più profani, rianimi un'eterna postulazione spirituale.

Bibl. H. Agel-A. Ayfre, *Le cinéma et le sacré*, Paris, 1952; C. Ford, *Le cinéma au service de la foi*, Paris, 1953; id., *Dieu au cinéma*, Paris, 1953; A. Ayfre, *Conversion aux images?*, Paris, 1964; M. Esteve, *Cinéma et condition humaine*, Paris, 1978; A. Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma?*, Paris, 1981; G. Bedouelle, *Du spirituel dans le cinéma*, Paris, 1985; H. Agel, *Le visage du Christ à l'écran*, Paris, 1985; id., *Progrès ou déclin du Mal?*, Paris, 1985. [J.J. Michalczyk, *La Bible et le cinéma*, in C. Savart-J.N. Aletti (éd.), *Le monde contemporaine et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 8), Paris, 1985, 319-337]. HAgel

CINGHIALE →porco, cinghiale.

CINNAMONO In ebr. *qinnāmôn*, in gr. *kinnamōmon;* pianta delle lauracee a cui appartengono anche la →cassia e la →cannella *(Cinnamone cassia).* Il c. cresce nel sud-est della penisola araba e a Ceylon. Era importato via acqua fino a Babilonia (Ap 18,13) e la sua essenza entrava nella composizione dell'olio per l'unzione sacra (Es 30,23). MDef

CINTURA Parecchi termini designano la c. nell'AT. La c. comune si chiama *ḥăgôr*, a volte anche *ʾēzôr;* quest'ultimo termine designa forse anche una c. più larga, una specie di perizoma (2Re 1,8; Is 11,5; Ger 13,1-11). Questo è senz'altro il significato della c. di Giovanni Battista considerata un tempo come una c. ma che ai nostri giorni appare più come un perizoma di pelle (Mt 3,4; gr. *zōnē*). Si conosceva anche l' *ʾabnēṭ* (Es 28,4; Is 22,21) e il *mēzaḥ* (Gb 12,21; Sal 109,19). La c., che si toglieva per dormire, serviva per sostenere il perizoma (At 12,8), ma soprattutto a tenere la camicia e la tunica (non il mantello) quando si doveva partire per un viaggio (Es 12,11; 2Re 4,29; 9,1) o per la guerra (Ez 23,15). La si dava anche in regalo (2Sam 18,11) perché il denaro si portava nella c. (→borsa).

In senso metaforico si parla di "cingersi" di gioia, di odio e di diverse virtù (Sal 30,12; 65,13; 76,11; Is 11,5; Sal 93,1; Ef 6,14). Sciogliere la c. di qualcuno significa togliergli la forza (1Re 2,5; Gb 12,18); altrove (soprattutto in azioni simboliche) la c. è anche simbolo della libertà perduta (At 21,11; in gr. *zōnē*) o del prezioso legame che lega Jahweh al suo popolo (Ger 13,1-11).

Bibl. DB, II, 389-393; TWNT, V, 302-308; P. Joüon, *Le costume d'Élie et celui de Jean Baptiste*, Bb 16, 1935, 74-81. AvdB-ALem

CIPOLLA In ebr. *beṣālîm* (plurale; cf. acc. *biṣru*, siriaco *beṣlo'*); le c. *(Allium cepa)* figurano tra i prodotti d'Egitto che gli israeliti rimpiangono nel deserto (Nm 11,5); lo scalogno *(Ascalonia cepa)* è abbondante nei dintorni di Ascalon, che gli ha dato il nome; in 2Re 6,25 è stato proposto di correggere *hărê yônîm* ("sterco di piccione") in *harṣônîm* (cf. siriaco *hrẓn'*), "cipolla selvatica" *(Ornithogalum umbellatum).* JLong

CIPRESSO Traduzione ipotetica dell'ebr. *gōper* (Gen 6,14) che potrebbe essere all'origine del gr. *kuparissos.* Il c. *(Cupressus sempervirens)*, molto diffuso nella regioni mediterranee, era apprezzato per la durezza e la luminosità del suo legno. Con "cipresso" sono spesso state tradotte le parole ebraiche *berôš* (→ginepro) e *tʷ aššûr* (→bosso). MDef

(1) CIPRO In gr. *kypros;* in ebr. *kittîm; alašya* nei documenti hittiti. Terza isola del Mediterraneo per le sue dimensioni (227 km per 95 km), dominata dal massiccio vulcanico del Troodos (1953 m) e i monti Pentadaktylos, beneficia di un clima caldo, con inverni miti. Fin dall'antichità era molto rinomata per la sua fertilità e la ricchezza dei suoi filoni metalliferi, specialmente il rame (Strabone 14,6) e si era meritata il nome di "isola dai mille profumi". Vicina all'Asia minore (65 km dalla costa della Cilicia) e al litorale siro-fenicio (95 km), si trova in una posizione privilegiata per gli scambi e fu precocemente votata alla mescolanza di popolazioni e culture. I primi insediamenti neolitici risalgono al VI millennio; nel Bronzo medio predominano le influenze orientali ed egiziane, mentre nel Bronzo recente è il segno dell'ellenismo ad imprimersi profondamente con la penetrazione dei commercianti greci. Questi legami mercantili sono presto seguiti da una vera colonizzazione unita all'introduzione della lingua greca e della scrittura sillabica. Nel IX secolo si constata un importante apporto fenicio nell'est dell'isola. Alla fine dell'VIII secolo cade sotto l'egemonia assira e in seguito è più o meno assoggettata ai Persiani, ma dal 332 si allea con Alessandro. Dopo la morte del conquistatore, divenne un possesso dei Lagidi, tuttavia i Seleucidi vi recrutavano volentieri dei mercenari e Antioco IV se ne impossessò nel 169 ma dovette restituirla presto sotto pressione dei romani. Annessa da Roma nel 58 a.C., fu unita alla Cilicia; nel 27 a.C. Augusto le dette lo statuto di provincia imperiale, poi la rese al senato nel 22 a.C. I numerosi scavi archeologici dell'isola hanno fornito una grande quantità di dati, particolarmente abbondanti dal periodo neolitico fino all'epoca romana, senza dimenticare importanti resti dei periodi bizantino e franco. A questo proposito si ricorderà specialmente il grande santuario di Afrodite a Pafo, infatti la dea, secondo alcune leggende, sarebbe nata proprio qui dalla schiuma dei flutti. Nella Bibbia ebraica l'eponimo dell'isola sarebbe Elisa *(ʾĕlîšāh)* menzionato come figlio di Iavan (Gen 10,4; 1Cr

1,7). C. fa parte dei destinatari della copia del trattato fra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23) e ospitava una numerosa comunità giudaica della quale facevano parte Barnaba (At 4,36) e Mnasone (At 21,16). L'evangelizzazione vi fu fatta precocemente da alcuni rifugiati di Gerusalemme (At 11,19). Durante il suo primo viaggio missionario Paolo vi accompagnò Barnaba e Giovanni-Marco: essi prima visitano Salamina (At 13,4-5) poi Pafo dove incontrano il proconsole Sergio Paolo (At 13,5-12). Barnaba ci sarebbe ritornato in seguito con Giovanni-Marco (At 15,39).

Bibl. G.A. Hill, *A History of Cyprus*, Cambridge, 1948-1952; R.P. Charles, *Le peuplement de Chypre dans l'antiquité*, Paris, 1962; O. Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris, 1962; V. Karageorghis, *Musée de Chypre et sites archéologiques de Chypre*, Athènes, 1975. CSaul

(2) **CIPRO** In ebr. *kōper;* il c. o henna *(lawsonia alba)* è un arbusto dalle foglie verde chiaro; i suoi grappoli di fiori molto profumati, di colore giallo pallido, nell'antichità erano considerati i fiori per eccellenza ed evocavano il matrimonio; in Ct 1,14 (cfr. 4,13) il c. è l'immagine dello sposo diletto. In Palestina l'henna cresceva nella valle di Engaddi. La si trova ancora nella valle del Giordano e nella pianura costiera. La Bibbia non parla mai della polvere di henna usata come belletto; del suo uso come prodotto di bellezza sono state trovate tracce in Egitto. HF-JCMar

CIRCONCISIONE

1 In Israele Si parla di c. in parecchi passi della Bibbia. In Gen 17 Dio istituisce la c. come segno dell'alleanza fra Lui e Abramo con la sua discendenza, operazione che doveva essere praticata a tutti i bambini maschi di otto giorni (vv. 10-14). Di conseguenza tutti gli uomini e i ragazzi della casa di Abramo, Abramo stesso che aveva 99 anni e suo figlio Ismaele di 13 anni, sono circoncisi il giorno stesso di questa istituzione (vv. 23-27), mentre il secondo figlio di Abramo, Isacco, sarà circonciso quando avrà otto giorni (21,4). Ugualmente in Lv 12,3, Dio parlando a Mosè stabilisce che i bambini maschi siano circoncisi l'ottavo giorno dopo la nascita. Ma in Es 4,24-26 alcuni eminenti esegeti (E. Dhorme nella sua *Bible* della "Bibliothèque de la Pléiade"; cfr. anche la BJ) hanno creduto di vedere un allusione al fatto che Mosè non fosse circonciso; e in Gs 5,2-9 viene detto che gli Ebrei nati nel deserto dopo l'uscita dall'Egitto, non erano stati circoncisi, e lo furono solo, per ordine di Dio, per opera di Giosuè, che si fece a questo scopo dei coltelli di selce (cfr., a proposito di tali coltelli, Es 4,25), per la loro entrata in Canaan, la Terra Promessa. Sembra dunque che ci sia stata un'evoluzione per quanto riguarda questo atto che consiste nell'ablazione del prepuzio. Dato che in ebraico i nomi che significavano "sposo" (cfr. Es 4,25), "fidanzato", "genero", "suocero", ecc., ed il verbo che significava "allearsi con matrimonio" (cfr. Gen 34,9), sono della stessa radice del verbo arabo *ḫātana*, il cui significato proprio è "circoncidere", e del sostantivo arabo *ḫitān*, "circoncisione", e che in molti di questi casi si tratta di circoncisione, questa doveva essere originariamente una iniziazione al matrimonio e si praticava nel periodo del fidanzamento. Questo significato si perse quando, sottolinea R. de Vaux, l'operazione venne anticipata a poco dopo la nascita. Notiamo, a questo proposito, che A. Caquot ricorda che a Ugarit l'ottavo giorno era una soglia nella vita del bambino che segnava la fine delle feste per la nascita; d'altra parte egli osserva che secondo Es 22,28-29, che è possibile interpretare come l'evocazione parziale di un sacrificio di riscatto, l'offerta delle primizie, dei primogeniti degli animali — offerta accostata a quella del primogenito di ogni uomo — (resto di un rito di fertilità-fecondità?) deve essere fatta l'ottavo giorno dalla nascita di ogni animale interessato. Tuttavia, precisa l'esegeta domenicano, l'importanza religiosa della c., come rito di aggregazione alla comunità di Israele, si affermerà lentamente. Le leggi del Pentateuco ne parlano solo incidentalmente a proposito della partecipazione alla Pasqua (Es 12,44.48), della purificazione della donna dopo il parto (Lv 12,3) e in rapporto con i primi frutti degli alberi (Lv 19,23). In realtà, egli conclude, è solo durante l'esilio che la c. divenne il segno distintivo dell'appartenenza a Israele e a Jahweh. E ciò si spiega con il fatto che gli esiliati vivevano in mezzo a popoli che non la praticavano, e sembra che nella stessa epoca l'abitudine sia stata progressivamente abbandonata dai vicini immediati della Palestina. In seguito questa abitudine, che provocava lo scherno dei pagani, si scontrò con l'invasione dei costumi greci, che non l'ammettevano. Il seleucida Antioco IV Epifane la proibì in Palestina e punì crudelmente coloro che la praticavano (cfr. 1Mac 1,60-61; 2Mac 6,10). I Giudei che cedevano all'ellenismo cercavano di mascherare il segno della loro c. facendosi operare (cfr. 1Mac 1,15).

2 Nei popoli vicini L'uso di un coltello di selce invita a far risalire l'origine della c. ad un'epoca antica, nella quale non si conoscevano attrezzi di metallo. Secondo alcuni passaggi della Bibbia la c. non sarebbe stata praticata dalla maggior parte dei popoli vicini ad Israele (cfr. p. es.: Gdc 14,3; 15,18; 1Sam 14,6; 17,26.36; 18,25.27; 31,4; 2Sam 1,20, ecc.; Ez 28,10; 32,19-32); ma lo sarebbe stata secondo Ger 9,24-25. Per quanto riguarda gli Egiziani, la c. è attestata dall'Antico al Nuovo Impero da alcuni testi e rappresentazioni plastiche e da dati forniti dalle mummie. Nessuna di queste testimonianze permette di sapere se il rito fosse riservato al clero (di cui il faraone era il capo) o esteso a tutta la popolazione cosa che d'altronde poteva variare a seconda delle epoche: è così che durante il Nuovo Impero, il Faraone stesso non sarebbe stato obbligatoriamente sottoposto a questo rito, come rivela J. Yoyotte; le rappresentazioni plastiche ci informano però sull'età dei candidati alla c.: costoro non erano dei neonati, ma ragazzi da 8 a 10 anni, o addirittura adolescenti,

o giovani nubili. Secondo il dottor F. Jonckheere, in Egitto l'operazione si sarebbe semplicemente limitata ad una "incisione dorsale e lineare del prepuzio", senza l'ablazione di questo; ma, nota M. Stracmans, alcuni testi supporrebbero questa ablazione.

Nel 1975 E.M. Laperrousaz ha formulato la seguente ipotesi sull'origine del rito. Per delle cause anatomico-fisiologiche ancora presenti, alcuni individui, i maschi di certe popolazioni, avrebbero avuto durante la pubertà un'uscita del glande dolorosa, addirittura impossibile; questa difficoltà avrebbe spinto ad incidere o a tagliare il prepuzio. Ora, su molte rocce dell'Africa, dove parecchi popoli praticano la c. come rito di passaggio all'età "adulta", si vedono rappresentati in stato detto di "semi-erezione permanente" degli uomini che possono aver fatto parte o subito l'influenza dei popoli di pastori che con le loro greggi attraversarono un tempo l'Africa dall'est all'ovest. La caratteristica, che riguarda il sesso di questi uomini così rappresentati sulle rocce, sarebbe forse legata alla particolarità anatomico-fisiologica appena descritta e il cammino di questi popoli permetterebbe di vedere nella penisola araba, dalla quale sembrano provenire, una delle culle di questo rito?

Bibl. Africa. Gli studi sulla c. e la rappresentazione in stato di "semi-erezione permanente" in Africa sono sfortunatamente molto frammentari e spesso confusi o perfino contraddittori fra loro.

Egypte: F. Jonckheere, *Autour de l'autopsie d'une momie. Le Scribe royal Boutehamon*, I, Bruxelles, 1942; id., *La Circoncision des anciens Égyptiens*, in *IIIe Congrès National des Sciences*, I, Bruxelles, 1950; id., *La Circoncision des anciens Égyptiens*, in *Centaurus*, Copenhagen, 1951; G. Nagel, *Décoration d'un temple de Mout à Karnak*, Praga, 1952; M. Stracmans, *Un rite d'initiation à masque d'animal dans la plus ancienne religion égyptienne?*, AIPHOS 12, 1952; id., *A propos d'un texte relatif à la circoncision égyptienne, Ire période intermédiaire*, AIPHOS 13, 1953 (= Mélanges Isidore Lévy, Bruxelles, 1955); id., *Encore un texte peu connu relatif à la circoncision des anciens Égyptiens*, ArIntEtPr 2; J. Yoyotte, *Circoncision*, in *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959-1970.

Israele: J.M. Masson, *Circumcision in the Ancient Near East*, JBL 85, 1966, 473-476; N.J. MacEleney, *Conversion, Circumcision and the Law*, NTS 20, 1973-74, 319-341; J. Nolland, *Uncircumcised Proselytes?*, JStJud 12, 1981, 173-194. EMLap

CIRENE In gr. *kyrēnē;* attualmente in Libia, situata a metà strada tra Bengasi e Tobruk. Colonia greca fondata nel 631 dagli abitanti di Thera (Santorino) sulla costa della Marmarica (Erodoto 4,145-154). Era a capo della pentapoli che formava con le quattro colonie sorelle (Berenice, Tolemaide, Arsinoe Teuchira e Evesperidi) e dovette la sua prosperità all'esportazione del *silfio*, una graminacea dai molti usi (farmaco e spezia) percepita come tributo sugli indigeni. Era nota anche per l'allevamento dei cavalli (Pindaro, *Pitiche* 4,5). Annessa all'impero dei Lagidi d'Egitto a partire dal regno di Tolomeo I, *C.* venne lasciata in eredità a Roma da Tolomeo Apione nel 96 a.*C.* Fu organizzata in provincia nel 75 a.C. e nel 27 si unì a Creta per formare una provincia senatoriale. Costruita a terrazze in una bella località, C. conserva ancora importanti vestigia dell'epoca classica. Essa ospitava un'importante colonia giudaica che si era sicuramente formata fin dal tempo di Tolomeo I con dei cleruchi e si era organizzata in *politeuma*. La città fu uno dei destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23) e Giasone, autore dell'opera storica di cui 2Mac pretende di essere il compendio, era originario di C. (2Mac 2,23). Esposti all'ostilità della municipalità greca che impediva loro di portare il didramma a Gerusalemme, i Giudei di *C.*, si videro confermare l'autorizzazione da un editto di Augusto, nel 13 a.*C.* (Giuseppe Flavio, *A.J.* 16, 169-170). Essi avevano una sinagoga a Gerusalemme (At 2,10; 6,9) e dovevano recarvisi in pellegrinaggio (cfr. Mt 27,32; Mc 15,21; Lc 23,26). Alcuni di loro partecipano all'evangelizzazione dei pagani di Antiochia (At 11,20) e Lucio di *C.* era annoverato tra i profeti e i dottori di Antiochia (At 13,1).

Bibl. F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris, 1953; S. Applebaum, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Leiden, 1979. CSaul

CIRO In ebr. e in aram. *kôreš*, dall'antico persiano *kuruš;* nome di diversi re di Persia.

Il *C.* di cui si parla nella Bibbia è *C.* il Grande, figlio di Cambise I, vero fondatore dell'impero persiano. Salì sul trono nel 550 a.*C.* e da allora intraprese la conquista dell'Asia Minore passando di vittoria in vittoria: prima contro Astiage, re dei Medi, nel 549, poi contro Creso, re di Lidia, nel 546, infine contro Nabonide, re di Babilonia, nel 539. Solo la morte, sopravvenuta nel 530 durante una spedizione contro i Massageti tra il mar Caspio e il mare di Aral, poté mettere fine alle sue gloriose imprese militari. All'interno dei suoi stati *C.* praticò una politica intelligente, cercando di rendere le popolazioni partecipi alla grandezza dell'impero, favorendo la prosperità economica e alleggerendo gli obblighi che pesavano su di esse nei regni da lui conquistati. Si capisce così perché la situazione dei Giudei deportati a Babilonia non lo lasciasse indifferente: la ricerca della stabilità politica gli imponeva di farsene degli alleati se non addirittura dei partigiani; le prime misure in loro favore le prese nel 538, cioè un anno dopo la conquista di Babilonia.

Tre libri dell'AT mettono in evidenza il successo della politica di *C.* nei confronti dei Giudei. Is arriva al punto di considerarlo lo strumento della provvidenza divina; il Deutero-Isaia annuncia il nuovo esodo che riporterà in Palestina i Giudei deportati a Babilonia. Artefice di questo rientro sarà C., investito di questo incarico da Jahweh, non per asservire ma per liberare (Is 41,1s); la vocazione di C., a cui alludono anche 2Cr 36,22 ed Esd 1,1, è affermata da Jahweh stesso: "Sono io che dico di Ciro: 'è il

mio pastore'!" (Is 44,28); e ancora: "Così parla Jahweh a Ciro, suo Unto" (Is 45,1). È Jahweh che lo ha "suscitato per la giustizia": "egli ricostruirà la mia città, egli rimpatrierà i miei esiliati" (Is 45,13; cfr. 48,12-16). C. non si limiterà ad assicurare il ritorno dei deportati (Esd 1,1-6), ma ordinerà la restituzione al Tempio di Gerusalemme dei 5.400 arredi d'oro e d'argento presi da Nabucodonosor (Esd 1,7-11; 5,14-15) e, soprattutto, decreterà la riedificazione del Tempio (Esd 6,2-5; cfr. 2Cr 36,22-23) con un editto di cui il suo secondo successore Dario confermerà più tardi il pieno valore con un'ordinanza (Esd 6,6-15).

Bibl. R. de Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, RB 46, 1937, 29-57. JMer

CISTERNA La cisterna è indispensabile per il rifornimento d'acqua degli abitanti della Palestina, specialmente nel sud (2Cr 26,10), poiché le pioggie sono irregolari e cadono solo in inverno e le sorgenti sono rare e spesso poco abbondanti. I testi non sembrano distinguere sempre fra pozzo *(bᵉʾēr)* e cisterna *(bôr, gēb)*. La c. consisteva in un buco, spesso a forma di pera o di bottiglia, scavato nella roccia o parzialmente costruito, generalmente con un'apertura (Es 21,33s) ristretta che si poteva anche chiudere con una grossa pietra. Dato che il calcare della Palestina centrale è spesso poroso, lo si ricopriva con un'intonaco attestato già verso il 1500 a.C. Nelle città le c. raccoglievano l'acqua delle terrazze e molte case avevano la propria c. (2Re 18,31; cfr. Pr 5,15 e *Stele di Mesa* 24-25). Le c. potevano essere occasionalmente utilizzate come silos, nascondigli (1Sam 13,6) o prigioni (Es 12,29; Ger 37,16; 38,6-13; cfr. Gen 37,20s), essendo impossibile uscirne da soli. La c. poteva essere una designazione simbolica della donna (Pr 5,15) o del soggiorno dei morti (Is 14,15; 38,18; Ez 26,20; 32,23) o anche, essendo permeabile o screpolata, degli dei pagani (Ger 2,31). L'archeologia ha riportato alla luce parecchie c., sia private che pubbliche, le più grandi delle quali sono probabilmente quelle dell'epoca di Erode a Masada.

Bibl. BRL², 358-359. ALem

CITAZIONI DELLA BIBBIA Le citazioni di testi dell'AT negli scritti rabbinici ed esseni, così come le citazioni bibliche nelle opere dei Padri o degli autori ecclesiastici greci, latini, siri, ecc., specialmente nelle →catene esegetiche, permettono di ritrovare delle varianti che le copie manoscritte della Bibbia e delle sue →versioni antiche non hanno conservato. Per potere apprezzare queste citazioni nel loro giusto valore, bisogna evidentemente disporre di una edizione critica dell'opera che la cita e vedere se la citazione rabbinica o patristica non glossi il testo biblico o non rappresenti un libero adattamento dell'autore. In genere, se la citazione è isolata, se non è confermata dal contesto, è meglio non considerarla come una variante autentica del testo biblico o di una antica versione della Bibbia. Se al contrario la variante citata ha nel contesto stesso delle garanzie sulla sua natura, se è riprodotta in più passi, merita di essere presa in considerazione, non fosse altro che per stabilire quale testo biblico era in uso in quell'epoca e in quell'ambiente.

Bibl. DBS, 11, 23-55; M.E. Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques*, RB 57, 1950, 388-408; A. Mirsky, *Biblical Variants in Medieval Hebrew Poetry*, Textus 3, 1963, 159-162; P. Wernberg-Moller, *The Contribution of the Hodayot to Biblical Textual Criticism*, Textus 4, 1961, 133-175; E. Esh, *Variant Readings in Medieval Hebrew Commentaries: R. Samuel Ben Meir (Rashbam)*, Textus 5, 1966, 84-92; Z. Zinger, *The Bible Quotations in the Pesikta de Rav Kahana*, Textus 5, 1966, 114-124; K. Aland (ed.), *Die alten Übersetzungen des N.T., die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin, 1972, 436-478; *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, I-III, Paris, 1975-81; *Biblia Patristica. Supplément. Philon d'Alexandrie*, Paris, 1982²; G.A. Egan, *An Analysis of the Biblical Quotations of Ephrem in "An Exposition of the Gospel"*, CSCO 443, 1983; D.J. Moo, *The O.T. in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield, 1984. ELip

CITAZIONI NELLA BIBBIA

1 Citazioni dell'AT nel NT Il problema dei rapporti fra l'AT e il NT è affrontato il più delle volte partendo dalle circa 300 citazioni, formali o non, dell'AT che si trovano nel NT. A volte la c. è esplicita, come in Gv 2,17 o At 2,34. In questo caso si fa riferimento alla Scrittura (At 8,32s), o a ciò che "è scritto" (Mc 14,27), a Mosè, ritenuto l'autore del Pentateuco, della Legge (At 3,22), al libro dei Profeti (At 7,42s), al profeta (Mt 21,4s; At 7,49s), al proverbio che si verifica (2Pt 2,22), a Davide, l'autore dei Salmi che forniscono da soli più di un terzo delle c. dell'AT (At 4,25s), addirittura a Dio stesso (At 3,25). Altrove la c. è implicita, come in Mc 14,62 o At 10,36, dove le parole dell'AT servono per formulare la frase dell'autore neotestamentario. Le c. sono generalmente fatte secondo la LXX, eccetto, naturalmente, i casi in cui l'opera citata non faccia parte della Bibbia greca, come per es. l'*Apocalisse di Elia*, citata in 1Cor 2,9, o il *Libro di Enoch*, citato in Gd 14s.

Il senso attribuito alle c. nel NT spesso si allontana notevolmente dal significato che il passo citato ha nel suo contesto originale, al punto che ci si può domandare se le c. non siano fatte a memoria o se non siano prese spesso da una raccolta di *testimonia*, cioè da un florilegio di c. scritturistiche. Ciò spiegherebbe certe anomalie, come l'attribuzione alla Legge delle c. dei Sal 82,6 e 69,5 in Gv 10,34 e 15,25, o l'attribuzione al profeta Geremia della c. di Zc 11,12a in Mt 27,9s. È stato del resto notato che le c. scritturistiche in Paolo si localizzano soprattutto in determinate sezioni delle grandi epistole, p. es. in 1Cor 1,18-3,23. L'apostolo sembra seguire qui un florilegio che riunisce delle c. che trattano tutte del-

la saggezza umana denunciata da Dio e il cui testo si allontana dalla tradizione manoscritta della LXX per accostarsi ad un'altra tradizione testuale, seguita più tardi da Clemente Romano (Prima lettera 13,1). L'esistenza di piccole raccolte di c. bibliche, seguite da un commento, è attestata presso gli esseni di Qumrân dai testi frammentari 4Q 174-178 e nella cristianità occidentale, p. es. dai *Testimonia* di Cipriano di Cartagine. La costituzione di tali florilegi implica già la possibilità che una interpretazione dei testi si interponga fra l'AT e l'uso delle c. nel NT e presso gli autori ecclesiastici.

2 **Citazioni nell'AT** Il problema delle c. implicite nell'AT si pone evidentemente in un modo diverso da quello delle c. implicite dell'AT nel NT, dato che gli autori dell'AT non avevano Scritture da citare, ma solo delle fonti da utilizzare. Alcuni esegeti cattolici, come G. Bonaccorsi, F. Prat e A. Durand, hanno tuttavia difeso una teoria delle c. implicite, di cui l'agiografo non si sarebbe assunta la responsabilità. Questa teoria permetteva di difendere l'inerranza della Scrittura nel caso in cui il progresso delle scienze storiche sembrava metterla in pericolo, ma non era verificabile nelle sue applicazioni e sprovvista, di conseguenza, di valore scientifico. Del resto un decreto della Commissione biblica, pubblicato il 13 febbraio 1905, formulò nei suoi riguardi delle serie riserve.

Bibl. DBS, II, 23-51; C. Smits, *Oud-testamentische citaten in het N.T.*, Amsterdam, 1952-1963; L. Cerfaux, *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, 219-226; A. Rose, *L'influence des Psaumes sur les annonces et les récits de la Passion et de la Résurrection dans les évangiles*, in *Le Psautier*, Louvain, 1962, 297-356; E.D. Freed, *O.T. Quotations in the Gospel of John*, Leiden, 1965; J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, LD 118, 1967; R.H. Gundry, *The Use of the O.T. in St. Matthew's Gospel*, Leiden, 1967; J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres*, BiblETL 48, 1979, 61-97.155-167; H.J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes*, Regensburg, 1980. ELip

CITTADELLA DI GERUSALEMME, ACRA In gr. *akra*, "(città) alta"; cittadella costruita dove sorgeva la città di Davide da Antioco IV Epifane, che aveva fatto distruggere le mura di Gerusalemme (1Mac 1,29-33; 2,31; 6,26; 7,32; 9,52-53; 10,32; 12,36; 14,36; 15,28). Alcuni topografi (Abel, Vincent) hanno supposto che in epoca maccabea l'espressione "città di Davide" designasse la grande collina occidentale di Gerusalemme; sussiste perciò una certa imprecisione per quanto riguarda la localizzazione dell'Acra ellenistica situata o ad est dell'antica città di Davide o sulla parte nord-orientale della collina sud-occidentale di Gerusalemme (il dettaglio menzionato in 1Mac 13,52 potrebbe sostenere la prima ipotesi). Recentemente B. Mazar ha proposto di situare l'Acra a sud della spianata del Tempio, dove si trovava la moschea di el-Aqsa.

La cittadella, simbolo molto reale della dominazione seleucida, fu assediata e vinta da Giuda Maccabeo e da suo fratello Simone che la purificò e vi insediò una guarnigione giudaica (1Mac 6,18-27; 13,49-52; 14,37). Secondo Giuseppe la cittadella fu distrutta dai Maccabei (*A.J.*, XIII, 6,7,215-217; *B.J.*, V, 4,1,139); al suo tempo l'Acra non esisteva più.

Bibl. BHH, II, 823.844; F.M. Abel, *Les livres des Maccabées*, ÉtB, 1949, 16; E.M. Laperrousaz, *Encore l' "Acra des Séleucides" et nouvelles remarques sur les pierres à bossage préhérodiennes de Palestine*, Syria 56, 1979, 99-144; B. Mazar, *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 466. MDef

CITTADELLA, ROCCAFORTE →fortezza, fortificazioni.

CIVETTA In ebr. *yanšûp* o *yanšôp;* animale impuro (Lv 11,17; Dt 14,16), abitante delle rovine (Is 34,11). MDef

CLAUDIA In gr. *klaudia*, trascrizione del lat. *claudia*, derivato da *clauda*, "zoppa"; cristiana di Roma, della quale Paolo trasmette il saluto a Timoteo (2Tm 4,21). JMer

CLAUDIO In gr. *klaudios*, dal lat. *claudius*, derivato da *claudus*, "zoppo".

1 Imperatore romano, il cui vero nome era *Tiberius Claudius Nero*, figlio di Druso e di Antonia minore, nipote dell'Augusta Livia. Successore di suo nipote Caligola, è imperatore dal 41 al 54; il suo regno offre un bilancio positivo, nonostante la sua reputazione di debolezza d'animo. Il profeta Agabo, sceso da Gerusalemme ad Antiochia, aveva preannunciato una carestia, che si sarebbe verificata sotto C. (At 11,28); infatti si sa che Roma ebbe delle difficoltà di approvvigionamento nel 42, 43 e 48 (Dione Cassio 60,11,1-5; 17,8; 61,31,4; cfr. Svetonio, *Claudio* 18). La carestia stessa colpì Roma e la Grecia nel 51 (Tacito, *Annali* 12,43), dopo aver colpito la Palestina nel 47 che si trovava sotto la procura di Tiberio Alessandro; la regina Elena di Adiabene, che si trovava a Gerusalemme, aveva distribuito alla popolazione grano comprato a sue spese in Egitto (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,51-53.100-101). Un editto di C. avrebbe obbligato i Giudei ad abbandonare Roma (At 18,2): è poco probabile che abbia cacciato dalla città una comunità di circa 50.000 membri; senza dubbio avrà espulso solo alcuni individui ritenuti degli "agitatori" (cfr. Svetonio, *Claudio* 15,4) o nel 49 o durante la sua censura nel 47-48.

2 *Nomen* del tribuno →Lisia, di cui si parla in At 21-24. CSaul

CLEMENTE In gr. *klēmēs*, dal lat. *clemens*, "clemente"; collaboratore di Paolo "nella lotta per il Vangelo" condotta dall'Apostolo a Filippi (Fil 4,3). L'identificazione, proposta da diversi autori, di C. con il papa san Clemente (88?-97?) non è sicura. AvdB-JMer

CLEMENTINI, APOCRIFI →apocrifi del NT.

CLEOFA In gr. *klōpas,* dall'aram *qᵉlōpāʾ*, trasposizione del gr. *kleopatros,* "dal padre glorioso" (→Cleopatra; →Cleopa); sposo (secondo altri, padre o figlio) di quella Maria che secondo Gv 19,25 si trovava sotto la croce di Gesù. Secondo Egesippo (150 ca; cfr. Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 3,1,2) sarebbe fratello di Giuseppe e di conseguenza zio di Gesù. →Cleopa. AvdB-JMer

CLEOPA In gr. *kleopas,* diminutivo di *kleopatros,* "dal padre glorioso" (→Cleopatra, →Cleofa); uno dei due discepoli di Emmaus (Lc 24,18); secondo una tradizione riportata da Origene l'altro sarebbe Simone (deformazione di *ammaōn,* "abitante di Emmaus"?). Questo discepolo, altrimenti sconosciuto, è a volte confuso con →Cleofa (Gv 19,25). JRad

CLEOPATRA In gr. *kleopatra,* "dal padre glorioso" (→Cleopa; →Cleofa); nome di parecchie sovrane dell'epoca ellenistica. La Bibbia parla di tre di esse.

1 Figlia di Antioco III, data in sposa a Tolomeo V, per sanzionare il trattato giurato dopo la quinta guerra di Siria e l'annessione della Siria-Palestina nel 200; l'avvenimento è evocato in modo velato in Dn 11,17.

2 C. Tea, figlia di Tolomeo VI, sposata successivamente con Alessandro Balas (1Mac 10,57), Demetrio II (1Mac 11,12) e Antioco VII; madre di Antioco VIII e di Antioco IX.

3 Regina d'Egitto, menzionata in un difficile passo della versione greca di Ester che parla dell'invio di una lettera riguardo alla celebrazione della festa dei Purim, "il quarto anno di Tolomeo e di Cleopatra" (Est 10,3ˡ). Essendo la datazione di questo frammento incerta, si può pensare a Tolomeo VIII e C. II (141 a.C.) o a Tolomeo XIII e C. VII (48 a.C.). CSaul

CLOE In gr. *chloē,* epiteto della dea Demetra impiegato come antroponimo e che etimologicamente significa "verdura"; abitante di Corinto; persone a lei vicine informarono Paolo delle divisioni fra i cristiani di questa città (1Cor 1,11). JMer

CNIDO In gr. *knidos;* 30 km dall'attuale Datça in Turchia, sull'ultimo promontorio meridionale ad ovest dell'Asia minore. Originariamente costruita su una piccola isola, la città fu unita al continente con un molo. Vi è stata scoperta un'occupazione fin dall'età del Bronzo. Dopo il periodo miceneo fu popolata dai Greci dorici. Annessa con la Caria all'impero persiano, accolse facilmente Alessandro e in seguito restò successivamente sotto l'autorità dei Lagidi e dei Seleucidi. Dal 129 a.C. fa parte della provincia d'Asia. Fornita di un doppio porto, uno per il commercio e uno come arsenale, era costruita su una pianta ortogonale; vi si ritrovano ancora i suoi due teatri, i suoi bagni, la sua agora e i suoi negozi, il tempio di Afrodite dove fu trovata la famosa statua di Prassitele. Gli abitanti della Caria fanno parte dei destinatari della copia del trattato fra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). Paolo passò al largo delle sue coste durante la sua travagliata traversata verso Roma.

Bibl. G.E. Bean-J.M. Cook, *The Cnida,* ABSA 47, 1952, 171-212. CSaul

(1) COBA In ebr. *ḥôbāh,* in gr. *chōba;* località situata secondo Gen 14,15 a nord di Damasco. Il suo nome è stato sostituito con →Chelbon in 1QapGen 22,10, chiaro indizio della difficoltà che questo toponimo presentava già due secoli dopo la composizione di Gen 14. Pur tenendo conto del genere letterario del racconto, ogni sforzo di identificazione sembra, attualmente, aleatorio sebbene un villaggio moderno con questo nome si trovi a 96 km a nord-ovest di Damasco. ELip

(2) COBA In gr. *chōba;* località menzionata fra le città dei dintorni della Giudea sollecitate, in occasione dell'invasione di Oloferne, dagli Israeliti (Gdt 4,4), che sconfiggeranno quest'ultimo "fino a Coba" (Gdt 15,5). Questo toponimo non localizzato dev'essere accostato alla →Coba menzionata in Gdt 15,4. JLong

COCCI, PORTE DEI →Gerusalemme.

COCCINIGLIA, VERME L'ebr. *tôlᵉʿāh,* o *tôlaʿat* può designare i parassiti dell'uomo in generale (Es 16,20; Is 14,11; 66,24), o, più specificamente, la cocciniglia della quercia *(Cermocoecus vermilio)* che, schiacciata, produceva un colorante rosso, lo scarlatto o porpora (in ebr. *tôlāʿ;* Is 1,18; Lam 4,15) utilizzato per tingere i tessuti di lusso (Es 25,4; 2Sam 1,24; ecc.) e in certi riti di purificazione (Lv 14,4.6.49.51.52; Nm 19,6). MDef

COCCODRILLO L'autore di Gb 40,25-41,26 descrive il c. *(Crocodilus niloticus)* in modo poetico attribuendogli i tratti di un mostro marino della mitologia, →Leviatan, e gli associa l'ippopotamo (Gb 40,15-24); lo spettacolo dei due potenti animali deve ricordare a Giobbe la loro forza violenta e indomabile (40,16s.24) e invitarlo a sottomettersi umilmente a Dio (40,7-14), che li creò (40,15). Il poeta poteva osservare questi due animali in Palestina, dove il c. è attestato ancora nel XIX secolo, mentre l'ippopotamo visse alla foce dello Yarqôn fino al IV secolo a.C.

Bibl. EJ, V, 1124s; TWAT, I, 533-536; S.R. Droner-G.B. Gray, *The Book of Job,* Edinburgh, 1921, 359; G. Haas, *On the Occurence of Hippopotamus in the Iron Age of the Coastal Acca of Israel (Tell All Qaseleh),* BASOR 132, 1953, 30-34. HF-ELip

COCOMERO In ebr. *qiššuʾāh* (cfr. siriaco *qᵉṭuṭaʾ*); il c. *(Cucumis sativus)* è uno dei prodotti del-

l'Egitto rimpianti dagli Israeliti nel deserto (Nm 11,5); è coltivato nei campi (in ebr. *miqšāh*, in gr. *sikuēraton*) provvisti di un casotto per la sorveglianza (Is 1,8) e di spaventapasseri (Ger 10,5; Bar 6,69). Tuttavia alcuni autori identificano l'ebr. *qiššu'āh* con il melone *(Cucumis melo)*. JLong

CODICE Dal latino *codex* che all'origine significava "tronco d'albero" e designò in seguito delle tavolette di legno che servivano come supporto di scrittura, poi i manoscritti su →papiro o più spesso su →pergamena, rilegati in quaderni per il bordo laterale come i nostri libri moderni e non avvolti in rotoli (→rotolo). I manoscritti biblici appaiono sotto forma di c. a partire dalla fine del I secolo d.C., i più antichi attualmente conosciuti sono il Pap. Yale 419, foglietto di un c. giudaico o cristiano di Gen in greco (Gen 14,5-8.12-15), il papiro Bodl. MS. gr. bibl. g. 5 (P), foglietto di un c. di Sal in greco (Sal 48,20-49,3.17-21), il Pap. Rylands 457, foglietto di un c. di Gv dell'inizio del II secolo (Gv 18,31-33.37-38), e il Pap. Lond. Christ. 1, due foglietti incompleti della prima metà del II secolo, appartenenti a un c. di un vangelo sconosciuto in greco. Il c. è la forma abituale dei manoscritti biblici cristiani, mentre il rotolo continuò ad essere utilizzato dai Giudei per i testi liturgici della Bibbia ebraica. Tuttavia, tutti i nostri grandi manoscritti masoretici si presentano sotto la forma di c. e il più antico manoscritto datato è il c. dei Profeti del Cairo, terminato nell'895. Nella letteratura giudaica la prima menzione del c. (in ebr. *mîṣḥāp* secondo l'arabo *muṣḥaf*) si incontra solo verso la stessa epoca nell'opera *Hălākôt Gᵉdôlôt*.

Bibl. C. MacCown, *Codex and Roll in the N.T.*, HarvTR 34, 1941, 219-250; C.H. Roberts, *The Codex*, London, 1954; E.G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Oxford, 1971; id., *Some Questions about the Typology of the Codex*, in *Akten des XIII. Internationalen Papyrologenkongresses*, Marburg, 1974, 427-438; C. Sirat-M. Beit-Arié, *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540, I-II, Bibliothèque de France et d'Israël*, Paris, 1973-80; M. Beit-Arié, *Hebrew Codicology*, Jerusalem, 1981². ELip

COFNI In ebr. *ḥopnî*, senza dubbio dall'egiziano *hfn*, girino; figlio del sacerdote →(2) Eli, fratello di →Finees. 1Sam 2,12-17 parla del comportamento empio dei due fratelli che trattano con disprezzo l'offerta fatta a Jahweh. Una glossa dell'ebraico, assente nel greco, aggiunge anche "che essi si univano alle donne che prestavano servizio all'ingresso della tenda del convegno" (1Sam 2,22). Il castigo sopravviene quando, accompagnando l'arca nel combattimento contro i Filistei, essi trovano la morte (1Sam 4, 1-11.17). JAun

COFRA In ebr. *ḥopraʿ*; in eg. *w3ḥ-ʾib-rʿ*, "il cuore di Re è costante", in gr. *ouaphré* (LXX) o *apriēs* (Erodoto, *Storie*, 2, 161-171); quarto faraone (589-566) della ventiseiesima dinastia con capitale a Sais nel Delta, figlio e successore di Psammetico II. Condusse un esercito contro Sidone e combatté Tiro sul mare (Erodoto 2, 161) probabilmente per indurle a ribellarsi contro Nabucodonosor, re di Babilonia, come aveva fatto Sedecia a Gerusalemme. È probabile che in questa occasione abbia attaccato i loro ausiliari, i Filistei (Ger 47, 4; a meno che non si tratti del faraone Necao nel 600: cfr. H.J. Katzenstein, AT 33, 1983, 249-251). È il re egiziano al quale Sedecia fa appello al momento dell'assedio di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor (Ez 17, 11-21); la terza lettera di Lachis (→Lachis, ostraka) parla di una simile richiesta di aiuto all'Egitto. C. venne effettivamente in aiuto e Nabucodonosor tolse l'assedio a Gerusalemme (Ger 37, 5-11), ma dopo aver respinto l'esercito egiziano, Nabucodonosor ritornò e occupò Gerusalemme nel 587. Un gruppo di Giudei fuggì in Egitto dopo l'assassinio di Godolia portandovi anche Geremia. C. li accolse e lasciò che si stabilissero a Tafni e dintorni (Ger 43, 7; 44, 1). Poiché C. aveva subito una sconfitta in una spedizione contro i Cirenei, gli Egiziani, umiliati, si ribellarono contro di lui e scelsero come re Amasis (569), parente prossimo di C. che divenne una specie di co-reggente. Dopo tre anni, C. attaccò Amasis con degli ausiliari, ma fu ucciso. Geremia accusa C. di essere un falso sostegno attribuendogli il soprannome: "Frastuono! ma lascia passare il momento buono!" (Ger 46, 17; cfr. Ez 29). Geremia ricorda che C. subì una morte violenta (Ger 44, 30).

Bibl. H. de Meulenaere, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, Leuven, 1951, 73-84. WVog

COLA In gr. *Kōla;* località non identificata (da accostare a →Cona?) menzionata in Gdt 15, 4. JLong

COLLANA →Gioiello portato al collo, sia dagli uomini (Gen 41,42; ebr. *rābîd;* Dn 5,7.16.29: in aram. *hamnîkāʾ*) che dalle donne (Ez 16,11). Poteva essere d'oro (Gen 41,42; Dn 5,7), con dei fili d'oro, d'argento, di perle (Ct 1,10s: ebr. *tôt, ḥāruzîm, neqûddāh*), dei pendenti di metallo (Es 35,22: ebr. *nezem;* Nm 31,50: ebr. *ʿeṣʿādāh*) e delle →pietre preziose o semi preziose. Vi si potevano anche appendere →amuleti o un →sigillo (Gen 38,18.25: ebr. *pātîl*) e poteva diventare un vero e proprio →pettorale. I cammelli madianiti reali portavano delle specie di c. (Gdc 8,21.26: ebr. *śahărōnîm, ʿănāq*). Le parole dei genitori sono preziose come c. (Pr 1,9; ebr. *ʿănāq*). ALem

COLLETTA In gr. *logeia;* il NT parla di una c. speciale organizzata da san Paolo in favore dei giudeo-cristiani di Gerusalemme; essa gli era stata raccomandata dai capi di questa comunità (At 24,17; Gal 2,10). Paolo vi diede molta importanza (Rm 15,25-27.31; 16,1-3; 2Cor 8-9), tanto che il suo

terzo viaggio si può chiamare il viaggio della c.; la considerava in effetti un contributo necessario per difendere il suo apostolato contro i giudaizzanti, e in un certo senso come un corrispettivo dell'imposta per il Tempio, che sembrava stabilire un solido legame fra i Giudei; similmente, per Paolo la c. doveva mostrare in modo concreto l'universalità del Vangelo. Egli si preoccupò del successo della c. soprattutto a Corinto, perché questa città era la più importante, la più ricca e, dal punto di vista dell'apostolato, la più difficile. A causa della sua prigionia dopo il terzo viaggio l'Apostolo non poté consegnare ai destinatari il frutto della sua c.; i suoi discepoli lo fecero probabilmente in segreto perché temevano la cupidiglia di Felice; questa sarebbe la ragione per cui il NT non parla più della c.

Bibl. TWNT, IV, 259-262; C.R. Bowen, *Paul's Collection and the Book of Acts,* JBL 42, 1923, 49-59; E.B. Allo, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de Saint Paul,* RB 35, 1936, 529-537; H.F. Folsom, *Paul's collection for the Jerusalem Christians,* dissSouthernBaptistTheologicalSeminary, 1949; C.H. Buck, *The collection for the Saints,* HarvTR 43, 1950, 1-29; G. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem,* TFor 38, 1965; K.J. Nickle, *The Collection,* London, 1966; K. Berger, *Almosen für Israel,* NTS 23, 1977, 180-204; L.W. Hutardo, *The Jerusalem Collection and the Book of Galatians,* JStNT 5, 1979, 49-62; J. Eckert, *Die Kollekte des Paulus für Jerusalem,* in P.G. Müller-W. Stenger (ed.), *Kontinuität und Einheit. Für Franz Müssner,* Freiburg, 1981, 65-80. AvdB-BMFer

COLLIRIO In gr. *kollurion;* Laodicea, in Asia, era rinomata per i suoi prodotti che favorivano la guarigione degli occhi; da qui l'allusione di Ap 3,18. ALem

COLOMBA, PICCIONE In ebr. *yônāh,* in gr. *peristeria;* la Bibbia distingue la →tortora e il piccione o colomba, sia selvaggi (Ct 2,14; Ger 48,28; Ez 7,16) che domestici (Is 60,8, testo incerto). Si ammirava il volo rapido della c. (Sal 55,7), la sua semplicità (Mt 10,16). In Ct 2,14; 5,26-6,9 l'amata è chiamata "colomba". Nel racconto del diluvio Noè usa una colomba per assicurarsi del decrescere delle acque (Gen 8,8-12). La colomba era l'unico uccello che si potesse offrire in sacrificio: sacrificio di purificazione per la madre (Lv 12,6.8; cfr. Lc 2,24), per l'uomo (Lv 15,14), per il nazireo (Nm 6,10), per il povero (Lv 14,22), sacrificio per il peccato del povero (Lv 5,7). Dato che questi sacrifici erano frequenti, si vendevano delle colombe nel Tempio (Mt 21,12 par.). Durante il →battesimo di Gesù lo Spirito discende su di lui sotto forma di colomba (Mt 3,16 par.), forma sotto la quale la letteratura rabbinica rappresenta lo spirito di Dio, che si muoveva sulle acque al momento della creazione.

Bibl. TWNT, VI, 63s. HF-JLong

COLON In ebr. *ḥōlôn.*

1 Città della montagna di Giuda (Gs 15, 51) attribuita ai leviti del clan di Keat (Gs 21, 15; 1Cr 6,43; dove il testo masoretico ha *ḥîlēz* e *ḥîlēn*). È identificata con ḫirbet ʿAlīn, 16 km a nord-ovest di Ebron, ma Gs 15, 58 invita piuttosto a cercarla nella regione di Bet-Zur. C. è oggi il nome della quinta città più grande di Israele, a sud-est di Tel Aviv.

2 Città di Moab (Ger 48, 21); è forse ʿAliyūn (ʿAleyan), 12 km a nord-est di Dibān vicino al wādī el-Wāleh, o meglio un sito dei dintorni di Madaba (Kfer Abū Ḫinān ad es.)?

Bibl. Abel, II, 349; EJ, VIII, 918-919. CCan

COLOQUINTIDE In ebr. *paqquʿōt* (plurale; cfr. siriaco *paqūʿo'*); cucurbitacea *(Cucumis colocynthis)* dai frutti globulosi, molto amari e con un violento effetto lassativo, da cui la reazione dei discepoli di Eliseo ai quali viene servita una zuppa a base di c. (2Re 4,39); i *peqāʿîm,* menzionati nella descrizione del Tempio (1Re 6,18; 7,24) sono probabilmente dei motivi decorativi a forma di c. JLong

COLORE

1 Termini che designano colori La parola "colore" non si trova nella Bibbia. Il termine *ṣebaʿ* che prenderà il significato di "colore" nell'ebraico rabbinico è presente in un solo versetto (Gdc 5,30) e significa "vesti tinte". Per quanto riguarda tutti i termini che appaiono nella Scrittura per designare un c., non è sempre facile attribuire loro un significato esatto. Il contesto può a volte suggerire un criterio decisivo, p. es. "i capelli *šeḥōrôt,* come il corvo" (Ct 5,11) possono essere solo neri, e "le acque *ʾădumîm* come il sangue" (2Re 3,22) possono essere solo rosse; ma i paragoni non sono sempre così chiari. I principali c. che si incontrano nella Bibbia sono: il bianco (*lābān:* Gen 30,35; 49,12), il rosso (*ʾādōm:* Gen 25,30; Is 63,2), il nero (*šāḥōr:* Lv 13,31; Ct 5,1), il giallo (*ṣāhōb:* Lv 13,30; 32,36), il verde delle piante (*yārôq:* Gb 39,8; *yereq:* 2Re 19,26); questa radice *yrq* serve anche per indicare alcune sfumature del giallo. Il blu invece è assente. Il termine *tᵉkelet* designa piuttosto il →porpora violetto.

2 Coloranti I c. artificiali che gli Israeliti utilizzavano per le tinture e per la pittura sono: il →porpora *ʾargāmān* (rosso: Ct 7,6) e *tᵉkelet* (violetto Nm 15,38) che si estraeva da una conchiglia; il rosso (scarlatto o cremisi) *tôlaʿ* (Is 1,18; Lam 4,5) o più tardi *karmîl* (2Cr 2,6.13) derivato dal verme della →cocciniglia, e le diverse sfumature dell'ocra che si ottenevano da un verme, il chermes (*šāšar:* Ez 23,14; Ger 22,14). L'henna (*kōper:* Ct 1,14; 4,13) e lo zafferano (*karkōm:* Ct 4,14), di origine vegetale, sono menzionati dalla Bibbia, ma non sappiamo se fossero usati dagli Israeliti come coloranti.

Bibl. DB, II, 1065-1071; H.F. Janssen, *Les couleurs dans la Bible hébraïque,* AIPHOS 14, 1954-57, 145-171; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament.*

Eine terminologische Studie, BZAW 83, 1963; A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JStOTSS 21, 1982. BEsc

COLOSSESI, LETTERA

1 Occasione e destinatari Paolo è prigioniero (4,3.10.18), in condizioni penose (1,24; 2,1) o a Roma nel 61-62 o piuttosto a Cesarea nel 58 e nel 60. Egli ha ricevuto delle notizie da Colossi, città dove non è mai stato (2,1), ma che è stata evangelizzata da Epafra, suo collaboratore (1,7), originario di Colossi (4,12). Epafra, recatosi a fargli visita, lo ha assicurato che nella comunità regna l'ordine e che la fede, una fede solida (2,5), la speranza e la carità sono in essa fiorenti (1,4-7), ma è necessario combattere una dottrina, difficile da identificare con l'aiuto delle sole allusioni della lettera. I suoi propagatori sono dei sofisti abili nel persuadere (2,4) e usano della filosofia senza riferimenti a Cristo, ma basandosi su delle "tradizioni umane" (2,8). Sono attaccati a delle pratiche giudaizzanti (2,11.16-21) e ascetiche (2,16). Si abbandonano a speculazioni sugli angeli, che essi "venerano" (2,18), e sugli "elementi di questo mondo" che gli angeli governano (2,8). Il posto occupato nella lettera dalle potenze cosmiche e la vittoria che Cristo ha riportato su di esse mira forse a confutare gli avversari sul loro stesso terreno. Alcuni vi hanno visto delle tracce della dottrina essena, o una forma primitiva di gnosticismo; potrebbe anche trattarsi solo di astrologia, coltivata in un ambiente giudaizzante. L'uso di certe parole ("pienezza" 1,19; 2,3 "saggezza", "gnosi", ecc.) non deve indurre in errore, perché non sono prese in un senso specificamente "gnostico".

2 Contenuto

A *Preambolo* (1,1-14). Dopo il saluto di Paolo a Timoteo (1,1-2) e l'azione di grazie per le buone notizie portate da Epafra, l'Apostolo prega perché cresca nei Colossesi la conoscenza di Dio e la consapevolezza della loro redenzione in Cristo (1,9-14).

B *Insegnamento* (1,15-3,4).

— Sul nome del Figlio si inserisce una lode del Cristo (1,15-20), nel quale si è creduto riconoscere un inno liturgico, battesimale o eucaristico, che contiene senza dubbio delle reminiscenze di "cantici spirituali" (cfr. 3,16), ma niente impedisce di attribuirlo a san Paolo stesso. Egli proclama la preesistenza del Cristo, il suo primato su tutto, la sua trascendenza cosmica, la sua presenza come capo del corpo della Chiesa e la riconciliazione operata da lui.

— Il seguito intercala delle esortazioni a perseverare nella fede a delle considerazioni personali sul ministero di Paolo, e delle nuove speculazioni sulla rivelazione del "mistero" di Cristo (1,21-3,4).

— In questo sviluppo a partire da 2,4 sono inseriti degli avvertimenti contro le false dottrine (2,4.8.11. 16.18.20-23).

C *Parenesi* (3,5-4,6).

— La parte parenetica si colloca prima su un piano generale: "Ricercare le cose che stanno in alto"; evitare i vizi (due enumerazioni di cinque vizi); coltivare le virtù (che sono cinque), e soprattutto la carità; rendere grazie; aiutarsi reciprocamente; compiere tutto nel nome di Cristo (3,5-17).

— Vengono poi dei precetti particolari per le mogli e i mariti, i figli e i loro padri, gli schiavi e i loro padroni (3,18-4,1).

— Infine Paolo raccomanda alle loro preghiere il suo ministero e consiglia una condotta "saggia" con i non credenti (4,2-6).

D *Conclusione* (4,7-18). La lettera termina con una serie di informazioni personali e saluti; il saluto finale è della mano di Paolo.

3 Paralleli Col è vicina a Fm per gli aspetti concreti e ad Ef per il pensiero; Ef ha con Col anche numerosi passi ed espressioni parallele, come se una fosse la ripresa dell'altra; la cosa più probabile è che le due lettere siano state scritte in date vicine, una indirizzata ad una Chiesa precisa, l'altra invece in forma di esposto destinato ad essere diffuso più ampiamente. Col in ogni caso è abbastanza diversa dalle lettere del 55-58 soprattutto nella forma: compaiono espressioni nuove e la frase è sovraccarica di relative e di participi.

4 Temi dominanti Per quanto riguarda l'aspetto dottrinale, la lettera, ancora più fortemente incentrata su Cristo, afferma in modo più netto la sua trascendenza; la Chiesa della quale si parla non è più la comunità locale ma la Chiesa universale, corpo di Cristo; la predicazione cristiana è quella di un "mistero nascosto in Dio". Rare sono le allusioni alla parusia finale (1,27; 3,4); l'antitesi fra presente e futuro fa posto a quella tra cielo e terra; nel battesimo la resurrezione è già compiuta (2,12; 3,1); lo Spirito Santo resta in secondo piano (1,8; 3,16). Infine gli avversari sembrano più vicini allo gnosticismo.

5 Autenticità e date Queste particolarità hanno portato a respingere la data di Col e a mettere in dubbio la sua autenticità (dopo Mayerhof, 1938: F.C. Baur, R. Bultmann, E. Käsemann, G. Bornkamm, J. Gnilka, ecc.). Ma nessuna di queste ragioni è decisiva. Gli avversari sono ancora molto lontani dallo gnosticismo del II secolo ed è possibile trovare nelle lettere sicuramente autentiche, almeno l'inizio dei tratti particolari di Col. Ora, è difficile contestare l'autenticità di Col, senza contestare anche quella, molto probabile, di Fm. Così i difensori di questa autenticità sono numerosi (E. Lohmeyer, E. Percy, P. Benoit, F.F. Bruce; W.G. Kümmel, J.A.T. Robinson, G.B. Caird, E. Schweizer, H. Conzelmann, ecc.).

Bibl. Commentari: E. Lohmeyer, Göttingen, 1930[8]; C. Masson, Paris, 1950; A. Médebielle, Paris, 1951; M. Dibelius-H. Greeven, Tübingen, 1953; F.F. Bruce, Grand Rapids, 1957; C.F.D. Moule, Cambridge, 1957; P. Benoit, Paris, 1959; K. Staab, Regensburg, 1965[5]; G.H.P. Thompson, Cambridge, 1967; E. Lohse, Göttingen, 1968[14]; N. Hugedé, Genève, 1968; H. Conzelmann, Göttingen, 1970[12]; E. Schweizer, Zürich-Köln, 1972; J. Ernst, Regensburg, 1974; G.B. Caird, London-New York, 1976; R.P. Martin, Grand Rapids, 1978; J. Gnilka, Freiburg, 1980; P.V. Rodger, Wilmington, 1980; C. Vanghan, Grand Rapids, 1980; A.

Lindemann, Zürich, 1983. [E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone* (= ComTeolNT XI/I), Brescia, 1979; R. Fabris, *Le lettere di Paolo, 3. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980; J. Ernst, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini* (= Il Nuovo Testamento), Brescia, 1986; J. Comblin, *Lettera ai Colossesi; Lettera a Filemone* (= Commentario Biblico), Roma, 1987; E. Ghini, *Lettera ai Colossesi* (= LetPastB 41), Bologna, 1990].

Studi: DBS, VII, 157-170; H. Chaldwick, *All Things to All Men*, NTS 1, 1954-55, 261-274; E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* Lund, 1946; F. Zeilinger, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes*, Wien, 1974; P. Lamarche, *Structure de l'Épître aux Colossiens*, Bb 56 1975, 453-463. [M. Carrez et alii, *Lettere di Paolo, Giacomo, Pietro e Giuda*, edizione italiana a cura di C. Valentino (= PicEB 8), Roma, 1985; M. Masini, *Filippesi-Colossesi-Efesini-Filemone; Le lettere della prigionia* (= LOB 2.9), Brescia, 1987; *Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens*, présenté par É. Cothenet, Cah-Év n. 82, 1992; E.R. Richards, *The secretary in the letters of Paul* (= WUNT 2,42), Tübingen, 1991; J.L. Sumney, *Those who 'pass judgment': the identity of the opponents in Colossians*, Bib 74, 1993, 366-88].

L' "inno" (1,15-20): E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie* in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen, 1960, 34-51; N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, Stuttgart, 1967; P. Benoit, *L'hymne christologique de Col 1,15-20*, in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults, Mélanges Morton Smith*, I, Leiden, 1975, 226-263 (bibliografia); J.N. Aletti, *Col 1,15-20. Genre et exégèse du texte*, AnBib 91, 1981. [R.P. Martin, *New Testament hymns, background and development*, ExpTim 94, 1982s, 132-6; W.H. Gloer, *Homologies and hymns in the New Testament*, PerspRelSt 11, 1984, 115-132; D. Flusser, *Als Gott in Menschengestalt erschien: Christuslieder im Neuen Testament*, Entschl 40,9, 1985, 17-18]. AMéh

COLOSSI In gr. *kolossai;* nelle vicinanze di Denizli in Turchia. Questa città greca, situata ai piedi di una scogliera rocciosa sul Lycos affluente del Meandro, fu fondata prima della conquista di Alessandro. Era una grande città (Erodoto 7,30; Senofonte, *Anabasi* 1,2,6), la cui prosperità si basava sull'allevamento del montone e la tintura della lana (Strabone 12,578). Fu distrutta da un terremoto nel 60 d.C., come la vicina Laodicea. Ma mentre la seconda si riprese rapidamente (Tacito, *Storie* 14,27), la prima non fu ricostruita e i suoi abitanti si rifugiarono sul fianco della scogliera dove fondarono Chônai (attuale villaggio di Honaz). Si sa che esisteva una comunità cristiana di origine pagana fondata da Epafra (Col 1,17). Paolo vi invia Tichico e Onesimo, probabilmente prima della catastrofe del 60 come suggerisce il tono della lettera ai Colossesi (Col 4,7). CSaul

COLTELLO Per designare il c. l'ebraico possiede parecchi termini, che sono in parte impiegati anche per altri strumenti a punta o con la lama. Si utilizzava un c. di pietra *(ṣōr)* per la circoncisione (Es 4,25; Gs 5,2s); gli altri c. erano di bronzo e, più tardi, di ferro. Il c. del quale ci si serviva per immolare una vittima si chiamava *maʿăkelet* (Gen 22,6.10; cfr. Gdc 19,29); Pr 30,14 impiega il termine in senso figurato: "molari come coltelli". Si incontra in senso figurato anche il termine *śakkīn* (Pr 23,2: "mettersi un coltello alla gola" = "dominarsi"). Il termine *taʿar* è usato per designare il rasoio (Nm 6,5: per i nazirei; 8,7: per i leviti; Ez 5,1: per il profeta; Is 7,20; Sal 52,4), il temperino (Ger 36,23: per tagliare il calamo) e la spada. Questi termini non ci informano sulla forma e la materia di cui era fatto il c., eccetto che la spada e il c. non erano molto diversi. Negli scavi sono stati ritrovati dei c. di bronzo con o senza manico. I c. di ferro hanno la stessa forma di quelli di bronzo; i c. importati differiscono a volte dai c. fabbricati sul posto.

Bibl. BRL², 218s. AvdB-ALem

COLUI-CHE-È Interpretazione tradizionale del nome che Dio si attribuisce in Es 3,14 rivolgendosi a Mosè: "Io sono ciò che sono" o "io sono colui che sono". Si tratta in realtà di un rifiuto di svelare la propria identità e di rivelare il proprio nome, e non di un'affermazione dell'Essere assoluto di Dio, come i filosofi ed i teologi lo avrebbero definito più tardi. →Jahweh.

Bibl. TWAT II, 406s; A. Alt, *Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex 3,14*, ZAW 58, 1940-41, 159s; T.C. Vriezen, *ʾEhje ʾašer ʾehje*, in *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen, 1950, 498-512; E. Schild, *On Exodus III 14 — "I am that I am"*, VT 4, 1954, 296-302; D.N. Freedman, *The Name of the God of Moses*, JBL 79, 1960, 151-156; J. Lindblom, *Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex 3,14*, ASTI 3, 1964, 4-15; J.P. Hyatt, *Was Yahweh originally a Creator Deity?*, JBL 86, 1967, 369-377; B. Albrektson, *On the Syntax of ʾhyh ʾšr ʾhyh in Exodus 3:14*, in *Words and Meanings. Essays presented to D.W. Thomas*, Cambridge, 1968, 15-28; O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, IV, Tübingen, 1968, 193-198; R. de Vaux, *The Revelation of the Divine Name YHWH*, in *Proclamation and Presence. O.T. Essays in Honour of G.H. Davies*, London, 1970, 48-75; J. Schoneveld, *Proeve van een nieuwe vertaling van "èhjè ašer èhjè" in Exodus, 3,14*, NedTTs 30, 1976, 89-98; D.J. MacCarthy, *Exod 3,14: History, Philology and Theology*, CBQ 40, 1978, 311-322; B.N. Wambacq, *ʾEhᵉyeh ʾᵃšer ʾehᵉyeh*, Bb 59, 1978, 317-338; N. Kilwing, *Noch einmal zur Syntax von Ex 3,14*, BibNot 10, 1979, 70-79; W.H. Schmidt, *Der Jahwename und Ex 3,14*, in *Festschrift E. Würthwein*, Göttingen, 1979, 123-138; M. Görg, *"Ich bin mit Dir"*, TGl 70, 1980, 214-240; M.P. Müller, *Der Jahwename und seine Deutung. Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla*, Bb 62, 1981, 305-327; J.S. Croatto, *Yo soy el que estoy*, in *El misterio de la palabra. Homenaje al prof. D. Luis Alonso-Schökel*, Madrid, 1983, 147-159; M. Wyschogrod, *Eine Theologie der jüdischen Einheit*, Judaica 39, 1983, 75-84. ELip

COMMERCIO All'epoca dell'AT, non disponendo di buoni porti, gli Israeliti sembrano aver praticato poco il c. internazionale che era nelle mani dei Fenici (cfr. Ez 27). Infatti, la loro riuscita in questo campo dipendeva dalla partecipazione e dall'aiuto tecnico dei Fenici per quanto riguardava il commercio marittimo verso Ofir (cfr. sotto Salomone, 1Re 9,26-28, e poi all'epoca di Geroboamo II le iscrizioni ebraiche e fenicie di Kuntillet ʿAjrud), o dei Medianiti e degli Arabi del nord, per quanto riguardava il commercio carovaniero (cfr. Gen 37,28). I tentativi di c. marittimo di Giuda soltanto, sotto il regno di Giosafat, terminarono con un fallimento (1Re 22,49s). D'altronde la Bibbia contiene parecchie menzioni o allusioni a trattati commerciali con l'estero: con i Fenici (1Re 5,1-26; 9,10-14: Salomone e Chiram di Tiro), con gli abitanti di Saba (1Re 10,1-13: Salomone e la regina di Saba) e con gli Aramei (1Re 20,34: Israele e Damasco, forse originariamente Ioas e Ben-Adad).

Israele esportava soprattutto prodotti agricoli verso la Fenicia: grano, olio, vino (1Re 5,25; 2Cr 2,9; Esd 3,7; At 12,20), cera, miele e balsamo (Ez 27,17), e, verso l'Egitto, olio (Os 12,2). Importava soprattutto materie prime abbastanza rare e prodotti fabbricati: gioielli, attrezzi e tessuti dall'Egitto (cfr. Ez 27,7); legno e pesce dalla Fenicia (Ne 13,16) oro, argento, avorio, incenso, legname e animali esotici, pietre preziose, ecc. dall'Arabia da Ofir (1Re 10,2.11.22; Gb 6,19). Salomone praticò anche il commercio internazionale delle armi, cioè dei carri (1Re 10,28s). Questo c. internazionale era essenzialmente un c. reale: il re lo controllava traendone grossi benefici (1Re 10,15). Dopo l'esilio la Diaspora giudaica di Babilonia e d'Egitto (cfr. Alessandria) si lancerà facilmente negli affari (cfr. gli archivi della famiglia Murashu) poiché i membri sparsi della famiglia potevano svolgere il ruolo di uomini di fiducia all'estero (cfr. Raguele in Tb).

Non abbiamo sufficienti informazioni sul c. interno o locale. La Bibbia regola solo la vendita degli immobili (Lv 25,13-34; 27,9-33) ma insiste sull'esattezza dei pesi e delle misure (Lv 19,35s; Dt 25,13-16; Sir 42,4s; →metrologia); queste ultime raccomandazioni erano ancora più necessarie perché oltre al →siclo reale c'era un siclo "commerciale" (cfr. Gen 23,16) e questa ambiguità poteva essere sfruttata dai mercanti (Am 8,5). Gli scambi locali avvenivano o nelle vie della città o, soprattutto, alla porta della città o del villaggio (2Re 7,1); là i fattori portavano i loro prodotti per venderli e i cittadini le loro confezioni per smerciarle (p. es. i tessuti: Pr 31,24) e approvvigionarsi.

Oltre a questo c. diretto, dal produttore al consumatore, c'erano spesso, soprattutto nelle grandi città, dei commercianti professionisti fra i quali i Fenici erano molto attivi (Ne 13,15s) tanto che nel linguaggio corrente, "Cananeo" (in ebr. *kᵉnaʿănî*) era divenuto sinonimo di "commerciante" (ebr. *sōhēr;* cfr. Is 23,8; Zc 14,21; Pr 31,24; Gb 40,30).

Bibl. BRL², 134-138; S. Sperber, *Objects of Trade Between Palestine and Egypt in Roman Times*, JESHO 19, 1976, 113-147; M. Elat, *Economic Relations in the Lands of the Bible (c. 1000-539 B.C.)*, Jerusalem, 1977; M. Elat, *The Monarchy and the Development of Trade in Ancient Israël*, in É. Lipiński (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, II, Leuven, 1979, 527-546; J.P. Brown, *Proverb-Book, Gold-Economy, Alphabet*, JBL 100, 1981, 169-191; N. Groom, *Frankincense and Myrrh: a Study of the Arabian Incense Trade*, London-New York-Beirut, 1981; A. Lemaire, *Les Phéniciens et le commerce entre la Mer Rouge et la Mer Méditerranée*, StPhoen 5, 1986.

ALem

COMUNIONE, SACRIFICIO

1 Caratteristiche Questo sacrificio è chiamato nei testi antichi semplicemente *zebaḥ*, "immolazione". È un sacrificio privato che si offre in famiglia (1Sam 1,21; 2,19), con i membri del clan (1Sam 20,6.29) o nella cerchia degli invitati (1Sam 16,2-5; 2Sam 15,11s). Si tratta spesso di un sacrificio votivo, al quale l'offerente si è obbligato con un voto (1Sam 1,21; 2Sam 15,7s.11s; Lv 7,16s; 22,18-23; cfr. Gio 1,16), ma può essere al tempo stesso un sacrificio di azione di grazie (Sal 50,14; 116,17s). In altri casi è un sacrificio spontaneo, offerto al di fuori di ogni obbligo o di ogni promessa (Lv 7,16s; 22,18-23), ma lo scopo può ancora essere il ringraziamento (Sal 107,22; cfr. 8.15.21.31; 27,6; Lv 7,12-15; 22,29s). A volte è un sacrificio che sigilla un'alleanza (Gen 31,54). Le frontiere fra questi tipi di s. di c., che ne sono in fondo solo delle motivazioni diverse, restano dunque imprecise, tanto più che il tratto caratteristico resta sempre lo stesso: il bestiame immolato viene diviso fra Dio e l'offerente che ne mangia durante un pasto sacro. La vittima può essere un animale maschio o femmina (1Sam 16,2), di grandi o piccole dimensioni (Nm 15,3-11; Dt 18,3; 1Re 8,62s; 2Cr 7,4s); alcuni difetti minori sono tollerati per le vittime del sacrificio spontaneo (Lv 22,23). Il sangue deve essere versato per terra (Dt 12,16.23s; 15,23; cfr. Lv 17,13), eventualmente sull'altare del santuario dove il sacrificio sarà offerto (Dt 12,27b). Il grasso deve essere bruciato per Dio (1Sam 2,15s) che si pensa lo "consumi" (Dt 32,38; Is 43,24; cfr. Sal 50,14). Questa partecipazione della divinità al pasto comune giustifica il nome di s. di c. dato a questo tipo di sacrifici. L'offerente e i suoi invitati, spesso menzionati in questa occasione (Gen 31,54; Es 18,12; 34,15; Nm 25,2; Dt 33,19; 1Sam 9,13; 16,3.5s; cfr. 2Re 10,19; Sof 1,7), consumano la carne (Dt 12,27; Os 8,13; Ger 7,21; Ez 39,17s; cfr. Es 34,15; Sal 106,28; Lv 7,16; 22,29s) che viene cotta (1Sam 2,13-15; Ez 46,24). La presenza di invitati si spiega soprattutto con il fatto che la vittima del sacrificio offerto come azione di grazie deve essere consumata lo stesso giorno (Lv 7,15); quella del sacrificio votivo e del sacrificio spontaneo può anche essere mangiata il giorno dopo, ma bisogna bruciare ciò che ne resta il terzo giorno (Lv 7,16s).

2 Evoluzione In seguito alla centralizzazione del culto operata sotto il re Giosia, i s. di c. perdono a

un certo momento il loro carattere esclusivamente privato e i fedeli sono da allora tenuti ad offrirli con la mediazione dei sacerdoti del santuario centrale (Lv 17,5-7). Anche il loro nome cambia: diventano *zibḥê šᵉlāmîm*, letteralmente "immolazioni del sacrificio di →chiusura" (Es 29,28; Lv 7,34; 10,14; 17,5; Nm 10,10). Questo nome nuovo, che appare nei testi di tradizione sacerdotale e nei testi influenzati da questa, indica che due sacrifici originariamente distinti, il sacrificio di →chiusura e il s. di c., sono ormai fusi in un tipo di sacrificio, così che i s. di c., fatti a spese degli offerenti privati, prendono il posto degli antichi sacrifici pubblici di riparazione, pagati dal re al tempo della monarchia. Il pasto continua tuttavia a giocare un ruolo importante nei *zibḥê šᵉlāmîm* e i motivi personali di questo sacrificio restano gli stessi: può essere un sacrificio votivo (Lv 22,21; Pr 7,14), un sacrificio di ringraziamento (Lv 7,13; 2Cr 30,22; 33,16) o anche un sacrificio spontaneo (Lv 22,21). Il rituale presenta invece un carattere misto: è contenuto in Lv 3. La vittima, maschio o femmina, del bestiame piccolo o grande, deve essere senza difetti. L'offerente gli impone la mano sulla testa e la sgozza, poi il sacerdote asperge l'altare con il sangue, come nei sacrifici di chiusura, e vi brucia il grasso per Jahweh. La parte del sacerdote è doppia: il petto, con il quale ha fatto il gesto di presentazione davanti a Jahweh, e la coscia destra che costituisce l'→elevazione dovuta al sacerdote (Lv 7,28-34; cfr. 10,14s). Il resto della carne è cotto per i servitori del Tempio (Ez 46,24); poi l'offerente e i suoi invitati consumano la carne seguendo le regole tradizionali del s. di c. (Lv 7,11-21; 19,5-8). Allora questo sacrificio non era più offerto in diversi santuari, a Silo (1Sam 1-2), Rama (1Sam 9,12s), Betlemme (1Sam 20,6), Ebron (2Sam 15,7-12), ma nel Tempio di Gerusalemme, l'unico santuario riconosciuto ufficialmente. La cerimonia aveva generalmente luogo in occasione delle feste di pellegrinaggio, soprattutto per la festa degli Azzimi (2Cr 30,21s), che include quella di Pasqua.

Bibl. InstAT, II, 294s; TWAT, II, 509-531; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'A.T.*, CRB 1, 1964, 28-48; R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim*, Munchen, 1964; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, WMANT 24, 1967, 133-168. ELip

CONA In gr. *kona;* località non identificata menzionata fra le città del circondario della Giudea che gli Israeliti incitarono alla resistenza durante l'invasione di Oloferne (Gdt 4,4); C. deve forse essere accostata a →Cola (Gdt 15,4). JLong

CONCORDANZA Opera che riunisce in ordine alfabetico le parole della Bibbia dando per ognuna di queste parole i riferimenti ai passi biblici dove sono usate, ed anche una breve citazione di ogni contesto. La prima c., dal lat. *concordantia (verba)*, "(parole) corrispondenti" fu opera del domenicano Ugo di San Caro nel XIII secolo (→Medio Evo occidentale e Bibbia). Per l'AT ebraico (ivi compresi i passi in aramaico) la miglior c. è quella di S. Mandelkern, *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Berlin, 1925 (anast.: Graz, 1955; terza edizione ampliata Gerusalemme-Tel-Aviv, 1959; una edizione ridotta è pubblicata a Gerusalemme-Tel-Aviv, 1971⁹; prima edizione nel 1896, con titolo ebraico); bisogna anche segnalare le c. di G. Lisowsky (1966) e A. Even-Shoshan (Jerusalem, 1977-1980). Per l'AT in greco si ha la c. di E. Hatch-H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Oxford, 1897-1906 (anast.: Graz 1954). Per il NT in greco si ha soprattutto la c. di W.F. Moulton-A.S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament according to the Tests of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Reviser*, Edinburgh, 1897⁵ e quella di K. Aland di cui una *Computer-konkordanz* è apparsa nel 1980, a Berlino (sotto i nomi di H. Backmann e W.A. Slaby), ma di cui bisogna soprattutto consultare l'opera di altissimo livello, in fascicoli, *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, Berlin-New York, 1975s. Questa c. è ancora più completa di quella di Moulton, tiene conto di più manoscritti e fornisce anche dati statistici. Infine, sempre per il NT greco A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*, 1896, (1953¹⁰), anche se non esauriente, è preziosa perché classifica i riferimenti seguendo il loro significato, dà un indice delle citazioni dell'AT, informa sull'uso nella LXX e sull'equivalente nella Vulgata. Per la Vulgata disponiamo ora dell'opera di B. Fischer, *Novae concordantiae bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam*, Stuttgart, 1977. Citiamo ancora, in francese, la c. di Soeur Jeanne d'Arc che fornisce l'equivalente greco *Concordance de la Bible, NT*, Paris, 1970. In inglese, ma che riporta anche il greco, si ha C. Morrison, *An Analytical Concordance to the Revised Standard Version of the New Testament*, Phildelphia, 1979. Recentemente i dati che servono per fare una c. sono stati immessi in computer e sono in corso di pubblicazione o in preparazione. Così J.A. Baird-D.N. Wooster (ed.), *The Computer Bible*, Wooster, pubblica dal 1971 delle c. riguardanti i libri singoli della Bibbia, in lingua originale. Allo stesso modo il Centre Informatique et Bible di Maredsous ha già pubblicato una *Concordance de la Bible de Jérusalem*, 1982, una c. del testo inglese *(Revised Standard Version)*, degli apocrifi/deuterocanonici dell'AT (1983) e sta preparando una *Concordantia polyglotta* (diverse traduzioni francesi, inglese, ebraico, greco, latino). Infine bisogna menzionare delle opere apparse a volte con il nome di c., ma che contrariamente alle c. classiche, sono organizzate più per temi che per parole. Possono essere ritenute meno obiettive, ma

rendono un grande servizio pastorale. Citiamo quella di C. Bompois (1965,1970) e G. Passelecq-R.F. Poswick, *Table Pastorale de la Bible,* Paris, 1974.

Bibl. J.A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture,* Rome, 1981, 63-68 (con commentari). MdeM

CONIA In ebr. *kōnyāhû;* forma del nome del re →(2) Ioiakim (Ger 22,24.28; 37,1). JAun

CONSOLE In gr. *hypatos,* equivalente del lat. *consul;* titolo di un magistrato superiore romano. Eletto per un anno, entrava in carica il primo gennaio; i due c. formavano un collegio (contrariamente all'affermazione di 1Mac 8,16). Ornati con la toga pretesta (bianca con una striscia di porpora), beneficiavano del seggio curule e di dodici littori, erano investiti dell'*imperium* e detenevano auspici maggiori che permettevano loro di convocare le assemblee, tenere elezioni, proporre delle leggi e comandare gli eserciti; gli atti officiali dell'anno erano datati con il loro nome, cioè i c. erano eponimi. A partire dalla dittatura di Silla (81-79) i due c. esercitavano per un anno il potere civile a Roma, poi partivano per una provincia con il titolo di →proconsole. Sotto l'impero l'incarico perse il suo contenuto politico e divenne puramente onorifico; i due c. esercitavano per tre mesi e lasciavano il posto a dei c. suffeti. L'imperatore a volte prendeva il consolato, conferendo così un onore insigne al suo collega. Nella Bibbia 1Mac 15,16 menziona il c. Lucio Metello Calvo (142 a.C.). CSaul

CONTESTO VITALE Traduzione dell'espressione tedesca *Sitz im Leben* che indica le esatte circostanze della vita della comunità israelitica, o giudaica, o della Chiesa primitiva, nelle quali bisogna cercare l'origine di un determinato genere letterario. Per es. il culto sarà il *Sitz im Leben* del genere innico e la predicazione il *Sitz im Leben* della parenesi. La conoscenza del *Sitz im Leben* di un genere particolare non pregiudica l'origine effettiva di ogni unità letteraria che appartiene a questo genere. In effetti si possono immaginare composizioni che imitano lo stile, per es., dell'inno o del discorso parenetico. ELip

CONVEGNO, TENDA DEL È il →Tabernacolo della letteratura cristiana, il luogo in cui Jahweh s'intratteneva con Mosè (Es 33,11; Nm 12,4-10) e pronunciava i suoi oracoli (Es 33,7). In Es 26 e 36,8-38 viene data una descrizione basata forse su una fonte che descriveva la Tenda davidica di 2Sam 6,17; 7,2; 1Re 1,39; 8,3s. Secondo Es 26,33; 40,21; 1Re 8,3s la tenda è destinata a proteggere l' →arca, chiamata nella tradizione sacerdotale "arca della Testimonianza", essendo quest'ultimo termine un equivalente di →alleanza. Per questa ragione la T. del c. è chiamata anche Tenda della Testimonianza (Nm 9,15; 17,22; 18,2). La presenza divina vi si manifesta con una nube (Es 33,9s; 40,34s; Nm 12,4-10), come al momento dell'inaugurazione del Tempio di Salomone (1Re 8,10-12) e nella visione di Isaia (Is 6,4). La presenza della nube sembra essere continua secondo i testi più recenti (Es 40,36-38; Nm 9,15-23), che devono tuttavia rispecchiare una tradizione antica (cfr. 1Re 8,12). Visto che Is 6,4 definisce ancora la nube come "fumo", l'idea di una manifestazione divina in una colonna di nube può trarre la sua origine dall' →altare dei profumi, la cui offerta d'incenso doveva essere "perenne davanti al Signore per le vostre generazioni". La stessa tradizione di una Tenda sacra, conosciuta come dimora della divinità e luogo nel quale essa pronuncia gli oracoli, non è comunque una proiezione nel passato di una concezione recente. Questa tradizione si riallaccia a certe usanze documentate presso gli Arabi preislamici, specialmente l'istituzione della *qubba.* Questa era una piccola tenda sacra di cuoio rosso, nella quale venivano trasportati, a dorso di cammello, gli idoli di pietra della tribù, i →betili. Si trova raffigurata in un bassorilievo di Palmira, dove la si vede portata a dorso di cammello nel corso di una processione (H.J.W. Drijvers, *The Religion of Palmira,* Leiden, 1976, pl. V.). Negli accampamenti la *qubba* veniva alzata nelle vicinanze della tenda dello sceicco e ci si recava per domandare gli oracoli ai betili. Si ritrova qui il ruolo oracolare della T. del c. ed anche il colore rosso delle pelli di montone che la coprivano (Es 26,14). Ma il ruolo di Mosè (Es 37,11) non deriva dall'innalzamento della *qubba* negli accampamenti. Forse bisogna anche paragonare le donne che prestavano servizio all'entrata della T. del c. (Es 38,8) alle giovani che avevano la cura della *qubba* presso gli Arabi preislamici e che sono rappresentate nel bassorilievo di Palmira. In ogni caso l'importanza storica della T. del c. non è chiara, eccetto il periodo relativamente breve che va dal momento in cui Davide fa piantare una tenda per l'arca (2Sam 6,17) a quello della dedicazione del Tempio da parte di Salomone. In effetti, sebbene secondo Es 33,11 Giosuè non si allontanava dall'interno della tenda, lo si ritrova prostrato davanti all'arca in Gs 7,6, senza che la Tenda venga nominata. A Silo, dove l'arca si trova (1Sam 3,3) prima di essere presa dai Filistei (1Sam 4,11), essa viene messa al coperto in un edificio (1Sam 1,7.9; 3,15) e non in una tenda, nonostante i riferimenti redazionali di Gs 18,1; 19,51 sulla T. del c. e la citazione poetica della Tenda di Silo in Sal 78,60. E quando il Cronista pretende che la T. del c. si trovi sull'altura di Gabaon sotto Davide o Salomone (1Cr 16,39; 21,29; 2Cr 1,3-6), è mosso semplicemente dalla preoccupazione di collegare il culto del Tempio di Gerusalemme a quello dell'epoca mosaica. È ugualmente sorprendente che il ruolo della T. del c. nel Dt sia limitato alla notizia di Dt 31,14s, mentre l'arca viene nominata in Dt 10,1-5 e 31,25s, senza la minima allusione alla Tenda. Non è quindi impossibile che in ultima analisi la funzione particolare della T. del c. nei racconti del Pentateuco rifletta tradizioni collegate alla tenda che ospitava a Gerusalem-

me l'arca che Davide aveva trasferito dalla regione di Efrata (Sal 132,6) o da Baala (2Sam 6,2). In base a questa ipotesi simili tradizioni sarebbero state proiettate sull'epoca mosaica e adattate di conseguenza, allo scopo di sottolineare la continuità del culto jahwista e di legittimare la posizione speciale del santuario di Gerusalemme.

Bibl. EJ, XV, 679-688; InstAT, II, 122-133.339s; TWAT I, 128-141; IV, 749s; J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, Berlin, 1965; M. Görg, *Das Zelt der Begegnung*, BBB 27, 1967; R. Schmitt, *Zelt und Lade*, Gütersloh, 1972; V. Fritz, *Tempel und Zelt*, Neukirchen-Vluyn, 1977; M. Haran, *Temple and Temple Service in Ancient Israel*, Oxford, 1978, 149-204.260-275; J. Dus, *Zur bewegten Geschichte der israelitischen Lade*, AION 41, 1981, 351-385. ELip

CONVERSIONE

1 Vocabolario L'idea di c., di cambiamento radicale di orientamento, è resa in ebraico con la radice *šûb*, "andare nella direzione opposta" e suoi derivati. Il greco usa due termini a volte simultaneamente (At 3,19): *metanoia* designa il cambiamento di mentalità dell'uomo desideroso di allontarsi dal male ed è abitualmente tradotto con "pentirsi"; il sostantivo *epistrophē* e il verbo *epistrephein*, che traducono *šûb* nella LXX, esprimono l'idea di cambiamento di direzione.

2 Teologia

A *AT.* La storia del popolo ebraico è piena delle sue infedeltà a Jahweh, infedeltà individuali delle quali i libri storici riportano deplorevoli esempi, infedeltà collettive che saranno la causa della rovina della casa d'Israele (2Re 17,7-18) e contro le quali il profeta Ezechiele fa una requisitoria implacabile (Ez 16). Chiamando in causa la responsabilità individuale, i profeti fanno appello con insistenza alla c. di ognuno (Is 30,15; 55,7; Ger 18,11; Ez 18,30-32; 33,11; 14-16) ma ancora di più alla c. di tutto il popolo di Israele (Ez 18,30-32). Ricordando che il pentimento, fonte di una nuova vita per l'anima (Ez 18,27), è gradito a Jahweh (Ez 18,23), i profeti insistono sulla misericordia infinita del Creatore che gioisce non della morte del malvagio ma della sua c., fonte della sua salvezza (Is 30,15; cfr. Os 2,9). Questa salvezza non è ristretta solo al popolo di Israele ma riguarda l'umanità intera, chiamata anch'essa alla c. (Is 19,22-25; 45,1-25; 66,18-21), di cui Tobi morente dirà al figlio che è universale: "Tutti i popoli della terra intera si convertiranno" (Tb 14,6).

B *NT.* La predicazione di →(1) Giovanni Battista è essenzialmente un appello al →pentimento (*metanoia:* Mt 3,2; Mc 1,4). La c. occupa un posto importante nell'insegnamento di Gesù e le tre parabole della misericordia, quella della pecorella smarrita, della dracma perduta e del figliol prodigo ne sottolineano in modo particolare l'importanza (Lc 15,4-31), ma il pentimento che permette di ottenere la remissione dei peccati deve condurre ad un cambiamento di vita. È ciò che precisa in modo eccellente Paolo nell'arringa che pronuncia davanti ad Agrippa; parlando della missione tra le nazioni pagane che ha ricevuto dal Cristo, evoca i due elementi costitutivi della c.: "Ho predicato che bisogniava pentirsi *(metanoien)* e ritornare *(epistrephein)* a Dio compiendo opere di vera conversione" (At 26,20). Se non si cambia radicalmente vita, se cioè si evita l'entrata per la porta stretta (Lc 13,24), la c. è illusoria e vana (Eb 6,4-8; cfr. 1Cor 9,24-27).

La vera c. fa passare l'anima dalle tenebre alla luce (Gv 12,35-36; At 26,18; Ef 5,8; 1Ts 5,4-10; 1Pt 2,9); è come una nuova nascita, quella dell'uomo nuovo "creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità" (Ef 4,22-24; Col 3,1-4.9-10; cfr. Gv 3,3-8). La parabola del buon Pastore "venuto perché si abbia la vita e se ne abbia in sovrabbondanza" (Gv 10,10) illustra l'universalità dell'appello divino alla c.: "Dio nostro Salvatore... vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità", scrive Paolo a Timoteo (1Tm 2,3-4; cfr. Gal 8).

Bibl. DictSpir II, 1347-1351; DThC, XV, 3386s; TWNT, IV, 947-1016; VII, 714-729; M. Hoffer, *Metanoia (Bekehrung und Busse) im N.T.*, Tübingen, 1950; W.L. Holladay, *The Root šûbh in the O.T.*, Leiden, 1958; J. Dupont, *La conversion dans les Actes des apôtres*, LumièreV 47, 1960, 47-70; M.F. Lacan, *Conversion et grâce dans l'A.T.*, LumièreV 47, 1960, 5-24; id., *Conversion et royaume dans les Évangiles synoptiques*, LumièreV 47, 1960, 25-47; J. Giblet, *Le sens de la conversion dans l'A.T.*, MaisD 90, 1967, 79-92; P. Lamarche, *L'appel à la conversion et à la foi. La vocation de Lévi (Mc 2,13-17)*, LVitae 25, 1970, 125-136; A. Tosato, *Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria*, RivB 23, 1975, 3-45; H.J. Fabry, *Die Wurzel šwb in der Qumranliteratur*, in M. Delcor (ed.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Gembloux-Leuven, 1978, 285-293; W.E. Conn (ed.), *Conversion, Perspectives on Personal and Social Transformation*, New York, 1978; R.J. Sklba, *The Call to New Beginnings: A Biblical Theology of Conversion*, BibTB 11, 1981, 67-73; J. Giblet, *Les dimensions chrétiennes de la conversion*, LVitae 37, 1982, 47-57. [U. Luck, *Die Bekehrung des Paulus und das paulinische Evangelium. Zur Frage der Evidenz in Botschaft und Theologie des Apostels*, ZNW 76, 1985, 187-208; L. Moraldi, *Riconciliazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 1335-1342; J.A. Pagola, *Resucitar lo muerto; la experiencia pascual come nueva posibilidad de vida*, SalT 76, 1988, 175-85; *'Il ritorno'*, ParSpV n. 22, 1990; J. Alexander, *Job considered as a conversion account*, SpTod 42, 1990, 126-39; S. Sabugal, *La conversione di s. Paolo. Esegesi storia teologia*, Roma, 1992].

JMer

COO In gr. *kōs;* attualmente Ko nell'arcipelago del Dodecaneso; isola del mar Egeo situata in prossimità dell'Asia minore, di fronte ad Alicarnasso, con una superficie di 298 km². È tra i destinatari della copia del trattato fra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). Si trova sulla strada di Paolo quando si reca per mare da Mileto a Cesare (At 21,1). CSaul

COORTE In lat. *cohors*, in gr. *speira;* la decima parte di una legione; la c. era composta da sei centurie. L'esercito imperiale comprendeva:
— delle legioni formate da cittadini romani;
— delle truppe ausiliarie, che non godevano del diritto di cittadinanza romana (queste truppe erano divise in c. da 600 a 1000 uomini, con o senza reparto di cavalleria);
— i volontari italici, che godevano del diritto di cittadinanza romana; il loro servizio era meno pesante di quello dei legionari. A Roma c'erano inoltre le c. urbane (polizia) e le c. pretoriane (guardia del corpo dell'imperatore); il corpo dei *peregrini*, truppe di raccordo fra la capitale e gli eserciti delle province, esistevano senza dubbio già all'epoca di san Paolo. Il NT menziona la presenza di una c. nella fortezza Antonia (Gv 18,3.12; Mt 27,27; Mc 15,16; At 21,31); era una c. di truppe ausiliarie con reparto di cavalleria (At 23,23) agli ordini di un chiliarca o →tribuno. At 10,1 segnala un centurione della c. italica a Cesarea; Giuseppe Flavio parla di cinque c. di truppe ausiliarie a Cesarea e si parla di una c. italica solo nel 69. Non è tuttavia un motivo per mettere in dubbio l'esattezza di At 10,1; i procuratori romani potevano avere a loro disposizione simili c. At 27,1 menziona una c. con il nome di *sebastē* (lat. →augusta). Generalmente si pensa che si tratti qui di una delle cinque c. di truppe ausiliarie di Cesarea, il cui nome completo sarebbe *cohors augusta sebastenorum*. Il testo non permette di supporlo: è più facile pensare che un distaccamento di questa c. sotto l'ordine di Giulio fosse venuto a Cesarea incaricato di una missione speciale e che Festo approfittò del suo ritorno in Italia per inviare Paolo a Roma con altri prigionieri. Si può pensare anche al corpo dei *peregrini*, citato dal codice Gigas in At 28,16.

Bibl. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, NtA 8/3-5, 1921, 313-315; E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ*, I, Edinburgh, 1973, 362-367. LS-CFoc

COPPA →calice

COPPIERE →corte reale.

COPTA (CHIESA) E BIBBIA

1 Posto della Bibbia nella teologia Oggi come nel passato la Chiesa copta (dall'arabo *qubt*, contrazione del gr. *aiguptos*, "egiziano"), cioè la Chiesa cristiana d'Egitto con sede ad Alessandria, si caratterizza per un attaccamento viscerale e un'attenzione continua alla Sacra Scrittura; la sua specificità risiede più in questo aspetto che nel preteso monofisismo sanzionato dal concilio di Calcedonia (451 d.C.) dove le difficoltà di formulazione e i problemi politici crearono più di un reale dissenso sul piano teologico. Per questo la Chiesa copta attuale si riconosce perfettamente nella tradizione della prima Chiesa di Alessandria e nel suo *Didaskaleion*, università e biblioteca del mondo cristiano, dove secondo la volontà dei patriarchi lo studio della Bibbia aveva il primo posto; secondo san Gerolamo, Panteno — uno dei suoi più antichi capi — era un eccellente commentatore del testo sacro. Il suo secondo successore, Origene (185-254), fu il biblista più eminente dell'Antico Oriente cristiano: secondo lui la vera fede è la condizione *sine qua non* della comprensione della Scrittura. La sua esegesi distingue nella Bibbia tre sensi: il senso psichico, il senso somatico e il senso spirituale. Da quest'ultimo dipendono il senso dottrinale teologico, le verità comunicate dalla Scrittura su Dio, Cristo o la vita futura. Al seguito di Origene la Chiesa d'Alessandria coltivò sempre un particolare interesse per l'esegesi scritturistica e questo entusiasmo si è mantenuto fino ad oggi.
La traduzione della Bibbia in copto (→versioni antiche) testimonia la volontà affermata molto presto dal cristianesimo egiziano di fondare la propria fede sulla Scrittura. Ma qual è la Bibbia che fonda la teologia della Chiesa copta? *La Trentanovesima lettera festale* di sant'Atanasio, ventesimo patriarca di Alessandria (328-373), indica come canonici il Pentateuco, Gs, Gdc, Rt, i libri dei Re (1-2Sam; 1-2Re); 1-2Cr, 1-2Esd, Sal, Pr, Qo, Ct, Gb, i dodici profeti minori, Is, Ger, Bar, Lam, Ez, Dn (per l'AT), Mt, Mc, Lc, Gv, At, Gc, 1 e 2Pt, 1,2 e 3Gv, Gd, le quattordici lettere paoline e Ap (per il NT); stima "edificante" la lettura di Sap, Sir, Est, Gdt, Tb, la *Dottrina degli Apostoli (Didachè)* e il *Pastore di Erma*. Nel Medio Evo la Chiesa copta incluse nel suo canone Est, Tb, 1-2Mac e il *Terzo libro dei Maccabei*. Il centododicesimo patriarca di Alessandria, Cirillo V (1874-1929), fece togliere Tb, Gdt, Est greco, Sap, Sir, Bar, il supplemento di Dn, 1-2Mac e il *Terzo libro dei Maccabei* dal canone riconosciuto dalla sua Chiesa; sotto lo stesso patriarca fu fondata nel 1893, dopo parecchi tentativi falliti, la Scuola Teologica — lontana erede del *Didaskaleion* — il cui programma associa molto strettamente gli studi teologici agli studi biblici. Il recente rinnovamento della Chiesa copta, incoraggiato dagli ultimi successori apostolici di san Marco e reso dinamico dall'azione degli universitari, continua ad affermare efficacemente il primato della cultura biblica in ogni vera cultura teologica.

2 Lavori sulla Bibbia

A *La Bibbia e la letteratura copta.* Per "letteratura copta" intendiamo qui gli scritti copti *stricto sensu* (cioè opere di autori autoctoni redatte certamente, probabilmente o ipoteticamente in copto) dei cristiani d'Egitto; sono esclusi dunque i lavori di lingua non egiziana (greco, aramaico, siriaco, ecc.) tradotti in copto e, indipendentemente dalla loro lingua d'origine, tutti gli scritti gnostici, come quelli ritrovati a →Nag Hammadi. La lingua di questa letteratura copta, nei diversi dialetti attestati, è profondamente influenzata dallo "stile copto biblico", cioè quello delle versioni copte della Bibbia, a sua volta influenzato dal ritmo del greco della LXX e perciò impregnato anche di ebraismi o aramaismi. Questo stile biblico-ecclesiastico chiaro, fluido e ben

dosato anche se lo si accusa a volte di essere un gergo ibrido, ha segnato sia la letteratura religiosa che quella profana, per quel poco che possiamo giudicare dal materiale rimastoci. Fra i manoscritti arcaici, quelli che sembrano più vicini alle origini del copto letterario sono delle versioni dell'AT o della letteratura intertestamentaria: il papiro bilingue di Amburgo (fayyumico subdialettale e greco; comprendente Ct, Lam, Qo), l'*Ascensione di Isaia* (Ed. P. Lacau, Mus 59, 1946, 453-467) e il testo paleosaidico del papiro Bodmer VI (Pr 1-21,4). Del resto le citazioni scritturistiche, le immagini bibliche e le allusioni alla Sacra Scrittura abbondano in tutta la letteratura copta omiletica, catechistica o agiografica: p. es. nelle *Lettere* di sant'Antonio l'eremita (ca. 260-356), quelle di Macario di Sceti (III-IV secolo), o del suo omonimo alessandrino (IV secolo), nelle opere di Serapione di Tmuis (morto nel 362), le *Regole di san Pacomio* (morto nel 346), le *Omelie di Scenute* (334?-451 o 466), nell'*Asceticon* di Isaia di Sceti (verso il 400) negli *Apophtegmata Patrum* o ancora nell'opera di Costantino d'Assiut (VI secolo); tutti questi testi sono pieni di messaggi biblici! Fra gli autori "classici" copti di cui conserviamo delle opere più strettamente esegetiche o bibliche (o semplicemente il loro ricordo) citiamo in ordine cronologico:

— Atanasio I (299-373), patriarca di Alessandria (328-373). L'opera esegetico-omiletica copta attribuita a sant'Atanasio è importante: p. es. omelie *Sulla natività*, *Sulla passione*, *Sulla Pentecoste*, *Spiegazione dei Salmi*, *Su Mt 20,1-16*, *Lc 11,5-11*, *Gv 11*, *Rm 1,28*, *Su Melchisedech*, ecc. L'autenticità di questi scritti è spesso dubbia: la maggior parte sono pseudoepigrafi. Del resto si esita anche a inserire Atanasio in questo quadro, non essendoci l'incontestabile certezza che egli abbia scritto qualcosa in copto; le sue opere furono probabilmente tutte redatte in greco (ma, contro questa opinione, cfr. T. Lefort, Mus 69, 1956, 233-241).

— Teofilo, ventitreesimo patriarca di Alessandria (385-412). Si deve a lui, in copto, un'omelia *Sulla crocifissione e il buon ladrone*, una *Sui tre giovani di Babilonia* e, conservata in arabo, una *Su Pietro e Paolo*.

— Cirillo I, suo successore (412-444). Scrisse probabilmente la parte essenziale della sua opera esegetica (commenti dell'AT e del NT) in greco. Gli si attribuisce anche un'esegesi di Ap in copto, un'omelia *Sui miracoli dei tre giovani*, un *Panegirico della Vergine Maria* e un *Panegirico di Giovanni Battista*, del quale non si conosce l'originale in greco.

— Macario di Tkôu (verso il 450). Perseguitato da Marciano, sembra essere l'autore di un'omelia *Su Michele l'arcangelo*.

— Timoteo II Eluro, ventiseiesimo patriarca (457-477). Gli si attribuisce un panegirico sullo stesso soggetto, quasi certamente pseudoepigrafo.

— Teodosio I, trentatreesimo patriarca (535-566). È l'autore di un *Panegirico di Giovanni Battista* in copto, di un *Panegirico di Michele l'arcangelo* e di un'*Omelia sull'Assunzione della Vergine Maria*.

— Rufo, vescovo di Shotep VI secolo. Autore di commenti su Lc e Mt di notevole interesse, ma ancora troppo poco studiati (cfr. G. Garitte, *Rufus évêque de Šotep et ses commentaires des évangiles*, Mus 69, 1956, 11-33).

— Giovanni di Parallos (Burlus, nel Delta). Contemporaneo del precedente scrisse un'omelia *Sul giudizio universale*, conservata in arabo.

— Damiano, trentacinquesimo patriarca di Alessandria (578-607). È forse l'autore di un'omelia *Sulla natività*.

— Giovanni, vescovo di Shmun (o Giovanni il Recluso, o Giovanni il Presbitero: VI-VII secolo). Scrisse un *Panegirico di Marco l'evangelista* interessante per il modo in cui si trae profitto dalla diatriba (dialogo con un interlocutore ipotetico).

— Beniamino I, trentottesimo patriarca (626-665). Fu il capo della chiesa copta durante l'invasione musulmana (639-641): di lui si conserva un'omelia su Gv 2,1-11 (le nozze di Cana).

— Zaccaria di Shou (morto dopo il 720). Ci ha lasciato un'omelia *Sulla Sacra Famiglia in Egitto*. Dopo l'invasione araba la lingua copta incominciò velocemente il suo declino. A partire dall'VIII secolo viene prodotto solo un numero limitato di opere originali in copto. Al contrario, l'attività di traduzione dei testi biblici o saidici prosegue intensamente in bohairico (dialetto del nord adottato dalla liturgia). Nel X secolo appaiono le prime opere "copte" (cioè cristiane d'Egitto) scritte in arabo. Nel XII il settantesimo patriarca d'Alessandria, Gabriele II (1135-1145), intraprende la traduzione dei testi liturgici in questa lingua. Due secoli più tardi il copto può ormai essere considerato come una lingua morta, anche se sopravvive in alcuni ambienti colti, abbastanza artificialmente senza dubbio, fino al XVII secolo.

B *La Bibbia e la tradizione letteraria "copta" araba dal X al XV secolo.* La grande epoca di produzione "biblica" degli autori cristiani arabi d'Egitto va dal X al XV secolo. Fra loro vanno citati:

— Abū Isḥāq ibn al-Faḍlallāh (verso il 925). Ha scritto un trattato *(maqāla)* su Mt 5.

— Severo, vescovo di Ashmunein. La sua grande opera, il *Kitāb al-ʾīḍāḥ* ("Il libro dell'Esposizione") comprende parecchi capitoli dedicati a dei commenti biblici: sul Pentateuco e Gs (dove tratta delle prefigurazioni veterotestamentarie di Cristo), su Es 15,1-19 (cantico di Mosè), sui Salmi 135 e 150 e su Dn 3.

— Markus ibn al-Qanbar (morto nel 1208). È l'autore di un'esegesi *(tafsīr)* dei primi tre libri di Mosè, che favorivano i progetti della riforma ecclesiastica della quale fu promotore.

— Buṭrus (Pietro) as-Sadamantī (1260 ca.). Anche se di origine armena, divenne monaco nel Fayyum e compose un commento ai vangeli (soprattutto a partire da Mt 26,37) e una vita di Cristo.

— Būluṣ (Paolo) al-Būšī, vescovo del Cairo (1240 ca.). È conosciuto soprattutto per un commento su Ap.

— Al Wagīh Yūḥannā al-Qalyūbī (1270 ca.). È autore di un commento su Rm.

— Ibn Kātib Qaisar. Contemporaneo del precedente, si distingue per un'esegesi di Ap e diversi scritti sul corpus paolino.
— Abū Iṣḥāq al-ʿAssāl (1240 ca.). Redige una notevole introduzione alle lettere di Paolo con una concordanza teologica ragionata. Si deve a lui anche un commento sulla passione.
— Abū Šākir, diacono della chiesa al-Muʿallaqā al Cairo (1270 ca.). Il suo *Libro della guarigione* è tutto una cristologia dell'AT e del NT.
— Abuʾl Barakāt, sacerdote di al-Muʿallaqā (morto nel 1325). È il più grande enciclopedista copto; il suo *Miṣbāḥ aẓ-ẓilma wa ʾīḍāḥ al-ḫidma* ("la lampada delle tenebre e l'esposizione del servizio"), ampia summa teologica, comprende una lunga introduzione sullo studio della Sacra Scrittura.
— Oltre a questi autori famosi lo stesso periodo ha prodotto una gran quantità di esegesi anonime, di diversa qualità, direttamente ereditarie della letteratura copta omiletica antica.

C *La Bibbia e la produzione copta araba dopo il XV secolo.* Dopo il XV secolo questa letteratura "copta" araba declina sensibilmente. È già molto se si trovano tre o quattro autori da citare dal punto di vista esegetico:
— Ibrahim al-Gauharī (morto nel 1795). Laico, importante funzionario dell'amministrazione del Cairo, è l'autore di un commento apprezzato sui Profeti maggiori e minori.
— Yūsāb, vescovo di Girgeh, poi di Akhmîm (1735-1826). Scrittore fecondo, la sua collezione di *maqālāt* comprende soprattutto un certo numero di trattati esegetici su Lv 16,5-10; Sir 24,14; 1Re 28,8-25; Mt 18,7-9; Mt 15,13; Gv 17,12; 14,6; Rm 9,6; 1Cor 15,23s.
— Afrām ʿAdad. Più conosciuto con lo pseudonimo di "monaco di al-Barāmus", questo autore di origine siro-giacobita compose nei due ultimi decenni del XIX secolo nel suo monastero di al-Barāmus (Wādi Natrūn) una introduzione alla Scrittura (*Wasāʾil at-tafsīr fī ʿilm at-tafsīr*, Il Cairo, 1897) che fa ancora testo.
— Bisogna anche citare qui una famosa *Vita di Gesù* rimata, anonima, comparsa nel 1682, che tiene conto, oltre ai vangeli, della letteratura apocrifa.
— Per il XX secolo si ricorderà soprattutto il nome dell'attuale "papa" Shenuda III, centodiciassettesimo patriarca di Alessandria (dal 1971), autore di un'importante opera poetica e teatrale di diretta ispirazione biblica.
— Presso i copti cattolici, "unitisi" a Roma nel XVIII secolo, gli studi biblici si sono concentrati soprattutto sulla traduzione in arabo della Vulgata: Rufāʾīl aṭ-Ṭūḫī (1695-1787) vescovo di Arsinoe e Agapius Bišāy (1831-1887).

3 La Bibbia nella vita della comunità

A *La Bibbia e la vita monastica.*

a I Padri del deserto. Per i Padri del deserto (III-VI secolo) la conoscenza e la meditazione della Sacra Scrittura costituivano la parte essenziale della vita religiosa. La recitazione della Bibbia ritmava la vita e i lavori di tutti i giorni di questi uomini votati alla solitudine e all'amore divino; alcuni fra loro si dice avessero memorizzato tutta la Bibbia, come Serapione, che era tuttavia incolto, o apa Salomone di Antinoe che dedicò 50 anni di reclusione in una grotta per poterlo fare. Fra i nuovi precetti di perfezione dei Padri riportati da Palladio (*Storia Lausiaca;* 420 ca.) figura la recitazione quotidiana del Salterio alternato alla lettura di altri Libri Sacri. Per quanto riguarda gli *Apophtegmata Patrum*, essi sono pieni di riferimenti scritturistici. Circa l'interpretazione del testo sacro l'atteggiamento dei Padri sembra sia stato diverso: alcuni giovani eremiti si affidavano alla scienza esegetica degli antichi per spiegare passi difficili, mentre alcuni Padri si erano fatti una reputazione senza pari di commentatori, come apa Hos o Pafnuzio, contemporaneo di sant'Antonio. Altri al contrario, come il famoso apa Arsenio, rifiutavano ostinatamente di lasciarsi coinvolgere nell'interpretazione diffidando dei suoi passaggi insidiosi.

b Il cenobitismo. Il monachesimo copto, istituito da san Paconio nel IV secolo, ereditò naturalmente questo gusto per la Scrittura del quale i Padri avevano dato l'esempio. Ogni novizio doveva dare prova di conoscenza dei Salmi per accedere alla professione monastica. Il canone 140 della *Regola di Pacomio* (320 ca.) stabilisce: "In modo generale, nessuno resterà al monastero... senza tenere a mente qualcosa delle Scritture, almeno il NT e il Salterio". Ancora oggi la giornata del monaco copto — o di una monaca — trascorre fra il digiuno, la preghiera, il lavoro e lo studio della Bibbia. Il rinnovamento del monachesimo copto, ormai assicurato dall'entrata nei monasteri di Deir es-Suriani (nel wādi Natrūn) e di Deir al-Moharraq (nella regione di Assiut) di giovani universitari sostenuti dal patriarca Cirillo VI (1953-1971), si traduce soprattutto in un recupero d'interesse per l'esegesi biblica. Nel el-wādi er-Rayyān altri giovani hanno scelto una via più difficile, quella dell'anacoretismo primitivo, e nutrono la loro solitudine con una solida ed esigente cultura biblica.

c La Bibbia e la dignità patriarcale. Proveniente generalmente dagli ambienti monastici, il patriarca di Alessandria per accedere alla dignità apostolica deve dare prova di conoscenza estesa della Scrittura. Dal secondo secolo sembra che questa sia una condizione essenziale per l'elezione al seggio di san Marco. Un rituale di consacrazione dei patriarchi di Alessandria, conservato in un manoscritto del XIV secolo, richiede esplicitamente al candidato questa scienza scritturistica. Lo stesso vale a tutti i livelli della gerarchia ecclesiastica; anche un semplice lettore deve essere ben preparato sia sull'AT che sul NT.

B *La Bibbia e la liturgia copta.* Nato dagli usi particolari di Alessandria, modellato profondamente dai riti monastici, arricchito dalle tradizioni siriache, il rito copto si distingue per il posto che vi occupa la lettura della Scrittura. I numerosi lezionari copti (soprattutto in bohairico, lingua liturgica per eccellenza a partire dal Medio Evo) portano il nome

di *katamèros*, "parte per parte". Contengono le *qaratis* — letture (un versetto dei Sal, una pericope evangelica e, durante il digiuno di Giona e il grande digiuno della Quaresima, due letture dell'AT) delle offerte del mattino e vespertine dell'incenso — e le letture della liturgia eucaristica (incentrata sull'anafora di san Basilio) che includono il *Boulos* (brano delle lettere di Paolo), il *Catholicon* (brano di lettere cattoliche), la *Praxis* tratta da At, un versetto dei Salmi e il Vangelo, tutto questo per ogni giorno dell'anno. La liturgia copta ha conservato dei residui della *lectio continua* della Chiesa primitiva: durante la Settimana Santa vengono letti per intero i quattro vangeli; durante la veglia pasquale vengono letti i cantici e le preghiere dell'AT e del NT. Il mattino del Sabato Santo, dopo l'offerta del mattino, dopo Terza e Sesta, si legge Ap per intero e la liturgia di questo giorno si conclude con nove testi dell'AT.

Le ore canoniche contano diciannove Salmi per il Mattutino, e dodici a Terza, Sesta, Nona, Vespri e Compieta. Al primo Notturno nove Salmi, al secondo Notturno i Salmi dei vespri (eccetto Sal 116 e 117), al terzo i Salmi della Compieta. I monaci vi aggiungono un ufficio supplementare di 29 Salmi recitati prima del *silentium magnum*. La *psalis* (salmodia) è un ufficio corale quotidiano che precede l'offerta dell'incenso, alla sera e al mattino, e vi si ritrovano dei Salmi e dei passi del Nt e dell'AT.

Anche le diverse liturgie sacramentali della Chiesa copta si caratterizzano per la loro abbondanza di passi scritturistici. Per esempio, l'unzione dei malati costituisce un vero e proprio settenario; vengono letti successivamente: Gc 5,10-20; Sal 6,3.2; Gv 5,1-17; poi Rm 15,1-7; Sal 150,2-3; Lc 19,1-10; poi 1Cor 12,28-13,8; Sal 37,2-3; Mt 10,1-8; poi Rm 8,14-21; Sal 50,3-4; Lc 10,1-9; poi Sal 3,12-17; Sal 4,2; Lc 7,36-50; e infine Ef 6,10-18; Sal 24,18.20; Mt 6,14-18 (si noti che ogni pericope evangelica è preceduta da qualche versetto dei Salmi, il che è una regola nella liturgia copta). Anche gli altri riti particolari per determinate circostanze sono ricchi di letture bibliche. La dedicazione di una chiesa richiede non meno di una ventina di letture dell'AT e del NT; durante i funerali si canta sempre il Sal 50, poi una scelta di quattro o cinque Sal e di letture neotestamentarie che variano secondo il defunto: uomo (Sal 138,7-10; 118,175-176; 113,24-26; 114,1-9; 1Cor 15,1-23; Sal 64,5-6; Gv 5,19-29); donna (Sal 102,1-4; 113,24-26; 118,81.109.132.175; 1Cor 15,39-49; Sal 114,7,4.5; Mt 26,6-13), ecc.

Così, nutrita abbondantemente di Scrittura, la liturgia copta gioca un evidente ruolo catechetico per i fedeli. Si può dire che questa ricchezza ha avuto non poca importanza nell'eccezionale mantenimento della Chiesa di Alessandria, ancora oggi la più importante delle comunità cristiane non-calcedoniane d'Oriente (un quinto della popolazione egiziana). Grazie a questa liturgia sia l'AT che il NT, che ne sono la fonte e la finalità, sono familiari ai cristiani d'Egitto. Forse più di ogni altra la liturgia copta sfocia in un'autentica cultura biblica popolare.

C *Ricordi biblici in terra d'Egitto.* Avendo avuto la valle del Nilo come teatro, tre episodi biblici sono particolarmente ricordati dai copti: la storia di Giuseppe, l' →esodo e la fuga della Sacra Famiglia in Egitto. Per gran parte del suo corso nell'Alto Egitto il Nilo è accompagnato da un importante corso d'acqua laterale che bagna la grande oasi del Fayyum ed è chiamato Bahr-Yusuf, "canale di Giuseppe"; nel Medio Evo le grandi piramidi di Gizeh erano ritenute "i granai di Giuseppe". Parecchi sinassari, omelie o opere agiografiche copte sviluppano abbondantemente il racconto del soggiorno della Sacra Famiglia nella terra dei Faraoni. Secondo questi scritti Gesù e i suoi si avventurarono fino a Ashmunein (Hermopolis Magna), 300 km a sud del Cairo, o addirittura oltre fino a Cusae (Qossieh). Parecchi luoghi venerati sia dai musulmani (→islam e Bibbia) che dai cristiani sono ritenuti essere stati teatro di tale o tal'altro miracolo di Gesù Bambino durante il viaggio: la fonte miracolosa e il sicomoro della Vergine nel giardino di Baume a Mataryeh (vicino al Cairo), la cripta della Sacra Famiglia (Sitti Miriam) nella chiesa di San Sergio del Vecchio Cairo (Qaṣr aš-Šammāh) sono fra i più famosi. Se il rifugio accordato alla Sacra Famiglia dalla vallata del Nilo riempie di pia fierezza il cuore dei copti, la loro coscienza "egiziana" non sembra oltre misura scioccata dalla truce immagine della civiltà faraonica che emerge da Es o dai libri profetici.

D *La Bibbia nella vita di tutti i giorni.* I copti, originari da ambienti rurali o urbani, semplici *fellāhīn* o universitari eruditi amano la Bibbia e la leggono frequentemente, in arabo, individualmente o insieme. Il programma dei seminari consacra ad essa più di un quinto dell'orario complessivo dei corsi; una società biblica copta, diversa dalla Società biblica d'Egitto, diffonde largamente il testo sacro fra la popolazione mentre parecchi circoli biblici alimentano un'attività catechetica estremamente popolare, sostenuta dalla pubblicazione di opuscoli e periodici poco costosi (*al-Kerazah*, "la predicazione"; *Al-Mahaba*, "la carità"; *Al-Manar*, "il faro", ecc.). L'iniziazione liturgica e l'iniziazione biblica vanno di pari passo e interessano la maggior parte dei fedeli, giovani o adulti. Nei giorni di festa non è raro vedere delle bancarelle bibliche in prossimità delle chiese. Anche la Chiesa ortodossa copta si sforza con vero piacere di diffondere la Sacra Scrittura presso le famiglie cristiane della sua numerosa diaspora. Nominato nel 1965 membro onorario a vita della Società Biblica Americana, Monsignor Samuel (Makary el Souriany), vescovo per le Relazioni ecumeniche e sociali dei Servizi Pubblici del patriarcato di Alessandria, assassinato il 6 ottobre 1981 insieme al Presidente Sadat, poteva legittimamente scrivere con fierezza: "La Parola di Dio fu piantata in terra d'Egitto da san Marco nel 64 d.C. Fecondata dal sangue del suo martirio essa è cresciuta con la grazia di Dio fino a raggiungere l'altezza di un albero gigante che si è innalzato negli anni nonostante i venti e le tempeste, le persecuzioni, le torture e i tormenti che lo hanno scosso".

Bibl. DACL, IX, 2, 1599-1635; M. Jullien, *L'Égypte. Souvenirs bibliques et chrétiens*, Lille, 1896; J. Leipoldt, *Geschichte der koptischen Literatur*, in *C.* Brockelmann, *Geschichte der christlichen Literatur des Orients*, Leipzig, 1911, 131-185; O. Bardenhewer, *Geschichte der Altchristlichen Literatur*, III, Freiburg, 1932, 44-194; G. Graf, *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur*, II, Roma, 1947; IV, 1951; M. el Souriany, *The Place of the Bible in the Coptic Orthodox Church of Egypt*, BUBS 36, 1958, 160-164; *C.* Psiloinis, *The Relation of Bible Society Work to the Churches and Missions in Egypt*, BUBS 36, 1958, 172-173; *Les coptes d'Égypte*, VivAfr 220, 1962; O.H.E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her Liturgical Services and Rites and Ceremonies observed in the Administration of her Sacrements*, II Cairo, 1966; O. Meinardus, *Les saintes Écritures dans l'Église Copte*, BVieChr 82, 1968, 74-86; T. Orlandi, *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milano, 1970; G. Viaud, *Histoire de la Bible dans l'Église Copte*, Le Messager, 1-6, novembre-décembre 1972; G. Viaud, *La Bible et les Coptes*, MondeCopte 3, 1977, 39-43; O. Meinardus, *Christian Egypt*, II Cairo, 1977²; W. Andrawiss, *Le renouveau dans l'Église copte*, MondeCopte 3, 1977, 47-50; U. Zanetti, *Les lectionnaires coptes annuels. Basse-Égypte*, Louvain-la-Neuve, 1985. [*L'Egitto all'inizio dell'era cristiana*, MdBi n. 13, 1992]. CCan

CORALLO L'ebr. *p'ninnîm*, il cui nome di donna →Peninna è forse il singolare, designa degli oggetti molto preziosi (Pr 8,11; 20,15; 31,10; 3,15 qeré; Gb 28,18; testo ebraico di Sir 7,19; 30,15), di colore rosso (Lam 4,7), portati dalle principesse di Tiro (Sal 45,24): deve trattarsi del c. piuttosto che della →perla. 1 *rā'amôt*, un'altra materia preziosa (Gb 28,18; Pr 24,7: testo incerto), che costituivano una delle importazioni di lusso di Tiro provenienti da Edom (LXX) o Aram (testo masoretico; Ez 27,16), sono probabilmente dei prodotti del mare (cfr. arabo *ra'umatun*, "conchiglie"), conchiglie, →perle o c. nero. JLong

CORAZIN In gr. *chorazin* (Talmud: *krzyn*); una delle tre città della Galilea maledette da Gesù (Mt 11,20s; Lc 10,13); il Vangelo non dà né la sua localizzazione né cenni sull'attività di Gesù in questo luogo. La città è citata con Cafarnao nel Talmud per la qualità del suo grano, adatto a fini rituali. L'identificazione di *C.* restò a lungo confusa a causa di informazioni contraddittorie. Basandosi su Eusebio, che situa la città a 12 miglia (romane) da Cafarnao, fu identificata con el-Kursī, ad est del lago di Tiberiade. Al contrario san Gerolamo la situò a 2 miglia da Cafarnao sulla riva del lago, dunque vicino allo sbocco del Giordano. Viene identificata con Kerazē, 2 km a nord di Cafarnao e 14 a nord di Tiberiade. La città è situata sui pendii basaltici dal suolo molto fertile, che dominano il lago. Ḫirbet Kerazē è stato oggetto di scavi da parte di H. Kohl e C. Watzinger fra il 1905 e il 1907, J. Ory e N. Makhouly nel 1924, e Z. Yeivin dal 1962 al 1964 e dal 1980 al 1984. Durante un sondaggio sono state scoperte le prime tracce di un insediamento che risale al I e II secolo d.C. nel quartiere nord (a nord della strada moderna). Nel quartiere centrale intorno alla sinagoga sono stati rinvenuti dei grandi edifici con un cortile centrale circondato da camere su una o due file; risalgono all'inizio del II secolo e alla fine del III d.C. È anche l'epoca della prima fase della sinagoga, riccamente decorata. Di stile basilicale galileo, era situata al centro della città con tre entrate orientate verso Gerusalemme; fra queste è stato trovato il posto della nicchia della Torah e quella del pulpito. Già era stata scoperta la "cattedra di Mosè" (cfr. Mt 23,2) con la sua iscrizione in aramaico che recava il nome del donatore. Sono stati scoperti anche dei bagni rituali e delle macine per le olive. La città fu distrutta da un terremoto verso il 350. Fu ricostruita e abitata modestamente fino al V secolo. In seguito il luogo fu occupato nel VII e VIII secolo e dal XIII al XV secolo.

Bibl. Abel, II, 299-300; EAEHL, I, 299-303; Vogel, 1, 25; II, 23; G. Dalman, *Ueber Korazin nach dem Jordan*, PJb 18-19, 1922-23, 67-72; J. Ory, *An Inscription Newly Found in the Synagogue of Kerazeh*, PEFQS 60, 1927, 51s; G. Dalman, *Les itinéraires de Jésus*, Paris, 1930, 205-207; *C.*C. MacCown, *Archaeology in Palestine in 1930. The Kerazeh Dolmen Field*, BASOR 41, 1931, 17s; C. Kopp, *Chorazain*, in *Collectanea biblica. Festschrift J. Straubinger*, Stuttgart, 1953, 29-38; Z. Yeivin, *Two Ancient Oil Presses*, Atiqot 3, 1966, 52-63; id., *The Synagogue of Chorazim, in All the Land of Naphtali*, Jerusalem, 1967, 135-38; G. Kloetzli, *Coins from Chorazin*, SBFLA 20, 1970, 359-369; Y. Meshorer, *Coins from the Excavations at Khorazin*, ErIs 11, 1973, 158-162; Z. Yeivin, *Excavations at Khorazin*, ErIs 11, 1973, 144-157; id., *A Ritual Bath (Miqveh) at Chorazin*, Qadm 17, 1984, 79-81; id., *Reconstruction of the Southern Interior Wall of the Khorazin Synagogue*, ErIs 18, 1985, 268-276. MBeau

CORAZZA In ebr. *siryôn* o *širyôn*, *širyāh*, "brillante"; in gr. *thōrax;* parte principale dell' →armatura.

1 AT Presso gli Israeliti portare una c. era all'inizio un privilegio degli uomini importanti (1Sam 17,38; 1Re 22,34; 2Cr 18,33); più tardi divenne l'equipaggiamento di tutti i combattenti (2Cr 26,14; Ne 4,10). Il nome ebraico fa pensare a una c. di metallo o (nel caso di Golia: 1Sam 17,5) ad una c. a scaglie. Es 39,23 parla di una cotta d'arme di cuoio; 1Mac 6,35 di una c. di fili intrecciati o un usbergo che i Romani conoscevano già dal II secolo a.C. Jahweh si riveste di giustizia come se fosse una c. (Is 59,17).

2 NT Nel NT *thōrax* è usato con senso proprio in Ap 9,9.17; altrove figura sempre in senso metaforico, conformemente a Is 59,17 (1Ts 5,8: "rivestiti della corazza della fede e della carità"; Ef 6,14: "della corazza della giustizia"). Nel primo testo la c. designa delle virtù attive: la panoplia deve servire alla lotta finale; nel secondo testo la c. è destinata a proteggere il cristiano: grazie all'armatura spiri-

tuale di Dio gli Efesini sono protetti dai dardi del maligno.

Bibl. BRL², 248; TWNT, V, 308-310. AvdB-ALem

CORDA In ebr. *hebel, ʿăbôt;* in gr. *desmos.*
1 AT Nell'AT la c. permette di far salire e scendere degli uomini lungo un muro (Gs 2,15) o in una cisterna (Ger 38,6.11.13). Era utilizzata per tirare un carro (Is 5,18) o un aratro (Gb 39,10) o grandi opere, a volte per abbattere qualcosa (2Sam 17,13; cfr. bassorilievi assiri). Portare delle c. alla testa (al collo?) è segno di sottomissione (1Re 20,31s), perché ciò ricorda le →catene o i lacci dei prigionieri (Gdc 15,13s; 16,11s; Ez 3,25; 4,8; Sal 2,3). Oggetto di commercio internazionale (Ez 27,24) le c. servivano anche a fissare le tende (Is 33,20) o le vele di una nave (Is 33,23). La c. può designare una trappola, un laccio, un collare (Gb 18,10; 39,10; 40,25; Pr 5,22; Sal 119,61; 129,4; 140,6), specialmente la trappola dello sheol o della morte (2Sam 22,6; Sal 18,6; 116,3), ma può anche esprimere i legami d'amore (Os 11,4). La c. è anche uno strumento di misura di lunghezza (2Sam 8,2; Zc 2,5): far cadere la c. significa dividere (Am 7,17; Mi 2,5; Sal 16,6; 78,55); il termine c. può anche designare una parte, un lotto, un campo, ecc. (Dt 32,9; Sal 105,11). Una cordicella intrecciata poteva anche essere di bisso (Est 1,6), d'argento (Qo 12,6) o d'oro e decorare le vesti del sommo sacerdote (Es 28,14-25; 39,15-18).
2 NT Nel NT le c. sono caratteristiche del prigioniero (At 23,29), dell'indemoniato o del malato, c. che Gesù è venuto a spezzare (Mc 7,35; Lc 13,16; cfr. At 16,26); possono anche esprimere la condizione di prigioniero che è spesso quella dell'apostolo (At 20,23; 26,29; Fil 1,7-17; Col 4,18; 2Tm 2,9; Fm 10-13; Eb 11,36) →catena.
ALem

CORE In ebr. *qōrah,* "testa calva(?)"; levita della famiglia di Keat (Es 6,16.18.21; Nm 16,1; 1Cr 6,7). Secondo il racconto P che si può individuare in Nm 16, C. fu l'istigatore di una rivolta contro il monopolio sacerdotale della famiglia di Aronne (vv. 1-11); sottoposto al giudizio di Jahweh (vv. 16-24.27a), C. e la sua banda furono divorati dal fuoco (vv. 35; 26,9-10; Sir 45,18-19). I suoi figli che sopravvissero (Nm 26,11) sono gli antenati dei leviti coreiti (Es 6,24; Nm 26,58) o "figli di Core". Il Cronista menziona le loro funzioni liturgiche nel Tempio di Gerusalemme: cantori (1Cr 6,22), custodi (9,19; 26,1.19), preparatori delle offerte (9,31) e li cita fra i primi ad essersi uniti a Davide (26,19) e in una campagna di Giosafat (2Cr 20,19). Undici Salmi (42-43; 44-49; 84-85; 87-88) sono attribuiti "ai figli di Core"; l'origine della raccolta (Dan o Giuda) resta discussa.

Bibl. J.M. Miller, *The Korahites of Southern Juda. The Korahite Psalms,* CBQ 32, 1970, 58-68; M.D. Goulder, *The Psalms of the Sons of Korah,* JStOTSS 20, 1982. ABoud

COREM In ebr. *ḥōrēm,* località di Neftali (Gs 19,38); forse è l'attuale ḫirbet Qatamūn, 27 km a sud-est di Tiro. MDef

CORIANDOLO In ebr. *gad;* ombrellifero *(Coriandrum sativum)* diffuso in tutta la regione mediterranea e i suoi piccoli frutti globulosi sono usati come aromi, profumi e medicamenti. Ez 16,31; Nm 11,7 paragonano la →manna ai semi di c. MDef

CORINTO In gr. *korinthos;* città della Grecia situata 8 km a sud dell'istmo che porta il suo nome. La sua posizione eccezionale le ha conferito fin dall'antichità una grande ricchezza testimoniata dalle sue esportazioni di ceramica. Infatti si trova all'incrocio di due vie, una terrestre e una marittima: la prima è la via che sfocia dal Peloponneso e attraversa l'istmo in direzione dell'Attica e della Beozia; la seconda fra l'Egeo e il Mediterraneo occidentale evitava ai marinai la circumnavigazione del Peloponneso e permetteva loro di alare i loro vascelli con dei rulli di legno su una pista *(diolkos),* preparata dal VII secolo fra i due porti di Cencre e di Lecheo. Distrutta e spopolata dai Romani nel 146 a.C., fu rifondata cento anni dopo con il nome di Colonia Laus Julia Corinthiensis da Cesare, che vi istallò dei veterani. All'epoca imperiale è la metropoli della provincia dell'Acaia e a questo titolo serve da residenza al proconsole. Molto frequentata da una popolazione cosmopolita, aveva la reputazione di essere una città di piacere e di corruzione, tanto più che il santuario di Afrodite situato sull'Acrocorinto ospitava 1000 ieroduli che si dedicavano alle relazioni etero e omosessuali (Strabone 8,6,20). C. ospitava una comunità ebraica importante, dotata di una sinagoga (At 18,4). Paolo vi intraprese la sua evangelizzazione durante il suo secondo viaggio missionario (At 18,1). Convertì Crispo capo della sinagoga e Giusto un timorato di Dio (At 18,7-8), ma in seguito si rivolse ai pagani (At 18,6). Per ostilità i giudei lo trascinarono davanti al proconsole →Gallione che rifiutò di immischiarsi nell'affare (At 18,12-17). In seguito l'istruzione dei Corinzi fu proseguita da Apollo (At 18,27-28; 19,1). Paolo restò molto attaccato a questa vivace comunità alla quale ricorda che durante il suo soggiorno a C. egli aveva provveduto personalmente al suo mantenimento (cfr. 2Cor 11,9) lavorando con Aquila (At 18,2-3). Denuncia la corruzione di alcuni suoi membri (1Cor 5,1-13), rimprovera loro di snaturare la cena del Signore (1Cor 11,17-34), li invita a disciplinare i carismi abbandonati che disturbano le loro assemblee (1Cor 12-14) e li esorta alla prudenza nel consumare le carni immolate agli idoli (1Cor 8,1-13; 10,14-30).

Bibl. E. Will, *Korinthiaka,* Paris, 1955; F.J. de Waele, *Les Antiquités de Grèce, Corinthe et saint Paul,* Bruxelles, 1961. CSaul

CORINZI, LETTERE
1 Circostanze generali Secondo At 18,1-7 Corinto, capoluogo dell'Acaia (Grecia propriamente detta),

fu evangelizzata da Paolo fra il 49 e il 52, senza dubbio nel 50-51, durante il suo secondo viaggio missionario (il primo in Europa). Vi restò un anno e mezzo, ma vi sarebbe ritornato. L'autore di Atti non conosceva le lettere; gli aneddoti che racconta non le spiegano molto; ciò che si sa della città grazie ai testi e agli scavi le spiega solo un po' di più. Il primo nucleo di convertiti veniva dalla sinagoga; ma le lettere si rivolgono ad antichi pagani (1Cor 12,2), nell'insieme di umile condizione (1Cor 1,26s). La comunità, particolarmente numerosa senza che però sia possibile valutarla con precisione, era fervente ma turbolenta, avendo ricevuto numerosi carismi (1,7). Paolo inviò loro certamente più di due lettere. 1Cor 5,9 ricorda una lettera precedente, che metteva in guardia contro i vizi; è andata perduta. 2Cor 2,3; 7,8 fanno riferimento a una lettera intermedia fra 1Cor e 2Cor della quale si è creduto trovare l'essenziale in 2Cor 12-13; ma questa ipotesi seducente deve essere scartata (cfr. *infra*), come tutte quelle che sconvolgono le lettere per trarne dei frammenti messi insieme da alcuni "redattori". Queste ipotesi, sollevano parecchi problemi più che risolverli; qualunque sia l'autorità dei loro sostenitori, sono troppo incerte per essere accettate.

2 Prima lettera ai Corinzi

A *Occasione.* La lettera fu scritta a Efeso prima della Pentecoste dell'anno 55 (16,8). Paolo ha ricevuto, forse da Apollo (16,12), certamente dalla "gente di Cloe" 1,11 (Cloe è una commerciante o una nobildonna sconosciuta in altri testi), poi da una lettera dei Corinzi (7,1) e infine da alcuni Corinzi, Stefana, Fortunato e Acaio (16,17), forse i portatori della lettera, delle notizie, delle informazioni su alcuni problemi che richiedevano il suo intervento, e domande che necessitavano risposte. Aspettando di potersi recare sul posto, egli esamina queste domande e questi problemi uno per uno.

B *Contenuto.*

a Saluti e ringraziamenti (1,1-9).

b Risposte ad alcuni problemi della comunità (1,10-6,20).

— Dissensi interni (1,10-4,21). I Corinzi sono divisi in partiti a seconda del loro predicatore preferito: Paolo, Apollo, Cefa; c'è anche un enigmatico partito "di Cristo"; senza che si possa affermare niente, si sospettano delle differenze di ambiente e di dottrine. Paolo vi vede il segno di una deficienza e un'ignoranza di ciò che è la Sapienza misteriosa di Dio, Sapienza che esplode nella croce di Cristo, follia e scandalo per la saggezza umana, e nell'umile condizione sociale dei credenti; essa si rivela grazie allo Spirito all' "uomo dello Spirito". I predicatori non sono dunque che dei "servitori di Cristo, amministratori dei misteri di Dio", esposti a ogni tipo di difficoltà.

I Corinzi devono riformare le loro opinioni su loro stessi e le loro pretese nel voler giudicare tutto (1,10-4,21).

— Caso di incesto (5,1-12). Un Corinzio vive con la moglie del padre. Questo non è tollerabile; l'incestuoso deve essere espulso dalla comunità.

— Processi fra cristiani (6,1-11). Alcuni credenti hanno in corso dei processi fra di loro davanti a giudici pagani. Bisognerebbe sottomettere le controversie ad arbitri cristiani, o piuttosto sopportare un'ingiustizia senza ricorrere a processi.

— Fornicazione (6,12-20). Partendo dal principio che "tutto è permesso", alcuni si lasciano andare alla fornicazione; essi sono esortati a rispettare il loro corpo che è "Tempio dello Spirito Santo".

c Risposta a una lettera (7,1-10,22).

— Problema del matrimonio (7,1-40). Bisogna sposarsi? Bisogna sposare una ragazza? Risposta sfumata: il celibato, la verginità sono preferibili, ma non obbligatori. Viene discusso il caso di unioni fra credenti e non credenti.

— Problema delle carni sacrificate, apologia e messa in guardia contro l'idolatria (8,1-11,1). È permesso mangiare delle carni sacrificate agli idoli? La risposta è data in 8,1-13 e ripresa in 10,23-11,1; dato che gli idoli non sono niente, queste carni sono di per se stesse indifferenti, ma è meglio astenersene per non scandalizzare i deboli che si credono tenuti all'astensione. Fra 8,14 e 10,22 appaiono due sviluppi dove la coerenza e la consequenzialità delle idee non sono chiare: Paolo difende con veemenza il suo apostolato (perché e da chi era contestato?) e il modo in cui usa la sua libertà per essere tutto a tutti (9,1-23); egli mette in guardia contro l'idolatria, questo culto demoniaco, con esempi tratti dalla Scrittura e supplicando appassionatamente (9,24-10,22). La complessità della risposta si riferisce strettamente alla domanda formulata dalla lettera? alla tensione fra queste genti "illuminate" e i deboli? all'imbarazzo di Paolo stesso? Una soluzione senza fondamenta, anche se sostenuta da parecchi (ultimo in ordine di tempo C. Senft), è quella di supporre l'inserimento di pezzi venuti da altre parti.

d L'assemblea cristiana (11-14).

— Comportamento nelle assemblee (11,2-16). La donna deve avere la testa coperta.

— La "cena" del Signore (11,17-24). La "cena del Signore" non è un banchetto qualunque, ma il ricevimento del Corpo e del Sangue di Cristo. Paolo ricorda a questo proposito la tradizione e rimprovera coloro i quali celebrano la cena "indegnamente".

— I carismi (12-14). L'interpretazione di questa sezione è discussa. Nonostante ciò che è stato detto a partire da J. Weiss (1899), essa non contiene nessuna allusione alle manifestazioni disordinate dei "culti orgiastici" pagani (cfr. RHPR 63, 1983, 395-415): non si tratta né di estasi né di "entusiasmo". Ma un certo uso dei →carismi e soprattutto della →glossolalia aveva causato disordine nelle assemblee. Paolo dà un insegnamento e delle prescrizioni pratiche. I carismi sono delle manifestazioni dello Spirito Santo, che vanno dal "linguaggio della sapienza" al "dono delle lingue". Bisogna accettare questa diversità, perché proviene da un unico Spirito, quello che fa dire: Gesù è Signore. Tuttavia non sono uguali fra di loro: bisogna mettere al di sopra della glossolalia la profezia, che "edifica" la Chiesa e al di sopra di tutto la carità frater-

na (inno della carità; 13,1-13) che non passerà, nemmeno quando ci sarà il faccia a faccia (13,12). Paolo propone poi delle misure pratiche: limitare a due o tre per riunione il numero delle profezie e sottoporle al discernimento; allo stesso modo per la glossolalia, non vietarla, ma limitarla e accettarla nelle assemblee solo se accompagnata da una "interpretazione", il che la riconduce a una forma di profezia (12,1-14,40).

e La resurrezione (15). Contro alcuni che non ammettevano la resurrezione finale, Paolo lega strettamente la resurrezione di Cristo, attestata dalla tradizione degli apostoli e della quale è egli stesso un testimone, con la resurrezione generale. Insegna che essa è una trasformazione del "corpo psichico" o della sua "semenza" in "corpo spirituale", che precede il trionfo finale del Cristo sul peccato e la morte.

f Epilogo (16). La lettera termina con delle raccomandazioni, dei saluti e auguri.

C *Unità e autenticità.* La disposizione della lettera esclude a nostro avviso le ipotesi che considerano la lettera una compilazione artificiale di pezzi presi da diverse lettere (Hagge, Weiss, Goguel, Schenk, Schmithals, Bornkamm, Senft). La maggior parte dei commentatori, fra gli altri Allo e Conzelmann, suppongono l'unità e l'autenticità dello scritto nella sua forma attuale. Anche chi contesta l'unità ammette generalmente l'autenticità delle parti.

3 Seconda lettera ai Corinzi

A *Occasione.* Questa lettera è famosa per le sue difficoltà. La minore di esse non è la ricostruzione delle circostanze della sua redazione. I problemi di 1Cor sembrano risolti, ma ne sorgono di nuovi; la colletta prevista in 1Cor 16,1 (cfr. Gal 2,10) è molto avanzata. 2Cor è dunque nettamente posteriore; nel 57 (o 58?). Un conflitto è scoppiato fra un "offensore" sconosciuto (che non può essere l'incestuoso di 1Cor 5,1-3 malgrado un'antica opinione, ancora accettata dalla TOB) e un rappresentante di Paolo; quest'ultimo si è sentito personalmente offeso (1,15-2,4; 2,5-10; 7,8-12); ha fatto una rapida visita, della quale conserva un brutto ricordo (1,23-2,11; 12,14; 13,1-2), e ha scritto una dura lettera — andata persa — composta con la "forza delle lacrime" (2,3-4.9; 7,8-9.12). Tuttavia la comunità ha sconfessato e punito il colpevole e c'è stata quindi una riconciliazione (2,6-8).

In relazione o no con questi fatti, Paolo è in lotta con l'ostilità di "alcuni", che formano uno o più gruppi difficili da definire; si mette in discussione la sua persona e il suo titolo di apostolo. Secondo Paolo essi mercanteggiano la Parola di Dio (2,17), presentano delle lettere di raccomandazione, non si sa di chi né a quale titolo (3,1); essi si dicono "di Cristo" (10,7; cfr. il partito "di Cristo" (1Cor 1,12?) e "ministri di Cristo", titolo che Paolo si riserva solo in risposta alla loro pretesa e scusandosi (11,23). Si vantano oltre misura (10,12), presentandosi come "super-apostoli" (11,5; 12,1). A differenza di Paolo sembrano aver vissuto a spese della comunità (cfr. 11,20). Si vantano di essere "Ebrei, Israeliti, stirpe di Abramo" (11,22). Avrebbero dunque benissimo potuto essere dei giudaizzanti imparentati con quelli che tormentavano la Chiesa di Galazia (Gal 1,7; ecc.). Niente tuttavia indica che abbiano voluto far adottare ai credenti la circoncisione. Gli indizi di tendenze "gnostiche" che si trovano in 4,5; 5,10-13 (cfr. 3,7-15) sono poco rilevanti. L'ultima parte (10-13) è consacrata specialmente alla risposta da dare loro; ma essa non può essere separata dal resto, soprattutto per il parallelismo fra ciò che è detto della missione di Tito e dei suoi compagni in 8,6.16-18 e in 12-18 (Bruce). Bisogna perciò rinunciare all'ipotesi seducente e spesso ripresa di Hausrath (1970): i capp. 10-13 sarebbero la "lettera severa" anteriore; al massimo possono averne ripreso dei termini. Quindi la lettera è stata scritta da Paolo dopo le dure prove affrontate a Efeso (1,4-7), sulla via di Corinto, da dove voleva imbarcarsi per Gerusalemme per portare i fondi destinati ai "santi" (1,15-17). Esitava a realizzare questo progetto a causa della tensione esistente, secondo lui, fra sé e i Corinzi. Tito, ritornando da una prima missione a Corinto, lo ha infine raggiunto a Troade (2,12-13) e gli ha dato delle buone notizie (7,13). Egli si è allora imbarcato per la Macedonia (Filippi?) da dove ha inviato di nuovo Tito e due altri "fratelli" per organizzare la colletta. E scrive una lettera per mettere a punto le cose, raccomandare questa colletta e preparare la sua venuta.

B *Contenuto.* Dopo un preambolo con saluti, (1,1-2), ringraziamenti (3-7) e notizie (8-11), una prima parte ritorna sulla crisi e Paolo si felicita che essa si sia risolta (1,12-7,16); i capp. 8-9 riguardano la colletta per Gerusalemme; gli ultimi quattro sono un veemente dibattito con gli avversari e presentano l'apologia di Paolo e del suo ministero (10,1-13,10), prima di una conclusione di nuovo tranquilla (13,11-13). Ma all'interno di queste grandi divisioni è impossibile segnalare suddivisioni che si colleghino logicamente; si possono solo notare dei momenti più forti, sia che l'apostolo esprima la sua tristezza o la sua gioia, sia che si difenda contro degli attacchi o dei sospetti, o che impartisca un insegnamento. Si possono notare successivamente:

— delle spiegazioni sulle ragioni che hanno ritardato la sua visita a Corinto (1,12-2,13);

— un ringraziamento per il successo del suo apostolato (2,14-17);

— l'invocazione a testimonianza degli stessi Corinzi come raccomandazione vivente dell'apostolo (3,1-3);

— un paragone fra il ministero di Mosè ("la lettera"), cioè l' "Antico Testamento" (la formula appare per la prima volta), e il ministero dello "Spirito", del "Nuovo Testamento" che svela il mistero, libera e trasfigura (3,4-18);

— una esaltazione del ministero apostolico sul tema: "non ci perdiamo d'animo" (4,1-16a), che mostra l'apostolo invincibile nelle tribolazioni;

— l'espressione della sua speranza più forte della morte (4,16b-5,10);

— una nuova apologia del ministero di Paolo, che spinto dall'amore di Cristo e cercando di convincere

gli uomini lancia una esortazione a lasciarsi "riconciliare" e ad approfittare del tempo della grazia offerto (5,11-6,2);
— una nuova enumerazione delle prove dell'apostolo, che non ne è stato abbattuto (6,3-10);
— un invito rivolto ai Corinzi perché aprano i loro cuori (6,11-13);
— una messa in guardia contro coloro che intaccano la carne e lo spirito (6,14-7,1);
— una nuova affermazione dell'affetto che ha per i Corinzi (7,2-4);
— un ritorno alla situazione presente e alla gioia causata dall'arrivo di Tito portatore di buone notizie (7,5-16).

I due capitoli sulla colletta sono più coerenti, ma un po' in contraddizione l'uno con l'altro: 9,1 sembra un nuovo inizio; in uno la Macedonia viene presentata come esempio ai Corinzi (8,1-7), nell'altro Corinto viene presentato come esempio alla Macedonia (9,1-3). L'ipotesi di un biglietto distinto unito alla lettera o aggiunto più tardi non è assurda, ma nemmeno assolutamente necessaria.

A partire da 10,1 l'andamento è più appassionato e sostenuto. Paolo si fa minaccioso con "alcuni", che hanno sottovalutato la sua energia. Egli si rassegna a fare il proprio elogio; non ha superato i limiti, ma è pieno di zelo per il Signore con i Corinzi e geloso della loro purezza; egli è un profano nell'eloquenza, ma non nella scienza (*gnōsis:* 10,1-11,6); non è vissuto a spese della comunità: che non ne traggano degli argomenti contro di lui, i ministri di Satana! (11,7-16); egli si vanta (che follia!): enumera le sofferenze patite; parla anche delle "rivelazioni e delle visioni" che ha ricevuto, "del suo rapimento" al terzo cielo e anche di una enigmatica "spina" che lo richiama all'umiltà; confessa la sua debolezza, perché in questo sta la sua forza (11,16-12,10). Che cosa possono rimproverargli i Corinzi (12,11-18)? In previsione del suo arrivo esprime delle inquietudini su ciò che troverà e la speranza di non dover essere obbligato a prendere delle misure severe (12,19-13.10).

C *Carattere della lettera.* Nessuna analisi può rendere conto di questo denso scritto, che unisce diverse linee di pensiero, passando da una all'altra bruscamente, da un modo di esprimersi ad un altro, pronunciando formule sorprendenti, spesso paradossali: "Quando sono debole, è allora che io sono forte!". Nessuna lettera è così personale, sia che esprima un amore fervente e "geloso" sia che evochi la vita dell'apostolo, sia che respinga gli attacchi con un misto di dolore e di indignazione. È qui che l'apostolo rivela alcuni aspetti segreti della sua vita spirituale e ci informa un po' delle sue vicende. La lettera contiene un solo passo veramente didattico, ma nel complesso mostra che cos'è un apostolo di Gesù Cristo.

Bibl. a carattere generale: DBS, VII, 170-195; L. Cerfaux, *L'Église des Corinthiens,* Paris, 1956; id., *Une Église charismatique: Corinthe,* Paris, 1975; D. Murphy, *The Apostle of Corinth,* Melbourne, 1966; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth,* FRLANT 48, 1969³; id., *Die Korintherbriefe als Briefsamnulung,* ZNW 64, 1973, 263-288; A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther,* Stuttgart, 1969; R. Banks, *Paul's Idea of Community,* Exeter, 1980; J. Murphy-O'Connor, *St Paul's Corinth,* Wilmington, 1983 (traduz. francese: Paris, 1986).

Commentari di 1Cor: J. Weiss, Göttingen, 1910⁹; A. Robertson-A. Plummer, Edinburgh, 1915³; P. Bachmann, Leipzig, 1936⁴; H. Windisch, Göttingen, 1924, 1943²; E.B. Allo, Paris, 1934 (1937²); J. Moffatt, London, 1938 (1943²); O. Kuss, Regensburg, 1940; J. Huby, Paris, 1946; C. Spicq, Paris, 1948; J. Héring, Neuchâtel, 1949; A. Schlatter, Stuttgart, 1950; V. Jacono, Torino, 1952; F.W. Grosheide, London, 1954; H.D. Wendland, Göttingen, 1954; E. Osty, Paris, 1959; C.K. Barrett, London, 1968; H. Conzelmann, Göttingen, 1969¹¹; J. Weiss, Göttingen, 1970; F.F. Bruce, London, 1971; E. Walter-K.H. Schelkle, London, 1971; H. Lietzmann-W.G. Kümmel, Tübingen, 1972¹³; E. Fascher, Berlin, 1975; C. Senft, Neuchâtel, 1979; J. Murphy-O'Connor, Wilmington, 1979; C. Wolff, Berlin, 1982. [H.D. Wendland, *Le Lettere ai Corinti* (= NT 7), Brescia, 1976; C.K. Barrett, *La prima lettera ai Corinti. Testo e commento* (= StBibDeh 6), Bologna, 1979; G. Barbaglio (a cura di), *Le lettere di Paolo, 1. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980; K.H. Schelkle, *Seconda lettera ai Corinti* (= ComSpirNT 8), Roma, 1980; F.J. Ortkemper, *1. Korintherbrief* (= StuKlKom NT 7), Stuttgart, 1993].

Commentari di 2Cor: P. Bachmann, Leipzig, 1909 (1922⁴); H. Lietzmann, Tübingen, 1909; G. Godet, Neuchâtel, 1914; A. Plummer, Edinburgh, 1915; H. Windisch, 1924 (1970¹⁰); H.D. Wendland, Göttingen, 1935 (1972¹³); R.H. Strachan, London, 1935 (1946⁴); J.B. Allo, Paris, 1936 (1956²); A. Kuss, Regensburg, 1940; H. Zietzmann, Tübingen, 1949; A. Schlatter, Stuttgart, 1950; V. Jacono, Torino, 1952; H.D. Wendland, Göttingen, 1954; J. Héring, Paris, 1958; P.E. Hughes, Grand Rapids, 1962; M.E. Thrall, Cambridge, 1965; K. Prümm, Rom, 1967; C.K. Barrett, London, 1968; H. Lietzmann-W.G. Kümmel, Freiburg, 1969⁸; F.F. Bruce, London, 1971; E. Walter-K.H. Schelkle, London, 1971; C.K. Barrett, London, 1973; H. Baltensweiller, Philadelphia, 1975; R. Bultmann, Göttingen, 1976; R. Fabris, Torino, 1977; F.T. Fallon, Wilmington, 1980; V. Furnish, Garden City, 1985.

Studi: G. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2Ko,* Neukirchen, 1964; J.C. Hurd, *The Origin of 1Co,* London, 1965; id., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem,* Hamburg, 1965; K. Maly, *Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1Kō,* Würzburg, 1967; C.K. Barrett, *Paul's Opponents in 2Co,* NTS 17, 1970, 233s; F. Collange, *Enigmes de la deuxième Épître aux Corinthiens,* Cambridge, 1972. [M. Carrez et alii, *Lettere di Paolo, Giacomo, Pietro e Giuda,* edizione italiana a cura di C. Valentino (= PicEB 8), Roma, 1985; P.F. Beatrice, *Gli avversari di Paolo e il problema della Gnosi a Corinto,* CrNSt 6, 1985, 1-26; M. Carrez, *La deuxième épître aux Corinthiens,* CahÉv n. 51, 1985; G. Claudel, *1 Kor 6,12-7,40 neu gelesen,* TrierTZ 94, 1985, 20-36; B. Fiore, *'Covert allusion' in 1 Corinthians 1-4,* CBQ 47, 1985, 85-102; R.G. Hamerton Kelly, *A Girardian interpretation of Paul: ri-*

valry, mimesis and victimage in the Corinthian correspondence, Semeia n. 33, 1985, 65-81; H.J. Klauck, *Gemeindenstrukturen im ersten Korintherbrief*, BiKi 40, 1985, 9-15; H.D. Saffrey, *Aphrodite à Corinthe. Réflexions sur une idée reçue*, RB 92, 1985, 359-74; L. Schottroff, *'Nicht viele mächtige'. Anhäherung an eine Soziologie des Urchristentums*, BiKi 40, 1985, 2-8; G. Wagner, *Alliance de la lettre, alliance de l'esprit, essai d'analyse de 2 Corinthiens 2,14 à 3,18*, ÉTRel 60, 1985, 55-65; T. Wieser, *Community, its unity, diversity and universality*, Semeia n. 33, 1985, 83-95; E. Wong Foon Yee, *The Lord is the Spirit (2 Cor 3,17a)*, ETL 61, 1985, 48-72; S.C. Barton, *Paul's sense of place: an anthropological approach to community formation in Corinth*, NTS 32, 1986, 225-246; G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (= FRLANT 138), Göttingen, 1986; M. Carrez, *Usage et images de l'Ancien Testament utilisées en 2 Corinthiens pour la défense et l'affirmation de l'apostolicité paulinienne*, in *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, éd. par H. Cazelles, Paris, 1987, 397-404; R. Meyer, *L'herméneutique paulinienne de la résurrection d'après 1 Corinthiens 15*, dir. É. Trocmé, Strasbourg, 1987; M. Carrez, *La première épître aux Corinthiens*, CahÉv n. 66, 1988; J.T. Fitzgerald, *Cracks in an earthen vessel. An examination of the catalogues of hardships in the Corinthian correspondence* (= SBLDiss 99), Atlanta GA, 1988; R. Penna, *Solo l'amore non avrà mai fine. Una lettura di 1 Cor 13 nella sua pluralità di senso*, in *La carità. Teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, a cura di Pontificio Istituto di Pastorale dell'Università Lateranense (= Fede e Annuncio 15), Bologna, 1988, 19-32; J. Shanor, *Paul as master builder. Construction terms in First Corinthians*, NTS 34, 1988, 461-71; G. Barbaglio, *1-2 Corinzi* (= LOB 2.7), Brescia, 1989; R. Meyer, *La vie après la mort. Saint Paul défenseur de la Résurrection* (= PenséeCh), Lausanne, 1989; C.K. Stockhausen, *Moses' veil and the Glory of the New Covenant* (= AnBib 116), Roma, 1989; D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik* (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10), Freiburg / Göttingen, 1989; J.Á. Ubieta, *Significación neotestamentaria de la Iglesia de Corinto*, RCatalT 14, 1989, 333-344; J.N. Vorster, *Resurrection faith in 1 Corinthians 15*, in *The resurrection of Jesus in historical perspective. Papers read at the annual Congress of Die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika, 1989*, edited by H.C. van Zyl, Neotest 23, 1989, 287-307; M. Adinolfi, *La donna che prega o profetizza (1 Cor 11,5a)*, in Id., *Il femminismo nella bibbia*, Roma, 1990; H. Binder, *Zum geschichtlichen Hintergrund von 1 Kor 15,12*, TZBas 46, 1990, 193-201; P. Rolland, *La structure littéraire de la Deuxième Epître aux Corinthiens*, Bib 71, 1990, 73-84; K.H. Schelkle, *Paolo. Vita, lettere, teologia* (= BibICR 56), Brescia, 1990; J.L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents. The Question of Method in 2 Corinthians* (= JStNTSup 40), Sheffield, 1990; A. Lindemann, *Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer 'Entwicklung' im paulinischen Denken*, NTS 37, 1991, 373-399; M.M. Mitchell, *Paul and the rhetoric of reconciliation: An exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians* (= HermUnT 28), Tübingen, 1991; C. Zimmer, *Das Argumentum Resurrectionis 1 Kor 15,12-20*, LingBib 65, 1991, 25-36; E. Borghi, *Il tema della sophía in 1 Cor 1-4*, RivB 40, 1992, 421-58; D.W. Kuck, *Judgment and community conflict. Paul's use of Apocalyptic judgment language in 1 Corinthians 3:5-4:5* (= NTSup 66), Leiden, 1992]. AMèh

CORMA In ebr. *ḥormāh*, "luogo sacro", "rovina".
1 Luogo fin dove i Cananei inseguirono Israele vinto (Nm 14,45; Dt 1,44); a rigore il nome potrebbe non essere un toponimo, ma significare la gravità del disastro.
2 Città del Negheb, teatro di una vittoria di Israele (Nm 21,23; Gdc 1,17), il suo nome è allora Zefat (cfr. Gs 12,14). È abitata dai Keniti durante la giovinezza di Davide (1Sam 30,30), poi data a Giuda e a Simeone (Gs 15,30; 19,4; 1Cr 4,30). L'identificazione correntemente proposta (tell Mešaš nella valle, 5 km a est di Bersabea) manca di supporti archeologici e letterari. Potrebbe darsi che i resti (poco estesi) di C. siano sepolti sotto l'una o l'altra delle grandi città nabatee del Negheb; Y. Aharoni ha proposto ḫirbet el Mšaš el-Milḥ (tell Masōś), 17 km a est di Bersabea. MDB

CORNA In ebr. *qeren;* in gr. *keras.*
1 Corna di animali Le c. del capro, del montone o del toro sono, nel Vicino Oriente antico, dei segni distintivi di effigie divine, mentre nella Bibbia sono dei simboli di potenza, di forza altera o aggressiva (Dt 33,17; 1Re 22,11; Sal 75,5; 89,18; 92,11; Zc 2,4). Le c. del montone servivano anche per fare il →corno, utilizzato soprattutto nella guerra santa (cfr. Gdc 7,18-22).
2 **Corni dell'altare** I c. dell' →altare sono delle protuberanze che si trovano ai quattro lati superiori dell'altare degli olocausti e dell'altare dei profumi (Es 27,2; 30,2), ai quali si attribuiva specialmente la santità dell'altare. Sui c. si versava il sangue delle vittime per consacrare l'altare o compiere i riti di espiazione (Es 29,12; 30,10; Lv 4; 8,15; 9,9; 16,18; Ez 43,20). Il fuggitivo afferrava questi c. quando invocava il diritto d' →asilo nel santuario (1Re 1,50; 2,28). Il significato preciso di questi c. dell'altare non è stato finora chiarito in modo soddisfacente.

Bibl. BRL², 5-10; InstAT, II, 289s; TWNT, III, 668-671; XI, 1137; M. Süring, *The Horn-Motifs of the Bible and the Ancient Near East*, AUSS 22, 1984, 327-340. ELip

CORNACCHIA In gr. *korōnē;* uccello della famiglia dei corvidi menzionato in Bar 6,53. MDef

CORNALINA Varietà di agata di un rosso scuro; viene tradotto a volte con "cornalina" il nome della settima (Es 28,19 = 39,13; TOB; BJ: " →giacinto"; TM: *šᵉbô*, LXX: *achatēs*) o della undicesima

delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,20 = 39,13; BJ: →"berillo"; TM: *šōham*, LXX: *bērullos*) e la sesta delle dodici pietre preziose delle fondamenta delle mura della Gerusalemme nuova (Ap 21,20; BJ-TOB; gr. *sardion;* cfr. 4,3, "una visione di diaspro e di cornalina", gr. *sardion;* BJ: "cornalina"; TOB: "sardonice").
In altri passi "cornalina" traduce a volte l'ebr. *šōham* (Gen 2,12: una delle pietre del paese di Avila; ICr 29,2; Es 25,7; 28,9; 35,9.27; 39,6; BJ; TOB: "onice" nel primo passo, "berillio" negli altri), tradotta in alcuni passaggi con "agata" (Gb 28,16; BJ; TOB: "zaffiro") o "onice" (Ez 28,13; BJ-TOB).
MCar

CORNELIO In gr. *kornēlios,* dal lat. *cornelius;* centurione romano della corte →Italica a Cesarea; →timorato di Dio la cui conversione al cristianesimo è raccontata in At 10. È possibile che questo racconto sia la combinazione di due fonti o tradizioni, una delle quali si interessava all'ammissione di un pagano nella comunità cristiana (lo stesso problema si poneva già per il battesimo dell'eunuco At 8,26-40) e l'altra si interessava ai rapporti fra giudeo-cristiani e convertiti dal paganesimo (cfr. il dibattito al concilio di →Gerusalemme: At 15). At 10,9-16.28 sembra derivare dalla seconda tradizione. Luca le ha senza dubbio combinate per meglio mostrare come sia Dio stesso l'ispiratore della missione ai gentili (cfr. l'accumulo degli elementi sovrannaturali: l'angelo, la visione, lo spirito) che non fu dunque un'iniziativa puramente umana (→Atti degli Apostoli). →sogno.

Bibl. M. Dibelius, *Die Bekehrung des Cornelius*, ConBibNT 11, 1948, 50-65. AvdB-MdeM

CORNO In ebr. *šōpār;* →strumento musicale a fiato a forma di corno *(qeren)* di caprone o montone, e dunque di forma ricurva a differenza della →tromba. Era uno strumento musicale sia militare che cultuale. Il suono del c. segnava l'allarme (Ger 4,5s; 6,1.17; Os 5,8; Am 3,6; Ez 33,3-5; Ne 4,14), la mobilitazione (Gdc 6,34; 1Sam 13,3; 2Sam 20,1; Ger 51,27), l'inizio (Gdc 3,27; Gs 6,5s; Gdc 7,16s; Is 18,3) e la fine (2Sam 2,28; 18,16; 20,22) di una battaglia. Il suono del c. caratterizzava certe feste come il trasferimento dell'arca (2Sam 6,15), il giorno dell' →Espiazione (Lv 25,9) o in modo generale un digiuno (Gl 2,15), la luna piena e quella nuova (Sal 81,4; →neomenia) o una intronizzazione (2Sam 15,10; 1Re 1,41; 2Re 9,13). Il c. era spesso accompagnato dal grido di guerra *(terû'āh)* ed evocato dai profeti come simbolo della guerra (Ger 42,14; Gl 2,1; Am 2,2; Sof 1,16; Sal 47,6; Gb 39,24.25).

Bibl. BRL², 235; InstAT², II, 66-67. ALem

CORONA →diadema; →tiara.

CORONAIM In ebr. *ḥōrōnayim*, significato incerto ("due buchi?" "doppio Coron?" nome teoforo, cfr. il dio Coron?); città di Moab (Is 15,5) vicino a Zoar (Ger 48,34) e situata ai piedi di una salita (Ger 48,5). La stele di →Mesa la ricorda fra le città nemiche del re (linea 31: *ḥwrnn*). Alessandro Ianneo la conquistò, ma Ircano II la restituì al re nabateo Areta III (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13, 397; 14,18). Musil l'identifica con al-ʿAraq (o ʿIrāq), 10 km a sud-ovest di Qir-Heres (Kerak).

Bibl. Abel, II, 350; EJ, VIII, 979-980; A. Musil, *Arabia Petraea*, 1, Wien, 1907, 73; E. Polotsky, *The Greek-Papyri from the Cave of the Letters*, IsrEJ 12, 1962, 258. CCan

CORONITA In ebr. *ḥōrōnî;* nome che indica un abitante o di Bet-Oron o di Coronaim (Ne 2,10.19; 13,28). MDef

CORPO Elemento materiale nella divisione bipartita o tripartita della composizione dell'uomo secondo la concezione dell'antica filosofia e antropologia greca.

1 AT Anche se l'Israelita dell'epoca biblica aveva un corpo come noi, l'ebraico non possiede un termine distinto e specifico per il c.; la nozione che se ne avvicina di più è quella di →carne, *bāśār*, termine che a volte designa l'uomo nella sua interezza. È solo negli scritti del giudaismo ellenistico, influenzati dal pensiero greco, che si trova l'opposizione c.-anima →anima (Sap 8,19s; 9,15). Al contrario le parti del c. hanno un ruolo importante nel pensiero e nei discorsi degli Israeliti, non solo come elementi del linguaggio →figurato, metafore o sineddoche, ma anche come organi propriamente detti della vita psicosomatica. L'assenza della dicotomia c.-anima faceva in effetti attribuire agli organi corporali, che reagiscono sotto l'effetto di diverse emozioni, i sentimenti e i pensieri che noi consideriamo delle attività soprattutto psichiche o intellettuali. L'Israelita dell'antichità non sapeva niente del sistema nervoso, della funzione dei polmoni o del ruolo del cuore nella circolazione del sangue, ma attribuiva al →cuore l'intelligenza e la memoria, o addirittura anche le operazioni di queste due facoltà. Il →fegato che secerne la bile era considerato la sede della collera. Le →reni passavano per la sede del vigore fisico, come indica l'espressione "cingersi le reni" (Gb 38,4; 40,7), che è poi passata in diverse lingue. D'altronde ogni parte del corpo poteva essere considerata rappresentativa del c. intero: se l'autore di Is 52,7 esclama: "Come sono belli sui monti i →piedi del messaggero di lieti annunzi!", è perché questa parte del c. è la più atta all'occorrenza ad evocare la persona del messaggero che si affretta per portare una notizia. Questa visione monista dell'uomo e questo modo di esprimersi fanno apparire delle differenze notevoli fra le idee moderne che sostengono a volte una opposizione fra l' "io" dell'individuo e le parti del suo corpo, p. es. quando diciamo che "il piede ci fa male". Le diverse parti del corpo e il rapporto con le facoltà delle quali esse sono sede sono esaminati sotto le voci →bocca, →braccio, →ca-

pigliatura, →cuore, →cranio, →dito, →destra, →interiora, →faccia, →fronte, →ginocchio, →gola (→anima), →lingua, →mano, →occhio, →orecchio, →piede, →petto, →prepuzio, →rene, →seno, →testa, →ventre. Le parti genitali sono spesso designate con un eufemismo: piedi, nudità, carne. →sessualità.

2 NT Il NT, anche se scritto in greco, conserva spesso il vocabolario dell'AT fissato nella LXX. Il vocabolo greco *sōma,* "corpo", designa nella LXX tutto l'uomo, ma mai l'uomo nella sua debolezza di creatura effimera e peccatrice; questi significati sono resi con *sarx* →"carne". È solo nei libri scritti direttamente in greco, come Sap (8,19s; 9,15), che appare la distinzione fra *sōma* e *psuchē* come componenti dell'uomo. Il NT contiene anche dei riferimenti chiari a questa concezione dicotomica (Mt 10,28; Ap 6,9; 20,4) addirittura tricotomica (1Ts 5,23; Eb 4,12; cfr. 1Cor 15,44s) dell'uomo, concezione greca che oppone il c. materiale, mortale, corruttibile, all'anima e allo spirito. Questa opposizione è fortemente marcata in Mt 10,28, secondo il quale il *sōma* può essere ucciso, ma non la *psuchē.* Sembrerebbe così che l'uomo possa distaccarsi dal suo c., ma questa opposizione c.-anima è attenuata nel NT dalla credenza giudaica nella →resurrezione della carne. Il binomio c.-sangue delle parole dell'istituzione eucaristica (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19s; 1Cor 11,23-27) pone un problema particolare, poiché ci si aspetterebbe quello di carne-sangue attestato nell'AT (Sir 14,18; 17,31; Sap 12,5) e nel NT (Mt 16,17; 1Cor 15,50; Gal 1,16; Ef 6,12; Eb 2,14) soprattutto nella tradizione giovannea (Gv 1,13s). Questo binomio insolito, del quale si conoscono solo dei paralleli lontani in →Filone d'Alessandria, potrebbe spingere in favore di un'influenza della dottrina paolina del *sōma Christou* "corpo del Cristo", e dell'anteriorità della tradizione paolina (1Cor 11,23-27) rispetto a quella dei vangeli sinottici. Nella teologia paolina, che sembra influenzata dall'usanza veterotestamentaria di attribuire un ruolo alle diverse parti del c., quest'ultimo costituisce un insieme di organi dalle funzioni diverse, che sono state unite da Dio (Rm 12,4s; 1Cor 12,12-27). Quest'uso di *sōma,* per designare un tutto composto di diverse parti, ha pochi paralleli nella letteratura greca anteriore al NT, dato che il *sōma* del cosmo nel linguaggio di Platone (*Timeo* 31s) e quello della città in Dionigi di Alicarnasso sono le sole attestazioni di quest'uso finora conosciute. Vi si può aggiungere un passo di Cicerone (*Ad Atticum* 2,1) che si serve del termine gr. *sōma* per designare l'insieme delle sue opere oratorie. In ogni caso, è certo che Paolo non deve la sua idea del c. all'apologo classico che paragona la società a un c. unito nelle sue diverse membra. Bisogna attendere il IV secolo della nostra era perché *sōma* venga attestato nel significato di "corpo sociale", p. es. il *sōma* dei cristiani presso Eusebio di Cesarea. Se il c. concepito come un insieme di organi serve dunque in Paolo come paradigma alla sua concezione della →Chiesa in quanto organismo vivente di Cristo e dei fedeli, il c. mistico di Cristo (Rm 12,5; 1Cor 6,15; 10,17; 12,12s.27; Ef 1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30; Col 1,18.24; 2,19; 3,15), non è l'immagine della comunità dei credenti che glielo ha suggerito, ma la concezione biblica dell'uomo la cui carne, il soffio e gli organi sono considerati un'unità indissolubile. D'altronde questo "corpo del Cristo" non è identico al c. fisico del Cristo resuscitato, ma ne è una replica esatta (1Cor 12,12s.27), così come ogni uomo è la replica dell'Uomo primordiale. Questa interpretazione è confermata dal fatto che Paolo vede nel Cristo il nuovo Adamo (1Cor 15,45), l'Uomo che viene dal cielo (1Cor 15,47), e dal fatto che proclama la necessità, per chiunque aspiri alla salvezza, di rivestire l'immagine di quest'Uomo celeste (1Cor 15,49). In questa prospettiva il c. deve servire alla gloria di Dio e di Cristo (1Cor 6,20; Fm 1,20). Questa è anche la ragione per cui la redenzione non sarebbe perfetta se non si estendesse al c. con la resurrezione dei morti che era contenuta nell'attesa escatologica del giudaismo palestinese (Rm 8,11; 1Cor 6,14; 15,12-57; 2Cor 4,14; ecc.). Ci sono tuttavia altri testi paolini, nei quali il c. appare come lo strumento e la sede del peccato (Rm 6,6.12-14; 7,14-24; 8,3.13; 13,14; Ef 2,3). Questo tema, unito alla distinzione dell'uomo interiore ed esteriore (Rm 7,22; 2Cor 4,16; Ef 3,16), sembra influenzato dalle dottrine pitagoriche che consideravano il c. una prigione dove l'anima è tenuta prigioniera. Così Paolo scrive: "Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?" (Rm 7,24). Il c. non è tuttavia votato all'annientamento, come vorrebbe il pensiero greco, ma al contrario, conformemente alla tradizione giudaica, è chiamato alla vita tramite la resurrezione (Rm 8,11.23; Fil 3,21). Si opera così la sintesi fra i due poli del pensiero paolino, quello dell'ellenismo della fine dell'antichità e quello delle origini del giudaismo postbiblico.

Bibl. EJ, IV, 1165s; ExWNT, III, 770-780; TWAT, I, 973-978; TWNT, VII, 1024-1091; X/2, 1276-1278; É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien,* Paris, 1923; O. Cullmann, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le N.T.,* in *Hommage et reconnaissance. Recueil K. Barth,* Neuchâtel-Paris, 1946, 31-40; A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* Cardiff, 1949; A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology,* London, 1950, 145-161; J.A.T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology,* London, 1952 (trad. francese: Lyon, 1966); G. Pidoux, *L'homme dans l'A.T.,* Neuchâtel, 1953, 25-35; R.H. Gundry, *Sôma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology,* Cambridge, 1976.

ELip

CORPUS Insieme di scritti appartenenti ad una categoria, un'epoca, una tendenza, ecc., determinate. È per questo che si parla di un c. ermetico, attribuito a →Ermete Trimegisto, o di un c. paolino che comprende non solo le lettere indiscutibilmente autentiche di Paolo, ma anche quelle che la tradizione ha attribuito all'Apostolo, ma la cui autenticità è

messa in dubbio. È il caso delle lettere pastorali (1-2Tm, Tt) e soprattutto Eb, scritti nei quali si fanno ancora sentire a diversi livelli una ispirazione o influenza paoline, dirette o indirette. ELip

CORSA In ebr. *ḥōršāh*, "foresta"; località del deserto di Zif dove si rifugiò Davide braccato da Saul (1Sam 23,15-19); forse è l'attuale ḫirbet Ḫurēsa, 8 km a sud di Ebron. MDef

CORTE REALE La c.r. costituisce un'entità socio-economica distinta dall' →amministrazione del regno. Essa comprende un numero considerevole di persone appartenenti a diversi strati sociali.

1 L'harem reale È a volte molto numeroso (1Re 11,3; cfr. 2Sam 5,13-16; 16,21s; 20,3; 2Cr 11,21; 13,21), al punto che Dt 17,17 raccomanda al re di non moltiplicare il numero delle sue mogli. Fra queste c'erano delle principesse straniere (2Sam 3,3; 1Re 3,1; 11,1; 14,2; 16,31).

2 La regina-madre In ebr. *gᵉbîrāh* ha un rango ufficiale (1Re 2,19; 15,13), il che spiega come Atalia abbia potuto impadronirsi facilmente del potere (2Re 11,1s). La →regina in carica è menzionata nel Sal 45,10 con il nome di *šēgal*, che è di origine assira.

3 I figli del re Fra i figli del re bisogna distinguere l'erede designato, che porta il titolo di *nāgîd* (1Re 1,35; 2Cr 11,22). Gli altri figli del re possono anche ricoprire delle cariche alla corte (2Sam 8,18; 1Cr 18,17), ma alloggiano nella propria casa (2Sam 13,5.20; 14,24). Bisogna tuttavia notare che a volte l'espressione "figlio del re" potrebbe essere un nome di funzione (1Re 22,26s = 2Cr 18,25s; Ger 36,26; 2Cr 28,7).

4 Il personale della corte La famiglia reale è circondata da persone di servizio (1Re 10,5), fra le quali il →coppiere (1Re 10,5; cfr. Gen 40,1; Ne 1,11), il →panettiere (Gen 40,1s), i *sārîsîm* (divenuti più tardi →eunuchi), secondo l'assiro *ša-rêši*, "maggiordomo" (1Sam 8,15; 1Re 22,9; 2Re 8,6), gli *yᵉlādîm*, giovani della cerchia reale (1Re 12,8.10; cfr. Dn 1; Qo 4,13), poi musicisti, cantori e cantanti (1Sam 16,14-23; 18,10; 19,9; 2Sam 19,36; Qo 2,8), profumiere, cuoche, fornaie (1Sam 8,13).

Bibl. EJ, VI, 959; InstAT, I, 177-189.331s; RLA, VI, 155-163.348-350; H. Donner, *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im A.T.*, in *Festschrift J. Friedrich*, Heidelberg, 1959, 105-145; J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Leuven, 1959, 31-42; N. Avigad, *A Seal of Manasseh, 'Son of the King'*, IsrEJ 13, 1963, 133-136; B. Landsberger, *Akkadisch-hebraïsch Wortgleichungen*, in *Hebräische Wortforschung*, VTS 16, 1967, 176-204 (spec. 198-204); A.F. Rainey, *Bn hmlk in Ugarit and among Hittites*, Lĕšonénu 33, 1968-69; 304-308 (in ebraico); G. Brin, *The Title bn hmlk and Its Parallels*, AION 19, 1969, 443-466; A.R. Millard, *ᶠŠa ekalli — Šgl-ᵈSagale*, UF 4, 1972, 161s; É. Lipiński, *Nāgīd, der Kronprinz*, VT 24, 1974, 497-499; A.F. Rainey, *The Prince and the Pauper*, UF 7, 1975, 427-432; G.C. Macholz, *Nagid — der Statthalter, "praefectus"*, in *Sepher Rendtorff*, Heidelberg, 1975, 58-70; T.N.D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, ConBibOT 8, 1976, 151-184; N. Avigad, *Baruch the Scribe and Jerahmeel, the King's Son*, IsrEJ 28, 1978, 52-56; A. Lemaire, *Note sur le titre bn hmlk dans l'ancien Israël*, Semitica 29, 1979, 59-65; M. Heltzer, *The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit*, Wiesbaden, 1982, 168-185; N.E.A. Andreasen, *The Role of the Queen Mother in Israelite Society*, CBQ 45, 1983, 179-194. ELip

CORVO In ebr. *ʿōrēb*; in gr. *korax*; il c. di cui la Palestina conosceva diverse specie, era considerato un animale impuro (Lv 11,15; Dt 14,14), forse perché non temeva di attaccarsi ai cadaveri (Is 34,11). Secondo Gen 8,7, fu il primo uccello che Noè fece uscire dall'arca alla fine del diluvio. Elia fu nutrito da alcuni c. sul torrente Kerit (1Re 17,4.6). Se il c. è menzionato fra gli uccelli che frequentano le rovine (Is 34,11), viene anche additato come esempio di sollecitudine di Dio nei confronti delle sue creature (Gb 38,41; Sal 147,9; Lc 12,24). Il colore nero delle sue piume è messo in rapporto con i riccioli dell'amato (Ct 5,11).

Bibl. BHH, III, 1545. JCMar

COSA In ebr. *ḥōsāh*; località di Aser (Gs 19,29); attualmente ḫirbet el-Ḥōš, 6 km a sud-est di Tiro. MDef

COSMOLOGIA La Bibbia non contiene nessuna descrizione *ex-professo* dei sistemi cosmologici che sarebbero stati concepiti dall'antico pensiero ebraico; un simile quadro si trova solo nel *Libro di Enoch etiopico*. Tuttavia oltre ad alcune descrizioni poetiche delle realtà cosmiche la Bibbia evoca, in modo sparso e diffuso, le concezioni ebraiche sulla struttura del →mondo, prodotti di una elaborazione intellettuale fondata essenzialmente sul dato dell'esperienza visiva tradotta in termini quasi architettonici; si tratta infatti di un tentativo prescientifico di rendere comprensibile e coerente la complessità dell'universo fisico.

Queste concezioni, a lungo considerate come un autentico deposito della →rivelazione il cui valore "scientifico" non suscitava dubbi, possono essere tratte soprattutto dal testo sacerdotale (P) di Gen 1; questo eccellente racconto, elaborato a partire dal periodo dell'esilio (→cosmogonia; →creazione; →brano) fa sua e prolunga una riflessione molto antica, autenticamente ebraica e semitica sull'ordine del mondo (preoccupazione nei confronti della quale sembra più indifferente la redazione deuteronomista).

1 L'universo Il concetto greco di *kosmos*, elaborato nel VI secolo a.C. dalla filosofia ionica, cioè quello di un universo-sistema con un suo principio di unità, non ha equivalenti nell'ebraico biblico. L'espressione che più vi si avvicina è senza dubbio *hakkōl* "il Tutto" (Ger 10,16; Sir 36,1) o *kōl* "Tutto" (Is 44,24), ma non ha in realtà la stessa risonanza cosmologica. Per evocare la totalità dell'universo

l'AT parla volentieri del "cielo e della terra" (*haššāmayîm wᵉhā'āreṣ:* Gen 1,1). Anche se la traduzione dell'ebr. *tēbēl* con "universo" sembra a volte imporsi (Sal 9,9; 18,16; 19,5) e questo termine dalla Scrittura sia distinto da *'ĕreṣ* (1Sam 2,8; Gb 37,12), esso significa in realtà in senso stretto "terra ferma" (in accado *ēlī tābalu*, "per terra ferma", si oppone a *ēlī nāru*, "per acqua"); la LXX traduce generalmente con *oikoumenē*. Per quanto riguarda *'ôlām*, che in ebraico postbiblico designa l'universo (come l'arabo *'ālam*), nella Bibbia evoca solo l'idea di un tempo in(de)finito. Nella LXX il gr. *kosmos* traduce l'ebraico *ṣābā'* ("l'esercito del cielo", in gr. *ho kosmos tou ouranou;* Gen 2,1; Dt 4,19; 17,3; Is 40,26), *'ādî* (Es 33,5-6), *tip'eret* (Pr 20,29) o *ma'ădannîm* (Pr 29,17): in questi ultimi casi esso assume il suo originale senso di "ornamento", "splendore"; solo i deuterocanonici conoscono l'accezione tecnica di "universo" (Sap 7,17; 11,17; 2Mac 7,23; 8,18; 13,14).

2 L'architettura ordinata del mondo Interamente creato da Dio (Gen 1,1) — il che esclude ogni cosmolatria o qualsiasi culto di elementi dell'universo —, il mondo biblico è ordinato in una struttura armoniosa, i cui ritmi e la cui stabilità sono garantiti dalla potenza divina (Gen 8,22), anche se Dio può a volte rimetterle in questione (→diluvio; Gen 6,7). Questo mondo è gerarchizzato secondo un asse verticale che Jahweh trascende (Sal 148,13); l'opposizione →cielo/→terra ne è la dinamica fondamentale e l'episodio della Torre di Babele rappresenta in fondo un illegittimo tentativo di riduzione di questa antitesi con un'irruzione nella sfera celeste di un'opera umana che si trova sulla terra. In questo ordine verticale dell'universo la terra appare (Gen 1,2-2,4) come un grande disco circolare (Is 40,22) che sta sulle acque del mare primordiale (→abisso); è coperto dalla volta del →firmamento, sopra il quale sono racchiuse le →acque superiori *(mabbûl)*. Due grandi astri, il →sole e la →luna, sono fissati nel firmamento insieme ad una quantità di altri piccoli astri, le →stelle. Al di sopra del firmamento si trovano il serbatoio della →grandine, del →vento (Ger 10,13), della →neve (Gb 38,22), ecc. Il cielo, che domina il tutto, è la residenza di Dio. Alle estremità del mondo le colonne del cielo si uniscono a quelle della terra e arrivano nelle profondità, vicino alle acque primordiali inferiori e allo sheol, →soggiorno dei morti. Ma il mondo è anche ordinato in una struttura concentrica orizzontale: il centro ne è l' →albero della vita (Gen 3,3), a sua volta al centro del giardino dell' →Eden (Gen 2,8) da cui discendono i quattro fiumi che irrigano tutta la terra (Gen 2,10-14); in altri passi della Bibbia questo simbolismo del centro sceglie degli →ombelichi della terra diversi: Israele, la montagna di Sion (Is 2), Gerusalemme (Ez 38,12-19), ecc. Questa c. a due assi, il cui tratto più caratteristico è la preoccupazione di coerenza e d'ordine, fa pensare alle altre c. delle culture semitiche, egiziana o anatolica; la sua somiglianza con l' →*Enûma elish* babilonese è impressionante. Ma comporta anche dei tratti decisamente originali, come l'insistenza sull'unicità e la trascendenza del Creatore.

Alcune metafore bibliche sono forse discrete reminiscenze di altri modelli cosmologici che hanno fatto probabilmente concorrenza a Gen 1-2; il mondo è come una sorta di palazzo con un balcone (Sal 104,3; Am 9,6), una tenda (Is 40,22; Sal 104,2) o anche un volume/libro (Is 34,4). Per quanto riguarda le c. più elaborate del giudaismo tardivo, dell'ellenismo e dello gnosticismo, che considerano l'esistenza di sette cieli concentrici, bisogna dire che l'AT non ne parla; solo 2Cor 12,2 vi fa chiaramente allusione.

Bibl. A. Konrad, *Das Weltbild in der Bibel,* Graz, 1917; A. Deimel, *Hexaemeron und Enuma eliš*, Roma, 1934; C. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, I, Innsbruck, 1956, 24-54; F.A. Schaeffer, *Der Schopfungsbericht: was die Bibel uber Kosmos und Geschichte wirklich aussagt*, Genève, 1976; J. Vermeylen, *Création et ordre du monde dans l'Ancien Testament*, FoiTemps 11, 1981, 499-524. CCan

COZAI In ebr. *hōzay*, "veggente"; secondo 2Cr 33,19 le gesta di → Manasse sono raccolti nella storia di C. La LXX legge *hōzîm* come nel versetto precedente. Alcuni commentatori moderni seguono questa strada interpretando "i suoi veggenti" invece di C., dal momento che il pronome suffisso *waw* sarebbe potuto sparire per aplografia. Se si tratta di una persona, questa non sarebbe altrimenti conosciuta. JAun

COZBI In ebr. *kozbî* "la mia delusione" (?) da accostare all'acc. *kuzlou*, "pienezza", "forme compiute", usato a proposito di dee e di giovanette; figlia di Zur, capo di un clan madianita, collegata, da un racconto P tardivo (Nm 25,6-18), all'affare di Peor in cui Israele, trascinato da donne moabite, si prostituì a falsi dei (Nm 25,1-5). Questo racconto P, che continua con la guerra contro Madian (Nm 31), esalta il sacerdote →Finees che colpì a morte C. e il suo compagno simeonita ed ebbe, per il suo zelo, un'alleanza che gli assicurava il sacerdozio a vita (25,7-13). ABoud

COZEBA In ebr. *kōzēbā'*; località legata a Giuda in quanto progenitore di Sela (1Cr 4,22). Gen 38,5 segnala che Giuda si trovava in una località dal nome di →Chezib quando nacque Sela. I due toponimi sono forse riducibili a uno solo, equivalente ad →Aczib, altra città della Sefela di Giuda. MDef

CRANIO In gr. *kranion*, "cranio"; traduzione dell'aram. *gûlgûltā'*, che designa il →Golgota (Mt 27,33; Mc 15,22; Lc 23,33; Gv 19,17). MDef

CRATETE In gr. *kratēs*, "potente"; capo delle truppe cipriote, lasciato da Sostrato per sorvegliare l'Acra all'inizio del regno di Antioco IV (2Mac 4,29). CSaul

CREAZIONE

1 AT

A *Vocabolario.*

a Termini generali. Per esprimere l'idea che la terra, il cielo, l'uomo, ecc., devono la loro esistenza a Dio, l'AT usa parecchi termini presi in prestito dall'attività produttrice dell'uomo: Dio "fonda" *(yāsad)*, "stabilisce saldamente" *(kônēn)*, "costruisce" *(bānāh)*, "modella" *(yāṣar)*, "genera" *(hôlîd)*, "fa" *('āśāh)* il mondo. La scelta di queste parole è in funzione dell'idea che gli autori biblici si facevano della struttura dell'universo ("fondare", "costruire", "stabilire saldamente") e del modo antropomorfico o poetico con il quale rappresentavano l'azione di Dio ("plasmare", "generare", "stendere il cielo come un telo di tenda", ecc.). Conoscevano inoltre due termini propri, *qānāh* e *bārā'*. Basandosi su dei testi di Ugarit, delle iscrizioni di Karatepe e di Leptis Magna (Africa del Nord) e sul vocabolario dell'AT, P. Humbert (seguito da L. Kohler, M. Pope, W.F. Albright) ha mostrato che il verbo *qānāh* non significa solo "acquistare" ma anche "creare". È poco probabile che questo doppio significato derivi da due radici diverse, *qnw* e *qny*. Il verbo *qānāh* ha il significato di "creare", "produrre" con Jahweh come soggetto, in Gen 14,19.22; Dt 32,6; Sal 78,54; 139,13; Pr 8,22; ha forse lo stesso significato in Gen 4,1 con Eva come soggetto.

b Termini specifici. Il termine tecnico della teologia biblica della c. è *bārā'*; l'AT lo usa solo per designare l'azione divina. Si noterà che questo termine, che figura 52 volte nella Bibbia, si presenta solo (eccetto Es 34,10; Nm 16,30; Ger 31,22) negli autori esilici o postesilici; tra l'altro, 16 volte nel Deutero-Isaia, 4 volte nel Trito-Isaia, 7 volte in Gen 1,1-2,4a, 3 volte in Gen 5,1s, 3 volte in Ez (21,24 è corrotto), inoltre in Sal 51,12; 89,13.48; 102,19; 104,30; 148,5. Dt 4,32; Sir 15,14 sono delle allusioni a Gen 1 (cfr. anche Ez 28,13.15). Qualunque sia il significato primitivo di *bārā'* (in sud-arabo significa "costruire"), nella Bibbia l'idea fondamentale del termine sembra essere "fare una cosa meravigliosa, nuova, sorprendente". Il verbo appare con questo significato e senza connotazione teologica secondaria in Es 34,10 (dove si applica ai miracoli che Dio compirà in favore del suo popolo), in Nm 16,30 (dove ha come oggetto la morte improvvisa di Datan e di Abiram) e in Ger 31,22 (dove si parla della cosa nuova costituita dal ritorno di Israele a Jahweh; cfr. inoltre Is 48,7; 65,18). Oggetto di *bārā'*, che non è mai accompagnato da un complemento di materia, è il cielo e la terra (Gen 1,1; 2,4a; Is 42,5; 45,18), il sole, la luna, le stelle (Sal 148,2-5; Is 40,26), la luce e le tenebre (Is 45,7), i venti (Am 4,13), i popoli (Is 43,1.15; Ez 21,35; Sal 102,19), l'uomo (Gen 1,27; 5,1s; 6,7; Dt 4,32; Is 45,12; 54,16; Ez 28,13.15; Mal 2,10), un cuore puro (Sal 51,12), ecc.

B *L'idea di creazione al di fuori di Israele.* L'idea che il mondo e l'uomo fossero opera di un dio creatore era molto diffusa nell'antico Oriente. Nella cosmogonia di →Eliopolis Atum, che è nato con le sue forze da Nun, l'acqua primordiale, produce l'aria e l'umidità inghiottendo il proprio seme e sviluppandolo nel suo corpo; l'acqua e l'umidità formano una coppia divina che a sua volta genera la terra e il cielo. Secondo la teologia di →Menfi il dio Ptah dà vita agli dei e alle forze vitali con il suo cuore e la sua lingua. L'uomo è considerato opera del dio-ariete Khnum che lo ha modellato su un tornio di vasaio. A differenza delle pacifiche cosmogonie egiziane quelle della Mesopotamia e della Siro-Palestina sono caratterizzate dalla lotta del dio creatore contro il caos. Nell'epopea babilonese *Enūma elish*, Marduk forma il cosmo a partire dal caos dopo un'accanita lotta contro il mostro marino Tiamat; egli mostra la sua potenza creatrice distruggendo e ricreando un pezzo di abbigliamento con le sole parole della sua bocca. Secondo le iscrizioni di Karatepe e di Leptis magna il dio El porta nel pantheon cananeo l'epiteto di *qn 'rṣ*, "creatore della terra". Alcuni testi di Ugarit chiamano la dea Aṯirat, la sposa di El, *qnyt ilm* (creatrice degli dei; cfr. KTU 1,10 III 5). Anche se nel caso di Khnum e di Marduk sembra si tratti della produzione delle cose nella loro essenza totale con la sola forza del dio-creatore *(productio rei ex nihilo sui et subjecti)*, questi stessi dei dipendono, per quanto riguarda la loro origine, da una materia primordiale, che è il fondamento di tutto ciò che esiste.

C *L'idea di creazione in Israele.*

a Sviluppo. Negli scritti preesilici l'idea di c. non occupa molto posto. Il testo più antico che attribuisce a Dio una attività creatrice è il racconto jahwista dell'origine dell'uomo (Gen 2,4b-24). Un deserto senza acqua né piante, stato originale della terra, sembra essere il punto d'inizio dell'opera creatrice di Dio; questa consiste nell'irrigare la terra, nel piantare un giardino e creare gli animali e l'uomo. La creazione dell'uomo e degli animali con la polvere della terra fa pensare al gesto del dio egiziano Khnum. L'autore accorda una particolare attenzione alla c. della donna, che Dio "costruisce" *(bānāh)* da una costola di Adamo; in ugaritico da questo termine *bny* deriva un epiteto di El nella sua qualità di padre dell'umanità *(bny bnwt:* "costruttore delle costruzioni" o "creatore delle creature"). Anche se secondo il tenore del testo non si può parlare qui di c. nel vero senso *(ex nihilo)*, si può notare che l'autore del racconto attribuisce a Dio il completo dominio sulla materia. Inoltre la c. non è per lui un'azione necessaria, ma l'atto completamente libero, ordinato verso uno scopo preciso, di un Dio pieno di sollecitudine verso la sua creatura (cfr. v. 8s.18). Bisogna notare anche che la c. non viene descritta per se stessa, ma come la prima manifestazione della volontà salvifica di Dio. Is 29,16; 45,9; 64,7; Ger 18,1-6 fanno forse allusione a Gen 2,7. Fatta eccezione di Gen 2, Ger è quasi il solo a parlare della c. del mondo da parte di Jahweh (27,5; 31,35; cfr. 38,16). Conformemente a Gen 8,22, Ger 31,36 sottolinea specialmente la stabilità dell'ordine delle cose creata da Jahweh. L'idea che la storia sia anch'essa opera di Jahweh, ma creata molto prima, fu

formulata da Is (22,11; 37,26) in occasione dell'invasione di Sennacherib; essa costituirà uno dei temi preferiti del Deutero-Isaia (cfr. *infra*). Infine la definizione in Gen 14,19.22 di *'ēl 'elyôn*, "Dio l'Altissimo", identificato dall'autore con Jahweh, come "creatore *(qnh)* del cielo e della terra" riflette certamente un'antica concezione della divinità creatrice, già conosciuta presso i Cananei. A partire dall'esilio la c., formulata in diversi modi, costituisce un elemento importante nel pensiero religioso del popolo d'Israele. Alcuni testi poetici, basandosi su dati e immagini prese dalla mitologia babilonese e cananea, descrivono la c. come un combattimento fatto da Dio contro l'Oceano primordiale, concepito come un mostro spaventoso e chiamato →Rahab o →Leviatan (Sal 74,13s; 89,10s; Gb 3,8; 7,12; 9,13; 26,12s; Is 51,9). Proprio come in *Enûma elish* (4,7s) Marduk taglia in due, come una conchiglia, il mostro Tiamat per fare con una metà l'oceano celeste c rinchiude le sue acque con dei chiavistelli (cfr. ANET, 67b), così Jahweh divide il mare (Sal 74,13; Is 51,9) e doma la sua impetuosità con chiavistelli e porte (Gb 38,10). La letteratura sapienziale con il suo senso pratico e il suo gusto per la misura e le proporzioni ama vedere nella c. un'opera architettonica; Dio dirige con la sua →sapienza, presentata come una persona, dà a tutte le parti dell'universo, come l'oceano primordiale, le montagne, la volta celeste, le nuvole, le colonne della terra, il loro posto esatto, le loro dimensioni e la loro indispensabile solidità (Pr 3,19; 8,22-31; Sap 7,21; 9,9; Sir 24,1-6). Gb 38,1-11 paragona la c. della terra alla costruzione di un edificio: Dio controlla il terreno, getta le fondamenta, mette la pietra d'angolo; parallelamente Dio mette un freno all'impetuosità delle acque che arrivano dal centro della terra e assegna loro dei limiti che non possono superare; la stessa idea si trova in Pr 8,29; Sal 104,8s; 148,5s; Ger 5,22. L'espressione migliore di questo tema è Gen 1,1-2,4a dove Dio costruisce il cosmo a partire dal caos attraverso sei fasi logicamente concatenate fra loro: dalla brina dell'erba dei campi alle stelle nel cielo, tutto è opera di Dio (→creazione, racconto). Ciò che colpisce qui, rispetto a Gen 2,4b, è che la sua parola è sufficiente perché la luce esista, perché esistano i mari, la terra e le piante. L'antico Oriente attribuiva alla parola, soprattutto alla parola di benedizione e di maledizione, un'efficacia infallibile; la si considerava spesso come una formula magica che possedeva una forza intrinseca, in quanto suono articolato e indipendente dalla volontà di colui che la pronunciava. Ma in Israele, la parola di Dio, ascoltata nel decalogo e negli oracoli dei profeti, esprimeva la sua libera volontà, sovrana ed efficace per la salvezza del suo popolo. Questa stessa parola divina, in rapporto alla c. o allo sviluppo del cosmo, non poteva essere concepita come un'evocazione naturale o magica di forze latenti; non poteva essere che l'espressione infinitamente efficace di una volontà onnipotente ed autonoma, che esegue un disegno precostituito e non imposto o determinato dall'esterno. In Gen 1 la parola di Dio è la legge stessa della c.: una volta pronunciata è la causa di un ordine cosmico immutabile e permanente; l'alternanza della luce e delle tenebre incomincia e non sarà mai più interrotta (v. 3s), la terra è messa una volta per tutte in grado di produrre piante verdi (v. 11), il sole e la luna cominciano il loro corso regolare ed ininterrotto (vv. 16-18), ecc. Dio crea un certo numero di cose con la sua parola, ma "fa" il firmamento, i grandi astri del cielo, e le bestie selvagge. Il parallelismo con la "parola" purifica ed eleva il contenuto di questo termine "fare", mentre il verbo *bārā'*, impiegato per la c. dei mostri marini e dell'uomo e per la c. nel suo insieme, sottolinea il carattere meraviglioso e trascendente dell'azione divina.

L'idea della c. tramite la parola si ritrova in Sal 33,6-9; 148,5s (che esprime sempre l'idea che la parola divina è all'origine delle leggi naturali); 104,7, 147,4s.15ss e anche nel Deutero-Isaia. Tuttavia lo spirito è un po' diverso: in Gen 1 la parola creatrice è più statica, mentre qui è molto dinamica; il profeta vuol far risaltare la potenza di Jahweh che con una sola parola domina le forze cosmiche o le rimette a posto (40,26; 44,27; 48,13; 50,2). L'autore vuole mostrare agli esiliati che Jahweh è in grado di riabilitare prodigiosamentc il suo popolo. Tutto il mondo è stato creato da Jahweh; è questo un assioma che non si discute (40,26; 45,7.12.18: testi con il verbo *bārā'*; cfr. anche 40,22; 44,24); anche le tenebre e il male sono attribuite al potere creatore di Dio (45,7). Questo profeta sottolinea la portata storica e salvifica dell'attività creatrice di Dio: per lui l'elezione di Israele è un atto creatore (43,1.7.15; 54,5). Questo potere non è all'opera solo all'origine e nella conservazione del mondo materiale, ma realizza anche il miracolo della salvezza promesso a Israele (41,20; 45,8; 48,7). Israele esprimeva la sua ammirazione per la grandezza dell'atto creatore di Dio anche negli inni entusiastici (Sal 8; 19,1-7; 104) e nelle dossologie (Am 4,13; 5,8s; 9,5s). Indirizzava la sua preghiera a Jahweh creatore del cielo e della terra (Ger 32,17; Ne 9,6; Gdt 9,12; Est 13,10). Il tema della c. si incontra in parecchi Salmi (24,1s; 33,6; 89,12s; 93,1; 95,5; 119,73.90s). Infine nella polemica contro l'idolatria con la c. il vero Dio si distingue dagli idoli (Is 40,18-26; Ger 10,11s; 51,15s; Dn 14,5; Sap 13,1-9; 15,11; Sal 115,3-8).

b Caratteristiche. Nello jahwismo non c'è traccia di teogonia. Il Dio creatore Jahweh non è nato da una materia primordiale, ma è sempre esistito. Il Deutero-Isaia esprime questa fede nella formula: "Io Jahweh sono il primo e io stesso sono con gli ultimi" (41,4; 44,6; 48,12). Il "principio" di Gen 1,1, che mette l'atto creatore di Dio all'origine del cielo e della terra, esprime la stessa idea. Il testo di Pr 8,22.26 è ancora più esplicito quando parla dell'esistenza della sapienza divina prima del mondo materiale, addirittura prima dell'oceano primordiale che per Gen 1,2 costituisce ancora il punto di partenza dell'opera divina; cfr. anche Sal 90,2. Ma colui che crede che la materia non sia sempre esistita non è sempre logicamente obbligato a considerare la

c. come una produzione a partire dal nulla *(productio rei ex nihilo)*. Questo concetto si trova espresso esplicitamente solo in 2Mac 7,28. Presso gli Israeliti la dottrina della c. si distingue per il suo carattere soteriologico. Gen 1,1-2,4a insiste sul fatto che le cose create da Dio sono state ben fatte e Gen 2,4b-24 descrive la felicità del primo uomo. Ma il peccato turba l'ordine antico e le acque del diluvio trasformano il bell'universo in un caos disordinato. Secondo alcuni testi postesilici il mondo attuale morirà a sua volta (Is 51,6; Sal 102,26s) per fare posto al cielo nuovo e alla nuova terra che Dio creerà (Is 65,17; 66,22; →escatologia).

2 NT

A *Vocabolario.* Parlando della c. il NT usa il termine consacrato di *ktizō* (nel senso proprio: "rendere abitabile" "fondare") che ha solo Dio come soggetto. All'epoca in cui l'AT ebraico fu tradotto in greco, *ktizō* non aveva ancora questo significato poiché delle 46 volte che i LXX leggevano *bārā'* solo 17 volte lo hanno tradotto con *ktizō*.

B *Nozione.* Il NT esprime esplicitamente la sua fede nell'universalità della c.: Dio ha creato tutto (1Cor 8,6; Ef 3,9; Eb 3,4; Ap 4,11), "tutte le cose nei cieli e sulla terra, visibili e invisibili" (Col 1,16; cfr. At 4,24; 14,15; 17,24; Rm 11,36; Ap 10,6; 14,7). L'allusione ripetuta all' →"inizio" del mondo (Mc 10,6; 13,19; Mt 24,21; 2Pt 3,4; cfr. anche Mt 19,4.8), il nome di principio dato alla c. (Eb 1,10; cfr. anche Mt 25,34; Lc 11,50; Eb 4,3; 9,26; Ap 13,8; 17,8) e la frequente espressione "prima della creazione del mondo" (Gv 17,24; Ef 1,4; 1Pt 1,20; cfr. anche Gv 17,5) mostrano che il NT come l'AT attribuiva al mondo solo una durata limitata. Ciò è dovuto da una parte al fatto che la formulazione del dogma della c. in termini di tempo è più accessibile al pensiero umano, strettamente legato al concreto; è il caso di Gen 1,1 al quale i testi citati fanno spesso allusione. In effetti la formula "in principio" di Gen 1,1 attribuisce all'atto creatore di Dio l'origine stessa del cosmo, ma non vuol prendere posizioni nel problema filosofico di sapere se un mondo materiale che è in movimento possa dipendere ontologicamente da un creatore, senza che sia divenuto e che abbia di conseguenza avuto un inizio *(creatio ab aeterno)*. D'altra parte la concezione israelitica della storia della salvezza ha esercitato la sua influenza sulla formulazione del dogma della c. poiché gli autori biblici consideravano la c. in funzione di questa storia. Che il mondo abbia avuto inizio è dunque la formula concreta con la quale la Bibbia esprime la sua fede nella c. da parte di Dio. 2Cor 4,6 ed Eb 11,3 parlano della c. tramite la parola. 1Cor 8,6; Col 1,16; Eb 1,2.10 attribuiscono a Cristo il ruolo avuto dalla sapienza nella c.; è "l'origine della creazione di Dio" (cfr. Pr 8,22); Gv 1,1-3 vede in lui il →Logos, la parola di Dio, concepita come un essere la cui personalità è distinta da quella di Dio, ma che è identico per la natura divina con colui al quale Gen 1 attribuisce la c.

Il tema della nuova c. si trova in 2Cor 5,17; Gal 6,15; Ef 2,10.15; 4,24; Col 3,10; 2Pt 3,13; Ap 21,1; la c. presente, che geme sotto il giogo della corruttibilità, aspira a questo rinnovamento (Rm 8,19-25). →creazione, racconto.

Bibl. DBS, VI, 908-926; TWAT, I, 769-777; TWNT, III, 999-1034; VI, 456-463; F.M.T. de Liagre Böhl, *Bārā' als Terminus der Weltschöpfung im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, BWAT 13, 1913, 42-60; M. Teschendorf, *Der Schöpfungsgedanke im N.T.*, Oslo, 1932, 337-372; G. von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, in *Wesen und Werden des A.T.*, Berlin, 1936, 138-147; P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bârâ (créer) dans l'A.T.*, ThZ 3, 1947, 401-422; id., *Qânâ en hébreu biblique*, in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 259-266; G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, Uppsala, 1952; G. Lambert, *La création dans la Bible*, NRT 75, 1953, 252-281; R. Rendtorff, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Dtjes*, ZTK 51, 1954, 3-13; L. Legrand, *La création, triomphe cosmique de Yahvé*, NRT 83, 1961, 449-470; S.G.F. Brandon, *Creation Legends of the Ancient Near East*, London, 1963; C. Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Roma, 1970; C. Westermann, *Schöpfung*, Stuttgart, 1971; A. Angerstorfer, *Der Schöpfergott des Alten Testaments*, Bern, 1979. [C. Westermann, *Creazione* (= Temi di Teologia 6), Brescia, 1991³ [1974¹]; T.F. Torrance, *Christian theology and scientific culture*, London / New York, 1981; *Il cosmo nella Bibbia*, a cura di G. De Gennaro (= StBibTeolAq), Napoli, 1982; G.B. Guzzetti, *Le origini. Scienza-filosofia-teologia*, Torino, 1983; *Creation in the Old Testament*, edited with an introduction by B.W. Anderson (= Issues in Religion and Theology 6), Philadelphia, 1984; C. Molari, *Darwinismo e teologia cattolica. Un secolo di conflitti* (= Epistemologia Contemporanea), Roma, 1984; C. Montenat-L. Plateaux-P. Roux, *Per leggere la creazione nell'evoluzione*, con la collaborazione di M. Godinot-J.P. Signoret, tr. di M.C. Jacobelli, revisione e cura dell'ed. italiana di G. Ferrara, Roma, 1987; S. Niditch, *Chaos to cosmos. Studies in biblical patterns of creation* (= Studies in the Humanities 6), Chico CA, 1985; K. Eberlein, *Gott der Schopfer — Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen* (= BeiEATAJ 5), Frankfurt, 1986; W. Kramer, *Evolution and creation, a Catholic understanding*, Huntington, 1986; J. Ratzinger, *Creazione e peccato. Catechesi sull'origine del mondo e sulla caduta*, Cinisello B., 1986; P. Gisel, *La creazione*, Genova, 1987; D. Spanner, *Biblical creation and the theology of evolution*, Exeter, 1987; D. Bonhoeffer, *Opere di Dietrich Bonhoeffer 3. Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gn 1-3*, a cura di M. Rüter-I. Tödt, edizione italiana a cura di A. Gallas (= BibCultQue 4), Brescia, 1992; *La Creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, a cura di R. Gerardi (= Coscienza Studi 19), Roma, 1990].

JN-ASch

CREAZIONE, RACCONTO La Bibbia si apre con il brano della c. (Gen 1,1-2,4a), chiamato anche Esamerone, attribuito alla storia sacerdotale (Pg esilico). Questo testo non è tuttavia il solo a parlare

della c. La storia J del paradiso e della caduta (Gen 2,4b-3,24) ha già un suo racconto di c. (2,4b-25) che esprime la stessa fede in Jahweh, creatore di tutte le cose, e conferisce lo stesso posto privilegiato all'uomo (centro della c. secondo J; suo apice secondo P). I due racconti sono tuttavia profondamente diversi per il vocabolario, lo stile, i modelli cosmologici ai quali si ispirano (per J la c. è il passaggio dal deserto alla terra coltivata, mentre P la descrive come il passaggio dal caos al cosmo, l'universo organizzato) e le domande alle quali rispondono. Più chiaramente di Gen 2,4b-25, indissociabile dal racconto della caduta, che spiega "perché le cose siano così", con tutti questi enigmi (3,16-19) che non sono dovuti al Creatore (2) ma al peccato (3), Gen 1,1-2,4a è un "racconto di creazione" che spiega perché "le cose sono": perché all'inizio "Dio creò il cielo e la terra" (1,1).

1 Struttura Il racconto è ben costruito con una introduzione (1,1: anticipa quanto seguirà, la c. di tutte le cose da parte a Dio) e una conclusione (2,4a) che riprende l'introduzione (procedimento di inclusione). Considerando il mondo nella sua forma compiuta, l'autore ne ricostruisce la genesi. Dopo l'evocazione del caos (v. 2), che è il contrario del mondo organizzato, l'opera creatrice viene descritta in una specie di dittico: opera di separazione (vv. 3-13) e opera di ornamento o di popolamento degli spazi (vv. 14-31) in cui le quattro opere del quarto-quinto-sesto giorno corrispondono alle quattro opere del primo-secondo-terzo giorno.

Giorno	*Opera*	*Separazione*	
1	1	Luce-tenebre	
2	2	Acque superiori-Acque inferiori, Firmamento	
3	3	Terra-Mare	
	4	Piante	
4	5	Sole-Luna-Stelle	
5	6	Pesci-Uccelli	
6	7	Animali	Piante da frutto
	8	Uomo	

Ne risulta una visione dell'opera di Dio che progredisce verso la perfezione e culmina nella c. dell'uomo (vv. 26-28) e il riposo del settimo giorno (2,1-3). Ogni opera d'altronde è costruita su uno schema identico, con le stesse formule stereotipate:

— "Dio disse... e così fu" (vv. 3.6.9.11.14.20.24.26.30);

— menzione dell'azione creatrice (eccetto l'opera 3 e 4): "Dio separò" (v. 4), "fece" (vv. 7.16.25), "creò" (v. 21,27);

— "Dio chiamò" (opere 1-3: vv. 5.8.10);

— "E Dio vide che ciò era buono" (vv. 4.10.12.18.21.31);

— "Dio li benedisse e disse" (unicamente per gli esseri creati il quinto e sesto giorno: vv. 22.28);

— "Fu sera e fu mattina" (giorno ebraico) che segue la menzione del giorno (dopo l'opera 1,2,4,5,6,8: vv. 5.8.13.19.23.31).

Questa struttura complessa con otto opere ripartite in sei giorni, la sua menzione delle azioni creatrici abbastanza inattesa dopo quella delle parole creatrici, potrebbe chiarire la lunga storia che i commentatori generalmente attribuiscono a questo brano (G. von Rad, *Genesi*). È possibile che la sua prima forma (orale o scritta) sia consistita in un "racconto dell'azione creatrice" *(Tatbericht)* che sarebbe stata poi completata da un "racconto delle parole" *(Wortbericht)* che dà il tono teologico della composizione attuale (W.H. Schmidt). Questa ipotesi è tuttavia contraddetta da studi recenti (O.H. Steck; P. Beauchamp, 91-123) che, senza escludere delle fonti, si pronunciano risolutamente per l'unità del testo e dell'autore.

2 Genere letterario Il racconto P della c., con il suo stile scarno, il suo schematismo favorevole alla memorizzazione e alla recitazione, e la sua preoccupazione per la precisione teologica, appare come un racconto didattico del genere "insegnamento sacerdotale". Alcuni autori (P. Humbert, M. Weinfeld) lo considerano un "pezzo liturgico" che avrebbe avuto nella liturgia d'Israele un ruolo paragonabile a quello del poema babilonese della c. (*Enūma elish:* vedere ANET 60-72) nel culto di Marduk nell'Anno Nuovo. La Bibbia non fornisce tuttavia nessuna informazione su una festa israelitica dell'Anno Nuovo (DBS, VI, 555-645) e l'uso liturgico di questo racconto. Resta comunque il fatto che questa "istruzione sacerdotale" trova normalmente il suo posto nel culto e bisogna riconoscerle l'intenzione liturgica di fondare la legge del sabato (2,2-3). Il racconto ricorda molto le cosmogonie medio-orientali e soprattutto mesopotamiche. Le acque del caos originale (*tĕhôm:* v. 2) che il creatore domina (vv. 3-10) non appartengono all'universo culturale palestinese dove l'acqua è benefica, ma ad una civiltà che ha dovuto conquistare la sua terra strappandola al mare e che ha prodotto il poema *Enūma elish* che celebra la vittoria di Marduk su Tiamat (l'oceano primordiale) e che gli Israeliti hanno conosciuto almeno durante l'esilio a Babilonia nelle liturgie della festa di Akitu. Ma sotto rappresentazioni simili il pensiero è radicalmente nuovo. Dio solo è all'opera fin dall'inizio e il caos è solo un'immagine del "prima della creazione". Mentre i miti della c. (vedere S. Sauneron, *La naissance du monde*) sono prima di tutto delle storie di dei (teogonie) che impersonificano le forze della natura, per il cui servizio viene alla fine creato l'uomo, in questo racconto tutto (mare, cielo, terra, sole e luna — questi ultimi due non sono nominati — mostri marini) viene radicalmente demitizzato, rimesso al suo posto di creatura. Dio solo è Dio, che ha creato tutte le cose e al vertice l'uomo, creato a sua immagine, per dominare la c. e dividere con lui il riposo del settimo giorno. Sotto forme culturali oggi superate e delle quali i redattori del Pen-

tateuco, contrapponendo i racconti P e J, sembrano già aver percepito il relativo valore, questo messaggio religioso resta intatto.

3 Teologia

A *Dio (ʾĕlōhîm,* che dirà il suo nome, Jahweh, solo a Mosè: Es 6,2-3), che è senz'altro il Dio di Israele e che agisce nella sua storia, si rivela qui nella sua azione creatrice. È il Dio unico (il solo attore del racconto), creatore e padrone di tutte le cose; il Dio onnipotente; la c. avviene in risposta alla sua volontà ed è "buona", conforme al suo disegno creatore, "molto buona" (1,31): affermazione della perfezione della c. di Dio, che nella redazione definitiva della Genesi fa emergere ancora meglio dove si trova la radice del male. A differenza di J (Gen 2,4b-25), i cui antropomorfismi segnano la vicinanza di Dio, P accentua la trascendenza del creatore, lui che è prima di ogni cosa e che crea con la sua parola.

B *L'uomo (ʾādām* che è qui un collettivo = la specie umana; cfr. "maschio e femmina li creò" al v. 27, e i plurali dei vv. 26.28.29) appare all'inizio come l'apice della c. (1,26-27): unica creatura ad essere oggetto di una deliberazione divina (v. 26), l'unica ad essere creata "a →immagine di Dio" e a ricevere la missione di dominare la c. (vv. 26-28). Non c'è dubbio che la superiorità dell'uomo sia legata alla sua c. "ad immagine *(ṣelem)* e somiglianza *(dᵉmût)* di Elohim": espressione molto forte in un brano che accentua molto la trascendenza divina, ma che non è facile precisare. Niente permette di ridurre l'affermazione dell'autore ad una somiglianza con gli esseri della corte celeste *(ʾĕlōhîm:* Gen 3,5; J); P non conosce altro Elohim all'infuori del Dio unico e dice esplicitamente "che Elohim *creò* l'uomo a *sua* immagine" (v. 27a). I paralleli P permettono, sì, di dire che questa "immagine di Dio" appartiene alla natura dell'uomo, trasmessa da Adamo "creato a somiglianza di Dio" (Gen 5,1) al figlio che egli genera "a sua somiglianza, a sua immagine" (5,3) e che caratterizza sempre l'uomo dopo il diluvio (9,6), ma questi testi non aiutano a definire questa immagine. Parecchie spiegazioni sono state proposte (DBS, X, 375-409), alcune già insinuate dalla Bibbia (Sal 8,6; Sir 17,3-14; Sap 2,23). Il racconto P della c. non dice niente della "natura" di questa immagine, e parla solo — sembra — del suo "aspetto funzionale", fondamento della relazione dell'uomo con la c. (1,26.28). Creato per il servizio degli dei nei miti, l'uomo, immagine di Dio, si vede qui investito della missione (e per questo gli è assicurata una benedizione: 1,28) di riempire la terra e di sottometterla (*kbš,* v. 28) e di dominare (*rdh:* vv. 26.28) gli esseri viventi.

C *Il →sabato,* istituzione che risale al Sinai (Es 20,8-11; 31,12-17), non poteva essere nominato nel racconto (2,2-3), ma viene suggerito con insistenza dalla ripetizione del settimo *(šᵉbîʿî)* giorno e del verbo cessare *(šābat)* e da tutti i termini (come "santificare, opera") ed è chiaro che è il sabato ad imporre la c. in sei giorni. Scritto in un'epoca in cui il sabato assume una particolare importanza (Ez 20,12.20; 22,8.26; Is 56,2.4; 58,13), il racconto gli dà le sue credenziali (Es 20,11; 31,17) e il suo significato teologico. Finito il lavoro, Dio si riposa, un riposo che non finisce mai (non si parla più di mattino e sera), al quale l'uomo è invitato a partecipare con il riposo del sabato.

D *Il racconto P della c.* prima delle "genealogie" *(tôlᵉdôt:* 2,4a) inaugura la storia sacerdotale. È possibile che questa formula *"ʾēlleh tôlᵉdôt"* (nel contesto: "ecco l'origine, la genesi"), che altrove nella Genesi serve da introduzione (5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2: tutti testi P), sia stata aggiunta al racconto già costituito "come una specie di firma" (G. von Rad, *Genesi,* 60). In ogni caso, questa conclusione serve da transizione al seguito del racconto P (Gen 5,1). Il racconto della c. appare come la prima delle *tôlᵉdôt* che formano l'ossatura della storia Pg e che conducono fino alla discendenza sacerdotale di Aronne (Nm 3,1). Al suo posto nella Genesi, che riunisce P e J, il racconto della c. è il primo atto della "storia delle origini" (1-11) che, dopo la c. buona, molto buona (1,31), voluta da Dio non sarà solo una storia di peccato, ma anche la preistoria della salvezza.

Bibl. Commentari della →Genesi; P. Humbert, *La relation de Gn 1 et du Ps 104 avec la liturgie du Nouvel An israélite,* RHPR 15, 1935, 1-27; A. Van der Voort, *Gen 1,1-2,4a et le Ps 104,* RB 58, 1951, 321-347; C. Hauret, *Origines, Gen 1-31,* Paris, 1952³; S. Sauneron (ed.), *La naissance du monde,* SOri 1, 1959; H. Renckens, *La Bible et les origines du monde,* Paris, 1964; D. Hermant, *Analyse littéraire du premier récit de la création,* VT 15, 1965, 437-451; W. Zimmerli, *Genesis 1-11, Die Urgeschichte,* Zürich, 1967; R. Labat (ed.), *Les religions du Proche-Orient antique,* Paris, 1971; W.H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift: zur Überlieferungsgeschichte von Gn 1,1-2,4a,* WMANT 17, 1973³; M. Gilbert, *"Soyez féconds et multipliez": Gn 1,28,* NRT, 1974, 729-742; L. Mensengwo, *Le cadre littéraire de Gn 1,* Bb 57, 1976, 225-241; R. Martin-Achard, *Et Dieu créa le ciel et la terre. Trois études: Ésaïe 40-Job 38-42-Genèse 1,* Genève, 1979; O.H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift,* FRLANT 115, Göttingen, 1981². [*Il cosmo nella Bibbia,* a cura di G. De Gennaro (= StBibTeolAq), Napoli, 1982; H. Blocher, *La creazione. L'inizio della Genesi,* Roma/Torino, 1984; W. Trilling, *Schöpfung und Fall nach Genesis 1-3,* Leipzig, 1984; *Atti del Seminario invernale 'In principio...'. Prato 23-26.I.1986,* Settimello FI, 1986; J. Bottéro, *Le origini dell'universo secondo la Bibbia,* in Id., *Nascita di Dio. La Bibbia e lo storico,* Firenze, 1990, 117-52; J.G. Heintz, *'L'homme créé à l'image de Dieu',* FoiVie 85,3, 1986, 53-64; A. De Pury, *Le chant de la création: l'homme et l'univers selon le récit de Genèse 1* (= CahB 1), Aubonne, 1986; H.J. Van Till, *The fourth day. What the Bible and the heavens are telling us about the creation,* Grand Rapids MI/Exeter, 1986; P. Beauchamp, *La création des vivants et de la femme. Lecture allégorique de Gn 2,15-24,* in *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot,* éd. par H. Cazelles, Paris, 1987, 107-20; *La création dans l'Orient Ancien. XIe Congrès de l'ACFÉB, Lille (1985),* présenté par F. Blanquart (= LD

127), Paris, 1987; W. Vogels, *The biblical creation myth of Gen 1:1-2:4a*, KerDo 21, 1987, 3-20; B. Och, *The garden of Eden: from creation to covenant, I*, "Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought" 37, 1988, 143-56; B. Och, *The garden of Eden: from re-creation to reconciliation, II, ivi*, 340-51; G.P. Tasini, *In principio. Interpretazioni ebraiche del racconto della creazione. I: Il midrash* (= Tradizioni d'Israele 3), Roma, 1988; H.P. Müller, *Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen; Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos*, Or 58, 1989, 61-85; T. Römer, *La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament: la création comme combat*, ÉTRel 64, 1989, 561-75; J. Van Seters, *The creation of man and the creation of the king*, ZAW 101, 1989, 333-42; D. Cerbelaud, *La création ex nihilo en question*, RThom 90, 1990, 357-72; G. Green, *Myth, history, and imagination: the creation narratives in Bible and theology*, HorBibT 12,2, 1990, 19-38]. ABoud

CREDENTE IN DIO →timorato di Dio.

CRESCENTE In gr. *krēskēs*, dal lat. *crescens*, "che cresce"; uno dei collaboratori di Paolo. Nelle notizie che dà a Timoteo alla fine della seconda lettera (2Tm 4,10), l'Apostolo annuncia la partenza di C. per la Galizia. Non si sa con certezza se si tratti della provincia dell'Asia minore, ai cui cristiani l'apostolo scrisse una lettera, o invece della Gallia, ma all'epoca presunta delle sue istruzioni che costituiscono le lettere pastorali, forse verso l'anno 62, l'Apostolo si preoccupava dell'evangelizzazione dell'Europa occidentale: la Spagna dove sperava di recarsi, la Dalmazia dove inviò Tito (2Tm 4,10) e senza dubbio la Gallia. JMer

CRETA In gr. *krētē;* la più grande delle isole greche con una superficie di 8.222 km². Fu occupata dall'epoca neolitica da popolazioni preelleniche e conobbe all'inizio del II millennio la fioritura della civiltà minoica caratterizzata dalla cultura palatina. Di questa epoca sono stati rinvenuti parecchi resti architettonici importanti (palazzo di Knosso, di Mallia, di Festo e di Zakro, villa di Hagia Triada e città di Gortina) insieme a ceramiche, affreschi e tavolette scritte in Lineare A (non ancora decifrate). Distrutta in seguito all'eruzione del vulcano di Santorin, fu occupata dai Micenei, successivamente dai Dori che vi stabilirono una società aristocratica e guerriera analoga a quella di Sparta. Chiamata *Kaptara* nei testi cuneiformi, *Keftiu* nei documenti egiziani e *Kapᵉtôr* nella Bibbia ebraica, occupa un posto importante nella mitologia greca, illustrata da Minosse e Pasifae, Dedalo e Icaro, Arianna e il labirinto, Teseo e il Minotauro; Zeus da bambino sarebbe stato nascosto qui per sfuggire alla vendetta del padre Cronos e vi sarebbe stato allevato dalla capra Amaltea. Per l'epopea greca era la "bellissima" dalle "cento città" situata in mezzo al mare violetto (*Iliade* 2,649; *Odissea* 13,172). In epoca ellenistica è sconvolta dalle lotte intestine ma serve ugualmente da serbatoio di mercenari, soprattutto arcieri. I Lagidi vi attinsero largamente e si sa che Demetrio II contese il potere ad Alessandro Balas sotto l'influenza del suo capo di mercenari cretesi, →Lastene (cfr. 1Mac 10,67), e che aveva fiducia nei suoi soldati cretesi (1Mac 11,38; Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,129); tuttavia secondo la saggezza popolare i Cretesi avevano la reputazione di essere bugiardi (cfr. Tt 1,12). Paolo sbarca a C. durante la sua movimentata traversata verso Roma: tocca all'inizio il capo Salmone poi i Buoni Porti (At 27,7-8) e il capitano si rifiuta di fermarsi a Fenice, preferendo continuare verso l'Italia (At 27,12-13). L'isola sembra aver ospitato parecchi Giudei: l'evangelizzazione vi fu probabilmente cominciata da Paolo che affidò la missione di consolidamento a Tito (Tt 1,5).

Bibl. R.F. Willetts, *Ancient Crete, a Social History from Early Times until the Roman Occupation*, 1965; N. Platon, *La civilisation égéenne*, Paris, 1981. CSaul

CRETEI E PELETEI In ebr. *kᵉrētî* e *pᵉlētî*, mercenari al servizio di Davide e di Salomone (2Sam 8,18; 15,18; 20,7.23; 1Re 1,38.44) provenienti dalla Filistea (cfr. Sam 30,14) e quasi certamente appartenenti ai Filistei. L'origine, molto probabilmente cretese dei Cretei acquartierati a Gerusalemme, fece credere che tutti i Filistei provenissero da Caftor cioè da Creta (Gen 10,14; Dt 2,23; Am 9,7; Ger 47,4). Quanto ai Peletei è possibile che il loro nome sia soltanto una variante fonetica di quello dei Filistei.

Bibl. J. Prignaud, *Caftorim et Kerétim*, RB 71, 1964, 215-229; M. Delcor, *Les Kerethim et les Crétois*, VT 28, 1978, 409-422. ELip

CRISOLITO Pietra preziosa di colore verde chiaro (dal gr. *chrusos*, "oro" e *lithos*, "pietra"). Viene tradotto con "crisolito" l'ebr. *taršîš* del testo masoretico e il gr. *chrusolithos* della LXX e del NT, nome della decima delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,20 = 39,13), della quarta delle sette pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13), della sesta delle dodici pietre preziose delle fondamenta delle mura di Gerusalemme nuova (Ap 21,20) e della pietra preziosa menzionata in Ez 1,6; Dn 10,6. In Ez 10,9; Ct 5,14, *taršîš*, nell'espressione *ʾēben taršîš* ("pietra di Tarsis"), designa probabilmente il paese di →Tarsis. MCar

CRISOPRAZIO Varietà di silicio di tipo calcedonio di un bel verde porro (gr. *prasos*) screziato di giallo (gr. *chrusos*, "oro"). Viene tradotto (CEI) con "crisoprazio" il nome della decima delle dodici pietre preziose delle fondamenta delle mura della Gerusalemme nuova (Ap 21,20; gr. *chrusoprasos*). →pietre preziose. MCar

CRISPO In gr. *krispos*, dal lat. *crispus*, "crespo"; capo della sinagoga a Corinto; convertito con tutta la famiglia alla fede di Paolo (At 18,8), fu battezzato dall'Apostolo stesso (1Cor 1,14). JMer

CRISTALLO In ebr. *gābîš, qeraḥ*, in gr. *krustallos, hualos;* il c. di roccia era conosciuto in Palestina, come hanno rivelato gli scavi archeologici. Nella Bibbia è menzionato solo come immagine o paragone (Gb 28,18; Ez 1,22; Ap 4,6; 15,2; 21,18.21; 22,1).

Bibl. BHH, 1, 363. JCMar

CRISTIANO Il termine *christianos* deriva da *christos* come *hērōdianos*, "erodiano", deriva da *hērōdēs*, "Erode". Il termine figura solo tre volte nel NT (At 11,26; 26,28; 1Pt 4,16) e mostra che il nome di *christos* è inteso non come un titolo (l' "unto") ma come un nome proprio (san Paolo d'altronde lo utilizza frequentemente come tale nelle sue lettere). Tacito (*Annales* 15,44) utilizza il termine *christianus*, il che dimostrerebbe che a Roma negli anni 60 il popolo chiamava "cristiani" coloro che seguivano un certo *christos*.
At 11,26 ci dice che il nome fu dato ai discepoli di Gesù per la prima volta ad Antiochia verso il 43. Sembra poco probabile che ciò sia stato fatto dai Giudei che non ammettevano che Gesù fosse il Cristo, cioè il Messia (il gr. *christos* traduce l'ebr. *māšîaḥ*). Furono verosimilmente i gentili a chiamare con questo appellativo i discepoli, mostrando così di riconoscere in essi una setta diversa dai Giudei. Si trattava infatti di un "gruppo religioso nuovo che invocava il nome di Cristo" (cfr. TOB in At 11,26).

Bibl. H.J. Cadbury, *Name for the Christians in Ac*, Beg 44, 1933, 375-392; E. Peterson, *Christianus*, StTest 121, 1946, 355-372; E.J. Bickermann, *The Name of Christians*, HarvTR 42, 1949, 109-124; J. Moreau, *Le nom de "chrétiens" (Ac 11,26)*, NouvClio 1, 1949-1950, 26-37; H.B. Mattingly, *The Origin of the Name "Christian"*, JTS 9, 1958, 26-37; C. Spicq, *Ce que signifie le titre de chrétien*, ST 25, 1961, 68-78; J. Briend, *Le nom des chrétiens*, BTS 128, 1971, 5-7; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1977, 353s. BMFer

CRISTO Il gr. *christos* ("unto") da *chriein* ("ungere") traduce nei LXX l'ebr. *māšîaḥ* (→Messia). Quando i discepoli riconobbero in Gesù il Messia promesso, lo chiamarono "il Cristo" (con l'articolo; cfr. Mt 16,16 par.; Gv 20,31). Aggiungevano così al suo nome di Gesù il titolo di "Cristo" o dicevano "Gesù, che è chiamato Cristo" (Mt 1,16; 27,17.22; Mc 1,1; Gv 1,17; At 2,38; 5,42; 9,34; ecc.). Quando il Vangelo si diffuse nel mondo ellenistico, che ignorava il significato di questo titolo ebraico, "Cristo" (senza l'articolo) divenne il secondo nome proprio di Gesù, soprattutto in san Paolo (p. es. Rm 6,4.8s; 8,17; 9,1; 1Cor 1,12s.17. 23), ma anche nelle altre lettere del NT (1Pt 1,11; ecc.). È a partire da questo uso che si incominciò a dare ai discepoli di Gesù il nome di cristiani, in gr. *christianoi* (At 11,26).

Bibl. StrBill, I, 7-11; TWNT, IX, 482-576; S. Vernon Mac Casland, *"Christ Jesus"*, JBL 65, 1946, 377-383. CFoc

CRITICA LETTERARIA →esegesi storico-critica.

CROCE

1 Lo strumento del supplizio Motivo ornamentale in parecchie culture antiche (Babilonia, Messico), la c. (ebr. *ṣeleb*, gr. *stauros*) è conosciuta nell'Antico Oriente (c. uncinata o *swastika*), in Asia Minore (iscritta nella ruota solare), in Egitto (c. ansata, simbolo di vita). A partire dalla morte di Gesù divenne il simbolo cristiano per eccellenza.
L'AT menziona già uno strumento di supplizio a forma di palo dove si esponevano o impalavano i condannati (Gen 40,19; 41,13; Nm 25,4). Si parla anche di cadaveri appesi in modo infamante agli alberi (Dt 21,22; Gs 8,29; 10,26; Est 5,14; 8,7; 9,25). Di origine persiana, la c. è usata dai Greci e dai Romani per la pena di morte dei criminali, degli schiavi, dei non-Romani. Ritenuta barbara dagli autori antichi (Erodoto, Plutarco, Tacito, Giuseppe), la →crocifissione era spesso preceduta dalla tortura e dalla →flagellazione. All'epoca di Gesù la c. ricordava la morte crudele dei Giudei che si erano rivoltati contro gli invasori (At 5,37).
Una sbarra trasversale (lat. *patibulum*), portata dal condannato a morte fino al luogo del supplizio fuori dalla città, era fissata o in cima al palo primitivo (*crux commissa* o *patibulata*, o croce di sant'Antonio) a forma di T, o un po' al disotto *(crux immissa)* a forma di c. latina, da cui deriva la c. greca *(crux capitala)* a quattro bracci uguali. La croce detta di sant'Andrea a forma di X *(crux decussata)* appare verso il X secolo. La "croce di Gerusalemme" formata da quattro piccole c. fra le braccia di una grande evoca le piaghe di Gesù crocifisso.
2 La croce di Gesù La croce di Gesù doveva essere una *crux immissa*, dato che il →titolo della croce, o sentenza di condanna, era attaccata al di sopra del suo capo (Mt 27,37 par.). Parecchi Padri antichi (Giustino, *Dialogo con Trifone* 91,12; Ireneo, *Adversus Haereses* 2,24,4; Tertulliano, *Adversus Marcionem* 3,18) parlano di un cavalletto (in lat. *sedile* o *cornu;* in gr. *pēgma*) per sostenere il corpo del condannato, fra le gambe. Al contrario, il supporto per i piedi (in lat. *suppedaneum*) dei nostri crocifissi è archeologicamente un errore. Senza dubbio la c. di Gesù era abbastanza elevata, dato che un soldato gli dà da bere con una canna (Gv 19,19 par.). I vangeli riportano le parole di Gesù in c.
3 Teologia A partire dalla crocifissione di Gesù la c. è divenuta la figura dell'esistenza cristiana conforme a quella di Cristo (Mt 10,38; 16,4 par.; Rm 6,6). Segno della redenzione degli uomini grazie a Cristo, che ha subito per tutti la →sofferenza, gli oltraggi, la morte infamante (Fil 2,8; Eb 11,26; 12,2; 13,13), la c. appare come una follia agli occhi del mondo e uno scandalo per i Giudei (1Cor 1,23; Gal 5,11): tramite essa egli si è fatto "maledizione per noi" (Gal 3,13; cfr. Dt 21,23). Tuttavia il linguaggio della croce è "potenza di Dio" (1Cor 1,18) per chi cerca la salvezza (→attesa di salvezza) (Gal 6,14). Così, per il cristiano la c. simbolizza la completa dimenticanza di se stessi per seguire Cristo

(Gal 5,24): "portando la sua c." con Gesù (Mc 8,34) il cristiano partecipa alla salvezza acquisita da Gesù (Col 1,20; 2,14) inchiodato al "legno" (At 5,30; 10,39; 13,29; 1Pt 2,24), in una sorprendente comunione con lui (Gal 2,19-20). Così la c. è divenuta nel simbolismo cristiano (Gv 19,34; Ap 2,7; 14,19; 22,2) l' "albero della vita" di cui parla l'AT (Gen 2,9; 3,22; Sal 1,3).

Bibl. DACL, III, 3045-3144; DictSpir, III, 2576-2623; DThC, III, 2339-2363; TWNT, VII, 572-584; ExWNT, III, 639-646; Catholicisme, III, 321-323; J. Vergote, *Les principaux modes de supplice chez les anciens et dans les textes chrétiens*, BInstHistBRomé 20, 1939, 141-163; J. Blinzler, *Le procès de Jésus*, Paris, 1962; L. Morris, *The Cross in the N.T.*, Exeter, 1965; E. Dinkler, *Signum crucis*, Torino, 1967; E. Biser, *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Gütersloh, 1969[3], 49-90; H.H. Cohn, *The Trial and Death of Jesus*, London, 1972; E. Käsemann, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus*, Tübingen, 1972, 61-107; H.R. Weber, *Kreuz. Überlieferung und Deutung der Kreuzigung Jesu im neutestamentlichen Kulturraum*, Stuttgart, 1975; M. Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die "Torheit" des "Wortes vom Kreuz"*, in *Festschrift A. Käsemann*, Tübingen-Göttingen, 1976, 125-184 (trad. francese: Paris, 1981); H. Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus*, FRLANT 125, 1981; H.W. Kuhn, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit*, ANRW 2/25/1, 1981, 648-793. JRad

CROCIFISSIONE Generalmente si afferma, sulla base di ciò che dice Erodoto, che la c. sia di origine persiana (1,128,2; 3,125,3.132; ecc.). Infatti questo castigo era praticato presso i popoli barbari: Indiani, Assiri, Sciiti, Tauri, addirittura Celti (Hengel, 37). Se la letteratura greca è più discreta della letteratura latina, non bisogna comunque dimenticare che i Greci conoscevano e utilizzavano la c. come supplizio per crimini contro lo stato (Polibio 5,54; Plutarco, *Cleomene* 38s) durante l'epoca ellenistica, come castigo degli schiavi e dei ladri a mano armata più tardivamente (Plutarco, *Moralia* 554,A/B). Comunque la c. era una caratteristica di Roma. Per il Romano era la pena più crudele e più vergognosa (Cicerone, *Pro Rabirio* 4; *In Verrem* 5,64; *Tito Livio* 1,26); la si infliggeva agli schiavi *(servile supplicium)* e agli uomini liberi che non erano Romani, per punire l'omicidio, il furto, il tradimento e la rivolta. Eccezionalmente la si applicava a dei cittadini romani (*In Verrem* 1,5; 5,61). L'AT ignorava la c. ma conosceva l'impiccagione (Est 7,9), soprattutto l'impiccagione dei suppliziati allo scopo di aumentare la vergogna che si infliggeva loro (Nm 25,4; Dt 21,22s; Gs 10,26; 1Sam 31,10; 2Sam 4,12; 21,6.9.12; Esd 6,11; cfr. Gen 40,19). La Legge giudaica non prevedeva dunque la c. propriamente detta, ma i Giudei la conoscevano: sotto Antioco IV Epifane (nel 167 a.C.) alcuni Giudei furono crocifissi (Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,156); l'asmoneo Alessandro Ianneo (103-76 a.C.) fece crocifiggere 800 giudei (Giuseppe Flavio, *B.J.* 1,97s). Erode il Grande fece sopprimere questo tipo di pena ma dopo la sua morte fu presto rimessa in vigore, come mostrano la c. di Giuda il Galileo (At 5,37; Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,102) e poi di 2.000 rivoltosi per ordine del legato romano Varo (Giuseppe Flavio, *A.J.* 17,295). Il grido della folla al processo di Gesù "Che sia crocifisso!" (Mt 27,22 par.; in gr. *stauroō*) si spiega così molto bene. Dopo la sua condanna, i soldati condussero Gesù (Mt 27,31; Mc 15,20) per crocifiggerlo secondo l'usanza romana, a parte qualche dettaglio; anche se lo svolgimento dell'esecuzione poteva dirsi "regolato", la forma dell'esecuzione restava variabile. È così che, dopo aver portato la croce, Gesù ricevette secondo l'uso giudaico una bevanda che provocava torpore (vino mischiato a mirra, fiele o →aceto; Sal 69,22), ma la rifiutò (Mt 27,34; Mc 15,23). La c. era preceduta dalla flagellazione, dal trasporto della croce e dalla spoliazione (Mt 27,35); si ammetteva generalmente che il condannato conservasse il suo perizoma. Si pensa che la croce, alta da 2,50 a 3 m, fosse prima fissata a terra e che solo in seguito Gesù vi fu inchiodato; ma è più probabile che fu prima inchiodato alla sbarra trasversale, messa per terra, e che poi i soldati lo issarono con la sbarra e attaccarono questa con delle corde e dei chiodi alla parte verticale, già fissata in terra (cfr. Gv 21,18). È certo che Gesù fu attaccato alla croce con dei chiodi (Lc 24,39; Gv 20,25) ed è probabile che i soldati utilizzassero a tale scopo quattro chiodi. La rottura delle ossa (in lat. *crucifragium*), conformemente all'uso, nel caso di Gesù non fu necessaria (Gv 19,32s). Si può capire perciò tutta la portata della frase di Paolo: "Noi proclamiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, (cfr. Dt 21,23) e stoltezza per i pagani" (1Cor 1,23).

Bibl. StrBill, 1, 1034; E. Bickermann, *Utilitas crucis*, RHR 112, 1935, 119-241; U. Holzmeister, *De Christi crucifixione quid e Deut. 21,22-23 et Gal. 3,13 consequatur*, Bb 27, 1946, 18-29; T. Innitzer, *Leidens — und Verklärungsgeschichte Jesu Christ*, Wien, 1948[4], 240-267; A. Vergote, *L'exaltation du Christ en croix*, ETL 28, 1952, 5-23; E. Bammel, *Crucifixion as a Punishment in Palestine*, in E. Bammel (ed.), *The trial of Jesus. Cambridge Studies in honour of C.F.D. Moule*, London, 1970, 162-165; N. Haas, *Le crucifié de Giv'at ha Mivtar*, DossArch 10, 1975, 107-113; L.D. Merino, *El suplicio de la Cruz en la literatura judía intertestamental*, LAGreg 24, 1976, 31-120; B. Bagatti-E. Testa, *Il Golgotha e la Croce*, Jerusalem, 1978; J.A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament*, CBQ 40, 1978, 493-513; M. Hengel, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, Paris, 1981, 13-113 (bibliografia: pp. 209-211); V. Tzaferis, *Crucifixion. The Archeological Evidence*, BAR II, 1985, 44-53; J. Zias, *The crucified Man from Giv'at ha Mivtar: a reappraisal*, IsrEJ 35, 1985, 22-27. JdF-PHaud

CRONACHE, LIBRI In ebr. *dibᵉrē hayyamîm*, "parole", "atti dei giorni", cioè "annali". Chiamati per molto tempo (Vulgata e traduzioni cattoli-

che) "Paralipomeni" (cose omesse, complementi) secondo la LXX, alla quale si deve la divisione in due libri, ed infine "Cronache", secondo la designazione di San Gerolamo diffusa da Lutero; questi libri riportano una storia di Israele che va dalle origini del mondo all'editto di Ciro del 538.

1 Contenuto Il libro comprende quattro grandi parti:

A *Da Adamo a Davide* (1Cr 1-9). Questo lungo periodo è evocato tramite genealogie che passano per i dodici figli di Giacobbe, insistendo su Giuda (2-3) e Levi (5,27-6,65), e di cui alcune si prolungano, dopo Davide, fino all'esilio (5,27-41; 9) e forse fino al redattore (3,17-24).

B *Davide* (1Cr 10-29). Riferendo di Saul solo la menzione della sua morte a Gelboe, castigo per la sua infedeltà (10), l'autore descrive il regno di Davide, subito re delle dodici tribù (11-12), soffermandosi sul trasferimento dell'arca (13; 15; 16) e soprattutto sulla preparazione della costruzione del Tempio (21-22; 28-29) e l'organizzazione del culto (23-26), riportando per il resto solo ciò che mette in risalto la grandezza del re (14; 17-20; 27). Gli inizi avventurosi di Davide (1Sam 17-2Sam 4) vengono taciuti; della storia della successione (2Sam 9-20; 1Re 1-2) vengono riferite solo le vittorie (1Cr 18-20) e se si parla di un peccato di Davide (1Cr 21; 2Sam 24), tentato da Satana (21,1), è perché il racconto prepara la costruzione del Tempio.

C *Salomone* (2Cr 1-9), *successore di Davide e realizzatore dei suoi progetti.* La costruzione del Tempio (2-7) fa risplendere la saggezza (1) e la grandezza di un regno (8-9) che non è offuscato da alcuna ombra (1Re 1-2; 11).

D *I re di Giuda* (2Cr 10-36). Ignorando il "regno ribelle" (2Cr 13,4-12) del Nord, il →Cronista si interessa solo ai re di Giuda, giudicati secondo il modello davidico, e specialmente a coloro che hanno realizzato delle riforme religiose: Asa (14-16), Giosafat (17-20), Ioas (23-24), Ezechia (29-32), Giosia (34-35) ed anche Manasse al quale viene attribuita una conversione (33,11-20). La fine del regno è solo brevemente evocata (36) e il libro termina con l'editto di Ciro e la buona novella della restaurazione del Tempio (36,22-23).

2 Il libro

A *Autore.* Tenuto conto delle aggiunte redazionali che i critici individuano soprattutto nelle genealogie (1Cr 1-9) e nelle liste dei funzionari religiosi e civili dell'epoca davidica (1Cr 12; 15; 23-27), il libro è fondamentalmente opera del Cronista.

B *Fonti.* La questione delle fonti è complessa. L'autore cita parecchie fonti "storiche" (1Cr 9,1; 27,24; 2Cr 16,11; 20,34; 24,27; 27,7; 33,18) o "profetiche" (1Cr 29,29; 2Cr 9,29; 12,15; 13,22; 20,34; 26,22; 32,32; 33,19; 35,25) a noi sconosciute e il cui contenuto, le relazioni reciproche e la stessa esistenza non hanno mai cessato di essere oggetto di discussione. L'autore d'altronde attribuisce a Davide un elogio composto di frammenti di Sal 105,96; 106 (1Cr 16,7-36), e a Ger una profezia (2Cr 36,21) che combina Ger 25,11 e Lv 26,34-35. Infine, anche se non li menziona, certamente egli conosce ed utilizza per le genealogie Gen, Es, Nm, Gs e, per il seguito, Samuele-Re.

C *Metodo storico.* Il confronto con questi ultimi libri (P. Vanutelli) mette in risalto il proposito e i metodi del Cronista. Egli lascia da parte ciò che non gli può servire, amplia invece tutto quanto ha attinenza con le istituzioni davidiche che sembrano il vero centro di interesse del libro; tace tutto ciò che potrebbe oscurare l'immagine dell'età d'oro di Davide-Salomone; riferisce una storia dei re strettamente regolata dalla teologia postesilica della retribuzione personale (Ez 18,20), il che lo porta a rimaneggiare, fra l'altro, la storia di Ozia (2Cr 26,16-23), di Manasse (33,11-20) e della morte di Giosia (35,20-24). Senza negargli il titolo di storico, bisogna ammettere che egli riscrisse la storia da teologo postesilico e per la comunità teocratica della sua epoca.

3 Le Cronache e la storia Il valore storico del libro è difficile da valutare. Non si può rifiutare a priori tutto quello che aggiunge a Samuele-Re che sono anch'essi una storia religiosa, così come non bisogna accettare senza critica dei dati fondati su fonti sconosciute. Alcune informazioni sembrano avere un buon valore storico e la versione del Cronista potrebbe, in certi casi, essere più vicina alla storia di quella dei Re. La sua ricostruzione del passato porta tuttavia il segno della sua epoca. L'organizzazione minuziosa del culto attribuita a Davide (1Cr 23-26) e più generalmente i testi sui Leviti (1Cr 15; 25-26; 2Cr 29; 31; 35), dove non è d'altronde semplice capire quale sia la parte del Cronista e quale quella delle aggiunte, riflette incontestabilmente il secondo Tempio e interesserà lo storico di questa epoca (InstAT, 11, 257-263).

4 Teologia La storia di 1-2Cr è dominata dalla idea teologica di "teocrazia". Jahweh è re (1Cr 17,14; 28,5; 29,11.23; 2Cr 9,8; 13,8), risiede in mezzo al suo popolo Israele (le dodici tribù: 1Cr 1-9; 12; 27), a Gerusalemme che ha scelto (2Cr 6,6), nel Tempio che è la sua casa (1Cr 17,12; 29,6; 2Cr 6,7-11; 7,16), rappresentato da un sovrano davidico che "siede sul trono del regno del Signore su Israele" (1Cr 28,5; 29,23; 2Cr 9,8). Davide e Salomone sono i re che hanno meglio realizzato le condizioni del regno di Jahweh sulla terra, dando ad Israele le sue istituzioni cultuali. Il Tempio preparato da Davide, realizzato da Salomone, restaurato da Ioas, Ezechia, Giosia, è al centro delle preoccupazioni del Cronista, che d'altronde sottolinea il carattere gioioso, interiore, profondo, con la fedeltà alla Legge che implica, del culto che vi si celebra. L'infedeltà ha condotto alla rovina del regno di Davide (2Cr 36,12-16) e niente indica che l'autore ne attenda la restaurazione. Ma il Tempio sarà ricostruito (2Cr 36,22-23) e ciò avviene all'epoca del Cronista. La dinastia è potuta scomparire, le istituzioni cultuali davidiche invece sussistono e il culto legittimo è celebrato nel Tempio. Jahweh è sempre re d'Israele. La comunità è chiamata a riconoscerlo nella fedeltà alla Legge e al Tempio.

Il messaggio del libro si ferma qui? Bisogna attribuirgli anche delle intenzioni polemiche anti-samaritane (W. Rudolph; A.M. Brunet, DBS, VI, 1255)? Gli studi recenti (R. Mosis; S. Japhet; H.G.M. Williamson) lo contestano, sottolineando al contrario che l'Israele del Cronista è il popolo delle dodici tribù (1Cr 2-2Cr 9), per un istante separate, ma sempre Israelite, chiamate a Gerusalemme (2Cr 20; 35) che non ha mai cessato di essere la città di tutte le tribù (1Cr 9,3; 2Cr 11,13-14.16).

È possibile, infine, parlare delle speranze del Cronista? Sottolineando la restaurazione imperfetta della teocrazia al ritorno dall'esilio, alcuni autori ne deducono che l'autore attende l' "era salomonica" (R. Mosis), il re che restaurerà la teocrazia perfetta e che non può essere altri che il Messia (A. Noordzij; A.M. Brunet). Senza escludere queste ipotesi, bisogna constatare che il libro esplicitamente non formula nessuna di queste speranze.

Bibl. Commentari: M. Rehm, Würzburg, 1949; K. Galling, Göttingen, 1954; W. Rudolph, Tübingen, 1955; A. Van den Born, Roermond, 1960; H. Cazelles, Paris, 1961; J. Myers, Garden City, 12-13, 1965; L. Randellini, Torino, 1966; F. Michaéli, Neuchâtel, 1967; K. Roubos, Roermond, 1969-1972; P.R. Ackroyd, London, 1973; R.J. Coggins, Cambridge, 1976; H.G.M. Williamson, Cambridge, 1982.

Studi: DBS, VI, 1220-1261; P. Vanutelli, *Libri synoptici V.T. seu librorum Regum et Chronicorum loci paralleli*, Roma, 1931; A. Noordtzij, *Les intentions du Chroniste*, RB 49, 1940, 161-168; A.M. Brunet, *Le Chroniste et ses sources*, RB 60, 1953, 481-508; 61, 1954, 349-386; id., *La théologie du Chroniste, Théocratie et Messianisme*, SacPag 1, 1959, 384-395; A. Caquot, *Peut-on parler de Messianisme dans l'œuvre du Chroniste?*, RTPhil 99, 1966, 110-120; S. Japhet, *The Supposed Common Autorship of Chronicles and Ezra-Nehemia Investigated Anew*, VT 18, 1968, 330-371; T. Willi, *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israel*, FRLANT 106, 1972; H. Lusseau, in H. Cazelles (ed.), *Introduction à la Bible*, II, Paris, 1973, 667-678; R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, FreibTSt 92, 1973; P. Welten, *Geschichte und Geschichtdarstellung in den Chronikbüchern*, WMANT 42, 1973; S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Jerusalem, 1977; H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge, 1977. [W. Johnstone, *Which is the best commentary? II. The Chronicler's work*, ExpTim 102, 1990s, 6-11; R.S. Duke, *The persuasive appeal of the Chronicler; A rhetorical analysis* (= JStNTSup 88), Sheffield, 1990; D.G. Deboys, *History and Theology in the Chronicler's Portrayal of Abijah*, Bib 71, 1990, 48-62; R. Cavedo, *1-2 Cronache; Esdra e Nehemia* (= LOB 1.9-10), Brescia, 1991; J. Auneau, *I libri di Esdra, Neemia e delle Cronache*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 221-90; K. Strübind, *Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie* (= BZAW 201), Berlin/New York, 1991; T. Lorenzin, *L'uso di un procedimento esegetico analogo all'al tiqré in 1 e 2 Cronache*, RivB 40, 1992, 67-76; P.C. Beentjes, *Tradition and transformation. Aspects of inner biblical interpretation in 2 Chronicles 20*, Bib 74, 1993, 258-68].

ABoud

CRONISTA

1 Opera 1-2Cr, Esd, Ne per la loro somiglianza di stile e di pensiero, e per il legame suggerito da 2Cr 36,22-23 = Esd 1,1-3 sono generalmente considerati un'unità letteraria il cui autore anonimo è chiamato convenzionalmente "Cronista" (Cr). Questa teoria "classica" comporta senz'altro delle sfumature. La maggior parte dei commentatori, pur attribuendo l'insieme al C., danno spazio a dei complementi redazionali più o meno importanti. Alcuni vanno più lontano e distinguono la redazione del C., che terminerebbe con la missione di Esdra (Esd 1-10; Ne 8), e una seconda redazione dovuta fra gli altri a Neemia (K. Galling; K.F. Pohlmann; R. Mosis). Ma al di là di queste divergenze e malgrado le obiezioni di S. Japhet (VT 18, 1968, 330-371) e di H.G.M. Williamson, sembra sempre legittimo considerare il C. come l'autore (almeno principale) della più ampia sintesi storica dell'AT, dalle origini alla comunità giudaica del V secolo.

2 Data L'opera, posteriore alle missioni di Esdra e di Neemia, può essere datata solo approssimativamente, cioè verso la fine dell'epoca persiana o all'inizio dell'epoca greca (fra il 350 e il 250), prima delle contestazioni del periodo ellenistico. I rari indizi dei libri non possono dare ulteriori precisazioni e gli argomenti basati sull'identificazione del C. con Esdra (J. Myers), sulla sua polemica anti-samaritana (W. Rudolph) o sulle sue speranze messianiche (A.M. Brunet, DBS, VI, 1254-1256), sono troppo discussi per esscre presi in considerazione.

3 Personalità L'autore rivelato attraverso la sua opera appare come un fedele del giudaismo, familiare con le Scritture che rilegge e riscrive per la sua epoca. Il suo interesse per il Tempio, il culto e specialmente per i leviti (1Cr 6; 9; 15; 23-26; 2Cr 29; 31; 35; Ne 12), ai quali accorda il titolo e la funzione dei profeti (1Cr 25,1-8; 2Cr 20,1-30; 29,3-36; 35,15), sembrano indicarlo come un levita di Gerusalemme.

4 Posto nel canone La sua opera entrò solo tardivamente (alla fine della raccolta dei *kᵉtûbîm*, "Scritti"), e divisa, nella Bibbia Ebraica dove 1-2Cr occupano l'ultimo posto, dopo Esd-Ne. Questa curiosa disposizione lascia spazio a parecchie ipotesi fra le quali la più semplice era senza dubbio che 1-2Cr era stato in un primo tempo lasciato da parte perchè a differenza di Esd-Ne non aggiungeva niente ai libri profetici di Samuele-Re. La LXX e la Vulgata, che vi aggiungono degli apocrifi, ridanno all'opera il suo ordine iniziale e le attribuiscono un posto logico nell'ordine dei Libri Storici.

Bibl. [E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele* (= La Bibbia nella Storia 2), Bologna, 1985; D.J.A. Clines, *The Nehemiah memoir; The perils of autobiography*, in Id., *What does Eve do to help? and other readerly questions on the Old Testa-*

ment (= JStOTSup 94), Sheffield, 1990, 124-64; D.J.A. Clines, *The Old Testament histories; A reader's guide, ivi,* 85-105]. ABoud

CRONOLOGIA La c. permette di situare nel tempo gli avvenimenti gli uni in rapporto agli altri, come la topografia storica lo fa nello spazio. Questa determinazione temporale e spaziale permette di meglio afferrare i legami che uniscono gli avvenimenti, legami che possono essere di causalità diretta o indiretta, e così di capire meglio la storia.

1 Sistemi di computo

A *Cronologia assoluta.* Noi, oggi, siamo abituati ad una cronologia assoluta, per ere, che situa tutti gli avvenimenti in rapporto a uno stesso fatto e ad una stessa data di riferimento: concretamente, nel mondo occidentale si tratta dell' "era cristiana" il cui anno zero segna la data supposta della nascita di Gesù Cristo. Presso i romani dell'epoca imperiale il punto di riferimento era la data della fondazione di Roma (753 a.C.); presso i Giudei tradizionali esso è costituito dalla data, supposta, della creazione del mondo (3761 a.C.), mentre presso i musulmani l'anno zero è l'egira (622 d.C.). Questa cronologia per ere ha parecchi vantaggi pratici, tuttavia sembra attestata nel Vicino Oriente solo a partire dall'epoca ellenistica con l'uso dell' "era seleucida" che comincia in Babilonia il primo nisan 311 a.C., e nelle provincie siriane il primo tishri 312 a.C.

B *Cronologia relativa.* Il Vicino Oriente prima usava solo delle cronologie relative e conosceva diversi modi per computare gli anni.

a Regno del re. Il mondo più comune consisteva nell'indicare il numero dell'anno di regno, indicando o no il nome del re a seconda che il documento fosse o no destinato a durare a lungo. Così nei contratti di →Elefantina veniva indicato generalmente il nome del re persiano, mentre veniva menzionato solo l'anno nelle iscrizioni su giara di →Lachis e di →Arad o negli ostraka di →Samaria (p. es.: "nel nono anno..."). Dato che questi ultimi documenti erano conservati solo per un mese o al massimo per qualche anno, non vi erano possibilità di confusione per gli utenti immediati; sfortunatamente non è più la stessa cosa per noi oggi. Inoltre anche l'indicazione del nome del re regnante può essere per noi ambigua nel caso in cui parecchi re abbiano avuto lo stesso nome a intervalli brevi l'uno dall'altro. Un'altra difficoltà proviene dal modo di indicare la data dell'anno di regno che poteva essere calcolata in tre modi diversi:

— a partire dalla data esatta dell'incoronazione; questa pratica sembra attestata, almeno occasionalmente, in Egitto e in Persia;

— includendo l'anno incompleto dell'inizio del regno;

— escludendo l'anno incompleto dell'inizio del regno chiamato semplicemente "anno di accessione" (cfr. 2Re 25,27).

Infine questo sistema doveva tenere conto del calendario utilizzato, in particolare della data dell'inizio dell'anno (in primavera o in autunno), e del possibile fenomeno della coreggenza. In quest'ultimo caso, e salvo eccezioni, si continuava a datare generalmente gli eventi con la data dell'anno dell'antico re senza indicare il nome e la data del nuovo re. Questo modo di datare gli anni regali è attestato molto spesso nella Bibbia.

b Magistrato eponimo. In Mesopotamia, soprattutto in Assiria, si poteva indicare la data citando il magistrato eponimo di quell'anno, il *limu.* Generalmente durante un regno la successione dei magistrati eponimi seguiva approssimativamente un ordine gerarchico: prima il re, poi il *turtanu,* ecc.; c'erano delle liste di *limu* che permettono ancora oggi di situare cronologicamente ognuno di essi.

c Avvenimento caratteristico. L'anno poteva anche essere indicato da un avvenimento caratteristico accaduto in quell'anno; questo avvenimento poteva essere un avvenimento politico (guerra, campagna militare, rivolta, trattato, ecc.), religioso, cosmico o astronomico. Questo tipo di indicazione cronologica, attestato nella Bibbia in Is 20,1; Am 1,4 (cfr. Zc 14,5) era spesso impiegato insieme alle date dei tipi precedenti. Grazie a questo fatto, è stato possibile, usando le indicazioni astronomiche datate (eclissi, ecc.), fissare in modo preciso la c. assira, almeno nel I millennio a.C.

Questi diversi sistemi di c. relativa sono attestati nella Bibbia Ebraica, ma includono spesso delle incertezze dovute, in parte, a delle difficoltà della critica testuale: p. es. divergenze fra il testo masoretico e la lezione della LXX, incoerenze all'interno stesso del sistema dato dal testo masoretico. Stando così le cose, nessuna c. biblica precisa può imporsi oggi con totale certezza, anche se alcuni punti fissi sembrano assicurati grazie al confronto con c. straniere, soprattutto assira, babilonese e persiana, mentre la c. egiziana resta spesso più incerta. I dati del problema cronologico sono abbastanza differenti a seconda delle epoche che conviene ben distinguere.

2 Origini di Israele (XIII-XI secolo a.C.) Apparentemente nella Bibbia si trovano parecchie indicazioni cronologiche riguardo a questo periodo, ma sono quasi tutte da ricollegare alla redazione sacerdotale esilica o postesilica (VI-V secolo a.C.). Questa c. è chiaramente artificiale come ci si può rendere conto leggendo Gen 5,1-32 che attribuisce agli antenati un'età favolosa, "astronomica" nel vero senso del termine; così Enoch che visse "365 anni" (numero dei giorni dell'anno solare: Gen 5,21s). Allo stesso modo questa redazione fissa il soggiorno di Israele in Egitto in 430 anni (Es 12,40), cioè il doppio della durata del soggiorno dei patriarchi in Canaan (cfr. Gen 12,4; 21,5; 25,26; 47,9). In realtà le tradizioni patriarcali, dell'esodo e del periodo dei Giudici non permettono di stabilire una c. precisa; eccettuate le indicazioni fittizie della c. sacerdotale, le altre indicazioni restano spesso molto vaghe o sono anch'esse fittizie. Così la data della costruzione del Tempio solomonico relazionata a quella dell'esodo ("480 anni dopo l'uscita dall'Egitto": 1Re 6,1) appare chiaramente artificiale. Per situare l'esodo nel tempo, è meglio far riferimento a Es 1,11 che

suppone che l'esodo sia posteriore a Ramses II (c. 1279 a.C.); bisogna anche tener conto della menzione di Israele, apparentemente in Cisgiordania, sulla stele della vittoria del faraone Merneptah (c. 1207 a.C.). L'esodo e l'entrata in Canaan del gruppo israelitico proveniente dall'Egitto sotto la guida di Mosè e di Giosuè è dunque probabilmente da situare verso la metà del XIII secolo a.C.

La datazione approssimativa delle tradizioni patriarcali è stata a lungo discussa; una trentina di anni fa la maggior parte degli storici accostava queste tradizioni ai testi di Mari e le datava verso il XVIII secolo a.C. Le ricerche recenti sembrano mostrare che una datazione così antica non ha alcun appoggio, né biblico né extrabiblico, e che è meglio situarle verso la fine del Bronzo Recente o l'inizio del Ferro I. In modo più preciso abbiamo proposto di accostare la venuta del gruppo dei Bᵉnê Yacob da Aram-Naharayîm e dalla regione di Carran al crollo del Mitanni e alla conquista di questa regione da parte degli Assiri di Adadnirari I e di Salmanassar I, verso il 1275 a.C. Questa datazione concorderebbe abbastanza bene con quella, generalmente accettata, dell'esodo nel XIII secolo a.C.; situerebbe l'emergenza politica di Israele in Canaan nella seconda metà del XIII secolo a.C., conformemente all'attestazione di Israele sulla stele di Merneptah (c. 1207 a.C.) e alla sua assenza nelle lettere di →El-Amarna (prima metà del XIV secolo a.C.).

I principali avvenimenti della tradizione di Gdc sono probabilmente da situare nel XII-XI secolo a.C.; alcuni, come la battaglia del monte Tabor (Gdc 4-5), possono essere legati all'arrivo dei "popoli del →Mare", in particolare i Filistei, nella prima metà del XII secolo a.C. Anche se si può proporre una certa c. relativa verosimile per questo periodo, non abbiamo dei dati sufficientemente precisi per proporne una assoluta.

3 Periodo monarchico (fine XI secolo-587 a.C.)

Con l'epoca monarchica e la conseguente costituzione di archivi ufficiali, lo sviluppo della scrittura e la nascita della storiografia ebraica, disponiamo di un certo numero di dati cronologici contenuti essenzialmente in 1-2Re, 1-2Cr e in alcuni profeti. Questi dati riguardano tre periodi abbastanza diversi:

— il regno unificato di Saul, Davide e Salomone;
— i due regni d'Israele e di Giuda fino alla caduta di Samaria;
— il regno di Giuda fino alla caduta di Gerusalemme.

Per i due ultimi periodi disponiamo di un certo numero di date legate ad avvenimenti ben datati nelle c. neoassira e neobabilonese, essenzialmente:

— la presenza dell'esercito di Acab, re d'Israele, nella battaglia di Qarqar contro Salmanassar III, nell'853 a.C.;
— il tributo pagato da Ieu il diciottesimo anno di Salamanassar III, nell'841 a.C.;
— le spedizioni contro la Filistea, Israele e Damasco di Tiglat-Pileser III, nel 734-732 a.C. (cfr. 2Re 16,9) legate ad un cambiamento di re in Israele dove Osea riceve l'appoggio dell'Assiria;
— la caduta di Samaria nel 722 a.C. (cfr. 2Re 17,1-6);
— la campagna di Sennacherib contro Ezechia, re di Giuda, nel 701 a.C. (cfr. 2Re 18,13-19,36);
— la battaglia di Carchemis fra Egiziani e Babilonesi nel maggio/giugno del 605 a.C.;
— la prima presa di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor il 16 Marzo (2 adar) 597 a.C. (cfr. 2Re 24,10-17);
— la seconda presa di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor nel luglio/agosto 587 a.C. (cfr. 2Re 25,1-20).

Altri sincronismi sono a volte sostenuti sia in occasione della spedizione di Sisach, sia in occasione dei tributi versati all'Assiria sia ancora invocando dei sincronismi con la c. di Tiro, ma questi accostamenti restano a volte alquanto difficili da datare e, per quanto riguarda l'ultimo, si basano su una tradizione letteraria indiretta posteriore, e di molto, agli avvenimenti: essenzialmente lo storico ebreo Giuseppe Flavio.

I punti fissi della c. regale stabiliti grazie ad avvenimenti ben datati nella storia neoassira o neobabilonese devono essere confrontati con i diversi dati biblici. Per il periodo della monarchia divisa questi costuiscono una storia sincronica: per ogni re di Israele il testo biblico indica il numero degli anni di regno e il sincronismo con il re di Giuda contemporaneo, e viceversa. Un'analisi di questi dati sembra rivelare che gli anni di regno fossero generalmente antidatati contando l'anno incompleto dell'inizio del regno, il tempo della eventuale coreggenza ed anche, in certi casi, il regno del predecessore se questi era considerato un usurpatore. La Bibbia dà degli esempi abbastanza chiari di questi fenomeni: come la coreggenza di Salomone con Davide o la reggenza dell'usurpatrice Atalia; ma erano probabilmente più numerosi di quanto dica esplicitamente il testo biblico. Dato che bisogna anche tener conto di alcuni errori dello scriba nella tradizione manoscritta dei numeri, si comprende che, a seconda che egli privilegi questo o quel dato, lo storico arrivi a dei risultati leggermente diversi. A mo' di esempio ecco una c. che può essere proposta:

A *Regno unificato*
— Davide (c. 1010-1003-970);
— Salomone (c. 971-970-931).

B *Regno di Giuda*
— Roboamo (c. 931-914);
— Abiam (c. 914-912);
— Asa (c. 912-871);
— Giosafat (c. 871-846);
— Ioram (c. 848-846-841);
— Acazia (841);
— Ioas (841-835-802) - Atalia (841-835);
— Amazia (c. 804-802-776);
— Ozia (c. 790-776-739);
— Iotam (c. 749-739-735/4);
— Acaz (c. 735/4-719);
— Ezechia (c. 727-719-699);
— Manasse (c. 699-645);
— Amon (c. 645-640);
— Giosia (c. 640-609);

— Ioacaz (609);
— Ioiakim (609-598);
— Ioiachin (598-597);
— Sedecia (597-587).

C *Regno d'Israele*

— Geroboamo I (c. 931-910);
— Nadab (c. 910-909);
— Baasa (c. 909-886);
— Ela (c. 886-885);
— Zimri (c. 885);
— Omri (885-881-874) - Tibni (885-881);
— Acab (874-853);
— Acazia (853-852);
— Ioram (852-841);
— Ieu (841-814);
— Ioacaz (c. 819-814-803);
— Ioas (c. 805-803-790);
— Geroboamo II (c. 790-750);
— Zaccaria (c. 750);
— Sallum (c. 750);
— Menachem (c. 750-741);
— Pekachia (c. 741-740);
— Pekach (c. 750-740-732);
— Osea (731-722).

4 Epoca esilica La Bibbia presenta parecchie date riguardanti i primi anni dell'esilio in 2Re, 2Cr, Ger, Ez. Queste date si riferiscono esplicitamente o implicitamente a tre diversi sistemi:
— gli anni di regno dei re di Babilonia, soprattutto Nabucodonosor;
— gli anni di regno dei re di Giuda, soprattutto Sedecia;
— gli anni dell'esilio e della deportazione di Ioiachin. Quest'ultimo modo di datare è attestato soprattutto in Ez e sembra avere come punto di riferimento il mese di nisan del 597 a.C.

Se si lasciano da parte alcune date posteriori e redazionali di Ez e di 2Re, che hanno compreso male il computo babilonese, sembra possibile armonizzare tutti questi dati riferendosi ad un calendario che incomincia in primavera sia in Babilonia che in Giuda. Si noterà d'altronde che la pratica amministrativa giudaica attestata negli ostraka di Arad conferma la verosimiglianza della formulazione delle date di Ez, mentre 2Re 25,27-30 indica la concordanza fra i computi secondo gli anni dei re babilonesi e secondo gli anni dell'esilio per la data della liberazione di Ioiachin a Babilonia nel 561 a.C.

5 Epoca persiana In seguito alla presa di Babilonia da parte di Ciro, il 29 ottobre 539, sia gli esiliati di Babilonia che i Giudei rimasti in Giudea datano i loro documenti seguendo gli anni di regno dei re persiani. I manoscritti di →Elefantina e del wādi →Dāliyeh confermano questa pratica sebbene a volte ad Elefantina si indicava la data anche secondo il calendario locale egiziano.

Dato che la c. dei re persiani può essere considerata sicura, quella dei dati biblici di questa epoca è generalmente facile da precisare. Tuttavia sussistono alcuni problemi. Secondo E.J. Bickerman le date dei libri profetici di Ag e di Zc devono tener conto del fatto che gli anni del regno di Dario sono stati predatati, considerando Gumata come usurpatore; di conseguenza bisogna probabilmente collocare gli oracoli di Aggeo l'8 settembre (Ag 1,1), il 28 ottobre (Ag 2,1) e il 29 dicembre 521 (Ag 2,10.20), e quelli di Zaccaria in novembre-dicembre 520 (Zc 1,7) e il 17 dicembre 519 (Zc 7,1). D'altra parte, dato che parecchi re persiani hanno portato lo stesso nome (Dario, Serse, Artaserse) sussiste una certa ambiguità in parecchi casi, in particolare per la datazione della missione di Esdra e di Neemia. Se la maggior parte degli storici sono d'accordo nel pensare che l'Artaserse menzionato in Ne 1,1; 5,14; 13,6 sia molto probabilmente Artaserse I Longimano (464-424 a.C.) e che, di conseguenza, la missione di Neemia è da datare tra il 445 e il 433 a.C., tuttavia sussiste parecchia divergenza per la datazione della missione di Esdra "il settimo anno del re Artaserse" (Esd 7,7). Si tratta di Artaserse I Longimano — e allora la missione sarebbe del 458 a.C. — o di Artaserse II Mnemone (404-359) — e allora la missione sarebbe del 398 a.C. —? Parecchi indizi lasciano supporre che Esdra sia venuto dopo Neemia e che la sua opera di sintesi religiosa si situi in un contesto politico risanato dai lavori e dalle riforme sociali di Neemia; inoltre la missione di quest'ultimo sembra riferirsi essenzialmente alla legislazione deuteronomica, mentre quella di Esdra consiste nel fare accettare come legge del re e di Dio la nuova sintesi giuridica e religiosa realizzata dalla redazione sacerdotale in Babilonia, cioè praticamente l'attuale Pentateuco; quest'ultimo punto sembra concordare con alcune allusioni dei manoscritti di →Elefantina. Per tener conto della successione probabile di Neemia-Esdra, alcuni storici hanno anche proposto di correggere "il settimo anno" con "il (trenta)settesimo anno"; si avrebbe così il 428 per la missione di Esdra, ma questa soluzione non ha alcun appoggio testuale. In seguito agli studi di H. Cazelles e di P. Grelot la data del 398 sembra essere la più conforme al testo biblico e quella che tiene maggiormente conto dei diversi aspetti storici di queste due missioni.

6 Epoca ellenistica La c. dell'epoca ellenistica è generalmente ben stabilita; essa deve tener conto del fatto che l'anno seleucida non aveva lo stesso inizio ad Antiochia e a Gerusalemme o nei villaggi della Persia (cfr. *supra*). 1-2Mac infatti sembrano usare sia l'uno che l'altro dei computi: per gli avvenimenti politici utilizzavano soprattutto l'era seleucida di Antiochia (1Mac 1,10.20; 3,37; 4,28; 6,16; ecc.), mentre per le feste religiose usavano il calendario babilonese che incominciava con nisan (1Mac 1,59; 4,52; 9,3.54; 10,21; 16,14 e generalmente 2Mac). Inoltre, a partire dal sommo sacerdote Simone (142 a.C.) i Giudei incominciano ad utilizzare anche gli anni del sommo sacerdote, capo religioso e politico della nazione (1Mac 13,42), il che poteva portare ad una doppia datazione (1Mac 14,27).

7 Epoca romana Per l'epoca romana la c. del NT è difficile da stabilire con precisione, perché il riferimento ad avvenimenti storici datati e la datazione dell'attività di Gesù o della Chiesa nascente sono

estremamente rari. Non essendo stato Gesù un re di questo mondo (cfr. Gv 18,36), la sua vita e la sua opera non sono state raccontate alla maniera degli storici di questo mondo, ma anzitutto come una buona novella e una predicazione.

Così la data esatta della nascita di Gesù non è per niente sicura. Viene proposto generalmente l'anno 7 o 6, ma si può anche pensare al 5 o al 4 prima della nostra era; in ogni caso, negli ultimi anni del regno di Erode il Grande (cfr. Mt 2,1s.16.19; Lc 1,5) che morì nel 4 a.C. Si noterà d'altronde che la storicità e la data del censimento di tutta la terra "all'epoca in cui Quirinio era governatore della Siria" (Lc 2,1-2) restano molto incerte, poiché secondo Giuseppe Flavio (*A.J.* 18,26) il censimento effettuato da Publio Sulpicio Quirino governatore della Siria ebbe luogo nel 6/7 d.C. e fu il primo ad essere effettuato dai romani, il che avrebbe del resto provocato delle rivolte.

Anche la datazione precisa del ministero di Gesù pone dei problemi difficili, sebbene la si possa situare approssimativamente intorno all'anno 30 della nostra era. Secondo Lc 3,1, cominciò "l'anno 15 del governo di Tiberio Cesare" cioè, secondo i diversi modi possibili di contare, nell'anno che cominciava o il 1° ottobre del 27, o il 1° gennaio del 28, o il 19 agosto del 28; il primo computo (siro-macedone) è il più verosimile. Le menzioni di Ponzio Pilato governatore della Giudea, di Erode tetrarca di Galilea e di Filippo tetrarca dell'Iturea e della Traconitide ben si accordano con questa data.

La durata esatta del ministero di Gesù (probabilmente due anni, dall'aprile del 28 all'aprile del 30) resta discussa, così come la data della sua morte per la quale è stato proposto il venerdì 7 aprile 30, il venerdì 27 aprile 31 o il venerdì 3 aprile 33; la prima data sembra la più verosimile. La diversità fra storici si spiega in parte con le divergenze fra i vangeli sinottici e Giovanni: secondo Mt 26,17 Gesù celebra la Pasqua "il primo giorno degli Azzimi", cioè il 15 nisan, mentre, secondo Gv 19,14 Gesù muore "il giorno della Preparazione della Pasqua", cioè al massimo il 14 nisan. Questa differenza di computo di un giorno potrebbe spiegarsi in diversi modi, p. es. con una divergenza di un giorno fra il calendario seguito dai Galilei e quello seguito dai Giudei.

At 12,20-23 riporta a scopo didattico la morte del "malvagio" re Erode Agrippa I a Cesarea; questa morte è raccontata anche da Giuseppe Flavio (*A.J.* 19,343-350) e viene situata intorno alla primavera del 44. Per la c. dell'apostolo →Paolo bisogna tenere conto sia di Atti che delle lettere ed è difficile precisarla nei dettagli. Un punto fisso tuttavia sembra essere costituito dalla comparsa di Paolo a Corinto davanti a →Gallione, proconsole d'Acaia (At 18,12) e fratello di Seneca; questo Gallione ci è altresì noto grazie ad una iscrizione trovata a Delfi e il suo proconsolato è probabilmente da datarsi dall'aprile 51 all'aprile 52. Un altro punto di riferimento, un po' più approssimativo, ci è dato da At 23,24; 24,22.24.27; 25,1s dove si precisa che Paolo comparve a Cesarea davanti al governatore Felice e poi davanti al governatore Porcio Festo. La data esatta del cambiamento del governatore resta ancora abbastanza incerta, ma si situa probabilmente nel 59 o piuttosto nel 60: Paolo sarebbe dunque rimasto in prigione a Cesarea dal 58 al 60 d.C.

Bibl. H. Cazelles, *La mission d'Esdras*, VT 4, 1954, 113-140; P. Grelot, *Le papyrus pascal d'Éléphantine et le problème du Pentateuque*, VT 5, 1955, 250-265; id., *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, VT 6, 1956, 174-189; R.A. Parker-W.H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75*, Providence, 1956; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton, 1964; K.S. Freedy-D.B. Redford, *The Dates in Ezechiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources*, JAOS 90, 1970, 462-485; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 1, Edinburgh, 1973; K.A. Kitchen, *Late Egyptian Chronology and the Hebrew Monarchy*, JANES 5, 1973, 225-233; D.J.A. Clines, *The Evidence for an Automnal New Year in Preexilic Israel Reconsidered*, JBL 93, 1974, 22-30; E. Kutsch, *Das Jahr der Katastrophe: 587 v. Chr.: Kritische Erwägungen zu neueren chronologischen Versuchen*, Bb 55, 1974, 520-543; A. Malamat, *The Twilight of Judah: in the Egyptian-Babylonian Maelstrom*, VTS 28, 1975, 123-135; E. Vogt, *Bemerkungen über das Jahr der Eroberung Jerusalems*, Bb 56, 1975, 223-230; E.F. Wente-C.C. Van Siclen, *A Chronology of the New Kingdom*, in *Studies in Honor of G. Hughes*, Chicago, 1976, 217-261; P. Grelot, *Quatre cent trente ans (Exode 12,34)*, in G. Braulik (ed.), *Studien zum Pentateuch, Festschrift W. Kornfeld*, Wien, 1977, 91-98; W.H. Shea, *Adadnirari III and Jehoash of Israel*, JCS 30, 1978, 101-113; W. Barta, *Das Jahr in Datumsangeben und seine Bezeichnungen*, in M. Görg-E. Push (ed.), *Aegypten und Altes Testament, Festschrift E. Edel*, Bamberg, 1979, 44-60; R. Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia, 1979; H. Tadmor, *The Chronology of the First Temple Period*, in A. Malamat, *The World History of the Jewish People, I, Ancient Times 4, The Age of the Monarchies, Part I, Political History*, Jerusalem, 1979, 44-60; E.J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, London, 1980²; A. Paul, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus*, PBSBNT 1, 1981; E.J. Bickerman, *En marge de l'Écriture*, RB 88, 1981, 19-41 (spec. 19-28); J. Reade, *Mesopotamian Guidelines for Biblical Chronology*, SyrMesST 4/1, 1981, 1-9; A.R. Green, *The Chronology of the Last Days of Judah: Two Apparent Discrepancies*, JBL 101, 1982, 57-83; A. Lemaire, *Recherches actuelles sur les origines de l'Ancien Israël*, JAs 270, 1982, 5-24; H. Cazelles, *587 ou 586?*, in *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honour of D.N. Freedman*, Winona Lake, 1983, 427-435; A.R. Green, *Regal Formulas in the Hebrew and Greek Texts of the Book of Kings*, JNES 42, 1983, 167-180; E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Grand Rapids, 1983³; A. Lemaire, *La Haute Mésopotamie et l'origine des Benê Jacob*, VT 34, 1984, 95-101; id., *Mari, the Bible and the Northwest Semitic World*, BA 47, 1984, 101-108; *Historisch-chronologische Texte I-III*, Gütersloh, 1984-85, 283-671; E.J. Bickerman, *Calendars and Chronology*, in W. Davies-L. Finkelstein, *The Cambridge History of Judaism I, Introduction, the Persian Period*, Cambrid-

ge, 1984, 60-69; S. Dockx, *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive*, Leuven, 1984²; E. Kutsch, *Die Chronologischen Daten des Ezechielbuches*, OrbBibOr 62, 1985; W.H. Shea, *Sennacherib's Second Palestinian Campaign*, JBL 104, 1985, 401-418; L.E. Stager, *Merenptah, Israel and the Sea Peoples: New Light on an Old Relief*, Erls 18, 1985, 56*-64*; H. Tadmor, *The Chronology of the First temple Period: A Presentation and Evaluation of the Sources*, in J.A. Soggin, *A History of Israel*, Philadelphia, 1985, 368-398; A. Lemaire, *Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière de données épigraphiques récentes*, in *Ezekiel, Colloquium Biblicum Lovaniense XXXV, 1985*, Leuven, 1986, 172-177; id., *Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois*, ZAW 98, 1986, 221-236. [C.J. Labuschagne, *The life spans of the Patriarchs*, in *New avenues in the study of the Old Testament*, edited by A.S. van der Woude (= OTS 25), Leiden, 1989, 121-27; W.H. Barnes, *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel* (= HarvSemMg 48), Atlanta GA, 1991; G. Galil, *The Babilonian calendar and the chronology of the last kings of Judah*, Bib 72, 1991, 367-78]. ALem

CUB In ebr. *kwb* (TM: *kûb*) presso gli autori classici greci *kōbos* (Strabone, *Geografia* I, 3, 21); primo capo conosciuto della tribù tracia dei Treri *(trēres)* che penetrò in Anatolia all'inizio del VII secolo a.C. e minacciò la →Lidia. Alleati dei →Cimmeri, i Treri si impadronirono della capitale della Lidia →Sardi verso la metà del VII sec. a.C. Menzionando " →Lud e tutto l'occidente e Cub", Ez 30,5 dimostra che il profeta sapeva in quale regione del mondo conosciuto operavano i Treri del suo tempo. Lud infatti è il nome ebraico della Lidia e in Ez 30,5 Cub serve a designare la tribù tracia di cui Cub fu il grande capo.

Bibl. CAH, III/3² (index 1054²); PW², VI, 392-551; VI, 2291; W. Wiesner, *Der Thraker*, Stuttgart, 1963; G. Mihailov, *La Thrace et la Macédoine jusqu'à l'invasion des Celtes*, ArkhMak 1, 1970, 76-85 (in greco). ELip

CUBITO In ebr. *ʾammāh;* misura di lunghezza (→metrologia) che fa riferimento a quella dell'avambraccio misurato dall'estremità del gomito a quella del dito medio. All'epoca della monarchia israelita si distinguevano probabilmente due tipi di c.:
— un grande c. di sette spanne (= 28 dita) di origine egiziana, la cui misura era circa 52,5 cm;
— un piccolo c. o cubito comune di 6 spanne (= 24 dita), della misura di circa 45 cm.
Il c. era usato soprattutto per misurare le costruzioni (2Cr 3,3; Ez 42,2; cfr. Gen 6,15; Es 27,1; Ez 43,13; iscrizione del tunnel di Siloe) o *i* mobili (Es 25,10; 26,2; Dt 3,11; 2Cr 3,11).

Bibl. InstAT, 1, 299-301; R.B.Y. Scott, *The Hebrew Cubit*, JBL 77, 1958, 205-214; E. Puech, *L'inscription du tunnel de Siloé*, RB 81, 1974, 196-214 (spec. 208-210); D. Ussishkin, *Excavations at Tel Lachish 1973-1977*, Tel Aviv 5, 1978, 30. ALem

CUCULO Il c. è designato in ebr. dall'onomatopea *barbur* (cfr. arabo *abu burburf*); è uno dei piatti della tavola di Salomone (1Re 5,3). MDef

CUJ In gr. *chous;* località menzionata in Gdt 7,18 che la situa "sul torrente di Mochmur" e vicino a Egrebel. È forse l'attuale Quze, 12 km a sud di Nablus, sul wādi Maḥfurlyeh, non lontano da Acrabatta che potrebbe essere l' →Egrebel di Gdt 7,18. JLong

CUKKOK In ebr. *ḥûqōq;* città sulla frontiera fra Neftali e Zabulon (Gs 19,34). Di solito viene identificata con il villaggio arabo abbandonato di Yaqūq (9 km a sud di Safed; 12 km a nord-ovest di Tiberiade) considerato nel Medioevo come il luogo della sepoltura di Abacuc (a causa della somiglianza dei nomi?). Noth la cerca ai piedi del Tabor (perché vi è associata Azuot-Tabor); Aharoni l'identifica con il ḫirbet el-Jemeijmeh. Oggi C. è il nome di un kibbutz creato nel 1945 vicino a Yaqūq. In 1Cr 6,60 C. deve essere corretto in →Chelkat come indica Gs 21,31.

Bibl. Abel, II, 350, 1062; EJ, VIII, 1062; Y. Aharoni, *Hitnaḥalut Sibʰtêi Yiśraʾēl ba-Galil ha-ʾElyôn*, Jerusalem, 1957, 79s (in ebraico); B. Ravani-P. Kahane, *Huqoq*, Aliqot 3, 1961, 121-147. CCan

CUL In ebr. *ḥûl* figlio di Aram secondo Gen 10,23; 1Cr 1,17; questo toponimo o nome di tribù è sconosciuto altrove. ELip

CULDA In ebr. *ḥuldāh*, "talpa"; moglie di Sallum, guardarobiere, un funzionario minore del Tempio. È una profetessa, forse impegnata nel culto. Quando viene trovato nel Tempio il libro della Legge, Giosia le invia una delegazione guidata dal sacerdote Chelkia (2Re 22,14-20). La sua predizione di una pacifica riunione del re ai suoi padri (22,20) è smentita dalla tragica morte di Giosia (cfr. 23,29-30). La prima parte dell'oracolo può riflettere condizioni posteriori al 587 (22,16-17). Il Cronista ritocca leggermente il tenore dell'oracolo in funzione del proprio linguaggio senza cambiarne fondamentalmente il senso (2Cr 34,22-28). C. non viene menzionata in Ger.

Bibl. J. Priest, *Huldah's Oracle*, VT 30, 1980, 366-368; M. Micheel, *Die Seher und Propheten Überlieferungen in der Chronik*, Frankfurt, 1983, 30-34. JAun

CULON In gr. *koulon;* località della montagna di Giuda menzionata unicamente nella versione dei LXX (Gs 15,59); è sconosciuta altrove. MDef

CUMINO In ebr. *kammôn*, in gr. *kuminon;* ombrellifera *(Cuminum cyminum)* i cui chicchi costituiscono una spezie chiamata ugualmente "cumino", menzionata nell'AT da Is 28,25.27 come esempio

della cura con la quale il contadino tratta diverse sementi e piante, anche se sono di piccole dimensioni. Lo stesso testo con il c. cita la →nigella. Gli scribi e i farisei pagavano la decima del c. (Mt 23,23; →finocchio, →menta; →aneto) mentre la Legge non lo prescriveva. HF-JCMar

CUMTA In ebr. *ḥumṭāh,* località di Giuda (Gs 15,54), attualmente sconosciuta. MDef

CUN In ebr. *kûn,* località aramea del regno di Adad-Ezer, assalita da Davide che si impossessò di grandi quantità di bronzo (1Cr 18,8). Il testo parallelo di 2Sam 8,8 segnala in questo posto la località di →Berotai. MDef

CUOCO →macellaio, cuoco.

CUOIO La Bibbia non fornisce dettagli sulle modalità di trasformazione della pelle degli animali in c. L'AT usa i termini di c. (l'ebr. *ʿôr* significa in realtà "pelle") e di c. fine (in ebr. *taḥaš,* Ez 16,10) e conosce nelle vicinanze di Gerusalemme il "campo del lavandaio" (Is 7,3), che secondo alcuni era un luogo dove si conciava il c. La cintura della gente comune (2Re 1,8; probabilmente anche Lv 13,48s), i sandali, la tenda del tabernacolo (Es 25,5; 26,14), i sigilli, le faretre, gli elmetti erano di c.; lo scudo era ricoperto di c. (Gen 3,21; 25,25; 1Re 19,13 citano dei mantelli di pelle). Originariamente si scriveva su c. (→pergamena). Il NT menziona un conciatore (in gr. *burseus*) di nome Simone, che abitava a Giaffa (At 9,43; 10,6.32).

Bibl. BRL², 203s; BHH, II, 1061s; EJ, X, 1536s. AvdB-JCMar

CUORE In ebr. *lēb* o *lēbab;* in gr. *kardia.*

I AT Secondo l'AT è il principale degli organi nascosti dell'essere umano. Può rappresentare tutta la parte interiore dell'uomo, come nell'espressione "il mio cuore e la mia carne" (Sal 73,26; 84,3); metaforicamente può designare l'interno dei cieli (Dt 4,11) e il fondo dei mari (Es 15,8; Gio 2,4). Organo centrale e misterioso della vita, il cuore è divenuto, presso i semiti, la sede degli affetti, non solo dell'amore (Dt 6,5; Gdc 16,15; Ct 5,2), ma anche del desiderio (Es 35,21.26; 1Sam 14,7; Ger 29,13), della gioia (1Re 8,66; Pr 15,13; Sal 104,15; Est 5,9), del rimpianto e della tristezza (Dt 15,10; 1Sam 1,8; Pr 25,20; Ne 2,2; Gv 16,6), dell'irritazione (Dt 19,6; At 7,54), del coraggio (2Sam 7,27; 17,10; Sal 27,14; 41,16) e della paura (Dt 20,3.8; Is 7,4; Sal 40,13; 2Cr 13,7), dello scoraggiamento (Is 61,1; Sal 34,19), della fiducia (Sal 57,8; 108,2; 112,7) e dell'orgoglio (Dt 17,20; 2Re 14,10; Ez 28,2.5.17), dell'intelligenza (1Re 3,9; 5,9; Gb 34,10.34; Pr 6,32; 7,7), dell'immaginazione (2Cr 7,11; Ger 7,31; 19,5; 32,35; Ez 38,10), della memoria (Is 65,17; Ger 3,16; 51,50), della preoccupazione (Ger 12,11). Il c. non è solamente il ricettacolo dei pensieri e dei ricordi, ma anche lo strumento di cui l'uomo si serve per le sue operazioni intellettuali. L'espressione "porre" o "dare il proprio cuore" significa semplicemente "prestare attenzione" (Es 7,23; Ez 44,5; Qo 1,13. 17; 7,21). Per dire "pensare" si usa l'espressione "parlare con il cuore" (Qo 1,16; 2,15). L'epiteto comune per il vero saggio è "saggio di cuore" (Es 28,3; 31,6; 35,25; 36,1s; Gb 9,4), il che può significare "esperto" nella propria arte o nel proprio mestiere. La stretta connessione che esiste presso i Semiti fra scienza e virtù, ignoranza e peccato, avrà l'effetto di localizzare nel c. il principio delle buone o cattive azioni (Is 57,17; Qo 11,9). I "retti di cuore" (Sal 7,11; 11,2) sono dunque i virtuosi e i giusti. Quest'uso del termine c. sarà particolarmente in voga verso la fine dell'epoca del secondo Tempio. Si vede così che tutta la psicologia degli Ebrei finì per girare intorno al c.

2 Il giudaismo È difficile dire se i saggi del giudaismo postbiblico considerassero il c. come il motore della circolazione del sangue. In ogni caso, secondo il *Talmud di Gerusalemme* (YerTer 8,10,46b) "tutti gli organi del corpo dipendono dal cuore". Negli scritti esseni di Qumrân, dove il termine c. appare circa 140 volte, non si fa mai riferimento all'organo fisico. Si parla di c. in quanto esso è la sede delle emozioni (1QH 5,31; 6,2; 10,30.33; 14,26; CD 20,33; 4Q 185,1-2,11,12, 11QPs 21,2) e soprattutto perché è il principio della vita morale e religiosa. Ciò che caratterizza qui il pensiero degli esseni, è la convinzione che l'illuminazione divina del c. sia il segno dell'elezione e della predestinazione. Benedicendo gli eletti di Dio, i sacerdoti di Qumrân dicono "Che Egli illumini il tuo cuore con l'intelligenza di vita" (1QS 2,3; cfr. 11,15s), ma i falsi fedeli che "ricercano" Dio "con un cuore doppio" (1QH 4,14), vengono maledetti così: "Maledetto egli sia, con gli idoli del suo cuore..." (1QS 2,11). Infatti, "quale consigliere →Belial è con il loro cuore" (1QH 6,21). D'altronde nel "cuore di ognuno lottano gli Spiriti della verità e della perversione" (1QS 4,23), ma il perfetto fedele rifiuta ogni dipendenza nei confronti dello Spirito di perversione: "Non terrò Belial nel mio cuore" (1QS 10,21), dichiara, "farò cessare... con l'intelligenza del mio cuore le impurità e le cattiverie" (1QS 10,24). Nell'eletto avrà la meglio il pensiero del c. di Dio (1QH 4,13.18. 21.24; 6.7) ed egli stesso si attaccherà "alla Legge di Mosè con tutto il suo cuore" (CD 15,9.12). Gli scritti rabbinici si conformano ugualmente alla concezione biblica di c., sede delle emozioni. La maggior parte delle menzioni rabbiniche del c. si riferiscono tuttavia al c. come organo della vita morale, come fanno gli scritti esseni. Rispondendo ad una domanda del suo maestro, rabbi Yohanan ben Zakkai, rabbi Eleazar ben Arakh, tannaita della seconda metà del I secolo d.C., sosteneva che il "cuore buono" e il "cuore cattivo" dettano rispettivamente la via da seguire e quella da evitare. Secondo rabbi Yohanan questa risposta includeva tutte le altre (MishAbot 2,9), dato che il c. era per i saggi il principio ultimo degli atti morali.

3 NT. Il NT impiega la stessa terminologia biblica e accentua anche alcuni aspetti, che fanno eco alla dottrina essena. Per Paolo infatti il c. diviene la dimora dello Spirito Santo (Rm 5,5; 1Cor 1,22; Gal 4,6) e di Cristo (Ef 3,17) come principio degli atti che portano alla salvezza. L'Apostolo oppone così la condizione del cristiano a quella dell'empio descritta nei testi di Qumrân, dove si ritiene che Belial abiti nel suo c. (1QH 6,21; 1QS 10,21; cfr. 2,11). Secondo Rm 5,5, al contrario, "l'amore di Dio è stato riservato nei nostri cuori dallo Spirito Santo che ci è stato dato". In altri termini, per Paolo, come per gli esseni e per i rabbini, è nel c. che si gioca la salvezza di ognuno. Il testo di Rm 2,29 ("Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore") sembra fare direttamente eco al commento degli esseni di Ab 2,16, dove si parla del sacerdote empio che "non ha circonciso il prepuzio del suo cuore" (1QHa 11,13). La *Regola della Comunità* essena prescrive di "circoncidere il prepuzio della tendenza cattiva" (1QS 5,5) che è evidentemente ancorata nel c. Questo modo di concepire e di presentare la conversione essena era apparentemente conosciuta da Paolo. Del resto affondava le sue radici nell'AT (Dt 30,6; Ger 4,4; cfr. 9,24s).

Bibl. EJ, VIII, 7-9; EnṣMiqr, IV, 411-415; ExWNT, II, 615-619; LÄ, II, 1158-1170; RLA, IV, 367s; THAT, I, 861-867; TWAT, IV, 413-451 (con bibliografia); TWNT, III, 609-616; X/2, 1134s; É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, 109-130; A. Piankoff, *Le cœur dans les textes égyptiens*, Paris, 1930; *Le cœur*, ÉtCarm 29, 1950; D. Simeone, *Il "cuore" negli scritti di Qumran*, dissUnRoma, 1979; R. Le Déaut, *Le thème de la circoncision du cœur (Deut. XXX 6; Jér. IV 4) dans les versions anciennes (LXX et Targum) et à Qumrân*, VTS 32, 1981, 178-205; B. Couroyer, *La tablette du cœur*, RB 90, 1983, 416-434; R. Lauha, *Psychophysicher Sprachgebrauch im A.T. Eine struktural-semantische Analyse von lb, npš und rwḥ*, Helsinki, 1983. ELip

CUR In ebr. *ḥûr*, dall'eg. *ḥor* (il dio Oro; cfr. la vocalizzazione della LXX, *hōr*); collaboratore di Mosè che viene menzionato solo due volte e con Aronne. Cur e Aronne assistono Mosè nella battaglia contro Amalek (Es 17,10.12) e lo sostituiscono durante la sua permanenza sul Sinai (Es 24,14). ABoud

CURAM In ebr. *ḥûram*, forma del nome del re e dell'artigiano →Chiram 1-2Cr. JAun

CURAM-ABI "Curam è mio padre"; forma del nome dell'artigiano →Chiram in 2 Cr 2,12; 4,16. JAun

(1) CUSA In gr. *chouzas*, dall'etimologia incerta; amministratore di Erode Antipa, la cui moglie Giovanna apparteneva al gruppo delle donne che assistevano Gesù con i loro beni (Lc 8,3). C. (ma anche Manaen: At 13,1) viene identificato a volte (opinione non verificabile) con l'ufficiale reale, di cui Gesù guarì il figlio a Cafarnao (Gv 4,46-54). Questi personaggi sono indice di un certo successo del movimento di Gesù nella cerchia del tetrarca Erode. AvdB-CFoc

(2) CUSA In ebr. *ḥûšāh*; città di Giuda (1Cr 4,4) patria di uno dei sacerdoti di Davide, Sibbecai (2Sam 23,27 par. 1Cr 27,11). Forse è Ḥūsān, località a 7 km ad ovest di Betlemme.

Bibl. Abel, II, 350. CCan

CUSAI In ebr. *ḥûšay*, forse un gentilizio; Archita, "familiare del re" Davide (→amministrazione del regno), ne è un sostenitore segreto durante la rivolta di Assalonne nella quale serve come agente segreto (2Sam 16,15-19 dove al v. 17 Assalonne gioca sulla parola "amico"). Sventando l'abile progetto di →Achitofel, assicura il successo a Davide (2Sam 15,32-37; 16,16-18; 17,1-16). È senza dubbio lo stesso personaggio che è menzionato in 1Re 4,16 come padre di Baana prefetto del quinto distretto di Salomone.

Bibl. F. Langlamet, *Ahitofel et Houshaï. Rédaction prosalomonienne en 2S 15-17?*, in *Studies in Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm*, Jerusalem, 1978, 57-90. JAun

CUSAN In ebr. *kûšān*, toponimo menzionato in Ab 3,7, senza dubbio luogo di soggiorno di una popolazione nomade ("le tende di Cusan"). C. potrebbe essere una designazione arcaica di Madian. Infatti, in Nm 12,1 si vede che Maria, sorella di Mosè, rimprovera a quest'ultimo di aver sposato una donna definita in ebraico *hkšyt*, espressione che la tradizione ha tradotto generalmente con "l'etiope". Ora, da nessuna parte si parla di una moglie di Mosè, oltre a Zippora che era madianita (Es 2,21). Il parallelismo C./Madian in Ab 3,7 e il problema del valore dell'espressione *hkšyt* (*hakkūšā nît?*, "la Cusanita?") permettono di trovare un'equivalenza tra i due toponimi C. e Madian. L'assimilazione non può essere senza fondamento poiché si sa che interi clan di nomadi spostandosi nel Sinai erano composti da uomini dalla pelle nera, forse i discendenti degli operai etiopi (in eg. *mḏ³y*) che lavoravano per i faraoni nelle miniere di Serabit el Ḫadim. MDef

CUSAN-RISATAIM In ebr. *kûšan riš'ātayim*, letteralmente "Cusan dalla doppia malvagità" (nome intenzionalmente deformato: cfr. Ger 50,21) re d'Aram Naharayim (= Paese dei due fiumi) che oppresse gli Israeliti per otto anni prima di essere vinto dal giudice →Otniel secondo il testo masoretico. →Cusan evoca piuttosto una tribù madianita. La Volgata lo chiama re di Mesopotamia (Gdc 3,8) o di Siria (3,10). Cronologicamente e filologicamente l'identificazione con Tushratta, un re del Mitanni contemporaneo di Amenofi III, sembra poco probabile. È stato proposto un Asiatico, un certo Irsu, che si sarebbe impadronito del potere in Egitto verso il 1200 a.C.: questa soluzione pone più problemi di

quanti ne risolva. Con l'inconveniente di modificare il testo consonantico, è stata ipotizzata una confusione *ʾrm* (Aram, la cui menzione avrebbe comportato l'aggiunta di Naharayim, "i due fiumi") e *ʾdm*, Edom. L'enigma rimane.

Bibl. H. Hànsler, *Der historische Hintergrund von Richter 3,8-10*, Bb 11, 1930, 391-418; 12, 1931, 3-26, 271-296, 395-410; A. Malamat, *Cushan Rishatayim and the Decline of the Near East Around 1200 B.C.*, JNES 13, 1954, 231-242. JAun

CUSH →Etiopia.

CUTA In ebr. *kwt* (TM: *kût;* 2Re 17,30) o *kwth* (TM: *kûtāh;* 2Re 17,24) in acc. *kūtu* o *kūtê;* verosimilmente l'attuale tell Ibrāhīm sul canale Ḥabl Ibrāhīm, che si chiamava nahr Kūṯā all'epoca abbaside, nome che sembra riprendere il *nār kūtê* dell'epoca neo-babilonese. Il tell è situato a circa 30 km a nord-est di Babilonia. C. è menzionata per la prima volta all'epoca di Naram-Sin (2155-2119 a.C.) e da questo momento appare come la città santa del dio →Nergal. Il luogo era tuttavia occupato dall'inizio del III millennio a.C. e restò abitato fino al XIII secolo d.C. I documenti provenienti dal tell Ibrāhīm sono poco numerosi per mancanza di scavi propriamente detti e non è possibile ricostruire la storia della città. Secondo 2Re 17,24.40 degli abitanti di Cuta furono portati in Samaria dove veneravano il dio Nergal. Effettivamente il re Sennacherib saccheggiò C. nel 703 a.C. e deportò notabili, artigiani e cantori. Conviene sottolineare che il Talmud si serve dell'appellativo "Cutei" come designazione dispregiativa per i Samaritani.

Bibl. RGTC, VIII, 204s; RLA, VI, 384-387; J. Obermeyer, *Die Landschaft Babyloniens im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Wien, 1929, 278-283; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 220; M. Gibson, *The City and Area of Kish*, Coconut Grove, 1972, 127 (n° 48). ELip

D

D →deuteronomista; →documentaria, teoria.

DABBESET In ebr. *dabbāšet* (forma in pausa); località di confine di Zabulon (Gs 19,11); si tratta probabilmente dell'attuale Tell eš-Šamman, 10 km a nord-ovest di Megiddo. MDef

DABERAT →Rabbit.

DAFNE In gr. *daphnē;* sobborgo di Antiochia di Siria; deve il suo nome a quello di una ninfa, figlia di un fiume dell'Arcadia o della Tessaglia che, inseguita da Apollo, gli sarebbe sfuggita, facendosi tramutare in alloro *(daphnē).* Seleuco I aveva consacrato al culto di Apollo questo luogo, in cui c'era un giardino di lauri e di cipressi allietato di sorgenti, e vi aveva fatto erigere un santuario adornato da una statua dello scultore Bryaxis. In seguito erano sorti sul luogo dei santuari di Iside, Artemide e Afrodite; Antioco IV vi aveva aggiunto un grande tempio dedicato a Zeus Olimpio arricchito da una statua crisoelefantina. D. era un luogo di svaghi dove si svolgevano rappresentazioni teatrali o gare di poesia. Prima della sua partenza per l'Alta Asia Antioco IV usò il bottino fatto in Egitto per celebrarvi delle feste sontuose con parate di militari rivestiti di armi d'oro e d'argento. Il sommo sacerdote Onia III, temendo l'odio di Menelao, si era rifugiato in questo asilo inviolabile; il suo rivale lo costrinse con il tradimento ad uscire e lo fece assassinare.

Bibl. G. Downey, *A History of Antioch,* Princeton, 1961. CSaul

DAGON

1 Origine e caratteristiche D. è una delle grandi figure del pantheon dei semiti nord-occidentali. Nel III millennio e nel II millennio a.C., il più importante luogo del culto di questo dio era la città di Tuttul, alla confluenza del Balikh con l'Eufrate nella Siria nord-orientale. Il suo dominio si estendeva tuttavia su tutta la Siria del Nord e sul paese di Canaan. Secondo i documenti di →Ebla, nei quali il suo nome è rappresentato dall'ideogramma ^{d}BAD, un quartiere di questa città ed una delle porte erano dedicate a lui. Nei testi è menzionato con diversi appellativi tra i quali ricorderemo "Dagon di Tuttul", "Dagon di Canaan", "Rugiada *(ṭl)*" o "Ombra *(ṭl)* del paese". Quest'ultimo appellativo e l'uso dell'ideogramma ^{d}BAD che in Assiria designavano il dio dell'atmosfera Enlil, indicano che D. è un dio della vegetazione e che è ragionevole accostare il suo nome all'arabo *dujunna* "cielo coperto, nuvoloso". In questo senso appare comprensibile che D. sia stato considerato il padre del giovane dio della tempesta Baal-Haddu ed è solo in questa veste che D. interviene nei testi mitologici di Ugarit. Da tutto ciò non è necessario concludere che D. nel II millennio non era più un dio nel pieno delle sue facoltà. Era uno degli dei supremi degli Amorriti di →Mari i cui sovrani si lasciavano guidare negli affari più importanti dagli oracoli di D. di Tuttul o di Terqa. D. sembra essere anche il grande dio di Emar dove il suo nome è indicato, nel XIV e XII secolo a.C., con l'ideogramma ^{d}KUR, che suggerisce l'immagine di una montagna divina. Nella stessa epoca il più imponente dei templi di Ugarit era dedicato a D. ed il culto del dio si era esteso fino alle frontiere dell'Egitto; l'AT infatti indica D. come il più importante degli dèi dei →Filistei, i quali assimilarono molto rapidamente la cultura cananea.

2 Evoluzione D. fu identificato con diverse divinità e in seguito fu venerato con differenti appellativi. Intorno al III millennio nel suo dominio era compreso l'Amanus, la montagna dei cedri, alla quale forse si riferisce l'ideogramma ^{d}KUR che a Emar cela il nome di D. Probabilmente D. fu venerato anche sotto il nome di "Signore dell'Amanus" *(Baʿal-Ḥamon)* nel primo millennio e fino ai primi secoli d.C., sia in Siria che nel mondo cartaginese. In Mesopotamia, nella stessa epoca, era conosciuto soprattutto con il nome di *Rammān,* "il Tonante", ma gli Aramei lo confusero con il loro dio maggiore →Adad, come ci risulta da 2Re 5,18 e da Zc 12,11 (→(1) Rimmon). D. fu assimilato molto presto al dio urrita Kumarbi, "il padre degli dei", e, nel II millennio, fu considerato il dio dell'agricoltura e del grano al quale diede il suo nome *(dāgān),* così come la dea latina Cerere è all'origine della parola "cereali". Viene rappresentato con la barba, assiso su un trono, con delle spighe o uno stelo di grano nella mano sinistra e con la destra benedicente; qualche volta con una corona di vegetali. Non sorprende perciò che in epoca greco-romana sia stato identificato con Cronos e con Saturno, il dio romano dell'agricoltura. Fu venerato a Gaza fino all'epoca bizantina con il nome aramaico di "Nostro Signore", *Marnā,* e con i nomi greci di "Zeus che fa crescere" *(Zeus aldēmios)* e di "Signore degli acquazzoni" *(Kurios tōn ombrōn).* →Filone di Biblos lo identificò con lo "Zeus 'aratorio' " *(Zeus arotrios)* e gli attribuì l'invenzione del grano e dell'aratro (Eusebio, *Praeparatio evangelica* 1,10,25).

3 Il culto di Dagon in Palestina L'AT menziona due località che rispondono al nome di Bet-D., una in Galilea a nord-est del monte Carmelo (Gs 19,27) e l'altra nella regione di Lachis (Gs 15,41). Inoltre, gli annali di Sennacherib segnalano l'esistenza, nell'anno 701 a.C., di una città dallo stesso nome, vicino a →Giaffa. Più tardi è ricordata dalla Toseftah (TosOho 3,9); Eusebio di Cesarea la chiama *Kepar-Dagon* e la situa tra →Iamnia e Diospolis (→Lidda), mentre la *Carta di Madaba* la chiama correttamente *(Beth)odegana;* l'*Etymologicum magnum,* un

antico lessico bizantino, la cita sotto la voce *Bētagōn* e spiega che D. è il nome dato dai Fenici a Cronos. L'origine di questo toponimo, così diffuso in Canaan, è anteriore all'insediamento dei Filistei, perché Ramses III parla già di una città di Bet-D. *(bt dqn)* esistente in quella zona nel XIII secolo a.C. I Filistei presero dunque il culto di D. dalla popolazione cananea della quale assimilarono la cultura, e per tale ragione D. appare nell'AT come il dio principale dei Filistei. A lui erano dedicati templi celebri ad →Asdod (1Sam 5; 1Mac 10,83s; 11,4; cfr. 1Cr 10,10) e a →Gaza (Gdc 16,21-23) dove il suo culto resistette fino ai tempi del vescovo Porfirio di Gaza (morto nel 420), secondo quanto riferito da Marco il Diacono nella sua *Vita di Porfirio.*

Bibl. EJ, V, 1222s; RLA, II, 99-101; VI, 325s; TWAT II, 148-151; WM, I/1, 49s.276-278; H. Schmökel, *Der Gott Dagan*, Heidelberg, 1928; G. Dossin, *Inscriptions de fondation provenant de Mari*, Syria 21, 1940, 152-169 (v. 165-169); É. Dhorme, *Les avatars du dieu Dagon*, RHR 138, 1950, 129-144 (= *Recueil É. Dhorme*, Paris 1950, 745-754); F.J. Montalbani, *Canaanite Dagon: Origin, Nature*, CBQ 13, 1951, 381-397; J. Fontenrose, *Dagon and El*, Oriens 10, 1957, 277-279; M. Delcor, *Yahweh et Dagon*, VT 14, 1964, 136-154; M.J. Mulder, *Kanaänitische Goden in het O.T.*, Den Haag, 1965, 71-75; C. Dossin, *Sur le prophétisme à Mari*, in *La divination en Mésopotamie ancienne*, Paris, 1966, 77-86; H.B. Huffmon, *Prophecy in the Mari Letters*, BA 31, 1968, 101-124; W.L. Moran, *New Evidence from Mari on the History of Prophecy*, Bb 50, 1969, 15-56; H. Gese-M. Höfner-K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, 107-113; J.C. Greenfield, *The Aramean God Rammān/Rimmōn*, IsrEJ 26, 1976, 195-198; F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, Nörten-Hardenberg, 1977²; J.F. Healey, *The Underworld Character of the God Dagan*, JNWSemLg 5, 1977, 43-51; E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die "Mariprophetie" in der alttestamentlicher Forschung*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1977; É. Lipiński, *Syro-Fenicische Wortels van de Karthaagse religie*, Phoenix 28, 1982, 51-84 (v. 68-76); G. Pettinato-H. Waetzoldt, *Dagān in Ebla und Mesopotamien nach den Texten aus dem 3. Jahrtausend*, Or 54, 1985, 234-256. ELip

DAINO →antilope.

DALILA In ebr. *dᵉlîlāh*, significato incerto (la derivazione dall'ebr. *dālal* non ha credito; l'arabo *dallatum* si riferisce ad un atteggiamento amoroso; la parola compare nell'accadico in alcuni nomi teofori); donna che viveva nella valle di Soreq, probabilmente di origine straniera, forse filistea. Assoldata dai capi filistei adesca →Sansone e con la sua insistenza riesce a strappargli il segreto della sua straordinaria forza, causando poi la fine dell'eroe. Nel racconto ella rappresenta la mancanza di reciprocità nell'amore (Gdc 16,4-21).

JAun

DÂLIYEH, ISCRIZIONI Nella primavera del 1962, alcuni beduini Taʿamireh scoprirono dei manoscritti accanto a numerosi scheletri, in una grotta (Muġaret Abou Šinjeh) del wādī Dâliyeh, una valle incassata e desertica, 14 km a nord di Gerico. Questi manoscritti furono acquistati dalle American Schools of Oriental Research; uno scavo condotto sul luogo sotto la direzione di P.W. Lapp nel 1963 e nel 1964 rivelò che la maggior parte degli oggetti deposti in questa grotta dovevano risalire alla fine dell'epoca persiana: molte monete dell'anno 14 di Azemilkos, re di Tiro, probabilmente permettevano addirittura di datare poco dopo il 333/332 il periodo dell'occupazione.

Confrontando il contenuto dei papiri con i dati storici relativi a quest'epoca, appariva chiaro che questa grotta era servita da rifugio, nel 332-331 a.C., a dei notabili di Samaria fuggiti dalla città in seguito alla rivolta popolare nel corso della quale era stato bruciato vivo il governatore greco Andromachos, nominato da Parmenion: alla notizia che Alessandro era ritornato dall'Egitto, all'inizio del 331, questi notabili dovettero abbandonare precipitosamente la città per timore di rappresaglie macedoni e cercare rifugio in una grotta del deserto dove i soldati macedoni finirono probabilmente per raggiungerli e farli perire.

I papiri trovati, di cui almeno venti possono essere identificati, sono essenzialmente dei contratti di matrimonio, di prestito, di trasferimento di proprietà di beni e soprattutto di schiavi appartenenti a notabili di Samaria; sono datati tra il 375 e il 335 a.C.; sono state ritrovate più di 125 bolle, delle quali solo due sembrano scritte in scrittura paleo-ebraica ed erano servite a sigillare i contratti. Una delle bolle scritte può essere letta: "...yahu figlio di (Sân)ballat, governatore di Samaria": *...yhw bn (snʾ)blṭ pḥt šmr(n).* Di fatto il contenuto di questi documenti dimostra chiaramente che essi furono redatti a Samaria e F.M. Cross propone di chiamarli "papiri di Samaria n° 1, 2, 3, ecc.". Questi documenti gettano luce su un periodo oscuro della storia della Palestina ed in particolare della Samaria fornendo il nome di molti governatori appartenenti probabilmente alla stessa famiglia del Sanballat menzionato in Ne 2,10.19; 3,33; 4,1; 6,1.2.5.12.14; 13,28 (cfr. anche il Papiro d' →Elefantina Cowley 30,29).

I papiri del wādī Dâliyeh sono i più antichi papiri di carattere giuridico scoperti in Palestina. Il primo papiro, un contratto di vendita di uno schiavo, datato 19 marzo 335 a.C., è stato pubblicato recentemente.

Bibl. F.M. Cross, *The Discovery of the Samaria Papyri*, BA 26, 1963, 110-121; id., *Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times*, HarvTR 59, 1966, 201-211; id., *Papyri of the Fourth Century B.C.E. from Dâliyeh*, in D.N. Freedman-J.C. Greenfields (ed.), *New Directions in Biblical Archaeology*, New York, 1971, 45-69; P.W./N. Lapp (ed.), *Discoveries in the Wâdi ed-Dâliyeh*, AASOR 41, 1974; F.M. Cross, *Samaria Papyrus 1: An Aramaic Slave Conveyance of 335 B.C.E. Found in the Wâdī*

ed-Dâliyeh, in *N. Avigad Volume*, Erls 18, 1985, 7*-17*. ALem

DALMANUTA In gr. *dalmanoutha;* luogo menzionato in Mc 8,10 dopo il racconto della seconda moltiplicazione dei pani; il passo parallelo di Mt 15,39 ha Magadan o →Magdala; si tratta forse di una forma aramaica o di una deformazione scribale di Magdala. CSaul

DALMAZIA In gr. *dalmatia;* regione situata sul versante adriatico dell'Illiria che si estende dall'Istria fino a Durazzo e corrisponde grosso modo alla Croazia, la Bosnia Erzegovina, il Montenegro e la metà settentrionale dell'Albania. Fu eretta a provincia imperiale nell'11 a.C. con lo smembramento dell'Illiria. Non sappiamo in quale situazione avvenne l'evangelizzazione della D.; tuttavia sappiamo che Tito vi soggiornò nel periodo in cui Paolo era prigioniero a Roma (2Tm 4,10). CSaul

DAMARIS In gr. *damaris* forse affine a *damalis*, "giovenca"; donna ateniese, che accolse il Vangelo dopo il discorso di Paolo all'Areopago (At 17,34). JMer

DAMASCENIA In gr. *damaskēnē;* nome greco della regione di →Damasco (Gdt 1,12). ELip

DAMASCO In ebr. *dammeśeq*, *dammāśeq* o *dūmmeśeq* (2Re 16,10), in aramaico dialettale *darmeśeq* (1Cr 18,5; 2Cr 28,5) per dissimilazione di *mm* in *rm;* in acc. *dimašqa/i* o *dumašqa*, in eg. *tmśq*, in gr. *damaskos*, oggi Dimašq eš-Šām in arabo; principale città della Siria. In neoassiro si incontra sovente la denominazione URU/KUR *ša-imērišu*, letteralmente "luogo da asinaio" che designa Damasco o la Damascenia e potrebbe riferirsi al ruolo di sosta carovaniera della città. D. è situata in prossimità del versante orientale dell' →Antilibano al centro di una vasta oasi bagnata dall' →Abana e dal →Parpar (2Re 5,12). Il suo sviluppo dipese dalla ricchezza d'acqua e dalla sua posizione presso la confluenza di due strade carovaniere dell'antichità: la *via maris* (Is 8,23), che congiungeva la Mesopotamia all'Egitto, e la *via regis* (Nm 22,22) che dalla Siria settentrionale andava verso l'Arabia ed il Mar Rosso. La *Lettera di El-Amarna* 53,63 situa D. nel paese di Upe che è già menzionato nei testi egiziani di →esecrazione nel XIX-XVIII secolo a.C. e che costituiva, sotto la XVIII dinastia, una provincia amministrata da un rappresentante del faraone. Nel XIV e XIII secolo alcune spedizioni hittite si spinsero fino a D., ma tali incursioni non ebbero seguito e la città rimase sotto la dipendenza egiziana fino al crollo dell'impero faraonico in Asia. Città di civiltà sirohurrita, essa sarebbe stata occupata da Davide secondo 2Sam 8,5, ma il valore storico di questa notizia è dubbio, perché in questo passo l'Aram di D. è già considerato come un nome di paese. In realtà sembra che la città sia passata sotto il dominio arameo soltanto ai tempi di Salomone (1Re 11,23-25), intorno al 950 a.C. Il nome del primo sovrano arameo di D. non è desumibile con sicurezza dai testi, perché la Bibbia ebraica lo nomina semplicemente come *rᵉzôn*, "principe" (1Re 11,24), mentre i Settanta lo chiamano *esrōn* o *azrōn (ḥzrwn)*, possibile deformazione del nome Chezyon *(ḥzywn)*, antenato di Ben-Adad I (1Re 15,18; 2Cr 16,2). Se si ammette questa identificazione, le fonti bibliche aramaiche e assire permettono di ricostituire la lista — forse ancora incompleta — dei re di D. dal 950 circa al 732 a.C., data dalla conquista della città da parte di Tiglat-Pileser III:

— Ḥadyān I (950-930; il Chezion di 1Re 15,18),
— Ṭāb Rammān (c. 930-910; il Tab-Rimmon di 1Re 15,18),
— Bar-Adad I (c. 910-880; →Ben-Adad I),
— Adadʿezer (c. 880-843; l'Adad-idri delle fonti assire),
— Ḥazaʾel (c. 843-803; →Cazael),
— Bar-Adad II (c. 803-780; →Ben-Adad II),
— Ḥadyān II (c. 780-750),
— Raḍyān (c. 750-732; →Razin).

I conflitti che opposero lo stato arameo al regno israelitico durarono meno di quanto non faccia pensare una lettura superficiale della Bibbia. L'AT non ha conservato nessun ricordo preciso della rivalità alla quale accenna 1Re 11,25 ai tempi di Salomone, e le guerre ricordate in 1Re 15,18-20; 2Cr 16,2-4 ebbero quali protagonisti D., Israele e Giuda. Nell'853 a.C. Adadʿezer di D. e Achab di Israele erano alleati e facevano causa comune di fronte alla minaccia assira e solo l'assassinio di Adadʿezer verso l'843 a.C. sembra aver posto fine a questa coalizione. Il redattore di 1-2Re, che riferisce questo avvenimento in 2Re 8,7-15, affiancò erroneamente il nome di "Ben-Adad" al titolo di "re di Aram" che nella fonte doveva comparire da solo, ma i testi assiri non lasciano dubbi sull'identità del re assassinato. Gli alleati di Adadʿezer si staccarono dall'usurpatore Cazael che riportò nell'841 una clamorosa vittoria su Ioram di Israele nella battaglia di →Ramot di Galaad (2Re 8,28). Un racconto circostanziato di questa guerra si trova in 1Re 22,3-37; 2Cr 18,3-34, nel quale uno dei redattori successivi aggiunse inopportunamente i nomi di Acab e di Giosafat. Cazael non poté trarre un vantaggio immediato dal suo successo perché Salmanassar pose l'assedio a D. che tuttavia riuscì a fronteggiare l'assedio. A causa delle difficoltà interne dell' →Assiria e delle guerre contro l' →Urartu, il re di D. dopo l'838 a.C. non ebbe più problemi all'esterno e riuscì ad estendere il suo impero in Siria ed in Palestina. Devastò Israele (2Re 8,12; 10,32; 13,3s.7.22), si annesse la Transgiordania del nord (2Re 10,33; cfr. Am 1,3s), strappò numerose città a Ioacaz di Israele istituendo dei centri commerciali nella stessa Samaria (2Re 13,25; cfr. 1Re 20,34), il che dimostrerebbe che il re di Israele era divenuto un vassallo del re di D. Secondo 2Re 12,18s anche Cazael intraprese una campagna nella Palestina occidentale e meridionale, im-

possessandosi della città filistea di →Gat (cfr. Am 6,2) e imponendo il tributo al re Ioas di Giuda. La sua egemonia e quella del suo successore Bar-Adad II si estese su gran parte della Siria del nord, come testimoniano l'iscrizione di Zakkur, che racconta l'assedio di →Cadrach, e la stele di Bar-Adad scoperta presso Aleppo. La situazione fu capovolta dalle imprese di Adad-nirari III (810-788 a.C.) in Siria: il re di D. dovette pagare un pesante tributo nell'803 o nel 796 a.C., e Bar-Adad II non riuscì ad impossessarsi né di Cadrach né di Samaria il cui assedio, così come la vittoria di Ioas di Israele ad Afek, sono narrati in 1Re 20; 2Re 6,24-7,17; 13,14-19,25; in 1Re 20 il nome di Acab è di redazione successiva. La campagna assira contro D. nel 773 a.C. ebbe per effetto l'indebolimento ulteriore del regno di D., sotto Ḥadyān II. Geroboamo II di Israele ne approfittò per "riconquistare Damasco e Amat in favore di Israele" (2Re 14,28); questo non significa che i due stati siano da allora divenuti tributari di Israele. Benché Raḍyān (→Razin), ultimo re di D., si sia poi alleato con Israele contro Giuda (Is 7,6) e si sia spinto persino fino a Elat (2Re 16,6), D. fu conquistata da Tiglat-Pileser III nel 732 a.C. e i suoi abitanti deportati (2Re 16,9; Am 1,3-5; Is 7,8; 8,4; 17,1-3). Divenuta capoluogo di una provincia assira, D. partecipò ad una rivolta che fu soffocata da Sargon II nel 720 ed ebbe come unico risultato nuove deportazioni e l'accentuarsi della mescolanza delle popolazioni. La città restò pur tuttavia un fiorente centro del commercio internazionale (Ez 27,18) ma il suo ruolo di capitale della Siria passò, nel III secolo a.C., ad Antiochia sull'Oronte (Strabone *Geografia*, 16, 2, 20). La Damascena fu a più riprese teatro di combattimenti all'epoca dei Maccabei (1Mac 11,62; 12,32), ma rappresentò anche un rifugio per gli →esseni che si diedero lì il nome di "Nuova Alleanza nel paese di Damasco" (CD 8,21) e vi composero il *Documento di Damasco*, prima di ritornare in Giudea e di stabilirsi a →Qumrân. Alla morte del re seleucida Antioco XII, nell'85 a.C., D. aprì le porte al re →nabateo Areta III Filelleno (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,392; *B.J.* 1,103) che vi batté moneta tra l'84 e il 72 a.C. Nel 72/71 a.C. l'invasione di Tigrane, re d'Armenia, costrinse Areta ad abbandonare D. ma l'intervento romano rovesciò ben presto il corso degli avvenimenti. Scauro, inviato di Pompeo, occupò D. nel 64 a.C. e la annesse alla provincia di Siria creata nello stesso anno (*A.J.* 14,29s; *B.J.* 1,127). Benché alcuni autori sostengano che in seguito Roma abbia ceduto la Damascena al re nabateo Areta IV (9/8 a.C.-40/41 d.C.), i dati storici negano tale ipotesi. "L'etnarca del re Areta" del quale parla 2Cor 11,32 non può essere altri che il capo della colonia nabatea di D. e del suo quartiere dove senza dubbio abitavano i giudei ed i primi cristiani. La comunità ebraica di D. (At 9,2; 22,5) doveva essere numerosa giacché in At 9,2 si parla di "sinagoghe di Damasco" al plurale (cfr. At 9,20), e Giuseppe Flavio menziona una persecuzione nel corso della quale avrebbero trovato la morte 10.500 ebrei (*B.J.* 2,559-561; *Vit.* 27). Quanto alla comunità cristiana reclutata forse tra gli esseni rimasti a D., essa doveva essere tra le più antiche dopo quella di Gerusalemme (At 9,10-19). È a D. che Paolo iniziò a predicare il Cristo (At 9,19-22.27; cfr. 26,20) e a D. ritornò dopo un soggiorno in Nabatea (Gal 1,17).

Come tutte le città che hanno subito una occupazione continua, D. offre scarse testimonianze di carattere archeologico e ciò che è stato trovato è di periodo abbastanza recente. Il solo resto dell'antico tempio di Adad (cfr. 2Re 5,18; 16,10) che si ergeva sul luogo della celebre moschea degli Omayyadi è un ortostato databile intorno al IX secolo a.C. che raffigura una sfinge alata. Era stato utilizzato come materiale di costruzione per le fondamenta del tempio ricostruito nel III secolo d.C. e dedicato a Giove Damasceno, così era stato infatti ribattezzato il dio aramaico Adad in epoca greco-romana. Questo tempio fu trasformato, verso la fine del IV secolo d.C., in una chiesa dedicata a San Giovanni Battista, prima di venire profondamente rimaneggiato nel VII secolo quando divenne la moschea degli Omayyadi. La "strada chiamata Diritta", menzionata in At 9,11 è certamente il *decumanus* che incrociava ad angolo retto il *cardo*, vie principali di ogni città romana. I resti del duplice colonnato del *decumanus* sono ancora visibili nell'attuale Darb-es-Sulṭaniyeh, presso il quale si trovano le vestigia di due teatri di epoca romana.

Bibl. Abel, II, 301s; BRL², 54s; CAH, I/2³, 229.541.555.561, II/I³, 21.26.431.452s.467.472.474; II/2³, 2, 5, 11, 14, 16, 108-110.228.254.531.534s.583, 592; III/1², 260-278.372-510.558.885.896s; DACL, IV, 129-133; DBS, II, 275-285; EJ, V, 1237-1246; EncIsl, II, 286-299; RLA, II, 104; IV, 38.238s; TRE, III, 590-599; A. von Kremer, *Topographie von Damaskus*, Wien, 1854-55; E.E. Kraeling, *Aram and Israel*, New York, 1918 (anast. 1966); C. Watzinger-K. Wulzinger, *Damaskus. Die antike Stadt und die islamitische Stadt*, Berlin-Leipzig, 1921-24; R. Dussaud, *Le temple de Jupiter Damascénien et ses transformations des époques chrétienne et musulmane*, Syria 3, 1922, 219-250; J. Sauvaget, *Les monuments historiques de Damas*, Beirut, 1932; R. de Vaux, *La chronologie de Hazaël et de Ben-Hadad III, rois de Damas*, RB 43, 1934, 512-518 (= *Bible et Orient*, Paris, 1967, 75-82); J. Sauvaget, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas*, Beirut, 1937; W.F. Albright, *The Land of Damascus between 1850-1750 B.C.*, BASOR 83, 1941, 30-36; A. Jepsen, *Israel und Damaskus*, AfO 14, 1941-44, 154-172; D. Abd el-Kader, *Un orthostate du temple de Hadad à Damas*, Syria 26, 1949, 191-195 (tav. VIII); E.A. Speiser, *Damascus as ša imērišu*, JAOS 71, 1951, 257-258; M.F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, London, 1957; F.M. Tocci, *Damasco e Ša Inērišu*, RSO 35, 1960, 129-133; B. Mazar, *The Aramean Empire and its Relations with Israel*, BA 25, 1962, 98-120 (= *The Biblical Archaeologist Reader*, II, Garden City, 1964, 127-151); S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 103s.328; É. Lipiński, *Le Ben-Hadad II de la Bible et l'histoire*, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, 1, Jerusalem, 1972, 157-173; A. Malamat, *The*

Aramaeans, in D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, 1973, 134-155; É. Lipiński, *An Assyro-Israelite Alliance in 842/841 B.C.E.?*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, 1, Jerusalem, 1977, 273-278; id., *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av.n.è.*, ActAntAcScHung 27, 1979 (1981), 49-102 (v. 67-101); E. Puech, *L'ivoire inscrit d'Arslan-Tash et les rois de Damas*, RB 88, 1981, 544-562 (tavv. XII-XIII); P. Höffken, *Eine Bemerkung zum "Haus Hasaels" im Amos I,4*, ZAW 94, 1982, 413-415; J.A. Dearman-J.M. Miller, *The Melqart Stele and the Ben Hadads of Damascus: Two Studies*, PEQ 115, 1983, 95-101; A. Lemaire, *La stèle araméenne de Barhadad*, Or 53, 1984, 337-349 (tav. XLV); M. Trokay, *Le bas-relief au sphinx de Damas*, StPhoen 4, 1986, 99-118; W. Pitard, *Ancient Damascus*, Winona Lake, 1986. ELip

DAN In ebr. *dān;* tribù israelitica il cui nome si riallaccia a quello di un eponimo chiamato probabilmente "potente"; si tratta forse della forma abbreviata di un antroponimo del tipo "Dio è potente". L'etimologia popolare, in Gen 30,6; 49,16, fa tuttavia derivare D. dall'ebr. *dīn*, "giudicare". Secondo Gs 19,40-46; Gdc 1,34s; 13,2 i Daniti avevano tentato di stabilirsi sulle colline situate tra i monti di Giuda e la pianura filistea, ad ovest di Gerusalemme. Ma la densità di popolazione, relativamente elevata della regione, che contava numerose città cananee, non lasciava sufficiente spazio per una tribù che contava ben 600 uomini, secondo Gdc 18,11. Le imprese dell'eroe danita Sansone (Gdc 13,18) non migliorarono questa situazione e secondo Gdc 18 (cfr. Gs 19,47) la tribù di Dan dovette abbandonare la regione per stabilirsi finalmente nell'estremo nord del paese, presso le fonti del Giordano. Essa si impadronì dell'antica città cananea di Laish, già menzionata negli archivi di →Mari e la ribattezzò "Dan" in onore dell'eponimo della tribù (Gs 19,47; Gdc 18,29). D. fu probabilmente l'ultima tribù che si stanziò e che divenne definitivamente sedentaria. La sua importanza in epoca successiva derivò dal fatto che essa controllava la strada per la Beqa' libanese (cfr. Gen 49,17) e che aveva la cura di un vecchio santuario (Gdc 18,30s) che godeva di una grande popolarità e che fu elevato da Geroboamo I al rango di santuario nazionale (1Re 12,29s; 2Re 10,29; Am 8,14). Gli scavi iniziati nel 1966 sul Tell el-Qāḍi, il sito della città di D., hanno permesso di individuare questo luogo sacro che fu frequentato dall'inizio del II millennio a.C. fino all'epoca romana. La città di D. fu distrutta dal re arameo Bar-Adad I (1Re 15,20; →Ben-Adad), ma dovette essere ricostruita molto rapidamente. La regione fu annessa dagli Assiri nel 733 (2Re 15,29) che la incorporarono con tutta la Galilea nella provincia di Meghiddo e, verosimilmente, deportarono una parte della popolazione. Le cifre fornite in Nm 1,38s; 2,25s; 26,42s, riflettono l'idea che si aveva della forza numerica di D. in un'epoca in cui la tribù come tale non esisteva più. Meritano di essere paragonate con quelle che definiscono il numero dei Daniti in Gdc 18,11.

Bibl. BRL² 55s; EJ, V, 1255-1260; TRE, VIII, 323-325; C. Hauret, *Aux origines du sacerdote danite*, in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, 1957, 105-113; Z. Kallai-Kleinmann, *The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan*, VT 8, 1958, 134-160; M. Noth, *The Background of Judges 17-18*, in *Israel's Prophetic Heritage*, New York, 1962, 68-85; A. Malamat, *The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest: A Biblical Narrative Pattern*, Bb 51, 1970, 1-16; A. Biran, *Tel Dan*, BA 37, 1974, 26-51.106s; A. Globe, *The Location of Dan at the Time of the Battle against Sisera*, ZAW 87, 1975, 178-183; F.A. Spina, *The Dan Story Reconsidered*, JStOT 4, 1977, 60-71; A. Biran, *Tel Dan — Five Years later*, BA 43, 1980, 168-182; id., *The Discovery of the Middle Bronze Age Gate at Dan*, BA 44, 1981, 139-144; id., *"To the God who is in Dan"*, in A. Biran (ed.), *Temples and High Places in Biblical Times*, Jerusalem, 1981, 142-151; H.M. Niemann, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes*, Göttingen, 1985. ELip

DAN, LAIS, LESA, LESEM In ebr. *dān;* città conquistata dalla tribù dello stesso nome, dopo lo stanziamento e l'organizzazione delle tribù di Israele (Gs 19,47). In un primo tempo si chiamava Lais (in ebr. *layiš;* Gdc 18,7.14.27.29) o Lesem (in ebr. *lešem;* Gs 19,47) ed aveva gli stessi costumi dei Sidoniti. Si tratta probabilmente della →Lesa di Gen 10,19, confine della Terra Promessa (in ebr. *lāsa'* in pausa).

Riferendo questa conquista, Gdc 18 permette di situare Dan all'estremo nord di Israele nella depressione scavata tra le alture del Basan e quelle del Libano meridionale. Di qui l'espressione proverbiale "da Dan a Bersabea" per designare la totalità del territorio israelitico (1Sam 3,20; ecc.).

Gli antichi topografi permettono di situare Dan con precisione, poco distante da Paneas (oggi Banyas) all'estremità nord-orientale di Israele, 43 km ad est di Tiro. Tutti concordano nell'identificarla con il grande tell el-Qadi, la "collina del Giudice", presso la nuova colonia di Dan israeliana. Il luogo è di eccezionale bellezza; una ricca foresta copre la collina ai piedi della quale sgorga la più importante fonte del Giordano. Nel momento stesso in cui conquistarono la città, i Daniti vi costruirono un santuario non regolare dotato di una immagine scolpita e di altri oggetti di culto sottratti con la forza ad Efraim (Gdc 18,11-31). Sorprende il fatto che i sacerdoti leviti che avevano la cura del santuario vantavano la discendenza da un figlio di Ghersom, figlio a sua volta del grande Mosè. Il re di Israele Geroboamo I non trovò certamente opposizione nella modernizzazione del santuario, nel quale fece erigere un vitello d'oro (1Re 12,30). Malgrado fosse stato distrutto dall'arameo Ben-Adad, il vitello vi era ancora venerato sotto il re Ieu; i sentimenti religiosi del popolo non vennero minimamente influenzati dalla predicazione di Elia e di Eliseo (2Re 10,29). Ancora sotto Geroboamo II Amos maledirà il "Dio di Dan" (Am 8,14). Dan non è menzionata insieme alle città vicine tra le conquiste dell'assiro Tiglat-Pileser che

Acaz di Giuda aveva chiamato in soccorso (2Re 15,29; 16,7-9). Può darsi che la città fosse già caduta nelle mani del re di Damasco che in questo periodo figurava come il sovrano del re di Samaria (cfr. Is 7,1-2.8-9).
La città scomparve con l'inizio della storia scritta. Il cronista non la nomina neppure quando parla della purificazione che Giosia, re di Gerusalemme, compì su tutto il territorio fino a Neftali (2Cr 34,1-7). Quando Geremia nomina Dan, come un'estremità del territorio, si tratta forse soltanto di una figura stilistica (Ger 4,15; 8,16). Ciò tuttavia ricorda che Israele non considera mai una perdita come definitiva e similmente bisogna comprendere il fatto che Tobi, padre di Tobia, sia di origine danita (Tb 1,5). Degli scavi iniziati nel 1965 hanno rivelato una grande città dell'età del Bronzo, nella quale le ceramiche decorate e importate da lontano rivelano l'attività commerciale dei Cananei della costa, dei Sidoniti in particolare. Alcuni livelli di distruzione segnano la conquista tribale dell'XI secolo, seguita da una guerra sconosciuta agli storici. Sono state trovate le costruzioni reali di Geroboamo I, tracce della loro rovina ad opera di Ben-Adad, i probabili resti di un edificio reale del tempo di Acab. Il seguito è meno chiaro, ma è certo che la città fu abitata fino in piena epoca bizantina.

Bibl. Abel, II, 302; EAEHL, I, 276.313-321; EJ, V, 1259-1260; II, 23-24; J.C.H. Langhlin, *The Remarkable Discoveries at Tel Dan*, BAR 7/5, 1981, 20-37.
MDB

DANEL, (1) DANIELE In ebr. *dn'l* (ketib), *dāniyyē'l* (qeré); un uomo del quale Ezechiele loda la saggezza (Ez 28,3) e la giustizia (Ez 14,14) e che pone sullo stesso piano di Noè e di Giobbe; le virtù e l'identità del nome hanno indotto gli esegeti ad accostarlo, prescindendo dall'epoca, al Danel di Ugarit e a →(2) Daniele. JMer

(2) DANIELE In ebr. *dāniyyē'l*, "Dio ha reso giustizia" (nei testi accadici si trova l'antroponimo *danilu*, nome proprio di numerosi personaggi); nome proprio, tra l'altro, del profeta "Daniele" (Mt 24,15), protagonista del libro che porta il suo nome. È interessante notare che tutto ciò che si sa sulle sue origini è che discende da una eminente famiglia di Giuda, forse da una famiglia reale, secondo la tradizione ebraica. Deportato a Babilonia da Nabucodonosor, fu addetto di corte con il nome di Baldassar, dopo aver ricevuto per tre anni un'adeguata educazione. A causa della sua rigorosa osservanza alla legge (Dn 1; 6) Dio gli diede il dono di una straordinaria saggezza, dell'interpretazione dei sogni (2,4) e della capacità di spiegare segni misteriosi (5). Nabucodonosor (2; 4), Baldassar (5), Dario il Medo (6) e Ciro (6,29) si servirono di lui. Ez 14,14.20; 28,3, parla di un Danel (ketib: *dn'l*; qeré: *dny'l*) noto per la sua saggezza e la sua giustizia. Poiché questo Danel è nominato insieme a Noè e a Giobbe che appartengono ad un passato remoto e non sono Israeliti, è opportuno considerarlo come una figura antica che sopravvive nella memoria del popolo per le sue qualità eccezionali. In effetti è stato trovato ad Ugarit un inno epico chiamato *Leggenda di Aqhat*, nel quale appare un re Danel come giudice integro, protettore delle vedove e degli orfani; afflitto per la perdita del suo unico figlio, per lunghi anni chiede agli dei che glielo concedano (cfr. Ez 14,20). D'altra parte un documento di Qumrân (4QOrNab) ci offre un parallelo sorprendente con Dn 4, senza che vi sia una relazione letteraria tra i due testi. Sembra che sia esistito un ciclo tradizionale di un antico eroe chiamato Danel, famoso per la sua incomparabile saggezza. Il Dan-El di Ugarit è la prima allusione conosciuta a quest'eroe; quello di Ez è lo stesso personaggio e l'eroe del libro biblico che ne porta il nome ne è una metamorfosi. Egli viene lì opportunamente "ebraicizzato". Infatti non è più soltanto un rappresentante della saggezza universale, ma un successore dei profeti, destinatario di visioni apocalittiche ed escatologiche.

Bibl. C. Virolleaud, *La légende phénicienne de Danel*, Paris, 1936; R. de Vaux, *Les textes de Ras Shamra et l'A.T.*, RB 46, 1937, 445s; B. Mariani, *Danel "il patriarca sapiente" nella Bibbia, nella tradizione, nella leggenda*, Roma, 1945; S. Spiegel, *Noah, Danel and Job, touching on Canaanite Relics in the Legends of the Jews*, in *L. Ginsberg Jubilee Volume*, New York, 1945, 305s; M. Noth, *Noah, Daniel und Hiob in Ez XIV*, VT 1, 1951, 251-260; M.P. Müller, *Magischmantische Weisheit und die Gestalt Daniels*, UF 1, 1969, 79-94; A. Caquot-M. Sznycer-A. Herdner, *Textes ougaritiques*, I, Paris, 1974, 399-458; A. Lacocque, *Daniel et son temps*, Genève, 1983. JN-ALac

DANIELE, LIBRO

1 Posto nel canone Dn, così chiamato dal nome del suo eroe, è, nella LXX e nella Volgata, il quarto dei grandi profeti; nel canone giudaico appartiene agli agiografi, la seconda delle tre categorie dei libri sacri; questo significa probabilmente che la raccolta dei libri profetici era conclusa quando Dn fu scritto (II sec. a.C.). Nel testo masoretico non compare la preghiera di Azaria (3,25-45), né il cantico dei tre fanciulli (3,51-90), né alcuni versetti in prosa che riguardano la liberazione dalla fornace (3,24.46-50), né gli episodi di Susanna e di Bel e il drago (13-14), che sono stati conservati solo nei LXX e in Teodozione. Benché queste pericopi siano aggiunte posteriori, la tradizione cattolica le considera canoniche.
2 Lingua e formazione Dn è bilingue, scritto in ebraico nei capitoli 1-2,4a e 8-12 e in aramaico da 2,4b a 7,28. A.A. Bevan e altri ritengono che Dn sia stato scritto interamente in ebraico e successivamente tradotto in aramaico per il popolo; durante il periodo dei disordini sotto Antioco IV il testo ebraico sarebbe andato in gran parte perduto ed in seguito completato sulla base della traduzione aramaica. In realtà sembra piuttosto, secondo l'opinione di H. Ginsberg, che sia vero il contrario. L'ebraico del libro è scolastico, privo di eleganza, e spesso rivela un substrato aramaico. Dn 2,4b-7,28 non dà l'im-

pressione di essere una traduzione. K. Marti suppone che Dn sia stato scritto interamente in aramaico e tradotto in seguito, in parte, in ebraico per permettere la sua introduzione nel canone (cosa che, visto il carattere parziale dell'operazione, è impossibile); la menzione dei Caldei (2,4) avrebbe giustificato il passaggio alla lingua aramaica dell'originale (a proposito dell'atteggiamento dei rabbini nei riguardi dell'aramaico nella Bibbia, vedere MishYad 4,5). G. Dalman considera 1-6 e 7-12 come due opere indipendenti, la prima redatta in aramaico e la seconda in ebraico; più tardi un redattore, volendo riunirle in un unico libro, tradusse in ebraico l'introduzione di 1-6 e la prima rivelazione in aramaico (per un nuovo tentativo di spiegazione cfr. A. Lacocque, *Daniel et son temps*, 1983, 45s). Comunque la diversità della lingua non presuppone necessariamente una diversità di autori: non è escluso che un solo autore abbia iniziato la sua carriera letteraria come redattore di 2-7 in aramaico ed abbia continuato l'opera in ebraico, vuoi sotto l'influenza del nazionalismo dilagante dopo la rivolta dei Maccabei, vuoi perché i soggetti trattati in 8-12 erano considerati così sacri da richiedere l'uso dell'ebraico (il cap. 7 è di transizione).

I pezzi deuterocanonici sono conservati solo in greco, ma risalgono chiaramente a un originale aramaico o ebraico.

3 Pseudoepigrafia Daniele è il nome di un personaggio mitico, menzionato insieme a Noè e a Giobbe da Ez 14,14.20 come uno dei più grandi sapienti che la terra abbia conosciuto (28,3). Questa tradizione risale alla letteratura cananea di Ugarit che ha un eroe di grande saggezza chiamato →Danel. Egli è all'origine della tradizione che ha un'eco in EnEt 6; 7; 69,2. Lasciando immaginare che il libro sia stato scritto da quest'antico patriarca medio-orientale noto per l'universalità della sua scienza, l'autore biblico sperava di rendere più plausibile la sua pretesa di essere il destinatario di rivelazioni inaudite. Questa è la ragione per cui il carattere pseudoepigrafico è comune a tutta la letteratura di rivelazione del mondo ellenistico, come per es. gli scritti sibillini, ermetici ed orfici. Bisogna dire che dopo Aggeo, Zaccaria e Malachia (cfr. Sir 49,10; 1Mac 4,46; 9,27; la preghiera di Azaria in Dn greco 3,28; Giuseppe Flavio, *c. Ap.* 1,8; MishAb 1,1 ed altri scritti del giudaismo rabbinico) si pensava che lo spirito profetico fosse ormai morto. D'altra parte gli autori israeliti hanno sempre considerato perfettamente legittimo presentare con il nome di un eroe del passato (talvolta lontano) gli scritti che esprimevano anche solo apparentemente il pensiero di quest'ultimo. Il genere letterario →apocalittico giudaico nasce nel terzo secolo a.C.

Tra gli esempi più antichi di questo genere citiamo il libro di *Enoch* (etiopico) scritto in ebraico all'inizio del II secolo a.C., il *Testamento di Levi* (in aramaico, del III secolo), i *Giubilei*. Il veggente beneficia della manifestazione da parte di Dio di segreti inconoscibili con i mezzi naturali (Dn 2,19.28.30. 47; 10,1). Di qui il caratteristico intervento di angeli interpreti, che spiegano una vera e propria teologia della storia. Si tratta in realtà di dimostrare che tutti gli eventi, fin dalle origini, collimano perfettamente in una costruzione miracolosa. Questo "mistero" inerente alle cose è insondabile solo perché gli uomini non hanno la chiaroveggenza. I Padri, invece, sono stati grandi perché hanno avuto il dono dello spirito profetico; essi hanno avuto una visione totale della storia, dall'alfa all'omega, mentre essa si manifestava negli eventi a loro contemporanei. Dn rappresenta l'apocalisse per eccellenza dell'AT, ma sono contenuti nel canone anche altri testi apocalittici più antichi: Ez 38s; Zc 1-8; 9-14; Gl 3; Is 24-27. Questo genere, tuttavia, è presente soprattutto al di fuori del canone perchè fu guardato con sospetto dai farisei dopo le rivolte antiromane, selvaggiamente represse, che misero in pericolo la sopravvivenza del giudaismo palestinese. Questo non impedì peraltro che altre apocalissi vedessero la luce dopo il I secolo a.C., epoca in cui venne fissato il canone delle Scritture. Malgrado questa relativa abbondanza resta difficile dare dell'apocalittica una definizione soddisfacente (cfr. G. von Rad, *Teologia dell'AT*, II 357). La definizione di J.J. Collins sembra la migliore: "l'Apocalisse è un genere letterario di rivelazione. In questo quadro narrativo, una rivelazione viene trasmessa attraverso un intermediario sovraumano ad un destinatario umano. In essa una realtà trascendente viene svelata lungo due assi. Il primo è l'asse temporale nel quale è prevista una salvezza escatologica, il secondo è spaziale, in quanto tratta di un mondo 'soprannaturale' " (Semeia 14, 1979, 9). Se Dn 7-12 appartiene all'apocalittica, Dn 1-6 appartiene al genere del racconto didattico. Non bisogna meravigliarsi della stragrande abbondanza di inesattezze storiche come il regno di →Baldassar, →"Dario il Medo" tra Nabonide e Ciro, ecc.

4 Contenuto Il libro è composto di due parti, delle quali la prima (1-6) è aggadica, la seconda (7-12) apocalittica. Lo stile e la maniera di trattare l'argomento rivelano che la prima parte è stata composta, nella sua forma attuale, da un unico autore; tuttavia numerose incongruenze fanno pensare che i racconti non siano stati scritti per l'insieme nel quale figurano. Oggi, grazie soprattutto alla letteratura di Qumrân, sappiamo che esisteva un ciclo di leggende che riguardavano Daniele. L'autore di Dn se ne è servito, ma vi ha premesso una introduzione (cap. 1). La parte apocalittica lascia la parola a Daniele stesso che racconta al lettore un sogno (7) e tre visioni (8; 9; 10-12). Questi capitoli sono inquadrati in uno schema della storia universale, fissato nei suoi tratti essenziali nel cap. 2. Per l'agiografo questa storia segue un processo di decadenza che si concretizza nella successione di quattro imperi che diventano sempre più crudeli ed empi fino al momento della loro distruzione. Nel cap. 2 questo schema era espresso con il simbolo di una statua di quattro metalli differenti sempre meno solidi e meno nobili, dalla testa scendendo fino ai piedi; nel cap. 7 il simbolo è una serie di animali che esprimono la stessa idea. I capp. 10-12 trattano dello stesso periodo ma

senza immagini ed in termini intenzionalmente vaghi; il cap. 9, invece, tenta di precisare cronologicamente il momento critico di questa evoluzione storica. Si arriva così, calcolando le epoche cosmiche, ai tempi dell'autore (II secolo a.C.) nei quali bisogna vedere gli ultimi sussulti prima della catastrofe finale che fa precipitare la storia nell'eternità.

I frammenti deuterocanonici, cap. 13 (liberazione di Susanna per l'intervento chiaroveggente di un bambino, Daniele) e cap. 14 (i sacerdoti di Bel smascherati e l'uccisione del drago), due esempi della polemica ebraica contro l'idolatria, sono stati uniti più o meno organicamente al libro protocanonico grazie all'intervento di un redattore. Le divergenze tra i LXX e Teodozione sono una conferma di questo rimaneggiamento.

5 Interpretazione Le opinioni sull'interpretazione dei quattro imperi sono diverse. Secondo 2,37 la testa d'oro simboleggia l'impero neobabilonese che è visto generalmente anche nel leone del cap. 7; il capro del cap. 8 rappresenta l'impero ellenistico (v. 21); sulla base delle allusioni alla piccolezza delle corna (7,8; 8,9), alla sua grande insolenza (7,8.20. 25; 8,9-11.25), all'avversità verso il popolo dei santi (7,21; 8,10s) e alla profanazione del Tempio (7,25; 8,11s) bisogna identificare questo animale con il quarto mostro anonimo del cap. 7 e perciò anche con le gambe di ferro del cap. 2. Che il corno piccolo rappresenti Antioco IV è provato non solo dal paragone dei versetti che lo riguardano con l'immagine che ne dà 1Mac 1-2, ma anche dal passo parallelo 8,9-14 e in particolare da 11,21-45 (si confronti 11,41 con 8,9; 11,36s con 8,10s e 2Mac 9,10; 11,31 con 8,11; 11,21-24 con 8,23), dove il re anonimo non può essere che Antioco IV. L'ultima settimana della profezia delle 70 settimane di anno del cap. 9 coincide, dunque, con il regno di questo sovrano. L'identità del secondo e del terzo impero non è facile da determinare. Dato che l'impero greco è succeduto all'impero persiano (cfr. 11,2s), è probabile che l'agiografo abbia visto nel terzo impero quello persiano. Inoltre, il fatto che tra l'ultimo re dell'impero neoabilonese ed il primo dell'impero persiano egli ponga un Medo (cfr. 6,1.29 e l'ordine di successione delle date di 8,1; 9,1; 10,11) rende verosimile che il secondo impero sia quello dei Medi; che l'impero dei Persiani sia seguito a quello dei Medi è presupposto in 8,3 dove il corno più grande (l'impero persiano) spunta dopo. Questa successione è confermata dal fatto che l'antica storiografia rappresentava proprio allo stesso modo la successione degli imperi universali: Assiria (sostituita in Dn dalla Babilonia), Media, Persia, Macedonia. Di questo avviso sono: K. Marti, J.A. Montgomery, L. Dennefeld ed altri. Lievemente diversa è l'opinione di M.J. Lagrange, D. Buzy, G.M. Rinaldi che propongono la seguente successione: Babilonia, Media e Persia, Alessandro Magno e i Diadochi, Lagidi e Seleucidi. Questa interpretazione, chiamata "sistema greco", è rappresentata nell'antichità da Sant'Efrem e da Cosma Indicopleuste e raccoglie ai nostri giorni sempre maggiori adesioni. Poiché la fine della storia non coincide con la morte del tiranno Antioco IV o, più generalmente con la caduta dell'impero seleucide, la rilettura posteriore è costretta a spostare in avanti la cronologia del libro. Già 4Esd 12,10s vede Roma nel quarto impero di Dn 7. Tuttavia l'autore era consapevole del fatto che quella non era l'interpretazione primitiva. Questo sistema romano, di conseguenza, identifica il terzo impero con quello dei Greci e il secondo con quello dei Medi e dei Persiani.

6 Epoca di composizione L'uso della prima persona è qui un puro procedimento letterario. Numerose parole persiane rivelano che il libro è stato scritto molto tempo dopo la cattività di Babilonia della quale si ritiene che Daniele abbia fatto parte. Tre parole greche in 3,5: *qayṭrôs* (citara) *pᵉsanᵉtērîn* (arpa) e *sûmᵉponᵉyāh* (cornamusa o flauto) situano la redazione dell'opera in epoca ellenistica, soprattutto perché i significati delle ultime due parole non sono attestati che molto tardi. Queste indicazioni valgono evidentemente solo per la parte aramaica; ma il contenuto della parte ebraica, apocalittica, presuppone la stessa data di composizione. La reiterata insistenza sull'attività di Antioco IV, sul quale sono forniti numerosi e precisi dettagli storici, fa pensare che l'autore vivesse in quell'epoca; questa ipotesi è confermata dalla descrizione straordinariamente precisa dell'epoca dei Seleucidi e dei Lagidi in 11,5-39, mentre 11,40-45 si allontana sensibilmente dal corso storico degli avvenimenti e deve essere messo piuttosto sullo stesso piano delle descrizioni ideali simboliche di avvenimenti futuri, come quelle che si trovano nei profeti dell'VIII e del VII secolo, per es. in Is 10,27-32. Tutto ciò sembrerebbe indicare che nella sua forma attuale Dn risale all'epoca di Antioco IV. Questa datazione così tarda spiega il fatto che Daniele non figuri nell'elogio dei Padri di Sir 44,49, scritto intorno al 180 a.C. Questo non toglie che un certo numero di dettagli utilizzati nel libro siano di data più antica, soprattutto nella prima parte (capp. 1-6). Bisogna ricordare che in quest'epoca l' →ellenismo è al suo culmine e che Antioco IV ne è un fervente promotore. Egli trova un terreno favorevole a Gerusalemme, anche nei circoli più influenti del clero e dell'aristocrazia. Questi arrivano addirittura al punto di far proclamare la città "polis Antiochia-a-Gerusalemme". L'opposizione all'ellenizzazione del pensiero, dei costumi e della religione fu tuttavia accanita. Per ampiezza e per violenza questa resistenza è senza confronto nel mondo mediterraneo. Dn 11,32 testimonia il dissenso creatosi in seno al popolo ebraico. Si formarono allora dei partiti che avrebbero dato origine ai sadducei, ai farisei, agli zeloti, ecc. Il partito al quale sembra aver appartenuto l'autore di Dn può essere identificato con quello degli →Asidei (i "pii", i "fedeli") dei quali parlano 1-2Mac (cf. Dn 8,24.25.27; 1Mac 1,62s; 2Mac 6,9) e dai quali si vanteranno più tardi di discendere gli appartenenti alla setta di Qumrân (cfr. CD 6,2; 8,5; 20,27; ecc.). Tra di essi numerosi furono i martiri della persecuzione di Antioco IV. È ad essi che pensa Dn che ne proclama la →resurrezione (12,2).

7 **Teologia** Tanto la parte aggadica quanto la parte apocalittica furono composte da ebrei che vivevano nei cupi tempi di Antioco IV e che cercavano una risposta agli interrogativi angosciosi che li tormentavano. Di fronte al successo crescente del politeismo greco Dn si erge a difensore della maestà eterna ed incontestata del Dio di Israele che ha il governo del mondo e che di conseguenza "depone ed innalza i re" (2,21), punisce l'orgoglio del re di Babilonia (cap. 5), ecc. Governando il mondo, Dio segue un disegno: l'evoluzione della storia è orientata verso il Regno di Dio (capp. 2; 7). Questo regno non può essere il risultato degli sforzi di Israele in quanto nazione (dalla rivolta dei Maccabei Dn non si attende un rinnovamento nella santità, cfr. 11,34). Per la prima volta la speranza non è più fondata sulla storia né riceve da essa la conferma. Viene abbandonata la nozione di storia della salvezza. La salvezza è trans-storica ed implica una fine radicale di questo mondo. Dio ha infatti un progetto: è necessario che questo mondo passi, prima che sia costituito il Regno di Dio (Dn 2,7). Esso è un dono che è rappresentato simbolicamente dall'intronizzazione del Figlio dell'uomo (7,13s). Il →messianismo risulta così fondamentalmente trasformato perché qui non si tratta più di un discendente di Davide che deve restaurare l'antico impero, ma di una figura trascendente, preesistente e pleromatica che non appartiene minimamente a questo mondo se non perché alla fine dei tempi lo giudica e lo redime dalla sua malvagità. Ci sarà allora l'avvento di un regno anch'esso non di questo mondo né di questo tempo (9,24). Esso sarà inaugurato dalla resurrezione di coloro che sono morti martiri (12,1-4).

Bibl. Commentari: K. Marti, Tübingen, 1901; J. Montgomery, Edinburgh, 1927; J. Goettsberger, Bonn, 1928; R.H. Charles, Oxford, 1929; H.T. Obbink, Groningen, 1932; A. Bentzen, Tübingen, 1937; J. Linder, Paris, 1939; L. Dennefeld, Paris, 1947; C. Lattey, Dublin, 1948; J. Steinmann, Paris, 1950; J. Steinmann, Paris, 1951; G. Rinaldi, Torino, 1952; A. Bentzen, Tübingen, 1952²; J. Nelis, Roermond-Maaseik, 1954; P.J. de Menasce, Paris, 1954; H. Schneider, Freiburg, 1954; E.W. Heaton, London, 1956; J. De Menasce, Paris, 1958; J. Steinmann, Bruges, 1962; O. Plöger, Gütersloh, 1965; N.W. Porteous, London, 1965; G.R. King, Grand Rapids, 1966; M. Delcor, Paris, 1971; R. Hammer, Cambridge, 1976; A. Lacocque, Neuchâtel, 1976; J.G. Baldwin, Leicester, 1978; L.F. Hartman-A.A. Di Lella, Garden City, 1978; J.J. Collins, New York, 1984. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1401-501; S.D. Ferguson, *Daniel* (= The Communicator's Commentary 19), Waco TX, 1986; J.E. Goldingay, *Daniel* (= Word Commentary 30), Dallas TX, 1988].

Studi: M.J. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, RB 1, 1904, 494s; W. Baumgartner, *Das Buch Daniel*, Giessen, 1926; M.J. Lagrange, *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel*, RB 39, 1930, 179s; H. Junker, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, Freiburg, 1932; H.H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of Daniel*, Cardiff, 1935; M. Beek, *Das Danielbuch*, Leiden, 1935; J.B. Orchard, *St Paul and the Book of Daniel*, Bb 20, 1939, 172-179; H. Ginsberg, *Studies in Daniel*, New York, 1948; H.H. Rowley, *The Unity of the Book Daniel*, HUCA 23, 1950-51, 233s; A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, RB 60, 1953, 170s.321s; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen, 1962²; P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia, 1975; A. Lacocque, *Daniel et son temps*, Genève, 1983. [E.J. Bickermann, *Quattro libri stravaganti della Bibbia. Giona, Daniele, Kohelet, Ester*, edizione italiana a cura di F. Parente (= Il Mondo Antico 6), Bologna, 1979; B. Marconcini, *Daniele. Un popolo perseguitato ricerca le sorgenti della speranza* (= LOB 1.22), Brescia, 1982; M.S. Moore, *Resurrection and immortality: two motifs navigating confluent theological streams in the Old Testament (Dan 12,1-4)*, TZBas 39, 1983, 17-34; M. Delcor, *Il passaggio dal tempo profetico al tempo apocalittico*, in Id., *Studi sull'apocalittica*, edizione italiana a cura di A. Zani (= StBibPaid 77), Brescia, 1987, 213-60; P. Grelot, *Libro di Daniele*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 193-220; *Le livre de Daniel*, présenté par P. Grelot, CahÉv n. 79, 1992; G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Prefazione di F. Adorno (= Radici 14), Genova, 1993]. JN-ALac

DANNA In ebr. *dannāh;* località di Giuda (Gs 15,49), senza dubbio fortificata (accadico *dannatu*); si tratta forse dell'attuale es-Sīmye, 13 km a sud ovest di Ebron. MDef

DANZA In ebr. *māḥôl* o *mᵉḥōlāh;* la danza non era una mera espressione di gioia popolare (Ger 31,4.13) o un'usanza limitata alle feste nuziali (Ct 7,1s). Essa aveva una portata rituale, come presso molti altri popoli e si svolgeva nel Tempio (Sal 87,7; 149,3; 150,4; cfr. 26,6; 68,26; 118,27), in occasione delle processioni dell'arca (2Sam 6,5.14.16.20; cfr. 1Cr 13,8; 15,29), durante la festa della vendemmia (Gdc 21,19.21.23), per celebrare una vittoria (Es 15,20s; Gdc 11,34; 1Sam 18,6; 21,12; 19,5). Troviamo la danza nel culto del Baal del Carmelo (1Re 18,26; cf. 21), probabilmente lo stesso del dio di Tiro Melqart che i mercanti di quella città in epoca greco-romana veneravano ancora, accompagnando i sacrifici con danze rituali (Eliodoro, *Gli Etiopici* 4,17). Nella stessa epoca la danza aveva un posto anche nel Tempio di Gerusalemme dove i devoti della comunità danzavano sul sagrato reggendo delle torce accese (BabSukk 51b).

Bibl. EJ, V, 1262-1271; InstAT, II, 398s; PW, XII, 312-321; IV/A/2, 2233-2247; TWAT, II, 799-802; W.O.E. Oesterley, *The Sacred Dance*, Cambridge, 1923; G. van der Leeuw, *In dem Himmel ist ein Tanz*, Amsterdam, 1931; C. Sachs, *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin, 1933; E. Brunner-Traut, *Der Tanz im alten Ägypten*, Glücksstadt, 1938 (1958²); R. Foatelli, *Les danses religieuses dans le christianisme*, Paris, 1947; R. Torini, *La danza sacra*, Alba, 1951; *Les danses sacrées*, Paris, 1963; E.L. Backman, *Religious*

Dances in the Christian Church and in Popular Medicine, London, 1952; S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, Göttingen, 1953; O. Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott*, Freiburg-Göttingen, 1974; J.H. Eaton, *Dancing in the O.T.*, ExpTim 86, 1974-75, 136-140; M.J. Gruber, *The Dance-Derived Expressions in the Hebrew Bible*, Bb 62, 1981, 328-346. ELip

DARDA In ebr. *darda'*; figlio di Zerach e nipote di Giuda e di Tamar (1Cr 2,6), famoso per la sua saggezza (1Re 5,11). JMer

DARICA In ebr. *'ădarkônîm* (plurale; Esd 8,27; 1Cr 29,7); moneta d'oro persiana coniata da Dario I e dai suoi successori dal 515 a.C. in poi. Portava l'effige di Dario, pesava 8,42 gr. e serviva soprattutto negli scambi internazionali. →numismatica. ALem

DARIO In ebr. e in aramaico *dāryāweš*, dal persiano antico *dārayauvayš* "depositario del bene", in gr. *"dareios"*; nome di tre re di Persia della dinastia degli Achemenidi.

1 D. I Istaspe (522-486), figlio di Istaspe. Dopo aver dedicato i primi mesi del suo regno a sedare numerose ribellioni, D. proseguì la notevole opera di organizzazione di uno stato con una solida struttura, opera iniziata da Ciro e continuata da Cambise, creando tra l'altro venti satrapie delle quali la quinta comprendeva la Siria e la Palestina. I suoi tentativi di espansione dell'impero furono coronati da successo in oriente, ma incontrò amare delusioni in occidente: la sua flotta affondò in una violenta tempesta presso il monte Athos nel 490 ed il suo esercito fu sconfitto da Milziade a Maratona, due anni più tardi. Verso gli Ebrei mantenne un atteggiamento liberale favorendo, intorno al 520-519 a.C., la continuazione della ricostruzione del Tempio di Gerusalemme e inviando le proprie direttive a →Tattenai satrapo d'Oltrefiume (Esd 6,6s), così che si arrivò al completamento dei lavori il primo aprile del 515.

2 D. II Nothos ("bastardo"; 423-404), figlio di Artaserse I. È menzionato in Ne (12,22).

3 D. III Codomanno (336-330). Ultimo Achemenide, vinto due volte da Alessandro Magno, prima a Isso, nel 333 a.C., poi a Gaugamela, nel 331, fu ucciso durante la fuga, nel 330, per ordine del satrapo di Bactriana; il suo nome è menzionato in 1Mac 1,1.

4 D. "il Medo". Dn 9,1 è il solo che menziona un "Dario il Medo"; egli lo considera sicuramente come figlio di Artaserse, salito al trono all'età di 62 anni (Dn 6,1), succedendo al re caldeo Baldassar assassinato nella stessa notte in cui il profeta interpretò le parole "Mene, Teqel e Peres" (Dn 5,26). Se è possibile identificare Baldassar con un principe figlio di Nabonide, l'ultimo re neobabilonese sconfitto da Ciro nel 539, non è possibile fare alcuna ipotesi su questo D.: egli è completamente sconosciuto agli storici e non trova spazio nella ininterrotta successione dei re di Persia. È opportuno sottolineare la contraddizione tra Dn 6,1 che parla di D. il Medo e Dn 6,2 che parla della creazione dei satrapi, opera di D. I Istaspe.

Bibl. R. de Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, RB 46, 1937, 29-57. JMer

DATAN In ebr. *dātān*; figlio di Eliab della tribù di Ruben. Alleato del fratello →Abiram nella rivolta contro Mosè (Nm 16,1-2.12-15), D. ne condivise anche il castigo (16,25-34; 26,9-10; Dt 11,6; Sal 106,17). ABoud

DATEMA In gr. *dathema*; piazzaforte nella quale si rifugiarono gli Ebrei di Galaad, minacciati dai loro concittadini pagani (1Mc 5,9). Generalmente viene identificata con il tell Abū-'š-Šēḫ Ḥamad, 24 km a nord di Edrei; è possibile anche identificarla con il tell er-Ramet, circa 30 km ad est del lago di Tiberiade e 5 km a nord dello Yarmuk, sulla base di considerazioni di carattere fonetico e paleografico (confusione *d/r* nell'originale ebraico di 1Mac). JLong

DATTERO →palma, palmizio, dattero.

DAVIDE In ebr. *dawid, dawîd*; in gr. *dauid*; re di Giuda e di Israele (ca. 1010-970 a.C.). L'ebraico *dawid, dawîd* resta enigmatico; qualche volta viene collegato a *dāwidûm*, "capo", dei testi di Mari, ma si tratta più probabilmente di un derivato del nome di parentela (*dôd*, "zio") o di affetto (*dôd*, "amato", "amato da un Dio"); dovrebbe essere simile a →Iedidia, nome dato da Natan a Salomone (2Sam 12,25). Figlio cadetto di →Iesse il Betlemita, D. è unto da Samuele in un racconto che serve da prefazione alle sue imprese (1Sam 16,1-3). Attraverso Booz e Rut, la sua ascendenza risale a Perez (Rut 4,18-22) ed infine a Giuda (1Cr 2,3-17). La sua storia occupa 1Sam 16-24; 2Sam; 1Re 1,1-2,11; 1Cr 11-29.

1 Storia di Davide

A *Ascesa al trono.* In due tradizioni parallele D. in un primo tempo appare presso la corte di Saul come scudiero: in una riesce con il suono della sua cetra a dissipare la malinconia del re; nell'altra, unitosi per caso all'esercito, uccide il gigante filisteo →Golia e solo in seguito viene introdotto da →Abner presso Saul che non sembra conoscerlo (1Sam 17). Conquista rapidamente il favore del suo signore. La sua carriera è abilmente preparata con il patto di amicizia concluso con →Gionata, e con il suo matrimonio con →Mikal, entrambi figli di Saul (1Sam 18). Quando i suoi successi susciteranno la gelosia del suo signore, essi, secondo due tradizioni sempre parallele, favoriranno la sua fuga (1Sam 19-20). Il massacro dei sacerdoti di Nob provoca il passaggio dalla parte di Davide di →Ebiatar, l'erede del sacerdozio di Silo (1Sam 21-22). D. conduce al-

lora una vita da capo guerrigliero nel deserto di Giuda, insieme al suo sacerdote e con il sostegno morale di Gionata (1Sam 23). Una duplice tradizione insiste sulla sua magnanimità nei riguardi di Saul (1Sam 24; 26), mentre con il matrimonio con la moglie di un dignitario calebita prepara la sua entrata in Ebron (1Sam 25). Per un certo periodo è anche vassallo del re filisteo di Gat →Achis (1Sam 27). Il narratore si preoccupa di informare che egli non si è compromesso nella guerra contro Israele (1Sam 28). Le sue razzie sono dirette contro stranieri ed egli invia una parte del bottino agli anziani di Giuda (1Sam 29); una tradizione posteriore giustifica D. ancora di più (1Sam 21,11-16). D. è profondamente colpito dalla morte di Saul e di Gionata (1Sam 31; 2Sam 1), che tuttavia gli apre le porte del potere. Gli anziani di Giuda si recano ad ungerlo re nel centro calebita di Ebron. Nel nord vi è un tentativo di ricostruire un regno intorno a Is-Baal figlio di Saul, ed è la guerra civile. In seguito all'assassinio di Is-Baal e di Abner, l'uomo forte di questo regime debole, gli anziani concludono un patto con D. a Ebron. L'unità è finalmente realizzata nella persona di Davide (2Sam 5,1-3).

B *Il governo.* D. deve consolidare ed estendere il suo potere. La conquista di Gerusalemme resta l'atto più importante del suo regno: l'antica città gebusea, che non apparteneva a nessuna tribù, diventa la capitale del regno e, grazie alla presenza dell'arca, l'erede delle tradizioni dell'antico santuario di Silo. Le sue vittorie sui Filistei (2Sam 5,17-25), i Moabiti, gli Aramei, gli Edomiti (25,8) e gli Ammoniti (2Sam 11-12) mettono D. alla testa di un impero complesso. Era necessario riunire le tribù nelle quali, nel nord, gli anziani conservavano una effettiva influenza, integrare le città-stato cananee con le loro usanze, rispettare lo statuto particolare di Gerusalemme e di Ziklag, amministrare i territori vassalli, nominando dei prefetti. L' →amministrazione di Davide conserva qualche cosa del carattere familiare di quella di Saul; si arricchisce dell'apporto di un araldo e di uno scriba; nella persona di →Ebiatar e di →Zadok tenta di conciliare diverse tendenze. Sarà necessario perfezionarla, soprattutto nel campo della giustizia (2Sam 8,15-18; 20,23-26).

C *La fine del regno.* Due problemi di capitale importanza caratterizzarono la fine del regno di D.: da un lato, i più accaniti partigiani di Saul e della sua casa conservavano del risentimento nei riguardi di colui che era arrivato ai vertici del potere non senza commettere atti di crudeltà (2Sam 21,1-14). Dall'altro, questa monarchia familiare era minacciata da dissensi interni che si sarebbero manifestati al momento della successione contesa tra i figli delle sue diverse mogli (cfr. 2Sam 3,2-5; 5,13-16). La rivolta di Assalone evidenzia alcune debolezze del re (2Sam 15-19); quella di →(3) Seba (2Sam 20) preannuncia già lo scisma. Quest'ultima tappa, inaugurata dal racconto del peccato di D. (2Sam 11-12), si chiude sull'immagine di un vecchio vittima degli intrighi di palazzo (1Re 1,11-27); l'avvenire si apre su →Salomone (1Re 2,1-11).

2 Figura di Davide

A *AT* Nell'insieme le tradizioni riguardanti D. sono state redatte come un'apologia. Tuttavia una critica letteraria rigorosa evidenzia differenze di sentimenti tra i redattori delle diverse tradizioni. Non sempre le debolezze del sovrano sono taciute. Ci si è perfino interrogati sul reale atteggiamento di D. nei riguardi dei lutti della casa di Saul che tanto hanno servito alle sue ambizioni politiche. L'impressione generale resta tuttavia quella di una personalità leale, sensibile, innocente dei crimini che pure lo hanno favorito. Al di sopra di tutto, i redattori hanno visto in D. l'eletto di Dio, un servitore secondo il cuore di Dio, il modello di tutti i sovrani degni di questo nome. Tutto ciò si coglie soprattutto nelle successive riletture dell'oracolo di Natan (2Sam 7) e nelle diverse notizie di 1-2Re, relative ai re di Giuda. Per il Cronista D. è il fondatore del regno di Israele, un adoratore appassionato di Jahweh, il rinnovatore del culto; preoccupato di esaltare la figura ideale di D., egli passa sotto silenzio la maggior parte degli aspetti negativi tramandati in 1-2Sam; 1-2Re. Questa è l'immagine che la comunità postesilica si attendeva. La rilettura e la meditazione degli oracoli profetici contribuivano a ravvivare la speranza nella venuta di un nuovo Davide (Os 3,5; Is 11,11s; Ger 23,5-6, trasposto in Ger 33,15-16; Ez 34,23-31; 37,24-28). Bisogna aggiungere che la riflessione degli Ebrei era fondata sulla preghiera dei Salmi, specialmente dei salmi regali. La tradizione attribuisce a D. la composizione di 74 Sal e di diverse opere poetiche (2Sam 1,19-27; 3,33-34; 2Sam 22 = Sal 18; 23,1-7; cfr. 2Sam 6,5; 1Cr 16,8-36).

B *Il NT* L'attesa del figlio di Davide diventa più pressante nel contesto dell'invasione romana, nel primo sec. a.C., come è attestato nei *Salmi di Salomone.* Le folle palestinesi imploravano da lui la salvezza (cfr. Mc 10,46-52) e nei vangeli Gesù è spesso interpretato rivolgendosi a lui con l'appellativo messianico di "Figlio di Davide" (Mt 9,27). Gli autori del NT non soltanto hanno affermato la discendenza davidica di Gesù, ma hanno riflettuto anche sulla sua portata teologica (At 2,24-35; Rm 1,3-4; Mt 1,1-25; Lc 1,27; 2Tm 2,8; Ap 5,5).

Bibl. A. Malamat, *Aspects of the Foreign Policies of David and Salomon,* JNES 22, 1963, 1-17; S. Amsler, *David, roi et Messie,* Neuchâtel, 1963; B. Mazar, *David's Reign in Hebron and the Conquest of Jerusalem,* in *Essays Silver,* New York, 1963; R.A. Carlson, *David the Chosen King,* Uppsala, 1964; A. Weiser, *Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogennante Geschichte von Davids Aufstieg,* VT 16, 1966, 325-354; R.N. Whybray, *The Succession Narrative. A Study of 2Sam 9-20 and 1 Kings 1 and 2,* London, 1968; J.H. Gronbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1Sam 15-2Sam 5). Tradition und Komposition,* Kopenhagen, 1971; J. Conrad, *Zum geschichtlichen Hintergrund der Darstellung von Davids Aufstieg,* TLZ 97, 1972, 321-332; E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids theologische oder politische Geschichtsschreibung,* Zürich, 1974; T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die*

Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, Helsinki, 1975; D.M. Gunn, *The Story of King David*, JStOTSS 6, 1978; J.D. Levenson-B. Halpern, *The Political Import of David's Marriages*, JBL 99, 1980, 507-518; P. Kyle MacCarter, *The Apology of David*, JBL 99, 1980, 489-504; J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. I: a full interpretation based on stylistic and structural analyses: King David (IISam 9-20 and I Kings 1-2)*, Assen, 1981; C.E. Hauer, *David and the Levites*, JStOT 23, 1982, 33-54; J. Conrad, *Der Gegenstand und die Intention der Geschichte von der Thronfolge Davids*, TLZ 108, 1983, 161-176; T.S. Imm, *Das Davidbild in den Chronikbüchern*, Frankfurt, 1985. JAun

DAVIDE, CITTÀ DI In ebr. *ʿîr dawîd;* dopo la conquista della collina gebusea di Sion da parte di Davide, la località venne chiamata "città di Davide" (2Sam 5,6-9; 1Cr 11,4-8). Questo toponimo non designa dunque, in epoca postdavidica, Gerusalemme nel suo insieme, ma la sola città di Davide che corrispondeva alla collina sud-est di Gerusalemme alla quale si accedeva con una scalinata tagliata nella roccia (Ne 3,15; 12,37). Dopo Davide la località divenne il luogo di sepoltura dei re di Gerusalemme (Davide, Salomone e dieci re di Giuda; 1Re 2,10; 11,43; 14,31; 15,24; 22,51; 2Re 8,24; 9,28; 12,22; 14,20; 15,7; 15,38; 16,20; 2Cr 32,33).
L'estensione geografica della città di Davide all'epoca dei Maccabei è materia controversa. Rimane il fatto che in quel luogo fu eretta la →cittadella di Antioco IV Epifane. MDef

DAVIDE, SALMO 151 DI →apocrifi dell'AT.

(1) DEBIR →Santo dei santi.

(2) DEBIR In ebr. *dᵉbir*, "ciò che sta dietro" ("santuario"?; cfr. eg. *dbr*).
1 Antica città cananea di Kiriat-Sefer, divenuta città levitica, sulle montagne di Giuda (Gs 11,21; 15,15-16.49; 21,15). È generalmente identificata con ḫirbet er-Rabûd, 13 km a sud-ovest di Ebron. Gli scavi hanno portato alla luce delle fortificazioni del Bronzo Recente, vestigia di una occupazione israelitica ed un muro di cinta del IX secolo. La città fu devastata da Sennacherib nel 701, ricostruita e di nuovo distrutta da Nabucodonosor, perdendo così tutta la sua importanza.
2 Località di frontiera di Giuda (Gs 15,7) il suo nome è riscontrabile forse in quello del passaggio di Toġret ed-Debr, 14 km ad est di Gerusalemme. MDef

DEBDRA In ebr. *dᵉbôrāh*, "ape" (cfr. Gdc 14,8).
1 Nutrice di Rebecca; accompagna Rebecca quando questa lascia i suoi per seguire il marito Giacobbe (Gen 24,59). È sepolta presso Betel ai piedi della "Quercia del →Pianto" (Gen 35,8).
2 Profetessa, moglie di Lappidot; "giudicava Israele" sedendo sotto la "palma di Debora" tra Rama e Betel sulle montagne di Efraim; si "saliva verso di lei" per ottenere giustizia. Ciò avveniva intorno al 1125. In quel tempo gli Israeliti subivano la pressione dei Cananei che tentavano di ridurli in schiavitù o di cacciarli dal paese. D. proferì un oracolo indirizzato a Barak, capo del clan di Neftali: Jahweh gli ingiungeva di riunire uomini di Neftali e di Zabulon, "10.000 uomini", sul monte Tabor e di ingaggiare battaglia. Barak si lasciò convincere ma a condizione che D. lo accompagnasse. Il combattimento ebbe luogo ai piedi del Tabor. I carri di ferro dei Cananei si impantanarono nelle paludi di Kison. Israele ebbe la meglio e il capo nemico Sisara perì miseramente durante la fuga per mano di una donna, Giaele. Questa vittoria provocò la caduta della barriera cananea che divideva le tribù israelitiche del nord da quelle del centro della Palestina (Gdc 4). Come un tempo Miriam (Es 15,20-21) e più tardi Anna, madre di Samuele (1Sam 2,1-10), e poi Maria, alla visitazione (Lc 1,46-55), D. elevò un cantico a Jahweh (Gdc 5). Questo cantico, uno dei testi più antichi della Bibbia, è la piena espressione della mistica della guerra santa. Le tribù vi sono lodate o stigmatizzate in termini pittoreschi a seconda della parte che hanno preso o non hanno preso nel combattimento: lei stessa vi è celebrata con enfasi: "madre in Israele" (5,7).
Nel NT la profetessa →(2) Anna, "figlia di Fanuel, della tribù di Aser", potrebbe rappresentare il corrispondente di D.: con Anna, Aser, tribù stigmatizzata nel cantico (Gdc 5,17), ha ora la sua profetessa che annuncia a tutti la liberazione di Israele (Lc 2,38).

Bibl. W.F. Albright, *The Song of Deborah in the Light of Archaeology*, BASOR 62, 1936, 26-31; O. Grether, *Das Deboralied*, Gütersloh, 1941; G. Gerleman, *The Song of Deborah in the Light of Stylistics*, VT 1, 1951, 168-180; A. Weiser, *Das Deboralied — eine gattungs — und traditionsgeschichtliche Studie*, ZAW 71, 1959, 67-97; H.P. Müller, *Aufbau des Deboraliedes*, VT 16, 1966, 446-459; P.C. Craigie, *The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta*, JBL 88, 1969, 253-265; J.A. Soggin, *Il canto di Debora, cap. V*, RANL 8/32, 1977, 97-112; G. Garbini, *Il canto di Debora*, ParPass 178, 1978, 5-31. [J. Bottéro, *Il più antico poema biblico*, in Id., *Nascita di Dio. La Bibbia e lo storico*, Firenze, 1990, 105-16]. CAug

DECALDGD
1 I due decaloghi "Decalogo" parola formata sulle parole greche *deka logoi*, "le dieci parole", indica la lista dei comandamenti che si trovano in due forme leggermente differenti in Dt 5,5-21 e in Es 20,2-17. L'espressione "le dieci parole" deriva da Dt 10,4, mentre la parola composta "decalogo" appare soltanto in Ireneo (*Adversus Haereses* 4,5) e in Tolomeo (*Epistola a Flora* 3,2).
Questi due testi non presentano affatto la struttura di un d., di una serie di dieci comandamenti. Vi si possono distinguere tre blocchi principali: proibizio-

ne di adorare altri dei o idoli; prescrizione del sabato; una serie di brevi proibizioni concernenti il rispetto del prossimo. Tra questi blocchi sono intercalati due precetti accompagnati da un breve commento. L'insieme inizia con la dichiarazione: "io sono Jahweh tuo Dio che ti ha fatto uscire dall'Egitto, dalla condizione servile". Questo testo si presenta un po' come una proposta di alleanza. Dei formulari classici troviamo gli elementi seguenti: dichiarazione di identità, richiamo alla storia, esigenze, promesse e sanzioni ("perchè la tua vita duri"; "Jahweh non lascerà impunito").

Le due versioni differiscono principalmente nella formulazione del precetto del sabato. Es 20 motiva questa pratica con l'imitazione del riposo del creatore. Dt 5 ne fa il memoriale settimanale della liberazione del popolo e ne trae le conseguenze in campo sociale: in questo giorno i servi sono liberi dal lavoro. Dt ha anche la caratteristica di distinguere nell'ultimo comandamento il desiderare la donna e il desiderare la casa, mentre in Es 20,17 la donna è solo uno degli elementi che costituiscono la "casa".

La distinzione introdotta da Dt comporta una fluttuazione nella numerazione dei comandamenti. Se con Dt si separano le due interdizioni della cupidigia, bisogna raggruppare in una sola proibizione il culto degli altri dei e degli idoli; il sabato diventa allora il terzo comandamento. È questa la numerazione adottata dalla Chiesa latina sulla scia di Clemente di Alessandria e Agostino. Se con Es si vede in esse un solo comandamento, si mantiene la distinzione tra il culto degli altri dei e il culto degli idoli; in questo caso il sabato è il quarto comandamento; questa è la numerazione del Talmud e della Chiesa greca.

2 Formazione Viene spontaneo pensare che alle spalle di queste due redazioni molto elaborate si celi una forma primitiva che allinea dieci comandamenti di lunghezza pressappoco uguale. Questa supposizione è confortata dal fatto che è possibile reperire in Es, Lv e Dt, altre serie di comandamenti che elencano dieci o dodici divieti dello stesso tenore.

Si può ipotizzare una forma primitiva di questo tipo:

— Non avere altro dio fuori di Me.
— Non farti idoli.
— Non pronunciare il mio nome invano.
— Non lavorare nel giorno di sabato.
— Non oltraggiare tuo padre o tua madre (oppure: rispetta).
— Non uccidere.
— Non commettere adulterio.
— Non rubare (o: non commettere rapimenti).
— Non testimoniare il falso contro il tuo prossimo.
— Non desiderare la casa del tuo prossimo.

Con l'ausilio di altri testi biblici o del Vicino Oriente alcuni punti possono essere precisati. Nel secondo comandamento potrebbe trattarsi di immagini che rappresentano Jahweh o almeno il suo trono; Dt 4,9-24 sviluppa il comandamento in questo senso, ma il fatto che le redazioni finali riuniscano in un solo blocco i due comandamenti, fa sì che il secondo possa riguardare soltanto le immagini di dei stranieri (d'altra parte Dt 4 unisce i due). Nel terzo comandamento "invano" potrebbe intendere il far intervenire il nome di Jahweh nei malefici (sono stati trovati dei testi di questo genere in Egitto) piuttosto che la pronuncia irriflessiva del nome. Nell'ottavo si è pensato che si tratti del rapimento di persone per farne degli schiavi, interpretazione sviluppata in Es 21,16 e in Dt 24,7 piuttosto che della rapina di beni che è contemplata nel secondo comandamento; ma questa ipotesi non ha avuto molto seguito.

3 Paralleli Presentata come la parola stessa di Dio, proclamata senza intermediari (Es 20,1; Dt 5,22-27), il d. non è tuttavia estraneo all'insegnamento morale di popoli diversi da Israele. Pressappoco tutte queste prescrizioni si trovano nel *Libro dei morti* egiziano (§ 125) o nelle tavolette *Shurpu* di Babilonia o, ancora, in diversi scritti sapienziali mesopotamici o egiziani. Anche il culto esclusivo di Jahweh e del sabato hanno delle analogie con disposizioni più o meno lontane. Queste convergenze giustificano il valore attribuito al d. dal giudaismo e dal cristianesimo quale testo fondatore di ogni etica. Il NT lo cita più di una volta in questo senso: Mt 19,18; Mc 10,19; Lc 18,20; Rm 13,9. La sua formulazione si presta ad una generalizzazione dei precetti, anche se certi adattamenti non appaiono particolarmente ben fondati.

4 Funzione Ci si è domandati che funzione avesse nell'antico Israele il d. nella sua forma primitiva. La presentazione di Dt 5,2s potrebbe far pensare ad esso come al documento dell'alleanza del Sinai. In base a quello che sappiamo su questo genere di testi dovremmo attenderci un testo più sviluppato, in particolare comprendente una lunga lista di benedizioni e di maledizioni. Viene più naturale vedere nel d. un formulario catechetico, un promemoria destinato al popolo in una forma facilmente memorizzabile; è quello che esso è poi divenuto in modo del tutto naturale nella catechesi cristiana, ma a costo di riformulazioni che non sempre rispettano il vero significato di questi comandamenti.

Le redazioni più elaborate di Es 20 e Dt 5 non hanno certamente avuto mai altra funzione che quella del libro in cui sono inserite. Così in Dt 5 il d. è un elemento della predicazione che chiama alla conversione ed è inoltre il testo di riferimento che sviluppa questa predicazione.

Queste considerazioni accreditano la supposizione che il d. primitivo sia di data molto antica. Le argomentazioni addotte perchè sia considerato posteriore a Mosè, non sono fondate.

La redazione deuteronomica deve riferirsi alla seconda edizione del Deuteronomio (fine del VII secolo), un epoca nella quale era particolarmente valorizzato il sabato. Gli sviluppi comuni ad Es e Dt sono più antichi e risalgono probabilmente all'epoca in cui si cominciò a formulare una teologia dell'alleanza (probabilmente IX secolo).

Bibl. DBS, II, 341-351; RGG, I, 1816-1819; S. Mowinckel, *Le décalogue,* Paris, 1927 (v. ZAW 55, 1937, 218-235); L. Koehler, *Der Dekalog,* TRu 1929, 161-

184; A. Eberharter, *Der Dekalog*, Münster, 1930; B. Jacob, *The Decalogue*, JQR 14, 1933-4, 148; A. Vaccari, *De praeceptis decalogi ordine et distinctione*, VD 17, 1937, 317-320; 329-334; T.C. Vriezen, *Literairhistorische vragen aangaande de decaloog*, NedTTs 22, 1939, 2s.34s; H.H. Rowley, *Moses and the Decalogue*, BJRyL 34, 1951, 81-118 (con ampia bibliografia); id., *Moïse et le décalogue*, RHPR 32, 1952, 7s; B. Couroyer, *Quelques égyptianismes dans l'Exode*, RB 63, 1956, 209-219; H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh, 1962; N. Lohfink, *Zur Dekalogfassung von Dt 5*, BZ 9, 1965, 17-31; P. Buis, *Les formulaires d'alliance*, VT 16, 1966, 396-411; E. Auerbach, *Das Zehngebot — Allgemeine Gesetzform in der Bibel*, VT 16, 1966, 255s; J.J. Stamm-M.E. Andrews, *The ten commandments in Recent Research*, London, 1967; H. Cazelles, *Les origines du Décalogue*, Erls 9, 1969, 14-19; S. Ben-Chorin, *Die Tafeln des Bundes*, Tübingen, 1979; A. Lemaire, *Le Décalogue: essai d'histoire de la rédaction*, in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles*, Paris, 1981, 259-295; F.L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OrbBibOr 45, 1982; B. Lang, *Neues über den Dekalog*, ThQ 174, 1984, 58-65; C. Levin, *Der Dekalog am Sinai*, VT 35, 1985, 165-191. [J.M. Lochman, *I comandamenti: segnali stradali verso la libertà* (= Testi di Teologia per Tutti), Leumann (To), 1986; H. Schüngel Straumann, *Il comandamento biblico sui genitori*, in *La famiglia*, ParSpV n. 14, 1986, 43-58; *Le Décalogue*, présenté par F. Garcia López, CahÉv n. 81, 1992; R. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11* (= EurHSTh 422), Frankfurt / Bern / New York, 1992; C. Dohmen, *Der Dekaloganfang und sein Ursprung*, Bib 74, 1993, 175-95]. PBuis

DECAPOLI In gr. *dekapolis*, "dieci città"; gruppo di città in grandissima parte o esclusivamente ellenistiche, situate in Transgiordania; vennero incorporate al regno di Giudea da Alessandro Ianneo; Pompeo le separò nel 63 a.C. e accordò loro la libertà sotto la tutela del governatore della Siria, probabilmente con l'intento di rafforzare l'elemento ellenistico e di creare una barriera all'influenza semitica della Giudea. Queste città formavano certamente una lega ma avevano una propria amministrazione; contavano gli anni secondo l'era di Pompeo (cominciando dal 63) che ricordava la loro liberazione. La D. esisteva ancora nel II secolo d.C., ma scomparve nel 106 quando molte delle sue città furono annesse alla provincia romana di Arabia. Il numero delle città della D. non è sempre stato lo stesso. Plinio (*Storia Naturale* 5,18) ne cita dieci: Damasco, Filadelfia, Rafana, Scitopoli (Bet-Sean), Gadara, Hippos, Dione, Pella, Gerasa, Canata. Non è assolutamente certo che Rafana appartenesse al gruppo; in ogni caso bisogna aggiungere Abila.

Bibl. Abel, II, 145s; H. Bietenhard, ZDPV, 79, 1963, 24-58. MDB

DECIMA In ebr. *maʿăśēr*, in gr. *dekatē*.

1 Prescrizioni bibliche

A *Testi antichi.* Ispirata certamente dalle istituzioni reali (Ugarit; 1Sam 8,15-17; 1Mac 10,31; 11,35), la d., prelievo di un decimo delle entrate, nella Bibbia ha per lo più un significato religioso che non si presenta sempre costante. I codici J (Es 34,18-26) ed E (Es 23,14-19), che prescrivono i pellegrinaggi al santuario e le offerte da portare, non ne parlano ma Am 4,4; Gen 28,20-22 (E) ne attestano la pratica a Betel, in un periodo anteriore a Dt che sembra, perciò, piuttosto codificare che non innovare (in uno spirito riformatore) un'usanza antica. Il codice D, che prescrive la d. del frumento, del vino nuovo e dell'olio (Dt 12,17; 14,23) e la considera come un debito verso Jahweh, padrone della terra data a Israele, distingue due decime:

— la "decima annuale" (14,22-27) che deve essere portata (con le altre offerte) al santuario unico (12,6-7) e consumata durante un banchetto gioioso alla presenza di Jahweh (12,11-12.17-19; 14,22-23), con la facoltà, per coloro che abitano troppo lontano, di vendere la d. e con il ricavato di recarsi al santuario per partecipare al banchetto prescritto (14,24-27), al quale sarà associato sempre il "levita" locale, privato delle entrate dalla legge della centralizzazione (12,12-18; 14,27);

— la "d. triennale" (14,28-29), dell' "anno della decima" (26,12) devoluta ai poveri (vedove, orfani e leviti); l'adempimento di questa prescrizione era oggetto di una dichiarazione in occasione della visita al santuario (26,13-15).

B *Testi sacerdotali.* Nelle leggi P la d. (che ha lo stesso contenuto: Nm 18,27) diventa un'imposta dovuta ai leviti (Nm 18,21-24) che non hanno eredità in Israele né hanno parte alle entrate dei sacerdoti (Nm 18,8-19), ma sono anch'essi severamente tenuti (18,30-32) a versare ai sacerdoti la "decima della decima" (18,26-28). L'aggiunta posteriore di Lv 27,30-33 estende questa d. al bestiame, ma non si può dire se questa prescrizione, alla quale solo 2Cr 31,5-6 sembra fare allusione, sia mai stata messa in pratica. La riforma di Neemia (Ne 13,5.12) ed il conseguente impegno del popolo (Ne 10,38) si attengono alla d. dei prodotti del suolo.

2 Applicazione Questi testi di Ne, come Ml 3,7-19 e forse Gen 14,20 (R. Tournay, RB 80,1973,297), testimoniano gravi negligenze nel pagamento delle d. (e di altre tasse) all'epoca del secondo Tempio, negligenze che obbligheranno i leviti ad esigerle direttamente (Ne 10,38b-40) e che ridimensionano il quadro ideale del Cronista (Ne 12,44-47). La d., che Sir 35,8 consiglia di pagare con gioia, viene tuttavia mantenuta (Gdt 11,13; 1Mac 3,49) e si fa anche più pesante, almeno in certi ambienti, secondo Tob 1,6-8 che raccoglie tutte le prescrizioni anteriori: decima del bestiame, che si aggiunge alle entrate dei sacerdoti (Dt 18,3-5; Nm 18,8-19), d. dei prodotti della terra, dovuta ai leviti (Nm 18,20-32) alle quali vanno aggiunte Dt 14,22-26, inteso come una seconda d., e Dt 14,28-29 che diventa una terza d.; è possibile che questa sia stata la pratica osservata dai farisei del NT che per altro sembrano estendere la d.

anche al più piccolo prodotto della terra (Mt 23,23; Lc 11,42; 18,12). È difficile poter dire in quale misura queste disposizioni legislative venissero osservate. Per quanto fosse importante il tesoro del Tempio, i sacerdoti e i leviti non sembra fossero benestanti e molti di essi esercitavano un mestiere.

Bibl. DBS, VIII, 446-461; InstAT, I, 217-218; II, 244-246, 276-277; H. Cazelles, *La dîme israélite et les textes de Ras Shamra*, VT 1, 1951, 131-134; J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, 273-280; N. Airoldi, *La cosiddetta "decima" israelitica antica*, Bb 55, 1974, 179-210. ABoud

DEDAN In ebr. *dᵉdân;* regione e popolo collegati a Cam (Gen 10,6-7; 1Cr 1,9) o ad Abramo e Chetura (Gen 25,3; 1Cr 1,32). Tribù del nord dell'Arabia a sud-est di Edom (Ger 25,23; 49,8; Ez 25,13), i Dedaniti sono conosciuti come carovanieri (Is 21,13) e commercianti (Ez 27,15.20; 38,13).

Bibl. W.F. Albright, *Dedan*, BeiHistT 16, 1953, 1-12. ABoud

DEDICAZIONE, FESTA In ebr. *ḥănukkāh*, inaugurazione o consacrazione del Tempio (2Cr 7,5-9) o di un altare (Nm 7,10s). La dedicazione del Tempio di Salomone (1Re 8,2) coincise con la festa delle Capanne o dei →Tabernacoli e non costituì una solennità particolare, come invece la d. del secondo Tempio, il 12 marzo o il primo aprile del 515 a.C. (Esd 6,15-17). Soltanto la dedicazione del nuovo altare degli olocausti, in sostituzione dell'altare profanato da Antioco IV Epifane (1Mac 1,54; cf. Dn 9,27; 11,31), fornirà l'occasione per istituire una festa speciale della D. o della *Ḥănukkāh* (1Mac 4,59) nota anche sotto il nome di Encenie, dal gr. *egkainia*. La d. del nuovo altare ebbe luogo il 25 casleu 164 a.C. in corrispondenza dell'anniversario della profanazione (2Mac 10,5) e questo giorno divenne il primo di una festa di otto giorni, celebrata annualmente (1Mac 4,56-59). Essa è ricordata in Gv 10,22 e in Giuseppe Flavio (*A.J.* 12,7,7) dove ha il nome di festa delle Luci *(phōta)* con riferimento alle lampade che venivano accese in occasione della festa, per significare, secondo Giuseppe Flavio, che la libertà aveva "brillato" per gli Ebrei e, secondo una interpretazione successiva, per evocare la luce della Legge (cfr. Pr 6,23; Sal 119,105). 2Mac insiste sulla somiglianza della *Ḥănukkāh* con la festa dei Tabernacoli (2Mac 1,9; 10,6), senza dubbio perché tanto il Tempio di Salomone (1Re 8,2) quanto l'altare degli olocausti del secondo Tempio (Esd 3,3s) furono dedicati in occasione di questa festa. Le celebrazioni della d. comportavano dei sacrifici offerti nel Tempio; inoltre venivano portati in processione rami verdi e palme cantando inni (2Mac 10,7; cfr. 1Mac 4,54), in particolare l'Hallel (Sal 113-118).

Bibl. EJ, VII, 1280-1315; InstAT, II, 420-425.460; TWAT, III, 20-22. ELip

DEIR ʿALLAH, ISCRIZIONE

1 Scoperta Tell Deir ʿAllah (Giordania) alla confluenza dello Iabbok nella media valle del Giordano deve essere probabilmente identificato con la città biblica di →Succot o piuttosto Penuel. Nel marzo del 1967 gli scavi olandesi diretti da H.J. Franken hanno portato alla luce numerosi frammenti di gesso con iscrizioni in inchiostro rosso e nero nelle rovine dei *loci* 57/58 dello strato M (= strato IX) distrutto da un terremoto nel 750 a.C., forse dal terremoto menzionato nella Bibbia in Am 1,1 (cfr. anche Zc 14,5). Questi frammenti incisi furono dapprima posti al riparo dal sole ed in seguito raccolti a Leiden (Paesi Bassi) e pubblicati nel 1976 da J. Oftijzer e G. Van der Kooij. Oggi sono esposti al Museo Archeologico di Amman (Giordania).

2 Contenuto Queste iscrizioni molto frammentarie si presentano come la copia di un manoscritto sul gesso di un muro: il testo è generalmente copiato con l'inchiostro nero, mentre la cornice, il titolo ed i passi più importanti sono in inchiostro rosso (rubriche); il testo è disposto in colonne verticali come nei rotoli manoscritti dell'epoca. Questa disposizione dà un'idea molto concreta dell'aspetto che potevano avere i libri più antichi della Bibbia, in particolare Am, pressappoco contemporanei di queste iscrizioni. La prima colonna conteneva probabilmente il gruppo I composto di numerosi frammenti abbastanza grandi, trovati nella loro collocazione originaria. Questa colonna era composta da almeno 37 righe ed era alta più di 84 cm. Sfortunatamente a tutt'oggi non è stato ancora possibile restaurarne una sola riga completa.

Malgrado sia in condizioni di molto maggiore frammentarietà, il gruppo II ha potuto essere in parte restaurato e le due prime righe, di circa 48 lettere ciascuna, possono essere lette quasi per intero. Questa colonna si presenta come un estratto del "libro *(spr)* di Balaam, figlio di Beor, l'uomo che vedeva gli dei", conformemente al titolo scritto in rosso:

¹ISCRIZIONE/LIBRO DI (BA)LAAM, (FIGLIO DI BEOR), L'UOMO CHE VEDEVA GLI DEI. Gli dei vennero a lui di notte *e (gl)i (parlarono)* ²con *queste paro(le)* e così dissero a Balaam, figlio di Beor: "L'ULTIMA FIAMMA È APPARSA, UN FUOCO PER IL CASTIGO È APPARSO!" ³E Balaam si levò l'indomani *(...molti) giorni (...) e non pote(va) mangiare)* e piange-⁴va intensamente ed i suoi entrarono da lui e (dissero) a Balaam figlio di Beor: "perché digiuni e perché piangi?". Ed egli disse ⁵loro: Sedetevi, io vi mostrerò *quanto gra(nde è la disgrazia) e* venite a vedere le opere degli dei. Gli dei si sono riuniti ⁶e i Potenti *hanno tenuto un'assemblea,* e hanno detto a *Sha(ma)sh:* "Cuci e chiudi i cieli con la tua nube, che là (vi sia) l'oscurità e non lo sple⁷ndore, *l'ombra e non la radiosità, perché tu provocherai il terrore con una (nuvo)la* di oscurità, e non far rumore mai più, ma *(al tuo posto?)* il passero, *il pipistrello,* l'aquila e il *pelli(cano),* gli avvoltoi, *lo struzzo* e la *ci(cogna e) i falconi,* la civetta, i piccoli dell'airone, la colomba, il rapace, ⁹il piccione, il passerotto, *(tutti gli uccelli dei*

ci)eli e (sulla terra?), in basso nel luogo ove il vincastro guidava i greggi (alla pastura), delle lepri hanno mangiato [10]*(in)sieme liberamente)...*"

A causa del suo stato frammentario la lingua di questa iscrizione è molto discussa ad alcuni studiosi hanno proposto di considerarla come un dialetto cananeo originale, vicino all'ammonita. Tuttavia uno studio sistematico dimostra che si tratta piuttosto di un dialetto aramaico della Transgiordania settentrionale e della Siria meridionale. Questa iscrizione rappresenta dunque il più antico testo letterario conosciuto fino ad oggi e dimostra che esisteva probabilmente un libro aramaico del veggente Balaam figlio di Beor, conosciuto nell'VIII secolo a.C. nel nord della Transgiordania, la cui redazione poteva anche essere più antica.

Il personaggio centrale del "libro di Balaam figlio di Beor, l'uomo che vedeva gli dei" è lo stesso personaggio di Nm 22-24, dove Balaam figlio di Beor è presentato come un veggente di origine straniera. È verosimile che agli inizi dell'epoca reale uno scriba israelita abbia voluto integrare e adattare la celebre figura del veggente arameo Balaam figlio di Beor nella letteratura ebraica nascente.

Bibl. J. Hoftijzer-G. Van der Kooji, *Aramaic Texts from Deir ʿAlla*, Leiden, 1976; A. Caquot-A. Lemaire, *Les textes araméens de Deir ʿAlla*, Syria 54, 1977, 189-208; J.A. Hackett, *The Balaam Text from Deir ʿAllā*, HSM 31, Chico, 1984; A. Lemaire, *Les inscriptions de Deir ʿAlla et la littérature araméenne ancienne*, CRAI, 1985, 270-285. [J.A. Hackett, *Some observations on the Balaam tradition at Deir ʿAlla*, BA 49, 1986, 216-22; É. Puech, *Le texte "ammonite" de Deir ʿAlla: les admonitions de Balaam (première partie)*, in *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, éd. par H. Cazelles, Paris, 1987, 13-30; *The Balaam text from Deir re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989*, edited by J. Hoftijzer-G. van der Kooij, Leiden, 1991; H.P. Müller, *Die Sprache der Texte von Tell Deir ʿAllâ im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen — mit einigen Erwägungen zum Zusammenhang der schwachen Verbklassen*, ZAH 4, 1991, 1-31]. ALem

DELAIA In ebr. *dᵉlāyāhû*, "Jahweh ha innalzato" (in segno di adozione o di paternità); figlio di Semaia, dignitario alla corte del re di Giuda Ioiakim nel 604 a.C. (Ger 36,12); interviene invano presso il re per impedirgli di bruciare il rotolo contenente le parole di Jahweh dettate a Baruc da Geremia (Ger 36-25). JMer

DELO In gr. *dēlos;* isola greca del mare Egeo situata al centro delle Cicladi; era ritenuta il luogo di nascita di Apollo e considerata un luogo sacro già in epoca molto antica. Nel periodo arcaico riuniva una anfizionia di città ioniche e nel 476 divenne la sede della confederazione marittima capeggiata da Atene. Dichiarata porto franco da Roma nel 166 a.C., divenne una piazza commerciale molto frequentata e principale mercato di schiavi. Gli scavi, iniziati dalla scuola francese nel 1873, hanno portato alla luce un insediamento estremamente ricco nel quale si possono ancora ammirare il tempio arcaico di Apollo, il viale delle leonesse, l'altare presso il quale Teseo aveva celebrato la danza della gru (Plutarco, *Teseo* 21), diversi templi dedicati a divinità greche o orientali e alcune case decorate con mosaici risalenti al III e II secolo. La sua comunità ebraica era numerosa; possedeva una sinagoga e in base alla legislazione di Cesare del 46 aveva lo statuto di una associazione religiosa (tiaso) riconosciuta (Giuseppe Flavio, *A.J.*, 14,213-216). D. era uno dei destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). CSaul

DEMA In gr. *dēmas*, forse abbreviazione di *dēmētrios* "di Demetra" (→Demetrio); cristiano di Roma, collaboratore di San Paolo, saluta i Colossesi (4,14) e Filemone (24). Secondo 2Tm 4,10, abbandonò San Paolo "preferendo il secolo presente" e si recò a Tessalonica. La leggenda posteriore ha giudicato D. più sfavorevolmente di quanto non autorizzino i testi.

Bibl. F.X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostel Paulus*, Regensburg, 1911, 357. AvdB

DEMETRIO In gr. *dēmētrios*, "di Demetra" (→Dema).

1 D. I Sotere (162-150), figlio di Seleuco IV. Ostaggio a Roma dal 176 a.C. al posto di Antioco IV, alla morte di quest'ultimo fuggì e si impadronì del potere, eliminando suo cugino Antioco V ed il reggente Lisia (1Mac 7,1-4). Confermò ad Alcimo il titolo di sommo sacerdote ed inviò Bacchide in Giudea per appoggiarlo (1Mac 7,5-9). Pose Nicanore a capo dell'amministrazione della Giudea (1Mac 7,26) e poi diede a Bacchide l'incarico di vendicare la sua morte (1Mac 9,1). Si rese presto impopolare e, difronte al tentativo di usurpazione del potere da parte di Alessandro Bala, tentò di ottenere l'appoggio degli Ebrei accordando loro vantaggiose promesse (1Mac 10,22-46). Fu vinto ed ucciso dal rivale nel 150 (1Mac 10,49-50).

2 D. II Nicatore (145-140; 129-125). Figlio di Demetrio I. Sbarcato in Cilicia per far valere i suoi diritti di sovrano, ebbe un riconoscimento immediato da parte dell'esercito e della città di Antiochia (1Mac 10,67). Assicuratasi l'alleanza di Tolomeo VI che gli concesse la mano di sua figlia Cleopatra Tea, intraprese la guerra contro Alessandro Bala e lo eliminò (1Mac 11,1-18). Gionata Maccabeo ottenne da lui nuove concessioni e gli inviò un esercito di 3.000 uomini per aiutarlo nella repressione della rivolta di Antiochia, ottenendo in cambio il ritiro della guarnigione seleucida dell'Acra (1Mac 11,20-51). Minacciato dall'elezione di Antioco VI, figlio di Alessandro Bala, accordò l'autonomia a Simone Maccabeo nel 143 (1Mac 11,54-55; 13,34-42; cfr. 2Mac 1,7). Catturato dai Parti nel 140, fu esiliato in Ircania, dove sposò la principessa Rodoguna (cfr. 1Mac

14,1-3). Rilasciato nel 129 si impadronì di nuovo del potere dopo aver ucciso suo fratello Antioco VII, ma venne sconfitto presso Damasco da un nuovo rivale, Alessandro Zebina, appoggiato dall'Egitto. Fatto prigioniero, fu torturato e ucciso nel 125.

3 Orafo di Efeso che aveva un laboratorio che fabbricava statuette del tempio di Artemide; provocò una sommossa contro Paolo, la cui predicazione danneggiava il suo commercio (At 19,23-28).

4 Cristiano lodato in 3Gv 12. CSaul

DEMONE In gr. *daimōn, daimonion;* genio buono o cattivo che spesso presiede al destino di una persona. Questo termine greco è usato dai LXX per tradurre molti vocaboli ebraici di accezione diversa. Nel NT, ad eccezione di Mt 8,31, e generalmente nella letteratura pseudoepigrafa ed apocrifa si trova il neutro *daimonion,* "essere divino" al posto di *daimōn.* La traduzione di questi vocaboli con "demonio", sinonimo nelle lingue moderne di diavolo o di angelo decaduto, è anacronistico o, nel migliore dei casi, approssimativo.

1 AT Nell'AT diversi esseri sovrumani appartengono alla categoria dei geni.

A *I šēdîm.* Il termine *šēd,* imparentato con l'acc. *šēdu,* designa generalmente un genio protettore. È attestato in Dt 32,17 (cfr. 1Cor 10,20; Sal 106,37) e si incontra già ad Ugarit, specialmente nell'espressione *šd qdš,* "genio del santuario", appellativo che sarà attribuito più tardi al dio fenicio Eshmun. Il teonimo fenicio *šdrp'* contiene lo stesso termine e significa "genio guaritore". In breve, all'epoca dell'AT *šēd* è praticamente un sinonimo di "divinità". Più tardi, in epoca talmudica, il *šēd* fu identificato in Babilonia con il *daēva* di Zoroastro, che era originariamente un dio (cfr. il lat. *deus,* gr. *zeus*) ma che divenne, sotto i Sassanidi, un "falso dio", uno spirito maligno. Ma anche allora si sentiva la necessità di qualificare come "cattivo" il *šēd,* per sottolineare che si intendeva proprio uno "spirito del male".

B *Altri termini tradotti con "demone".* Il nome →Gad (Is 65,11), Qeṭeb, responsabile dell'insolazione (Sal 91,6), e la parola *'elīlîm,* "nulla", nel Sal 96,5, sono tradotti nella LXX con "demone" o "demoni". Lo stesso avviene per *ṣiyyîm,* "gatti selvaggi", o altri animali notturni, in Is 34,14 e per *śe'îrîm,* "capri", in Is 13,21. Queste traduzioni riflettono in parte concezioni che si ispirano alla mitologia ellenistica. Altri geni o dei dell'AT sono sovente considerati d. È soprattutto il caso di →Lilit (Is 34,14; Gb 18,15 correzione), un genio femminile nefasto, di →Mot (Is 28,25; Ger 9,20; Os 13,14; Gb 18,13; 28,22; Ct 8,6), il dio siro-cananeo degli Inferi, di Deber, dio della peste (Ab 3,5; Sal 91,5s; →malattia e guarigione), di →Resef, uno dei grandi dei del pantheon siro-cananeo, di →Azazel, che ha un ruolo nel rituale del giorno dell' →Espiazione (Lv 16,8.10.26).

2 Epoca intertestamentaria e NT Sotto l'influenza del dualismo iraniano, negli ultimi secoli prima di Cristo si verificò una evoluzione nelle concezioni di alcuni ambienti ebraici. Si vedono allora apparire degli "spiriti del male" opposti a Dio, che hanno nome →Belial o Beliar, →Asmodeo (Tb 3,8.17), →Satana, Maśṭemāh (Gb 11,5.11; 17,16; CD 16,5). Vengono assimilati agli esseri soprannaturali che secondo Gen 6,2-4 si erano uniti alle figlie degli uomini ed avevano generato una razza di superuomini (*Testamento dei dodici patriarchi, Ruben* 5,6s; *Neftali* 3,5; *Libro di Enoch etiopico,* 15; ecc.; →Titani). Il NT riflette le stesse concezioni e similmente contrappone a Dio la figura di un capo dei d., chiamato →Diavolo (Mt 25,41; Ef 6,11), →Satana (Lc 15,18; 2Cor 12,7), Principe delle potenze dell'aria (Ef 2,2), →Drago (Ap 12,7), →Beelzebul (Mt 10,25; 12,24.27; Mc 3,22; Lc 11,15-19). Non stupisce quindi che il NT manifesti un interesse particolare per la cacciata dei d., segno dell'avvento dei tempi ultimi. La guarigione dell'indemoniato di Cafarnao (Mc 1,23-27; Lc 4,33-36) è l'atto inaugurale del ministero di Gesù: egli è venuto per vincere la potenza del demonio. I demoni lo conoscono con il suo nome: "Gesù il Nazareno, il Santo di Dio". Mc 3,7; Lc 4,41 precisano anche che i d. indicavano Gesù come il "Figlio di Dio". L'episodio dell'indemoniato di Gerasa (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39) attribuisce a Gesù il nome di "Figlio dell'Altissimo" (Mc 5,7; Lc 8,28) o di "Figlio di Dio" (Mt 8,29). Infine, Mc 9,38-40 e Lc 9,49-50 parlano dell'intervento di un esorcista che scaccia i d. nel nome di Gesù.

Bibl. EJ, V, 1521-1533; EWNT, I, 649-657.714-716; III, 558s; RGG³, II, 2-5; RLA, II, 107-113; StrBill, IV, 501-535; TRE, VIII, 270-286; TWNT, II, 1-21.69-80; VII, 151-165; IX, 12, 1034-1036.1039.1261s (bibliografia); M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus,* Göttingen, 1909; T. Canaan, *Dämonenglauben im Lande der Bibel,* Leipzig, 1929; H. Kappel, *Die Dämonen im A.T.,* Augsburg, 1930; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* I, Paris, 1934, 239-246; M.J. Gruenthaner, *The Demonology of the O.T.,* CBQ 6, 1944, 6-27; E. Langton, *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine,* London, 1949; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.,* I, Tournai, 1954, 130-141; A. Caquot, *Sur quelques démons de l'A.T.,* Semitica 6, 1956, 53-68; M. Ziegler, *Engel und Dämon im Lichte der Bibel,* Zürich, 1957; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im N.T.,* Freiburg, 1958; H.W.M. De Jong, *Demonische ziekten in Babylon en Bijbel,* Leiden, 1959; T. Ling, *The Significance of Satan. N.T. Demonology and its Contempory Relevance,* London, 1961; T. Arvedson, *Le démon et les disciples: sur Mc 8,33 et par.,* SvEx 28-29, 1963-64, 540-563 (in svedese); J. Dupont, *L'origine du récit de la tentation de Jésus au désert,* RB 73, 1966, 30-76 (spec. 66-73); S.M. Paul, *Cuneiform Light on Jer 9,20,* Bb 1968, 373-376; C.D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls,* Missoula, 1975; J.T. Milik, *The Books of Enoch,* Oxford, 1976; M. Stol, *Geboorte en zwangerschap bij de Babyloniërs en in de Bijbel,* Leiden, 1983; C. Fontinoy, *Les noms du diable et leur étymologie,* ActIran 23, 1984, 157-170; J. Naveh-S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls,* Jerusalem, 1985. [A. Rosenberg, *Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes,* München, 1986; *Monsters*

and demons in the ancient and medieval worlds. Fs. E. Porada, edited by A.E. Farkas et alii, Mainz, 1987; M. Hutter, *Dämonen und Zauberzungen: Aspekte der magie im Alten Vorderasien*, GrenzWis 37, 1988, 215-30; J.J. Kilgallen, *The return of the Unclean Spirit (Luke 11,24-26)*, Bib 74, 1993, 45-59]. ELip

DEMOFONTE In gr. *dēmophōn*, "voce del popolo"; uno dei cinque strateghi lasciati in Palestina dopo le campagne di Antioco V e di Lisia (2Mac 12,2). CSaul

DENARO In gr. *dēnarion*, dal lat. *denarius* moneta romana che recava l'effige e l'iscrizione dell'imperatore (Mt 22,19 par.); era d'argento e pesava circa 3,81 gr. Il d. era il salario giornaliero di un operaio agricolo (Mt 20,2.9.10.13) e in tempo di carestia il prezzo di una misura (un po' più di un litro) di frumento, o di tre misure d'orzo (Ap 6,6). →Numismatica. AvdB-ALem

DEPORTAZIONE

1 Scopo Gli Assiri e i Babilonesi deportavano i popoli vinti, interamente o in parte in Mesopotamia. Questo provvedimento aveva lo scopo di indebolire la carica nazionalistica dei nemici e forse anche di colonizzare i propri territori in cui la densità di popolazione era scarsa. I popoli deportati vi vivevano in esilio. Questa abitudine divenne pratica corrente a partire da Tiglat-Pileser III, come è documentato dalle iscrizioni assire: essa interessò a più riprese la storia di Israele.

2 Deportazioni di Israeliti e di Giudei

A In seguito alla guerra tra Pekach di Israele e Tiglat-Pileser III di Assiria, gli abitanti delle città conquistate furono deportati in Assiria tra il 734 e il 732 (2Re 15,29). Non abbiamo alcuna notizia della sorte di questi primi deportati: il libro di →(2) Tobia, i cui dati storici sono molto deboli, colloca il suo racconto in questo contesto.

B In seguito alla guerra di Osea di Israele contro Salmanassar V di Assiria e la caduta di Samaria nel 722, Sargon II deportò numerosi Israeliti a Calach sul fiume Cabor (Alta Mesopotamia) e nelle città della Media (2Re 17,6; 18,11; Tb 3,7; 5,6); in base alle cifre dei documenti assiri sarebbero state 27.280 persone. La loro sorte ci è ignota: certamente si integrarono nell'ambiente (alcuni scavi effettuati a Gozan, Nimrud hanno fornito la testimonianza della loro presenza nel VII secolo). In Israele furono rimpiazzati da coloni venuti da Babilonia, Cuta, Avva, Camat e Sevarfaim oppure da regioni di recente conquista (2Re 17,24-41 spiega l'origine mista dei Samaritani con questa immissione di stranieri).

C Secondo gli archivi assiri sembra che anche una campagna del re Sennacherib abbia provocato un certo numero di deportati, soprattutto in seguito all'assedio di Lachis nel 701 e alla caduta di numerose città di Giuda (2Re 18,13). È anche probabile che durante il VI secolo allo scopo di sedare possibili rivolte Assarhaddon e poi Assurbanipal siano ricorsi a trasferimenti di popolazioni (Esd 4,2.10; Is 7,8).

C Una d. nel terzo anno del re Ioiakim (2Cr 36,6; Dn 1,1) non sembra attestata; Nabucodonosor avrebbe deportato il re (temporaneamente) e i figli degli Israeliti più eminenti (per farne dei cortigiani a Babilonia). Il libro di Daniele, posteriore, ambienta il suo racconto in questa deportazione (Dn 1).

E In ogni caso, nel decimo anno di Ioiakim (il primo del re Ioiakin), nel 597, Nabucodonosor deportò numerosi Israeliti. Costrinse a partire il re, la famiglia reale, i dignitari di corte, nobili, soldati, artigiani, fabbri (armorari), ma non i sacerdoti (2Re 24,10-17). Il numero dei deportati varia, secondo 2Re da 7.000 a 10.000, mentre Ger 52,28 riporta la cifra di 3.023. Non si parla del loro insediamento in Mesopotamia: Ez 3,15 suppone che si siano stabiliti a Tel-Aviv. Geremia scriverà loro una lettera per metterli in guardia contro le profezie di un prossimo ritorno, invitandoli ad insediarsi stabilmente nel paese (Ger 29).

F Nell'undicesimo anno di Sedecia all'inizio dell'estate del 587, quando Gerusalemme fu definitivamente conquistata da Nabucodonosor, ebbe luogo una nuova d. Furono deportati il resto della popolazione di Gerusalemme ed i transfughi (lo stesso Sedecia fu catturato ed i suoi figli uccisi sotto i suoi occhi). Furono lasciati i poveri, che non possedevano niente; il comandante in capo dei babilonesi assegnò loro dei campi e delle vigne (2Re 25,1-21; Ger 39,1-10; 52). Ger 52,29 stima in 832 i deportati di Gerusalemme e menziona un'ultima ondata di deportati costituita da 745 Giudei, nel 582, quando Nabucodonosor dovette affrontare un'altra rivolta in Giuda.

3 Interpretazione teologica La deportazione era vissuta da quelli che la subivano come una dura pena. Essi dovevano abbandonare la loro patria, venivano strappati al loro ambiente ed ai loro beni, soffrivano grandi pene e non potevano più praticare normalmente la loro religione perché secondo le concezioni orientali (cfr. 1Sam 26,19) patria e religione erano legate. Oltre che traumatizzante, l'esperienza delle ripetute d. era anzitutto umiliante. Isaia evoca la notte nella quale avanza la carovana degli esiliati, affamati e affranti (8,21-22), il triste spettacolo dei giovani e dei vecchi trascinati nudi e scalzi (20,4), affamati e assetati (5,13) con il capo e la barba rasati (7,20). I profeti denunceranno la durezza di questi trattamenti (Am 1,6-9) preannunciando ai loro autori una clamorosa rovina (Na 2,4-3,19; Ger 50,51) o una sorte simile (Am 4,2-3; 5,27; 6,7). Tuttavia il dramma della d. è anche, secondo numerosi testi, la punizione per gravi infedeltà del popolo verso Dio (Dt 4,27-28; 29,21-27; 2Re 17,7-23; Ger 5,15-19; 19,1-20,6; Ez 12,8-16) o anche una prova dalla quale nascerà un popolo nuovo (Ez 36-37). Secondo Esd 2,54 le persone che rientrarono nel paese dopo l'editto di Ciro promulgato nel 539 furono circa 50.000: erano soprattutto Giudei. →esilio.

Bibl. EJ, VI, 1034-1038; B. Obed, *Mass deportations and deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden, 1979. AFB

DERBE In gr. *derbe;* oggi Kilbasan in Turchia; città della Licaonia unita alla provincia romana della Galazia a cominciare dal tempo di Claudio. Paolo e Barnaba vi iniziarono l'evangelizzazione alla fine del loro primo viaggio missionario (At 14,20-21). Paolo vi ritornò in seguito durante il suo secondo viaggio (At 16,1). CSaul

DESERTO La Palestina è delimitata dal d. a est e a sud; questi deserti non sono quasi mai dei d. di sabbia; essi hanno un aspetto molto vario dovuto all'erosione del vento, all'azione dell'acqua (piogge rare ma molto violente) e a bruschi cambiamenti di temperatura con degli sbalzi che possono raggiungere i 70 gradi.

1 AT A parte *ʿărābāh* (con l'articolo, il termine designa l' →Araba: Am 6,14; senza articolo, una zona abbandonata ed arida: Is 35,1) e *yĕšimōn* ("regione deserta": Dt 32,10; Is 43,19), è soprattutto *midbār* che in ebraico designa il deserto. Dalla radice *dbr* ("distruggere" o meglio "portare al pascolo") questa parola si riferisce tanto ad una regione non abitata a metà tra i campi coltivati e i terreni incolti, che può servire all'occasione da pascolo per i greggi (Sal 65,13; Ger 23,10), quanto ad un terreno completamente sterile (Gen 14,5; Is 32,15; Os 2,5) o ad una regione o ad una città ridotta in rovina o abbandonata (Is 64,9; Ger 22,6).

Nell'AT a causa dell'esperienza del Sinai il d. ha rappresentato un luogo (o un tempo) di prova e al tempo stesso di grazia e di rivelazione (Dt 8,2; Ne 9,19.21; Es 19,1s; ecc.). Il d. è una regione desolata, senza vegetazione (Is 27,10; Ger 4,26; Gl 4,19), arida (Ez 19,13; Os 13,5), insicura (Ger 2,6; Lam 5,9), abitata da esseri spaventosi, da bestie selvatiche (Is 30,6; 35,7; Sof 2,13-14). Nei tempi escatologici il d. diventerà un giardino fertile (Is 35,1-2; 41,18-19).

2 NT Nel NT il gr. *erēmos* non viene mai usato con un significato puramente geografico "privo di contenuto spirituale" (Bonnard 10). Il d. è una regione solitaria, pericolosa (2Cor 11,26; Eb 11,38) dove vagano i demoni (Mt 12,43; Lc 8,29), un luogo di rifugio (At 21,38), di prova (Mt 4,1; Mc 1,13; Lc 4,2) dove si ritira Gesù, solo o con i discepoli (Mt 14,13; Mc 1,45; 6,31; Lc 4,42) per pregare (Lc 5,16).

Bibl. Abel, I, 98-106.430-437; TWNT, II, 654-657. [*Il deserto di Giuda*, MdBi n° 17, 1993]. BEsc

DESERTO, TRAVERSATA DEL

1 Racconto della Bibbia

A Esodo. Dopo il prodigio del Mar Rosso (Es 14,15) Mosè guidò gli scampati dall'Egitto verso il Sinai (Es 15,22-19,2) attraverso i deserti di Sur (Es 15,22), Mara (Es 15,23), Elim (Es 15,27), Sin (Es 16,1), Refidim (Es 17,1-8). Durante questa lunga marcia (tre mesi secondo P: Es 19,1), gli Israeliti conobbero la prova (sete, fame, nemici), rimpiansero l'Egitto e mormorarono contro Mosè e contro Jahweh. Jahweh tuttavia è con loro, li conduce e provvede alle loro necessità: le acque di Mara (Es 15,22-25), di Massa e Meriba (Es 17,1-7: J, E), la manna e le quaglie (Es 16: J e in gran parte P), la vittoria su Amalek (Es 17,8-16: E). L'incontro di Mosè con Ietro (Es 18), presso la montagna di Dio (Es 18,5) con la prima organizzazione del gruppo di Mosè (Es 18,13-23; Dt 1,9-18), si collega già alla tappa del Sinai.

B *Numeri.* Dopo la lunga sezione dedicata al Sinai dove Jahweh fa di Israele il popolo della sua alleanza (Es 19-40; Lev; Nm 1-10), il racconto del cammino nel deserto riprende nel libro dei Numeri. Nel secondo anno dall'uscita dall'Egitto, il ventesimo giorno del secondo mese (Nm 1,1; 9,1; 10,11: P), Israele lascia il Sinai per il deserto di Paran (Nm 10,29-12,16: J, E) o deserto di Zin (Nm 20,1; 27,14; 33,36; Dt 32,51: P), passando per Tabera (Nm 11,1-3: E), Kibrot-Taava (fame del popolo e quaglie in Nm 11,4-13.18,24a.31-35: J; dono dello spirito ai 70 Anziani in Nm 11,14.16-17.24b-30: E), Caserot (protesta e castigo di Miriam in Nm 12,1-15: E). Giunto a Kades (Nm 13,26), alla frontiera di Canaan, il popolo atterrito dal racconto fatto dagli esploratori della Terra promessa (Nm 13,14: J, E, P) mormora contro Mosè e vuole ritornare in Egitto (Nm 14,1-4) e incorre, a causa della sua mancanza di fede, nella collera di Jahweh (Nm 14,10-12). Mosè si fa intercessore (Nm 14,13-19) e Jahweh perdona (Nm 14,20), ma questa generazione infedele è condannata al deserto e non vedrà la Terra promessa (Nm 14,21-25: J, E; i quarant'anni del deserto: Nm 14,26-38: P). Gli Israeliti vogliono ugualmente penetrare in Canaan contro il volere di Jahweh e questo tentativo si conclude in un disastro (Nm 14,39-45: J). Dopo la tappa di Kades dove muore Miriam (Nm 20,1: E) e dove P colloca l'episodio dell'acqua di Meriba (Nm 20,2-13; Es 17,1-7: J, E), il popolo si rimette in cammino. In seguito al rifiuto di Edom di concedere il passaggio (Nm 20,14-21: J, E), Israele si allontana dal suo territorio, passa per Cor, dove muore Aronne (Nm 20,22-25: P) e, dopo diverse tappe (Nm 21,10-20: ?) e la vittoria su Sicon (Nm 21,21-32: E), arriva a Sittim (Nm 25,1: J, E; Gs 2,1; 3,1), in Transgiordania, dove si insediano le tribù di Ruben e di Gad (Nm 32). La posteriore sintesi sacerdotale della marcia nel deserto, dall'Egitto a Sittim (Nm 33), presenta una lista di tappe sensibilmente più lunga e qualche volta suggerisce un diverso itinerario. Divergenze analoghe si trovano nella retrospettiva deuteronomica, dall'Oreb alle pianure di Moab (Dt 1-2) e nel discorso di Iefte (Gdc 11,15-22).

2 Storia Questi racconti biblici (unica fonte) sono una incontestabile testimonianza di una tradizione molto solida circa un soggiorno di Israele (o di alcuni gruppi del futuro Israele) nel deserto. Questi testi hanno una lunga storia che l'analisi letteraria permette di specificare in qualche misura (J, E, D, P) ma che tuttavia rimane molto oscura a livello di stu-

dio delle tradizioni, lasciando allo storico troppe incertezze per delineare una "storia della traversata del deserto". Basandosi sui dati di Es 15-19; Nm 10-21; 33, i geografi (Abel; Atlanti Biblici) propongono un probabile itinerario che va dall'Egitto verso il sud della penisola del Sinai, poi risale verso Kades, da dove ridiscende verso il golfo di Aqaba (mar Rosso: Nm 14,25; 21,4; Dt 2,1) per risalire lungo la frontiera occidentale di Edom (che si presume situato ad est dell'Araba) fino a sud del mar Morto; di là il cammino segue il corso dello Zared, che separa Edom e Moab, gira intorno a Moab ad est per terminare, passato l'Arnon, al regno amorrita di Sicon. Nessuna delle localizzazioni proposte (a parte Kades ed Ezion-Geber) è però sicura e tutta la ricostruzione crollerebbe nell'ipotesi che Israele avesse lasciato l'Egitto da est e raggiunto direttamente Kades (A) o se il Sinai dovesse essere localizzato altrove (B) o, ancora, se l'itinerario da Kades a Sittim fosse quello di Dt 2 o di Nm 33 (C).

A *L'ipotesi di Kades.* Al contrario del Pentateuco che situa la tappa di Kades dopo quella del Sinai (Nm 13,26: J; Dt 1,2.19; Nm 33,36: P), alcuni autori (a partire da H. Gressmann, *Mosè und seine Zeit,* 1913), pensano che gli Israeliti siano arrivati direttamente dall'Egitto a Kades e vi abbiano trascorso la maggior parte del soggiorno nel deserto. Tutti i racconti della traversata del d. si ricollegherebbero ad una "tradizione di Kades" (oggi interrotta dal complesso delle tradizioni sinaitiche: Es 19 — Lv — Nm 10), dove il Sinai potrebbe avere una collocazione come luogo dei pellegrinaggi israelitici alla montagna sulla quale Jahweh si era manifestato a Mosè. In favore di questa ipotesi si osserva che dopo il prodigio del Mare gli Israeliti vanno nel deserto di Sur (Es 15,22) che è ad est dell'Egitto e a sud di Canaan (Gen 16,7; 20,1; 25,18; 1Sam 15,8; 27,8) e camminano tre giorni senza trovare acqua, perché avevano chiesto di allontanarsi tre giorni di cammino per sacrificare a Jahweh (Es 3,18; 5,3) e questo corrisponde all'oasi e al luogo santo di Kades. Tutti gli episodi che riguardano la prima marcia nel deserto (Es 15-18) si ritrovano, o trovano una collocazione migliore, a Kades: la manna e le quaglie (Es 16; Nm 11), l'acqua di Meriba (Es 17,1-7; Nm 20,2-13 e di Massa (Dt 9,22); la battaglia contro Amalek (Es 17,8-16) che vive da nomade nel sud della Palestina (Nm 14,39-45; 1Sam 15; 27,8). Gdc 11,16-18, che fa salire Israele dall'Egitto a Kades, dove rimane fino alla sua partenza per la pianura di Moab, potrebbe dare una conferma, così come Dt 1,46 che parla di "lunghi giorni" passati a Kades. Ma, oltre al fatto che Dt 2,1 riferisce allo stesso modo l'errare di Israele attorno a Seir e che Kades, a 200 km dalla frontiera egiziana, è molto lontano dalla portata di un cammino di tre giorni, non è provato che tutti i racconti della traversata del d. facciano riferimento a Kades. Anche la collocazione biblica del prodigio di Meriba (Nm 20,1-13), in Meriba di Kades (Nm 27,14; Dt 32,51: P; Es 47,19; 48,28) non è determinante: questi testi sono posteriori ed è difficile che il racconto sia nato nell' "oasi" di Kades. Le testimonianze più antiche (J, E), sicuramente legate a Kades (Nm 13,14; 20,1b; 20,14-21; Es 17,8-11) permettono unicamente di dire che gli Israeliti hanno soggiornato a Cades prima di entrare nella Terra Promessa, ma non di ritracciare con sicurezza il cammino percorso per giungervi. Tuttavia alcune annotazioni mantengono il loro valore ed è possibile, come già suggeriscono alcuni particolari dell'Esodo, che un gruppo del futuro Israele, espulso dall'Egitto, abbia preso la strada per il paese dei Filistei dove conosce forse il fenomeno delle quaglie (Es 16; Nm 11), abbia poi deviato su Kades, insediandovisi e in seguito incontrando il gruppo di Mosè che arrivava dall'Egitto passando dal Sinai.

B *Il Sinai.* Se si ammette che la montagna di Dio (Es 3,1; 4,27; 18,5; 24,13), l'Oreb (Es 3,1; 17,6: E; Dt 1,2.6.19) e il Sinai (Es 16,1; 19,1.2.11.18.20.23; ecc.; Nm 28,6; 33,15-16: J e P) designano la stessa realtà, bisogna constatare che la sua collocazione resta sconosciuta.

a L'ubicazione tradizionale, ripresa dai geografi (Abel I, 391-396), a sud della penisola (Jebel Mūsa), deriva dalla tradizione cristiana e non è precedente il IV secolo. Le iscrizioni nabatee del II e III secolo, trovate sul massiccio del Sinai, potrebbero indicare che già prima queste montagne erano sacre ed erano luogo di pellegrinaggio, ma non permettono di trarre alcuna conclusione circa l'epoca israelitica. Il sito di Serabit-el-Khadim conserva certamente tracce di una presenza semitica molto antica che però non consentono di considerarlo l'Oreb del Decalogo e di Elia (H. Cazelles, 80-99). Se si esclude un sito preciso, l'ubicazione del Sinai nel sud della penisola può trovare qualche fondamento nella Bibbia: il Sinai è molto lontano da Kades (tre tappe: Nm 11,13; undici giorni di cammino per la via del monte Seir e tra le due località un grande deserto: Dt 1,2.19; ventuno tappe: Nm 33,16-36); da Bersabea all'Oreb Elia cammina quaranta giorni e quaranta notti (1Re 19,8).

b Certi autori, basandosi su alcuni dati della marcia verso il Sinai (quaglie, fenomeno del nord-ovest del Sinai: Es 16; battaglia contro Amalek: Es 17,8-16) oltre che su testi antichi che collegano il Sinai a Seir-Edom (Gdc 5,4) e al monte Paran (Dt 33,2), lo situano nel nord della penisola, nei pressi (a ovest o, più sovente, ad est) di Kades (H.Cazelles 123-128). Resta però il fatto che secondo la Bibbia il Sinai è lontano da Kades e che Kades non viene mai messa in rapporto con il deserto del Sinai, ma piuttosto con quello di Paran (Nm 13,26) o di Zin (Nm 33,36).

c Bisogna infine menzionare un'altra ipotesi (J. Koenig) che situa il Sinai nell'Arabia settentrionale ad est del golfo di Aqaba. La teofania del Sinai descrive, almeno sotto certi aspetti, un'erudizione vulcanica (Es 19,18; Dt 4,11b-12a; 5,23-24; 9,15; Es 24,15b-17), mentre la colonna di nube di giorno e di fuoco di notte (Es 13,21; Dt 1,33) evoca un vulcano in attività, che corrisponde alla situazione dell'Arabia del nord, all'epoca ipotetica dell'esodo. I toponimi di Nm 33,18-36 (dal Sinai a Kades) trovano del

resto li alcune corrispondenze e suggeriscano un itinerario che parte dal sud-est del golfo di Aqaba. I testi già invocati dalla tesi del nord della penisola (Gdc 5,4-5; Dt 33,2), così come Dt 1,2 che situa Seir tra l'Oreb e Kades e Ab 3,3.7 che cita Teman, Paran, Cusan e Madian, sembrano confermare questa ubicazione, la quale pare essere conosciuta anche da san Paolo (Gal 4,25). Rimarrebbe però da provare che i tratti vulcanici appartengono all' "evento" del Sinai e non alla descrizione che ne fu data in seguito. L'itinerario di Nm 33,18-36 che appartiene ai testi più recenti del Pentateuco potrebbe provare che in quell'epoca (V secolo) vi era una tradizione che situava il Sinai nell'Arabia settentrionale.

C *La marcia da Kades a Sittim.* Essa pone problemi di particolare difficoltà. Gli itinerari (Nm 20, 14-22,1; Dt 2,1-25; Gdc 11,17-18; Nm 33,37,41-49) sono divergenti e spesso inconciliabili. La maggior parte dei toponimi è sconosciuta e le frontiere di Edom (che si costituisce in un regno nel XIII secolo — Gen 36,31-39 — e che generalmente in quest'epoca viene situato ad est dell'Araba) rimangono molto fluide (Kades ai confini di Edom: Nm 20,16).

a Secondo le fonti antiche (J, E) Israele, condannato ad errare nel deserto, deve dirigersi verso il mare Rosso (14,23-24.25b; golfo di Aqaba). L'attribuzione di Nm 21,10-20 è discussa ed è verosimile che si tratti di una aggiunta posteriore che intendeva dotare di un itinerario il racconto primitivo che in termini identici menzionava soltanto l'inizio e la fine del tragitto: Israele chiede il permesso di passaggio a Edom che glielo rifiuta e Israele si allontana dal suo territorio (Nm 20,14-21); lungo il cammino fa l'esperienza del flagello dei serpenti (21,4b-9: E); Israele chiede il passaggio a Sicon che rifiuta e Israele si impadronisce del suo territorio (Nm 21,21-25).

b Anche secondo Dt 2 Israele parte verso il mar Rosso ed erra per lunghi giorni intorno alla montagna di Seir (2,1-2; verosimilmente ad ovest dell'Araba e all'epoca del Dt occupata da Edom). D'accordo con Edom e con Moab (2,29) Israele sembra attraversare pacificamente Edom (2,4) e dirigersi verso est attraverso l'Araba, Elat, Ezion-Geber (2,8); poi piega a nord verso il deserto di Moab, passando per Zered, 38 anni dopo Kades (2,14), per arrivare nel territorio di Sicon che gli rifiuta il passaggio ed è sconfitto (2,26-36).

c Gdc 11,17-18 utilizza Nm 20,14-21 (rifiuto di Edom, al quale si aggiunge quello di Moab) e Dt 2,1-25 (inventando la deviazione intorno a Edom e Moab a causa del loro rifiuto).

d Nm 33,37.41-49, il testo più recente, senza più menzionare la questione di Edom e di Moab, traccia un nuovo itinerario ispirato da Nm 20,22-29; 21,10-20 e arricchito di nuove tappe, che sembra semplicemente quello della marcia da Kades a Sittim.

D In conclusione, non sappiamo praticamente nulla sull'itinerario e sulla strada di Israele durante il suo soggiorno nel deserto per il quale le tradizioni sono d'accordo soltanto sul fatto che durò a lungo (Gs 24,7): fino alla morte degli infedeli di Kades (Nm 14,21-25: J, E), per la durata di una generazione = 40 anni (che Dt conta cominciando dall'uscita dall'Egitto (1,3; 2,7; 8,2.4; 29,4), lasciando 38 anni (2,14) dopo il lungo periodo passato a Kades (1,46), mentre P (Nm 14,33-34) parla di 40 anni di marcia, per il castigo, dopo Kades. È possibile che alcuni gruppi usciti dall'Egitto prima di Mosè si siano fermati nei pressi dell'oasi di Kades. Il gruppo di Mosè che aveva vissuto gli eventi del Mar Rosso e del Sinai avrebbe raggiunto questi gruppi-fratelli che avrebbero abbracciato in questa occasione la fede in Jahweh dell'esodo-Sinai. Ogni gruppo, continuando la sua esistenza di tipo patriarcale, in seguito avrebbe realizzato la propria "conquista" di Canaan; i primi da sud (Gdc 1,1-21; Nm 21,1-3), mentre il gruppo di Mosè-Giosuè faceva una deviazione per la Transgiordania. →Giosuè.

3 Teologia Scandita dal ricordo delle partenze successive (*nāsaʿ* = levare il campo, partire; termine caratteristico dell'epoca patriarcale e della marcia nel deserto: Es 15,22; 16,1; 17,1; 19,2; ecc. Nm 33), la traversata del d. mostra un popolo in cammino, guidato da Jahweh, suo Dio, verso la Terra Promessa (Sal 77,21; 78,52-54; 105,38-43; Am 2,10; Ger 2,6) e un popolo del quale le prove del deserto hanno rivelato l'infedeltà. Nel deserto Jahweh mette Israele alla prova (*nissāh:* Es 15,25; 16,4; Dt 8,2.15-16; 13,4): situazione che richiede un atto di fede totale, un impegno senza condizioni verso Jahweh (Gen 22,1-12; Dt 8,1-6). Ma, a differenza del suo grande progenitore Abramo, Israele si rivela incapace di accettare il punto di vista di Jahweh e di rimettersi a lui; di qui il rimpianto per l'Egitto (Es 16,3; 17,3; Nm 11,4-5) le mormorazioni contro Mosè e contro Jahweh. Questo tema ricorre come un ritornello per tutto il racconto della marcia nel deserto (mormorare: Es 15,24; 16,2.7.8; 17,3; Nm 14,2.27.36; 16,11; 17,6-20; mormorazioni: Es 16,8. 9.12; Nm 14,27; 17,20.25; fare un processo, querelare, in eb. *rîb:* Es 17,2-7; Nm 20,3-13; tentare Jahweh, in eb. *nissāh:* Es 17,2-7; Nm 14,22) e fa di Israele nel deserto un esempio da non imitare (Dt 6,16; Sal 78,15-41; 81,12-13; 95,8-11; 106,13-33; Eb 3,7-4,11).

Con l'esperienza dei pericoli della vita sedentaria in Canaan il deserto finirà per apparire qualche volta come "il tempo della fedeltà" (Os 2,16-17; Am 5,25; Ger 2,2; i Recabiti esalteranno la vita nel deserto come condizione della fedeltà a Jahweh = 2Re 10,15-17; Ger 35), visione idealizzata che Ez (16,20) riporta a delle proporzioni più consone alla tradizione, mostrando che l'infedeltà di Israele è di sempre.

Bibl. Abel, II, 208-217; J. Koenig, *La localisation du Sinaï et les traditions des scribes,* RHPR 43, 1963, 2-31; 44, 1964, 200-235; id., *Itinéraire sinaïtique en Arabie* RHR 166, 1964, 121-141; id., *Le Sinaï, montagne de feu dans un désert de ténèbres,* RHR 167, 1965, 129-155; G.W. Coats, *Rebellion in the Wilderness,* Nashville, 1968; V. Fritz, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten,* Marburg, 1970; R. de Vaux, *Histoire*

ancienne d'Israël, I, Paris, 1971, 392-409.511-522; G.W. Coats, *The Wilderness Itinerary*, CBQ 34, 1972, 135-152; H. Cazelles, *A la recherche de Moïse*, Paris, 1979; G.I. Davies, *The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the O.T.*, Cambridge, 1979. ABoud

DESSAU In gr. *dessaou*, o *lessaou* (genitivo); località menzionata in 2Mac 14,16 come teatro di uno scontro armato tra Nicanore e Simone Maccabeo, seguito dalla conclusione di un accordo. Una alterazione di Adasa in D. è possibile sotto l'aspetto paleografico, ma gli avvenimenti riferiti corrispondono più alla scaramuccia di →Cafarsalama (1Mac 7,31-32) che non alla battaglia di Adasa ricordata più avanti (2Mac 15). JLong

DEUTERO-ISAIA →Isaia, libro; →Servo di Jahweh, canti del.

DEUTERONOMICA, RIFORMA Definizione divenuta classica della riforma di →Giosia, presentata dal libro →deuteronomistico dei Re (2Re 22-23) come la conseguenza della pubblicazione del *Libro della Legge* che viene identificato con la prima redazione del →Deuteronomio. Nel diciottesimo anno di Giosia (622) il *Libro della Legge* fu ritrovato nel Tempio di Gerusalemme durante la sua restaurazione (22,3-13). L'alleanza è solennemente rinnovata "secondo le clausole dell'alleanza scritte in questo libro" (23,1-3), la cui applicazione si manifesta immediatamente con il rifiuto dei culti stranieri, l' →accentramento del culto del Tempio di Gerusalemme, la distruzione (in Giuda e in Israele) dei santuari locali (23,4-20), la soppressione delle pratiche superstiziose "in esecuzione delle parole della Legge scritte nel libro trovato nel Tempio" (23,24). È fondata questa presentazione deuteronomistica? In quale misura la riforma di Giosia fu influenzata dalla pubblicazione del Dt? Il problema resta discusso. Il racconto della riforma (23,4-20) sembra inserito artificialmente tra la restaurazione dell'alleanza (23,1-3) e la Pasqua (23,21-23) deuteronomiche del 622. Le misure riformatrici (limitate all'ambito cultuale che non è il solo trattato in Dt) rispondono senza dubbio ad alcune delle preoccupazioni del Dt (12-13; 18,9-12), ma almeno una volta le contraddicono (si confronti Dt 18,6-8 con 2Re 23,9) ed è possibile (H. Hollenstein) che i redattori deuteronomisti utilizzino in questo caso una fonte di origine sacerdotale. La ricostruzione del Tempio (2Re 22,3-7), d'altra parte, sembra testimoniare un intervento riformatore di Giosia, anteriore al 622 e dar ragione al Cronista (2Cr 34,35) che pone come data di inizio della riforma il dodicesimo anno di Giosia (628). Questa riforma, caratterizzata da una purificazione del culto, a Gerusalemme, in Giuda ed in Israele (2Cr 34,3-7), porta, nel diciottesimo anno (622; 34,8-21), alla ricostruzione del Tempio e alla scoperta del *Libro della Legge* la cui pubblicazione ha come conseguenza la restaurazione dell'alleanza (34,29-33) e la celebrazione della Pasqua a Gerusalemme (35,1-18). Questi dati del Cronista risultano sicuri al vaglio critico. È tuttavia possibile che, approfittando del declino dell'Assiria, accentuatosi dopo la morte di Assurbanipal II (630), Giosia abbia ripreso, nel 628, l'opera di restaurazione nazionale e religiosa del nonno Ezechia (2Re 18,3-8; 2Cr 29-31): un'opera senza dubbio più lunga e più complessa di quanto non lasci supporre la Bibbia e che Giosia estende fino all'antico regno di Israele, dove troverà la morte difendendo la sua indipendenza contro il Faraone Necao, nel 609 (2Re 23,29-30). La pubblicazione del *Libro della Legge* (che rimane legittimo identificare con Dt), documento della restaurazione dell'alleanza (2Re 23,1-3; 2Cr 34,29-33), rappresentò certamente un evento di grande importanza anche se non è possibile determinare con sicurezza le riforme concrete da essa ispirate.

Bibl. Commentari al libro dei →Re; E. Würthwein, *Die Josianische Reform und das Deuteronomium*, ZTK 73, 1976, 395-423; H. Hollenstein, *Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmassnahmen Josias 2 Kön 23,4ff*, VT 27, 1977, 321-336; M. Delcor, *Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après 2R 23*, in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen, 1981, 91-123; C. Levin, *Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk*, ZAW 96, 1984, 351-371. [N. Lohfink, *Die Kultreform Joschijas von Juda. 2 Kön 22-23 als religionsgeschichtliche Quelle*, in Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (= SBAB 12), Stuttgart, 1991, 209-28; M. Ottosson, *Josuaboken: en programskrift för davidisk restauration* (= SBUpsaliensa 1), Stockholm, 1991]. ABoud

DEUTERONOMICO, CODICE

1 Contenuto È così denominato l'insieme dei capitoli da 12 a 26 del Dt. La delimitazione è abbastanza evidente, perché 12,1 (doppione di 11,32) è una delle introduzioni che segnano le grandi suddivisioni del libro; la fine del codice può essere individuata in 26,15 con il ritorno alle esortazioni di carattere generale, ma una vera e propria interruzione non si ha prima della fine del cap. 28. Il codice risulta dunque ben integrato nell'insieme della predicazione deuteronomica. Lo è ancor più per il suo stile e la sua teologia. Molte leggi sono redatte nello stile caldo ed insistente della prima parte del libro. Esse sono spesso intercalate da spiegazioni di carattere umanistico (24,6.15; 20,19) o teologico; e queste ultime formano la teologia deuteronomica dell'alleanza.

I commentari teologici sono di tre tipi:

— prescrizione motivata dalla storia: "il Signore ti ha scelto perché tu fossi il suo popolo privilegiato" (14,2); "ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto e che di là ti ha liberato il Signore tuo Dio" (24,18);

— prescrizione accompagnata da una ricompensa o da un castigo: "a causa di ciò, Jahweh, tuo Dio, ti benedirà in tutte le tue imprese";

— prescrizione differita: "Quando il Signore tuo Dio avrà distrutto davanti a te le nazioni... guardati

dall'imitarle e dal cercare i loro dei" (12,29-30). L'indicazione temporale non serve solo ad indicare il tempo in cui deve essere applicata la legge ma fornisce anche un motivo per osservarla. In questo modo la storia è continuamente presente nel codice.
Anche le prescrizioni si presentano sotto tre forme classiche (→Legge): legge impersonale (11 casi), legge imperativa (40 casi), legge casistica (37 casi). La natura degli argomenti trattati permette di dividere con facilità il codice in quattro parti:
— leggi riguardanti il culto (12,2-16,17);
— organizzazione dello Stato (16,18-20,20);
— leggi sulla famiglia (21,1-23,1);
— leggi di purità e leggi sociali (23,2-25,19) con in appendice due rituali riguardanti le primizie e le decime (26,1-14). In realtà questa ripartizione è valida solo globalmente, poiché all'interno delle diverse sezioni gli argomenti sono sovente mescolati. Questo è vero soprattutto per le ultime due sezioni nelle quali figurano anche molte leggi senza commento teologico e il cui stile è molto poco deuteronomico. Si ha così l'impressione che questo codice rappresenti un'opera incompiuta: gli autori dovevano aver iniziato a classificare e a riscrivere delle collezioni di leggi antiche, senza poter terminare il lavoro.

2 Originalità Il complesso delle leggi deuteronomiche può essere apprezzato confrontandolo con il codice dell' →alleanza, il codice di santità, la testimonianza dei profeti e dei libri storici oltre che, naturalmente, con tutti i documenti giuridici del Vicino Oriente. Si può notare un gran numero di elementi originali, potremmo dire "nuovi":
— Tutto il culto è centralizzato nell'unico santuario, scelto da Dio (12,5-14); anche la Pasqua dovrà essere celebrata lì (16,5-8); di conseguenza, l'uccisione degli animali perde ogni carattere rituale (12,15-25) e le offerte del raccolto potranno essere vendute, utilizzando il denaro ricavato per l'offerta al santuario (14,24-26), oppure queste potranno essere distribuite ai poveri (14,28-29). Il solo atto di culto citato nei particolari è il banchetto di ringraziamento "davanti a Jahweh".
— L'anno sabbatico diventa l'anno della remissione dei debiti (15,1-11).
— L'istituzione monarchica è ammessa ma con severe restrizioni (17,14-20), come pure un'amministrazione separata dalle strutture tribali (16,18; 17,8-9) ed un esercito nazionale (20,2-9).
— La tribù di Levi ha l'esclusiva del sacerdozio e questa funzione appartiene a tutti i leviti, anche a quelli che non sono addetti al santuario unico (18,1-8); sullo sfondo si intuiscono i problemi posti dalle riforme di Ezechia e di Giosia.
— L'autorità suprema compete al profeta successore di Mosè (18,14-22).
— La condizione della donna segna un lieve progresso rispetto al codice dell'alleanza; l'appellativo di "fratello" si estende a tutti i membri della nazione (ma non oltre).
— La collettività si fa carico dei problemi che erano affrontati all'interno della famiglia allargata (21,18-21); la struttura tribale non è più evocata. La situazione presupposta da queste leggi è quella del periodo monarchico (IX-VII secolo).

3 Fonti È evidente che gli autori si sono serviti di testi più antichi scritti in uno stile molto diverso. Alcuni elementi possono derivare dal codice dell'alleanza (15,12-21 è un rimaneggiamento di Es 21,1-6). Si nota la presenza di formule stereotipate che non appartengono al linguaggio deuteronomico e che si presentano ripetutamente a conclusione di un certo numero di leggi; "tu estirperai da te il male", oppure "è una cosa che disgusta Jahweh". J. L'Hour ha tentato, partendo da queste leggi, di ricostruire due testi autonomi dei quali il primo riprende praticamente tutti gli articoli del decalogo. Per quanto il tentativo non abbia convinto gli esegeti, esso permette, però, di immaginare l'esistenza di serie di leggi scritte o trasmesse oralmente. Si può pensare che i principali santuari israelitici avessero uno o più testi di riferimento, o un riassunto catechetico o un promemoria per i sacerdoti che si trovavano ad affrontare numerosi casi di diritto civile o religioso.
È possibile anche ricercare fonti più antiche; il problema riguarda tutta la →Legge d'Israele.

4 Teologia L'interesse del codice deuteronomico risiede principalmente nella sua teologia. Esso presenta concretamente il modello del popolo di Dio, presupposto dalla teologia dell'alleanza. Si tratta di un popolo:
— fortemente unificato perché è l'unica controparte di Jahweh nell'alleanza: le divisioni in tribù sono superate e non possono esistere classi; tutti sono uguali nel diritto, tutti devono avere parte alla benedizione promessa al popolo;
— organizzato in uno Stato con istituzioni diverse che garantiscono la separazione e l'equilibrio dei poteri e nel quale ogni cittadino è direttamente responsabile della vita della nazione;
— consacrato a Dio che non può tollerare al suo interno neppure la più piccola deviazione: il suo stile di vita si distingue nettamente da quello dei popoli vicini (12,30-31); in esso il potere supremo appartiene ai profeti, continuatori dell'opera di Mosè (18,15-22).

Bibl. Commentari del →Deuteronomio e bibliografia dell'art. →Legge; J. L'Hour, *Une législation criminelle dans le Deutéronome*, Bb 44, 1963, 1-28; id., *Les interdits to'eba dans le Deutéronome*, RB 71, 1964, 481-503; P. Merendino, *Das deuteronomische Gesetz*, Bonn, 1969; P. Buis, *La communauté du Deutéronome*, AnCan 21, 1977. ABoud

DEUTERONOMIO, LIBRO Quinto libro del Pentateuco.

1 Nome Dt, chiamato in eb. *dᵉbārîm* ("Parole"), ha una individualità più marcata degli altri libri del Pentateuco. Il suo stile è abbastanza diverso, più diretto, più caldo. Riprende molti elementi da Es e da Nm, ma in modo nuovo, il che ha indotto la LXX a denominarlo "Deuteronomio", cioè "seconda legge". I LXX che hanno forgiato questo termine lo

hanno poi adoperato nella traduzione di 17,18, ma a torto, perché lì si tratta solo di una copia della Legge.

2 Struttura Il libro è strutturato secondo un sistema molto ricco di introduzioni stereotipate e di parole-chiave che lo dividono in quattro sezioni:

— 1,1-4,44; primo discorso di Mosè;

— 4,45-26,16: secondo discorso che si suddivide in tre parti: richiamo dell'alleanza dell'Oreb (5,1-6,3); l'alleanza e le sue esigenze fondamentali (6,4,11-32); il codice →deuteronomico (12,1-26,16); diversi rituali di impegno nell'alleanza interrompono il discorso che riprende al cap. 28; 28,69-30,20: terzo discorso di Mosè;

— 31,1-34,12: addio di Mosè, cantico, benedizione delle tribù e racconto della morte di Mosè.

3 Genere letterario Se si classificano gli elementi del testo secondo i generi letterari, in Dt troviamo:

— racconti che riprendono in parte quelli di Es e di Nm, ma molto più costruiti; essi hanno lo scopo di giustificare ed esaltare Mosè, denunciando gli errori della prima generazione (1-3; 9; 34; frammenti in 4; 10 e 31);

— esortazioni molto estese che presentano il significato profondo dell'alleanza conclusa sull'Oreb e della sua esigenza essenziale: il culto esclusivo di Jahweh: "Amerai Jahweh tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze" (6,5);

— l'esposizione dettagliata di tutte le disposizioni, in uno stile sempre oratorio secondo schemi ben fissati: è il codice →deuteronomico (12,26);

— due poemi: il primo (Dt 32) in una lingua molto ricca e anche un po' ricercata adatta lo schema classico della denuncia della rottura dell'alleanza, per spiegare le sventure che colpiscono Israele e dargli speranza. Il secondo (Dt 33) sotto il titolo "benedizioni di →Mosè" raccoglie delle sentenze sulle dodici tribù.

4 Teologia La teologia del Dt è molto ricca ed è sensibilmente diversa da quella degli altri libri del Pentateuco. Essa si riassume nell'alleanza conclusa sull'Oreb tra Jahweh e Israele. Si tratta di un impegno reciproco in cui ciascuno dei contraenti è obbligato nella misura in cui l'altro rispetta i propri impegni (26,17-19). Jahweh si è impegnato a benedire Israele sopra tutti gli altri popoli (7,12-24; 28,1-14), nel paese promesso ai suoi progenitori. Israele si è impegnato a seguire la legge trasmessa da Mosè a completamento del decalogo. Jahweh è anche il garante dell'alleanza: egli ricompenserà la fedeltà e punirà le trasgressioni. Il popolo ha accettato le sue disposizioni con un rituale di impegno che è evocato in 27,9-13 e 29,11-20. Egli ha accettato perché si è ricordato che Jahweh è intervenuto per primo liberandolo e manifestandosi a lui. La ragione di questa iniziativa di Dio è una scelta totalmente gratuita: "perché Jahweh vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri" (7,8).

Dt vuole portare i suoi uditori ad entrare davvero in quest'alleanza. Li riporta alla situazione dei loro antenati nel momento in cui stavano per varcare il Giordano per prendere possesso del paese promesso. In questo quadro guerresco è naturale un impegno chiaro e senza compromessi: l'autore sa che gli impegni sono stati dimenticati, che l'esistenza dell'alleanza è minacciata, ma pensa che la situazione possa venir modificata. Con un talento oratorio raramente uguagliato nella Bibbia cerca di spingere i suoi ascoltatori ad una conversione radicale perché riprendano il cammino della fedeltà.

Altri passi suonano però ben diversamente, il tono è molto più pessimista. È evidente che l'alleanza è infranta e che bisogna ormai attendere le catastrofi che puniranno il popolo infedele (p. es. 4,15-28; 29). Solo dopo queste prove si può sperare in una conversione che permetterà a Dio di perdonare e di ristabilire il suo popolo (4,29-31; 30,1-10).

Questa nozione dell'alleanza implica una concezione particolare del popolo di Dio. Partner di Jahweh nell'alleanza, è visto come una persona unica alla quale ci si rivolge col «tu». Popolo scelto per amore e non per il suo valore (7,7-8) o per suo merito (cap. 9), egli è un popolo santo, cioè consacrato a Jahweh, di cui è proprietà esclusiva. Questo popolo è legato a una terra che è uno degli elementi importanti dell'alleanza, ma della quale rischia di abusare (8,11-18).

5 Costituzione La storia di questo libro è stata oggetto di un gran numero di studi e di discussioni che non sembrano essere concluse. Potremmo ammettere come probabile lo schema seguente. La prima edizione del libro sarebbe stata ultimata all'inizio del VII secolo e sarebbe il libro pubblicato da Giosia nel 622 (2Re 22,8s). È stato notato che presenta delle affinità con i profeti del nord, con i racconti elohisti e con ciò che si conosce delle tribù del centro e del nord. Si fa notare anche che il codice deuteronomico dà largo spazio ai leviti e che rifiuta la posizione che Giosia voleva imporre loro. È stato notato anche che le argomentazioni e l'impegno umanitario dell'autore sono molto vicini agli scritti sapienziali; così, per l'identità di questo autore, si esita tra un levita di un santuario del nord (Sichem?) rifugiatosi a Gerusalemme ed un discepolo delle scuole reali di scribi molto informato sulle tradizioni dei santuari del nord.

C'è accordo nel riconoscere l'esistenza di una seconda edizione del libro anche se i pareri divergono molto sulla ripartizione del testo tra le due edizioni. La nuova versione, posteriore al fallimento di Giosia, è opera della scuola →deuteronomistica. Vi si passa da una esortazione entusiasta ad una riflessione più pessimista sulla storia passata e sull'immediato avvenire. Questa edizione aveva certamente unito Dt all'insieme formato da Gs 1-2Sam, 1-2Re per costituire la "storia deuteronomistica", apparsa probabilmente verso la metà del VI secolo.

In seguito Dt fu scorporato per essere integrato nel Pentateuco, del quale costituisce la naturale conclusione essendo il discorso di addio di Mosè. Vi furono perciò inserite le benedizioni del cap. 33 ed alcuni frammenti narrativi della redazione sacerdotale (tra gli altri: 32,48-52 e 34,7-9). →deuteronomico, codice; →deuteronomistica.

Bibl. Commentari: R. Driver, Edinburgh, 1895; C. Steuernagel, Göttingen, 1923; A. Clamer, Paris, 1963; H. Junker, Würzburg, 1952; H. Cazelles, Paris, 1958; P. Buis-J. Leclercq, Paris, 1963; G. von Rad, Göttingen, 1964; J. Rennes, Genève, 1967; P. Buis, Paris, 1969; A. Philips, Cambridge, 1973; A.D.H. Mayes, London, 1979; R. Clifford, Wilmington, 1982. [G. von Rad, *Deuteronomio* (= AT 8), Brescia, 1979; D.L. Christensen, *Deuteronomy 1-11* (= Word Biblical Commentary 6a), Dallas TX, 1991; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11. A new translation with introduction and commentary* (= AnchorB 5), New York, 1991].

Studi: J. Hempel, *Die Schichten des Deuteronomiums*, Leipzig, 1914; A.C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, London, 1924; G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart, 1929; id., *Deuteronomiumstudien*, Göttingen, 1947; A. Alt, *Die Heimat des Deuteronomiums*, in *Kleine Schriften*, München, 1953, 250-275; G. Minette de Tillesse, *Sections "tu" et sections "vous" dans le Deutéronome*, VT 12, 1962, 29-87; N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, AnBib 20, 1963; J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, CRB 5, 1966; S. Loersch, *Das Deuteronomium und seine Deutungen*, Stuttgart, 1967; R.P. Merendino, *Das deuteronomische Gesetz*, Bonn, 1969; G. Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1971; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972; F. García López, *Analyse littéraire de Dt V-XI*, Jérusalem, 1978. [S. Herrmann, *Grenzen der Toleranz im Alten Testament; Die Bücher Deuteronomium, Jeremia und Hiob*, in *Glaube und Toleranz, das theologische Erbe der Aufklärung*, hrg. von T. Rendtorff, Gütersloh, 1982, 180-90; G.J. Wenham, *The date of Deuteronomy: linch-pin of Old Testament criticism*, Themel 10,3, 1984s, 15-20; *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft-Deuteronomy. Origin, Form and Message*, edited by N. Lohfink (= BETL 68), Leuven, 1985; G. Braulik, *Il Deuteronomio e la nascita del monoteismo*, in *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele* (= QDisp), Brescia, 1991, 55-101; H. Friis, *Die Mosebücher als Quellen für die älteste Geschichte Israels - Geschichtsschreibung als Legitimationsform*, DielB 21, 1985, 5-27; H. Seebass, *The relationship of Torah and promise in the redactionary composition of the Pentateuch*, HorBibT 7,1, 1985, 99-122; D. Knapp, *Deuteronomium 4. Literarische Untersuchung und theologische Interpretation* (= GöTArb 35), Göttingen, 1987; J.H. Walton, *Deuteronomy: an exposition of the Spirit of the Law*, GraceTJ 8, 1987, 213-25; F. García López, *Le Deutéronome*, CahÉv n. 63, 1988; L. Perlitt, *Priesterschrift im Deuteronomium?*, in *Supplement*, ZAW 100, 1988, 65-88; M. Rose, *Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture du Josué et la mort de Moïse*, in *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, éd. par A. De Pury (= MondeB), Genève, 1989, 129-47; J. Schreiner, *Volk Gottes als Gemeinde des Herrn in deuteronomischer Theologie*, in *Unité et diversité dans l'Église*, éd. par Pontificia Commissione Biblica, Civitas Vaticana, 1989, 53-66; N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (= SBAB 8), Stuttgart, 1990; T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (= OBO 99), Freiburg/Göttingen, 1990; F. García López, *Dalla Torah al Pentateuco*, in *Pentateuco come Torah: Storiografia e normatività religiosa nell'Israele antico. Atti del VI Convegno di Studi Veterotestamentari*, a cura di B.G. Boschi, RicStoB 3,1, 1991, 11-26; N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (= SBAB 12), Stuttgart, 1991; R. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11* (= EurHSTh 422), Frankfurt/Bern/New York, 1992; A. Bonora, *Dalla storia e dalla natura alla professione di fede e alla celebrazione (Dt 26,1-15)*, in *La parola diventa preghiera*, ParSpV n. 25, 1992, 27-42; A. Bonora, *Israele popolo eletto e disperso tra le genti (Dt 30,1ss)*, in *Le genti nel piano di salvezza*, ParSpV n. 26, 1992, 47-56; J.M. Carrière, *L'organisation des lois en Dt 19-26: les lois sur le mariage*, NRT 114, 1992, 519-32; N. Lohfink, *Deutéronome et Pentateuque: État de la recherche*, in *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)*, publié sous la direction de P. Haudebert (= LD 151), Paris, 1992, 35-64; T. Römer, *Le Deutéronome à la quête des origines*, *ivi*, 65-98].

PBuis

DEUTERONOMISTICA È invalso l'uso di riservare l'aggettivo "deuteronomistica" ad un gruppo di scritti che dipendono da Dt tanto per la teologia che per il vocabolario. Quando si intende parlare di ciò che concerne il Dt, si dice "deuteronomico".

1 Estensione La maggior parte degli scritti sono concentrati nei "profeti anteriori" (Gs, Gdc, 1-2Sam, 1-2Re), ma si trovano passi importanti in Ger, in altri profeti e nello stesso Dt. Non si tratta di un'opera unica e gli scritti non provengono da un unico autore. Si parla preferibilmente di una scuola, di un gruppo di scrittori ispirati, uniti da certe concezioni teologiche e formati su un medesimo libro: Dt. Una parte della loro opera, tuttavia, si presenta necessariamente come un tutto: si tratta di quattro libri: Gs, Gdc, 1-2Sam, 1-2Re. Giosuè si innesta direttamente su Dt (specialmente i capp. 31 e 34). Per questo è stata avanzata l'ipotesi di una "storia deuteronomistica" comprendente Dt e questi quattro libri, pubblicata come opera autonoma. Si vedrà a proposito di ciascuno di questi libri che essi differiscono molto nei particolari e che raccolgono molto materiale più antico. Ma la redazione d. ha sistemato il tutto in una prospettiva d'insieme che rilegge tutta la storia di Israele da Mosè alla fine del regno di Giuda.

È generalmente ammesso un apporto d. importante in Ger; questo apporto comprendeva almeno i racconti concernenti il profeta; certi autori, però, attribuiscono alla scuola d. molti oracoli, così che non è più tanto facile individuare la parte del profeta di Anatot. L'esistenza di frammenti d. in altri libri profetici è discussa; si tratta comunque di frammenti molto brevi. Nello stesso Dt l'apporto d. è importante e rappresenta la seconda edizione del libro.

Sul piano letterario gli autori d. si distinguono per l'uso di schemi molto ben fissati: passaggio di poteri

(Dt 31; Gs 23; 1Sam 12), denuncia della rottura dell'alleanza (1Re 11; 14; 16; 2Sam 12; Gdc 2,1-3), investitura di un re (2Sam 5; 1Re 6,11-13; 11,31-39). Si segnalano anche per l'uso di espressioni tipiche molto vicine al vocabolario di Dt.

2 Datazione Non è difficile datare l'attività di questa scuola. I riferimenti agli avvenimenti (specialmente in 1-2Re) e le preoccupazioni degli autori rivelano che essi scrivono negli ultimi anni del regno di Giuda, e nei primi dell'esilio, nel momento in cui le sconfitte si accumulavano e rimettevano in discussione anche le convinzioni più solide. È stato possibile dimostrare in modo molto preciso che questa scuola era legata al partito anti-egiziano, che si era imposto sotto Giosia e che i suoi successori avrebbero osteggiato, e ai deportati del 598 nei quali Geremia (Ger 24; 29) ed Ezechiele vedono l'avvenire del popolo. Gli scritti d. devono perciò essere datati tra gli ultimi anni del VII secolo e la metà del VI secolo (2Re 25 deve essere fatto risalire al 561).

3 Caratteristiche L'opera d. è anzitutto una storia. Essa abbraccia tutta la storia di Israele, ma per rileggerla alla luce dell'alleanza descritta da Dt. Questo comporta delle considerevoli schematizzazioni: le avventure delle singole tribù diventano l'avventura di "tutto Israele" (Dt 1-3 e tutto Gs); le tradizioni particolari vengono fuse in un'unica Legge; vengono riportate leggi storiche (Gdc 2,11-23; 2Re 17,17-23) che nei particolari sono contraddette dagli avvenimenti.

L'alleanza deuteronomica era un impegno reciproco che valeva solo in quanto i due contraenti (Jahweh e tutto Israele) rispettavano i loro impegni. Per di più Jahweh è il garante di questa alleanza e spetta a lui applicare le sanzioni previste nel contratto (Dt 28, p. es.). Gli autori d. sono consapevoli che questa alleanza è stata rotta per colpa del popolo ed in modo irreparabile. È necessario affrontare il castigo che si abbatterà sul popolo o che sta già per colpirlo. Ma non ogni speranza è perduta perché le scelte fondamentali non sono messe in discussione: la scelta di Israele come popolo di Jahweh, la scelta della dinastia di Davide e, in una certa misura, la scelta di Gerusalemme.

L'opera d. è una lettura senza compiacimenti di sette secoli di storia, che può apparire come la constatazione di un fallimento. Essa è anche un messaggio di speranza: le catastrofi che si abbattono sul popolo si spiegano come castighi e non come una disfatta del Dio di Israele. E il Dio che si manifesta oggi come "il vendicatore dell'alleanza" ha anche mostrato che sa pazientare fino all'estremo limite del possibile, sa perdonare e restare fedele alle sue scelte.

Bibl. Commentari a →Deuteronomio, →Giosuè, →Giudici, →Samuele e →Re; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, WMANT 41, 1973; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle, 1942; G. von Rad, *Theologie des alten Testament*, München, 1961; H.W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes*, ZAW 73, 1961, 171-186; W. Brueggemann, *The Kerygma of the Deuteronomistic Historian, Gospel for Exiles*, Interpr 22, 1968, 387-402; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972; N. Lohfink, *Die Gattung der historischen Kurzgeschichte*, ZAW 90, 1978, 319-347. [*Studies in the historical books of the Old Testament*, edited by J.A. Emerton (= VTSup 30), Leiden, 1979; R.E. Friedman, *The Exile and biblical narrative. The formation of the deuteronomistic and priestly works* (= HarvSemMg 22), Chico CA, 1981; M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (= ATANT 67), Zürich, 1981; P.R. Davies-D.M. Gunn, *Pentateuchal patterns: an examination of C.J. Labuschagne's theory*, VT 34, 1984, 399-413; G.J. Wenham, *The date of Deuteronomy: linch-pin of Old Testament criticism*, Themel 10,3, 1984s, 15-20; E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele* (= La Bibbia nella Storia 2), Bologna, 1985; P. Sacchi, *Il più antico storico di Israele: un'ipotesi di lavoro*, in *Le origini d'Israele. Convegno sul tema (Roma 10-11 febbraio 1986)* (= FondLCaet), Roma, 1987, 65-86; A. Fanuli, *La spiritualità dell'Antico Testamento: tradizioni storiche*, in *La spiritualità dell'Antico Testamento*, a cura di A. Bonora (= Storia della Spiritualità 1), Bologna, 1987, 11-332; L. Perlitt, *Priesterschrift im Deuteronomium?*, in *Supplement*, ZAW 100, 1988, 65-88; C. Brekelmans, *Deuteronomistic Influence in Isaiah 1-12*, in *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures: unité et complexité de l'ouvrage*, éd. par J. Vermeylen (= BETL 81), Leuven, 1989, 167-76; M. O'Brien, *The Deuteronomistic history hypothesis: a reassessment* (= OBO 92), Freiburg/Göttingen, 1989; J. Schreiner, *Volk Gottes als Gemeinde des Herrn in deuteronomischer Theologie*, in *Unité et diversité dans l'Église*, éd. par Pontificia Commissione Biblica, Civitas Vaticana, 1989, 53-66; *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress, Leuven 1989*, edited by C. Brekelmans - J. Lust (= BETL 94), Leuven, 1990; D.J.A. Clines, *The Old Testament histories; A reader's guide*, in Id., *What does Eve do to help? and other readerly questions on the Old Testament* (= JStOTSup 94), Sheffield, 1990, 85-105; M. Noth, *The Deuteronomistic history* (= JStOTSup 15), Sheffield, 1991²]. PBuis

DIACONESSA

1 NT Il gr. *diakonos*, "servitore", usato tanto al maschile quanto al femminile, designa sia il →diacono che la d.; al femminile la parola appare una sola volta nel NT: nelle sue raccomandazioni ai cristiani di Roma Paolo chiede che essi accolgano nel migliore dei modi →Febe, "diaconessa della Chiesa di Cencre", porto di Corinto (Rm 16,1). Precisando a Timoteo (1Tm 3,8-13) le condizioni per accedere al diaconato, sempre Paolo dedica un inciso (1Tm 3,11) alle donne chiamate al ministero, come Febe; la redazione dell'Apostolo non giustifica l'interpretazione secondo la quale questo passo riguarderebbe le mogli dei diaconi.

2 La chiesa primitiva La chiesa primitiva ebbe molto presto delle cooperatrici del clero, come testimonia un rapporto di Plinio il Giovane, legato in Bitinia dal 111 al 112, che notifica all'imperatore Traiano di aver sottoposto a tortura due cristiane

che chiama *ministrae*. Le funzioni delle diaconesse erano diverse; il primo ministero loro affidato, ministero al quale Paolo sembra alludere in Rm 16,2, fu quello della carità, cioè l'assistenza ai poveri e la visita a domicilio degli ammalati; sembra che ben presto esse siano state incaricate anche della catechesi delle persone del loro sesso, poi dell'amministrazione dell'Eucaristia ai cristiani che le condizioni di salute o di sicurezza costringevano in casa e soprattutto dell'assistenza al clero per l'amministrazione alle donne del sacramento del battesimo che avveniva per immersione; il motivo del loro intervento è così precisato da Sant'Epifanio: "Le diaconesse sono destinate a salvaguardare la decenza che si impone alle persone del loro sesso" (PG 42,745s). Al tempo delle *Costituzioni Apostoliche* le condizioni imposte alle d. erano la verginità o la vedovanza vissuta esemplarmente; le donne ammesse a questo ministero ricevevano dal vescovo l'imposizione delle mani che con la benedizione rappresentava una ordinazione non sacramentale.

3 Evoluzione Le diaconesse scomparvero a poco a poco in occidente a partire dall'epoca delle invasioni barbariche; le ragioni furono molteplici e diverse: la conversione al cristianesimo di popolazioni che non avevano della donna lo stesso rispetto e la stessa stima dei popoli di civiltà greco-latina, l'abbandono del battesimo per immersione, lo sviluppo del monachesimo femminile, il desiderio delle donne cristiane che non erano né vergini né vedove di aver parte al ministero della carità, ma forse soprattutto gli incessanti conflitti provocati dai tentativi delle d. di sconfinare nel campo riservato al clero, invadendo, in senso proprio e in senso figurato, il presbiterio, arrogandosi per es. le funzioni di lettore, contravvenendo al divieto formale di Paolo (1Cor 14,34), o di accolito, oppure pretendendo di esercitare le prerogative dei diaconi quali la proclamazione del Vangelo o la predicazione.

Bibl. Catholicisme, III, 716-722; J. Mayer, *Monumenta de viduis, diaconissis, virginibusque tractantia*, 1938; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Bruges, 1956; id., *Les fonctions diaconales aux origines de l'Église*, Bruges, 1960; P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, FoiViv 37, 1967, 147-149; R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église*, Gembloux, 1972; P. Grelot, *L'Église et les ministères*, Paris, 1982. [G. Lohfink, *Weibliche Diakone im Neuen Testament*, in *Die Frau im Urchristentum*, hrg. von G. Dautzenberg et alii (= QDisp 95), Freiburg i.B., 1983, 320-338; H. Frohnhofen, *Diaconesse nella chiesa primitiva*, Hum 41, 1986, 677-690]. JMer

DIACONO In gr. *diakonos* "servitore", cioè "colui che assicura il servizio a tavola".

1 I Sette negli Atti degli Apostoli La scelta da parte degli Apostoli di sette discepoli incaricati delle opere di carità all'interno della giovane comunità cristiana di Gerusalemme, ai quali imposero le mani (At 6,1-6), può essere considerata come l'istituzione del diaconato? Non è possibile affermarlo con sicurezza, anche se Luca in questo passo di At usa il termine *diakonia*, cioè "servizio", applicandolo in un primo tempo all'assistenza delle vedove (At 6,1) affidata ai →Sette, ed in un secondo tempo al ministero della parola (At 6,4) al quale gli Apostoli intendono dedicarsi esclusivamente. L'espressione "servizio delle mense *(trapezais)*" che Luca mette in bocca agli Apostoli (At 6,2) deve essere intesa in un senso molto ampio, giacché la parola "tavola *(trapeza)*" può designare tanto la tavola dove si mangia, come per es. in Lc 22,14, quanto il banco del cambiavalute come in Mc 11,15 o in Gv 2,15, o anche il botteghino del banchiere. Effettivamente la missione affidata ai sette discepoli era quella dell'assistenza ai cristiani bisognosi, la direzione della comunità, in quel momento abbandonata a se stessa, e l'amministrazione della cassa comune per permettere agli apostoli di dedicarsi interamente all'annuncio del Vangelo; *mutatis mutandis*, lo stesso problema e la stessa soluzione si ripresenteranno qualche decennio più tardi a Roma, dove i papi si alleggeriranno dei problemi materiali, dall'assistenza ai poveri alla gestione dei cimiteri e dei beni ecclesiastici, affidandoli ai d. i cui successori costituiranno la terza classe del collegio dei cardinali.

La missione affidata dagli apostoli ai sette discepoli non escludeva la vocazione di questi a partecipare all'opera di edificazione spirituale della Chiesa, come ci testimoniano, da una parte, il discorso di altissimo livello del primo dei sette, Stefano, quale è riportato da Luca (At 7,2-53), senza dubbio informato da Paolo che con il nome di Saul era stato testimone-complice della lapidazione del protomartire (At 7,58); e, dall'altra, l'apostolato di Filippo, secondo dei sette, in Samaria (At 8,5s) sulla via da Gerusalemme a Gaza (At 8,8.26s) e poi sulla costa fino a Cesarea (At 8,39-40). Le poche indicazioni fornite da Luca ci illuminano sulla formazione intellettuale e religiosa dei sette discepoli e sulla loro predisposizione all'apostolato; esse forniscono un certo sostegno alla tesi dell'istituzione del diaconato da parte degli apostoli poco dopo la Pentecoste.

2 I diaconi nelle lettere di Paolo È verosimile che l'istituzione dei d. nella Chiesa derivi o si ispiri direttamente alla chiamata dei sette discepoli da parte degli apostoli: i problemi della Chiesa di Gerusalemme che Pietro ed i suoi compagni dovettero risolvere si sarebbero riproposti in modo pressoché identico nelle giovani Chiese dell'Asia Minore e del mondo ellenico, e avrebbero ricevuto una soluzione simile. Quattro volte — le sole in cui vengono menzionati nel NT — Paolo parla dei d.: una prima volta nella chiusura della sua lettera ai Filippesi (Fil 1,1), nella quale i diaconi seguono immediatamente dopo i vescovi; poi nelle istruzioni a Timoteo, nelle quali l'Apostolo precisa le qualità richieste ai candidati al diaconato (1Tm 3,8-13).

Bibl. DACL, IV, 738-740; Catholicisme, III, 726-728; TWNT, II, 81-93; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Bruges, 1956; id., *Les fonctions diaconales aux origines de l'Église*, Bruges, 1960; P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, FoiViv

37, 1967; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, LD 68, 1971; L. Ott, *Le sacrement de l'ordre*, Paris, 1971, 16; J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le N.T.*, Paris, 1974; P. Grelot, *L'Église et les ministères*, Paris, 1982. JMer

DIADEMA Fascia di metallo prezioso (oro) che può essere paragonata alla fascia di lana che uomini e donne portavano sulla fronte per trattenere i capelli. L'ebraico ha diversi termini che lo designano. Il *nēzer* è l'insegna della dignità regale (2Sam 1,10; 2Re 11,12; 2Cr 23,11; Sal 89,40; 132,18; Pr 27,24), lo portava anche il re o un idolo ammonita (2Sam 12,30) e il sommo sacerdote (Es 29,6; 39,30; Lv 8,9); qualche volta era ornato di pietre preziose (2Sam 12,30; Zc 9,16). La *ʿăṭārāh* era portata dai re (Sal 21,4; Ez 21,31; Ger 13,18), dai Seleucidi (1Mac 6,15), dal sommo sacerdote (Sir 45,12), dai funzionari persiani (Est 8,15) ed anche dagli sposi nel giorno delle nozze (Ct 3,11; Ez 16,12). Il d. del sommo sacerdote era chiamato nel linguaggio rituale *ṣîṣ;* veniva portato sopra il velo che copriva il capo (*miṣnepet:* Es 28,4.37.39; 29,6; 39,28.31; Lv 8,9; 16,4; Sir 45,12; Ez 21,31 in cui compare a fianco della *ʿăṭārāh,* entrambi portati dal re); consisteva in una fascia di oro fino che portava l'iscrizione "consacrato a Jahweh" (Es 28,36; 39,30; cfr. Ap 19,12). Il *keter* è la corona della regina persiana (Est 1,11; 2,17) e un ornamento del cavallo del re (6,8). In Pr 4,9; 16,31 la "corona di gloria" è una metafora. →corona; →tiara.

Bibl. BRL², 287s. AvdB-ALem

DIAMANTE Carbonio puro cristallizzato, il più duro dei minerali naturali. Qualche volta viene tradotto con "diamante" l'ebr. *yāhālōm* (LXX: *iaspis*), nome della sesta delle dodici pietre preziose del pettorale del grande sacerdote (Es 28,18 = 39,11) e della terza delle nove pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13); viene tradotto così anche l'ebr. *šāmîr,* pietra molto dura ("fronte dura come lo *šāmîr*": Ez 3,9; "cuore di *šāmîr*": Zc 7,12) che serviva per incidere (Ger 17,1: "peccato inciso con una punta di *šāmîr*") ma probabilmente diversa dal d. →pietre preziose. MCar

DIASPORA Termine greco che significa "dispersione" e designa le comunità ebraiche che vivono fuori della Palestina.

Le prime comunità furono insediate nell'Alta Mesopotamia da Sargon II, alla caduta del regno di Israele nel 722-721. Nel 596 e nel 586 le carovane dei deportati del regno di Giuda furono condotte in Babilonia nella regione di Seleucia sul Tigri e di Nehardea (→deportazione; →cattività babilonese). In epoca ellenistica i Lagidi distribuirono in Egitto e in Cirenaica numerosi prigionieri fatti nel corso della conquista della Palestina. I Seleucidi avevano fiducia in loro ed Antioco III fondò delle colonie militari ebraiche in Frigia. Numerose comunità si contavano anche in Asia Minore (Asia, Frigia, Bitinia, Galazia e Cilicia), delle quali si ignorano le origini; è probabile che si debba pensare ad una emigrazione volontaria iniziata già prima dell'esilio. I gruppi della Macedonia e della Grecia (Tessalonica, Corinto, Sparta), di Delos, di Paros e di Creta si costituirono probabilmente nello stesso modo. Vi erano anche schiavi affrancati, discendenti di prigionieri: ne troviamo in Grecia, a Roma e in Campania. La consistenza numerica di queste popolazioni non è ben conosciuta ed è affidata a supposizioni: gli ebrei dell'impero partico sarebbero stati un milione, un milione anche quelli dell'Egitto, di cui 200.000 ad Alessandria, due milioni quelli della Palestina e tra i due e i tre milioni nel resto del mondo greco-romano. Se si eccettuano le comunità dell'Alta Mesopotamia che probabilmente conservavano l'uso dell'aramaico, il rimanente della d. era di lingua greca, compresa quella di Roma dove il 75 per cento delle iscrizioni funerarie sono in greco. In questo ambiente della d., aperto alle influenze intellettuali greche, venne effettuata la traduzione della Bibbia ebraica in greco (LXX; →versioni antiche) ed è qui che si sviluppò una letteratura ebraica in greco, nella quale eccellono poeti (→Ezechiele il tragico) e cronografi oggi perduti (→(2) Eupolemo), ma della quale sono tuttavia conservati 2-3-4Mac, Sap, la *Lettera di Aristea, Giuseppe e Asenet,* le traduzioni di 1Mac, Esd, Gdt, Sir, per non citare che i più noti. Nell'impero romano queste comunità godevano di uno statuto particolare: in Oriente, in conformità all'eredità ellenistica, esse erano organizzate in *politeuma* (pseudo-città) con un'assemblea e dei corpi rappresentativi; fin dal tempo di Cesare gli Ebrei che erano cittadini romani godevano della dispensa dalla chiamata alle armi, nelle città erano autorizzati a costruire sinagoghe, avevano la facoltà di osservare il sabato e di avere dei mercati appositi al fine di rispettare le proibizioni alimentari. In occidente queste comunità erano regolate dalla legislazione sulle associazioni che prevedeva il diritto di riunione. At e le epistole paoline mostrano come Paolo si sia rivolto preferibilmente agli Ebrei della d. e, malgrado qualche sconfitta, si può dire che l'espansione del cristianesimo sia in gran parte un fenomeno di d.; inoltre, dopo la caduta di Gerusalemme nel 70, la chiusura del Tempio e la cessazione della liturgia segnarono la fine dei sadducei e degli esseni favorendo il dinamismo del giudaismo della d., in cui predominava l'elemento farisaico.

Bibl. DBS, II, 422-457; EJ, VI, 604-610; TWNT, II, 98-104; StrBill, II, 490; IV, 88s, 902-910; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain,* Paris, 1914; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter,* Berlin, 1926³, 64s; J.B. Frey, *Les communautés juives à Rome,* RechSR 20, 1930, 269-297; 21, 1931, 129-168; id., *Le judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Église,* Bb 12, 1931, 129-156; M.A. Bleek, *Relations entre Jérusalem et la diaspora égyptienne au IIe siècle avant Jésus-Christ,* OTS 2, 1943, 119-143; S.W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse,* Paris, 1956-1957; V.A. Tcherikover-A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicorum,* Cambridge,

1957-1964; V.A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia-Jerusalem, 1961²; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh, 1973-1979; S. Safrai-M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, Assen, 1974-1976; E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden, 1976. [L. Ruppert, *Diaspora und Ökumene aus der Sicht des Alten Testamentes*, "Catholica" 38, 1984, 1-17; F.G. Untergassmair, *Diaspora und Ökumene aus der Sicht des Neuen Testamentes, ivi*, 18-30]. CSaul

DIASPRO Roccia silicica della famiglia dei calcedoni, gialla, rossa, bruna o nera. Viene talvolta tradotto con diaspro sia l'ebr. *yašpeh* (LXX: *onuchion*), nome della dodicesima delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,20 = 39,13) e della sesta delle nove pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13), sia l'ebr. *yāhālōm* (LXX: *iaspis;* →diamante), nome della sesta delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,18 = 39,11) e terza delle nove pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13). Nel NT il greco *iaspis* è tradotto con "diaspro": è il materiale delle mura della nuova Gerusalemme (Ap 21,18) e la prima delle dodici pietre preziose del loro basamento (Ap 21,19; cfr. 4,3: "simile nell'aspetto a diaspro"; 21,11 "diaspro cristallino", *iaspis krustallizōn*) →pietre preziose. MCar

DIATESSARON In gr., letteralmente, "(uno) a partire da quattro"; nome dato anzitutto all'armonizzazione siriaca dei quattro vangeli composta intorno al 170 da Taziano, un Siro originario di →Adiabene, e poi alle sue traduzioni, adattamenti e ad opere analoghe. Probabilmente Taziano compose la sua opera in Occidente prima della sua rottura con la Chiesa romana ed il suo ritorno ad Adiabene, nel 172. Benché il D. sia esistito anche in greco (*Papiro di Dura* 10; *Papiro di Berlino* 16388), Taziano lo scrisse probabilmente in siriaco, destinandolo al popolino di Roma, per la maggior parte di origine orientale. Il testo greco, dell'inizio del III secolo come quello latino, sarebbe perciò una traduzione dal siriaco, conosciuto solo parzialmente dal *Commentario del Vangelo concordante* di Efrem di Nisibi (IV secolo). Quest'opera è conservata interamente in una versione armena e il D. è conosciuto anche in una traduzione araba dell'XI secolo da un originale siriaco del IX secolo, ed in una versione medievale olandese attestata soprattutto nel D. di Liegi e basata su una traduzione in latino volgare. Vi sono anche opere di armonizzazione tedesche ed inglesi, ed esiste un D. del XIII-XIV secolo in dialetto veneziano e in dialetto toscano ma è difficile discernervi il testo del D. originale di Taziano. La traduzione persiana di un D. siriaco, fatta verso la fine del XIII secolo, non riproduce l'opera originale di Taziano. Essa era basata sui quattro vangeli canonici e su un vangelo apocrifo. L'armonizzazione di Taziano fu presto tradotta in latino volgare e proprio in questa forma il vangelo passò per la prima volta in lingua latina. Anche le traduzioni dei singoli vangeli, fatte più tardi (→versioni antiche) hanno mantenuto l'impronta di questo D. latino primitivo del quale possediamo oggi probabilmente un foglietto su pergamena rinvenuto in Egitto e risalente al V secolo (*Papiro di Aberdeen* 1). Il D. di Liegi ce ne dà la versione olandese e il codex Fuldensis, commissionato da Vittore di Capua e completato nel 546, intercala il testo della Volgata. Portato da Taziano in Oriente, il D. vi conobbe un uguale successo. Fino al V secolo fu la sola versione siriaca dei vangeli ed il Tetraevangelion che lo sostituì a Edessa sotto il vescovo Rabbula, all'inizio del V secolo, contiene degli indubbi tazianismi, individuabili tanto nella *Vetus Syriaca* che nella Peshitta (→versioni antiche). Dal D. siriaco è stata tratta la prima traduzione armena dei vangeli dalla quale a sua volta deriva la versione georgiana. La traduzione araba del D. stesso, fatta nell'XI secolo, ed il D. rimaneggiato che servì da base alla versione persiana del XIII secolo sono una testimonianza dell'influenza durevole dell'opera di Taziano che fu, nel suo stato primitivo, un capolavoro di abilità e di intelligenza.

Bibl. DBS, VI, 855-870; E. Ranke, *Codex Fuldensis*, Marburg, 1868; A. Ciasca, *Tatiani evangeliorum harmoniae*, Roma, 1888; D. Plooij-C.A. Phillips-A.H.A. Bakker, *The Liège Diatessaron*, I-VIII, Amsterdam, 1929-70; A.S. Marmadji, *Diatessaron de Tatien*, Beirut, 1935; C.H. Kraeling, *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura Europos*, London, 1935; V. Todesco-A. Vaccari-M. Vattasso, *Diatessaron in volgare italiano*, Roma, 1938; O. Stegmüller, *Ein Bruchstück aus dem griechischen Diatessaron*, ZNW 37, 1938, 223-229; C. Peters, *Das Diatessaron Tatians*, Roma, 1939; id., *Neue Funde und Forschungen zum Diatessaronproblem*, Bb 23, 1942, 68-77; G. Mercati, in *Papiri greci e latini*, XIII/1, Firenze, 1949, 97-102, n° 1306; S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne de la Bible et le Diatessaron*, Roma, 1950; G. Messina, *Il Diatessaron persiano. Introduzione, testo, traduzione*, Roma, 1951; L. Leloir, *S. Éphrem: Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne*, CSCO 137; 145, 1953-54; id., *Le Diatessaron de Tatien*, OrSyr 1, 1956, 208-231.313-334; id., *Le Diatessaron de Tatien et son commentaire par Éphrem*, in *La Venue du Messie*, Bruges, 1962, 243-260; id., *S. Éphrem: Commentaire de l'Évangile concordant, texte syriaque (manuscrit Chester Beatty 709), édité et traduit*, Dublin, 1962; P. Ortiz-Valdivieso, *Un nuevo fragmento siriaco del comentario de San Efrén al Diatésaron (P. Palau Rib. 2)*, StPapyr 5, 1966, 7-17; L. Leloir, *Éphrem de Nisibe: Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, SChr 121, 1966; T. Baarda, *Early Transmission of the Words of Jesus: Thomas, Tatian and the Text of the N.T.*, Amsterdam, 1983. ELip

DIAVOLO In gr. *diabolos*, "calunniatore", nella lingua profana e in 1Tm 3,11; 2Tm 3,3; Tt 2,2; i LXX usano questo vocabolo per tradurre l'ebr. *śāṭān* (→Satana) e il NT fa del d. il capo dei →demoni (Mt 25,41; Ef 6,11; Ap 12,9.12; 20,2.20).

Bibl. TWNT, II, 69-80; VII, 151-165; IX/2, 1034-1039.1261s (bibliografia); C. Fontinoy, *Les noms du diable et leur étymologie*, ActIran 23, 1984, 157-170. [J.B. Russell, *Satana. Il diavolo e l'inferno tra il primo e il quinto secolo* (= Storia della Spiritualità), Milano, 1986; K.F. De Blois, *How to deal with Satan?*, BTrans 37, 1986, 301-9; G. De Rosa, *Il diavolo: fantasie e realtà*, CC 137,1, 1986, 573-77; C. Marcheselli Casale, *Satana o mistero di iniquità? Personalisti e simbolisti: il confronto continua*, "Asprenas" 33, 1986, 373-95; *Teufelsglaube und Hexenprozesse* (= Beck'sche Reihe 337), München, 1987; N. Forsyth, *The old enemy. Satan and the combat myth*, Princeton, 1987; P.L. Day, *An adversary in haeven. Satan in the Hebrew Bible* (= HarvSemMg 43), Atlanta GA, 1988; J.B. Russell, *The prince of darkness. Radical evil and the power of good in history*, Ithaca NY, 1988]. ELip

DIBON In ebr. *dîbôn*.

1 Tappa della marcia nel deserto secondo Nm 33,45-46 *(dibōn-gād)*. Fu in un primo tempo oggetto di disputa tra Amorrei e Moabiti (Nm 21,26-30), poi cadde in mano a Israele (Nm 21,31-32). Da Nm 32,2.34 viene attribuita a Gad, mentre Gs 13,8-17 la attribuisce a Ruben. Riconquistata dai Moabiti, è il paese natale del loro re Mesa, oppure il suo titolo di gloria: egli è definito "l'uomo di Dibon". In seguito appare nel regno di Moab (Is 15,2; Ger 48,18.22; Is 15,9 ha la forma *dînôm* che deve essere corretta in *dibôn* in base a 1QIs^a). Ben conosciuta in epoca greco-romana, la città ha conservato il suo nome, arabizzato in Ḏībān. Vi sono stati fatti importanti scavi che hanno portato alla scoperta di strati moabiti tipici, sotto la massa dei resti ellenistici e romani.

2 Città abitata dai Giudei al ritorno dall'esilio (Ne 11,25); si tratta probabilmente di Dimone nel Negeb di Giuda (Gs 15,22) il cui nome si ritrova in Umm Dumneh, 30 km a sud-est di Bersabea. La Dimona israeliana è stata ricostruita nello stesso luogo.

Bibl. Abel, II, 304-305; EAEHL, I, 330-333; Vogel, I, 26-27; II, 26. MDB

DIBON-GAD In ebr. *dîbōn-gād;* forma del nome della città di →Dibon della Transgiordania in Nm 33,45-46. MDef

DIDACHÈ Opera non omogenea di uno o più autori sconosciuti (Antiochia? Alessandria?), la *Didachè* o *Dottrina degli Apostoli* è una raccolta di scritti di diverse correnti, in parte giudeo-cristiane, che riunisce in un brevissimo manuale per convertiti testi diversi provenienti dalla Tradizione viva della Chiesa nascente.

1 Contenuto La *Didachè* si può dividere in quattro parti:

— capp. 1-6: parte catechetico-morale sulle Due Vie;

— capp. 7-10: direttive liturgiche;

— capp. 11-13: regole disciplinari;

— capp. 14-16: di redazione posteriore; sulla gerarchia locale e sull'attesa escatologica.

2 Data Sono state proposte diverse date di redazione. A seconda che vi si riconoscano o meno delle citazioni del NT, la *Didachè* viene considerata posteriore o anteriore agli scritti del NT. Sulla scia di Adam, Audet, Glover (1959), Köster e Rordorf, un numero sempre crescente di ricercatori fa risalire l'insieme della *Didachè* agli anni 60-90, dal momento che non vedono alcuna necessità interna al testo per riconoscere come citazioni dirette degli scritti canonici del NT quella decina di passi che assomigliano ai sinottici; essi rifiutano anche di vedervi delle citazioni di testi cristiani del II secolo: *Epistola di Barnaba* o *Pastore di Erma*.

3 Fonti e influenze Nell'insieme i capp. 1-6, sulle Due Vie della vita e della morte, derivano dalla letteratura sapienziale ebraica. Manns ha messo in evidenza molti passi che si ritrovano tali e quali negli scritti rabbinici o nella lettura pietistica ebraica: così anche le prescrizioni sul rispetto della vita umana (2,2) si ritrovano nel *Testamento dei dodici Patriarchi* e in Filone; il rispetto verso il maestro di religione (4,1) è fortemente sottolineato nell'insegnamento rabbinico (MishSan 110a); i sei precetti del cap. 4 si presentano nello stesso ordine in MishSab 127a, ecc. I capp. 1-6 contengono circa 50 testi imparentati con l'AT, derivati principalmente dai libri sapienziali, dal Pentateuco e da cinque profeti. Sul piano letterario sono affini al *Manuale di Disciplina* di Qumrân ma non ne riproducono l'atmosfera dualistica. Malgrado gli accostamenti interessanti fatti da alcuni autori molto seri, rimane tuttavia poco probabile che il cap. 16 rappresenti la conclusione di impronta escatologica della sezione 1-6. Fu l'ultimo dei redattori della *Didachè* che ritenne opportuno concludere queste istruzioni di carattere pratico con una parenesi sulla vigilanza degli ultimi tempi in attesa del ritorno dal Signore.

Le affinità della *Didachè* con il NT sono reali, ma sono ancora oggetto di discussione per quanto attiene alla determinazione dei legami. La sezione detta "evangelica" (1,3-2,6) non è necessariamente una interpolazione cristiana. Il vocabolario e l'ordine dei concetti permettono di collocarla prima di Mt e Lc; sembra probabile che essa attinga ad una fonte comune alla *Didachè* e ai sinottici.

Nella recensione del Pater, tanto simile a Mt 6,9-13, le varianti rare ma non necessarie dimostrano proprio per la loro gratuità l'indipendenza della *Didachè* da Mt. Nelle preghiere eucaristiche (9-10) i temi della vita, della conoscenza, della fede, dell'immortalità, non sono necessariamente di origine giovannea; sono tratti comuni del messianismo sapienziale al quale si ispirano la decima delle *Odi di Salomone*, il *Manuale di Disciplina* e naturalmente il quarto vangelo e il suo →Logos. Ben due volte compare la frase sorprendente: "Come avete letto nel Vangelo di Nostro Signore" (11,3; 15,3-4). Può trattarsi di una interpolazione cristiana oppure della prima allusione storica dell'esistenza di un vangelo scritto (Rordorf); può anche essere il riferimento ad un breve

testo contenente dei "dogmata intesi a regolare la vita delle comunità" (Audet) sulla preghiera, le elemosine, l'accoglienza dei profeti e la correzione fraterna. Il passo sull'operaio che merita il suo cibo (13,12; cfr. Mt 10,10) è un proverbio comune che deriva da Dt 25,4 e che non è tipico dei vangeli; un midrash diceva: "Chi si occupa della Torah deve ricevere il suo sostentamento". *Didachè* 16,3-5 è molto vicino a Mt 24,10-13, per alcuni studiosi ne è addirittura una derivazione; altri, con maggiori probabilità, vi vedono solo la continuazione isolata di una tradizione apocalittica giudaica comune ai due scritti (SChr 248,90).

In conclusione, malgrado il carattere non definitivo delle prove addotte da Audet, Glover, Köster e Rordorf, si può ammettere che la *Didachè* non contenga alcuna citazione testuale tratta dagli scritti canonici attuali del NT. I suoi testi, di forte sapore evangelico, derivano da tradizioni cristiane diverse dai vangeli ed anteriori alla loro stesura definitiva; la *Didachè* getta così luce sulle origini del testo neotestamentario.

Si comprende allora come alle origini della Chiesa la *Didachè* fosse tenuta in conto quasi come le Scritture. Ancora nel 367 sant'Atanasio (*Lettera festale* 39,7) la pone accanto a Sap, Sir, Est, Gdt, Tb, affermando ch'essa viene letta nella Chiesa per l'istruzione dei fedeli; tuttavia egli precisa chiaramente che non fa parte del canone biblico.

Bibl. A. Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, ZKG 63, 1957, 1-47; J.P. Audet, *La Didachè: instruction des Apôtres*, Paris, 1958; A. Vööbus, *Liturgical traditions in the Didache*, Stockholm, 1968; S. Giet, *L'énigme de la Didachè*, Paris, 1970; F. Manns, *Essais sur le Judéo-christianisme*, Jérusalem, 1977, 117-129; W. Rordorf-A. Tuillier, *La Doctrine des Douze apôtres (Didachè)*, SChr 248, 1978. ALap

DIDIMO In gr. *didymos*, "gemello", nome proprio molto ricorrente nei documenti greci; soprannome dell'apostolo Tommaso ben attestato negli elenchi degli apostoli (Mc 3,18 par.); solo Gv glielo attribuisce ogni volta che lo menziona (11,16; 20,24; 21,2). Tommaso è un nome proprio greco che da qualcuno è stato avvicinato all'aram. *tᵉ'ômā'*, "gemello". Gv accredita questo accostamento. Bisogna tuttavia osservare che *tᵉ'ômā'* non è un nome proprio e non è mai usato nei sinottici. W. Bauer ha fatto l'ipotesi che Tommaso fosse un nome greco che, per la sua somiglianza con *tᵉ'ômā'*, venne facilmente adottato dagli Ebrei della Diaspora. MdeM

DIDRAMMA In gr. *didrachmon;* moneta greca d'argento del valore di due →dramme, equivalente a 8,6 gr alla fine dell'epoca persiana ed in epoca ellenistica, a circa 7 gr in epoca romana. È menzionata in Mt 17,24 come equivalente a mezzo statere o a mezzo siclo per pagare l' →imposta del Tempio, che la tradizione raccomandava di pagare in sicli d'argento di Tiro. Nella LXX, l'ebr. *šeqel* viene sovente tradotto con *didrachmon* (Gen 23,1s; Es 21,32; ecc.). →Numismatica. ALem

DIGIUNO Astinenza totale o parziale dagli alimenti e dalle bevande, talvolta anche dalle relazioni sessuali. Il d. faceva parte dei riti di penitenza (1Sam 7,6; Gl 1,14; 2,15) e di lutto (2Sam 1,12; 3,35; 31,13; Gdt 8,5s). In origine sembra che si conoscesse solamente un giorno fissato per il d., quello dell' →Espiazione (Lv 16,29-31; Nm 29,7; At 27,9), ma dopo l'esilio furono istituiti quattro giorni di d. in memoria delle sventure della nazione (Zc 7,3-5; 8,19). Inoltre si proclamavano dei giorni di d. nelle situazioni critiche nazionali o locali, p. es. per implorare Dio affinché mandasse la pioggia che si faceva troppo attendere, e si poteva anche digiunare di propria iniziativa. Il giudaismo diede un'importanza sempre crescente al d. al punto che i saggi composero la →*Megillat Ta'anit*, →il "Rotolo dei digiuni", nel quale registrarono i trentacinque giorni dell'anno in cui non si doveva digiunare a causa di certi eventi capitali che vi erano successi. Nel NT i farisei e i discepoli del Battista digiunavano con zelo (Mt 9,19; Mc 2,18; Lc 5,33) due volte la settimana (Lc 18,12) il lunedì e il giovedì (BabTaa 12a; TosTaa 2,4). Così, per distinguere meglio i cristiani dai Giudei, l'autore della Didachè (8,1) consigliava di digiunare piuttosto il mercoledì e il venerdì. La comunità primitiva aveva effettivamente adottato la pratica del d. (At 13,3; 14,23; cfr. Mt 9,15; Mc 18,20; Lc 5,35) sebbene non sia mai menzionata nelle lettere. Conviene sottolineare ancora che nelle società in cui l'alimentazione era più scarsa, il d. era meno penoso che non in una civiltà amica degli agi, come è la nostra.

Bibl. DBS, IX, 86-92; EJ, VI, 1189-1196; RAC, VII, 447-524; THAT, II, 536-538; TWNT, IV, 925-935; TRE, XI, 41-61; T. Houtsma, *Over de Israëlitische vastendagen*, Amsterdam, 1897; A.W. Groenman, *Het vasten bij Israël. Een vergelijkend onderzoek*, Leiden, 1906; A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.*, London, 1922, 128-264; M.S. Freiberger, *Das Fasten im alten Israel*, Zagabria, 1927; A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, Oxford, 1928, 441-456; J.A. Montgomery, *Ascetic Strains in Early Judaism*, JBL 51, 1932, 183-213; Th.H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year*, New York, 1953, 190-211; S. Lowy, *The Motivation of Fasting in Talmudic Literature*, JJS 9, 1958, 19-38; E.E. Urbach, *'Asqêzîs weyissûrîm betôrat hz"l*, in *Sefer Yovel Y. Baer*, Jerusalem, 1961, 48-68; F.G. Cremer, *Die Fastenansage Jesu (Mk 2,20 und Parallelen) in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese*, Bonn, 1965; id., *Lukanisches Sondergut zum Fastenstreitgespräch*, TrierTZ 76, 1967, 129-154; F.W. Bassett, *The Relation of Materials of the Prophetic Books to Israelite Fasts*, dissUn Emory, 1968; A. Baumann, *Urrolle und Fasttag*, ZAW 80, 1968, 350-373; A. Feuillet, *La controverse sur le jeûne*, NRT 90, 1968, 113-136; 252-277; A. Kee, *The Question about Fasting*, NT 11, 1969, 161-173; È. Lipiński, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, LD 52, 1969, 11-14.28-35; P. Gerlitz, *Religionsge-*

schichtliche und ethische Aspekte des Fastens, in *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren*, I, Leiden, 1977, 255-265; B. Reicke, *Die Fastenfrage nach Luk. 5,33-39*, ThZ 30, 1974, 321-328; J.B. Muddiman, *Jesus and Fasting*, in J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Louvain, 1975, 271-281; P. Rolland, *Les prédécesseurs de Marc. Les sources présynoptiques de Mc, II, 18-22 par.*, RB 89, 1982, 370-405. ELip

DIKLA In ebr. *diqlāh;* parola aramaica *(diqlāh, diqlā')* che significa "palma" e serve a designare un presunto discendente di →Joktan in Gen 10,27 e 1Cr 1,21. ELip

DILEAN In ebr. *dil'ān;* località di Giuda (Gs 15,38); si tratta forse dell'attuale tell en-Najīle, 27 km a est di Gaza. MDef

DILUVIO Il racconto del d. (Gen 6,5-9,14) con le sue ripetizioni e le sue incoerenze di fatto è una combinazione di due racconti paralleli (J e P) ricostruiti attraverso l'analisi letteraria.

1 Il racconto J Con il suo stile vivace ed i suoi antropomorfismi il racconto si apre con un prologo (6,5-8) che è al tempo stesso un riassunto di tutta la storia J anteriore (2,4b-4,26; 6,1-14) e che presenta la causa del d.: il peccato che porta Jahweh a pentirsi di aver creato l'uomo. Solo Noè, il giusto (7,1), trova grazia agli occhi di Jahweh (6,8). Della costruzione dell'arca, su cui si dilunga P (6,14-16), non si fa menzione; ci si limita all'ordine di costruire una barca, all'asciutto, che suona come un appello alla fede (Eb 11,7), perché Jahweh non rivela il suo disegno a Noè se non dopo il suo ingresso nell'arca (7,4). Sette giorni prima del d. Jahweh ordina a Noè di entrare nell'arca (7,1-3), lui, la sua famiglia e tutti gli animali da conservare in vita e necessari al suo nutrimento e al sacrificio finale (una coppia di animali impuri e 7 coppie di animali puri). Noè entra nell'arca (7,5.7.9) e dopo sette giorni il diluvio comincia (7,10), causato da una pioggia *(gešem)* che dura 40 giorni (7,12). Jahweh chiude allora la porta dell'arca (7,16) che viene subito sollevata dalle acque (7,17b), salvando Noè dal d. che distrugge "ogni essere che ha un alito di vita" (7,22-23). Poi la pioggia cessa e le acque si ritirano (8,2b-3a) e Noè, assicuratosi dall'invio di uccelli che la terra è abitabile (8,6-12), esce dall'arca e offre un sacrificio che è gradito a Jahweh (8,20-21). Allora Jahweh si ripromette di non maledire mai più la terra a causa dell'uomo perché l'uomo "è incline al male fin dall'adolescenza" (8,21): affermazione che, più che rassegnazione di fronte all'inevitabile, appare come l'espressione di una volontà di grazia che è pazienza e della quale è segno di mantenimento dell'ordine naturale (8,22).

2 Il racconto P Fa seguito alla "genealogia" *(tôlēdôt)* di Adamo (Gen 5) e si presenta come una *tôlēdôt* (nel contesto, "storia") di Noè (6,9), l'uomo che di fronte ai suoi contemporanei, che hanno pervertito la creazione, introducendovi la violenza, si è rivelato giusto e integro (6,9-12: prima menzione P del peccato). Dio gli comunica la propria decisione di distruggere la creazione corrotta dal peccato e gli ordina di costruire una nave della quale gli dà il progetto (6,13-16), il carico (6,19-21) e il motivo (6,17-18). E Noè esegue (6,22). Ed ecco venire il d. (7,11) che è un ritorno al caos primordiale (Gen 1,2.7). P., preoccupato della cronologia, precisa le date (7,6.11.24; 8,2a.3b.4.5.13.14) sottolineando la durata e l'ampiezza della catastrofe (7,17a-21). Noè, entrato nell'arca nel giorno del cataclisma (7,13), sembra venga perso di vista. Ma "Dio si ricordò di Noè" e questo "ricordo" (vedi Es 2,24; 6,5) è il momento in cui inizia la salvezza. Dio fa cessare l'inondazione (8,1-2a) e le acque cominciano ad abbassarsi (8,3b). Sei mesi dopo l'inizio del d. l'arca si ferma (*nûaḥ*, "riposare") sul monte Ararat (8,4), ma ci vorranno ancora sei mesi perché la terra sia asciutta (8,5.13a.14). Solo allora Dio dà a Noè l'ordine di uscire dall'arca (8,14-19) inaugurando una nuova era, retta dal nuovo ordine dell'alleanza che egli stabilisce con Noè (9,1-17). L'uomo è nuovamente benedetto e confermato nella sua missione di signore della creazione (9,1.7; 1,28) ma questa volta con diritto di vita e di morte sulle creature viventi che costituiranno il suo nutrimento insieme alle erbe verdi (9,2-3; 1,28-29); il sangue però sarà proibito (9,4) e la vita dell'uomo assolutamente inviolabile, perché l'uomo è stato creato ad immagine di Dio (9,5-6; 1,26-27). Su questo mondo nuovo risuona una parola di grazia: "mai più il diluvio devasterà la terra" (9,11), suggellata da una alleanza di cui l'arcobaleno è simbolo (9,12-17).

3 Fonti e paralleli Questi racconti biblici hanno dei paralleli impressionanti nel mondo mesopotamico: testi sumerici, accadici, assiri, che sono una testimonianza di una "tradizione del diluvio" tramandata per quasi due millenni, fino alla versione greca di Beroso (III secolo a.C.). Sumer ha il suo racconto (incompleto) del d., che risale al 2000 e il suo Noè che si chiama Ziusudra. Babilonia lo racconta nella leggenda di Atraḫasis ("l'intelligentissimo"), che risale al VII secolo e che ispira probabilmente il racconto Utnapishtim della tavoletta 11 (quasi integralmente conservata nella sua versione assira) dell'epopea di Ghilgamesh. In questi racconti gli dei decidono di distruggere l'umanità (che è divenuta numerosa e turba i sonni di Enlil, secondo Atraḫasis) con un d., ma un dio avverte in segreto l'eroe e gli ordina di costruire un battello del quale sono descritti la costruzione e il carico. Il diluvio, del quale è indicata la durata, è universale e distrugge ogni forma di vita, provocando il rimorso degli dei atterriti dalla catastrofe e rimasti privi di cibo e di bevande. Quando l'acqua comincia a scendere, la nave di Utnapishtim approda sul monte Nizir e vengono inviati degli uccelli in ricognizione. Uscito dalla barca, l'eroe offre un sacrificio il cui profumo giunge agli dei affamati che si riuniscono intorno a lui "come delle mosche".

Le rassomiglianze con il racconto biblico sono evidenti e si può concludere con sicurezza che questo

si ispira alle tradizioni mesopotamiche diffuse nel Vicino Oriente (frammenti di Atraḫasis di Ugarit, e di Ghilgamesh di Meghiddo) e che Israele può aver conosciuto già prima del 1 millennio. Questa constatazione è importante per valutare il genere letterario dei racconti biblici e per non cercarvi più storia di quanto le loro fonti abbiano potuto darne. È probabile che queste leggende conservino un lontano ricordo di una o di più inondazioni catastrofiche che debbono aver devastato una delle città mesopotamiche e delle quali l'archeologia (scavi di Ur e di Kish) sembra attestare delle tracce di epoche differenti. È facile comprendere che queste catastrofi, amplificate dall'immaginazione popolare, abbiano fatto nascere la leggenda del d. universale riferito nei racconti mesopotamici e biblici. È dunque vano tentare di ricostruire l' "avvenimento" del d. della Bibbia.

4 Teologia Più importante è stabilire il messaggio religioso che gli autori biblici intendono trasmettere attraverso questi racconti che d'altronde essi adattano e trasformano profondamente alla luce della loro fede in Jahweh. La causa del d. non è più l'arbitrio degli dei, ma il peccato dell'uomo. Jahweh punisce l'umanità colpevole e salva il giusto Noè. Con alcune varianti lo stesso messaggio fondamentale si riscontra in entrambi i racconti del d.: esso rivela Jahweh come il Dio che non accetta il peccato e distrugge il mondo peccatore che egli tuttavia non abbandona per la sua volontà di salvezza, salvando il giusto Noè e, attraverso di lui, la creazione tutta sulla quale risuona una promessa di grazia: "mai più il diluvio devasterà la terra" (9,11; Is 54,9-10; Sir 44,17-18): parole che rappresentano certamente il vertice del messaggio, la risposta di speranza alla domanda posta dalla storia successiva, anch'essa segnata dal peccato. Il mantenimento dell'ordine naturale in J (8,22), l'arcobaleno di P (9,8-17) sono il segno della pazienza di Dio (Rm 3,25-26), della sua volontà di salvezza sempre presente malgrado il peccato.

5 Nel NT Il NT fa raramente riferimento al d. Come nell'AT il d. è il giudizio sul mondo peccatore (2Pt 2,5), venuto all'improvviso come verrà "il giorno del Figlio dell'uomo" (Mt 24,37-38; Lc 17,25-27). Soltanto 1Pt 3,20-21 potrebbe rappresentare una innovazione, ma questo testo, unico e difficile, non pretende di fare delle acque del d. il prototipo dell'acqua del battesimo, né del d. un giudizio. Il tipo del "battesimo che ora salva" non è l'acqua del d. ma il passaggio attraverso l'acqua, grazie all'arca portata dall'acqua (1Pt 3,20; Gen 7,17).

Bibl. Commentari a →Genesi; DBS, I, 754-765; F. Bergé, *Les légendes du déluge*, in *Histoire Générale des Religions*, V, Paris, 1952, 59-101; G. Contenau, *Le déluge babylonien*, Paris, 1952; G. Lambert, *Il n'y aura plus jamais de déluge*, NRT 87, 1955, 581-601.693-724; W.G. Lambert-A.R. Millard, *Atra-Hasis, The Babylonian Story of the Flood;* M. Civil, *The Sumerian Flood Story*, Oxford, 1969 (ediz. critica); A. Parrot, *Déluge et arche de Noé*, BibArch 1, 1970; S.N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, Paris 1975, 201-207.247; J.P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden, 1978²; V. Fritz, *"Solange die Erde steht". Vom Sinn der jahwistischen Fluterzählung in Gen 6-8*, ZAW 94, 1982, 599-614. [W. G. Lambert, *The Flood in Sumerian, Babylonian and biblical sources*, CanadMesop 5, 1983, 27-40; R. Couffignal, *La geste de Noé. Approches nouvelles de Gen. VI-IX*, RThom 85, 1985, 607-19; *Incontro interdisciplinare mesopotamico Camaldoli 23-25.X.1981: Il diluvio nelle narrazioni della Mesopotamia*, a cura di C. Saporetti, Roma, 1985; *The Genesis debate. Persistent questions about creation and the flood*, edited by R.F. Youngblood, Nashville, 1986; G. Borgonovo, *Gen 6,5-9,19: struttura e produzione simbolica*, ScuolC 115, 1987, 321-48; A.R. Millard, *The sign of the flood*, "Iraq" 49, 1987, 63-69; G. Pace, *Il diluvio*, BbbOr 29, 1987, 73-84; *Noè, il diluvio universale e la preistoria dell'Alleanza. Associazione Laica di Cultura Biblica: Atti del Seminario invernale, Paestum 22-25.I.1987*, Settimello Fl, 1987; *The flood myth*, edited by A. Dundes, Berkeley, 1988; D. Allen, *Science and the universality of the flood*, ivi, 357-82; L.M. Barré, *The riddle of the flood chronology*, JStNT 41, 1988, 3-20; L.R. Bailey, *Noah: the person and the story in history and tradition* (= Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia SC, 1989; N. Kunzler, *Le Déluge* (= CahB 2), Aubonne, 1990]. ABoud

DIMONA

1 In ebr. *dîmônāh;* città del Negheb vicina alla frontiera di Edom e non lontana da Bersabea (Gs 15,22). Secondo il contesto è certamente la stessa →Dibon di Ne 11,25. Una città operaia (Dimona, 35 km a sud-est di Bersabea) fondata nel 1955 ne ha adottato il nome.

2 In ebr. *dîmôn;* città di Moab, menzionata in Is 15,9; sarebbe in realtà un'alterazione di →Dibon; infatti è questo il nome che si trova nel rotolo di Is di Qumrân (1QIs[a]) e nella Volgata; la versione masoretica rappresentava un gioco di parole che si riferiva a *dam* "sangue": "perché le acque di Dimon sono piene di sangue". Tuttavia vi è chi replica che Dibon è già stata menzionata in Is 15,2 (e nessun altro toponimo è citato due volte nello stesso capitolo) e che non si trova in prossimità di un torrente impetuoso (l'Arnon è relativamente lontano); per costoro D. di Is 15,9 potrebbe essere →Madmen.

Bibl. EJ, VI, 50. CCan

DINA In ebr. *dînāh*, "processo" (probabilmente bisogna leggere *dayyānāh* come si rileva dalle trascrizioni cuneiformi dello stesso antroponimo femminile, formato su *dayyān*, "giudice"); figlia di Giacobbe e di Lia (Gen 30,21; 46,15). Violentata da Sichem, figlio di Camor l'Eveo, che si lega a lei e la domanda in sposa (34,1-4), D. è duramente vendicata dai suoi fratelli (34,25-29). Questo racconto nel quale D. è solo un pretesto allo svolgimento dell'azione, ha suscitato numerose spiegazioni. Secondo gli studi più recenti, il racconto originale riguardava i rapporti tra i "figli di Giacobbe" e la gente di Sichem e attesterebbe l'insediamento di un clan

dei "figli di Giacobbe" in questa regione in epoca preisraelitica.

Bibl. A. de Pury, *Genèse XXXIV et l'histoire*, RB 76, 1969, 5-49; P. Kevers, *Étude littéraire de Gn 34*, RB 87, 1980, 38-86. [M.M. Caspi, *"And his soul clave unto Dinah" (Gen 34) - The story of the rape of Dinah, the narrator and the reader*, AnJapB 11, 1985, 16-53].

ABoud

DINABA In ebr. *dinhābāh;* capitale del re di Edom, Bela, figlio di Beor (Gen 36,32 par. 1Cr 1,43). Fino ad oggi non è stata proposta alcuna ubicazione convincente.

Bibl. Abel, II, 305.

CCan

DIO

1 AT

A *Esistenza.* L'AT non prova l'esistenza di D. con un ragionamento filosofico, ma l'afferma come una realtà ovvia; l'antico mondo semitico ignora l' →ateismo. Gli insensati che dicono "non c'è Dio" (Sal 14,1; 53,2) non negano l'esistenza di D. ma contestano solamente il fatto che egli si preoccupi degli uomini e del loro modo di vivere. Quando l'AT fa appello ai miracoli di D. (sugli elementi della natura o nella vita dell'uomo), lo fa non per provare l'esistenza di D., ma piuttosto per riaffermare la fede degli uomini in D. (Es 4,1s; 7,8s; Is 40,5; 42,12) o per suscitare la loro lode (Sal 19,8-10; Is 40,27-31); esso intende rivelare agli uomini ciò che D. è e come vive con loro, non che egli esiste! Similmente, non si specula sulla natura di D.

B *Attributi.* Nell'AT D. ha molti nomi (→nome divino); questo dimostra che è considerato sempre come un essere personale, paragonabile alla persona umana. Ma egli è più che un uomo potente e immortale, come nel caso delle divinità pagane (Nm 1,19; 1Sam 15,29; Is 40,28; Os 11,9; Sal 121,4). L'AT sottolinea fortemente la differenza che c'è tra D. e l'uomo. Jahweh è D. e non un uomo (Os 11,9). Perciò se ne sottolinea soprattutto la potenza, la vita e la santità.

a Potenza. Che D. sia potente è forse già indicato dall'etimologia della parola *ʾēl* (dio) (→El). Questa potenza è espressa nel nome antichissimo "potente di Giacobbe" (Gen 49,24; Is 1,24; 60,16; Sal 132,2. 5); è lodata nei cantici più antichi (Es 15,3; Sal 24,8). D. esercita questa potenza sul suo popolo in modo geloso, come *baʿal,* "padrone", e sul mondo intero come Signore; egli è anche re (→Regno di Dio). Questi diversi appellativi, comuni al mondo semitico, possono sostituire il nome divino (Is 1,24; 3,1; 6,1). Con il suo potente intervento nella liberazione dall'Egitto egli ha mostrato la realtà di un D. che esiste e che agisce (Es 3,14), che vuole interamente al suo servizio l'uomo e il popolo e che li domina (Ger 16,21; Ez 6,14; Sal 46,11). La creazione ed il governo dell'universo e di tutto ciò che vive sono altrettante manifestazioni della potenza di questo D. unico (Sal 19,104; Gb 38; Gen 1).

b Vita. Dio è il vivente (Os 2,1; Sal 42,3). Questa vita è una caratteristica propria che viene menzionata nelle antiche formule di giuramento: "Per la vita di Jahweh" (1Sam 14,39.45; 1Re 17,12); in questo D. si distingue dalle divinità cananee della natura, che sono sottoposte al ciclo annuale della morte e della rinascita; egli invece non muore (Ab 1,12). D. è chiamato molte volte il "Vivente" in opposizione agli altri dei che sono morti (1Sam 17,26-36; Ger 10,10s), che non vedono e non sentono (Is 44,9), che mentono, sono cioè impotenti e ingannatori perché non hanno in loro il soffio vitale (Ger 10,14). Solo il D. vivente nel quale confida Israele (Sal 84,3; Gb 19,25-27) è fonte di vita (Sal 36,10).

c Santità. Ciò che caratterizza soprattutto la natura di D., è la sua →santità. Egli è confessato come il "Santo" (Is 40,25; Ab 3,3), il "Santo di Israele" (Is 1,4; 5,19.24; ecc.), il "tre volte Santo" (Is 6,3). Questa santità significa che D. è separato da ogni cosa e che sta al di sopra di tutto ciò che è creato e debole. Egli è completamente Altro (Is 40,25; 46,5), l'indicibile davanti al quale l'uomo è consapevole di essere solo cenere e polvere (Sal 8,5; Gen 18,27; Gb 42,6) e di fronte al quale egli si sente pieno di angoscia e di paura (Is 8,13; Sal 99,3); l'uomo non può contemplarlo (Es 3,6; 19,21; ecc.) né avvicinarlo (Es 19,21), né toccarlo (1Sam 6,19s) senza correre pericolo di morire (cfr. Es 24,10-11). Questa santità metafisica di D. assume, specialmente nei profeti, un carattere morale; poiché il Signore è D. e non un uomo, proprio per la sua santità, la sua collera non è inesorabile (Os 11,9); la sua santità si rivela nella sua giustizia (Is 5,6); essa è offesa dall'infedeltà di Israele (Is 5,19); essa è talmente lontana da tutto ciò che è peccato che il peccatore che venisse a contatto con il Signore dovrebbe morire (Is 6,5).

D. dà prova di questa sua santità esercitando la sua potenza nella creazione (Is 41,20; 45,11), nei miracoli (Es 15,12; Sal 77,15), nei fenomeni naturali (Sal 29,3-9); nella salvezza del suo popolo (Is 41,14; 43,3; 47,4), nella giustizia del suo giudizio (Is 5,16; Es 28,22), nella costanza del suo amore (Os 11,9). L'espressione "il Santo di Israele", coniata e prediletta da Is, riassume il paradosso dell'alleanza: il Signore, per la sua santità, si contrappone a tutto ciò che è terreno e umano, perciò anche a Israele; se tuttavia questo Signore si lega in modo particolare ad Israele, ciò avviene solo in virtù della sua volontà di avere un popolo santo e per mezzo dell'osservanza rituale e morale (Lv 19,2; Is 4,3). Secondo Ez 36,22-27 questo si verificherà quando egli santificherà il suo popolo e quando rivelerà la sua santità ricreando il cuore dell'uomo e diffondendo il suo spirito. Questo è l'oggetto della nuova alleanza, prevista dai profeti e conclusa da Cristo, non più con un solo popolo ma con l'Israele di Dio (Gal 6,16), con tutti i "santi", tutti gli uomini divenuti creature nuove in Cristo (Gal 6,15; 2Cor 5,17), perché sono stati santificati nello Spirito di D. (1Cor 6,11) e perché sono nati dallo Spirito (Gv 3,5s).

2 Giudaismo Il giudaismo esprime la stessa nozione di D. dell'AT; tuttavia essa appare meno dinami-

ca e relazionale perché l'accento è posto maggiormente sulla trascendenza di D. Ciò porta il giudaismo, già nei LXX ma ancor più nei targum, ad eliminare i numerosi →antropomorfismi del testo biblico. Per timore di profanare il nome di Dio (Es 20,7) si eviterà, già qualche secolo prima di Cristo, di pronunciare il nome di Jahweh sostituendolo con l'appellativo di "Signore". Più tardi verrà eliminata anche ogni designazione diretta di D. adottando delle perifrasi come "il Cielo" (o "Cielo"), il "Signore", il "Santo", l' "Altissimo", il "Padre Celeste", il "Nome", il "Luogo", la "Dimora" o la "Presenza" *(šekinâh)*, la "Potenza", la "Parola".

3 NT

A *Nomi ed eredità dall'AT.* Il NT per designare D. usa i termini seguenti: *theos*, con o senza articolo (= il D. o D.), e *kurios*, ugualmente con o senza articolo (il Signore o Signore). Gesù si serve soprattutto del primo, gli autori del NT soprattutto del secondo. I nomi "Cielo" (Lc 15,7; 18,22; in Mt il Regno dei Cieli) e "Potenza" (Mc 14,2) sono più rari. Gesù preferisce chiamare D. il "Padre" o il "Padre che è nei cieli". Il punto fondamentale della fede cristiana è il monoteismo (At 14,15; Gal 4,8s; 1Tm 1,9). Il cristiano crede in un solo D. (Eb 11,6; Gc 2,19). Certo, vi sono molti dei e signori, ma per il cristiano non c'è che un solo D., il Padre dal quale derivano tutte le cose e per il quale tutto è stato fatto (1Cor 8,5s). La fede in un solo D. esclude non soltanto il culto degli idoli (1Cor 10,21) ma anche la schiavitù delle ricchezze (Mt 6,24) e della sensualità (Fil 3,19).

Nel NT troviamo la stessa nozione di D. dell'AT ed anche numerose espressioni dell'AT come: "Dio dei padri (At 3,13; 5,30), di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (At 3,13; Mt 22,32), di Israele" (Mt 15,31; Lc 1,68), "nostro Dio" (Mc 12,29; At 2,39), "mio Dio" (Lc 1,47; Rm 1,8). Il NT, però, presenta meno antropomorfismi (vedi tuttavia Rm 2,4; 1Tm 2,16; Tt 3,4).

B *Attributi divini.*

a Paternità. Nell'AT è già presente la paternità divina, sia che si tratti di Israele (Dt 32,6; Ger 3,4.19) o degli Israeliti (Is 63,16; 64,8) e soprattutto dei giusti che sono tra di loro (Sap 2,16; 14,3; Sir 23,1.4) che per questa ragione potrebbero chiamarsi figli di D., ma questa filiazione divina è considerata un privilegio che discende dall'elezione di Israele. Al contrario, Gesù e gli apostoli insegnano che D. è il padre di tutti gli uomini senza distinzione tra Ebrei e non Ebrei o tra peccatori e giusti (Mt 5,45; Lc 6,32-36; At 17,28). In un significato più completo D. è il Padre di tutti coloro che credono in Gesù, lo amano e compiono la sua volontà (Mt 7,21-23; Lc 6,46; Gv 1,12; Gal 3,26-28) perché egli dona loro il suo Spirito; grazie a questo Spirito essi diventano figli ed eredi (Rm 8,14-17; Gal 4,5s).

b Amore. Il secondo aspetto che il NT sottolinea e mette in nuova luce è l'amore di D. I profeti ed i salmisti lo hanno sovente celebrato (Os 3,1; 11,1; Ger 31,3; Is 43,4; 54,5-8) ma in nessun luogo questo amore è affermato con tanta insistenza come nel NT. Dio ama tutti gli uomini senza distinzione fino a dare suo figlio per loro (Gv 3,16). Suo figlio è il prediletto (Rm 5,8; 8,32; 1Gv 4,9), la "rivelazione della bontà di D., nostro salvatore, e del suo amore per gli uomini" (Tt 3,4). L'amore e la pace non sono solo manifestazioni di D. (2Cor 13,11), ma D. è l'amore per eccellenza (1Gv 4,8) in tutte le sue opere e nella missione di Cristo.

c Immaterialità. Anche la natura spirituale di D. è meglio sottolineata. Egli è non solo eterno (Rm 16,26; 1Tm 1,17), senza inizio e senza fine, trascendente il tempo ed invisibile (Gv 1,18; 1Tm 6,16), ma è anche esplicitamente Spirito (Gv 4,24); egli perciò non è legato né al tempo né allo spazio.

C Pienezza dell'essere divino. Il D. invisibile e inaccessibile si è rivelato nel Verbo fatto carne (Gv 1,18). Egli è lo strumento della rivelazione del Padre perché è nel Padre e il Padre è in lui (Gv 14,9.20) e perché è l'immagine di D. (2Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3). Solo grazie a lui è possibile accedere al Padre. Non solo il Verbo preesistente è chiamato "Dio", ma anche il Verbo incarnato, Gesù Cristo, il Figlio di Dio (Gv 1,1.18). Egli stesso dichiara la sua unità con D. (Gv 10,30-33). Il resuscitato è esplicitamente riconosciuto come D. e Signore (Gv 20,28). La ferma convinzione degli apostoli e la fede dei primi cristiani è che Gesù, il Figlio di Dio partecipa veramente alla divinità del Padre suo come egli l'ha rivelato con la sua parola, con i suoi atti e con il dono della sua vita per giungere alla sua glorificazione. La Chiesa primitiva ha imparato a conoscere lo Spirito di Dio e lo Spirito Santo tramite i carismi effusi su di essa (At 2,3; 1Cor 14,18; Rm 12,6; 1Cor 12,4-11), la rigenerazione dei credenti (Rm 8,14-27), la loro santificazione e la loro edificazione (1Cor 6,11; Gal 5,22; Ef 5,9; 1Cor 12,13).

Bibl. TWAT, I, 259-279; III, 533-554; TWNT, II, 176-204; III, 79-120.1038-1094; V, 946-1016; J. Hempel, *Gott und Mensch im A.T.*, Stuttgart, 1936²; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, I, Tournai, 1954, 6-90; H. Conzelmann, *Théologie du NT*, Paris, 1967; E. Jacob, *Théologie de l'A.T.*, Paris, 1968², 25-121. [*Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse*, a cura dell'Associazione Biblica Italiana, Leumann (To), 1980; *Quærere Deum. Atti della XXV Settimana dell'ABI*, a cura di G. Danieli, Brescia, 1980; A. Dumas, *Nommer Dieu* (= Cogitatio Fidei 100), Paris, 1980; H. Moxnes, *Theology in conflict. Studies in Paul's understanding of God in Romans* (= NTSup 53), Leiden, 1980; C. Westermann, *Che cosa dice l'Antico Testamento su Dio?* (= Strumenti 21), Brescia, 1982; A. Jäger, *Dio. Dieci tesi*, trad. ed edizione italiana a cura di M.C. Bartolomei Derungs (= Dabar 1 8), Genova, 1984; H. Seebass, *Il Dio di tutta la Bibbia. Teologia biblica per l'orientamento alla fede* (= StBibPaid 72), Brescia, 1985; F. Lindström, *God and the origin of evil; A contextual analysis of alleged monistic evidence in the Old Testament*, translated by F.H. Cryer (= ConBibOT 21), Lund, 1983; *Dio è amore*, ParSpV n. 10, 1984, 1-288; *La notion biblique de Dieu*, éd. par J. Coppens (= BETL 41), Leuven, 1985²; T. Holtz, *Theo-logie und Christologie bei Paulus*, in *Glaube und Eschatologie. Fs. für Werner*

Georg Kümmel 80. Geburtstag, hrg. von E. Gräßer-O. Merk, Tübingen, 1985, 105-21; K. Eberlein, *Gott der Schöpfer - Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen* (= BeiEATAJ 5), Frankfurt, 1986; J. Vermeylen, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance* (= LD 126), Paris, 1986; J. Dupont, *Le Dieu de Jésus*, NRT 109, 1987, 321-44; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus* (= LD 129), Paris, 1987; W. Riley, *The Book of Job and the terrible truth about God*, ScChurch 18, 1988, 322-26; *La "Teo-logia" di Gesù*, ScuolC 117, 1989, 119-224; H. Cazelles, *La Bibbia e il suo Dio*, Roma, 1991; J. Pouilly, *Dieu notre Père. La révélation de Dieu Père et le "Notre Père"*, CahÉv n. 68, 1989; J. Robson, *Dieu au foyer*, ÉTRel 65, 1990, 573-584; *Der Eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, hrg. von M.T. Wacker-E. Zenger, Freiburg i.B., 1991; *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*, a cura di E. Guerriero-A. Tarzia (= Saggi Teologici 6), Cinisello B. (MI), 1991; D. Launderville, *Human Images of God: The Old Testament*, BTod 29, 1991, 79-85; J. Briend, *Dieu dans l'Écriture* (= LD 150), Paris, 1992]. DBach

DIONIGI In gr. *dionusios;* ateniese, membro dell'Areopago, che in seguito al discorso di San Paolo di fronte all'Areopago si fece cristiano (At 17,34). La tradizione lo vuole primo vescovo di Atene.
Lo pseudo-Dionigi era un autore siro del V o del VI secolo che scriveva sotto il nome di Dionigi l'Areopagita. AvdB-MdeM

DIONISO Dio greco; il suo nome può essere scomposto in *Dios-nysos*, che significa "il giovinetto di Zeus" o anche "il ragazzo divino". Figlio di Zeus e di Semele (rappresentazione frigia della terra), era di origine traco-frigia ma fu adottato in tempi molto antichi dal mondo ellenistico; è già menzionato, infatti, nel XII secolo a.C. su una tavoletta micenea. I suoi numerosi soprannomi *(Bakchos, Bromios, Zagreus)* rivelano una figura complessa, in un primo tempo connessa con la vegetazione spontanea ed in seguito legata alla vigna; si accompagna ad un folto corteggio di menadi, di satiri, di sileni ed i suoi attributi sono l'edera e il pampino. Venerato all'inizio da confraternite (tiasi) di baccanti e di menadi che si abbandonavano a deliri orgiastici, sotto l'influsso del dio, D. divenne in epoca arcaica il dio popolare per eccellenza, ispiratore del teatro. La sua leggenda, continuamente arricchita, ce lo mostra vagante per il mondo a rivelare agli uomini i vantaggi del vino. In Attica veniva celebrato con feste mascherate in occasione delle feste dionisiache campestri che si svolgevano all'epoca della vendemmia; ad Atene era il patrono delle grandi feste dionisiache nel corso delle quali si svolgevano i concorsi tragici e comici. Questo aspetto di ispiratore del teatro è oggetto della parodia di Aristofane nelle *Rane;* il suo ruolo più inquietante di dio del delirio sacrificale è illustrato da Euripide nelle *Baccanti*. Alessandro e i suoi successori ebbero una particolare devozione per D. e nelle monarchie seleucida e lagide fu collegato strettamente al culto dinastico. Questo aspetto emerge in modo molto chiaro durante la persecuzione di Antioco IV Epifane, quando si vedono gli Ebrei ellenisti celebrare gli anniversari reali con processioni dionisiache (2Mac 6,7; 14,33).

Bibl. H. Jeanmaire, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1970. CSaul

DIOSCORINZIO In gr. *dios korinthos* o *dioscorides;* nome di mese greco citato in 2Mac 11,21 e, secondo la Volgata, in 2Mac 11,38. Sembra trattarsi di un nome di mese cretese che corrisponde al mese macedone →xantico (2Mac 11,30.33). ALem

DIOSCURI Etimologicamente *Dios-kouroi*, "figli di Zeus"; i D. sono gli dei gemelli Castore e Polluce, figli di Leda che Zeus aveva avvicinato sotto l'aspetto di un cigno. Dèi giovani e cavalieri, sono associati ai valori aristocratici e militari; tuttavia il loro aspetto guerresco è presentato come un soccorso portato nel momento decisivo della battaglia. Per questo essi sono stati ben presto venerati come salvatori, geni benefici della medicina e protettori dei marinai. Così si spiega perché la nave ingaggiata da Paolo per partire da Malta fosse posta sotto la protezione dei D. (At 28,11). CSaul

DIOTREFE In gr. *diotrephēs*, "allevato da Zeus"; personaggio principale, forse il vescovo, della comunità alla quale è indirizzata 3Gv. Non vuole riconoscere il presbitero e cova cattive intenzioni nei suoi riguardi, si rifiuta di ricevere i fratelli che il presbitero gli manda e proibisce di riceverli a coloro che lo vorrebbero (3Gv 9-10). Questo è il motivo per il quale il presbitero scrive alla comunità nella persona di Gaio. →(1) Giovanni, epistole. AvdB-JMer

DIRITTA, VIA In gr. *eutheia;* via di →Damasco sulla quale Paolo incontra Anania (At 9,11). ELip

DISCEPOLO In gr. *mathētēs;* in ebr. *talmîd;* termine raro nell'AT (Is 8,16; 50,4; 54,13) ma frequente nel giudaismo; indica colui che riceve l'insegnamento di un rabbi. Il NT lo usa per designare coloro che seguono un maestro come Giovanni Battista (Mt 9,14; Mc 2,18; Gv 1,35) o Paolo (At 9,25), oppure una dottrina, quella di Mosè (Gv 9,28) o dei Farisei (Mt 22,16). Ma i d. per eccellenza sono coloro che seguono Gesù e si sforzano di conformare la loro vita alla sua (Mt 10,24-25; Lc 6,40). Sovente sono identificati con i →Dodici (Mt 10,1; 11,1), chiamati "i suoi discepoli", mentre l'espressione "i discepoli" sembra indicare un gruppo più numeroso come i 70 o 72 inviati da Gesù (Lc 10,1) o le donne che lo accompagnavano (Lc 8,2-3). At estende questo titolo a ogni cristiano (6,1; 9,10.36) ed il quarto

vangelo introduce la figura del "discepolo prediletto" nel quale la tradizione ha riconosciuto l'apostolo →(1) Giovanni (Gv 13,23-26) ma che potrebbe anche essere un d. della comunità giovannea o rappresentare addirittura questa comunità.
Mentre il d. ebreo sceglie il suo rabbi in base al suo sapere e con lo scopo di diventare a sua volta un maestro, Gesù chiama egli stesso i suoi d. (Mc 1,17 par.) e li lega a sé (Gv 6,60-71) perché diventino suoi testimoni fino alla morte (Mt 16,24-25), malgrado la loro mancanza di fede e la loro incomprensione (Mt 16,4-12 par.; Mc 9,31-32 par.).

Bibl. TWNT, IV, 417-465; E.R. Martinez, *The Interpretation of hoi mathêtai in Mt 18*, CBQ 23, 1961, 281-292; B. Gerhardsson, *Die Boten Gottes und die Apostel Christi*, SvEx 27, 1962, 89-131; A. Schulz, *Suivre et imiter le Christ*, LireLaB 5, 1966; H.D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im N.T.*, Torino, 1967; R. Moreno, *El discípolo de Jesucristo según el evangelio de S. Juan*, EstBíb 30, 1971, 269-311; A. Descamps, *Aux origines du ministère*, RTLouv 2, 1971, 3-45; 3, 1972, 121-159; D. Daube, *Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels*, NTS 19, 1972/3, 1-15; H. Merklein, *Der Jüngerkreis Jesu*, in K. Müller (ed.), *Die Aktion Jesu und die Re-action der Kirche*, Würzburg, 1972, 65-100; J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le N.T.*, Paris, 1973; M. Adinolfi, *Le discepole di Gesù*, BbbOr 16, 1974, 19-31; G. Theissen, *The First Followers of Jesus*, London, 1978. [C.M. Martini-A. Vanhoye, *Bibbia e vocazione. Prefazione di M. Gilbert*, Brescia, 1983² [1982¹]]; R. Schnackenburg, *Vom Jüngerkreis zu der Urkirche. Entstehung und Entfaltung des kirchlichen Amtes im Neuen Testament*, in A. Ganoczy et alii, *Der Streit um das Amt in der Kirche, Ernstfall der Ökumene*, hrg. von A. Ganoczy, Regensburg, 1983, 9-38; P.M. Beaude, *Allez! de toutes les nations faites des disciples: Mt 28,16-20*, in *Jésus. Treize textes du Nouveau Testament*, CahÉv n. 50, 1985, 38-41; *Discipleship and the New Testament*, edited by F.F. Segovia, Philadelphia, 1985; C. Coulot, *Les figures du maître et des disciples dans les premières communautés chrétiennes*, RevSR 59, 1985, 1-11; A.B. Luter, *A New Testament theology of discipling*, Dallas, Theol. Seminary, 1985; H. Kvalbein, *Go therefore and make disciples... The concept of discipleship in the New Testament*, Themel 13, 1987s, 48-53; M. Hengel, *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia della religioni su Mt. 8,21s. e la chiamata di Gesù alla sequela*, edizione italiana a cura di C. Gianotto (= StBibPaid 90), Brescia, 1990; M.J. Wilkins, *The concept of disciple in Matthew's Gospel, as reflected in the use of the term "mathêtês"* (= NTSup 59), Leiden, 1988; V. Fusco, *Povertà e sequela* (= StBibPaid 94), Brescia, 1990; *Apostolo-Discepolo-Missione* (= DizSpBP 4), Roma, 1993]. JRad

DISSOLUTEZZA

1 Vocabolario La dissolutezza, che è la sregolatezza dei costumi, agli occhi del credente della Bibbia è un concentrato di tutti i peccati che hanno come origine l'uso incontrollato dei sensi. Esiste una nutrita serie di parole che presentano significati molto prossimi tra di loro: malcostume, sregolatezza, immoralità, libertinaggio, licenza, impudicizia, disordine morale. Anche altri termini possono designare la d.: depravazione, perversità, impurezza, sozzura. Altri ancora riflettono alcuni aspetti della d. come orgia che è eccesso nel mangiare e nel bere; lussuria o fornicazione suggeriscono l'abuso nelle relazioni sessuali; adulterio è violazione del matrimonio; prostituzione che significa fare commercio del proprio corpo.
Nel vocabolario biblico i termini qualche volta si confondono: per esempio in ebraico, il verbo *zānāh* designa tanto la d. in generale che la prostituzione in particolare; il significato è dato dal contesto; d'altra parte questo termine indica la prostituzione carnale, ma sovente ha anche un significato spirituale di "empietà" o "idolatria". Lo stesso avviene con i termini greci: *porneuo*, "prostituirsi" (esatto equivalente di *zānāh*) o *hē pornē* "prostituta", o *porneia*, "prostituzione"; essi indicano tanto la prostituzione che la d. La *porneia* compare, con altre infrazioni alla legge divina, negli elenchi delle azioni impure che si leggono nel NT (Mc 7,21-22; Rm 1,29; 1Cor 5,10-11; 6,9; 2Cor 12,21; Gal 5,19; Ef 5,3-5; Col 3,5; 1Tm 4,3; 1Ts 4,3; 1Tm 1,10; Ap 19,2; 21,8; 22,15). La d., impudicizia carnale, è anche idolatria, secondo Ap 14,8; 17,2; 18,2; 19,21. Per quanto riguarda la *porneia*, proibita ad ogni cristiano ai sensi del decreto apostolico menzionato in At 15,29, il suo significato esatto è discusso (→decreto degli apostoli).
Sono utilizzate anche altre parole greche:
— *aselgeia* ("impudicizia", "sregolatezza") e l'aggettivo *aselgēs* (Mc 7,22; Rm 13,13; 2Cor 12,21; Gal 5,19; Ef 4,19; 1Pt 4,3; 2Pt 2,18);
— *koitai*, "letti" che è spesso tradotto con "lussuria" (la versione della CEI ha "impurità", Rm 13,13); *arsenokoitai*, "che hanno rapporti con un uomo", designa i pederasti (1Cor 6,9; 1Tm 1,10) e gli omosessuali (Rm 1,26.27).
— *asōtia*, "dissolutezza" o "ubriachezza" (Ef 5,18): in Lc 15,13 il figliol prodigo della parabola vive "da dissoluto" *(asōtōs)*:
— *ataktos*, "che vive nella sregolatezza" (1Ts 5,14; 2Ts 3,6.7.11);
— *akratēs*, "senza disciplina" (2Tm 3,3);
— *philēdonoi*, "attaccati ai piaceri" (2Tm 3,4).
2 Teologia Qualunque sia il termine adottato, la d. è conseguenza della →cupidigia della carne; è dunque necessario fare sempre riferimento alle parole bibliche che l'esprimono (ebr. *ḥāmad;* gr. *epithumeō*, "desiderare fortemente"); la bramosia, dalla quale bisogna costantemente guardarsi, è presente nella Bibbia: i vecchi dissoluti che hanno accusato Susanna sono pieni di bramosia (in gr. *epithumia:* Dn 13,8.11.14.20; cfr. Rm 1,24; 6,12; 13,14; Gal 3,24; 1Tm 3,6; Tt 2,12; 1Pt 2,11; 2Pt 2,10.18; 1Gv 2,16; ecc.). La d. è condannata come uno dei peccati più gravi senza dubbio perché il più frequente; è una forma grossolana di rivolta verso Dio che ha creato il nostro corpo per un uso buono, cioè a sua gloria.

Bibl. TWAT, II, 619-621; TWNT, I, 488; VI, 579-595. MLods

DISTRO In greco *dustros;* nome di un mese macedone corrispondente approssimativamente a gennaio/febbraio; è attestato in Tb 2,12. ALem

DIVINAZIONE →oracolo; →magia; →stregoneria; →sorte.

DIVORZIO

1 AT Secondo l'AT il marito aveva il diritto di ripudiare la moglie, nel caso che avesse "trovato in lei qualche cosa di vergognoso" (*ʿerwat dābār;* Dt 24,1) o se "non cammina al cenno della (tua) mano" (Sir 25,26). Egli faceva una dichiarazione contraria a quella con cui aveva concluso il matrimonio, "Ella non è più mia moglie ed io non sono più suo marito" (Os 2,4) e le consegnava una lettera di d. (→divorzio, lettera di) che permetteva alla donna ripudiata di risposarsi. Un uomo che aveva falsamente accusato la moglie di non essere vergine quando lo aveva sposato o che era stato costretto a sposare una giovane da lui violentata, veniva privato del diritto di ripudio (Dt 22,13-19.28s). Una donna ripudiata, risposata e poi di nuovo libera, non poteva essere ripresa in moglie dal suo primo marito (Dt 24,3s; cfr. Ger 3,1). Se si fa eccezione per Pr 2,17 che si riferisce alla prostituta che ha abbandonato suo marito, l'AT dà l'impressione che la donna non potesse divorziare di sua iniziativa né potesse chiedere il d. I documenti della colonia giudeo-aramaica di →Elefantina, che risalgono al V secolo a.C. e probabilmente un documento del deserto di Giuda del II secolo d.C., ammettono tuttavia che la donna prenda l'iniziativa del d. Questa usanza è attestata nel Vicino Oriente fin dall'inizio del II millennio a.C., soprattutto tra i Semiti occidentali, e questo consente di ritenere che essa fosse praticata anche nel paese di Canaan anche se il racconto di Gdc 19,2s sembra suggerire il contrario. In ogni caso bisogna notare che gli atti delle pratiche giudiziarie provengono in genere dagli archivi delle famiglie reali o aristocratiche. Essi, dunque, riflettono direttamente solo le usanze delle classi privilegiate e non permettono di cogliere al vivo gli usi e i costumi della maggior parte della popolazione che non ricorreva ai documenti scritti se non in casi del tutto eccezionali. La situazione comincia ad evolversi, però, a partire dalla prima metà del primo millennio a.C. ed i testi di Elefantina appartengono ad un ceto che si può definire semplicemente agiato. Il loro pregio consiste nel documentare le usanze matrimoniali di quella che doveva essere una porzione relativamente considerevole della popolazione giudeo-aramaica.

2 NT All'epoca del NT il d. era largamente praticato e, almeno tra gli Ebrei ellenizzati, anche la donna poteva prenderne l'iniziativa. Oltre al documento del deserto di Giuda che non è stato ancora pubblicato, ci si può riferire a Mc 10,12, ai casi di Salomè (Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,259; cfr. *c.Ap.* 2,24), di Erodiade, figlia di Agrippa (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,136; Mc 6,17s) ed a quello della moglie di Giuseppe Flavio che "abbandonò" suo marito (*Vit.* 75). Sembra tuttavia che gli →esseni condannassero il ripudio seguito da un secondo →matrimonio (CD 4,20s; cfr. QTempio 67,15-19). Questa regola assolutamente nuova nel giudaismo sembra sia stata la causa della condanna di Erodiade da parte di Giovanni Battista (Mc 6,17s) ed è ad ogni modo ripresa e generalizzata nei vangeli i quali condannano il divorzio (Mc 10,2-12; Lc 16,18). Secondo Mt 5,32 e 19,9 l'unico caso in cui si giustifica il ripudio è la prostituzione *(porneia)* esercitata dalla moglie. Il termine *porneia* ha un significato generico e può essere riferito tanto all'adultera quanto alla cattiva condotta della donna prima del matrimonio. L'eccezione prevista da Mt è una concessione al punto di vista tradizionale, che è sottintesa anche in Mt 1,18s e non è ancora conosciuta da Paolo che respinge il divorzio appellandosi alla parola del Signore (1Cor 7,10s). Il privilegio →paolino, in realtà, ammette la rottura del matrimonio solo nel caso in cui la parte infedele ne prenda l'iniziativa (1Cor 7,10-16; cfr. 1Pt 3,1s). →matrimonio.

Bibl. EJ, VI, 122-137; RAC, IV, 707-719; THAT, I, 518-520; TWAT, II, 612-619; V, 123-129; TWNT, VI, 579-595; D.W. Amram, *The Jewish Law of Divorce according to Bible and Talmud,* London, 1897 (anast. New York, 1975); A. Ott, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung,* Münster, 1910; L. Blau, *Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief I-II,* Budapest, 1911-12; J. Paterson, *Divorce and Desertion in the O.T.,* JBL 51, 1932, 161-170; J. McRory, *The N.T. and Divorce,* Dublin, 1934; C.H. Gordon, *Hos. 2:4-5 in the Light of New Semitic Inscriptions,* ZAW 54, 1936, 277-280; A. Ott, *Die Ehescheidung im Mt.-Evangelium,* Würzburg, 1939; K. Staab, *Die Unauflösichkeit der Ehe und die Ehebruchsklauseln* in *Festschrift Eichmann,* Paderborn, 1940, 435-452; B.S. Easton, *Divorce and N.T.,* AThR 22, 1940, 78-87; J. Sickenberger, *Die Unzuchtklausel im Matthäus-Evangelium,* TPQ 123, 1942, 189-206; H.H. Jones, *Marriage and Divorce,* AThR 24, 1942, 38-62; A. Allgeier, *Die crux interpretum im neutestamentlichen Ehescheidungsverbot,* Ang 20, 1943, 128-142; K. Staab, *Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthäus-Evangelium,* ZKT 67, 1943, 36-44; U. Holzmeister, *Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Matthäus 5,32; 19,9,* Bb 26, 1945, 133-146; J. Bonsirven, *Le divorce dans le N.T.,* Tournai, 1948, (cf. RechSR 35, 1948, 442-462; RB 58, 1951, 116-118); C. Lattey, *Divorce in O. and N.T.,* CleR 35, 1951; 243-253; E. Volterra, *Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici,* in *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida,* II, Roma, 1956, 586-600; P. Winter, *Ṣadoqite Fragments IV 20,21 and the Exegesis of Genesis 1,27 in Late Judaism,* ZAW 68, 1956, 71-84; F. Delpini, *Divorzio e separazione dei coniugi del diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V,* Torino, 1956; R. Yaron, *On Divorce in O.T. Times,* RIDA III serie 4, 1957, 117-128; P. Winter, *Genesis 1,27 and Jesus' Saying on Divorce,* ZAW 70, 1958, 260s; J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile,* Bruges, 1959; M.R. Lehmann, *Gen. 2,24 as the Basis*

for Divorce in Halakhah and N.T., ZAW 72, 1960, 263-267; G.J. Botterweck, *Schelt- und Mahnrede gegen Mischehen und Ehescheidung*, BiLeb 1, 1960, 179-185; A. Alberti, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia*, Milano, 1961; F. Vattioni, *Il divorzio nella Bibbia*, StSoci 3, 1962, 235-260; R. Yaron, *A Royal Divorce in Ugarit*, OrNS 32, 1963, 21-31; M.A. Friedman, *Termination of the Marriage upon the Wife's Request: A Palestinian Ketubah Stipulation*, PAAJR 37, 1969, 29-55; E. Bammel, *Markus 10,11f. und das jüdische Eherecht*, ZNW 61, 1970, 95-101; U. Nembach, *Ehescheidung nach alttestamentlichen und jüdischen Recht*, ThZ 26, 1970, 161-171; B. Schaller, *Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung*, in *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Exegetische Untersuchungen J. Jeremias... gewidmet*, Göttingen, 1970, 226-246; R. Yaron, *The Meṣada Bill of Divorce*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, VI, Milano, 1971, 433-455; G. Schneider, *Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des N.T.*, TrierTZ 80, 1971, 65-87; K. Haacker, *Ehescheidung und Wiederverheiratung im N.T.*, TPQ 151, 1971, 28-38; L. Sabourin, *The Divorce Clauses*, BibTB 2, 1972, 80-86; D.R. Catchpole, *The Synoptic Divorce Material as a Traditio-Historic problem*, BJRyL 57, 1974-75, 92-127; J.A. Fitzmyer, *The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence*, TS 37, 1976, 197-226 (= J.A. Fitzmyer, *To Advance the Gospels. N.T. Studies*, New York, 1981, 79-111); B. Vawter, *Divorce and the N.T.*, CBQ 39, 1977, 538-542; J.A. Fitzmyer, *Divorce among First-Century Palestinian Jews*, Erls 14, 1978, 103-110; L. Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti della concezione della "porneia" nel tardo-giudaismo*, Henoch 1, 1979, 201-245; S. Schreiner, *Mischehen — Ehebruch — Ehescheidung*, ZAW 91, 1979, 206-228; B.S. Jackson (ed.), *The Wife's Right to Divorce*, JLawA 4, Leiden, 1981, 1-288; R. Neudecker, *Frührabbinisches Ehescheidungsrecht*, Roma, 1982. [G. Barbaglio, *L'uomo non separi ciò che Dio ha unito*, in *La famiglia*, ParSpV n. 14, 1986, 121-141; T. Stramare, *Matteo divorzista? Studio su Mt. 5,32 e 19,9* (= StBibPaid 76), Brescia, 1986]. ELip

DIVORZIO, LETTERA DI Atto di ripudio emesso dalla parte che si assume l'iniziativa del →divorzio. La l. di d. è già menzionata in Dt 24,1.3; Is 50,1; Ger 3,8; poi in Mt 5,31; 19,7, ma il primo esemplare conosciuto di questo atto, scoperto nelle grotte di →Murabba'ât, è dell'anno 71 d.C. (*Papiro di Murabba'at* 19). Secondo l'uso predominante, divenuto normativo nella legge ebraica, la donna non poteva richiedere il divorzio. Tuttavia Salomè, sorella di Erode il Grande, inviò una lettera di ripudio al suo sposo Kostabar (Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,259; *c.Ap.* 2,24) e →Erodiade, sorella di Agrippa I, divorziò da Erode Filippo per sposare il tetrarca Erode Antipa (*A.J.* 18,136). Benché Giuseppe Flavio considerasse questa pratica "contraria alla legge ebraica" o "alla legge degli antenati", dovette ammettere che la sua stessa moglie lo aveva abbandonato (*Vit.* 75). Anche in Mc 10,12 si presenta l'ipotesi di una moglie che ripudia il marito, e una l. di d. inedita è stata trovata nel deserto di Giuda; essa risale al 135 d.C. e sembra un atto di ripudio emesso da una donna. →divorzio.

Bibl. EJ, VII, 591-595; M.J. Geller, *The Elephantine Papyri and Hosea 2,3: Evidence for the Form of the Early Jewish Divorce Writ*, JStJud 8, 1977, 139-148; J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Women*, V, Leiden, 1980: É. Lipiński, BiOr 42, 1985. ELip

DI-ZAAB In ebr. *dî-zāhāb*, "che ha dell'oro"; località sconosciuta (Dt 1,1). Il toponimo si ritrova nel piccolo porto di eḍ-Ḍheibe sulla costa orientale del Sinai. Non sono mai state segnalate delle miniere d'oro in quella regione; potrebbe dunque darsi che il toponimo evocasse semplicemente un luogo eccezionalmente bello o ricco e piacevole. MDB

DIZIONARI DELLA BIBBIA Possiamo distinguere tra lessici o dizionari propriamente detti e dizionari tematici.

1 Lessici I lessici traducono in lingue moderne ed in ordine alfabetico le parole del testo biblico originale. Quelli utilizzati più frequentemente sono per l'ebraico (in tedesco) W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden 1967-, che è una revisione molto ampliata di L. Köhler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden (1953) 1958². Una traduzione abbreviata in inglese è stata curata da W.L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1971. Per il greco il più usato è quello di W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin, 1958⁵. È stato adattato in inglese sotto i nomi di W. Bauer-F.W. Gingrich-F.W. Danker, Chicago-London, 1979. Si può consultare anche il dizionario greco (classico)-francese di A. Bailly (Paris, 1950) e quello di H.G. Liddell-R. Scott, Oxford, 1925-40⁹ (con un supplemento apparso nel 1968) per il greco classico, ma con riferimenti alla LXX e al NT. Sono preziosi anche i dizionari del NT che tengono conto dei papiri, delle iscrizioni e di altri documenti contemporanei al NT, di J.H. Moulton-G. Milligan (London, 1930; 1957²)e di F. Preisigke (Berlin, 1925; con supplementi, 1969-71), che ci informano sull'uso non letterario delle parole del NT, e il dizionario patristico di G.W.H. Lampe (Oxford, 1961).

2 Dizionari tematici I dizionari tematici procedono in modo sistematico, raggruppano le parole per radicale o per tema e danno un commento più esauriente fino a costituire talvolta una serie di piccole monografie. I più conosciuti sono per l'AT, in tedesco, J. Botterwerck-H. Ringgren, *Teologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart, 1960s (in corso) del quale esiste una traduzione inglese (Grand Rapids, 1974s) in cui le voci sono in ebraico e aramaico. Per il NT, in tedesco, G. Kittel, *Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933-79 (10 volumi), in cui gli articoli apparsi

dal 1950 circa sono i migliori. Di esso è stata completata recentemente la traduzione italiana (Brescia). Le voci sono date in greco. Più recente e più conciso è il dizionario di H. Balz-Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgart, 1978s (in corso). Più centrato sui concetti (dati in greco) è il dizionario di L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, Wuppertal, 1967-1971, in tedesco, del quale esiste un adattamento inglese di C. Brown, Grand Rapids, 1975-78. Interamente in francese, il *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (10 volumi apparsi dal 1928) è originariamente un complemento del *Dictionnaire de la Bible* (Paris, 1895-1912) pubblicato sotto la direzione del Sulpiziano F. Vigouroux; anche in questo gli articoli sono sempre più ricchi. Le voci non sono limitate ai vocaboli biblici ma includono anche nomi di celebri esegeti (Renan, Reitzenstein, ecc.), o di termini la cui conoscenza può essere utile all'esegesi (Qumrân, ecc.). La pubblicazione a rilento di questo dizionario impone degli stratagemmi per aggiornare le voci, perciò è spesso necessario consultare più voci per ottenere le informazioni più recenti. Tra i dizionari in francese meno specializzati possiamo citare X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique,* Paris, 1962 (1970²) (di cui esiste la traduzione italiana, Torino 1972) e, dello stesso autore, il *Dictionnaire du NT,* Paris, 1975 (1978²).

Bibl. J.A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture,* Roma, 1981, 48-56.68-74 (con commenti); un *Dictionnaire de la Bible et des Religions du livre* (ediz. stampata: Turnhout, 1985) è attualmente consultabile con sistema informatico tramite il Minitel francese. MdeM

DOBERO In gr. *doberos;* città della Peonia, cantone dell'Alta Macedonia, situata nella provincia romana di Tracia. Poco documentata dalle fonti, è menzionata da Tucidide (2,98s) a proposito dell'avanzata dei Traci-Odrisi verso la Macedonia al tempo della guerra del Peloponneso ed indicata da Strabone ad est delle gole dello Strymon. Il luogo esatto rimane sconosciuto e si deve supporre che si trovi presso la frontiera tra la Iugoslavia e la Bulgaria, forse nella regione di Blagoevgrad. Quando Paolo parte da Efeso per la Macedonia, durante il suo viaggio, conta tra i suoi compagni un certo Gaio forse originario di questa città (At 20,4). CSaul

DOCETISMO Dal gr. *dokein,* "sembrare"; concezione cristologica secondo la quale Gesù è un Dio che ha dell'uomo solo l'apparenza. Non ha avuto un vero corpo materiale ma solo un'apparenza corporea. Non ha realmente sofferto e questo toglie alla croce il suo carattere scandaloso e salva l'impassibilità del Dio dei filosofi. Il d., la cui origine è ancora oscura, appare fortemente osteggiato in 1-2Gv e forse anche in Gv. Alcuni hanno avanzato l'ipotesi che anche in Col Paolo combatta il d., ma è poco probabile.

Bibl. DictSpir, III, 1461-1468; M. Hengel, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix,* Paris, 1981, 28-35. CFoc

DOCUMENTARIA, TEORIA

1 Storia Nello studio del Pentateuco per "teoria documentaria" si intende il tentativo di spiegare lo stato attuale del testo con la fusione di più documenti che, per vocabolario, stile, riferimenti istituzionali, teologia rivelano sufficienti tratti comuni da poter essere considerati come aventi una individualità propria prima di essere inseriti in un insieme più vasto. Essa si differenzia da altri due tentativi meno fortunati. L'ipotesi dei frammenti (Gettes; Vater; de Wette) suppone la raccolta di piccole unità multiple; l'ipotesi dei complementi (Ewald; Bleek) presuppone un primo scritto fondamentale arricchito da diversi supplementi in relazione alle successive tappe storiche.

La teoria documentaria è nata dalla volontà di trovare una spiegazione alle numerose incoerenze del testo. Essa è stata resa possibile dall'avvento dello spirito critico del XVI e XVII secolo (Spinoza, Richard →Simon). Le osservazioni del medico francese Jean Astruc (1753) che mettevano in evidenza la molteplicità dei nomi divini segnarono una tappa importante. La ricerca era proseguita nel secolo successivo con i lavori di Hupfeld, Reuss, Graf, Kuenen. A Julius →Wellhausen va il merito di aver dato un'impronta sistematica alla teoria.

2 Contenuto Julius Wellhausen ha messo la critica letteraria al servizio della storia. I suoi *Prolegomeni alla storia di Israele* sono del 1878; la sua *Composizione dell'Esateuco* del 1885. Partendo dall'evoluzione della legislazione di Israele riguardante i luoghi del culto, il sacerdozio, la decima, il diritto sacro, J. Wellhausen è arrivato a concepire uno schema evolutivo globale della fissazione scritta delle tradizioni di Israele. Una prima elaborazione fu fatta forse in epoca mosaica o in ogni caso all'epoca dei Giudici, nell'ambito dei santuari. Queste tradizioni furono messe per iscritto sotto Davide e sotto Salomone e dopo lo scisma continuarono a circolare nel nord e nel sud. Il documento jahwista fu redatto nel sud per fasi successive probabilmente fino all'affrancamento di Edom sotto Ioram (853-841). Il documento elohista si può situare nel nord tra il 770 e il 722. Sotto l'influenza dei profeti si giunge ad una concezione di Dio più morale e più spirituale. Il documento dà più spazio alla Legge scritta ed incorpora il libro dell'alleanza. Dopo la caduta di Samaria un redattore "jehovista" (RJE) fonde i due documenti. Dt è la Legge trovata sotto Giosia (622); si ammette per Dt una molteplicità di redazioni. In esilio Ez pose le basi del lavoro che sarà poi realizzato dai sacerdoti redattori del →codice sacerdotale. La legge di →santità, che ha molti punti in comune con Dt, è la prima raccolta fissata di testi sacerdotali. Il codice sacerdotale comprende uno "Scritto fondamentale" (Pg) e le leggi supplementari come la legge sui sacrifici (Lv 1-7) e la legge di purità (Lv 11-15). Lo scritto fondamentale può essere messo in

relazione con la missione di Esdra del 458. Le ultime fusioni sarebbero avvenute intorno al 400.

3 Influenza Lo schema evoluzionista della teoria e l'assenza di apertura al soprannaturale causarono delle perplessità tanto da parte ebraica che da parte cattolica dove si mantenne una certa prudenza. Gli Scandinavi si opposero in nome della tradizione orale (→tradizioni, storia). Senza rimettere in causa la t.d., alcune sue lacune sono state colmate dagli sviluppi di altri settori di ricerca: sviluppo dell'archeologia e scoperta del Vicino Oriente antico; studio delle forme letterarie (Gunkel), delle tradizioni (von Rad, Noth).

Malgrado tutto ciò, la teoria ha esercitato una enorme influenza sull'esegesi del Pentateuco. La maggior parte degli specialisti si è messa a lavorare in questa direzione, qualche volta con eccessive raffinatezze che rischiavano di contraddire il progetto iniziale. Essa è sempre seguita anche quando vengono adottati altri metodi. Basta consultare le introduzioni critiche e le edizioni delle Bibbie, per rendersi conto della sua popolarità.

4 Critiche Negli anni 60 il successo della teoria è un po' calato (Winnett, Rendtorff). È diventata più insistente la richiesta di una revisione dei criteri sui quali essa si fonda: distinzione dei nomi divini; incoerenze; contraddizioni; doppioni o ripetizioni. Dopo il 1975 si è avuta una fioritura di studi attorno ai punti fondamentali della teoria: esistenza dello Jahwista; datazione rispettivamente dello Jahwista e di Dt; esistenza del Sacerdotale come documento, mentre gli studiosi ebrei in maggioranza preferiscono collocarlo prima dell'esilio. Oggi prevale la tendenza ad abbassare l'età dei documenti. Le critiche portano qualche volta ad avvicinarsi all'ipotesi dei frammenti o dei complementi. In molti casi l'evoluzione della ricerca tende a minimizzare l'importanza delle fonti: la storia della →redazione; i metodi strutturalisti; l'esegesi canonica (→canone).

5 Valutazione La t.d. è una ipotesi di lavoro; come tale non esclude altri metodi. La sua adozione ha prodotto dei risultati che non possono essere sottovalutati. La sequenza dei codici legislativi appare ben impostata. Il compito risulta più ingrato nelle narrazioni. Mentre certi blocchi si possono identificare con facilità, vi sono alcuni testi narrativi molto ingarbugliati. Nell'effervescenza della ricerca attuale la t.d. applicata con rigore e modestia può ancora dare dei frutti. →Pentateuco; →Jahwista; →Elohista; →deuteronomistica; →sacerdotale, documento.

Bibl. J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RTLouv 12, 1981, 329-346; Y.T. Radday-H. Shore-M.A. Pollatschek-D. Wieman, *Genesis, Wellhausen and the Computer*, ZAW 94, 1982, 468-481. [E. Nielsen, *The traditio-historical study of the Pentateuch since 1945, with special emphasis on Scandinavia*, in *The productions of time. Tradition history in OT scholarship: Symposium Sandbjerg Manor, Denmark, May 1982*, edited by K. Jeppesen-B. Otzen, Sheffield, 1984, 11-28; S.L. Portnoy-D.L. Petersen, *Genesis, Wellhausen and the computer. A response*, ZAW 96, 1984, 421-25; R. Rendtorff, *The future of pentateuchal criticism*, "Henoch" 6, 1984, 1-15; J. Blenkinsopp, *The documentary hypothesis in trouble*, BR 1,4, 1985, 22-32; I.M. Kikawada-A. Quinn, *Before Abraham was. A provocative challenge to the documentary hypothesis*, Nashville, 1985; P. Sacchi, *Legge e patto nell'ebraismo. Una nuova prospettiva per lo studio delle fonti del Pentateuco*, "Henoch" 7, 1985, 129-49; H.C. Schmitt, *Die Hintergründe der "neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37-50*, ZAW 97, 1985, 161-79; J.H. Tigay, *The stylistic criterion of source criticism in the light of Ancient Near Eastern and postbiblical literature*, in *Empirical models for biblical criticism*, edited by J.H. Tigay, Philadelphia, 1985, 149-73; A. Terino, *L'origine del Pentateuco* (= Prospettive Evangeliche), Fondi LT, 1986; K. Koch, *P-kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung*, VT 37, 1987, 446-67; E. Zenger, *Die neuere Diskussion über den Pentateuch und ihre Folgen für die Verwendung der Bibel im R[eligions]U[nterricht]*, KatBlät 112, 1987, 170-77; P.K. McCarter, *A new challenge to the documentary hypothesis*, BR 4,3, 1988, 34-39; W.H. Schmidt, *Plädoyer für die Quellenscheidung*, BZ 32, 1988, 1-14; *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, éd. par A. De Pury (= MondeB), Genève, 1989; R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments* (= TWiss 1), Stuttgart, 1989⁴ [1978¹]; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuchs* (= BZAW 189), Berlin/New York, 1990; P.J. van Dyk, *Current trends in Pentateuch criticism*, OTEssays 3, 1990, 191-202; *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)*, publié sous la direction de P. Haudebert (= LD 151), Paris, 1992]. JAun

DODANIM Gen 10 riporta la discendenza di Noè; questa genealogia, che tende a far discendere tutte le razze della terra dai figli del patriarca, precede il racconto della torre di Babele e della confusione delle lingue. Iafet vi figura come il capostipite degli Europei e d'altronde la letteratura posteriore lo identificherà con il titano Giapeto. Iafet (Gen 10,2) generò tra altri figli →Iavan che rappresenta i Greci della Ionia; questi è il padre (Gen 10,4) di →Elisa, di →Tarsis, dei →Kittim e dei Rodanim, verosimilmente i Rodiesi. La lettura *rōdānîm* è attestata in alcuni manoscritti ebraici, nel testo parallelo di 1Cr 1,7 e nella versione greca ed è quella adottata dalla CEI. Tuttavia la lezione più corrente e più diffusa nel testo masoretico è *dōdânîm* (BJ), nella quale si pensa di riconoscere i D. Questa denominazione ricorda quella di "Danai" usata nell'Odissea per designare i Greci in generale; essa indica più correntemente gli Argolidi a causa della leggenda delle cinquanta Danaidi che vennero ad Argo e che uccisero i cinquanta figli d'Egitto. Inoltre è possibile riconoscere con qualche probabilità, in questo termine una relazione con i *Danauna* elencati tra i popoli del Mare negli annali egiziani. CSaul

DODICI Tra i numerosi significati con cui questo numero è usato nella Bibbia, due soprattutto hanno particolare rilievo.

1 Le dodici tribù di Israele D. compare in un primo tempo come il numero delle tribù di Israele collegate ai figli di Giacobbe (Gen 35,22; 42,13.32; 49,28; Es 24,4; 28,21; 39,14; Nm 1,44). Il numero d. diventa così il numero che simbolizza tutto il popolo eletto (Nm 7,2-3.84-87; 17,17.21; 31,5; Dt 1,23; Gs 3,12; 4,2-9.20; 1Re 18,31; Esd 6,17). La rottura dell'unità delle tribù (1Re 11,30) e la scomparsa del regno delle dieci tribù del nord (2Re 17), poi la caduta del regno di Giuda (2Re 25) non impediscono agli Israeliti di considerarsi idealmente come il popolo delle d. tribù (At 26,7) e di attendere in questi termini la ricostituzione dell'integrità del popolo alla fine dei tempi (Mt 19,28; Lc 22,30; Ap 7,4-8; 21,12.21). Per il modo in cui si rivolge "alle dodici tribù della →Dispersione" (Gc 1,1), Gc sembra considerare questa speranza come già realizzata nella comunità cristiana.

2 I dodici apostoli Nel NT il numero d. si applica prima di tutto ad un gruppo di discepoli che Gesù ha scelto per associarli più strettamente al suo ministero terreno e che dopo Pasqua hanno avuto un ruolo preponderante nella prima comunità cristiana, sia come testimoni della resurrezione di Gesù, a Gerusalemme e presso il popolo ebraico (At 13,31), sia come garanti della fedeltà della comunità agli insegnamenti del Signore. Sono chiamati semplicemente "i Dodici" (Mt 20,17 var.; 26,14.20.47; Mc 3,14.16 var.; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43; Lc 8,1; 9,1.12; 18,31; 22,3.47; Gv 6,67.70.71; 20,24; At 6,2; 1Cor 15,5). Qualche volta si esplicita: "i dodici discepoli" (Mt 10,1; 11,1; 20,17 var.) "i dodici apostoli" (Mt 10,2.5; Lc 6,13; Ap 21,14); dopo il tradimento di Giuda qualche volta si precisa: "gli Undici" (Mc 16,14; Lc 24,9.33), "gli undici discepoli" (Mt 28,16), "gli undici apostoli" (At 1,26; caso speciale in At 2,14).

Non sembrano esserci dubbi sull'esistenza di un rapporto tra le due serie di significati del numero d. Le indicazioni esplicite sono tuttavia limitate: la tradizione evangelica conserva una promessa di Gesù ai suoi discepoli che essi siederanno su (d.) troni per giudicare le d. tribù di Israele (Mt 19,28; Lc 22,30); secondo Ap 21,12-14 la nuova Gerusalemme avrà d. porte sulle quali sono scritti i nomi delle d. tribù dei figli di Israele e poggia su d. basi che portano il nome dei d. apostoli dell'Agnello. Definita così, in una prospettiva escatologica in rapporto alla totalità del popolo di Israele e delle sue d. tribù, l'istituzione dei d. discepoli, che rappresentano idealmente queste tribù, sembra che illustri concretamente la missione che Gesù si attribuisce verso il popolo eletto tutto intero. Per la Chiesa cristiana essa rimane il simbolo del legame che la lega a Israele. →Undici; →apostolo; →discepolo.

Bibl. Commentari agli →Atti degli Apostoli; ExWNT, 1, 874-880 (bibliografia dei lavori principali); G. Lohfink, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie,* StANT 39, 1975, 63-84. [M. Adinolfi, *L'apostolato dei Dodici nella vita di Gesù,* Cinisello Balsamo (MI), 1985; W. Horbury, *The Twelve and the phylarchs,* NTS 32, 1986, 503-527; J. Rius Camps, *La elecció de Maties, restauració pòstuma del nou Israel,* RCatalT 12, 1987, 1-27; J.A. Jauregui, *Función de los "Doce" en la Iglesia de Jerusalén. Estudio histórico-exegético sobre el estado de la discusión,* EstE 63, 1988, 257-284; M. Dumais, *Le rôle des Douze, de Pierre et de Jérusalem dans la fondation et la vie des communautés chritiennes des Actes,* in *Unité et diversité dans l'Église,* èd. par Pontificia Commissione Biblica, Civitas Vaticana, 1989, 237-263].

JDup

DDEG In ebr. *dō'ēg, dô'ēg, dôyēg,* di significato incerto (da accostare all'arabo *da'aja,* "stancarsi"?); Edomita presentato come il più forte dei pastori di →(2) Saul o, seguendo un vecchio suggerimento di H. Graetz che si basa su 1Sam 22,17, il capo dei suoi "corrieri". Trattenutosi al santuario di Nob, probabilmente per una funzione religiosa, è testimone dell'accoglienza fatta da Achimelech a Davide e alla sua schiera. Egli dà prova della sua fedeltà al proprio padrone denunciando i colpevoli e mettendo a morte di sua propria mano 85 sacerdoti (1Sam 21,8; 22,9-19). JAun

DOFKA In ebr. *dopqāh* (che deve essere collegato alla radice *dpq* "colpire", "assillare", "assembrare le bestie"); quinta tappa dell'esodo, dopo il passaggio del Mare, secondo Nm 33,12-13; l'identificazione è incerta. MDB

DOGANA Al crocevia di numerose vie commerciali la Palestina aveva molti uffici fiscali o doganali. Il più importante era certamente la d. del mercato di Gerusalemme. Alla frontiera della Galilea governata da Erode Antipa e della Traconitide governata da Filippo, vi era una d. (in gr. *telōnion*) menzionata nei vangeli sinottici nella chiamata del →pubblicano Levi (Mc 2,14; Lc 5,27) o Matteo (Mt 9,9). Questa dogana permetteva l'esazione delle imposte sulle merci in entrata e su quelle in uscita dalla città. Ai tempi di Erode Antipa le imposte non erano esatte da funzionari reali. L'esazione era affidata a dei privati che a loro volta ricorrevano a degli impiegati subalterni. Le tasse da percepire erano fissate da tariffari, qualche volta approssimativi, e dall'uso.

Bibl. TWNT, VIII, 88-106; M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc,* Paris, 1942⁶, 41; J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus,* Paris, 1967, 52.84.

CFoc

DDK In gr. *dōk,* certamente dall'aram. *dôq,* "posto di osservazione"; fortezza edificata da Tolomeo, figlio di Abubo che vi attira e vi uccide il suocero Simone Maccabeo e due dei suoi figli (1Mc 16,15); Giuseppe Flavio (*B.J.* 1,56) la chiama →Dagon. Viene situata sulla cima del monte della Quarantena (Dêr el-Qarantal), 4 km a nord-ovest della

moderna Gerico; il nome rimane nell'attuale ʿain ed-Dūq, 3 km a sud del monte della Quarantena.
JLong

DOMENICA La d. era presso i Greci (*tou hēliou hēmera*, "giorno del sole") e presso i Romani (*dies solis*, col medesimo significato del greco) il nome del giorno della settimana che corrispondeva al primo giorno della settimana ebraica (cfr. Giustino, *Apologia* 1,67). La prescrizione di 1Cor 16,2 di offrire ogni primo giorno della settimana una somma in denaro, destinata alla comunità cristiana di Gerusalemme, è certamente legata ad una riunione religiosa che avveniva in questo giorno (cfr. At 20,7). Anche se questo testo non prova che i cristiani della Troade si riunivano tutte le settimane, è però sicuro che le chiese paoline conoscessero già la celebrazione della d. L'insistenza di Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1 e soprattutto di Gv 20,1-19 (cfr. anche 20,26: "dopo otto giorni") nel ricordare che la resurrezione di Gesù ebbe luogo nel primo giorno della settimana, fa pensare che questa pratica doveva essere generalizzata. Il carattere proprio della d., giorno consacrato alla glorificazione della dignità del →Signore *kurios*, che Gesù ricevette con la resurrezione, è espresso nel nome di *kuriakē hēmera* (il "giorno del Signore") in Ap 1,10 (cfr. anche *Didakè* 14,1). Non si sa con certezza se la celebrazione della d. sia nata nella comunità-madre di Gerusalemme o nelle comunità dei pagani convertiti fondate da san Paolo; At 2,1 potrebbe avvalorare la tesi dell'origine gerosolimitana della d. (gli apostoli si riuniscono il cinquantesimo giorno, una d.).

Bibl. DACL, IV, 858-994; DictSpir, III, 948-982; TWNT, III, 1095s; H. Meinhold, *Sabbat und Sonntag*, Leipzig, 1909; C. Callewaert, *La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche*, ETL 15, 1938, 34-73 (= *Sacris erudiri*, Steenbrugge, 1940, 263-303); J.M. Nielen, *Das Zeichen des Herrn. Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung*, Freiburg, 1940; H.H. Schmitz, *Kennt die Hl. Schrift die Sonntagfeier? Ein Beitrag zum Verständnis der Frage: Sabbat oder Sonntag?* Hamburg, 1956; W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe-und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich, 1962; A. Verheul, *From the Sabbath to the Day of the Lord*, TDig 19, 1971, 58-66; R. Staats, *Die Sonntagnachtgottesdienste der christlichen Frühzeit*, ZNW 66, 1975, 242-263; S. Bacciochi, *Du Sabbat au Dimanche. Une recherche historique sur les origines du Dimanche chrétien*, Paris, 1984. [G. Facchinetti, *Il giorno del Signore nella tradizione biblica*, in *Comunità turistica e giorno del Signore nella società postindustriale*, a cura di C. Mazza, Roma, 1985, 49-61; R.A.F. McKenzie, *The first day of the week. The mystery and message of the empty tomb*, New York, 1985; L. Lemmens, *Le Dimanche à la lumière des apparitions pascales*, QLtg 72, 1991, 177-190].
JN-CFoc

DOMINAZIONI In greco *kuriotētes* (Volgata: *dominationes*). Negli apocrifi dell'AT (*Libro di Enoch etiopico* 61,10; *Libro di Enoch slavo* 20,1; *Testamento di Levi* 3,8), le d. sono una classe di →angeli dalle funzioni poco definite. Usato al singolare (Ef 1,21) o al plurale (Col 1,16), nella lista delle potenze sottomesse alla sovranità del Cristo, il termine sembra avere lo stesso significato e la stessa precisazione. Usato solo e al singolare (2Pt 2,10; Gd 8), il nome designa probabilmente la sovranità di Cristo-Signore ma forse comprende anche gli angeli menzionati subito dopo (C. Spicq, *Les épîtres de Pierre*, Paris, 1966, 234).

Bibl. TWNT, III, 1096.
ABoud

DONNA

1 Vocabolario Il termine ebraico che indica sia la sposa che la donna in generale è *ʾiššāh;* questa parola proviene per evoluzione fonetica da *ʾanṯatu*. Il gioco di parole di Gen 2,22s che unisce *ʾiššāh* a *ʾiš*, "uomo", riflette un'etimologia popolare basata sull'omofonia e non ha un vero valore etimologico. Il plurale di *ʾiššāh* è *nāšīm* con una desinenza di tipo maschile in *-îm*. Questo termine significa in ugaritico "umani" e proviene da una radice semitica diversa che ha dato in accadico il vocabolo *nišū*, "gente". L'uso di questo vocabolo come plurale di "donna" è attestato non solo in ebraico, ma anche in aramaico *(nᵉšīn)* e in arabo *(niswa, niswān, nisāʾ)*. Il termine greco *gunē* è utilizzato allo stesso modo nel senso generale di "donna", anche nelle accezioni di "sposa" e di "femmina".

2 Condizione sociale Trattata molte volte nel mondo orientale come un essere inferiore e spregevole, misconosciuta nel mondo greco e specialmente nella dottrina di Aristotele che ne fa una specie di "uomo mancato", la donna riceve i suoi titoli di nobiltà nei due racconti della creazione di Gen 1-2 e in 1Cor 11,7, che è un eco di questi due racconti: ella è, come l'uomo, un'immagine di Dio. La sua funzione in rapporto all'uomo è nondimeno subalterna: è "un aiuto adatto" all'uomo (Ge 2,18) che la dominerà (Gen 3,16). Paolo sottolinea ancor di più la posizione subordinata della donna (1Cor 11,7-9) anche se si riprende subito per ristabilire l'equilibrio: "Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna; come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna" (1Cor 11,11-13). La funzione procreatrice della donna determina del resto la sua posizione nella società. All'interno della famiglia che costituiva il nucleo sociale nel quale la donna si evolveva, la stima per la donna aumentava quando diventava madre, soprattutto madre di un maschio (Gen 16,4; 29,31-30,24). Il marito si legava di più a lei e i figli le dovevano obbedienza e rispetto come al loro padre (Es 20,12; 21,17; Lv 19,3; 20,9; Dt 21,18-21; 27,16; Pr 19,26; 20,20; 23,22; 30,17; Sir 3,1-16). I pochi racconti che ci permettono di penetrare nell'intimità di una famiglia israelita presentano la donna amata e ascoltata da suo marito e da lui trattata come sua pari (1Sam 1,4-8.22s; 2Re 4,8-24). Il marito elogiava la buona padrona di casa e i saggi la celebravano (Pr 31,10-31; Sir 26,1-4.13-18).

3 Condizione giuridica La posizione giuridica della donna era tuttavia quella di un inferiore e di una dipendente. Chiamava suo marito "padrone" o "signore" (Gen 18,12; Gdc 19,26; Am 4,1), ed era a tutti gli effetti annoverata fra i suoi beni (Es 20,17; Dt 5,21). La pratica della poligamia, anche se di solito non implicava la presenza di più di due donne, non contribuiva certamente a rafforzare la posizione della donna nella coppia. Il marito poteva ripudiarla e la donna non ereditava da lui, come neppure da suo padre, salvo in assenza di un erede maschio (Nm 27,8). Il suo voto doveva essere convalidato dal padre o dal marito, che potevano anche annullarlo (Nm 30,4-17). La situazione della →vedova era regolata da usanze particolari che miravano ad assicurarle condizioni di vita decenti, non sempre realizzate. Nella colonia giudeo-aramaica di →Elefantina tuttavia la donna aveva diritti civili più estesi: poteva prendere l'iniziativa del divorzio, diventare proprietaria, concludere contratti. Siccome una situazione analoga sembra profilarsi in certi documenti del deserto di Giuda, è possibile che sia dovuta, più che a influenze straniere, a una legge diversa da quella che ci è stata trasmessa dall'AT.

4 Condizione economica La condizione socio-economica della donna variava a seconda dei ceti e dei periodi. Le mogli dei contadini assumevano non soltanto i lavori duri della casa, ma anche la vigilanza dei greggi (Gen 29,9), la cottura del pane, l'approvvigionamento dell'acqua (Gen 24,15s; Gio 4,7). Inoltre filavano la lana e partecipavano ai lavori dei campi. Le moglie dei ceti più agiati si occupavano anch'esse di filatura e di tessitura, vendevano i prodotti del loro lavoro (Pr 31,24; Tb 2,11-14) e procedevano anche all'acquisto di campi e di vigne (Pr 31,16). Le prostitute, benché riprovate, sembravano guadagnarsi da vivere (Pr 5,10; 29,3; Sir 9,6) e le donne del seguito di Gesù assistevano coi loro beni i gruppi dei discepoli (Lc 8,3; cfr. 10,38-42). Alcune donne svolgevano una parte importante negli affari pubblici: Debora, che era profetessa e "giudice" di Israele (Gdc 4,4s; 5); Betsabea, che riuscì con i suoi intrighi a far diventare re suo figlio Salomone (1Re 1); Gezabele che sembra aver goduto di un grande ascendente in Israele (1Re 21); Atalia, che occupa per parecchi anni il trono di Giuda (2Re 11); la profetessa Culda, che era consultata dai ministri del re (2Re 22,14s); Giaele (Gdc 4,17-22; 5,24-27), Giuditta ed Ester, che venivano celebrate come eroine che avevano operato la salvezza del popolo.

5 Condizione religiosa Nel culto israelitico e cristiano il ruolo della donna era invece limitato. Non poteva essere sacerdotessa, professione riservata agli uomini, e Paolo impedisce alle donne persino di prendere la parola nelle assemblee liturgiche (1Cor 14,33-36), mentre nell'antico Israele, come in altre regioni del Vicino Oriente, la donna poteva essere profetessa: così Maria (Es 15,20s; Nm 12,1-2; Mi 6,4), Debora (Gdc 4,4), Culda (2Re 22,14s), Noadia (Ne 6,14) o le profetesse anonime d'Ez 13,17. Le donne avevano un ruolo importante nella prostituzione sacra (Dt 23,18; Os 4,13s; Am 2,7s) ed erano associate alle pratiche magiche e alla divinazione (Es 22,17; 1Sam 28). Lo jahwismo ufficiale e il giudaismo postesilico consideravano tuttavia queste forme di culto come illegittime.

Bibl. EJ, XVI, 623-630; InstAT, 1, 67-69; LÄ II, 280-295; RLA, III, 100-105; TWAT, 1, 238-252; TWNT, 1, 362-364.776-790; X/2, 1028-1034 (bibliografia); TRE, XI, 417-441; H. Zschokke, *Die biblischen Frauen des A.T.*, Freiburg, 1882; id., *Das Weib im A.T.*, Wien, 1883; S. Schechter, *Studies in Judaism*, 1, Philadelphia, 1896, 313-325; I.J. Peritz, *Woman in the Ancient Hebrew Cult*, JBL 17, 1898, 111-148; M. Löhr, *Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und Kult*, Leipzig, 1908; B. Landsberger, *Zu den Frauenklassen des Kodex Hammurabi*, ZA 30, 1915-16, 67-73; G. Beer, *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum*, Tübingen, 1919; J. Döller, *Das Weib im A.T.*, Münster, 1920; A.M. Blackmann, *On the Position of Woman in the Ancient Egyptian Hierarchy*, JEA 7, 1921, 8-30; P. Cruveilhier, *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil de lois assyriennes*, RB 36, 1927, 350-376; U. Türck, *Die Stellung der Frau in Elephantine als Ergebnis persisch-babylonischen Rechtseinflusses*, ZAW 41, 1928, 166-169; H. Junker, *Die Frau im alttestamentlichen, ekstatischen Kult*, TGl 21, 1929, 68-74; P. Descamps, *La situation de la femme chez les anciens Sémites*, RevIntSoc 37, 1930, 1-18; E.M. MacDonald, *The Position of Woman as Reflected in Semitic Codes of Law*, Toronto, 1931; J. Böhmer, *Die geschlechtliche Stellung des Weibes in Genesis 2 und 3*, MGWJ 79, 1935, 281-302; G. Boström, *Proverbiastudien*, Lund, 1935; C.H. Gordon, *The Status of Woman reflected in the Nuzi Tablets*, ZA 43, 1936, 146-169; P. Humbert, *La femme étrangère du Livre des Proverbes*, RÈS, 1937, 49-64; J. Coppens, *La soumission de la femme à l'homme d'après Genèse 3,16b*, ETL 14, 1937, 632-641; J. Daniélou, *La typologie de la femme dans l'A.T.*, VieSp 80, 1949, 491-510; W. von Soden, *Ein Zwiegespräch Hammurabis mit einer Frau*, ZA 49, 1949, 151-194; J. Coppens, *L'histoire matrimoniale d'Osée*, in *Alttestamentliche Studien*, BBB 1, 1950, 38-45; A. de la Croix-Rousse, *La femme aux temps des Juges*, BVieChr 1, 1953, 40-50; J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig, 1954; E. Deen, *All the Women of the Bible*, New York, 1955; F. Kinal, *Die Stellung der Frau im alten Orient*, Belleten 79, 1956, 367-378; J.M. Baumgarten, *On the Testimony of Woman in 1QSa*, JBL 76, 1957, 266-269; J. Klima, *Die Stellung der ugaritischen Frau*, ArOr 25, 1957, 313-333; P. Humbert, *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, 111-118; S. Lowy, *The Extent of Jewish Polygamy in Talmudic Times*, JJS 9, 1958, 115-138; W. Plautz, *Die Frau in Ehe und Familie*, dissKiel, 1959; A. Feuillet, *Zur Frage des Mutterrechts im A.T.*, ZAW 74, 1962, 9-30; P. Rémy, *La condition de la femme dans les codes du Proche-Orient et les codes d'Israël*, ScEc 16, 1964, 107-127.291-320; H.P. Müller, *Mann und Frau im Wandel der Wirklichkeitserfahrung Israels*, ZRGg 17, 1965, 1-19; P. Grimal (ed.), *Histoire mondiale de la femme. I. Préhistoire et antiquité*, Paris, 1965; W.L. Holladay, *Jer. XXI 22b Reconsidered*, VT 16, 1966, 236-239; R. Loewe, *The Position of Women in Judaism*, London, 1966; R. Tanner, *Untersuchungen zur*

Rechtsstellung der Frau im pharaonischen Ägypten, Klio 46, 1966, 45-81; S. Wenig, *Die Frau im alten Ägypten*, Leipzig, 1967; R. Tanner, *Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung der Frau im pharaonischen Ägypten*, Klio 49, 1967, 5-37; J. Renger, *Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit, I*, ZA 58, 1967, 110-188; L.M. Muntingh, *The Social and Legal Status of a Free Ugaritic Female*, JNES 26, 1967, 102-112; E. Cassin, *Pouvoirs de la femme et structures familiales*, RAss 63, 1969, 121-148; S. Allam, *Zur Stellung der Frau im alten Ägypten in der Zeit des Neuen Reichs, 16.-10. Jh.v.u.Z.*, Altertum 16, 1970, 67-81; D. Merli, *La creazione e la dignità della donna*, BbbOr 12, 1970, 97-103; K.B. Bailey, *Women in Ben Sirach and in the N.T.*, in *"For me to live". Essays in Honor of J.L. Kelso*, Cleveland, 1972, 56-73; A. Finet, *Ḫammu-rapi et l'épouse vertueuse*, in *Symbolae F.M.Th. de Liagre Böhl*, Leiden, 1973, 137-143; I. Seibert, *Die Frau im alten Orient*, Leipzig, 1973; E.D. Stockton, *The Woman. A Biblical Theme*, AusJBibArch 2/2, 1973, 106-112; S. Terrien, *Toward a Biblical Theology of Womanhood*, RelLife 42, 1973, 322-333; J. Hauptmann, *Images of Women in the Talmud*, in R. Radford-Ruether (ed.), *Religion and Sexism*, New York, 1974, 184-212; A. Feuillet, *L'homme "gloire de Dieu" et la femme "gloire de l'homme"*, RB 81, 1974, 161-182; P. Bird, *Images of Woman in the O.T.*, in R. Radford-Ruether (ed.), *Religion and Sexism*, New York, 1974, 41-88; B.F. Batto, *Studies on Women at Mari*, Baltimore, 1974; O. Keel, *Die Stellung der Frau in Gen 2 und 3*, Orientierung 39, 1975, 74-76; B. Lang, *Frau Weisheit*, Düsseldorf, 1975; A. Maillot, *Le sexe dans la Bible*, FoiVie 74, 1975, 53-75; K.D. Sakenfeld, *The Bible and Women. Bane or Blessing?* TTod 32, 1975, 222-233; S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whore, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Oxford, 1976; L. Schäppi, *Die Stellung der Frau im Judentum, im Islam und im Christentum*, Judaica 32, 1976, 103-112.161-172; J. Ries, *La femme dans le Proche Orient ancien*, RTLouv 7, 1976, 396-400; A. Maillot, *Misogynie et A.T.*, FoiVie 75, 1976, 36-47; M. Gilbert, *Ben Sira et la femme*, RTLouv 7, 1976, 426-442; C. Bogler, *Le statut de la femme dans la Bible*, NouvCah 46, 1976, 4-23; C. Meyers, *The Roots of Restriction: Women in Early Israel*, BA 41, 1978, 91-103; F. Crüsemann-H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen*, Gelnhausen-Stein 1978; S. Amsler, *La sagesse de la femme*, in M. Gilbert (ed.), *La sagesse de l'A.T.*, Louvain, 1979, 112-116; J. Neusner, *From Scripture to Mishmah: The Origins of Mishnah's Division of Women*, JJS 30, 1979, 138-153; J.N. Postgate, *On Some Assyrian Ladies*, Iraq 41, 1979, 89-103; J.B. Segal, *The Jewish Attitude towards Women*, JJS 30, 1979, 121-137; W. Schottroff-W. Stegemann (ed.), *Traditionen der Befreiung. II. Frauen in der Bibel*, München-Gelnhausen, 1980; J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Women, I-V*, Leiden, 1980; M. de Mérode-de Croy, *Die Rolle der Frau im A.T.*, Conc 16, 1980, 270-275; E.S. Gerstenberger-W. Schrage, *Frau und Mann*, Stuttgart, 1980; M. Adinolfi, *Il femminismo nella Bibbia*, Roma, 1981; J.P. Brown, *The Role of Women and the Treaty in the Ancient World*, BZ 25, 1981, 1-28; J.G. Williams, *Women Recounted. Narrative Thinking and the God of Israel*, Sheffield, 1982; W.C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women. A Literary Analysis*, Chico, 1982; U. Winter, *Frau und Göttin*, OrbBibOr 53, 1983; E. Schlüsser Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, 1983 (cf. RB 91, 1984, 287-294); I. Ljung, *Les énoncés de l'A.T. sur les femmes*, SvEx 49, 1984, 44-57 (in svedese); B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge, 1984; A. Brenner, *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, JStOTSS 34, 1985; C.V. Camp, *Wisdom and the feminine in the book of Proverbs*, JStOTSS 35, 1985; T.P. MacCreesh, *Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31*, RB 32, 1985, 25-46; S.B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt*, Oxford, 1985; id., *La femme au temps des Pharaons*, Bruxelles, 1985; J. Posen, *Die Stellung der Frau im jüdischen Religionsgesetz*, Judaica 81, 1985, 142-151; M. Wallah-Faller, *Veränderung im Status der jüdischen Frau*, Judaica 81, 1985, 152-172; O. Locher, *Die Ehre einer Frau in Israel*, OrbBibOr 70, 1986. [J.A. Phillips, *Eva — von der Göttin zur Dämonin*, Stuttgart, 1987; *La femme dans le Proche-Orient antique. Compte rendu de la XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7-10 juillet 1986)*, éd. par J.M. Durand, Paris, 1987; R. Kessler, *Die Frau als Gehilfin des Mannes?: Genesis 2,18.20 und das biblische Verständnis von "Hilfe"*, DielB 24, 1987, 120-26; S.L. Love, *Women's role in certain Second Testament passages: a macrosociological view*, BibTB 17, 1987, 50-59; R.W. Pierce, *Male/female leadership and Korah's revolt: an analogy?*, JEvTS 30, 1987, 3-10; U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (= OBO 53), Freiburg/Göttingen, 1987² [1983¹]; *Uomini e donne nella chiesa. Atti della VII Primavera di Santa Chiara 1987*, a cura di S. Spera (= Cristianesimo, Storia e Società 3), Roma — Trani, 1988; R. Fabris, *Donna: una rilettura biblica*, in *La donna nella chiesa e nel mondo. Studi promossi dalla Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e dalla Commissione diocesana donna*, a cura di D. Abignente et alii, Napoli, 1988, 101-110; A. Fanuli, *La donna nell'Antico Testamento: alcune considerazioni esegetico-teologiche*, *ivi*, 163-184; C.R. Fontaine, *The deceptive goddess in Ancient Near Eastern myth*, Semeia n. 42, 1988, 84-102; T. Goritcheva, *Hiobs Töchter*, tr. B. Butz (= Frauenforum), Freiburg i.B., 1988; A. Jaubert, *Le rôle missionnaire des femmes dans l'Église ancienne*, in *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia, vol. II*, Roma, 1988, 143-148; S.S. Lanser, *(Feminist) Criticism in the Garden. Inferring Genesis 2-3*, Semeia n. 41, 1988, 67-84; C.L. Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite women in context*, New York/Oxford, 1988; C. Méroz, *Des femmes libres: Sarah, Agar, Rébecca, Rachel, Léa*, Aubonne, 1988; M.L. Rigato, *Donne testimoni della risurrezione*, in *Uomini e donne nella chiesa. Atti della VII Primavera di Santa Chiara 1987*, a cura di S. Spera (= Cristianesimo, Storia e Società 3), Roma — Trani, 1988, 37-53; H. Schüngel Straumann, *"Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang"? Die alttestamentliche Erzählung von "Paradies" und "Sündenfall" und ihre Wirkungsgeschichte*, in *Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr*, hrg. von E. Molt-

mann Wendel (= Gütersloher Taschenbücher 494), Gütersloh, 1988, 31-55; U. Vanni, *La Donna della Genesi (3,15) e la Donna dell'Apocalisse (12,1) nella "Redemptoris Mater"*, Mar 50, 1988, 422-35; B. Witherington, *Women in earliest Churches* (= SNTStMonS 59), Cambridge, 1988; C. Ühlinger, *Eva als "lebendiges Kunstwerk". Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21-22(23-24) und 3,20*, BibNot n. 43, 1988, 90-99; *Anti-covenant: counter-reading women's lives in the hebrew Bible*, edited by M. Bal (= JStOTSup 81), Sheffield, 1989; *Mann und Frau — Grundproblem theologischer Anthropologie*, hrg. von T. Schneider (= QDisp 121), Freiburg i.B. — Basel — Wien, 1989; P.M. Beaude, *De Marie de Magdala à la Madeleine. La formation d'une figure mystique*, in *Variations johanniques*, éd. par D. Bourg et alii (= Parole Présente), Paris, 1989, 157-73; L. Portefaix, *Women and mission in the New Testament. Some remarks in the perspective of audience. A research report*, ST 43, 1989, 141-152; A.M. Serra, *La relazione uomo-donna a partire dalle riletture biblico-giudaiche di Gen 2-3*, in *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila. Atti del 7° Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 21-23 giugno 1988)*, a cura di E. Peretto, Roma / Bologna, 1989, 7-102; M. Adinolfi, *Il femminismo nella bibbia*, Roma, 1990; S. Amsler, *La sagesse de la femme*, in *La Sagesse dè l'Ancient Testament. Journées bibliques Leuven 1978*, éd. par M. Gilbert (= BETL 51), Gembloux / Leuven, 1990² [1979¹], 112-16; L. Aynard, *La Bible au féminin* (= LD 138), Paris, 1990; J. Chittister, *Job's daughters. Women and power* (= Madeleva Lectures), New York, 1990; M.E. Iriarte, *Mujer y ministerio. Antiguo Testamento*, BFe n. 46, 1990, 29-50; S.P. Jeansonne, *The women of Genesis: from Sarah to Potiphar's wife*, Minneapolis, 1990; A. Salas, *Mujer y ministerio. Nuevo Testamento*, BFe n. 46, 1990, 51-74; E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di Lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, a cura di M. Corsani Comba, Torino, 1990; *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, a cura di C. Militello (= Temi di Pastorale), Roma, 1991; J. Blenkinsopp, *The Social Context of the "Outsider Woman" in Proverbs 1-9*, Bib 72, 1991, 457-73; *Interpretazione femminista della Bibbia*, a cura di L. Russell, tr. di L. Lanzarini (= Orizzonti Biblici), Assisi, 1991; C. Mary, *Woman in creation story*, "Jeevadhara" 21, 1991, 95-106; S.A. Meier, *Women and communication in the Ancient Near East*, JAOS 111, 1991, 540-47; A. Lacocque, *Subversives: un Pentateuque de femmes* (= LD 148), Paris, 1992; P. Perkins, *"I have seen the Lord" (John 20:18). Women witnesses to the resurrection*, Interp 46, 1992, 31-41; R.S. Hess, *Roles of the woman and the man in Genesis 3*, Themel 18,3, 1993, 15-19]. ELip

DOR, DORA In ebr. *dō'r, dôr*, "casa" "cerchio" (da *dūr*, "abitare", "impilare"), in gr. *dōr, dōra* (1Mac 15,11.13.25; Giuseppe Flavio); città della costa palestinese; il luogo è stato identificato con il tell el-Burj, vicino a et-Ṭanṭura, 12 km a nord di Cesarea. Situata sulla costa mediterranea a sud del monte Carmelo, la città fu un porto importante prima della fondazione di Cesarea (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,333; *B.J.* 1,409). Dor è menzionata per la prima volta in un elenco di città conquistate da Ramses II (1290-1224), con il nome di *twy'r*. Più tardi il sacerdote Wenamon (1100 circa) nel suo racconto di viaggio riferisce che la città chiamata *dyr* in egiziano era abitata dai Tjekker, uno dei Popoli del →Mare (ANET 26). Fu assegnata alla tribù di Manasse (Gs 17,11; cfr. 11,2; 1Cr 7,29); ad ogni modo gli Israeliti non scacciarono "gli abitanti di Dor e delle sue dipendenze" (Gdc 1,27), malgrado la vittoria di Giosuè sul suo re (Gs 12,23). Fu soltanto in epoca monarchica che gli Israeliti occuparono la città e che Salomone insediò suo genero Abinadab come governatore della "costa di Dor" (1Re 4,11). Tiglat-Pileser (745-727) conquistò la città (in acc. *du'ru*) e ne fece il capoluogo di un distretto che si estendeva dallo Yarqon al Carmelo. Un'iscrizione tombale risalente al V secolo dice: "il Signore dei Re ci (Eshmunazar) ha donato Dor e Joppe, il vasto paese di Dagon, che si trovano nella pianura di Sharon" (*d'r* in fenicio; ANET, 662); la città passa così al re di Sidone. Uno scrittore greco attribuisce la fondazione di Dor ai Fenici ed afferma che essi avrebbero scelto la località a motivo delle scogliere della costa che facilitavano l'approdo delle navi e per l'abbondanza dei murici (conchiglia che serviva per la tintura →porpora). Antioco VII (138-129) assediò Dor (in gr. *dōra*) dove si era rifugiato il generale ribelle Trifone (1Mac 15,10-14.25s); ma Trifone riuscì a fuggire (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 7,223). La città fece probabilmente parte del regno di Alessandro Iannco (103-76). Dopo la conquista di Gerusalemme da parte di Pompeo (63 a.C.), il generale romano liberò la città dalla dominazione straniera e la accorpò alla provincia di Siria (*A.J.* 14,76). All'inizio del regno di Agrippa (37-44 d.C.) la sinagoga di Dor fu profanata (*A.J.* 19,300); la città declinò a vantaggio di Cesarea marittima che divenne il porto principale della costa; in periodo bizantino fu sede di un vescovato. La località del tell el-Burj è stata oggetto di scavi da parte di J. Garstang e W.J. Phythian-Adams nel 1923-24, J. Leibovitch nel 1950-52 e Stern dal 1980. La città fu fondata all'inizio dell'età del Bronzo recente. Fu distrutta nel XIII secolo da un incendio. Ceramica importata e locale. Dell'età del ferro è stata trovata una porta a tre tenaglie, costruita nel IX-VIII secolo in blocchi ciclopici e in seguito distrutta dagli Assiri alla fine dell'VIII secolo. Sono stati scoperti anche dei resti del muro di cinta assiro. Nei periodi babilonese e persiano la città era circondata da un muro a casematte secondo il metodo fenicio. È stata individuata una parte della porta. Nel quartiere residenziale le case sono costruite in stile fenicio. In epoca ellenistica Dor era fortificata con uno spesso muro che risale a Tolomeo II; era stato rinforzato con torrioni, mentre all'interno pullulavano negozi. Anche la porta era protetta da due torri. La città era stata costruita a pianta ippodamica; nel quartiere est uno stesso edificio ha subito numerose modifiche nel corso di due secoli, ma senza distruzioni esterne. Gli edifici greci sono costruiti secondo lo stile fenicio; pilastri costruiti con blocchi di pietra

tagliata e riempimento degli interstizi con pietre di dimensioni minori. Il porto era diviso in due parti da un promontorio probabilmente sormontato da una torre; a cavallo si ergevano i templi di Zeus e di Astarte. Sono state scoperte due cale in secco per la riparazione e la costruzione delle navi con dei bacini per bagnare il legno. Presso il porto nord si stendeva una serie di bacini nei quali si tingeva e si fabbricava la porpora. Del periodo romano è venuto alla luce un piccolo teatro del II o III secolo a nord-est della città. La porta romana si ergeva sul luogo di quelle anteriori; si apriva su una strada o una piazza interna pavimentata. È stata trovata una basilica episcopale di epoca bizantina a sud-est del tell.

Bibl. Abel, II, 308; EAEHL, 1, 334-337; Vogel, 1, 27; 11, 26; G. Dahl, *The Materials for the History of Dor*, New Haven, 1917; J. Garstang, *Tanturah (Dora). Part I-II. Historical Notes and Archaeological Results*, BBSAJ 4, 1924, 35-45; id., *Tantura (Dora). Part III-IV. The Site and Excavation, 1924*, BBSAJ 6, 1924, 65-73; W.F. Albright, *The Administrative Divisions of Israel and Judah*, JPOS 5, 1925, 16-54; G.M. Fitzgerald, *Excavations at Tanturah, 1924. Part V. The Pottery*, BBSAJ 7, 1925, 80-98; H.L. Ginsberg, *"King of Kings" and "Lord of Kingdoms"*, AmJSemLL 57, 1940, 71-74; J. Leibovitch, *Notes and News*, IsrEJ 1, 1950-51,249; J. Leibovitch, *The Reliquary Column of Dor*, ChrNIsr 5, 1954, 22s; F.M. Abel, *Éclaircissements de quelques passages des Maccabées*, RB 55, 1958, 191-193; B. Mazar, *Dor and Rehob in an Egyptian Topographical List*, Yediot 27, 1963, 139-144; F. Luciani, *Dor*, BbbOr 6, 1964, 207-218; D.T. Ariel et al., *A Group of Stamped Hellenistic Storage-Jar Handles from Dor*, IsrEJ 25, 1975, 101-105; N. Avigad, *The Priest of Dor*, IsrEJ 25, 1975, 101-105; A. Raban, *Chronique archéologique. Dor*, RB 85, 1978, 410-411; R. Rosenthal-Heginbottom, *Notes on Hellenistic Braziers from Tel Dor*, Qadm 14, 1981, 110-111; E. Stern, *Hellenistic Dor*, BAnglsrAS, 1982, 17-20; id., *A Favissa of a Phoenician Sanctuary from Tel Dor*, JJS 33, 1982, 35-54; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 88s; C. Dauphin, *Chronique archéologique: Dor: Eglise byzantine (1980)*, RB 88, 1981, 591s; 91, 1984, 256-258; id., *On the Pilgrim's Way to the Holy City*, BAnglsrAS, 1982-83, 25-31; id., *Chronique archéologique: Dor, Byzantine Church, 1983*, IsrEJ 34, 1984, 271-274; S. Wachsmann-K. Raveh, *A Concise Nautical History of Dor/Tantura*, IntJNaut 13, 1984, 223-241; D. Geva, *Tryphon's Sling Bullet from Dor*, IsrEJ 35, 1985, 135-152; E. Stern, *The Earliest Greek Settlement at Dor*, ErIs 18, 1985, 419-427. MBeau

DOSITEO In gr. *dositheos*, "dato da Dio", "Deodato"; è un termine sovente adottato come equivalente greco dei nomi ebraici Gionata o Natanaele.

1 Generale di Giuda Maccabeo che cattura Timoteo durante un raid vittorioso in Ammanitide (2Mac 12,19.24). Probabilmente deve essere identificato con D. il cavaliere tubiano che si fa tagliare una spalla quando tenta di catturare Gorgia (2Mac 12,35).

2 Sacerdote e levita che porta la traduzione greca della lettera concernente la festa dei Purim (Est 10,3[l]). CSaul

DOSSOLOGIA Formula con la quale si rende gloria a Dio, come è indicato dall'etimologia della parola formata dal gr. *doxa*, "gloria", e *logos*, "parola". Il termine viene qualche volta usato in modo abusivo con la stessa accezione di →benedizione, ma più precisamente vengono definite d. le formule di lode che chiudevano i diversi libri del Salterio (Sal 41,14; 72,18s; 89,52b; 106,48; 150). Nel NT si incontrano formule simili, p. es. in Rm 1,26b; 9,5b; 11,36b; 16,25-27; Ef 3,20s; Fil 4,20; 1Tm 1,17; Gd 24s. Sono generalmente utilizzate soltanto alla fine di una epistola o di una sezione di epistola. Alcuni manoscritti aggiungono una d. anche alla fine del Padre Nostro, in Mt 6,14. ELip

DOTAIA In gr. *dōtaia;* località menzionata nell'itinerario di Oloferne in Gdt 3,9 che la collega alla pianura di Esdrelon. Come Dotain, anch'essa citata in Gdt, D. deve probabilmente essere identificata con →Dotan.

Bibl. Abel, II, 308. JLong

DOTAIN In gr. *dothaim;* località menzionata in Gdt (4,6; 7,3.18; 8,3), vicina a una pianura e a Betulia (7,3; 8,3), di fronte a una montagna (7,18). Come Dotaia (Gdt 3,9), Dotain deve probabilmente essere identificata con →Dotan. JLong

DOTAN In ebr. *dotan;* località situata in un luogo corrispondente a una tappa da Sichem su una strada che da nord-ovest andava verso l'Egitto, ma prima della cresta montagnosa. Giuseppe vi trova i suoi fratelli che lo afferrano e lo vendono a dei mercanti Ismaeliti (Gen 37,17-28); Eliseo vi soggiorna (2Re 6,13-19); si tratta dell'odierno tell Dotân, 10 km a sud di Jenîn, su una strada che da una parte porta a Sichem e dall'altra alla piana costiera.

Gli scavi di J.P. Free (1953-1956; 1958-1960) hanno portato alla luce ampi resti di una città dell'età del Bronzo ma poco delle epoche successive, il che corrisponde ai dati biblici, soprattutto al fatto che D. non si trova negli elenchi tribali di Gs. Probabilmente bisogna identificare D. con la →Dotaia di Gdt 3,9, e con la →Dotain di Gdt 4,6; 7,3.18; 8,3.

Bibl. Abel, II, 308; EAEHL, 1, 337-339; Vogel, 1, 27; II, 26; J.P. Free, BASOR 131, 1953, 16-20; 135, 1954, 14-20; 139, 1955, 3-9; 143, 1956, 11-17; 147, 1957, 36-37; 152, 1958, 10-18; 156, 1959, 22-29; 160, 1960, 6-15. MDB

DOTE →matrimonio.

DOTTORE In gr. *grammateus* (tradotto sovente con →"scriba"); si incontra anche l'espressione "dottore della Legge", *nomikos* (Lc 7,30) o *nomo-*

didaskalos (Lc 5,17) o anche *didaskalos* (Lc 2,46; Gv 3,10) che può essere considerato un equivalente di "scriba". Presso i primi cristiani il termine d. *(didaskalos)* è riferito a un carisma particolare, quello di insegnare e di catechizzare partendo da una conoscenza ragionata dei testi e delle asserzioni di fede; in questo senso il d. si differenzia dal profeta che parla spontaneamente sotto la spinta dello Spirito (1Cor 12,28; Ef 4,11; At 13,1). Paolo si dice d. dei pagani (1Tm 2,7; cfr. 2Tm 1,11). C'è anche l'invito a diffidare dei falsi d. (Gd 10,16). CSaul

DOTTORE DELLA LEGGE In gr. *nomikos;* scriba specialista delle applicazioni della Legge (Lc 7,30; 10,25; 11,45.46.52; 14,3; Mt 22,35?). Laici, colti, i d. della l. avevano raggiunto una conoscenza approfondita della Legge alla scuola dei grandi maestri. Ciò conferiva loro una certa autorità. La parola *nomikos* è ancora usata in Tt 3,13, senza dubbio nel senso ampio di "giurista". CFoc

DRAGO In gr. *drakōn;* mostro fiabesco concepito come un rettile vivente nel mare o simile ad un ofide. I LXX usano questo vocabolo per tradurre l'ebr. *tannîn* (Es 7,9s.12; Dt 32,33; Is 27,1; 51,9; Am 9,3; Sal 74,13; 91,13; 148,7; Gb 7,12; 26,13) o *liwyātān* (Is 27,1; Sal 74,14). Questi termini designavano in origine un mostro marino a sette teste che Jahweh ha sgominato trionfando sul caos primordiale, ma il *tannîn* viene demitologizzato in testi più recenti come Gen 1,21; Sal 148,7, dove potrebbe designare i cetacei, e in Ez 29,3; 32,2 dove sembra rappresentare il coccodrillo. Secondo Es 7,9s.12 il bastone di Aronne si muta in *tannîn*. Nella storia di Bel e il D., in Dn 14,23-29, il termine *drakōn* designa un mostro che deve essere stato oggetto di culto. Il gioco di parole a proposito del bronzo (Dn 14,24) denota tuttavia che il racconto originale, redatto probabilmente in ebraico, recava il nome di →Necustan, parola che significa anche "bronzo" e indica il serpente di bronzo di 2Re 18,4. È invece alla tradizione mitologica che l'autore di Ap 12 (cfr. 13,2.4; 16,13; 20,2) attinge il suo d. a sette teste (Ap 12,3) che egli identifica con il serpente antico di Gen 3, col →diavolo e con →Satana, facendo del d. il capo dei →demoni, angeli ribelli (Ap 12,7-9). Il racconto della lotta di Michele con il d. (Ap 12,7-12) proietta alla fine dei tempi l'impresa primordiale del demiurgo che trionfa sul mostro acquatico che simboleggiava il caos.

Bibl. Commentari a →Apocalisse; RLA, II, 231-235; TWAT, IV, 521-527; TWNT, II, 284-286; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895 (1921²); B. Renz, *Der orientalische Schlangendrache*, Augsburg, 1930; F. Steinmetzer, *Der apokalyptische Drache*, TGl 28, 1936, 281-290; G.R. Driver, *Mythical Monsters in the O.T.*, in *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I, Roma, 1956, 234-249; É. Lipiński, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Brussel, 1968², 123-133; N.K. Kiessling, *Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History*, JBL 89, 1970, 167-177; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge, 1985; C. Kloos, *YHWH's Combat with the Sea*, Leiden, 1986. [M. Delcor, *Mitologia e apocalittica*, in Id., *Studi sull'apocalittica*, edizione italiana a cura di A. Zani (= StBibPaid 77), Brescia, 1987, 161-99; A. Caquot, *Le Léviathan de Job 40,25-41,26*, RB 99, 1992, 40-69]. ELip

DRAGO, FONTE DEL In ebr. *ʿēn hattannîm;* fontana fuori le mura di Gerusalemme tra la Porta della Valle e la Porta del Letame (Ne 2,13). MDef

DRAMMA In ebr. *darkᵉmānîm* (plurale); in gr. *drachmē;* moneta d'argento di origine greca del peso di circa 4,36 gr in epoca persiana ed ellenistica, e di circa 3,5 gr in epoca romana. Era press'a poco l'equivalente di un →denaro. La dramma è menzionata in una parabola di Lc 15,8s ed in molti passi dell'AT. La LXX utilizza *drachmē* per tradurre a volte il siclo, a volte il mezzo siclo (cf. Es 38,26). →numismatica. ALem

DRUSILLA In gr. *drousilla*, dal lat. *drusilla;* sposa ebrea del governatore romano Felice (At 24,24s), figlia cadetta di Erode Agrippa I e di Cypros, nata intorno al 38-39 d.C. Dopo il fidanzamento con Epifane, figlio del re Antioco di Commagene, che per lei rifiutò di sottoporsi alla circoncisione, sposò Azizo di Emesa (Siria); lo abbandonò per sposare Felice (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,132; 20,139.141-144), al quale diede un figlio, Agrippa. Costui morì "con sua moglie" (probabilmente non D.) nel 79 durante l'eruzione del Vesuvio. San Paolo parla alla presenza di Felice e di D. "di giustizia, di continenza e del giudizio futuro" (At 24,24s).

Bibl. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, Leipzig, 1901, 555-577. MdeM

DUALISMO Termine che definisce dottrine filosofiche o religiose, fondate su due principi primi irriducibili. Coniata nel 1700 da T. Hyde, questa parola fu impiegata per definire le dottrine che considerano il principio del male e quello del bene come principi co-eterni (dualismo metafisico). Poco dopo (1734) C. Wolff l'applicò al rapporto tra l'anima e il corpo (dualismo antropologico).

1 AT In nome della sua fede in un Dio unico, creatore dell'universo, l'AT rigetta radicalmente le concezioni dualistiche delle cosmogonie antiche. La cosmologia biblica è fondata su uno stretto monoteismo. Dio è creatore tanto delle tenebre quanto della luce (Is 45,7), degli astri e della materia (Sal 8,9), delle creature celesti e delle creature umane (Sal 95,4-6; Sal 148,1-5; Gen 1). Egli è il signore del mondo perché ne è l'autore (Gen 2,4). Lo ha creato con la sua parola (Sal 33,6.9; Gen 1,3.6s) e lo ha reso abitabile (Gen 1-2; Is 45,18). Dio è prima di tutti

gli elementi creati (Gen 1,1; Sal 90,2) è tutto ciò che egli fa è buono (Gen 1,31). Il male non è nell'ordine della materia, ma è nell'ordine della storia. Infatti la caduta è posteriore alla creazione e appartiene all'ambito spirituale (Gen 3).

Anche l'antropologia biblica è caratterizzata dall'assenza di dualismo →corpo-→anima. L'uomo non è formato da due sostanze: è al tempo stesso corpo e anima o, secondo la terminologia biblica, è anima vivente (Gen 2,7). Lungi dall'essere un sepolcro, il corpo è ammirevole (Sal 139,14-15) e l'anima non ha un'esistenza propria. Corpo ed anima significano due percezioni dell'essere: fisico e psichico. Questo monismo antropologico porta a concepire la morte dell'uomo come definitiva e totale (Gb 14,13-15) e la resurrezione non come una resurrezione del solo corpo, ma di tutto l'essere nella sua esistenza corporea (Gb 19,25-27). La morte è allora simile ad un sonno (Dn 12,2; Is 26,19; Os 13,14). Essa conduce alla solitudine più totale dalla quale soltanto Dio può liberare (Qo 9,5s; Sal 88,13; Sal 6,6).

L'assenza di d. non impedisce gli antagonismi. Il marc è opposto alla terra (Gb 38,7-11; Gen 1,9), la luce alle tenebre (Gen 1,4), la vita alla morte (Sal 103,4), il bene al male (Dt 30,15). Ma Dio rimane il signore Onnipotente (Gb 12,13-25; Sal 115,3).

2 NT Il NT segue la linea dell'AT. Se Gesù oppone Dio a Mammona (Mt 6,24), è per allontanare i fedeli da colui che è destinato da Dio al fuoco eterno (Mt 25,41; cfr. Mt 12,26-28). Se fa distinzione tra corpo e anima, non da un punto di vista ontologico, ma da un punto di vista esistenziale (Mt 10,28). L'apostolo Paolo svilupperà in modo particolare alcuni antagonismi di carattere esistenziale quali la carne e lo spirito (Gal 5,17), la legge e la grazia (Gal 3,11; Rm 6,14), l'uomo interiore e l'uomo esteriore (Rm 7,22; 2Cor 4,16), l'uomo vecchio e l'uomo nuovo (Ef 4,22-24), il secolo presente, malvagio, e il secolo a venire (Gal 1,4; Ef 1,21). Ponendosi sul piano della storia della salvezza, la letteratura giovannea opporrà luce a tenebre (Gv 1,5), la donna e il drago (Ap 12,4.13), Gerusalemme e Babilonia (Ap 21,2-10; 18,21). Nel NT non si tratta comunque mai di un d. radicale, perché il suo linguaggio si iscrive nella certezza della vittoria finale di Dio (1Cor 15,25-28; Ef 1,19-23).

Il cristianesimo ha conosciuto in alcuni periodi della sua storia influenze dualistiche di diversa origine: gnosticismo, neoplatonismo, mazdeismo, ecc. Le forme di d. più radicali si svilupparono in seno al manicheismo e al catarismo. Il loro intento era quello di opporre Dio al mondo, l'anima eterna al corpo materiale.

Bibl. EncUn, V, 825-828; S. Petrement, *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris, 1946; J. Zurcher, *L'Homme, sa nature et sa destinée*, Neuchâtel, 1953; G. Pidoux, *L'homme dans l'A.T.*, Neuchâtel, 1953; R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'A.T.*, Neuchâtel, 1956; C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1956²; V. Bianchi, *Le dualisme en histoire des religions*, RHR 159, 1961, 1-46; J. Duhaime, *La rédaction de 1QM XIII et l'évolution du dualisme à Qumrân*, RB 84, 1977, 210-238; id., *L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrân (1QS III,13 — IV,26)*, RB 84, 1977, 566-594; P.R. Davies, *Dualism and eschatology in the Qumran War Scroll*, VT 28, 1978, 28-36; I.P. Culianu, *"Démonisation du Cosmos" et dualisme gnostique*, RHR 196, 1979, 3-40.

RLehm

DUHM, BERNARD 1847-1928; esegeta luterano, professore di AT a Göttingen (1877-1899), poi a Basilea (dal 1899) dove svolse una grande attività anche al di fuori dall'ambiente accademico. I suoi studi principali riguardano i profeti, dei quali traccia un ritratto impressionante in *Die Theologie der Propheten*, 1875, e poi nei commentari a Is (1892), a Ger (1901) e ai Profeti Minori (1911) e soprattutto nella famosa sintesi *Israels Propheten* apparsa nel 1918. Le sue opinioni critiche lo condussero a distinguere il Trito-Isaia (Is 56-66) dal Deutero-Isaia (Is 40-55) e a negare l'autenticità degli oracoli in prosa di Ger, ma lo portarono anche a datare la maggior parte dei Sal all'epoca asmonea (1899), opinione che le scoperte di Qumrân hanno definitivamente condannata.

Bibl. EJ, VI, 264; TRE, IX, 214s; A. Bertholet, *Duhm, Bernhard*, DtBiogrJb, 1928, 45-52; H.J. Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T.*, Neukirchen, 1969², 275-283.

ELip

DUMA In ebr. *dûmāh*, "silenzio" (?); città delle montagne di Giuda (Gs 15,52), oggi ḫirbet ed-Deir Dōmeh, 15 km a sud-ovest di Ebron e 2,5 km a nord di eẓ-Ẓāhiriyeh. Alcuni studiosi hanno ritenuto di potervi individuare anche il territorio del clan ismaelita di Duma (Gen 25,14; 1Cr 1,30) che viene generalmente collegato al nome di un'oasi dell'Arabia Saudita, Dūmat aj-Jandel (oggi ej-Jawft), 450 km a est di Aqaba, che sarebbe anche l'Adumm(at)u distrutta dall'assiro Sennacherib e poi conquistata da Nabonide, re di Babilonia (la *doumatha* delle fonti greche). La LXX la identifica con l'Idumea (cfr. Is 21,11).

CCan

DURA In ebr. *dûrā'* (TM); pianura della provincia di Babilonia, secondo Dn 3,1. D. potrebbe essere l'abbreviazione aramaica di uno dei numerosi toponimi mesopotamici in *dûr-*, ma la lezione *dwr'* non è certa, e Teodozione, così come un manoscritto ebraico, leggono *dyr'*. Ammettendo questa lezione, si può pensare alla regione della città di Dêr, l'attuale tell ʿAqar, nel sud-est della Babilonia.

Bibl. RLA, II, 199-201.241-255; RGTC, VIII, 117s. 121-128.

ELip

DURA EUROPDS Nome antico di un sito (oggi Ṣālaḥīyeh, nella Siria sud-occidentale) sulla riva occidentale dell'Eufrate. Gli scavi effettuati nel 1922-23 e nel 1928-36 sotto la direzione di F. Cumont, poi di M. Pillet e C. Hopkins hanno rivelato che la

città fu fondata intorno al 300 a.C. dai Seleucidi e divenne un centro commerciale importante dopo la conquista da parte di Roma, nel 116 d.C. Vi fu eretta una sinagoga nel 170 d.C., in seguito ingrandita intoro al 250 e arricchita di 30 affreschi disposti su tre file, con soggetti biblici (patriarchi, arca, Mosè, Davide, Elia, Ezechiele, Giobbe) che in molti punti riflettono la letteratura rabbinica e costituiscono un raro (cfr. Es 20,4) esempio di arte ebraica antica. Per rafforzare le difese della città contro i Parti-Sassanidī nel 256 gli affreschi furono sotterrati fino alla loro scoperta in questo secolo. Venne alla luce anche una cappella crīstiana con battistero del III secolo, entrambi affrescatī. Gli affreschi della sinagoga sono conservati nel Museo nazionale di Damasco mentre il fonte battesimale ed altri oggetti provenienti da altri scavi sono alla Yale University Art Gallery.

Bibl. F. Cumont, *Les fouilles de Dura-Europos*, Paris, 1922-23; C. Hopkins, *The Discovery of Dura-Europos*, New Haven-Yale, 1979. MdeM

E

E →Elohista.

EBAL In ebr. *ʿēbāl,* parola che non si collega direttamente a nessuna radice semitica ma potrebbe essere una deformazione locale della radice semitica *gbl,* "montagna"; monte a fianco del Garizim, presso la catena di →More, perciò presso Sichem (Dt 11,29-30; cfr. Gen 12,6). Il Galgala, menzionato in questo contesto, deve essere uno dei molti cerchi di pietre impilate che avevano questo nome (cfr. 2Re 2,1; 4,38). In base a numerose testimonianze l'E. viene situato sulla montagna che domina Nablus a nord, lo jebel Islamiyeh (har ʿEival degli Israeliani; m 940) di fronte al →Garizim. Una tradizione posteriore, attestata nel II secolo della nostra era, interpreta il Galgala del testo come se fosse quello di Gerico e situa l'E. e il Garizim su due piccole montagne dei dintorni. La carta di Madaba, Eusebio di Cesarea, Gerolamo, riferiscono le discussioni tra ebrei e samaritani su questo argomento.
Secondo un passo più dettagliato di Dt sull'E. vi era un santuario della Legge di tipo arcaico, con un altare di pietre grezze e delle stele sulle quali erano incisi i principali divieti della Legge (Dt 27,1-8). Giosuè eseguì l'ordine di Mosè (Gs 8,30). Una celebrazione, probabilmente periodica, riuniva il popolo intorno alle leggi del suo Dio. Sul Garizim un gruppo di tribù recitava benedizioni libere. Sull'E. altri formulavano maledizioni il cui testo appare come uno stadio arcaico della legislazione di Israele (Dt 27,11-26). Dalla parte delle benedizioni si trovavano le tribù nobili, discendenti delle mogli di Giacobbe (quattro di Lia e due di Rachele). Dalla parte delle maledizioni si trovavano le quattro tribù di rango inferiore, discendenti di Zilpa e di Bila, più Ruben, a causa della sua decadenza, e Zabulon. Il testo ha dunque una radice che si innesta in uno stadio sociale antico. Il Pentateuco Samaritano, senza modificare questa disposizione, situa sul monte Garizim il santuario fisso, l'altare e le stele incise.

Bibl. Abel, I, 360-370; TRE, XII, 28-29. MDB

EBANO In ebr. *habnîm* (qerè; ketîb: *hwbnym*), l'e. *(Diospyros mespiliformis)*; importato dall'Africa è uno dei legni pregiati che transitano da Tiro (Ez 27,15); è forse menzionato anche in Ct 3,10 (correzione per *ʾahăbāh*) nella descrizione della lussuosa lettiga di Salomone. JLong

EBED-MELECH In ebr. *ʿebed-melek,* "servitore del re"; →"eunuco" etiope addetto al palazzo reale al tempo di Sedecia. Si serve della sua influenza per far liberare Geremia gettato in una cisterna e dirige l'operazione di persona (Ger 38,7-13). Geremia indirizza a lui un oracolo di salvezza annunciandogli che avrà salva la vita quando cadrà Gerusalemme (Ger 39,15-18). JAun

EBEN-EZER In ebr. *ʾeben hā ʿēzer;* toponimo spiegato da 1Sam 7,12: "pietra del soccorso" a ricordo dell'aiuto dato da Dio agli Israeliti nella lotta contro i Filistei; deve essere situato a una ventina di km a est di Giaffa, vicino a Turm Afek. MDef

(1) EBER Figlio di Selach, nella genealogia di Sem (Gen 10,21-24; 11,10-14). La tradizione J che considera Sem il "progenitore di tutti i figli di Eber" (10,21), gli attribuisce due figli: Peleg la cui discendenza non è più ricordata, e Joktan, padre di alcune tribù arabe (10,25-29; 1Cr 1,19-23). La genealogia P di Sem, che è fatta in funzione di Abramo, (11,10-26; 1Cr 1,24-27; Lc 3,34-36) parla di due soli figli di Peleg. Negli oracoli di Balaam (Nm 24,24) Eber, citato con Assur, potrebbe indicare "la regione che è dall'altra parte (del fiume)", la Mesopotamia dalla quale Israele era consapevole di venire (Gs 24,2-3), ma anche (come Assur: Gen 25,3; 2Sam 2,9) una popolazione alla quale si collega Israele. E. dal quale discende Abramo "l'ebreo" (*ʿibrî:* Gen 14,13) è l'antenato eponimo del gruppo degli Ebrei (*ʿibrîm:* Es 1,15-19) che sembra più grande (figli di E.: Gen 10,21) di Israele, ma del quale è difficile precisare l'identità. →Ebreo.
ABoud

(2) EBER In ebr. *ḥeber,* "compagno"; →Kenita che viveva ai confini di Neftali. Apparteneva ad un gruppo, il cui nome è messo in relazione con la professione di fabbro e che, se era in pace con →Iabin, restava legato alle tribù di Israele. Sua moglie →Giaele uccise con furbizia →Sisara, il capo dell'esercito cananeo vinto da Barak e Debora (Gdc 4,11).

Bibl. F.C. Fensham, *Did a Treaty between Israelites and the Kenites exist?,* BASOR 175, 1964, 41-54; J.A. Soggin, *Heber the Quenit,* VT 31, 1981, 89-92.
JAun

EBIATAR In ebr. *ʾebyātār* (significato probabile: "il Padre ha in sovrabbondanza", dalla radice *ytr;* il gr. legge *abiathar*); figlio di Achimelech, nipote di Achitub (1Sam 22,20), si ricollega attraverso →Finees al sacerdote →Eli del santuario di Silo (1Sam 14,3). Sfuggito al massacro dei sacerdoti di Nob, si rifugia presso →David, con l'efod (1Sam 22,20-23; 23,6). Di fatto il suo sacerdozio è essenzialmente di carattere oracolare (1Sam 23,6-9; 30,7s). Ricompare nella narrazione della successione di David accanto a →Zadok con il quale condivide la custodia dell'arca (2Sam 15,24-29; 17,15; 19,12). La duplicità del sacerdozio si spiega certamente con l'indirizzo verso l'unione che caratterizza la monarchia davidica.

Rappresentante delle tradizioni del sacerdozio levitico-mushita di Silo, E. rappresenta la tendenza più conservatrice. La redazione attuale di 1-2Sam attribuisce preferibilmente a Zadok il lustro della preminenza; è così che si deve spiegare senza dubbio il dettato ingarbugliato di 2Sam 8,17. E. viene esiliato ad Anatot per aver abbracciato il partito di →Adonia, all'inizio del regno di →Salomone (1Re 2,26-27); si fa riferimento all'oracolo composito di 1Sam 2,27-36 che fonda la supremazia di Zadok e della sua famiglia rispetto a E.; effettivamente il cronista fa discendere la famiglia di E. dal ramo cadetto di Itamar (1Cr 24,3). E. certamente non esercitò il sacerdozio sotto Salomone malgrado 1Re 4,4 in cui la menzione di Zadok e di E. sembra una aggiunta. In Mc 2,26 Gesù riferisce a E. (Abiathar) il dono dei pani dell'offerta a Davide fuggiasco, mentre il racconto di 1Sam 21,2-7 parla, a questo proposito, di Achimelech, padre di E.

Bibl. A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Roma 1969; T. Veijola, *David in Keïla*, RB 91, 1984, 51-87. JAun

EBIONITI, VANGELO DEGLI →apocrifi del NT.

EBLA Tell Mardiḫ, collinetta di circa 60 ha, è l'attuale nome del luogo ove sorgeva l'antica Ebla o Yibla. Si trova nella Siria del nord, circa 70 km a sud di Aleppo e 85 km a nord-est di Ugarit. La prospezione della zona fu intrapresa nel 1964 da una missione archeologica italiana che nel 1968 fu in grado di identificarla come quella di Ebla. La grande metropoli siriaca era già nota da testi mesopotamici, anatolici ed egiziani. La zona fu occupata, a quanto sembra, verso la metà del IV millennio a.C. e continuò a essere abitata fino al periodo greco-romano. I reperti più sensazionali, dal punto di vista architettonico, artistico e soprattutto epigrafico, furono rinvenuti tuttavia nel palazzo G dell'età presargonica (ca. 2350-2250 a.C.) allo strato II B 1. Nel 1974-76 i ricercatori scoprirono più di 17.000 tavolette o frammenti di tavolette coperti da un tipo di scrittura cuneiforme prossima a quella dei testi sumerici di Fāra e di tell Abu Ṣalabiḫ, nella Mesopotamia meridionale. I documenti eblaiti, il cui numero è ulteriormente aumentato grazie a nuove scoperte, sono redatti parzialmente in un antico idioma semitico, distinto dall'accadico e più vicino, sotto certi aspetti, alle lingue nord-semitiche delle epoche posteriori quali l'amorreo, l'ugaritico o l'aramaico. Questo nuovo idioma semitico è detto eblaita, dal nome della località, e il suo studio è molto facilitato da vocabolari bilingui sumero-eblaiti, molti esemplari dei quali sono stati scoperti nel quartiere amministrativo del palazzo G. Questi numerosi testi economici, giuridici, letterari, epistolari, religiosi proiettano una luce del tutto nuova sulla civiltà del Vicino Oriente asiatico nella seconda metà del III millennio a.C. Poiché sono anteriori di più di un millennio alle più antiche tradizioni storiche della Bibbia sarebbe vano pretendere di trovarvi delle connessioni dirette con dati veterotestamentari. Certamente, troviamo a E. antroponimi come Israele o Ismaele, teonimi come Dagon o Rešef, o toponimi attestati nell'AT, ma l'interesse principale delle scoperte del tell Mardiḫ risiede nella nuova dimensione che esse danno alla nostra conoscenza del mondo dal quale sono nate le tradizioni bibliche. Sarebbe sbagliato d'altra parte trascurare i reperti degli strati archeologici più recenti, soprattutto quelli che risalgono alla prima metà del secondo millennio a.C. Noteremo, a mo' di esempio, l'iscrizione della statua del re Ibbiṭ-Lim di E. del XIX secolo a.C. o gli ipogei reali dello strato III B, che sono una testimonianza di contatti diretti con l'Egitto nel XVIII secolo a.C. Se, purtroppo, i rapporti degli scavi si fanno attendere, la pubblicazione dei testi procede a ritmo serrato nelle due serie dei *Materiali epigrafici di Ebla* (Napoli) e degli *Archivi reali di Ebla* (Roma).

Bibl. RLA, V, 9-20; P. Matthiae, *Ebla. Un impero ritrovato*, Torino, 1977 (= *Ebla. An Empire Rediscovered*, New York, 1980); G. Pettinato, *Ebla. Un impero inciso nell'argilla*, Milano, 1979 (= *The Archives of Ebla*, Garden City, 1981, chap. II); L. Cagni (ed.), *La lingua di Ebla*, Napoli, 1981; P. Fronzaroli (ed.), *Studies on the Language of Ebla*, Firenze, 1984; L. Cagni (ed.), *Il bilinguismo a Ebla*, Napoli, 1984; L. Viganò-D. Pardee, *The Ebla Tablets*, BA 47, 1984, 6-16 (bibliografia); P. Matthiae, *New Discoveries at Ebla*, BA 47, 1984, 18-32 (bibliografia); *En Syrie. Ébla retrouvée*, DossArch 83, 1984; R. Lebrun, *Ébla et les civilisations du Proche-Orient ancient*, Louvain-la-Neuve, 1984 (bibliografia); P. Matthiae, *I tesori di Ebla*, Roma-Bari, 1985; G. Pettinato, *Ebla, nuovi orizzonti della storia*, Milano, 1986. ELip

EBRAICA, LINGUA

1 Storia della lingua L'ebr. è una lingua semitica del gruppo nord-occidentale.

A *Ebraico biblico.* L'ebr. della maggior parte dei libri biblici, degli scritti degli esseni di Qumrân e delle antiche iscrizioni ebraiche rappresenta la forma del cananeo parlato in Palestina nel primo millennio a.C. L'ebr. porta, in effetti, il nome di "lingua di Canaan" in Is 19,18 e riceve quello di ebraico solo verso il 130 a.C., nel prologo di Sir dove si parla per la prima volta di lingua "ebraica". Altro attributo è quello di "giudaica" (2Re 18,26.28; Is 36,11.13; Ne 13,24), nome della lingua della Giudea. In effetti, l'ebr. dell'epoca biblica contava numerosi dialetti. L'incidente del →Scibbolet, in Gdc 12,6, svela l'esistenza di un dialetto transgiordano, foneticamente distinto da quello che si parlava nella Cisgiordania centrale. Del resto, le particolarità ortografiche degli ostraka di →Samaria mostrano che la parlata del regno del nord era differente, nell'VIII secolo, da quello di Gerusalemme e della Giudea. Il testo biblico non permette affatto di fare queste distinzioni, poiché la lingua è stata uniformata e adattata all'idioma di Gerusalemme.

B *Ebraico mishnaico.* Tuttavia, due libri recenti, Est e Qo, sono già redatti in ebr. mīshnaico, chia-

mato così perché rappresenta la lingua della →Mishnah. È l'ebraico parlato all'epoca del secondo Tempio: esso conobbe una lenta evoluzione a partire dai dialetti dell'epoca monarchica e si mantenne come lingua viva fino al II secolo d.C. Bisognò aspettare il III secolo a.C. perché questo ebr. parlato facesse la sua apparizione in un'opera letteraria (Qo), ma la Mishnah, alcuni testi di Qumrân e i documenti del wādi →Murabba'ât mostrano che si impose anche come lingua scritta nel primo e secondo secolo della nostra era. L'ebr. cessò di essere parlato verso il 200 d.C., ma per secoli, rimase, la lingua della preghiera, dello studio della Bibbia, della poesia religiosa e colta (Piyyoutim).

C *Neoebraico.* Il "secolo dei lumi" (XVIII secolo) con la sua propensione al classicismo, poi il romanticismo con i movimenti di rinascita nazionale influenzarono gli ambienti intellettuali ebraici dell'Europa, dando vita alla Haskalah. Questa aveva come scopo di far rivivere il patrimonio nazionale ebraico e di ridare valore all'ebr. in tutta la sua purezza classica. I passi decisivi verso una rinascita dell'ebr. come lingua viva furono compiuti nel 1880 e 1889. Eliezer Ben-Yehudah difese, nel 1880, il punto di vista secondo il quale l'ebr. doveva diventare non solo lingua letteraria, ma anche lingua parlata degli ebrei. Poi, nel 1889, egli fondò in Palestina il Consiglio della lingua ebraica che doveva stimolare l'uso della lingua ebr. nella vita quotidiana. Nasceva l'*'ivrit* o neoebraico.

2 La scrittura La scrittura usata per scrivere l'ebr. fu presa dall'alfabeto fenicio (→scrittura), il cui consonantismo era già semplificato rispetto a quello dell'antico ebr. Ciò spiega perché l'ebr. possieda un solo grafema per i due fonemi *š* e *ś*, distinti nel Medio Evo con l'aiuto di un punto sopralineare, e perché sia incapace di indicare il fonema protosemitico *ṯ*, che i dialetti transgiordanici possedevano ancora nell'anno 1000 a.C. (Gdc 12,6). La scrittura fenicia era puramente consonantica, ma l'ebr. si ispira all'abitudine aramaica di indicare le vocali *ô/û*, *ê/î* e *â* con i grafemi *w*, *y* e *h*, il cui uso aumenta notevolmente col passare del tempo. Invece, la →vocalizzazione masoretica fu introdotta solo nel Medio Evo. La diffusione dell' →aramaico tra gli Israeliti, soprattutto a partire dall'esilio, ebbe come risultato l'abbandono dell'antica scrittura ebraica a vantaggio della scrittura aramaica. Anche questa derivava dal fenicio, ma aveva seguito uno sviluppo differente, caratterizzato dall'uso di forme sempre più corsive e, di conseguenza, semplificate. Le iscrizioni delle monete asmonee, alcune emissioni della guerra giudea (66-70) e della rivolta di →Bar-Kokba (132-155) sono tuttavia incise in caratteri paleoebraici, di cui ci si serviva anche per scrivere il tetragramma (→Jahweh) nei manoscritti biblici. Del resto l'antica scrittura ebraica fu ancora utilizzata verso il 100 a.C. per copiare alcuni rotoli biblici ritrovati a Qumrân (4QpaleoEsm; 11QpaleoLv) ed è rimasta in uso presso i →Samaritani, dove la pronuncia e la vocalizzazione dell'ebr. sono differenti da quelle della tradizione rabbinica.

Bibl. EJ, VI, 9-71.77-175; XIII, 1120-1145; XVI, 1352-1482.1560-1662; W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig, 1909[28]; W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A.T.*, Leipzig, 1915[17]; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923; M.H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, 1927; F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum V.T.*, Roma, 1957; E.Y. Kutscher, *Mišnisches Hebraïsch*, RoczOr 28, 1964, 35-48; R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, Berlin, 1966-72[3]; H.B. Rosén, *A Textbook of Israeli Hebrew*, Chicago-London, 1966[2]; W. Baumgartner-J.J. Stamm (ed.), *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum A.T.*, Leiden, 1967s; D. Cohen-H. Zafrani, *Grammaire de l'hébreu vivant*, Paris, 1968; K. Beyer, *Althebräische Grammatik*, Göttingen, 1969; R. Macuch, *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, Berlin, 1969; E.Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1Q Isa[a])*, Leiden, 1974-79; H. Simon, *Lehrbuch der modernen hebräischen Sprache*, München, 1975[3]; J. Blau, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Wiesbaden, 1976; H.B. Rosén, *L'hébreu et ses rapports avec le monde classique*, Paris, 1979; J.P. Lettinga, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Leiden, 1980; M. Hadas-Lebel, *Histoire de la langue hébraïque des origines à l'époque de la Mishna*, Paris, 1981; E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem, 1982; J. Weingreen, *Hébreu biblique. Méthode élémentaire*, Paris, 1984. [J. Krasovec, *Antithetic structure in Biblical Hebrew poetry* (= VTSup 35), Leiden, 1984; M. Eskhult, *Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose* (= StSemUps 12), Stockholm, 1990; S.C. Layton, *Archaic features of Canaanite personal names in the Hebrew Bible* (= HarvSemMg 47), Atlanta GA, 1990; B.K. Waltke-M.P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake IN, 1990; G. Deiana-A. Spreafico, *Guida allo studio dell'ebraico biblico*, Roma, 1991[2] [1990[1]]; S.A. Meier, *Speaking of speaking. Marking direct discourse in the Hebrew Bible* (= VTSup 46), Leiden, 1992]. ELip

EBRAICO, VANGELO →apocrifi del NT.

EBREI, LETTERA

1 Occasione e destinatari Non si conosce nulla delle circostanze in cui Eb fu scritta: né il luogo, né la data, né i destinatari sono conosciuti con certezza. Si discute anche del genere letterario dello scritto perché non assomiglia affatto a una lettera. Incomincia, senza saluto né indirizzo, con una affermazione dogmatica: lo stile è più sostenuto e più oratorio che quello che ci si aspetterebbe in una lettera. Solo verso la fine, in 13,19, appare una frase in prima persona. Il commiato finale (13,20-25) sembra un'aggiunta a un trattato o ad una omelia, forse designata dalle parole "discorso di esortazione" — o "di consolazione" — (13,22; cfr. At 13,15). Le due menzioni di persone contenute in questo commiato non sono chiare: Timoteo (13,23) è il compagno di Paolo? "Quelli d'Italia" (13,24) sono i cristiani residenti in Italia, o i membri di una colonia italiana residenti fuori Italia? Nel primo caso, la lettera sa-

rebbe stata scritta in Italia; nel secondo, i destinatari sarebbero in Italia. Non ci si può fidare del colofone di alcuni manoscritti: "scritto di Roma" (Alessandrino), "scritto d'Italia" (H, Peshitta), "scritto da Timoteo" (K, 450). La menzione di "Ebrei" nel titolo è senza dubbio il frutto di una induzione derivata dal testo. Il grande numero di riferimenti all'AT e al culto di Gerusalemme invita ancora oggi a cercare i destinatari tra i giudeo-cristiani. Si è pensato a un gruppo di sacerdoti o di leviti diventati cristiani (cfr. At 6,7) e che avevano cercato nell'esilio (cfr. 6,18) un rifugio contro le persecuzioni del giudaismo ufficiale; ma allora il luogo sarebbe in Palestina o in un paese vicino (Siria, Egitto), e bisognerebbe trascurare gli indizi, deboli in verità, che farebbero pensare a una comunità romana: la menzione di "quelli d'Italia" (cfr. sopra), la generosità dei suoi membri (6,10), la designazione dei suoi dirigenti con la parola *hegoumenoi* (13,7.17.24; cfr. 1Cl 1,3), infine gli echi di Eb nella *Prima lettera* di Clemente di Roma. Comunque sia, questi uomini che, senza essere discepoli della prima ora, sono cristiani da molto tempo (5,12; 10,32), hanno perso il loro primo fervore, sono presi dallo scoraggiamento e forse sono tentati di ritornare al giudaismo ufficiale. L'autore cerca di riconfortarli mostrando loro la grandezza di Gesù e quella del nuovo culto di cui egli è il sacerdote.

2 Data Lo scritto è anteriore a Clemente di Roma (70? 95?) che la conosce. Essendo il culto del Tempio ancora in attività (cfr. per es. 9,9), non può essere posteriore al 70; essendo stati i destinatari convertiti molto prima, ma non alle origini della Chiesa, deve precedere questa data di qualche anno soltanto, per esempio verso l'inizio della guerra giudaica (66).

3 Posto nel canone Eb è assente in alcuni manoscritti che contengono il corpo paolino; quando è presente, occupa un posto variabile, raramente tra le prime lettere, posto dove avrebbe dovuto figurare in virtù dell'ordine di lunghezza decrescente seguito per la classificazione; nella maggior parte dei casi essa è relegata alla fine, dopo Fm, come lo è tuttora nelle moderne edizioni del NT. Il suo inserimento nel corpus è quindi tardivo.

4 Contenuto L'opera è stata certamente scritta in greco, in una lingua raffinata e in uno stile elegante, molto diverso da quello delle altre lettere, seguendo una composizione ben studiata. Questa struttura, che intreccia le corrispondenze e intreccia le esortazioni con gli sviluppi dogmatici, è di una complessità che rende difficile farne un riassunto dettagliato. Tuttavia vi si possono riconoscere tre grandi parti (quattro se si divide in due lo sviluppo centrale).

A *Grandezza del Figlio* (1-2). Partendo dall'idea che "Dio ha parlato" attraverso suo Figlio (1,1-3), l'autore celebra la grandezza di questo Figlio, superiore agli angeli (1,4.13), "coronato di gloria" a motivo del suo stesso abbassamento e della sua morte (2,5-17). Lo sviluppo è interrotto da una esortazione a non ignorare la salvezza così offerta (2,1-4).

B *Gesù, vero sommo sacerdote* (3,10). La seconda parte sviluppa l'idea, già annunciata in 2,17, che Cristo è il vero sommo sacerdote fedele (3,1-6) e misericordioso (4,15-5,10). Viene nuovamente inserita un'esortazione che parafrasa il Sal 94,7-11: "Non indurite il vostro cuore", per poter entrare nel "riposo" di Dio (3,7-4,14). Prima di riprendere il discorso sul sacerdozio di Cristo, l'autore attira l'attenzione sulla sublimità di questo insegnamento, ma anche sul fatto che non annulla l'insegnamento elementare, che una fedeltà perseverante è la condizione della salvezza e assicura l'eredità delle promesse divine (5,11-6,20).

C *Elogio della fede* (11-12). Incomincia allora una celebrazione della fede, illustrata da una lunga serie di esempi ripresi dall'AT, da Abele ai profeti (11,1-40), seguita da una esortazione a rigettare il peccato, a sopportare le sofferenze salutari e a condurre una vita santa (12,1-29). In questa esortazione è inserito un paragone tra l'epifania del Sinai e l'avvicinamento alla Gerusalemme celeste procurato dalla mediazione di Gesù (12,18-24).

D *Parenesi.* In appendice sono dati in ordine sparso alcuni precetti morali sull'amore fraterno (13,1), il rispetto del matrimonio (13,4), la condanna della cupidigia e l'accettazione della povertà (13,5-6), la docilità nei confronti dei capi (13,7.17), il rifiuto delle "dottrine varie e peregrine" (13,9). Una richiesta di preghiere (13,18) e una benedizione (13,20-21) concludono il discorso; il congedo (13,22-25) sembra un'aggiunta posteriore.

5 Teologia Il posto centrale nello scritto è dunque occupato dal discorso sul sacerdozio di Cristo e la sostituzione dell'antico culto con la nuova alleanza. Esso è fondato su una esegesi tipologica di cui si possono trovare alcuni esempi nelle lettere di Paolo, ma che ha subito l'influenza di Filone (per es. l'entrata nel Santo dei Santi). Nonostante l'importanza accordata alla cristologia, il pensiero è molto teocentrico: è Dio che ha l'iniziativa. Le esortazioni morali sono sostenute da minacce e da speranze escatologiche più nettamente formulate che altrove. Due passi (6,4-8; 10,26-31) sembrano condannare senza rimedio ogni apostasia e ogni ricaduta nel peccato dopo la conversione e il battesimo. Questi testi saranno citati sovente dai rigoristi nelle discussioni sulla disciplina penitenziale della Chiesa. Non si tratta di esagerazioni oratorie, ma piuttosto del riflesso di una severità propria degli ambienti giudeo-cristiani. Non si sa, d'altronde, come questa teoria fosse applicata nella pratica.

6 Autore e canonicità L'autore della "lettera" è sconosciuto. Una tradizione antica, che risale almeno a un "presbitero" (Panteno? 180 ca.?) conosciuto da Clemente d'Alessandria (*Hypotyposes,* fr. 22, in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 6,14,4), l'attribuisce a Paolo. Clemente stesso (ca. 200) la cita sempre sotto il nome di Paolo, ma la suppone redatta in ebraico e tradotta da Luca (Clemente d'Alessandria, *Hypotyposes,* fr. 22, in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica,* 6,14,2). Origene, nelle sue *Omelie sugli Ebrei* (ca. 230), sensibile alle particola-

rità di stile, ammetteva l'origine paolina per la dottrina, ma "chi ha scritto la lettera? Dio lo sa". Egli conosceva autori che avevano attribuito la redazione a Clemente di Roma o a Luca. Eusebio di Cesarea stesso (IV secolo) ne parla come di uno scritto ricevuto, ma discusso. Efrem (IV secolo), Teodoreto di Ciro e Teodoro di Mopsuestia (V secolo) sentono ancora il bisogno di difenderlo contro gli eretici. Sebbene il testimone più antico sia Clemente di Roma (I secolo), che utilizza Eb senza nominare nè lo scritto né l'autore, l'apostolicità è più spesso e più nettamente contestata a Roma che in Oriente; la sua appartenenza al canone è ignorata o rifiutata da Ippolito di Roma, verso il 210 (cfr. Fozio, *Biblioteca*, 121-122), dal *Canone di Muratori* (180?), dal sacerdote romano Caio (ca. 210) e dall'Ambrosiaster (ca. 375). Tertulliano (ca. 210), che l'attribuisce a Barnaba, gli concede una certa autorità, inferiore a quella conferita a uno scritto apostolico. Nel IV secolo sono ammesse l'autenticità paolina e la canonicità, quantunque discusse, da Filastro di Brescia e Agostino. Gerolamo constata i dubbi di "molti latini" sull'origine paolina della lettera, ma la riconosce come canonica. Ogni esitazione scompare dopo il VI secolo sia in occidente sia in oriente. I dubbi riappariranno a partire dal XVI secolo. Gli autori cattolici si sono ritenuti in dovere di sostenere l'origine paolina, almeno per il contenuto. La principale obiezione contro questa origine è quella dello stile: oratorio, conforme ai canoni della retorica ellenistica, molto diverso dallo stile solito dell'apostolo, molto più irregolare. Il lessico non è lo stesso: 153 termini propri della lettera non si riscontrano nel resto del NT; è vero che se si sopprimono le citazioni e i termini della LXX non ne restano che 57 (Spicq). In compenso si può accostare a Eb un gran numero di espressioni paoline, p. es. in 2,1-4: formula trinitaria sottintesa, menzione della "trasgressione" e della "disobbedienza" (cfr. Rm 5,14.19), "giusta retribuzione" (cfr. Rm 3,8), modo di parlare dei miracoli (cfr. Rm 15,19; Gal 3,5), dei doni dello Spirito (cfr. 1Cor 12,4-11). Sul pensiero i pareri sono divisi. Da una parte si sottolineano l'impotenza della Legge e la sua abrogazione da parte di Cristo (10,1-7), l'importanza della fede (11), l'obbedienza di Cristo (5,8), la sua abnegazione (12,1-3), il suo ruolo di mediatore, la sua esaltazione dopo la resurrezione. Dall'altra sono forse più numerosi e significativi gli accostamenti con gli scritti giovannei; l'influenza di Filone di Alessandria si fa sentire moltissimo mentre altrove è debole e dubbiosa; l'idea del sacerdozio universale di Cristo non si ritrova così chiaramente formulata in nessun altro passo del NT. Per spiegare l'uno e l'altro aspetto si è cercato fra i compagni di Paolo: Luca, Barnaba, Sila, Clemente, ecc. Una delle ipotesi più plausibile è quella che indica Apollo (cfr. At 18,24-28); proposta da Lutero, è stata sostenuta soprattutto da Spicq con le seguenti argomentazioni:

— Apollo era giudeo;
— era originario di Alessandria come Filone, cioè di una città famosa per i suoi sapienti; era un uomo "eloquente" (At 18,24);
— la sua conoscenza delle Scritture era fuori dal comune;
— nelle controversie con i Giudei era imbattibile;
— "Insegnava esattamente ciò che si riferiva a Gesù" e "dimostrava attraverso le Scritture che era il Cristo" (At 18,25.28);
— godeva di grande autorità nelle Chiese (1Col 1,12; 3,4-6; 4,6);
— era associato al ministero di Paolo (Tt 3,13).

Per tutti questi motivi egli risponde egregiamente all'idea che ci si può fare dell'autore di Eb; ma nessuna testimonianza antica appoggia questa ipotesi. Benché l'attribuzione a Paolo abbia avuto una forte incidenza nell'inserimento dello scritto nel canone del NT, i teologi moderni di ogni confessione sono generalmente del parere di dissociare le due problematiche, quella della canonicità, indiscussa, e quella dell'identità dell'autore, incerta.

Bibl. Commentari: B.F. Wescott, London, 1903³; E. Riggenbach, Leipzig, 1922³; E.F. Scott, Edinburgh, 1922; J. Moffatt, Edinburgh, 1924; H. Windisch, Tübingen, 1931²; R. Lenski, Colombus, 1946; W. Manson, London, 1951; C. Spicq, Paris, 1951; J. Héring, Neuchâtel, 1954; F.F. Bruce, London-Edinburgh, 1965; O. Michel, Göttingen, 1966; W. Macdonald, London, 1972; P. Hughes, Grand Rapids, 1977; C. Spicq, Paris, 1977 (bibliografia fino al 1976); G. Buchanan, New York, 1978; J. Casey, *Wilmington*, 1980; R. Jewett, New York, 1981. [O. Kuss, *Lettera agli Ebrei* (= Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia, 1966; J. Jeremias, *Le lettere a Timoteo e a Tito. La lettera agli Ebrei* (= NT 9), Brescia, 1973; R. Fabris (a cura di), *Le lettere di S. Paolo, 3. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980].

Studi: DBS, VII, 272-279 (bibliografia fino al 1961); DictSpir, III, 111-126; R. Williamson, *Philo and the Epistle to Hebrews*, Leiden, 1970; P. Müller, *Christos Archègos*, Frankfurt, 1973; C. Perrot, *L'épître aux Hébreux*, in J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le N.T.*, Paris, 1974; A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Bruges, 1976²; H. Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung: Tradition und Redaktion im Hebräerbrief*, Köln-Bonn, 1977; A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le NT*, Paris, 1980; J. Swetnam, *Jesus and Isaac. Study of the epistle to the Hebrews in the light of the Aqebah*, AnBib 94, 1981. [A. Feuillet, *Une triple préparation du sacerdoce du Christ dans l'A.T. [...] Introduction à la doctrine sacerdotale de l'épître aux Hébreux*, "Divinitas" 28, 1984, 103-136; É. Cothenet et alii, *Gli scritti di San Giovanni e la lettera agli Ebrei*, edizione italiana a cura di C. Valentino (= PicEB 10), Roma, 1985; M. Masini, *Lettera agli Ebrei; Messaggio ai cristiani* (= LOB 2.12), Brescia, 1985; J.H. Tietjen, *Hebrews 11:8-12*, Interp 42, 1988, 403-07; A. Vanhoye, *Ebrei (Lettera agli)*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 430-437; S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (= JStNTSup 44), Sheffield, 1990]. AMéh

EBREO

1 Etimologia Il termine *ʿibrî*, "Ebreo", è un derivato etnico di *ʿēber* che designa "l'altro lato" di un

fiume (Gen 50,10s), di una valle (1Sam 31,7) di un mare (Ger 25,22), di una frontiera (Gs 22,11). Il significato etimologico di *ʿibrî* è dunque vicino a quello di *nōkrî*, "straniero" e la parola potrebbe evocare l'idea di emigrazione. In ogni caso, "emigrare" è un'antica accezione del verbo *ʿābar* attestata in Gdc 9,26; Gen 12,6; Is 8,21. La sola etimologia non permette tuttavia di precisare il vero senso di un termine, il cui significato dipende, in ultima analisi, dal suo uso effettivo.

2 Prima dell'esilio Gli autori preesilici parlano di E. solo in casi ben determinanti e sovente attribuiscono l'uso di questo nome a Egiziani o Filistei, come se questo nome fosse stato imposto agli Israeliti da stranieri. Ciò invita a fare il raffronto con gli →Apiru sebbene non sia possibile identificare questi due appellativi. Se esiste una relazione fra i due termini, bisogna ammettere che gli Apiru *(ʿapiru)* hanno cambiato la qualifica peggiorativa attribuita loro in un gentilizio che significava "emigrato". Questo punto di vista potrebbe trovare conferma nell'analogia che si discerne fra la condizione sociale degli E. dell'AT e quella degli Apiru al servizio di un potere stabilito. Così sui 34 usi biblici di *ʿibrî* si trovano 18 casi in cui la parola indica gli Israeliti in opposizione ai loro padroni egiziani (Gen 39,14.17; 40,15; 41,12; 43,32; Es 1,15s.19; 2,6s.11.13; 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3). Poiché si tratta soprattutto di "servo ebreo" (Gen 39,17; 41,12), questo uso manifestamente voluto di *ʿibrî* nei racconti relativi al soggiorno degli Israeliti in Egitto, si iscrive in un modo conseguente nella linea di pensiero che ha fatto attribuire al paese d'Egitto la qualifica di "casa della schiavitù" (Es 13,3.14; 20,2; Dt 5,6; 6,12; 7,8; 8,14; 13,6.11; Gs 24,17; Gdc 6,8). In seguito il termine *ʿibrî* indica otto volte gli Israeliti in un contesto che fa apparire la loro sottomissione ai Filistei (1Sam 4,6.9; 13,3.7.19; 14,11.21; 29,3). Infine, se si tralasciano i due casi particolari e tardivi di Gen 14,13 e Gio 1,9, il gentilizio *ʿibrî* qualifica altrove servi o schiavi israeliti (Es 21,2; Dt 15,12 bis; Ger 34,9 bis.14). Uno dei passi in questione stabilisce formalmente un parallelismo fra la condizione del servo ebreo e la situazione degli Israeliti in Egitto: "Ti ricorderai che sei stato schiavo nel paese d'Egitto" (Dt 15,12; cfr. 16,12; 24,18.22). Se ne concluderà che il termine *ʿibrî* indicava prima dell'esilio l'Israelita di condizione inferiore, senza legami tribali che poteva essere asservito definitivamente (Es 21,2-6; Dt 15,12-18; cfr. Ger 34,9-16). È innegabile che questa situazione sociale presenti forti analogie con quella degli Apiru del II millennio a.C.

3 Dopo l'esilio Solamente dopo l'esilio, nei testi tardivi di Gen 14,13 e Gio 1,9, il termine E. acquista un significato diverso che non sembra derivare direttamente dall'uso preesilico. Il qualificativo serve ormai a distinguere l'Israelita della satrapia di Transeufratena, di cui la Palestina faceva allora parte, da colui che abitava la satrapia di Babilonia e che era qualificato come aramaico di *bablay* (Mish BM 7,9) in ebr. *bablî*. L'israelita della Transeufratena poteva essere chiamato *ʿebray*, in ebr. *ʿibrî*, poiché il nome ufficiale della satrapia era *ʿābar nahărā'*, in ebr. *ʿēber hannāhār*. È dall'aramaico, in ogni caso, che il greco ha preso il nome di *ebraios*, che qualifica il giudeo palestinese in Gdt 10,12; 12,11; 14,18; 2Mac 7,31; 11,13; 15,37, poi in At 6,1; 2Cor 11,22; Fil 3,5. È a questo uso postesilico della parola *ʿibrî* che si ricollega la figura dell'eponimo →Eber (Gen 10,24s; 11,14-17; 1Cr 1,18s.25), anch'egli un discendente di Sem che è "l'antenato di tutti i figli di Eber" (Gen 10,21), cioè del popolo della satrapia Transeufratena.

Bibl. N.P. Lemche, *The "Hebrew Slave"*, VT 25, 1975, 129-144; È. Lipiński, *L' "esclave hébreu"*, VT 26, 1976, 120-124; N.P. Lemche, *"Hebrew" as a National Name for Israel*, ST 33, 1979, 1-23; 1-23; O. Loretz, *Habiru-Hebräer*, BZAW 160, 1984; É. Lipiński, *ʿApīrū et Hébreux*, BiOr 42, 1985. ELip

EBRON, QIRYAT-ARBA In ebr. *ḥebrôn*, "lega", "confederazione", in gr. *chebrōn*; città di Giuda chiamata inizialmente Qiryat-(ha-)Arba, in ebr. *qiryat (hā)ʾarbaʿ*, "città di Arba" dagli Anakiti che l'occupavano (Gs 14,15). E. fu forse fondata verso il 1700 a.C. stando ai particolari curiosi di Nm 13,22, che colloca la fondazione di E. sette anni prima di quella di Tanis, città hyksos sul delta egiziano. La grotta di →Macpela, luogo di sepoltura dei patriarchi è situata vicino a E. Il suo re Oam faceva parte della coalizione di Adoni-Zedek sconfitta da Giosuè (Gs 10,1-27). Dopo la conquista E. passò a Caleb che aveva vinto gli Anakiti (Gs 14,12-15; 15,13). In seguito divenne città-rifugio e città levitica (Gs 20,7; 21,11). Davide vi fu proclamato re e ne fece la sua capitale per sette anni e mezzo (2Sam 2,1-4; 5,5) prima di installarsi a Gerusalemme.

Luogo di culto associato a →Mamre, E. fu la sede della congiura di Assalonne (2Sam 15,7-11). Roboamo fortificò la città e vi stabilì depositi di viveri, olio, vino, armi (2Cr 11,5-12). La destinazione di luogo fortificato continuò, se si presta fede alle giare dell'VIII secolo a.C. su cui è impresso il sigillo reale e recanti la citazione "Ebron" *(ḥbrn)* sull'ansa. Quando la città fu presa da Giuda Maccabeo, le fortificazioni esistevano ancora (1Mac 5,65). E. è identificata con l'attuale tell er-Rumei-deh, collina a sud dell'attuale Ḫalil (Ebron degli Israeliani).

Bibl. Abel, II, 345-347; Vogel, I, 36; II, 25. MDef

ECBATANA In gr. *ekbatana*, in antico persiano *hagmatāna*, in aram. *aḥmatā(n)*, in accad. *agmatānu*; capitale della Media. Oggi le rovine della città antica giacciono sotto i quartieri Sar-Qalʿa, e Qalʿa Šāh Darab della moderna città di Hammadān, dove sono state scoperte delle iscrizioni di Dario I e resti di architetture achemenidi. Le origini di E. risalgono almeno al XII o XI secolo a.C., ma la città entra nella storia soltanto con Astiage, l'ultimo re dei Medi, la cui capitale fu conquistata nel 549 a.C. da Ciro il Grande (559-530/29 a.C.), suo vassallo persiano. La *Cronaca babilonese* riferisce l'avvenimento nel modo seguente: "Ciro entrò in Ecbatana, la sua

(di Astiage) città reale; a Ecbatana essi presero argento, oro e oggetti preziosi, beni (e prigionieri) ed egli (Ciro) portò (tutto questo) a Anshan...". Tuttavia sembra che Ciro abbia anche risieduto a E. (Esd 6,2; Erodoto, *Storie* 1,153) almeno prima dell'edificazione della sua nuova capitale Pasargada. Fu proprio a E. che probabilmente diede agli Ebrei l'autorizzazione a ricostruire il Tempio di Gerusalemme (Esd 6). In epoca posteriore la città fu una residenza estiva dei sovrani achemenidi (Senofonte, *Ciropedia* 8,6,22; Strabone, *Geografia* 9,522-524), ma la descrizione che ne dà Erodoto (*Storie* 1,98) appare fantasiosa. Dario III, ultimo re achemenide, si rifugiò a E. dopo la battaglia di Gaugamela (20 ottobre 331 a.C.), ma il suo seguito gli consigliò di raggiungere le regioni orientali dell'impero. Egli lasciò, dunque, E. cinque giorni prima che vi facesse il suo ingresso Alessandro Magno (330 a.C.). Qui il macedone decise di insediare la sua tesoreria principale (cfr. Strabone, *Geografia* 15,731). Antioco IV Epifane (175-163 a.C.), in occasione del suo passaggio da E. (cfr. 2Mac 9,3), le diede il nome di Epiphaneia. Quando Mitridate I (ca. 171-138 a.C.) sottrasse la Media ai Seleucidi, E. divenne una delle residenze reali dei Parti. È la città di quest'epoca quella che attira l'interesse di Tb 3,7; 5,6; 6,10; 7,1; 14,12s; Gdt 1,1.14, benché entrambe le opere, romanzate, collochino gli avvenimenti nel VII e VI secolo a.C. Tb 14,15 cita anche Achiacar, re della Media (ca. 624-585 a.C.) e gli attribuisce correttamente la conquista di Ninive (612 a.C.), mentre Gdt 1,1.13.15 menziona "Arpacsad" re dei Medi, forse Astiage (584-549 a.C.) che è chiamato "Aspandas" da Ctesia (V secolo a.C.) e che fu effettivamente contemporaneo di Nabuconosor II (604-562 a.C.). Tb e Gdt hanno dunque utilizzato delle fonti antiche, ma le hanno romanzate. Questo appare evidente, soprattutto in Gdt 1,12-15, passo che sembra riferirsi alla guerra di Alessandro Magno contro Dario III, nel 333-330 a.C. Effettivamente la vittoria di Alessandro a Isso (ottobre 333 a.C.), che portava a compimento la sua conquista della Cilicia, fu seguita dalla sua marcia attraverso la Palestina, l'Egitto, la Damascena, la Siria (Gdt 1,12). Dopo la battaglia di Gaugamela (Gdt 1,13), Alessandro giunse a Ecbatana (Gdt 1,14) e inseguì Dario fino a →Ragau e oltre le Porte Caspiane, "nelle montagne di Rages", dove apprese che l'ultimo re achemenide era stato assassinato (Gdt 1,15). Questi avvenimenti sono narrati in Gdt 1,12-15; ma Alessandro porta il nome di Nabucodonosor e Dario III quello di Arpacsad.

Bibl. EJ, VII, 1219s; RLA, IV, 64-67; E.E. Herzfeld, *Archaeological History of Iran*, London, 1935, 20s.104s; L. Lockhart, *Famous Cities of Iran*, London, 1939, 46-52; B. Fragner, *Geschichte der Stadt Hamadan und ihrer Umgebung in den ersten sechs Jahrhunderten nach der Hiğra*, Wien, 1972; J. Seibert, *Die Eroberung des Perserreiches durch Alexander den Grossen auf kartographischer Grundlage*, Wiesbaden, 1985. ELip

ECCLESIASTE

1 Titolo Il nome ebraico del libro dell'Ecclesiaste è *qōhelet*. Questa parola è il femminile del participio attivo qal da *qāhal* ("parlare in pubblico"; il femminile serve a designare la funzione o la professione); probabilmente designa chi, per professione, parla in pubblico nell'assemblea del popolo (in gr. *ekklēsia* donde *ekklēsiastēs* e, nella forma latina, *ecclesiastes*), dunque il predicatore.

2 Contenuto Qo contiene principalmente, oltre al titolo (1,1) e all'epilogo (12,9-14), una serie di considerazioni sulla vanità delle cose di questo mondo, come è detto all'inizio e alla fine del libro: "Vanità delle vanità, tutto è vanità" (1,2; 12,8). Frammischiati a queste considerazioni, si trovano qua e là, soprattutto nella seconda parte, proverbi, riflessioni sulla brevità della vita, sull'inutilità della fatica, sul fallimento delle imprese umane, ecc., confermati generalmente da un riferimento dell'autore alla propria esperienza che egli presenta come molto vasta, pretendendo di essere il vecchio re Salomone (cfr. 1,1). Le allusioni alla sua vita sono chiare nei capp. 1-2 (cfr. 1Re 3s). La sua conclusione è sovente questa: bisogna godere della vita e dei beni di questo mondo, perchè questi sono il solo frutto che l'uomo ricava da tutti i suoi sforzi (2,24; 3,12; 3,22; 5,17; 8,15; 9,7; 11,17). Tuttavia l'autore non è un puro materialista; infatti il godimento della vita è un dono di Dio (5,18s); egli poi sa che l'uomo deve rendere conto a Dio di tutti i suoi atti e anche dell'uso che egli fa dei beni materiali (3,17; 11,9). La sua dottrina materialista e pessimista sulla vita deriva in gran parte dal suo scetticismo circa l'importanza dell'individuo, troppo incline a considerarsi il centro dell'universo, e circa l'interesse che Dio avrebbe per lui personalmente a causa dei suoi meriti, della sua sapienza o della sua teologia (cfr. 5,1-6). E, se sostiene che bisogna godere delle buone cose della vita, come Dio le concede, non si fa illusioni sulla loro durata. In tal modo il "materialismo" di Qo si risolve in un anti-materialismo ("a che scopo?") ed in una filosofia anti-speculativa sui fini ultimi (cfr. 3,18-21; 6,12; 9,1-10).

3 Lingua Qo non fu scritto originalmente in aramaico (F.C. Burkitt, F. Zimmermann, H.L. Ginsberg, ecc.) ma in ebraico; nel vocabolario, nella lingua e nello stile, questo ebraico è vicino a quello dei libri tardivi dell'AT. M.J. Dahood ritiene che l'ebraico di Qo sia fortemente influenzato dal fenicio.

4 Autore e data L'autore, o il redattore del libro, è ignoto. Egli fa parlare un personaggio che chiama *qōhelet* e qualche volta parla di lui in terza persona (1,2; 7,27; 12,8-10); si tratta perciò di un'altra persona (12,9-14). Benché Salomone non sia mai nominato, una volta si pensava che egli fosse l'autore del libro. Ma alcune critiche all'amministrazione e all'ordinamento sociale (3,16; 4,1; 5,7; 8,10), diverse allusioni (poco chiare) ad avvenimenti posteriori (4,13-16; 9,13-16; 10,16s) e soprattutto la lingua (aramaicismi, espressioni e forme più tarde) indicano che Qo vide la luce molto tempo dopo Salomo-

ne. La maggior parte degli esegeti ritiene di doverlo far risalire al III secolo a.C. Dei frammenti datati nel II secolo a.C. sono stati scoperti presso il mar Morto (grotta 4 di Qumrân). Esistono dei paralleli letterari molto antichi nel Medio Oriente. Citiamo il *Dialogo del disperato con la sua anima*, in Egitto, e la *Teodicea* babilonese. L'idea è dunque antica, ma l'atmosfera di Qo ricorda molto quella dello stoicismo. Benché non si possa provare che il libro dipenda direttamente da un modello babilonese o dalla filosofia greca (epicureismo, stoicismo, Eraclito), bisogna tuttavia tener conto di una influenza greca.

5 Formazione Malgrado l'assenza di una progressione logica nelle idee, il libro possiede una certa unità. Alcuni Padri della Chiesa hanno considerato le riflessioni più audaci come tesi di avversari che l'autore di Qo intende confutare. Altri vedono in Qo un dialogo che sviluppa punti di vista contrastanti. In ogni caso, come è dimostrato dal prologo e dall'epilogo, l'opera è stata riveduta. Di qui a concludere che il testo da noi posseduto è alterato, il passo è breve. Molti autori pensano che il libro sia stato più o meno interpolato e che, perciò, siano da attribuire ad un solo autore molti pensieri assai simili disseminati nel testo; per es. Podechard considera tutti gli elogi della saggezza (4,5.9-12; 5,2.6a; 6,7; 7,1-12.18-22; 8,1.2a.3s; 9,17; 10,4.15-20; 11,1.4.6) aggiunte di un sapiente, e tutti i pensieri sulla retribuzione (2,26; 1,17; 7,26b; 8,2b; 5-8.11-13; 11,9c; 12,1a.13s) come aggiunti da un uomo devoto che avrebbe trovato il libro troppo materialista. In questo caso l'autore principale appare molto pessimista.

6 Teologia Prendendo tutte le idee del libro nel loro insieme, bisogna riconoscere che con la sua insistenza unilaterale sulle delusioni della vita terrena e sulla tristezza della vita nel mondo dei morti lascia veramente un'impressione disperante. L'autore si rivolge anzitutto ad avversari ideologici dei quali egli critica il conformismo e soprattutto la dottrina di giustizia retributiva. Non usa, per polemica, i grandi cliché dell'alleanza, del messianismo, della storia della salvezza, ecc. Qo dimostra quasi "scientificamente" che l'istituzione in materia di fede è assolutamente deludente. L'uomo deve dunque ritornare a una grande semplicità e a una grande umanità. Quello che ci si aspetta da lui è che egli goda in modo responsabile della vita che Dio gli dà, ricordandosi della sua brevità e della necessità di renderne conto a Dio (3,17; 11,9; 12,4s). Questo è il volere di Dio ed è anche la felicità dell'uomo. Egli non tenti dunque di fare di meglio perché per far questo dovrebbe penetrare i segreti di Dio, il che è impossibile.

Bibl. Commentari: C. Siegfried, Göttingen, 1898; G. Wildeboer, Tübingen, 1898; A. Barton, Edinburgh, 1908; V. Zapletal, Freiburg, 1911; E. Podechard, Paris, 1912; A. Allgeier, Bonn, 1925; G. Kuhn, Giessen, 1926; H. Odeberg, Uppsala-Stockholm, 1929; B. Gemser, Groningen, 1931; B. Alfrink, Brugge, 1932; H.W. Hertzberg, Leipzig, 1932; A. Lamorte, Paris, 1932; K. Galling, Tübingen, 1940; G.C. Aalders, Kampen, 1941 (nuova edizione: 1984); D. Buzy, Paris, 1946; F. Nötscher, Würzburg, 1948; A. Bea, Roma, 1950; R. Gordis, New York, 1951; A.D. Power, London, 1952; J. van der Ploeg, Roermond, 1953; R. Pautrel, Paris, 1958; W. Zimmerli, Göttingen, 1962; H.W. Hertzberg, Gütersloh, 1963; R.B.Y. Scott, Garden City, 1965; K. Galling, Tübingen, 1969; W.J. Fuerst, Cambridge, 1975; D. Lys, Paris, 1977; A. Lauha, Neukirchen-Vluyn, 1978; M.A. Eaton, Leicester, 1983; M.A. Beek, Nijkerk, 1984. [G. Odgen, *Qohelet* (= Readings), Sheffield, 1987; G. Ravasi, *Qohelet* (= La Parola di Dio), Cinisello B. (Mi), 1988; K.A. Farmer, *Who knows what is good? A commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes* (= IntThC), Grand Rapids MI/Edinburgh, 1991; P.S. Knobel, *The Targum of Qohelet* (= ArBib 15), Collegeville MN, 1991; A. Bonora, *Il libro di Qoèlet* (= Guide Spirituali all'Antico Testamento), Roma, 1992].

Studi: F.C. Burkitt, *Is Ecclesiastes a Translation?*, JTS 23, 1922, 22-27; E. Ebeling, *Ein babylonischer Kohelet*, Berlin, 1922; P. Dhorme, *Ecclésiaste ou Job?*, RB 32, 1923, 5-27; K. Galling, *Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung*, TRu 6, 1934, 355-373; D. Buzy, *La notion du bonheur dans l'Ecclésiaste*, RB 43, 1934, 494-511; A. Miller, *Aufbau und Grund-probleme des Predigers*, MiscBibl 2, 1934, 104-132; H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, II, Paris, 1939; P. Zimmermann, *The Aramaic Provenance of Qohelet*, JQR, 1945, 17-45; A.M. Dubarle, *Les sages d'Israël*, Paris, 1946; T.C. Vriezen, *Prediker en de achtergrond van zijn wijsheid*, NedTTs, 1946, 3-14.65-84; R. Gordis, *The Original Language of Qohelet*, JQR 37, 1946, 67-84; P. Zimmermann, *The Question of Hebrew in Qohelet*, JQR, 1949, 79-102; H.L. Ginsberg, *Studies in Koheleth*, New York, 1950; R. Gordis, *Koheleth Hebrew or Aramaic*, JBL 71, 1952, 93-109; H.L. Ginsberg, *Supplementary Studies in Koheleth*, AmAcJRs 21, 1952, 35-62; M.J. Dahood, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*, Bb 33, 1952, 30-52; 191-221 (v. JBL 74, 1955, 103-114); J. Steinmann, *Ainsi parlait Qôhelet*, Paris, 1955; G. von Rad, *Israël et la Sagesse*, Genève, 1971; F. Piotti, *La lingua dell'Ecclesiaste e lo sviluppo storico dell'Ebraico*, BbbOr 15, 1973, 185-196; J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York, 1976; J.J. Collins, *Proverbs, Ecclesiastes*, Atlanta, 1980; J.L. Crenshaw, *O.T. Wisdom*, Atlanta, 1981. [N. King, *The hand of the Lord has touched me; Job, Qohelet and the Wisdom of Solomon*, "Way" 22, 1982, 235-44; A. Bonora, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere* (= LOB 1.15), Brescia, 1987; J. Bottéro, *L'Ecclesiaste e il problema del Male*, in Id., *Nascita di Dio. La Bibbia e lo storico*, Firenze, 1990, 166-86; S. Leanza, *I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico: l'interpretazione di Qohelet*, in *La Bibbia, libro sacro, e la sua interpretazione. Simposio per il XL dell'ABI (Milano 2-4 giugno 1988)*, a cura di G. Ghiberti, RicStoB 2/2, 1990, 25-49; C. Ghidelli, *Parole come frecce. Come leggere Qoèlet*, Cinisello B., 1991; J.P. Prévost, *I rotoli (Meghillôt)*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 144-92; F. Bianchi, *"Essi non hanno chi li consoli" (Qo 4,1)*, RivB 40, 1992, 299-307; V. D'Alario, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Bologna, 1992;

A. Gianto, *The Theme of Enjoyment in Qohelet*, Bib 73, 1992, 528-32; T. Krüger, *"Frau Weisheit" in Koh 7,26?*, *ivi*, 394-403; G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Prefazione di F. Adorno (= Radici 14), Genova, 1993]. JvdP-ALac

ECCLESIASTICO, LIBRO Scritto deuterocanonico dell'AT.

1 Titolo e testo "Ecclesiastico" è la trascrizione italiana del titolo latino del libro, *Liber Ecclesiasticus*. Questo titolo, noto fin dall'epoca di san Cipriano (III secolo), deve probabilmente riferirsi all'uso che la Chiesa faceva di quest'opera deuterocanonica nell'istruzione dei catecumeni o dei neofiti. Il titolo greco è *Sophia iēsu hyiou sirach; Sapienza di Gesù figlio di Sirach* dal nome del suo autore (vedi la chiusa di 51,30; cfr. 50,27; in ebr. →Ben Sira), donde il nome di *Siracide* che gli è attribuito in molte versioni recenti, e l'abbreviazione Sir.

Fu scritto in ebraico, a Gerusalemme, intorno al 190-180 a.C.

Il nipote dell'autore lo portò in Egitto nel trentottesimo anno del re Tolomeo VII Evergete (circa 132 a.C.) e lo tradusse in greco per gli Ebrei del posto (vedi *Prologo* del traduttore). Per molto tempo il testo ebraico del libro (che non è stato ammesso nel canone ebraico) è stato considerato perduto, benché fosse noto ancora a Gerolamo e sia stato qualche volta citato in alcuni scritti rabbinici. Tuttavia, alcuni frammenti di cinque manoscritti ebraici dell'XI o XII secolo, sono stati scoperti nel 1896 e nel 1900 nella ghenizah del →Cairo ed hanno permesso di ricostruire i due terzi del testo. Più recentemente, sono stati rinvenuti dei frammenti in due delle grotte di →Qumrân e, nel 1964, nel corso degli scavi di →Masada (in quest'ultimo caso i frammenti risalirebbero agli inizi del I secolo a.C.). Le traduzioni recenti del Sir sono state fatte sul testo greco dei LXX, ma il confronto con il testo ebraico è istruttivo per due motivi: permette di chiarire alcuni punti oscuri del greco e, d'altra parte, mette in evidenza alcune discrepanze che provano che il testo ha subito nel passato degli adattamenti, sia nel greco che nell'ebraico.

2 Contenuto Per la forma e per il contenuto il libro è incontestabilmente nella linea dell'antica letteratura sapienziale (Gb, Pr). Come Pr contiene una serie di consigli e di sentenze che si riferiscono alla pratica della →sapienza, fondata sul timore di Dio. Disposti in apparente disordine gli argomenti sono molto vari e riguardano la vita di tutti i giorni e le relazioni con il prossimo. Tuttavia si rileva un caratteristico sviluppo verso il valore universale dell'antica sapienza: in Sir la sapienza è strettamente legata alla Legge, al culto e alla storia di Israele (24,23; 35,1-10; 44,1-50,26). Il libro può essere diviso in due parti.

A *Prima parte* (1,1-42,14). Questa sezione, preceduta da una introduzione nella quale il traduttore dà ragione del suo operato, contiene raccolte di sentenze destinate a persone di età e di condizione diversa, che si alternano con poemi didattici sull'origine, la natura, le possibilità della sapienza (1,1-20; 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 24,1-34). Questa parte differisce però da Pr perché contiene anche altri generi letterari: un inno (39,12-35), delle preghiere (23,1-6; 36,1-17), dei canti di ringraziamento.

B *Seconda parte*. Questa sezione comprende un inno alla gloria e alla sapienza di Dio che si manifestano nella natura (42,15-43,33) e nella storia degli antenati di Israele, dalle origini al sommo sacerdote Simone II, morto intorno al 195 a.C. (44,1-50,24). Il libro termina con due appendici (50,25-51,30) che contengono un inno di ringraziamento (51,1-12) e un poema (alfabetico, in ebraico) sulla ricerca della sapienza (51,13-30).

3 Teologia Nell'epoca in cui l'autore scriveva la sua opera, il giudaismo era minacciato dall'influenza crescente dell'ellenismo. Di fronte a questo pericolo Ben Sira si preoccupa non soltanto di recuperare la sapienza tradizionale di Israele ma anche di ancorare fermamente il suo insegnamento alla pietà ebraica. Insiste sul timore di Dio, sul rispetto della sapienza (ipostatizzata: 24), della Legge, del culto, dei sacrifici, del sacerdozio e sull'importanza della fedeltà all'esempio degli antenati. Il suo messaggio era così destinato a temprare l'energia di coloro che qualche decina d'anni più tardi si sarebbero distinti nelle guerre dei →Maccabei.

Bibl. Commentari: N. Peters, Münster, 1913; V. Hamp, Regensburg, 1951; C. Spicq, Paris, 1951; H. Duesberg-P. Auvray, Paris, 1958²; H. Duesberg-I. Franssen, Torino, 1966; H. Lamparter, Stuttgart, 1972; J.G. Snaith, Londres, 1974; R.A.F. MacKenzie, Wilmington, 1983.

Studi: C.C. Torrey, *The Hebrew of the Geniza Sirach*, in *A. Marx Jubilee Volume*, 1950, 585-602; Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem, 1965; A.R. Di Lella, *The Hebrew Text of Sirach*, London, 1966; J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, Rome, 1967; G. von Rad, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, EvT 29/3, 1969, 113-133; H.P. Rüger, *Text und Textform im Hebräischen Sirach*, BZAW 112, 1970; T. Middensdorp, *Die Stellung Jesu ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden, 1973; G. Sauer, *Unterweisung in lehrhafter Form. Jesus Sirach*, Gütersloh, 1981; J. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom*, Chico, 1983; H.P. Rüger, *Le Siracide: un livre à la frontière du canon*, in *Le canon de l'Ancien Testament*, Genève, 1984, 47-69. [R. Cavedo, *Il sapiente educato dalla fede (da Siracide a Sapienza)*, in *La spiritualità dell'Antico Testamento*, a cura di A. Fanuli (= Storia della Spiritualità 1), Roma, 1988, 628-48; J.R. Levison, *Portraits of Adam in early Judaism, from Sirach to 2 Baruch* (= JPseudSup 1), Sheffield, 1988; A. Minissale, *Siracide; Le radici della tradizione* (= LOB 1.17), Brescia, 1988; P.C. Beentjes, *Relations between Ben Sira and the Book of Isaiah. Some Methodical Observations*, in *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures: unité et complexité de l'ouvrage*, éd. par J. Vermeylen (= BETL 81), Leuven, 1989, 155-59; R. Bohlen, *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhelle-*

nistischer Zeit (= TrThS 51), Trier, 1991; M. Gilbert, *L'insegnamento dei saggi*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 295-355; S. Manfredi, *La Sapienza madre in Sir 24,18 (cod. 248)*, in *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, a cura di C. Militello (= Temi di Pastorale), Roma, 1991, 444-61; G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Prefazione di F. Adorno (= Radici 14), Genova, 1993]. JCMar

EDEN In ebr. *ʿēden*.
1 Sebbene la cosa sia discussa (DBS, VI, 1178-1179), è verosimile che E. fosse un termine che in un primo tempo designava la terra non coltivata (accad. *edinu*, sumerico *edin*, "pianura", "steppa"). Dopo aver creato l'uomo sulla terra ancora deserta (Gen 2,4b-7), Jahweh pianta un giardino in E. (2,8). Nel racconto attuale tuttavia E. appare come il nome di una regione situata alla sorgente (o alla confluenza: E.A. Speiser, *Genesis*, 19-20) dei quattro fiumi (2,10-14), considerata la culla dell'umanità (2,8; 4,16). Non possiamo fare molto affidamento sul racconto J nel quale "giardino in Eden" (28,10) e "giardino dell'Eden" (2,15; 3,23.24) sono sinonimi, però sembra che col tempo la distinzione tra E. e il giardino si sia affievolita e che il "giardino dell'Eden" abbia perduto ogni connotazione geografica e che sia venuto a significare, in quanto opera di Jahweh e come è suggerito dal nome comune ebr. *ʿēden*, "delizie" (Sal 36,9), semplicemente un giardino di una fecondità meravigliosa, "un giardino di delizie" (LXX, Volgata): "giardino di Eden" o "Eden", diventa sinonimo di "giardino di Dio" (Ez 28,13; 31,9; Is 51,3) in contrapposizione al deserto, alla terra non coltivata o devastata (Is 51,3; Ez 36,35; Gl 2,3).
2 I *bᵉnê ʿēden*, abitanti del →Bet-Eden (*bît adini* nei testi assiri), sono citati tra le conquiste dell'Assiria all'epoca di Ezechia (2Re 19,12; Is 37,12).
3 In Ez 27,23 E. è la pronuncia errata del nome della città di *ʿiddān*. Essa porta il nome di *ḥiddān*, *ḥindānu* o *ḥinzānu* in acc., *giddan eddana* in gr., *eddana* in lat.; la forma primitiva del toponimo doveva dunque essere *giḏḏan*. La città antica, attestata nelle fonti cuneiformi a cominciare dal XVIII secolo a.C., deve essere ubicata nel luogo oggi chiamato ʿAnqa, sulla riva destra dell'Eufrate, a cavallo della frontiera siro-irachena. Secondo Ez 27,23 e Stefano di Bisanzio essa era parte di un nodo commerciale fenicio, e un'iscrizione greca, scoperta sul sito, attesta l'esistenza, in epoca posteriore, di una piccola città ellenizzata, governata da tre arconti. Il *Targum di Gionata*, invece, vi vede l' →Adiabene, ma questa identificazione non può considerarsi corretta.

Bibl. Ad 1-2: DBS, VI, 1178-1190; T.C. Vriezen, *Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude semitische volken*, Wageningen, 1937.

Ad 3: RGTC, VIII, 159.161; RLA, IV, 415s; S. Schiffer, *Die Aramäer*, Leipzig, 1911, 86s; S. Horn, *Zur Geographie Mesopotamiens*, ZA 34, 1922, 123-156 (v. 142-144); H. Seyrig, *Inscriptions grecques*, Syria 31, 1954, 212-218 (v. 212-214); J. Starcky, *Une inscription palmyrénienne trouvée près de l'Euphrate*, Syria 40, 1963, 47-55 (tav. IV,3; v. 54); S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 163s (cf. 66A 224, 1972, 156); É. Lipiński, *Apladad*, Or 45, 1976, 53-74 (v. 60s). ELip

EDERA In gr. *kissos;* presso i Greci l'edera era la pianta di Dioniso (Euripide, *Baccanti* 81) e con essa si facevano corone che venivano poste in capo in onore del dio (2Mac 6,7). Alcune versioni antiche (Aquila, Simmaco, Teodozione, Volgata) hanno tradotto con edera l'ebraico *qîqāyôn*, che è il nome della pianta che protegge Giona dal sole (Gio 4,6-10), ma si tratta più probabilmente del ricino. JLong

EDNA In gr. *edna;* moglie di un abitante di Ecbatana in Media, Raguele, fratello di Tobi. È la madre di Sara della quale Asmodeo, il peggiore dei demoni, ha ucciso l'uno dopo l'altro i mariti. Essa offre ospitalità a suo nipote Tobia che sposerà Sara secondo la Legge di Mosè (Tb 7,1-15). JAun

EDOM, EDOMITI Paese e popolazione delle montagne di →Seir (Ez 35,15); toponimo il cui significato etimologico è "sterpaglia".
1 Dalle origini alla sedentarizzazione Il territorio di Edom, che comprendeva il Negheb e l'estremità meridionale dell'odierna Giordania, era spezzettato tra diverse tribù di pastori nomadi. Il re Abdi-Hepa di Gerusalemme parla perciò di "paesi di Seir" al plurale, in una lettera indirizzata, verso la metà del XIV secolo, al faraone Amenofi IV (*Lettere di El-Amarna* 288,26) e le iscrizioni egiziane, che attribuiscono a questi nomadi il nome di *Šosu*, distinguono tra loro numerose tribù: *Rbnt* — che può corrispondere a *Lbnt* —, *Pspś*, *Śm(ʿ)t*, *Yhw* e *Trbyr*, che potrebbe essere *Trb-yl*. L'interesse dei faraoni per questa regione era dovuto alle miniere di rame nei dintorni di →Timna che gli Egiziani sfruttarono sicuramente a partire dal XIII secolo e molto probabilmente già dal XV secolo a.C. Il nome Edom, "(paese) rosso", dalla pietra rossa che caratterizza il versante orientale dell'Araba, compare per la prima volta in un papiro dell'anno 8 di Merneptah, cioè nel 1205/4 a.C. Questo testo, conosciuto sotto il nome di *Papiro Anastasi VI*, parla dei clan *Šosu* di Edom che transumano in Egitto (wādī Tumīlāt) con i greggi di bestiame minuto (ANET³ 259a). Le tribù che vivevano ad est dell'Araba, definite dagli Israeliti "figli di Esaù", diventarono sedentarie verso il XII/XI secolo. Il loro paese mantenne il nome di Edom, diventato in seguito Idumea, per tutto il primo millennio a.C.
2 Sedentarizzazione e dominazione ebraica Tra i più antichi documenti scritti della storia di Edom figurano i due elenchi tribali dei "figli di Esaù" e dei "figli di Seir" in Gen 36,10-14.20-28, dei quali abbiamo una versione più recente in Gen 36,16-31.40-

43 (1Cr 1,35-42.51b-54). Poiché l'autore di Gen 36,10-14 identifica Esaù con Edom, i "figli di Esaù" potrebbero rappresentare le tribù sedentarizzatesi a est dell'Araba, mentre i "figli di Seir" sarebbero le tribù che continuarono la vita nomade, nel I millennio, sui due fianchi dell'Araba intrattenendo rapporti più o meno stretti con il regno di Edom. Risale all'epoca più lontana della storia edomita anche la lista di Gen 36,31-39 (1Cr 1,43-51a), che enumera otto re nei "paesi di Edom" (Gen 36,31; 1Cr 1,43). Questi re non costituiscono una dinastia panedomita, ma sono probabilmente capi locali che esercitarono il potere, prima della creazione di uno stato unitario. Secondo Gen 36,35 (1Cr 1,46) il re Adad (1) riportò una vittoria sui Madianiti, certamente all'epoca degli avvenimenti raccontati in Gdc 6-8. Si tratta di un episodio isolato dell'antica storia edomita della quale conosciamo molto poco. L'indipendenza delle tribù edomite ebbe termine intorno all'anno 1000. Dopo una vittoria riportata nel nord dell'Araba, Davide annesse il paese di Edom (2Sam 8,13s) per assicurarsi il dominio delle strade commerciali della Transgiordania. Dopo la sua morte un principe Adad condusse una guerriglia contro gli Israeliti (1Re 11,14-22.25), ma non poté impedire a Salomone di utilizzare il porto di Ezion-Gheber sul Mar Rosso (Jezīret Faraʿūn) (1Re 9,26-28), supponendo che la localizzazione del porto salomonico abbia valore storico e non provenga da un racconto eziologico inteso a spiegare le rovine delle installazioni faraoniche di Jezīret Faraʿūn. In ogni caso, Adad non riuscì a ripristinare l'indipendenza di Edom (cfr. Gen 27,40a) che alla metà del IX secolo a.C. dipendeva ancora dal re Giosafat di Giuda (1Re 22,48-50).

3 Il Regno di Giuda Poiché le menzioni di un re di Edom in 2Re 3,9s.12.22 sono certamente anacronistiche (cfr. 1Re 22,48-50), fu soltanto sotto Ioram che il paese di Edom riacquistò la sua indipendenza (2Re 8,20-22; cfr. Gen 27,40b) e si costituì in regno unitario. Le vittorie ebraiche degli inizi dell'VIII secolo (2Re 14,7.22) non minacciarono la sua esistenza e gli Edomiti riuscirono finalmente a impadronirsi di Elat nel corso della guerra siro-efraimita del 734-732 (2Re 16,5-9; 2Cr 28,17). Invece di opporsi militarmente all'Assiria i re di Edom preferirono pagare il tributo. Tre di questi re, che regnarono nell'VIII e VII secolo, sono conosciuti con il loro nome: Qausmalak, Ayarām e Qausgaber. I loro successori seguirono la stessa politica verso l'impero neobabilonese e arrivarono a invadere il paese di Giuda ai tempi della rivolta del re Ioiakim contro Nabucodonosor II (2Re 24,2). La riunione di Gerusalemme, nel 594/3, alla quale Edom prese parte non comportò mutamenti effettivi alla linea seguita. Grazie alla sua politica pacifista e all'importante ruolo commerciale di transito tra l'Arabia e la Siria, tra l'VIII e il VI secolo Edom raggiunse una relativa prosperità testimoniata dalle scoperte archeologiche. La capitale era allora Bozra, spesso citata dai profeti (Is 34,6b; 63,1; Ger 49,13.22; Am 1,12). I violenti attacchi contro Edom (Ez 25,12s; 35,1-15; Am 1,11s; Gl 4,19; Abd 10-14; Sal 137,7; Lam 4,21s) non si spiegano con una pretesa partecipazione degli Edomiti alla distruzione di Gerusalemme nel 587 (3Esd 4,45), ma con la loro occupazione della Giudea meridionale (Ez 35,10-12). La loro presenza vi è attestata dalla frequenza dell'elemento teoforo Qaus/Qôs, nome del dio nazionale di Edom, nell'antroponimia dell'epoca persiana ed ellenistica. Il paese di Edom fu devastato dagli Arabi nella prima metà del V secolo a.C. (Is 34; Mal 1,2-5) e nel III secolo i →Nabatei arabi cominciarono a stabilirvisi inaugurando un'epoca nuova nella storia del paese.

Bibl. DBS, IV, 195-199; EJ, VI, 369-380; TRE, IX, 291-299; M. Weippert, *Edom*, dissTübingen, 1971; U. Kellermann, *Israel und Edom. Studien zum Edomhass Israels im 6.-4. Jahrhundert v. Chr*, dissMünster, 1975; J.R. Bartlett, *The Brotherhood of Edom*, JStOT 4, 1977, 2-27; U. Kellermann, *Erwägungen zum historischen Ort von Psalm LX*, VT 28, 1978, 56-65; C.H.J. de Geus, *Idumaea*, EOLJb 26, 1979-80, 53-74; J.R. Bartlett, *Edom and the Fall of Jerusalem, 587 B.C.*, PEQ 114, 1982, 13-24; J.F.A. Sawyer-D.J.A. Clines (ed.), *Midian, Moab, and Edom*, Sheffield, 1983. [E.A. Knauf, *Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen 36,31-39*, ZAW 97, 1985, 245-53; W. Kornfeld, *Die Edomiterlisten (Gn 36; 1Cr1) im Lichte des altarabischen Namensmateriales*, in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Delcor*, éd. par A. Caquot-S. Lėgasse-M. Tardieu (= AOAT 215), Kevelaer/Neukirchen, 1985, 231-6]. ELip

EDREI In ebr. *ʾedreʿî*.

1 Località di frontiera del →Basan conquistata da Manasse (Nm 21,33; Dt 1,4; 3,1-10; Gs 12,4; 13,12-31). I testi che riguardano i secoli posteriori non ne parlano più, il che fa pensare che la città sia stata conquistata dagli Aramei insieme a Damasco (1Re 11,23-25). Si tratta forse della *ʾtrʿ* dei testi egiziani. La somiglianza del nome e le indicazioni degli antichi topografi portano alla città siriana di Deraʿa, 37 km ad ovest di Bozra. Lì è stato osservato un grande tell, con indizi dell'età del Bronzo e del Ferro.

2 Località sconosciuta in Neftali (Gs 19,37). MDB

EDUCAZIONE →bambino.

EFA In ebr. *ʿêphāh*, in realtà *ʿAyappāh*, clan o tribù madianita (Gen 25,4; Is 60,6; 1Cr 1,33), di cui alcune famiglie si unirono al clan kenizzita di →Caleb (1Cr 2,46s), per poi stabilirsi a Netofa, a sud di Betlemme (Ger 40,8; cfr. Esd 2,22; Ne 7,26). E. è menzionato con il nome di *Ḥayappâ* nelle iscrizioni neo-assire della seconda metà dell'VIII sec. a.C. che localizzano il clan nell'Arabia del Nord (ANEP 283b,284a). Sargon II afferma di aver deportato dei superstiti di E. in Samaria, nel 716 a.C. (ANEP 286a).

Bibl. I. Ephʿal, *The Ancient Arabs*, Jerusalem, 1982, 216s. ELip

EFES-DAMMIM, PAS-DAMMIM In ebr. *'epes dammîm* (1Sam 17,1), *pas dammîm* (1Cr 11,13); luogo di accampamento dell'esercito filisteo dove Davide batté Golia; localizzazione attuale sconosciuta. MDef

EFESINI, LETTERA

1 Destinatari A chi è indirizzata la lettera? e perché? Questo è lo scopo delle ricerche.

A *Gli Efesini?* In tutti i manoscritti "Efesini" figura solo nell'indirizzo, e a partire dal II sec.; nessun manoscritto anteriore al IV sec. reca "a Efeso" nel v. 1; Paolo trascorse quasi tre anni a Efeso: ma l'autore di Ef sembra non aver avuto rapporti con i destinatari (1,15; 2,1s; 3,1s; 4,17).

B *I Laodicesi?* È una lettera "ai Laodicesi"? Marcione lo pensa (cfr. Col 4,16). Ma Paolo non saluta nessuno, né ricorda alcun avvenimento locale. La lettera ha un carattere impersonale.

C *Le Chiese d'Asia?* È una lettera circolare? Uno spazio bianco avrebbe sostituito il nome dei destinatari. Ogni Chiesa d'Asia avrebbe ricevuto il suo esemplare, Efeso come Laodicea. Ogni volta, Tichico, il latore della lettera, avrebbe aggiunto il nome del luogo. Ma allora, perché, come in Gal 1,2 o in 2Cor 1,1, Paolo non fa menzione del loro insieme? Forse il greco *tous ousin* dell'indirizzo ("a coloro che sono") è un errore di copiatura invece di *tois en Asiai* ("a coloro che sono in Asia"). Ipotesi difficile da ammettere!

2 Paralleli

A *Con la lettera ai Colossesi.* La prima impressione è che Ef sia Col ampliata una volta e mezzo. Su 115 versetti di Ef 73 hanno un esatto parallelo in Col. Le corrispondenze tra Col ed Ef esistono sia sul piano del vocabolario, dello stile, del pensiero e anche della struttura. Una lettera è servita come originale all'altra? Oppure esse sono state l'oggetto di una redazione quasi simultanea, come Rm e Gal?

B Altri paralleli. Cinque punti hanno attirato l'attenzione:

— punti di contatto con Rm e Fil;
— rapporti con le liturgie della sinagoga ellenistica;
— influenza della letteratura sapienziale;
— affinità con l'esortazione qumraniana;
— confronto con 1Pt, Eb e il quarto vangelo.

3 Contenuto Ef presenta una buona unità interna e fa raramente riferimento a una comunità particolare. La sua struttura, molto semplice, consiste di un indirizzo, di undici sezioni e di una conclusione.

A Indirizzo (1,1-2): è di carattere generale.

B *Prima parte* (1,3-3,21):

— 1,3-14: inno di lode a Dio ritmato da tre ritornelli (1,6; 1,12; 1,14: "a lode della sua gloria");
— 1,15-23: nella preghiera di ringraziamento, d'illuminazione e di intercessione, la Chiesa è presentata con termini sapienzali;
— 2,1-10: noi siamo salvati dalla risurrezione di Cristo;
— 2,11-22: l'unità in Cristo con la riconciliazione in un solo corpo degli Ebrei e dei pagani, significata dall'abbattimento del muro di separazione e dalla costruzione dell'edificio che ha per fondamento gli apostoli e i profeti, e per pietra angolare lo stesso Gesù Cristo;
— 3,1-21: la preghiera di Paolo, prigioniero di Gesù Cristo, diventa occasione per sviluppare il mistero della Chiesa (3,5) rivelato da Cristo. I ministri hanno l'intelligenza del mistero e i credenti devono anch'essi penetrare questo mistero. La Chiesa assume una dimensione cosmica (3,2-9): tutti gli uomini possono essere partecipi della salvezza per mezzo della predicazione del vangelo.

C *Seconda parte* (4,1-6,20):

— 4,1-16: la costruzione del corpo di Cristo nell'unità; gli apostoli, profeti, evangelisti, pastori, dottori hanno in ciò una funzione importante;
— 4,17-31: ci sono contrasti tra la vita passata e la nuova con la necessità di rinnovare la propria mentalità (4,17-24) e i reciproci rapporti tra i credenti, membra di un medesimo corpo (4,25-31);
— 4,32-5,20: l'esistenza dell'uomo nuovo si traduce in una vita degna dei figli della luce;
— 5,21-6,9: i nuovi rapporti sono caratterizzati dalla reciprocità e Cristo è il salvatore del corpo, cioè della Chiesa (5,23) solamente per la quale la salvezza è già realizzata;
— 6,10-20: il combattimento della fede consiste in una serie di consegne che devono tradurre le conseguenze della fede cristiana (6,10-17 + 18-20).

D *Epilogo* (6,21-24). Un'aggiunta per spiegare lo scopo dell'invio di Tichico (6,21-22), seguita da un saluto finale (6,23-24), con cui si chiude la lettera.

4 Temi dominanti Da tutto l'insieme emergono alcune caratteristiche. Il ruolo di Cristo è al centro dell'ecclesiologia: la sua venuta ha permesso alla Chiesa di essere quello che essa è. Cristo ha già realizzato per lei la salvezza e rivela il mistero che essa nasconde: rende possibile e giustifica la Chiesa dei pagani. Essa assume una dimensione cosmica. Si noti che l'escatologia temporale è poco sottolineata e che la parenesi occupa più della metà del testo.

5 Autenticità

A *Non-autenticità?* La tesi della non-autenticità proviene più da considerazioni teologiche che da argomenti letterari (anche se il problema della lingua e della sintassi si pone). C'è tuttavia uno scarto notevole tra l'ipotesi di un discepolo di Paolo che lavora con il più grande rispetto della tradizione paolina e desideroso di assicurarne il persistere per la generazione seguente, e l'altra ipotesi, quella di un falsario che scriverebbe nel II secolo. Nel primo caso la pseudonimia è rispettosa, mentre nel secondo è un abuso. Quali lettere di Paolo aveva a disposizione? Era Col la base principale? Era incaricato da Paolo o no? Che libertà di redazione aveva? Era del tempo di Paolo o molto posteriore? Citiamo in ordine cronologico i sotenitori di questa ipotesi: J. Weiss, E.J. Goodspeed (1933), W.L. Knox (1939), J. Knox (1950), R. Bultmann (1951), C.L. Mitton, M. Dibelius-Greeven, C. Masson, Mineham (1956), E. Schweizer, S.G.F. Brandon, E. Käsemann, J.A. Allan (1959), P. Pokorný, N.D. Dahl (1963), W.

Marxsen, H. Conzelmann (1965), W.G. Kümmel, J. Gnilka (1971), M. Barth (1974).

B *Autenticità, totale o parziale?* La tesi dell'autenticità è stata difesa da J. Coutts (1958) che fa di Ef una lettera anteriore a Col. P. Benoit ha brillantemente difeso l'idea che Ef, posteriore a Col, sia stata oggetto di una ripresa da parte di un segretario diretto dall'apostolo. Numerosi sviluppi verrebbero da Paolo che avrebbe lasciato al segretario-discepolo la cura di terminare la redazione dell'insieme.
M. Goguel ha rinunciato all'inautenticità totale e vede in Ef una versione breve, ampliata dieci o venti anni più tardi, per rendere attuale una vecchia lettera con una serie di aggiunte minori in 1,3.10.20b-23; 2,2b.6-7.14-18.20-22; 3,2.13.15.21; 4,8-10.15.27.29c-30; 6,12-13. I sostenitori dell'autenticità completa sono Hort (1895), A. Harnack, Haupt, B.F. Wescott, Zahn, J.A. Robinson (1922), Asting, E.F. Scott, Roller (1933), T.K. Abott (1946), Michaelis, E. Percy, Sanders, G. Schille, H. Schlier, L. Cerfaux (1959), Grant (1963), Gaugler, Klijn, N. Hugedé (1973). La tesi di un originale dettato o scritto da Paolo e portato a termine da un segretario è difesa da Holtzmann (1872), M. Goguel (1936), P. Benoit (1937, 1961), Wagenführer, Albertz (1952), Cerfaux (1959), Harrison (1964), J. Murphy-O'Connor (1965).

6 Data Se Paolo non è l'autore della lettera, Ef può essere datata tra il 70 e il 100. Sarebbe stata redatta in Efeso stessa dove Tichico o Onesimo avevano degli agganci. Poiché non si fa alcuna allusione alla persecuzione di Domiziano, Gnilka opta per il 90-95. Se si ritiene Paolo autore della lettera, si deve determinare quale sia la prigionia durante la quale Paolo l'abbia scritta. Non si può scegliere che tra Cesarea e Roma. I numerosi semitismi indicherebbero un giudeo-cristiano, ellenistico, perfino asiatico, e sarebbe potuto intervenire a Cesarea, con Col come modello.

Bibl. Commentari: T.K. Abbott, Edinburgh, 1897; W. Lock, London, 1929; M. Dibelius, Tübingen, 1953³; F.W. Beare, New York-Nashville, 1953; E.K. Simpson, Grand Rapids, 1957; H. Conzelmann, Göttingen, 1962; G.H.P. Thompson, Cambridge, 1967; K. Staab, Regensburg, 1969; N. Hugedé, Genève, 1973; M. Barth, New York, 1974. C.L. Milton, Oxford, 1977; L. Swain, Wilmington, 1980; F. Mussner, Gütersloh, 1982; R. Schnackenburg, Zürich, 1982. [H. Schlier, *La lettera agli Efesini* (= ComTeolNT X/2), Brescia, 1973; R. Fabris (a cura di), *Le lettere di Paolo, 3. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980; J. Ernst, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini* (= Il Nuovo Testamento), Brescia, 1986; R. Penna, *Lettera agli Efesini* (= Scritti delle Origini Cristiane 1), Bologna, 1988; A.T. Lincoln, *Ephesians* (= Word Biblical Commentary 42), Dallas TX, 1990].

Studi: P. Benoit, *L'horizon paulinien de l'épître aux Éphésiens*, RB 46, 1937, 342-361 (= *Exégèse et Théologie*, II, Paris, 1961, 53-96); id., *Corps, tête, plérôme dans les épîtres de la captivité*, RB 63, 1956, 5-44; id., *L'unité de l'Église selon l'épître aux Éphésiens*, in *Exégèse et Théologie*, III, Paris, 1968, 335-357; P. Bony, *L'Épitre aux Éphésiens*, in J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le N.T.*, Paris, 1974. [W.H. Gloer, *Homologies and hymns in the New Testament*, PerspRelSt 11, 1984, 115-132; D. Flusser, *Als Gott in Menschengestalt erschien: Christuslieder im Neuen Testament*, Entschl 40,9, 1985, 17-18; M. Masini, *Filippesi — Colossesi — Efesini — Filemone. Le lettere della prigionia* (= LOB 2.9), Brescia, 1987; C. Basevi, *La missione di Cristo e dei cristiani nella Lettera agli Efesini. Una lettura di Ef 4,1-25*, RivB 38, 1990, 27-55; R. Schnackenburg, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, BZ 35, 1991, 41-64; *Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens*, présenté par É. Cothenet, CahÉv n. 82, 1992; C. Reynier, *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens* (= LD 149), Paris, 1992]. MCar

EFESO In greco *ephesos*; oggi Selçuk in Turchia; città della Ionia, situata sulla foce del Caystro; fu occupata fin dal II millennio, poi abitata da popolazioni micenee nel XIII secolo e infine colonizzata nell'XI secolo da Ioni guidati da Androclo. Un tempo legata ai re di Lidia, fu conquistata dai Persiani e prese parte alla sfortunata rivolta della Ionia nel 499. Liberata da Alessandro, ritrovò tutta la sua potenza commerciale e bancaria. Nel 189 a.C. fu affidata a Pergamo e nel 129 a.C. divenne la metropoli della provincia romana d'Asia. Oggi è uno dei luoghi archeologici più ricchi dell'Asia Minore, dove sono abbondantemente rappresentati i monumenti d'epoca greca e romana. Si calcola che la sua popolazione raggiungesse i 200.000 abitanti; sullo sbocco dell'antica strada reale persiana, E. era un porto d'imbarco verso la Grecia e Roma; aveva poi un santuario di →Artemide che era un importante centro di pellegrinaggio. Diversa dalla dea cacciatrice conosciuta in Grecia, questa Artemide aveva preso il posto di un'antica divinità madre e guerriera, i cui attributi femminili erano abbondantemente sviluppati nelle rappresentazioni. Dal VII sec. esisteva un santuario che era stato sostituito nel 560 da un tempio gigantesco, la cui esecuzione era stata affidata a Teodoro di Samo, assistito da Chersifrone e Metagene di Creta; primo esempio importante dell'arte ionica, misurava 155 m per 55; Creso, re di Lidia, aveva sovvenzionato una parte dei lavori. Fu incendiato da un ubriaco nel 356 a.C. perché si diceva che la dea fosse assente, essendo partita per la Macedonia per proteggere il parto di Olimpia, la madre di Alessandro. Il nuovo santuario superò il precedente in splendore e meritò di essere annoverato tra le sette meraviglie del mondo.
La comunità ebraica di E. era importante e contava cittadini romani che si erano visti dispensare dal servizio militare al tempo delle guerre civili nel 49 a.C. (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,228-229.230.234); anche il diritto di culto e di riunione era loro ufficialmente riconosciuto (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,223-227.262-264).
Paolo vi si fermò brevemente per pregare nella sinagoga al ritorno dal suo secondo viaggio missionario

(At 18,19-21); l'evangelizzazione deve essere proseguita con Apollo, Aquila e Priscilla (At 18,24-26). Paolo vi ritornò in occasione del suo terzo viaggio e vi incontrò un piccolo gruppo di una dozzina di persone che avevano ricevuto il battesimo di Giovanni (At 19,1-7); poi pregò nuovamente nella sinagoga prima di rompere con i Giudei e di continuare l'istruzione dei suoi discepoli nella scuola di Tiranno (At 19,9-10). E. era famosa per i suoi maghi e alcuni Ebrei vi praticavano esorcismi (At 19,11-20). Paolo fece bruciare un gran numero di papiri magici (At 19,23-40). Il terzo anno del suo soggiorno Paolo fu vittima di una sommossa fomentata dagli argentieri: infatti questi fabbricavano piccoli modelli in argento del tempio di Artemide e vedevano nel successo della predicazione cristiana una diretta minaccia al loro commercio; l'Apostolo fu costretto quindi a lasciare la città e non vi fece più ritorno (At 20,1). Al suo ritorno dalla Macedonia fece convocare a Mileto gli anziani di E. per dare loro il suo saluto di addio (At 20,17-38). E., che figura tra le sette Chiese d'Asia citate all'inizio dell'Ap (1,4; 2,1-7), restò uno dei grandi centri del cristianesimo, dove Giovanni aveva abitato e dove si venerava la tomba della Vergine. Il nestorianesimo fu condannato nel 431 durante un concilio tenuto ad E.

Bibl. R. Tonneau, *Éphèse au temps de St Paul*, RB 38, 1929, 5-54.321-363; W. Alzinger, *Die Stadt des 7. Weltwunders*, 1962. [*Efeso*, MdBi n° 14, 1992].

CSaul

EFFATÀ In greco *ephphatha*, trascrizione greca della forma verbale aramaica *ʾĕtpataḥ* ("sia aperto"); parola miracolosa con cui Gesù guarisce il sordomuto (Mc 7,34). Come in altri casi, Mc ha conservato la forma aramaica non perché le attribuisse un potere magico, ma forse per dare sapore locale alla scena. L'uso di parole straniere è un tratto caratteristico dei racconti di miracoli. Comunque in questo caso l'aramaico era la lingua usuale di Gesù.

AvdB-CFoc

EFOD Striscia di stoffa le cui menzioni si possono classificare sotto tre voci.

1 Perizoma (o specie di grembiule) L'e. di lino è una veste cultuale di cui ci si cingeva (1Sam 2,18; 2Sam 6,14) e che copriva poco il corpo (2Sam 6,20). È dunque una specie di perizoma o grembiule, portato dal giovane Samuele nel tempio di Silo (1Sam 2,18), dai sacerdoti di Nob (1Sam 22,18) e da Davide mentre danzava davanti all'arca (2Sam 6,14).

2 Striscia di stoffa L'e. portato dal sommo sacerdote sulla tunica e sul mantello (Es 29,5; Lv 8,7) era una specie di striscia di stoffa intessuta di oro, di lino e di lana multicolore (Es 28,6-14; 39,2-7).

3 Bandiera (stendardo) L'e. confezionato da Mica per il suo santuario (Gdc 17,5; cfr. 18,14.17.20), quello fatto da Gedeone con i vestiti di porpora dei Madianiti e posto nella sua città dove gli vien reso un culto (Gdc 8,27), l'e. che i sacerdoti portano (1Sam 2,28; 14,3; 23,9; 30,7), tenendolo in mano (1Sam 23,6), e dietro il quale è conservata la spada di Golia (1Sam 21,10), questo genere di e. non può essere che un lungo stendardo attaccato ad un'asta. Può simbolizzare o rappresentare una divinità, dato che ci si "prostituisce" dietro di esso (Gdc 8,27; cfr. Os 3,4), ma serve anche per consultare Jahweh (1Sam 23,9-12; 30,7s), le cui risposte sono senza dubbio ricavate dai movimenti dell'e. tenuto dal sacerdote e mosso dal vento o dalla brezza leggera (cfr. 1Re 19,12).

Bibl. EJ, VI, 804-806; InstAT, II, 201-204.446s; TWAT, III, 277-279; H. Thiersch, *Ependytes und Ephod*, Stuttgart, 1936 (cf. R. de Vaux, RB 47, 1938, 108-111); K. Elliger, *Ephod und Choschen*, VT 8, 1958, 19-35 (= *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen 1959, 9-23); I. Friedrich, *Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients*, Wien, 1968.

ELip

EFRAIM In ebr. *ʾeprayîm;* importante tribù israelita che prende il nome dalla "montagna di Efraim", toponimo caratterizzato dalla desinenza *ayîm* dei nomi di luogo. I clan che si erano stabiliti in questa regione centrale dei monti cisgiordani formavano, con i clan di →Manasse, la grande "casa di Giuseppe", eponimo tribale il cui nome senza dubbio è un antroponimo autentico. Poiché il territorio iniziale della potente tribù di E. (Gs 16,5-8) non poteva bastare alla lunga ai suoi crescenti bisogni, E. tentò di estendere i suoi possedimenti verso il nord, dove venne in conflitto con Gedeone, un eroe del clan manassita di Abiezer (Gdc 8,1-3); poi verso l'est, dove si scontrò con la tribù transgiordana di Galaad (Gdc 12). Gli Efraimiti rivendicavano anche la proprietà del guado del Giordano presso Galgala, sostenendo di esservi stati condotti da Giosuè, un Efraimita (Gs 4,9a), sebbene la regione fosse appartenuta ai Beniaminiti. Le tradizioni riunite in Gdc 19-21 si riferiscono, in ogni caso, alle lotte tra le tribù di E. e di Beniamino, come mostrano le disgrazie del levita E. e il rapimento delle ragazze efraimite di Silo. La montagna di E. formò sotto Salomone una prefettura del regno (1Re 4,8), da cui proveniva Geroboamo (1Re 11,26), che s'impose come re del regno del nord nell'assemblea di Sichem (1Re 12,20). Sebbene le successive capitali d'Israele (Sichem, Tirza, Samaria) si fossero tutte trovate sul territorio di Manasse, la tribù di E. conservò la sua egemonia e nell'VIII secolo "Efraim" divenne perfino sinonimo di "Israele" (Os 5,3.5.9.11-14; ecc.; Is 7,5.8s; cfr. Ger 31,18.20).

Bibl. EJ, VI, 807-809; M. Noth, *Das Buch Josua*, Tübingen, 1953², 100-107; K.D. Schunck, *Ophra, Ephron und Ephraim*, VT 11, 1961, 188-200.

ELip

EFRAIM, PORTA DI →Gerusalemme.

EFRATA In ebr. *ʾeprātāh;* il nome può essere spiegato dalla radice *prh*, "far frutto", "la fertile", ma anche con *ʾēper*, "terra polverosa e poco fertile".

1 Nome poetico di Betlemme in Giuda (Rt 4,10-11; Mi 5,1; forse Sal 132,6), probabilmente in legame con Efrata, la moglie di Caleb che è associata a Betlemme (1Cr 2,19, con correzione; 2,24.50; 4,4) e ne potrebbe essere la personificazione.
2 Una delle forme del nome della città di →Efraim (Gen 35,16.19; 48,7; Ger 31,15; Sal 132,6). MDB

(1) EFRON In ebr. *ʿeprôn* (da accostare a *ʿāpār*, "polvere" o *ʿōper*, "piccola gazzella"; inoltre, in epoche tardive è facile una confusione con *ʾēper*, "terra polverosa", e dunque con Efraim e Efrata); in greco *ephrōn*.
1 Monte al confine tra Giuda e Beniamino (Gs 15,9), certamente vicina al secondo.
2 Città vicina a Betel (2Cr 13,19), certamente identica a →Efraim.
3 Città della Transgiordania conquistata da Giuda Maccabeo (1Mac 5,46-51; 2Mac 12,27-28): è l'attuale eṭ-Ṭayibeh, 20 km a est di Bet-Sean. MDB

(2) EFRON In ebr. *ʿeprôn*, "giovane gazzella", "cerbiatto"; figlio di Zocar, l'Hittita, proprietario del campo e della caverna di Macpela, nei pressi di Mamre-Ebron, che Abramo acquistò per seppellirvi Sara (Gen 23,3-20) o dove anche lui (25,7-10), Isacco e Rebecca, Lia e Giacobbe saranno sepolti (49,29-32; 50,13). Tutti questi testi sono attribuiti a P.
ABoud

EGAI In ebr. *hēgeʾ*; eunuco guardiano dell'harem di Assuero (Est 2,3): egli, fra le fanciulle nell'ambito delle quali il re deve scegliere colei che dovrà succedere alla regina Vasti (Est 2,8.15), dimostra di prediligere Ester. JMer

EGEMONIDE In gr. *hēgemōnides*, da *hēgemōn*, "capo"; dignitario seleucida, nominato da Antioco V stratega della parte meridionale della costa fenicia, fra Tolemaide e il paese dei Gerreni vicino a Pelusio (2Mac 13,24). CSaul

EGERTON, PAPIRI Nome di quattro manoscritti su papiro, il secondo dei quali è di fondamentale interesse per il NT. Risale alla metà del II secolo ed è perciò, insieme a P^{52} (un papiro →Rylands), uno dei più antichi. Contiene alcuni passi giovannei combinati con i sinottici e altro materiale non canonico. È importante per la datazione e per la critica testuale di Gv, come pure per la storia della formazione del →canone, poichè indicherebbe che alla metà del II secolo non vi era ancora una chiara distinzione tra opere canoniche e apocrifi e soprattutto che non si attribuiva un'autorità canonica ai quattro vangeli in quanto tali, ma piuttosto alla tradizione delle parole e delle opere di Gesù che i vangeli riflettono. MdeM

EGITTO, MIZRAYIM, MUZUR In ebr. *miṣrayim* (*mṣrym*; →Mizraim) o *māṣôr* (*mṣwr*; →Muzur), in gr. *aigyptos*, da dove deriva il nome E., oggi *miṣr* in arabo.
1 Epoca tinita e Antico Impero
A *Epoca tinita.* La valle e il delta del →Nilo sono tra i più antichi crogioli della civiltà del mondo mediterraneo. Il loro fulgore risale ai lontani tempi della prima dinastia tinita quando, verso il 3000 a.C., fu realizzata la fusione tra l'Alto Egitto (valle del Nilo e tratto a valle della prima cateratta) e il Basso Egitto (delta del Nilo) da Narmer, successore del re Scorpion al quale, probabilmente, va il merito di aver preparato l'unificazione. In quest'epoca l'E. comincia ad avere un interesse per la Palestina, come è indicato dai frammenti di vasi con il nome di Narmer, trovati nel corso degli scavi di →Arad e del tell ʿErani, erroneamente chiamato tel →Gat, e da diversi tipi di ceramica egiziana e altri oggetti di epoca tinita, scoperti in Israele. La penetrazione egiziana, probabilmente, avvenne lungo la strada del Sinai settentrionale, e tell ʿErani, 45 km a sud-ovest di Gerusalemme, appare il centro delle attività commerciali e militari degli Egiziani nel sud di Canaan.
B *Antico Impero.* Sotto i faraoni della terza dinastia, che segna l'inizio dell'Antico Impero (ca. 2680-2180 a.C.) la cui capitale fu →Menfi, gli Egiziani sono presenti nelle miniere di turchese del wādī Magara nella parte sud-occidentale della penisola sinaitica. Sono stati trovati due bassorilievi del faraone Sekhemkhet, sul Sinai. Una crescente prosperità ha segnato quest'epoca dell'Antico Impero in cui le sepolture dei sovrani assunsero la forma di alte piramidi, delle quali le più note sono quelle di Gizeh che risalgono alla IV dinastia (2600-2500 a.C.). Sahure, secondo re della quinta dinastia (2500-2350 a.C.), continuò il tradizionale sfruttamento pacifico delle miniere del Sinai e fece erigere nel wādī Magara un monumento in ricordo della pacificazione militare tra le tribù nomadi della regione e i bassorilievi dipinti della sua tomba celebrano con enfasi il rientro dalla Fenicia della sua flotta carica di ricchezze e le sue vittorie illustrate da una sfilata di prigionieri asiatici. Le relazioni con Byblos, fornitrice del legno del Libano, risalgono almeno a Khasekhemui, ultimo re tinita, ma queste relazioni si intensificarono sotto i re menfiti, da Chefren a Pepi II, e si estesero forse anche all'interno della Siria. Degli oggetti egiziani trovati a →Ebla portano, comunque, il nome di Chefren (ca. 2500 a.C.) e di Pepi I (ca. 2300 a.C.), ma non è sicuro che rapporti diretti tra Menfi ed Ebla siano esistiti già durante l'Antico Impero. Biblos, della quale restano numerosi alabastri che portano i nomi dei re menfiti, ha forse avuto un ruolo di mediatrice. La tomba di Inti, a Deshasha, e quella di Kaiemheset, a Saqqāra, entrambe appartenenti agli inizi della sesta dinastia, mostrano invece le truppe egiziane all'assalto di borghi fortificati della Palestina meridionale. Questi dipinti illustrano perfettamente il resoconto della campagna condotta dal faraone Unas (ca. 2350 a.C.) contro gli "Âamu" o Asiatici "che abitano sulla sabbia". I tempi però mutarono e l'autorità dei faraoni fu contestata nello stesso Egitto. Un periodo di anarchia indeboli

il paese dopo il lungo regno di Pepi II e scosse l'autorità reale: è il primo Periodo Intermedio (ca. 2180-2040 a.C.) del quale approfittarono i Beduini asiatici che invasero il Delta spargendo il terrore e provocando il frazionamento dell'E. in tanti principati rivali.

2 Medio Impero

A *Undicesima e dodicesima dinastia.* Iniziate da un principe di Tebe, Mentuhotep I, fondatore dell'undicesima dinastia, l'unificazione e la restaurazione dell'Impero saranno opera degli Amenemet e dei Sesostri della dodicesima dinastia (1991-1786 a.C.) che segnò l'apogeo del Medio Impero (2040-1786 a.C.) e fu uno dei punti culminanti dell'antica storia egiziana. Amenemet I (1991-1962 a.C.) fondò una nuova residenza a Licht, non lontano da Fajum e nella periferia di questa città tutti i re della dodicesima dinastia costruirono le loro piramidi. Contro i nomadi turbolenti del Sinai e del paese di Canaan, Amenemet I eresse una potente fortezza, il "Muro del Principe", nel wādī Ṭūmīlāt. Nella stessa epoca fu ripreso lo sfruttamento sistematico delle miniere del Sinai meridionale e riguardò anche la regione del Serabit el-Ḫadem. Ad Amenemet I successe Sesostri I che appare ancor più interessato ai vicini meridionali dell'E., ed è sotto il suo regno che deve essere situata la celebre *Storia di Sinuhe* che errò in Asia fino al giorno in cui si stabilì presso una tribù di Beduini della Palestina. Questo racconto, ricco di colore, fu scritto senza dubbio sotto uno dei successori di Sesostri I, Amenemet II (1929-1895 a.C.) o Sesostri II (1897-1878 a.C.), che intrattennero rapporti diplomatici con principi d'Asia. Le statue egiziane della loro epoca, dedicate nei templi di →Ugarit e di Qatna, sono una reale testimonianza dell'estensione della sfera di influenza della dodicesima dinastia. In un ampio movimento di transmigrazione, d'altra parte, gli Asiatici si spingevano regolarmente, con i loro armenti, fino al Delta, per trascorrervi la stagione secca. In una tomba di Meir, risalente al regno di Amenemet II, è rappresentato uno di questi armenti, con l'iscrizione: "buoi degli Asiatici", e il celebre dipinto di Beni-Hassan, che risale al regno di Sesostri II, rappresenta lo sceicco Abisha con il suo clan e l'armento dai colori screziati (ANEP 3; →esodo). Con Sesostri III (1878-1843), la nostra documentazione sulla Palestina si arricchisce. Benché questo Faraone si sia occupato principalmente della Nubia, egli condusse personalmente una campagna in Palestina che si concluse con la conquista di →Sichem. Gli scavi di →Meghiddo hanno rivelato peraltro il sigillo di uno "scriba contabile del bestiame" e una statua del nomarca Thuthotep, contemporaneo di Sesostri III; ora, la tomba di questo nomarca, a Deir el-Berša, contiene la rappresentazione di un arrivo di bestiame proveniente dalla Palestina. L'autore dell'iscrizione che accompagna la scena si rivolge direttamente alle bestie: "Voi avete camminato attraverso le sabbie (adesso) voi camminate sull'erba...". L'influenza culturale e politica dell'E. in questo periodo è predominante in Palestina e si afferma lungo tutta la costa siriana. A Biblos, che nel XX secolo dipendeva dal re di →Ur, i principi amorrei Abishumu e Yapaʿ-shumu-abi scrivono i loro titoli in geroglifici e si definiscono "conti *(ḥ3ty-ʿ)* di Biblos" e fanno mettere nelle loro tombe oggetti d'arte recanti i cartigli di Ammenemet III (1842-1797 a.C.) e di Ammenemet IV (1798-1790 a.C.). Il ritrovamento a Beirut, di una piccola sfinge e di un pettorale di Ammenemet IV è un altro documento dell'influenza egiziana.

B *Fine della dodicesima dinastia e Secondo Periodo Intermedio.* Dopo Ammenemet IV l'impero d'Asia si sfasciò rapidamente; i vasi e le figurine magiche della fine della dodicesima dinastia portano già i segni premonitori del pericolo incombente sull'edificio dei faraoni del Medio Impero. Questi testi di →esecrazione sono veri e propri esorcismi contro i principi e le tribù di cui si temeva la rivolta o l'inimicizia e tra i quali figurano non solo un lontano re di Ebla Shamshu-yapuʿ-Lim, ma anche numerose tribù e città palestinesi, la cui sottomissione o condiscendente neutralità non appariva più tanto sicura. Nello stesso periodo compaiono in E. i primi antroponimi contenenti l'elemento *ʿpr,* "→Hapiru", che significa "polveroso" o "coperto di sabbia". Questi nomi, *ʿapīr-baʿal, ʿapīr-rašap, ʿapīr-ʾel* non erano veri nomi propri, ma soprannomi in cui l'indeterminatezza etnica era mitigata da un teonimo che specificava la religione della persona: "il polveroso di →Baal, di →Reshef, di →El". Questi dati indicano che l'E. stava entrando nel secondo Periodo Intermedio (1786-1570 a.C.). Il prestigio dell'E. durò ancora sotto i primi re della tredicesima dinastia (1786-1570 a.C.). Così una tomba principesca di Ebla conteneva uno scettro del faraone Etepibre "l'Asiatico", che regnò verso il 1765, e un Sebekhotep lasciò, intorno al 1750, una statua presso Baalbek. Yantin(-ʿAmmu), principe di Biblos riconosceva ancora la sovranità di Neferotep I, verso il 1740-1730 a.C., ma l'E. appare assolutamente sconosciuto agli archivi reali di →Mari che però ignorano anche lo stesso Yantin-ʿAmmu. I deboli re della fine della tredicesima dinastia, e della quattordicesima dinastia (1633-1603 a.C.) non furono neppure in grado di impedire che delle tribù semitiche provenienti dall'Asia si insediassero, in numero sempre crescente, prima nel Delta, poi nella valle del Nilo. Sono gli Hyksos, che fondarono le due dinastie barbare, la quindicesima e la sedicesima, mentre una dinastia indigena, la diciassettesima, resistette a →Tebe (1650-1570 a.C.).

3 Nuovo Impero

A *Diciottesima dinastia.* L'espulsione degli Hyksos fu opera di Amosis (1570-1546 a.C.), fondatore della diciottesima dinastia (1570-1293 a.C.) e del Nuovo Impero (1570-1070 a.C.), del quale cinque secoli di storia hanno lasciato abbondanza di monumenti e di documenti scritti. Amosis e il suo successore Amenofi I (1551-1524 a.C.) posero, in meno di cinquant'anni, le basi di uno stato la cui potenza e ricchezza si riflettono ancora nei grandiosi monumenti di Tebe. Questa città di Amon, divenuto il

grande dio dell'E., fu promossa a capitale imperiale. Signori di uno stato rinato, Tutmosi I (1524-1518 a.C.) e Tutmosi II (1518-1504 a.C.) si lanciarono risolutamente in una grande politica di espansione e spinsero i confini dell'impero fino all'Eufrate, che Tutmosi II attraversò verso la fine del suo regno per sorprendere e sconfiggere il re del Mitanni. Dopo la crisi dinastica provocata da Hashepsut (1498-1483 a.C.) nello stesso tempo zia, matrigna e moglie di Tutmosi III (1504-1450 a.C.), questi riprese la politica dei suoi predecessori. Affrontando una coalizione di 330 principi cananei e siriani, li disperse presso →Meghiddo nel 1483 a.C. impadronendosi della città dopo sette mesi di assedio. Questa vittoria gli valse la visita di ambasciatori assiri e assicurò per molto tempo l'egemonia egiziana in Palestina. Lo sfruttamento delle miniere di turchese del Sinai, a Serabit el-Ḫadem si estese e verso quest'epoca il personale semitico di questo centro minerario utilizzò per la prima volta una scrittura alfabetica derivata dai geroglifici egiziani e chiamata "protosinaitica" (→scrittura). Tra il 1480 e il 1465 Tutmosi III si recò tutti gli anni in Fenicia o in Siria, come pure presso i Beduini del Negheb, i famosi Shosu il cui nome compare per la prima volta nei documenti appartenenti al suo regno. Il fatto di capitale importanza che spiega le sue campagne è l'apertura delle ostilità con il re del Mitanni. Nel 1473 il faraone si impadronì di Qatna, diede battaglia sotto Aleppo e sotto →Carchemis, attraversò l'Eufrate con barche che aveva fatto trasportare su carri trainati da buoi, vide la stele che suo nonno Tutmosi I aveva piantato ad est di Carchemis e infine fece razzia di alcune città del Mitanni. Questa vittoria non mise fine alla guerra, ma gli Hittiti e i Kassiti di Babilonia inviarono doni al campo di Tutmosi III a Niya (→Ena). Alla fine si stabilì un equilibrio tra le forze in campo, ma i principi siro-palestinesi non accettarono facilmente l'egemonia egiziana e Amenofi II (1453-1419 a.C.) fu costretto ad inviare numerose spedizioni punitive in Asia, specialmente contro gli Shosu del Negheb dei quali una tribù portava il nome di *yhw* e un'altra quello di *sm(ʿ)t* che è stato collegato al nome della tribù qenita degli Simeatei, in 1Cr 2,55. Tutmosi IV (1419-1386) dovette pacificare la Palestina centrale e assalire Ghezer. L'impero sembra raggiungere il suo apogeo sotto Amenofi III (1386-1349 a.C.) che non sentì la necessità di intervenire militarmente in Asia, tanto più che anche Ugarit venne a far parte della sfera di dipendenza egiziana. Ma si avvertono già i primi sintomi del deteriorarsi della situazione e non era certo Amenofi IV o Akenaton (1350-1334 a.C.) il più adatto ad allontanare il pericolo incombente, assorto com'era nella riforma religiosa e nella costruzione della nuova città di Aton nel luogo della odierna →El-Amarna. Gli archivi ivi ritrovati ci rivelano in modo concreto e drammatico la rapida disgregazione dell'impero in Siria-Palestina dove i vassalli più fedeli dei faraoni erano abbandonati al loro destino. Il coreggente Semenkhkare (1336-1334 a.C.) e il giovane Tutankamon (1334-1325 a.C.) così come il vecchio generale Ai (1324-1321 a.C.) non poterono porre rimedio alla situazione. La catastrofe fu evitata solo grazie all'intervento energico di Horemheb (1321-1293 a.C.), generale usurpatore che si era distinto in Asia e che restaurò l'ordine nel paese.

B *Diciannovesima dinastia.* A lui successe la diciannovesima dinastia, con Ramses I (1293-1291 a.C.) e Seti I (1291-1279 a.C.). La stele trionfale di quest'ultimo trovata a →Bet-San, celebra la riconquista della Siria-Palestina fino a Hamat (ANET 253s). Nel Sinai le miniere di turchese di Serabit el-Ḫadem continuarono ad essere sfruttate e gli Egiziani cominciarono, fin dal regno di Seti I o del suo successore Ramses II (1279-1212 a.C.), a sfruttare le miniere di rame di Timnaʿ, a nord di Elat. Questa regione si trovava sull'asse di un importante traffico militare e commerciale che attraversava il Negheb centrale e l'intensa attività delle miniere faraoniche di Timnaʿ, all'inizio della diciannovesima dinastia, spiega probabilmente le numerose menzioni degli Shosu nei documenti dell'epoca. Il grave problema che dovettero affrontare Seti I e Ramses II fu la rivalità tra l'E. e l'impero hittita, rivalità di cui la Siria del nord era la posta in gioco. Ramses II riprese la lotta intrapresa da Seti I contro gli Hittiti e li affrontò a Qadesh-sull'Oronte, nel 1275. La battaglia ebbe sorte dubbia e il trattato di pace firmato nel 1259 tra Ramses II e Hattushil III consacrò lo *statu quo* in Siria. Il lungo periodo di pace che seguì permise al faraone di dedicarsi completamente alle gigantesche costruzioni di Karnak e di Luxor e alla edificazione della nuova capitale di Pi-→Ramses, nel Delta orientale. Merneptah (1212-1202 a.C.) ereditò una situazione difficile sulle frontiere dell'impero dove la vigilanza si era allentata durante gli ultimi anni di regno di suo padre. Egli l'affrontò energicamente fin dalla sua elezione e sulla sua stele trionfale poteva affermare fieramente, nell'anno 1207, che "la Libia è devastata, Hatti pacificato, Canaan razziato fino all'estrema calamità: Ascalona è deportato, Ghezer catturato, Yanoʿam ridotto al nulla, Israele annientato così che il suo seme non esiste più; Hurru è diventata vedova a causa dell'Egitto". Con questo testo le tribù di Israele, che vivevano nella Cisgiordania centrale, entrano nella storia e la battaglia che le oppose ai carri egiziani è rappresentata su un muro del tempio di Amon a Karnak. È una delle quattro scene di vittoria di Merneptah che affiancano la versione egiziana del trattato concluso tra Ramses II e Hattushil III e che furono attribuite a torto a Ramses II: la presa di Ascalona, nominata nell'iscrizione, la battaglia che i carri egiziani sostennero contro Israele in campo aperto, poi la conquista di Ghezer e di Yanoʿam. Il combattimento contro Israele si svolse probabilmente nella piana costiera di Canaan e, poiché i fatti smentirono clamorosamente l'affermazione di Merneptah, abbiamo il diritto di chiederci se questa battaglia, che sulla stele chiude la serie delle vittorie, non si sia risolta, in realtà, con l'impantanamento dei carri egiziani, fatto evocato probabilmente in Es 15,21: "egli ha gettato in mare cavallo e cavaliere".

In questa ipotesi il mare dei →Giunchi di Es 15 potrebbe essere l'imbocco dello Iarqôn. Un altro documento del tempo di Merneptah, il *Papiro Anastasi* VI, 54-56, fa riferimento agli Shosu di Edom: "Noi abbiamo smesso di lasciar passare le tribù degli Shosu di Edom per la fortezza di Merneptah-hotep-her-Maât..., che è in Tjeku, in direzione delle paludi di Per-Atum..., per dar modo, a loro e ai loro armenti di sopravvivere...". Questo estratto di una lettera della seconda metà di giugno del 1204 a.C. non riporta i nomi delle tribù in questione, ma possiamo supporre che la tribù *yhw* fosse tra queste, poiché è questa la tribù che Es 3,18; 5,3 ritiene abbia soggiornato in E.: "Ci sia permesso di andare nel deserto, a tre giorni di cammino, per fare un sacrificio a Jahweh nostro Dio". I nomi di origine egiziana attestati nel clan di →Levi, come →Mosè, Assir, →Ofni, →Pascur, →Finees, Putiel, e, forse, →Aronne, confermano in modo ancor più significativo che questi clan, o almeno le loro tradizioni, provenivano probabilmente dal Negheb, regione nella quale vivevano gli Shosu di Edom. E non è meno vero, d'altra parte, che il testo del *Papiro Anastasi* VI si riferisce a regolari movimenti di transmigrazione e non ha nessun rapporto con gli avvenimenti drammatici contemporanei a Ramses III, secondo sovrano della ventesima dinastia. La diciannovesima dinastia si era effettivamente estinta subito dopo la morte di Merneptah e dopo una serie di brevi regni di Amenmesse (1202-1199 a.C.), di Seti II (1199-1193 a.C.), di Siptah (1193-1187 a.C.) e della regina Taussert (1193-1185 a.C.).

C *Ventesima dinastia.* Dopo un interregno durato molti mesi, Sathnakht (1184-1182 a.C.) fondò la ventesima dinastia (1184-1070 a.C.) della quale Ramses III fu il solo grande rappresentante. Vincitore delle tribù libiche nel 1178, tre anni dopo salvò l'E. dall'ondata devastatrice dei →Popoli del Mare, uno dei quali, i →Filistei, fu da lui insediato sulla costa meridionale di Canaan. Dopo altre vittorie sui Libici, egli intervenne militarmente nel Sinai e in Canaan. L'importanza strategica della strada del Sinai che conduceva alle miniere di rame di Timnaʿ, in piena efficienza fino al regno di Ramses V (1145-1141 a.C.), portò Ramses III a infliggere un duro colpo agli Shosu della montagna di Seir, la cui instabilità appariva come una minaccia per le importanti installazioni metallurgiche di Timnaʿ. Il *Papiro Harris* 1,76,9-11, redatto sotto Ramses IV (1151-1145 a.C.), attribuisce a Ramses III la campagna contro gli Edomiti di Seir: "Ho distrutto le genti di Seir tra le tribù di Shosu e ho saccheggiato le loro tende con i loro abitanti, i loro beni e i loro armenti innumerevoli. Incatenati e deportati come bottino, come tributo all'E., io li ho donati all'Enneade come schiavi dei loro templi". Alcuni di questi Shosu vennero arruolati nell'esercito egiziano, altri lavorarono probabilmente nei cantieri del tempio di Seth a Pi-Ramses, altri infine furono sistemati a ovest del Nilo dove li ritroviamo sotto Ramses V al servizio di un Tempio di Hator, o nella zona di →Tebe dove li troviamo ancora sotto Ramses IX (1126-1108 a.C.) in servizio al tempio di Amon. Tra questi Shosu deve essere verosimilmente individuata l'origine del gruppo che, sotto la guida di Mosè, lasciò l'E. verso la fine del periodo ramesside (→esodo). Ramses III rafforzò anche l'autorità egiziana sulle vaste regioni di Canaan, e lo vediamo dai vasi di Ghezer e di Lachis, da un avorio di Meghiddo, da una statua di Bet-Sean, da un ostrakon dell'anno 1160 del tell Serʿa, 20 km a nord est di Bersabea, che recano tutti il nome del faraone. I successi riportati da Ramses III in Canaan, e forse in Siria, sono immortalati in lunghi testi epici e nei magnifici bassorilievi di Medinet Habu, ma non servirono ad arrestare che per pochissimo la decadenza dell'impero. Ramses V (1145-1141 a.C.) è l'ultimo faraone menzionato nelle miniere di rame di Timnaʿ e il suo successore, Ramses VI (1141-1134 a.C.), è l'ultimo il cui nome compaia a Meghiddo e nelle miniere di turchese di Serabît el-Ḫadem. L'oscuro regno dei suoi due figli, Ramses VII e Ramses VIII (1134-1126 a.C.) è seguito da quello di Ramses IX (1126-1108 a.C.) il cui nome compare ancora su un frammento di Ghezer e sotto il cui regno la schiava Ta-Shosu è l'ultima Shosu menzionata nell'epoca ramesside. È probabilmente nel corso della seconda metà del secolo XII che gli Shosu di Seir deportati in Egitto e i loro discendenti lasciarono il paese del Nilo per ritornare alle terre dei loro progenitori del Sinai e del Negheb, dove la presenza dei faraoni era venuta meno. L'agonia della ventesima dinastia terminò con Ramses X (1108-1098 a.C.) e con Ramses XI (1098-1070 a.C.) il cui regno era già di fatto smembrato.

4 Rinascimento saitico

A *Terzo Periodo Intermedio.* Ancor prima che il regno di Ramses XI finisse ufficialmente, Smendes a Menfi e il sommo sacerdote Herihor a Tebe, fondarono due case dinastiche che si divisero l'E. tra il 1070 e il 945 a.C. I discendenti di Smendes, che stabilirono la loro capitale a →Tanis, conservarono la dignità reale per tutto questo periodo, ma Psusennes II, ultimo re tanita della ventunesima dinastia, era in realtà un pontefice tebano. Fu spodestato da Sheshonq I (→Sisach), capo libico che fondò la ventiduesima dinastia e che per legittimare la sua usurpazione fece sposare a suo figlio Osorkon una figlia di Psusennes II. L'apogeo degli sheshonqidi, che durò più di un secolo, fu seguito da un lungo periodo di anarchia che vide l'E. scindersi in numerosi principati rivali. Quest'epoca corrisponde a quella dei regni di Israele e di Giuda che non avevano perciò nulla da temere da parte egiziana. Frattanto una nuova potenza era nata nel Sudan, nel paese di Kush (→(1) Etiopia). La prima dinastia di Napata, divenuta la venticinquesima dinastia egiziana, avviò con Piankhy o Piye (747-716 a.C.) la rinascita politica e culturale del vecchio impero faraonico. Tuttavia la sopravvivenza, nel Delta, dei principati libici, la relativa indipendenza dei principi di →Canes e l'avvento, sia pure effimero, di una ventiquattresima dinastia a →Sais, paralizzarono l'opera dei re kushiti o etiopi e resero più facile agli Assiri

la distruzione del loro stato. Shabako (716-702 a.C. →Sabaca) successe a Piye ed ebbe come successore Shebitko (702-690 a.C.; →Sabteca), che nel 701 venne in soccorso di Gerusalemme assediata da →Sennacherib. I regni di Taharqo (690-664 a.C.; →Tiraca) e del suo successore Taltamani o Tanutamon (664-657 a.C.) furono occupati dalla guerra contro gli Assiri che invasero l'E. con truppe arruolate nei paesi vassalli e soprattutto nel regno di Giuda. →Menfi e →Tebe caddero nelle loro mani, ma la nuova dinastia di Sais entrò in lizza con Psammetico I (664-610 a.C.) che arruolò mercenari ionii e carii e fece appello a →Gige re di Lidia. Con il loro aiuto estromise le guarnigioni assire, cacciò i Kushiti dalla Tebaide e liquidò le ultime fiammate dell'anarchia libica.

B *Rinascimento saitico.* Operando l'unificazione dell'E., Psammetico I aveva abbattuto la sovranità di Assurbanipal, ma alcune guarnigioni assire, che contavano forse anche contingenti →sciti, rimanevano ancora di stanza alle frontiere dell'E.; questo non preoccupava eccessivamente il re saitico. Egli poté ridare alla monarchia faraonica ancora un po' della sua antica grandezza, al paese la sicurezza, alla civiltà egiziana un nuovo splendore. L'ascesa dei →Medi e dei →Caldei di Babilonia che avevano invaso l' →Assiria preoccupò il vecchio re che nel 610 a.C. inviò un corpo di spedizione egiziano a →Carchemis c a →Carran per sostenere l'Assiria. Suo figlio →Necao II (610-595 a.C.) seguì la stessa politica, ma il rovesciamento delle alleanze non potè impedire la completa rovina dell'impero assiro che venne diviso tra i Medi di Ciassare e i Caldei o Babilonesi di Nabopolassar e di Nabucodonosor II. Malgrado la disfatta di Carchemis nel 605, Necao II riuscì ad acquistare un certo prestigio in Siria e in Fenicia. Alcuni principi fenici richiesero il suo aiuto contro la minaccia babilonese, ma Necao II non potè impedire l'occupazione della Fenicia e della regione dei Filistei da parte di Nabucodonosor II (2Re 24,7), né la caduta di Gerusalemme nel 597 a.C. (2Re 24,10-17; 2Cr 36,6). Il suo successore Psammetico II (595-589 a.C.) appoggiò sicuramente il partito filo-egiziano di Gerusalemme che spinse il re Sedecia alla rivolta contro Nabucodonosor II (2Re 24,20b; 2Cr 36,13), ma il faraone morì poco prima che Gerusalemme fosse assalita dalle truppe babilonesi (2Re 25,1; Ger 39,1) e suo figlio e successore →Cofra (589-568 a.C.), l' "Apries" dei Greci, non fu in grado di salvare la capitale di Giuda, pur avendo sferrato un attacco diversivo (Ger 37,5), probabilmente aderendo alla richiesta del capo dell'esercito giudeo, Konyahu figlio di Elnatân che si era recato in E. (*Ostrakon di Lachis* 3,14-16). Gerusalemme cadde nel 587 a.C., mentre Tiro, rifornita dal mare, resistette per tredici anni all'esercito di Nabucodonosor II. È un fatto che molti Giudei cercarono rifugio in E. (Ger 42,44) e si stabilirono nel Delta orientale, principalmente a →Migdol, →Taphanes, →Menfi, ed anche nell'Alto Egitto (→Patros), probabilmente a →Siene e a →Elefantina dove la colonia militare ebraica risale ai tempi di Amasi, se non addirittura al regno dello stesso Cofra. Questa importante piazzaforte doveva impedire l'accesso alla valle del Nilo alla seconda dinastia kushita di Napata, sempre protesa a riconquistare l'E., malgrado la campagna del 594 avesse visto l'esercito di Psammetico II in piena Nubia. Cofra fu deposto e assassinato nel 568, — Ger 43,39 allude a questo assassinio — e Amasi (568-526 a.C.) usurpò il trono. Approfittando di questa sanguinosa rivolta, Nabucodonosor II attaccò l'E. — offensiva evocata in Ger 43,8-13; 46,13-26; Ez 30 — ma Amasi fece fronte con successo alla prova e le previsioni pessimistiche dei profeti non si realizzarono. Suo figlio, Psammetico III, dovette tuttavia affrontare un nuovo avversario, il persiano Cambise che gli tolse il regno e la vita dopo solo sei mesi di regno.

5 Dai Persiani ai Romani

A *Dominazione persiana e ultime dinastie indigene.* Assoggettato da Cambise nel 525 a.C., l'E. rimase sotto la dominazione persiana fino alla conquista di Alessandro Magno nel 332, con un intervallo di circa sessant'anni durante i quali si succedettero la ventottesima (405-399 a.C.), la ventinovesima (399-380 a.C.) e la trentesima (380-341 a.C.) dinastia indigena. Le vicissitudini interne del regno degli Achemenidi ebbero evidentemente delle ripercussioni in E., dove le fonti storiche segnalano rivolte o ammutinamenti. Nel complesso, tuttavia, l'ordine fu mantenuto, i Libici furono pacificati, il canale del Mar Rosso, progettato da Necao II, fu finalmente terminato e gli scambi con Cirene e con l'Asia furono sviluppati. Grazie a queste iniziative economiche, alla tolleranza religiosa dei sovrani, a una amministrazione attenta, l'E., divenuto una satrapia persiana, conservò il tenore di prosperità che aveva al tempo dei re saitici. Tra gli stranieri di tutte le etnie che allora abitavano il paese, bisogna segnalare i Greci di Canopee di Naucratis, i Fenici di Menfi e del Delta orientale, i Carii, gli Iraniani di diverse etnie, gli Aramei che avevano una guarnigione a Siene e a Tebe, i Giudei di lingua aramaica che avevano colonie militari a →Migdol, a Edfu e ad →Elefantina, o che avevano degli impieghi a Menfi, capoluogo della satrapia. Se i Fenici, egizianizzati da lunga data, e i Carii adottarono abbastanza facilmente i costumi e le credenze dell'E., pur conservando una propria lingua ed una propria identità, la naturalizzazione degli Elleni, degli Iraniani, degli Aramei e dei Giudei fu meno facile. Questi ultimi, in particolare, mantennero i contatti con la Giudea e praticarono uno jahwismo più o meno puro, pur adottando qualche volta l'onomastica egiziana. Così, questi coloni militari non si fusero alla nazione egiziana e si scontrarono fatalmente con l'ostilità di un clero e di un popolo xenofobi e attaccati alle loro divinità teriomorfe che i Giudei disprezzavano. Ne sono una prova i fatti di Elefantina, dove i devoti di Khnum e quelli di Jahweh erano in continuo conflitto dal 410 a.C. Erodoto, che visitò l'E. durante il regno di Artaserse I (464-424 a.C.) e percorse il paese fino a Elefantina (*Storie* 2,27), non sembra distinguere i sacerdoti dell'egiziano Khnum da

quelli dell'aramaico Nabu o dell'ebraico Jahweh, ma la sua curiosità universale era ostacolata dall'ignoranza delle lingue egiziana e aramaica. La colonia giudeo-aramaica di Elefantina, che è quella che conosciamo meglio, rimase fedele ad Artaserse II (404-359 a.C.) fino al 401 a.C. Essa sussistette per tutta la durata del regno di Amirteo (405-399 a.C.), ma con l'avvento di Neferite I, principe indigeno di Mendes (399-393 a.C.) se ne perdono tutte le tracce. Le monete di →Siene documentano una presenza aramaica in questa regione all'epoca della seconda dominazione persiana (341-333 a.C.) e la colonia giudeo-aramaica di Edfu continuò a esistere fino all'epoca ellenistica e romana. Essa doveva possedere un tempio dedicato a Jahweh, come quella di Elefantina nel V secolo a.C., perché un "sacerdote Shelemia" (A. Cowley, *Aramaic Papyri* 81,39) vi è menzionato all'epoca di Tolomeo I Soter (323-282 a.C.). Sfortunatamente sappiamo poco della seconda dominazione persiana, ma certo la riconquista persiana, seguita dalla occupazione macedone, può avere comportato il trasferimento di colonie militari.

B *Epoca ellenistica.* Alessandro Magno penetrò in E. senza colpo ferire, si fece incoronare re d'Egitto, divise il paese in due governatorati, fondò Alessandria e riprese la sua marcia verso il nord, attraverso la Palestina e la Siria, per conquistare le satrapie orientali dell'impero persiano. Solo la sua spoglia mortale ritornò in E., che era toccato in sorte a Tolomeo il quale lo resse malgrado le vicissitudini della ripartizione dell'impero tra i diadochi e fondò la dinastia dei Tolomei o Lagidi (323-30 a.C.). Questi condussero numerose guerre contro i Seleucidi per il possesso della Celesiria (→Mezzogiorno; →Nord). La Palestina rimase tuttavia sotto l'amministrazione dei Lagidi fino al 198 a.C. In questo periodo che durò 125 anni, molti Ebrei furono trasferiti in E. o vi si stabilirono, soprattutto ad →Alessandria, promossa a capitale dell'E. e divenuta la più grande città commerciale del Mediterraneo orientale. Là la Bibbia ebraica venne tradotta in greco tra il III e il I secolo a.C. (→versioni antiche). Numerosi luoghi per la preghiera ebraici, detti in greco *proseuchē* o *eucheiōn*, furono fondati ad Alessandria, ad Alexandru Nesos, a Crocodilopoli del Fayyum, a Xenephiris, ad Athribis e a Nothriae. Altri ve ne furono certamente soprattutto a Edfu, allora chiamata Apollonopolis Magna; non è sempre chiaro se questi luoghi per la preghiera fossero sinagoghe oppure templi come quello che Onia IV fondò a →Leontopoli intorno al 161 a.C. durante il regno di Tolomeo VI Filometore (180-145 a.C.) che ebbe un atteggiamento particolarmente favorevole nei riguardi degli Ebrei. Il filosofo ebreo →Aristobulo di Panea fu uno dei suoi precettori (2Mac 1,10) e due suoi generali, Onia e Dositeo, erano ebrei (Giuseppe Flavio, *c.Ap.* 2,49). Durante il suo regno, nel 168 a.C., la storia dei regni ellenistici entrò in una nuova fase. Dopo la disfatta subita nel 169 per opera dell'esercito dei Lagidi, presso il Monte Kasios (→Baal-Zefon), →Antioco IV Epifane prese Menfi e pose l'assedio ad Alessandria, nel 169 e 168. Fu allora che Popilio Lena, ambasciatore di Roma, gli consegnò l'ordine del Senato romano con l'ingiunzione di ritirarsi dall'E.; Antioco cedette sottomettendosi al controllo più o meno ufficioso di Roma: i regni dei Seleucidi e dei Lagidi entrarono ormai in una agonia della quale non è necessario entrare nel dettaglio in questa sede. Basterà notare che Dn 11,25-30.40-45; 12,5-7, fa allusione a questa guerra del 169-168 a.C.

C *Occupazione romana.* Infine, conquistato da Ottaviano Augusto, l'E. fu annesso all'impero romano nell'anno 30 a.C., ma venne considerato feudo personale dell'imperatore che era rappresentato da un prefetto. Lo sfruttamento sistematico ed eccessivo delle risorse del paese portò l'E. a un progressivo impoverimento, costretto a rifornire Roma di grano senza contropartita. Le conseguenze disastrose di questa politica non furono tuttavia avvertite nei primi decenni dell'occupazione romana, epoca in cui furono composti Sap, il *Terzo Libro dei* →*Maccabei* e l'opera di →Filone di Alessandria. Dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, nel 70 d.C., fu distrutto anche il tempio di →Leontopoli e agli Ebrei fu imposta una tassa speciale. Le rivolte degli Ebrei d'E. e di Cirene nel 115-117 d.C. furono duramente represse e furono un grave colpo per le comunità ebraiche dell'E. che tornarono ad avere un ruolo attivo solo nel IV secolo, quando il paese fu integrato all'impero d'Oriente e cominciò a dipendere da Bisanzio. Nel 384 d.C. l'editto di Teodosio I impose la chiusura dei templi e consacrò ufficialmente il successo del cristianesimo sulle religioni dell'E. faraonico ed ellenistico. Il cristianesimo ortodosso e la gnosi cristiana, però, avevano già avuto una larga diffusione nel paese, dove era particolarmente fiorente la scuola esegetica di Alessandria. La conquista da parte degli Arabi ebbe luogo nel 639.

Bibl. Bibliographie égyptologique annuelle, Leiden, 1947-1976; Warminster, 1977-; CAH, I/1³, 62-74.173-193.463-497.625s.637-639.654-657; I/2³, 1-70.145-207.230-237.343-362.464-558.881-892.902-909.911s.920-923.933-956.994-996; CAH, II/1³, 42-116.289-556.723-732.756-799.818s; II/2³, 49-116.217-251.359-378.507-526.606-657.919-930.947-951.968-972.987-990.1004-1009.1038s; III/1², 534-581.966-974; CHJ, I, 358-400.444.446; DBS, II, 756-919; IV, 417-482; EJ, VI, 479-503; WM, I/1, 313-406 (tavv. I-VIII); A. Bouché-Leclerq, *Histoire des Lagides*, Paris, 1903-1907 (anast. 1978); M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford, 1941; J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne*, Paris, 1952-78; J. Yoyotte, *Égypte ancienne*, in *Histoire universelle (Encyclopédie de la Pléiade)*, I, Paris, 1956, 103-285; H. Bonnet, *Handbuch der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952 (anast. 1971); G. Posener (ed.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959; S. Morenz, *La religion égyptienne*, Paris, 1962; F. Daumas, *Les dieux de l'Égypte*, Que sais-je? 1194, 1965; id., *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1967; R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, 1967; S. Sauneron,

L'égyptologie, Que sais-je? 1312, 1968; LAPO 1.4.5.10.11, 1967-82; E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, 1966-67; T.C. Skeat, *The Reigns of the Ptolemies*, München, 1969; W. Helck-E. Otto, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1970²; B. Porter-R.L. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, Oxford, 1970²; W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, 1971²; R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden, 1971; W.A. Ward, *Egypt and the East Mediterranean World, 2200-1900 B.C. Studies in Egyptian Foreign Relations during the First Intermediate Period*, Beirut, 1971; W. Helck-E. Otto (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, 1-VI, Wiesbaden, 1972-87; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, Berkeley, 1973-80; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.B.)*, Warminster, 1973; R. Amiran, *An Egyptian Jar Fragment with the Name of Narmer from Arad*, IsrEJ 24, 1974, 4-12; M.L. Barbier, *The Late New Kingdom in Egypt (c. 1300-664 B.C.)*, Warminster, 1975; E. Wente-C. Van Siclen, *A Chronology of the New Kingdom*, in *Studies in Honor of George R. Hughes*, Chicago, 1976, 217-261; J. Vercoutter, *L'Égypte ancienne*, Que sais-je? 247, 1976⁸; W. Wolf, *Kulturgeschichte des Alten Ägypten*, Stuttgart, 1977²; R. Giveon, *The Impact of Egypt on Canaan*, Freiburg-Göttingen, 1978; J. Leclant (ed.), *Les pharaons*, Un-Formes, 1978-80; J.D. Clark-J.D. Fage (ed.), *The Cambridge History of Africa*, Cambridge, 1978-82; F. Yurco, *Merenptah's Palestinian Campaign*, SSEgAJ 8, 1978, 70; M.C. Astour, *Yahweh in Egyptian Topographic Lists*, in *Festschrift Elmar Edel*, Bamberg, 1979, 17-34; C. Lalouette, *L'art égyptien*, Que sais-je? 1909, 1981; M. Görg (ed.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner*, Wiesbaden, 1983; I. Beit-Arieh, *New Evidence on the Relations between Canaan and Egypt during the Proto-Dynastic Period*, IsrEJ 34, 1984, 20-23; J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 1984; J. Schwartz, *La communauté d'Edfou (Haute-Égypte) jusqu'à la fin du règne de Trajan. Réflexions sur les Juifs dans le plat-pays égyptien*, in *Études sur le judaïsme hellénistique*, LD 119, Paris, 1984, 61-70; D.B. Redford, *The Relations between Egypt and Israel from El-Amarna to the Babylonien Conquest*, in *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 192-205; W.J. Murane, *The Road to Kadesh*, Chicago, 1985; M. Wright, *Contacts between Egypt and Syro-Palestine during the Protodynastic Period*, BA 48, 1985, 240-253; P. Salmon, *Les relations entre la Perse et l'Égypte du VIe au IVe siècle av. J.C.*, in É. Lipiński (ed.), *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations*, Leuven, 1985, 147-168; J. Ebach-M. Görg (ed.), *Beziehungen zwischen Israel und Ägypten*, Darmstadt, 1985; A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen, 1985; L.E. Stager, *Merenptah, Israel and Sea Peoples: New Light on an Old Relief*, ErIs 18, 1985, 56*-64* (pl. IV,2); M. Bietak, *Die Kanaanäer im östlichen Nildelta*, Wien, 1986; E. Drioton-J. Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, Paris, 1986⁶. [*L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti* (= StRicBib), Roma, 1990, 393-497; W. Beyerlin (a cura di), *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di E. Jucci (= ATSup 1), Brescia, 1992; B. Menu, *Les cosmogonies de l'Ancienne Égypte*, in F. Blanquart (présenté par), *La création dans l'Orient Ancien. XIe Congrès de l'ACFÉB, Lille (1985)* (= LD 127), Paris, 1987, 97-120; A. Barucq, *I testi egiziani*, in A. Barucq et alii, *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 2), Roma, 1988, 62-106; J. Assmann, *Der "leidende Gerechte" im alten Ägypten zum Konflikt-potential der ägyptischen Religion*, in C. Elsas-H. Kippenberg (hrg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für 60. Geburtstag Carsten Colpe*, Würzburg, 1990, 203-24; J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, 1990; M.C. Betrò (a cura di), *Racconti di viaggio e di avventura nell'antico Egitto* (= TesVOA1 1), Brescia, 1990; G. Rosati (a cura di), *Libro dei Morti. I papiri torinesi di Tachered e Isiemachbit* (= TesVOA1 2), Brescia, 1991; E. Bresciani (a cura di), *Il mito dell'Occhio del Sole* (= TesVOA1 3), Brescia, 1992; C. Traunecker, *Les dieux de l'Égypte* (= Que sais-je? 1194), Paris, 1992]. ELip

EGITTO, TORRENTE DI In ebr. *naḥal miṣrayim;* frontiera della terra promessa verso il Mediterraneo (Nm 34; Gs 15,4.47; 1Re 8,65; 2Cr 7,8); secondo la LXX d'Is 27,12 questo corso d'acqua passa per Rhinocoluron, oggi ʿArīš; se la traduzione dei LXX è esatta il t. di E. è il wādi el-ʿArīš che raccoglie le acque dell'interno del Sinai, determinando una grande spaccatura topografica sulla costa della penisola; sfocia 75 km a sud-ovest di Gaza.

Bibl. Abel, I, 79.301.306. MDB

EGIZIANI, VANGELI →apocrifi dell'AT; →apocrifi del NT.

EGLAIM In ebr. *ʾeglayim;* località di Moab minacciata da Isaia (Is 15,8); forse si tratta dell'attuale ḫirbet eṭ-Ṭelise, 3 km a sud di Qir-Hèrès (Kerak). MDef

EGLAT-SHELISHIYYA In ebr. *ʿeglat šelišiyyāh,* "terza Eglat" (?) località di Moab (Is 15,5) la cui esistenza è messa in dubbio da alcuni esegeti che considerano il suo nome un termine qualificativo di →Coronaim (Ger 48,34). MDef

(I) EGLON In ebr. *ʿeglôn;* città reale amorrea già menzionata nei testi di esecrazione egiziani del Medio Impero; il suo re Debir fece parte di una coalizione che riuniva le piazzeforti di Iarmut, Ebron e Gerusalemme, contro Gabaon e Giosuè (Gs 10,3-37). Conquistata da Giosuè, fu attribuita a Giuda (Gs 15,39). Molti siti sono stati proposti per l'identificazione di E.: tell en-Nejîleh; tell el-Ḥesī (ḫirbet Ajlan); tell Beit Mirsim. Infine si è ritenuto di localizzarla in tell ʿĒṭūn, 18 km a sud-ovest di Ebron. MDef

(2) **EGLON** In ebr. *ʿeglôn* diminutivo di *ʿegel*, "vitello" (nel contesto il termine assume una sfumatura caricaturale); re di Moab che oppresse gli Israeliti per 18 anni. Si era impossessato della "città delle palme" (Gerico). Fu assassinato miseramente da →Eud (Gdc 3,12-30). La cornice redazionale di questo fatto di cronaca (3,13.27-29) presenta un conflitto molto più ampio. JAun

EGREBEL In gr. *egrebēl;* località citata in Gdt 7,18: gli Edomiti e gli Ammoniti che sostengono Oloferne vi mandano un distaccamento; è sovente identificata con Akrabeta, 10 km a sud-est di Sichem, il che non è incompatibile con i dati di Gdt: vicinanza di →Cuj (Quza?) e ubicazione a sud-est (in gr. *pros noton kai apēliōten*) rispetto a →Dotain (Dotan?). JLong

EISSFELDT, OTTO (1887-1973), storico delle religioni ed esegeta tedesco. Dal 1921 insegnò AT ad Halle. Le sue ricerche riflettono la costante preoccupazione di equilibrare i risultati della *Formgeschichte* (→forma, storia delle), della teoria documentaria e della storia delle religioni cananea, fenicia e israelitica, senza trascurare la critica testuale. Questo approccio molteplice alla Bibbia conferisce un particolare valore alla sua notevole introduzione all'AT (*Einleitung in das AT*, Tübingen, 1976⁴). Nei suoi studi sul Pentateuco E. aderì all'ipotesi di Rudolf Smend e distinse nel documento jahwista due fonti J^1 e J^2 o L (fonte "laica") e J. Postulò inoltre la continuazione dei documenti o fonti dell' →Esateuco oltre il libro di Giosuè (*Hexateuch-Synopse*, Lipsia, 1922; *Die Quellen des Richterbuches*, Lipsia, 1925; *Die ältesten Traditionen Israels*, Berlin, 1950; *Die Genesis der Genesis*, Tübingen, 1958). I suoi numerosi studi sulla storia religiosa d'Israele miravano soprattutto a raggiungere una migliore comprensione della religione dell'AT. Numerosi articoli di E. sono stati raccolti nei sei volumi dei suoi *Kleine Schriften* (Tübingen, 1962-1979).

Bibl. TRE, IX, 482-486. ELip

EL In ebr. *ʾēl*, ug. *ʾl*, acc. *ilu*, arabo *ilah*. È il più antico nome semitico della divinità; lo si trova soprattutto nella sfera dell'accadico e del cananeo, non in quella dell'etiopico.

1 Etimologia Il significato primitivo è incerto. Lo si fa spesso derivare da *ʾwi* ("essere forte, essere davanti"); significherebbe allora "potenza". La gloria e la potenza sono infatti le principali caratteristiche degli dei semitici (cfr. Os 11,9; Is 31,3; Ez 28,2). In certi passi dell'AT la parola *ʾēl* sembra aver conservato questo significato: per es. Ez 31,11; Sal 80,11. Altre etimologie non hanno avuto molto successo.

2 Diffusione El è tanto appellativo (plurale: Elim, Elohim, *ilani;* femminile Allat, Elat) che nome proprio di un determinato dio.

A *Babilonia e Assiria.* Nei nomi teofori babilonesi e assiri *ilu* è di solito appellativo, per es. *Ibašši-ilu* ("c'è un dio") o (al plurale) *Ibašši-ilani* ("ci sono degli dei"); inoltre: *Ili-bani* ("dio è mio creatore"), *Iluma-Ilu* ("il mio dio-dio tutelare-è dio"; cfr. Eliel in 1Cr 11,46s). Invece di nominare esplicitamente Marduk, Shamash o un'altra determinata divinità, si dice "dio" semplicemente.

B *Aramei.* Presso gli Aramei sono molto frequenti i nomi composti con El, per es. Qemuel, Betuel (Gen 22,21 vedere *Batti-ilu* nelle *Lettere di El-Amarna* 161,20; 170,5.28); Cazael, Tabeel (in assiro: *Tabi-ilu*, Is 7,6), Eniel, *Ilu-itti-ia* ("Dio è con me"; cfr. Emmanuele: "Dio è con noi", Is 7,14). Presso gli Aramei dell'VIII sec. El era venerato come un dio determinato (*Iscrizione di Hadad* 1.12s: El accanto a Hadad, Rešef, Rekubel e Šemeš; *Iscrizione di Panammu*, 22); è probabilmente il dio El dei nomi teofori.

C *Ugarit.* Nei testi ugaritici El è chiaramente classificato come il dio supremo "Padre degli dei", creatore adorno di attributi quali la sapienza e la misericordia. Viene rappresentato come un vecchio e chiamato "Re, padre degli anni" (A,1,8; B,IV,24; cfr. l' "Antico dei giorni" in Dn 7,9 e il "Padre per sempre" in Is 9,5). Il mondo intero (tutta la terra di Canaan) gli appartiene; nulla può essere fatto senza il suo comando.

D *Arabia.* Nell'Arabia del nord e del sud i nomi di persona composti con El sono così numerosi che si può supporre che gli Arabi più antichi abbiano venerato un dio unico, El, sebbene abbiano in seguito adottato anche altri dei. Nomi teofori come "El esaudisce, El si ricorda, El è giusto, El è alto, El comandò, El donò, El è il Signore", testimoniano il carattere morale ed elevato di questo antico dio.

E *Israeliti.* Gli Israeliti usano il nome di El soprattutto nel linguaggio poetico, come appellativo per il loro Signore o per le divinità diverse (per es. Gen 31,13; Es 20,5; Dt 5,9; 6,15; 33,27 e il plurale *ʾēlîm* in Es 15,11; Sal 58,2) o per designare il Dio unico (per es. Is 40,18; Sal 10,111; 68,20); figura inoltre in numerosi nomi di persona, come per es. →Elia, →Eliu, Eliel (El è Dio, 1Cr 11,46s), →Eliseo, →Izreel, →Ismaele. Spesso a El viene aggiunto un epiteto, come in El →Shaddai, El Elion, El-Olam (il "Dio antico" venerato a Bersabea, Gen 21,33; →eternità), El-Roi ("il dio che appare", o il "Dio che vede", Gen 16,13). Più frequenti ancora sono le espressioni come "El di tuo padre" (Gen 26,24; 28,13; 31,5.29.42; 32,10) o "dei vostri padri" (Es 3,13-4,5), l' "El di Abramo" (Gen 24,12.27), l' "El di Isacco" (Gen 46,1-3). Il senso di queste espressioni conferma una relazione privilegiata tra il patriarca e il Signore, tra un clan e il suo Dio, espressione della teologia del Dio vivente, legato più a una persona o a un gruppo umano che a un luogo di rivelazione. Questa relazione ha per cornice un'alleanza, che nasce dalla libera volontà del Signore e che comporta l'esclusività del culto di El: da quando El venne riconosciuto come Dio d'Israele (Gen 33,20), tutti gli altri dei furono considerati come dei stranieri (per l'alleanza, cfr. Gen 12,1-3; 15,7-17 e 17,1-14). →Elohim.

Bibl. TWNT, III, 79-90; TWAT, I, 259-279; A. Alt, *Der Gott der Väter*, Stuttgart, 1928; W. von Baudissin, *Kyrios*, III, Giessen, 1929; O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, 1951; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, Tournai, 1954, 8-14; H.M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, VTS 2, 1955. DBach

ELA In ebr. *ʾēlāh*, "quercia" o "terebinto"; quarto re d'Israele, figlio di →Baasa; regnò a Tirza (886-885; 1Re 16,6.8-14). Fu assassinato dal suo ufficiale →Zimri, capo di una metà dei carri, nel corso di una congiura di palazzo. Tutta la famiglia reale fu sterminata dall'usurpatore secondo la parola profetica rivolta un giorno a →Baasa (1Re 16,1-4). JAun

ELAM In ebr. *ʿēlām;* antica regione del sud-ovest iraniano, corrispondente all'attuale provincia del Khuzistan. Si era soliti chiamarla anche Susiana, dato che →Susa era considerata la capitale dell'E. La scoperta di Anshan, altra capitale elamita, ha modificato questa concezione e fatto comprendere che Susa, capitale della Susiana, dipendeva spesso da Anshan, quando non faceva parte integrante di un impero mesopotamico. Solo all'epoca degli Achemenidi la Susiana si identificò con la provincia di E. La distinzione tra Susa/Susiana e Anshan/E. permette di risolvere certi problemi e di porre due ipotesi che allargano considerevolmente i confini della civiltà elamita. Da una parte, Simashki, antica capitale della confederazione elamita, potrebbe essere localizzata più a nord, nell'attuale Kerman. D'altra parte, il popolo Su, che pose fine, con il suo alleato elamita, alla terza dinastia di Ur, potrebbe rappresentare i Susiani. Questo avvenimento, dell'inizio del II millennio, si pone nella linea di una lunga storia che si può seguire a partire dal III millennio. Paese di elevata cultura, in cui una scrittura pittografica, poi lineare, parzialmente decifrata nel 1961, era in uso dalla metà del III millennio, l'E. ebbe sempre rapporti con la Mesopotamia, con cui fu spesso in conflitto. Diventato vassallo dell'impero di →Accad, l'E. adottò la scrittura cuneiforme mesopotamica e si servì pure dell'accadico all'epoca dell'apogeo dell' "Antico Impero" elamita, nei secoli XVIII e XVII. Nel XVIII sec. l'E. aveva relazioni con →Mari e, sotto Kuter-Naḫḫunte I (XVII sec.), gli Elamiti condussero in Mesopotamia una campagna memorabile, il cui ricordo durò almeno fino al VII sec. Se ne trova forse un'eco leggendaria nella menzione del re →Chedorlaomer in Gen 14. I secoli XIII e XII furono una nuova gloriosa epoca della storia di E., i cui re regnavano su Anshan e Susa. Gli eserciti condotti dal re Shutruk-Naḫḫunte saccheggiarono Sippar e Babilonia, portando a Susa, come trofei di guerra, la stele del *Codice di Ammurabi* e la statua di Marduk, il grande dio di Babilonia. Il declino di E. fu tuttavia rapido e solo nell'VIII sec. lo si ritrova alleato delle tribù caldee in lotta contro l'Assiria. Le campagne assire del 647/6 portarono la distruzione nell'E., che non si risollevò più dalle sue rovine. L'oracolo di Ger 49,35-38 si ispira forse al ricordo di quegli avvenimenti. Alla caduta dell'impero assiro l'E. fu incorporato alla Media. La sua menzione accanto alla Media nelle profezie di Is 21,2 e di Ger 25,25 deve riferirsi a questo periodo. In seguito l'E. fece parte dell'impero persiano, la cui amministrazione fece un largo uso della lingua elamita, specialmente a →Persepoli. L'elamita, che è una lingua di tipo agglutinante, fu usato anche nelle iscrizioni reali degli →Achemenidi, insieme al persiano antico e all'accadico. La lingua era ancora parlata all'epoca del NT (At 2,9) e almeno fino al X secolo della nostra era. Era allora conosciuta con il nome di *ḫōzī*, da cui proviene il nome di Khuzistan.

Bibl. CAH, I/1³, 154s; I/2³, 644-680; II/1³, 256-288; II/2³, 379-416.482-506; DBS, II, 920-962; EJ, VI, 562-564; TRE, IX, 491-493; *The Cambridge History of Iran*, I-II, Cambridge, 1968-85; F. Vallat, *Suse et l'Élam*, Paris, 1980. ELip

EL-AMARNA, LETTERE

1 Scoperta El-Amarna si trova sulla riva destra del Nilo circa 300 km a sud del Cairo. Là, nel 1887, una donna della tribù dei Beduini el-Amarna scoprì un blocco di tavolette di argilla che si rivelarono essere gli archivi di Amenofi IV; nella prima metà del XIV sec. a.C. Amenofi IV/Akenaton aveva stabilito lì la sua residenza, Aket-Aton, le cui rovine formano il tell el-Amarna. Questo faraone si era fatto il campione del culto solare di Aton e aveva cambiato la capitale, in parte per non subire più l'influenza dei sacerdoti di Amon a Tebe. Questa famosa rivoluzione religiosa della storia egiziana non durò più a lungo del regno del suo ispiratore e la sua capitale, Aket-Aton, ritornò ben presto nell'oblio. Il luogo è stato esplorato da W.F. Petrie (1891-1892), L. Borchard (1907, 1911-1914) e dalla Egypt Exploration Society (1921s).

2 Conservazione La scoperta fortuita di questo gruppo di tavolette portò alla sua dispersione e alla vendita sul mercato delle antichità: il lotto più importante fu acquistato dal museo di Berlino, mentre altri lotti andarono dispersi nei vari musei (British Museum, Ashmolean Museum, museo del Cairo, ecc.) e in collezioni private. Si contano oggi circa 379 tavolette che possono riferirsi a questo lotto, e che si possono trovare, comodamente, nelle pubblicazioni di J.A. Knudtzon e di A.F. Rainey.

3 Lingua Le tavolette di El-Amarna sono scritte in accadico cuneiforme, divenuto nel XIV sec. a.C. la scrittura e la lingua delle relazioni internazionali del Vicino Oriente. Quest'epoca rappresenta l'età d'oro della scrittura e della lingua accadica, l'epoca della sua massima espansione. Questa lingua ufficiale internazionale era però spesso influenzata dalle lingue e dai dialetti parlati localmente nella corte dove risiedeva lo scriba; è quello che si chiama l' "accadico periferico" in cui si possono rinvenire influenze egiziane, hittite, urrite o cananee. Inoltre, alcune lettere contengono delle glosse: vicino alla

parola accadica lo scriba scriveva talvolta l'equivalente nella lingua locale.
Poiché la maggior parte delle lettere furono scritte alla corte dei re cananei, vassalli dell'Egitto, queste correzioni e glosse permettono di cogliere alcune particolarità della lingua, o piuttosto dei dialetti cananei parlati allora in quella regione, dialetti molto vicini al fenicio e all'ebraico parlati in quelle stesse regioni nel I millennio a.C. I lavori di W.L. Moran per le lettere di Byblos e di Gerusalemme e di S. Izr'el per quelle di Ghezer hanno messo in evidenza un certo numero di particolarità lessicali, morfologiche o sintattiche che tradiscono probabilmente i dialetti cananei di quei regni.
4 **Contenuto** Lasciando da parte alcune tavolette lessicali o letterarie che rappresentano verosimilmente degli esercizi scolastici, la grande maggioranza dei testi sono delle lettere vere e proprie della corrispondenza internazionale di quell'epoca. Tra queste alcune provengono dalla cancelleria egiziana e sono indirizzate ai re del Vicino Oriente e ai piccoli re di Canaan (infatti si tratta di copie di lettere), ma la maggior parte proviene dalle cancellerie straniere di Babilonia, Assur, Mitanni, Hatti, Arzawa, Ugarit, Amurru e dei piccoli regni di Canaan: Biblos, Beirut, Sidone, Tiro, Acco, Damasco, Cazor, Meghiddo, Pella, Ghezer, Gerusalemme, Lachis, ecc., mentre la collezione più importante è quella delle lettere inviate da Rib-Adda, re di Byblos. In queste lettere ciascun piccolo re di Canaan con formule ossequiose si dichiara vassallo del faraone, ma al tempo stesso si lamenta dell'atteggiamento della maggior parte degli altri re vicini accusati di volerlo rovesciare; si vede anche, in particolare, denunciare l'espansionismo di certi re, come Aziru di Amurru o Labaia di Sichem, che sembrano essere riusciti a estendere il loro potere a spese dei principi vicini. Queste lettere rivelano anche l'importanza del movimento degli →Apiru, gruppo sociologico che viveva ai margini della società statale cananea, spesso usati come mercenari al servizio dei piccoli re più ambiziosi contro un altro re che chiede l'appoggio di soldati egiziani. Tutta questa documentazione costituisce una testimonianza storica di primaria importanza sulla storia e la società della Palestina nella prima metà del XIV sec. a.C., in un'epoca che precede di poco l'emergere di Israele sulla scena politica internazionale.

Bibl. J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln,* Leipzig, 1915; W.L. Moran, *The Syrian Scribe of the Jerusalem Amarna Letters,* in H. Goedicke-J.J.M. Roberts (edd.), *Unity and Diversity,* Baltimore-London, 1975; A.F. Rainey, *El Amarna Tablets 359-379,* AOAT 8, 1978; S. Izreel, *The Gezer Tablets of the El-Amarna Archive — Linguistic Analysis,* IsrOrSt 8, 1978, 13-90; L. Borchardt-H. Ricke, *Die Wohnhaüser in Tell el-Amarna,* Berlin, 1980; J.G. Heintz, *Index documentaire d'El-Amarna,* IDEA 1, 1982; J.J. Janssen, *El-Amarna as a Residential City,* BiOr 40, 1983, 273-288; D. Sivan, *Grammatical Analysis and Glossary of the Northwest Semitic Vocables in Akkadian Texts of the 15th-13th C. B.C. from Canaan and Syria,* AOAT 214, 1984; M. Dietrich-O. Loretz, *Historisch-chronologische Texte aus Alalah, Ugarit, Kamid el-Loz/Kumidi und den Amarna-Briefen,* TUAT 1/5, 1985, 496-520 (specialmente 512-520); P. Swiggers, *Byblos dans les lettres d'El-Amarna: lumières sur des relations obscures,* StPhoen 3, 1985, 45-58; D.O. Edzard, *Amarna und die Archive seiner Korrespondanten zwischen Ugarit und Gaza,* in *Biblical Archaeology Today, 1984,* Jerusalem, 1985, 248-259. ALem

ELASA In greco *eleasa;* luogo dell'accampamento di Giuda Maccabeo prima della battaglia di Berea contro Nicanore (1Mac 9,5); lo si identifica generalmente con ḫirbet Il'asā, tra Bet-Horon Alta e Bet-Horon Bassa, sebbene la località sia a più di 10 km da Berea. JLong

ELAT In ebr. *'êlat, 'êlôt;* città edomita distinta da Ezion-Gheber, sebbene vicina ad essa; punto di riferimento sulle strade dell'esodo (Nm 33,35-36; Dt 2,8). Il suo nome richiama le divinità femminili e i grandi alberi che erano talvolta loro consacrati (in ebr. *'ēlāh,* →"quercia", "terebinto"). Fu sottomessa da Davide, con tutto il paese di Edom (2Sam 8,14), perduta in circostanze sconosciute e riconquistata da Ozia (2Re 14,22). Gli Edomiti, approfittando delle difficoltà del re Acaz, la riconquistarono definitivamente (2Re 16,6). La città ritrovò una grande attività in epoca greco-romana sotto il nome di Aila (Ela). Il porto deve essere scomparso sotto la sabbia, le alluvioni e certamente sotto il moderno porto di El 'Aqaba in Transgiordania. La città israeliana di E. è stata costruita completamente su un altro luogo non abitato. Qualche chilometro a nord e quasi esattamente sul confine settentrionale il tell Ḫeleyfeh, scavato tempo fa da N. Glueck, ha messo in luce un impianto industriale costruito sotto Salomone e molte volte rifatto fino all'epoca persiana. Una grande fornace per la fusione del rame era alimentata dai minerali di →Punon (Feinan) e dell-'wādi Men'ayeh (→Timna); le montagne di Edom fornivano il legname. Alcuni alloggi erano allestiti per i lavoratori e il tutto era protetto da un recinto fortificato. N. Glueck, seguito da molti altri, ha dato a questo luogo il nome di →Ezion-Gheber, ma quest'ultimo era un luogo sul mare da cercare altrove.

Bibl. Abel, II, 311-312; EAEHL, III, 713-717; EJ, VI, 566-570; Vogel, I, 85-86, II, 49-50. MDB

EL-BERIT →El.

ELCANAN In ebr. *'ĕlḥānān,* "Dio ha fatto grazia"; figlio di Dodo, di Betlemme; fa parte dei Trenta (2Sam 23,24; 1Cr 11,26). Secondo 2Sam 21,19 E., figlio di Iair di Betlemme uccise il gigante filisteo →Golia. Il testo ebraico è corrotto ed è stato ricostruito "figlio di Iair" sulla base di 1Cr 20,5. È stato proposto di leggere "Elcanan, un Iairita di Betlemme": le città di Kiriat-Iearim e Betlemme ave-

vano dei legami e contavano tutt'e due degli Efratei e degli lairiti. 1 due E. potrebbero essere un solo personaggio. La tradizione conservata in 2Sam 21,19 sembra più antica del racconto epico di 1Sam 17 che attribuisce l'uccisione di Golia a →Davide. È stata proposta anche una assimilazione poco convincente: vi si vede in E. un nome personale e in Davide un nome dinastico. 1Cr 20,5 rappresenta già una tendenza armonizzante: vi si precisa che E. ha ucciso Lami, fratello di Golia.

Bibl. J.F. Böttcher, *Neue exegetische-kritische Ahrenlese zum A.T.*, Leipzig, 1863; A.M. Honeyman, *The Evidence for Regnal Names among the Hebrews*, JBL 67, 1948, 13-25; L.M. von Pákozdy, *Elhanan — der frühere Name Davids?*, ZAW 68, 1956, 257-259; H.J. Stoebe, *Gedanken zur Heldensage in den Samuelbüchern*, in *Das ferne und nahe Wort*, BZAW 105, 1967, 208-218. JAun

ELCOS In ebr. *ʾelqōš;* luogo di nascita del profeta Naum (1,1). La sua identificazione è incerta. Secondo la *Vita dei profeti* (PG 43,409; →apocrifi dell'AT), si tratterebbe di Elkesin, a sud-est di Eleuteropoli; Gerolamo (PL 25,1292) lo colloca in Galilea a el Quzeh, 20 km a sud-est di Tiro. Potrebbe anche trattarsi del luogo crociato di Cassia (oggi Elqōš), 30 km a sud-est di Tiro. Altri optano per Cafarnao (che vorrebbe dire "villaggio di Naum"). Una tradizione tardiva del XVI secolo identifica E. con il villaggio di Alqoš nelle vicinanze di Mossul, dove si venera la tomba di Naum. MDef

ELDAD E MEDAD In ebr. *ʾeldād* e *medād;* due dei 70 anziani d'Israele sui quali Jahweh infuse parte dello Spirito di Mosè, durante la permanenza nel deserto (Nm 11,16-17.24-29). Sebbene rimasti nel campo, E. e M. ricevettero lo Spirito e si misero a profetizzare (11,26-29). Questo racconto E è senza dubbio un'eziologia che spiega l'antico profetismo (1Sam 10; 2Re 2-13), collegato anacronisticamente al deserto, come una partecipazione allo Spirito di Mosè. ABoud

ELDAD E MEDAD, LIBRO →apocrifi dell'AT.

ELEALE In ebr. *ʿelʿālē';* città di Ruben in Transgiordania (Nm 32,3.37). Scompare dai racconti posteriori e la si ritrova moabita alla fine del tempo dei re (Is 15,5; 16,9; Ger 48,34). La somiglianza dei nomi e le indicazioni degli antichi topografi convergono sulla località di el ʿAl su una pianura fertile, 12 km a nord di Madaba. MDB

ELEAZARO In ebr. *ʾelʿāzār*, "Dio ha aiutato"; in greco *eleazar.*

1 Terzo figlio di Aronne e sacerdote (nei testi P: Es 6,23; 28,1). Capo supremo dei Leviti (Nm 3,32) nel deserto, E. succede a suo padre Aronne (Nm 20,25-28; Dt 10,6) a fianco di Mosè (Nm 26,1.3) e di Giosuè (Nm 34,17; Gs 14,1; 19,51; 21,1; 24,33). Tramite suo figlio e successore Finees (Nm 25,10-13; Gs 22,13.31-32; Gdc 20,28), è l'antenato della famiglia sacerdotale di E.-Zadok (1Cr 5,30-41; 6,35-38) che otterrà il monopolio del sacerdozio a Gerusalemme, con l'esclusione di Ebiatar da parte di Salomone (1Re 2,26-27.35), fino all'esilio e conserverà la preminenza da allora in poi (1Cr 24,1-6).

2 Figlio di Abinadab, consacrato sacerdote dell'arca a Kiriat-Iearim (1Sam 7,1).

3 Quarto figlio di Mattatia, soprannominato →Auaran (1Mac 2,5) e morto da eroe nella battaglia di Bet-Zaccaria contro Antioco V (1Mac 6,43-45).

4 Scriba già avanti negli anni, martire della fedeltà alla Legge al tempo della persecuzione di Antioco IV Epifane (2Mac 6,18-31).

5 Figlio di Eliud e padre di Matan, nella genealogia di Gesù in Mt 1,15; non è altrimenti conosciuto. ABoud

ELEFANTARCO In greco *elephantarchēs*, "capo degli elefanti"; titolo conosciuto nell'impero seleucida e attribuito ad alti personaggi (cfr. Nicanore: 2Mac 14,12) che potevano comandare le squadre di elefanti da guerra, ma soprattutto sorvegliavano i recinti di Apamea dove questi animali venivano allevati. CSaul

ELEFANTE In greco *elephas;* fino al IX sec. a.C. una specie di elefante più piccola di quelle attuali popolava in branchi il Vicino Oriente e soprattutto la Mesopotamia. Questa specie indigena in seguito si estinse a causa della secchezza del clima e della caccia (in cui il →cavallo offriva grandi servizi). I Seleucidi usavano elefanti importati dall'India, montati da cornac (custodi e conducenti) indiani; portavano delle "torri da combattimento" (1Mac 6,37) e venivano eccitati dando loro succo di uva e di more (1Mac 6,34). L'avorio (in ebr. *šēn, senhabbîm*) importato a Tiro, in Canaan e presso i popoli del Mar Egeo (Ez 27,6) proveniva da Ofir (1Re 10,11.22; 2Cr 9,21) sia direttamente sia attraverso il mercato di Elefantina; era dunque avorio d'Africa. Con l'avorio si fabbricavano gli oggetti più disparati come i troni (1Re 10,18; 2Cr 9,17), letti (Am 6,4), un palazzo (1Re 22,39; Sal 45,9; Am 3,15), una torre (Ct 7,5) e una statua coperta di zaffiri (Ct 5,14). Si tratta qui, evidentemente, di una decorazione in avorio, essendo tali oggetti non di avorio massiccio, come del resto mostrano quelli che sono stati rinvenuti negli scavi. Il corpo dello sposo (Ct 5,14) e il collo della sposa sono paragonati all'avorio bianco. Gli scavi in Palestina hanno portato alla luce numerosi oggetti in avorio: statuette di divinità e animali (di provenienza egiziana, usate come amuleti), incrostazioni d'avorio (solo l'avorio si è conservato, il legno si è consunto), piccoli rilievi, oggetti scolpiti, giocattoli, pettini, bilance e scatole d'unguenti. Le scoperte fatte nel 1932 negli scavi dell'antica Samaria furono particolarmente preziose per la comprensione dell'AT; gli oggetti rinvenuti (dell'VIII sec.) sono il prodotto del lavoro locale. Anche nel tell el-

Fārah e a Meghiddo (XIII secolo) sono stati trovati oggetti d'avorio notevoli, fabbricati sul posto.

Bibl. BRL, 142-149; J.W./G.M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria,* London, 1938; R.D. Barnett, *Phoenician and Syrian Ivory Carving,* PEQ 71, 1939, 4-19; G. Loud, *The Megiddo Ivories,* Chicago, 1939; B. Dodge, *Elephants in the Bible Lands,* BA 18, 1955, 17-20. HF-JCMar

ELEFANTINA, DOCUMENTI

1 Posizione L'isola di Elefantina (in aram. *yēb*), di fronte a Siene (Assuan), si trova in mezzo al Nilo sul confine meridionale dell'Egitto. Tale posizione strategica ne ha fatto un porto importante per il commercio con la Nubia e nello stesso tempo una città di presidio militare per la difesa del confine sud dell'Egitto. Un tempio di Khnum, legato al culto dell'ariete, era stato li costruito. Elefantina non è citata nella Bibbia, ma Ger 44,1 menziona "il paese di Patros", designazione egiziana del "paese del sud", provincia meridionale di cui Elefantina era il capoluogo. Dal VI sec. a.C. Elefantina appare come uno dei centri della Diaspora ebraica in Egitto, probabilmente perché era città di guarnigione e gli Ebrei erano impiegati come mercenari. Molti scavi archeologici sono stati compiuti sul luogo all'inizio del XX secolo, in particolare da parte di una spedizione tedesca; recentemente gli scavi sono stati ripresi.

2 Documenti aramaici Oltre ad alcune iscrizioni su giara, i documenti aramaici d'Elefantina consistono essenzialmente di ostraka e papiri o rotoli di cuoio. Tra gli ostraka solo quelli meglio leggibili e più importanti, come quello che menziona il sabato, sono stati pubblicati da A. Dupont-Sommer; i manoscritti sono stati spesso acquistati sul mercato dell'antiquariato, tuttavia la loro origine è abbastanza chiara in base al loro contenuto. Questi manoscritti, datati soprattutto intorno al V secolo a.C., più precisamente tra il 514 e il 398 a.C., sono stati pubblicati da E. Sachau nel 1911, E.G. Kraeling nel 1953 e G.R. Driver nel 1954. Si possono unire a questi documenti alcuni papiri rinvenuti a Hermopoli, che si riferiscono alla comunità aramaica di Siene. Lasciando da parte il testo letterario molto frammentario di origine egiziana, tutti questi documenti sono testi di vita pratica: messaggi, lettere, contratti (matrimoni, acquisti, vendite), testamenti, donazioni, riconoscimenti di debiti, testi amministrativi, ecc. Ci fanno cogliere nel vivo la vita quotidiana delle comunità giudaiche e aramaiche in parte mescolate con la locale popolazione egiziana. La vita della comunità giudaica ci è nota soprattutto attraverso numerosi archivi familiari: gli archivi di Yedonyah, capo di questa comunità, gli archivi di Ananyah, servitore *(lḥn)* del tempio di Yaho e gli archivi di Mibtahyah. Il primo lotto è particolarmente rivelatore dei problemi ai quali doveva far fronte una comunità giudaica della diaspora nel V sec. a.C.: problemi interni (fissazione del calendario e del rituale della Pasqua, rituale dei sacrifici del tempio), problemi esterni (rapporti talvolta difficili con la popolazione locale egiziana sfociati in una rivolta e nella distruzione del tempio di Yaho, relazioni con le autorità persiane d'Egitto ed ebraiche della Giudea-Samaria in vista della sua ricostruzione...).

Bibl. E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer Militar-Kolonie zu Elephantine,* Leipzig, 1911; M. Lidzbarski, *Phönikische und aramaïsche Krugaufschriften aus Elephantine,* Berlin, 1912; A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.,* Oxford, 1923; E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine,* New Haven, 1953; G.R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.,* Oxford, 1954; E. Bresciani-M. Kamil, *Le lettere aramaiche di Hermopoli,* LincMem 8/12/5, 1966, 359-428; Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine,* Leiden, 1969; B. Porten, *Archives from Elephantine: the Life of an Ancient Jewish Military Colony,* Berkeley, 1968; P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte,* Lapo 5, 1972; B. Porten-J. Greenfield, *Jews of Elephantine and Arameans of Syene, Aramaic Texts with Translation,* Jerusalem, 1974; P. Grelot, *Sur le 'papyrus pascal' d'Éléphantine,* in A. Caquot-M. Delcor (edd.), *Mélanges H. Cazelles,* AOAT 212, 1981, 163-172; P.E. Dion, *La lettre araméenne passe-partout et ses sous-espèces,* RB 89, 1982, 528-575; B. Porten, *The Address Formulae in Aramaic Letters: A New Collation of Cowley 17,* RB 90, 1983, 396-415; id., *An Aramaic Oath Contract, A New Interpretation (Cowley 45),* RB 90, 1983, 563-575; id., *Testamentary Succession at Elephantine,* BASOR 252, 1983, 35-46; H.Z. Szubin-B. Porten, *Litigation Concerning Abandoned Property at Elephantine (Kraeling 1),* JNES 42, 1983, 279-284; W.C. Delsman, *Aramäische Dokumente,* TUAT 1/3, 1983, 253-263; B. Porten, *Aramaic Letters in Italian Museums,* in S. Bondi et al., *Studi in onore di E. Bresciani,* Pisa, 1985, 429-453; B. Porten-H.Z. Szubin, *Hereditary Leases in Aramaic Letters,* BiOr 42, 1985, 283-288; M.H. Silverman, *Religions Values in the Jewish Proper Names at Elephantine,* AOAT 217, 1985. ALem

ELEGIA In ebr. *qînāh* o *nᵉhî,* canto funebre accompagnato talvolta dal suono di flauto (Ger 48,36; Mt 9,23; Giuseppe Flavio, *B.J.* 3,9,5; MishKet 4,4) ed eseguito dai parenti stessi del defunto (Ger 7,29; Sir 22,11; 38,16s) o da professionisti, uomini (Ez 27,32; Am 5,16; 2Cr 35,25) o donne (Ger 9,19; MishKet 4,4). Il rito durava da due (Sir 38,17) a sette giorni (Sir 22,12) e l'e. doveva senza dubbio essere ripetuta negli anniversari del lutto (Gdc 11,40; 2Cr 35,25; cfr. 2Sam 1,18s; Ger 9,19). Comprendeva delle domande dolorose sulla causa della morte e un elogio del defunto, intorno al quale i parenti si riunivano (2Sam 3,31). Il genere è attestato in Siria-Palestina dalla metà del II millennio a.C. Nei poemi d'Ugarit, quando Baal muore, El e poi la dea Anat pronunciano l'e. sul dio defunto: "Baal è morto!... Sulle tracce di Baal scendiamo nella terra" (KTU 1.5,VI,23-25; 1.6,1,6-8). Queste lamentazioni si perpetuarono, è noto, nel culto di Adone, di →(I) Tammuz (Ez 8,14), di →Adad-Rimmon (Zc 12,11).

L'antichità israelitica ci ha lasciato magnifici esemplari di questi canti funebri (2Sam 1,17-27; 3,31-34) e i profeti si servirono di questo genere letterario per descrivere la distruzione di Sidone, nel 677 a.C. (Is 23,1-4.6s.10.12b-14), l'assedio di Tiro da parte di Nabucodonosor (Is 23; Ez 27), la caduta della monarchia israelitica (Ez 19) e la sconfitta dell'Egitto (Ez 32,2-16).

Bibl. H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, BZAW 36, 1923; A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926, 9-78; M. Cramer, *Die Totenklage bei den Kopten. Mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt*, Wien, 1941; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, 59-64; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen, 1956², 109-14; É. Lipiński, *The Elegy on the Fall of Sidon in Isaiah 23*, Erls 14, 1978, 79-88. ELip

ELEMOSINA Il termine e. viene dal gr. *eleēmosunē*, che traduce in Sir 3,14.30; 7,10; 40,17; ecc., l'ebr. *ṣᵉdāqāh*. Questo vocabolo ebraico, il cui senso primitivo è →"giustizia", è usato almeno a partire dal II secolo a.C. nel senso di "carità" o "elemosina", e i rabbini interpretarono da questo punto di vista diversi passi biblici dove *ṣᵉdāqāh* non aveva ancora questa accezione. P. es., rabbi Eleazaro spiegava Pr 21,3 nel senso che l'e. è più gradita a Dio del sacrificio (BabSukk 49b), mentre rabbi Assi sosteneva che "l'elemosina è importante quanto l'insieme di tutti gli altri comandamenti" (BabBB 9a, 10b). Questa opinione, che ricorda più di un passo neotestamentario relativo all' →amore del prossimo (Mt 7,12; Lc 6,31; Rm 13,8; Gal 5,14; Gc 2,8s; cfr. Mt 22,36-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28), mira a donare ai comandamenti una forma concreta. Essa si collega del resto all'antico precetto dell'e. in Dt 15,7-11, dove Dt sottolinea che ci saranno sempre dei poveri (cfr. Mt 26,11). Esso contiene anche molte misure pratiche destinate ad alleviare la loro sorte. Ampliando la legge d'Es 22,25s, Dt 24,12s obbliga a rendere al debitore povero il pegno prima del tramonto, mentre Dt 24,14 protegge l'operaio salariato. Il proprietario di un campo o di un frutteto è tenuto a lasciare al povero la spigolatura della mietitura e i frutti caduti (Lv 19,9s; 23,22; Dt 24,19-21; Rt 2,2s). Ogni anno →sabbatico il prodotto della terra era lasciato agli indigenti (Es 23,11), i debiti erano rimessi (Dt 15,1) e nell'anno giubilare (→giubileo) si doveva proclamare un affrancamento generale e ciascuno rientrava in possesso del proprio patrimonio (Lv 25,10). È difficile dire in quale misura questi precetti venissero realmente osservati (cfr. Ger 34,8s), ma è certo che l'importanza religiosa dell'e. e della carità andò sempre crescendo (Is 58,7), principalmente nell'epoca ellenistica e romana, come lasciano intendere Tb 4,7-11; 12,8s; Sir 3,30-4,5 e poi gli scritti rabbinici. Il consiglio di praticare l'e. è un tratto caratteristico del vangelo di Luca (Lc 3,11; 6,30; 7,5; 11,41; 12,33s; 14,14; 16,9; 18,22; 19,8; At 9,36; 10,2.4.32) e Paolo chiama e. la →colletta che egli organizza in favore della comunità cristiana di Gerusalemme.

Bibl. EJ, V, 338-344; RAC, I, 689-698; StrBill, IV, 536-558; TWNT, II, 482s; A. Van Iterson, *Armenzorg bij de Joden in Palestina van 100 v. Chr. — 200 n. Chr.*, Leiden, 1911; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939; S. Baron, *Histoire d'Israël*, II, Paris, 1957, 958-965. ELip

ELETTA →Signora eletta.

ELEUTERO In greco *eleuthēros;* corso d'acqua che forma il confine settentrionale del territorio amministrato da Gionata Maccabeo sotto Demetrio II (1Mac 11,7; 12,30). Situato a nord di Tripoli (Plinio, *Storia naturale* 5,78; Strabone, *Geografia* 16,2,12), è l'attuale nahr el-Kabir che si getta nel Mediterraneo, 8 km a nord di Tripoli. JLong

ELEZIONE I teologi usano volentieri la parola "elezione" per parlare della scelta che Dio fa di una persona o di un popolo, anche se ciò non corrisponde più all'uso attuale della parola. Allo stesso modo, si parla di "eletti" di Dio.

L'idea è espressa in ebr. dalla radice *bḥr* (*bāḥar*, "scegliere"; *bāḥîr*, "scelto", "eletto") e in greco da *eklegô*, "scegliere" e suoi derivati (*eklogê*, "scelta", "elezione"; *ekletos*, "scelto", "eletto").

1 AT Nell'AT le scelte di Dio sono un tema fondamentale specialmente nella corrente deuteronomica.

A *Elezione d'Israele.* La scelta più spesso menzionata è quella del popolo d'Israele. Dt 7,6-8 sottolinea la gratuità di questa scelta che non ha altra spiegazione se non l'amore di Jahweh.

L'elezione si è realizzata con la chiamata dei patriarchi (Gen 12,1-3), con la liberazione dei loro discendenti (Sal 105,43), con il dono della Legge che fa d'Israele un popolo saldamente costituito (Sal 147,19-20), con la protezione accordata a questo popolo lungo tutta la sua storia e anche nelle prove a cui è sottoposto (Is 48,10). Questa scelta è sancita da un atto giuridico: l' →alleanza nelle sue diverse forme. Essa fa d'Israele la proprietà di Jahweh, il popolo "santo", cioè "riservato", "messo da parte". Questo popolo è scelto per essere il depositario della Legge (Dt 4,8), il testimone dell'azione del Signore nella storia (Is 43,10), il servitore di Jahweh, il che vuol dire almeno il popolo che renderà a Dio un culto degno di lui (Nm 9,19; Is 61,6), forse anche il mediatore dei suoi interventi nella storia (Is 41,14).

A poco a poco si arriverà a individualizzare questa scelta e a parlare di "eletti" di Dio per indicare i membri del popolo scelto (Is 65,10.15; Sal 105,43; 106,5), così come li si chiamano "santi" (Sap 18,1s; Is 4,3; Sal 34,10). In modo molto naturale questa scelta fondamentale si rifrange su alcune persone che hanno una funzione importante nel popolo eletto. Così Dt parla della scelta dei sacerdoti-leviti (18,5; 21,5) e del re (17,15); ma non pone tra gli "eletti" il profeta che è tuttavia l'autorità suprema nel popolo (18,15s). Nel codice →sacerdotale la

scelta cade evidentemente su Aronne (Nm 17,16-25) e i suoi successori (Nm 16,5-11; 25,13) e anche sui leviti (Nm 8,5s). I testi favorevoli alla monarchia di Giuda parleranno ovviamente della scelta di Davide (1Sam 16,7; 2Sam 16,21; Sal 89,4.20). Come per il popolo, queste scelte, che si manifestano nel corso della storia, sono sancite da un'alleanza (Davide: Sal 89,4; Aronne: Nm 18,19) o da un oracolo (Sal 2). Inoltre, la scelta viene manifestata con il rito dell'unzione (Sal 89,21; ecc.) al punto che "unto" (*māšîaḥ*, →"Messia") è sinonimo di "eletto".

A partire da ciò, la scelta di Dio comprende anche dei luoghi. A motivo della scelta di Davide, la sua città Gerusalemme è scelta da Dio come dimora (Sal 132,13-14; 1Re 11,13; 14,21). Dt (12,5; ecc.) prescrive al popolo eletto di riunirsi nel "luogo scelto da Jahweh per farvi dimorare il suo nome". In modo più ampio, la scelta di Dio si estende a tutta la terra d'Israele (Sir 49,6; Ez 37,27).

B *Elezione e rifiuto.* Scegliere vuol dire preferire, al punto che in ebraico il contrario di "scegliere" sarà "rigettare" (Is 41,9; Sal 78,67) o anche "odiare" (Ml 1,3). Come è possibile attribuire al Dio, di cui tutta la Bibbia vanta l'imparzialità, scelte che favoriscono gli uni a detrimento degli altri? Quando si dice che Dio sceglie una persona o un gruppo, si vuol dire che egli lo crea in vista di un destino originale che lo distinguerà dagli altri. Dal punto di vista umano alcuni destini sono più nobili e si chiameranno "eletti" solo coloro che vi sono chiamati. Ma agli occhi di Dio tutti i destini hanno valore, tutti sono necessari (cfr. Rm 9,11-22); tutte le creature che egli chiama alla vita sono in un certo senso scelte (Sap 1,13).

Il tema dell'elezione sottolinea la diversità delle creature, ma al tempo stesso la trascendenza e la libertà di Dio. Le creature non sono una emanazione necessaria della divinità. Formule come "creato a immagine di Dio" o "figlio di Dio" potrebbero prestarsi all'equivoco, come si vede nelle mitologie del Vicino Oriente antico. La teologia dell'e. è una salutare reazione contro le tendenze panteiste o gnostiche.

2 NT Il NT fa molto uso delle parole "eletto" *(elektos)* e scegliere. La nozione di e. si applica:

— a Gesù Cristo che riassume nella sua persona tutta la ricchezza del popolo eletto; a lui vengono riferiti gli oracoli di Is 42,1; 49,1-7 sul →Servo scelto. Ma solo in Lc si trova l'espressione "eletto di Dio" (9,35; 23,35) che equivale a "Messia";

— al popolo nuovo, radunato da Gesù, al quale vengono attribuiti tutti i titoli della prima alleanza: "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, proprietà di Dio" (1Pt 2,9); l'idea di scelta si trova anche nella presentazione della Chiesa come sposa di Cristo (2Cor 11,2; Ap 19,7);

— a ciascuno dei membri del nuovo popolo di Dio. L'e. è di solito menzionata al plurale in san Paolo: "Ci ha scelti in Cristo" (Ef 1,4). In questo senso, "eletto" diventa un sinonimo di "cristiano" (2Tm 2,10; Tt 1,1; 1Pt 1,1). Questa identificazione è forse un po' troppo ottimistica e i sinottici non la riportano; per essi solamente nell'ultimo giorno Cristo riconoscerà i suoi eletti e li radunerà (Mt 22,14; 24,22.31).

Motivo di fierezza e di riconoscenza (1Pt 2,9; 1Ts 1,4), il titolo di "eletto" è anche un impegno (Col 3,12) perchè i cristiani sono stati scelti "per essere santi". Se nel suo insieme il NT afferma che questa scelta è per le genti di ogni razza e quindi per tutti gli uomini, mette tuttavia in evidenza delle scelte prioritarie: i poveri (Gc 2,5), coloro che non contano nel mondo (1Cor 1,26-28). Questi tre aspetti di un'unica scelta, quella del Cristo totale, sono sempre presenti nel quadro del progetto di Dio, che dall'eternità ha scelto e poi creato coloro che devono costituire il popolo santo. Per ciascuno la scelta si manifesta nella chiamata alla fede, nella remissione dei peccati e soprattutto nel dono dello Spirito.

Il NT menziona anche scelte particolari in vista di una missione permanente (i dodici: Gv 6,70; 15,16; Paolo: At 9,15) o di una missione speciale (Pietro: At 15,7; Paolo e Barnaba: At 13,2). →alleanza, →Signora eletta; →vocazione.

Bibl. TWAT, I, 592-608; TWNT, IV, 147-197; W. Stärk, *Zum alttestamentlichen Erwählungsglauben*, ZAW 55, 1937, 1-36; H.H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, London, 1950; T.C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem A.T.*, Zürich, 1953; K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, ZAW 67, 1955, 205-226; J. Daumoser, *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern*, Stuttgart, 1955; C. Augrain, *Les élus de Dieu*, CahÉv 40, 1960, 5-87; D. Barthélémy, *Un Dieu qui choisit*, VieSp 106, 1962, 20-39; H.J. Zobel, *Ursprung und Verwurzelung des Erwählungsglaubens Israels*, TLZ 93, 1968, 1-12; V. Huonder, *Israel, Sohn Gottes*, OrbBibOr 6, 1975; B.E. Shafer, *The Root bhr and the Pre-Exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible*, ZAW 89, 1977, 20-42; F. Montagnini, *Elezione e libertà, grazia e predestinazione a proposito di Rom. 9,6-29*, in L. De Lorenzi (ed.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rom, 1977, 131-151; J. Coppens, *L'Élu et les élus dans les Écritures Saintes et les Ecrits de Qumrân*, ETL 57, 1981, 120-124. PBuis

(1) ELI In gr. *èli* dall'ebr. *ʿēlî*, "alunno", padre di Giuseppe nella genealogia di Gesù in Lc 3, 23. JMer

(2) ELI In ebr. *ʿēlî* (significato incerto; è stato accostato al nabateo *ʿeliel:* questo potrebbe essere una forma abbreviata di *yôʿēlî*, "Jahweh è esaltato"); sacerdote capo a Silo (1Sam 1-4) la cui funzione essenziale era la custodia del santuario, e più precisamente dell'arca; accoglieva i pellegrini per il sacrificio annuale, riceveva voti e azioni di grazie, dava la benedizione e vigilava sul servo del santuario che era a sua disposizione. E. interviene nel racconto senza genealogia. La sua appartenenza levitica si appoggia indirettamente sull'affermazione del soggiorno in Egitto della casa di suo padre (2,27). Probabilmente la sua famiglia faceva parte del clan mushita. I suoi due figli →Ofni e →Finees hanno nomi

egiziani: non sono menzionati che per i loro misfatti. E. muore nell'apprendere la loro morte (4,12-18). Il ramo di Finees continuerà la discendenza attraverso Achitub, fratello di →Icabod, poi →Achimelech e →Ebiatar. Più tardi il Cronista unirà Achimelech ad Aronne attraverso Itamar (1Cr 24,3). Questo collegamento con il secondo rivela le lotte tra le famiglie sacerdotali, dopo che la famiglia di Ebiatar era stata scartata all'inizio del regno di →Salomone. L'oracolo di condanna di 1Sam 2,27-36 riflette forse questi conflitti fino al periodo di →Giosia (v. 35-36). Malgrado l'impressione modesta data dai testi, il sacerdozio di Silo era una forza religiosa, sociologica e politica più forte nell'Israele premonarchico. La sua influenza si manifesta dapprima nel personaggio di →Samuele, più tardi in quello del profeta →Achia.

Bibl. M.A. Cohen, *The Role of the Shilonite Priesthood in Ancient Israel,* HUCA 36, 1965, 59-98, 65-86; J.T. Willis, *An Anti-elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle,* JBL 90, 1971, 288-308. JAun

ELÌ, ELÌ, LEMÀ SABACTANI Solo Mt e Mc riportano questa invocazione di Gesù in croce, Mt in una formula più vicina all'ebraico (lingua liturgica), Mc in una forma più aramaicizzante. La citazione nella lingua originale rivela in ogni caso l'importanza e il tono di autenticità che i due evangelisti hanno voluto conferire a questa parola, l'ultima per loro, che Gesù ha pronunciato. Ma l'interesse viene anche dalla confusione con il profeta Elia ingenerata dal termine *Eli* (Mt) o *Eloi* (Mc) in alcuni di coloro che assistono. Si sa che questi era atteso come precursore del Messia: egli è più volte menzionato a questo titolo nei quattro vangeli, sulla scia di Ml 3,23.

L'esegesi, fin dall'inizio, si è preoccupata dell'espressione stessa di Gesù e del problema di interpretazione che essa pone: Gesù si è veramente sentito abbandonato da Dio? Gesù esprime una vera disperazione? La coscienza cristiana non poteva accettare senza sfumarla una tale interpretazione e moltissime spiegazioni sono state proposte di questo grido di Gesù. La più classica, ripresa ancora oggi, è che Gesù, citando le prime parole del Sal 22, non abbia pronunciato solo questa iniziale invocazione, ma abbia recitato il salmo intero che termina con un canto di fiducia e di ringraziamento, o che perlomeno i due evangelisti vogliano aprire al lettore tale prospettiva.

Purtroppo nulla nei due testi ci mette su questa strada: né la menzione di un "forte grido", che certo non invita a pensare a una lunga recitazione, né quella di Elia, che non può riferirsi se non al versetto iniziale.

Così molti critici moderni cercano di chiarire questo testo con il confronto con Lc e Gv. Ne deducono abbastanza facilmente che Gesù, nel morire o poco prima, abbia emesso davvero un alto grido, ma che questo grido inarticolato è stato intepretato in modo differente dalle diverse tradizioni. La tradizione matteana e marciana mette in risalto la tragica solitudine di Gesù. La tradizione lucana sottolinea la sua fiducia nel Padre ("Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito": Lc 23,46) e la tradizione giovannea proclama il compimento delle Scritture e della missione di Gesù ("Tutto è compiuto": Gv 19,30).

Una variante di questa esegesi nella linea della storia delle →forme è stata proposta da Harold Sahlin e Thorleif Boman e ripresa da X. Léon-Dufour. Gesù non avrebbe pronunciato che due parole aramaiche: *ʾēlī ʾattā* ("il mio Dio sei tu!") che coloro che assistevano possono aver confuso con *ʾēliyyāh tā* ("Elia, vieni!"). Gesù con questa invocazione, che si trova in molti salmi, avrebbe dunque gridato la sua fiducia e non la sua angoscia, nell'istante della morte. Curiosamente, questa ipotesi si collega, con un'acrobazia esegetica, a una spiegazione frequente nei Padri e negli autori spirituali fin verso la fine del XIV secolo: il grido di Gesù esprime, malgrado tutto, il permanere del suo legame intimo con Dio, poiché egli dice: "Mio Dio!". Ma il carattere "difficile" dell'espressione di Gesù in Mt e Mc inviterebbe piuttosto a considerarla come autentica. È in sintonia con il parossismo delle sofferenze fisiche e morali di Gesù. Dire che un crocifisso, che muore per soffocamento, non sarebbe in grado di articolare delle parole, urta contro un'osservazione generale: i moribondi trovano spesso una forza paradossale per un'ultima dichiarazione, per la recita di un'ultima preghiera. E qui si tratta proprio di una preghiera. È impossibile non riconoscervi il Sal 22,2, a dispetto di tutti i dubbi sollevati su questo punto. Riprendendo le parole del salmista, Gesù proclama che si compie in lui il destino del giusto sofferente, del servo che deve fare l'esperienza della solitudine e dell'abbandono più totale per portare a termine la sua missione.

Bibl. T. Boman, *Das letzte Wort Jesu,* ST 17, 1963, 103-119; J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort,* Paris, 1971, 240; H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?,* Paris, 1977; X. Léon-Dufour, *Jésus devant sa vie et sa mort,* Paris, 1979, 145-167. CAug

ELIA In ebr. *ʾēliyyāh, ʾēliyyāhû,* "Jahweh è Dio"; "uomo di Dio", originario di Tisbe in Galaad. Un ciclo di racconti (1Re 17-19.21; 2Re 1,1-2,18) si formò intorno alla sua persona prima di essere integrato nella storia dei re →(1) Acab e →Acazia d'Israele. I principali episodi del ciclo sono: la siccità, il ritiro presso il torrente Cherit; il miracolo della farina e dell'olio a Zarepta; la risurrezione del figlio della vedova; l'incontro con Abdia, dignitario jahwista, e con il suo padrone Acab; il massacro dei sacerdoti di Baal sul Carmelo; l'incontro con Dio sull'Oreb; la chiamata di Eliseo; l'annuncio, dopo l'assassinio di →Nabot, del castigo di Acab; l'annuncio della morte di Acazia; l'ascesa in cielo in un carro di fuoco. È difficile ricostruire in modo esatto la biografia di Elia perché i racconti che lo riguardano hanno dei doppioni con il ciclo di Eliseo e si sono sviluppati in "gesta" che danno al personag-

gio storico di E. una statura leggendaria. Il veggente transgiordano noto per il suo potere magico e i suoi doni di predizione diventa per la scuola deuteronomistica il profeta difensore di Jahweh contro →Gezabele e tutto il paese passato alla causa di Baal, lo zelante solitario di uno jahwismo intransigente. L'effetto di drammatizzazione si fonda sulla sublimazione del ruolo del profeta e un ritratto unilaterale di Gezabele e, in grado minore, di Acab. È allo stesso modo difficile delineare il conflitto religioso, poichè siamo male informati su ciò che poteva rappresentare l'ortodossia jahwista nel regno del Nord, nel IX sec. a.C. La ricca documentazione di Ugarit fornisce una chiarificazione sulla religione dei non-Israeliti. Il ciclo di E. mostra l'evoluzione in corso del profetismo e indica la presenza in Israele di un gruppo di pressione all'ortodossia intransigente.

Il personaggio di E. ebbe sempre grande popolarità in Israele. La sua salita misteriosa in cielo fece pensare che, come →Enoch, egli avesse potuto contemplare i segreti celesti. Il Cronista cita già una lettera apocrifa di E. (2Cr 21,12-15). La dimensione escatologica del personaggio di E. è attestata nel Sir 48,1-11 e soprattutto nella profezia di Malachia (Ml 3,23-24; cfr. 3,1), nella quale il ritorno di E. è il segno premonitore del →Giorno di Jahweh.

Nel NT E. e Mosè, testimoni di una teofania nell'AT, assistono alla nuova teofania che è la trasfigurazione (Mc 9,4). L'attesa del ritorno di E. è fortemente radicata nella coscienza popolare all'epoca del NT. Messaggero annunciato da Malachia (Mt 11,10), Giovanni Battista è venuto come E. che doveva "ristabilire ogni cosa" (Mt 17,11-13; cfr. Lc 1,17). Lc raccoglie con maggior cura il ricordo di E. (Lc 4,9) e vede in Gesù il profeta per eccellenza, il nuovo Elia. Nella tradizione giudaica, E. è una delle figure pofetiche più popolari. La sua ascensione ha avuto un grande ruolo nella maturazione della fede nella risurrezione. Questa scena è stata anche all'origine di tutta una mistica, quella delle ascensioni dell'anima verso Dio. Nella liturgia giudaica si fa spesso menzione di Elia.

Bibl. *Élie le Prophète. Selon les Écritures et les traditions chrétiennes*, Paris, 1956; H.H. Rowley, *Elijah on Mount Carmel*, BJRyL 43, 1960, 62-19 (= *Men of God*, London, 1963, 37-65); O.H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, Neukirchen, 1968; R.C. Carlson, *Élie à l'Horeb*, VT 19, 1969, 416-439; G. Hentschel, *Die Elija-Erzählungen*, Leipzig, 1974; F.C. Fensham, *A Few Observations on the Polarization between Yahweh and Baal in 1 Kings 17-19*, ZAW 92, 1980, 227-236; R.L. Cohn, *The Literary Logic of 1 Kings 17-19*, JBL 101, 1982, 333-350; *Élie le Prophète. Regards de la tradition chrétienne*, Carmel 31, 1983. [*Elia al Monte Carmelo*, MdBi n° 8, 1991; A. Rofé, *Storie di profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia*, edizione italiana a cura di P.G. Borbone (= BiblSSTB 8), Brescia, 1991; R.B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective* (= SBLSemSt), Atlanta GA, 1992; M. Masson, *Élie ou l'appel du silence*, Paris, 1992].

JAun-JLong

ELIA, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

ELIASIB In ebr. *ʾelyāšîb*, "Dio restaura"; figlio di Ioiachim, nipote del sommo sacerdote Giosuè e anch'egli sommo sacerdote (Ne 12,10). Partecipò alla ricostruzione delle fortificazioni di Gerusalemme. Questa realizzazione con il contributo essenziale del sommo sacerdote è da accreditare alla diplomazia di Neemia (Ne 3,1.20-21). Durante la sua seconda missione Neemia scacciò il nipote di E., genero di Sanballat (Ne 13,28) che, secondo lo storico Giuseppe Flavio (*A.J.* 11,7-8), avrebbe fondato la setta dei Samaritani. Molto verosimilmente bisogna distinguerlo da E., sacerdote preposto alle stanze del Tempio, che fu lodato da Neemia, per aver messo una camera a disposizione di →Tobia, al quale era legato (Ne 13,4-7).

JAun

ELIEZER In ebr. *ʾĕlîʿezer*, "il mio Dio è aiuto".

1 Servo di Abramo. Il solo testo che parla di lui, Gen 15,1, è irrimediabilmente corrotto e secondo le ricostruzioni non è sicuro che si debba leggere un nome proprio. La base giuridica dell'adozione e dell'eredità di cui si parla in questo versetto è anch'essa incerta.

2 Figlio di Dodava di Maresa, profeta che secondo 2Cr 20,37 condannò l'alleanza di →Giosafat con →Acazia per la costruzione di navi capaci di raggiungere Tarsis e annunciò la loro distruzione. 1Re 22,49-51 dice, al contrario, che Giosafat rifiutò l'associazione e non menziona il profeta E.

Bibl. Ad 1: A. Schulz, *Eliʿezer*, ZAW 52, 1934, 274-279; H.L. Ginsberg, *Abram's 'Damascene' Steward*, BASOR 200, 1970, 31-32; T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, 1974, 203-230; U. Worscheh, *Abraham*, Frankfurt, 1983, 182-188.

JAun

ELIFAZ In ebr. *ʾĕlîpaz*, "il mio Dio è oro fino" (?).

1 Figlio maggiore di Esaù e di Ada (Gen 36,4.10), padre di cinque capi di clan edomiti (Teman, Omar, Zefo, Gatam, Kenaz) e, attraverso la sua concubina Timna, padre di Amalek (36,11-12.15-16; 1Cr 1,35-36).

2 Uno dei tre amici di Giobbe venuti per consolarlo (Gb 2,11-13). I suoi tre discorsi difendono le teorie tradizionali della retribuzione (la sofferenza è la punizione di un peccato) contestate da Giobbe, il giusto sofferente. Jahweh rimprovera E. e i suoi amici ma li perdona per riguardo a Giobbe (42,7-9). →Giobbe, libro.

ABoud

ELIM In ebr. *ʾêlim*, "grandi alberi"; seconda tappa dell'esodo dopo il passaggio del Mar Rosso. Sulla strada dei pellegrini (→Sinai; Nm 33,9-10), potrebbe essere l'oasi di Garandel con i suoi palmizi e costruzioni. Sulla strada del deserto di Sur, che va verso Cades-Barnea (Es 15,22.27), si può pensare all'oasi Bir Qatia, leggermente a est della strada co-

stiera. Grandi rovine nabatee mostrano che le risorse d'acqua non erano trascurabili. Alcune famiglie di beduini locali conserverebbero tracce di influenze giudaiche. MDB

ELIMAIDE, ELIMAIS In greco *elumais;* principato montagnoso della Susiana, posto nel massiccio del Khuzistan. Il suo nome conserva quello dell'antico paese di →Elam, nel sud-ovest dell'attuale Iran. La regione fu soggetta a una forte influenza persiana sotto gli →Achemenidi, ma conservò una certa autonomia sotto i successori seleucidi di Alessandro Magno, poi durante l'impero parto, battendo anche moneta con l'effigie dei dinasti locali.

1 Riferimenti romanzati Secondo Tb 2,10 il saggio Achikar (VIII-VII sec. a.C.) si era ritirato in Elimaide. Il *Romanzo di Achikar*, di cui a Elefantina si è trovata una recensione aramaica, non menziona questo luogo del rifugio del saggio, ma l'eunuco giustiziato al suo posto deve essere "giustiziato tra queste due montagne al posto di Achikar" (col. 4,62), il che mostra che quest'ultimo aveva cercato riparo in una regione montagnosa, qual è la Elimaide. La menzione delle "pianure soggette al re degli Elamiti", in Gdt 1,6, rivela, al contrario, una mediocre conoscenza della regione, a meno che *pedion* non sia che una traduzione poco esatta dell'ebr. *biqʿāh* o dell'aramaico *baqʿāh*, "valle", come in Gdt 2,21 (→Bectilet). Si sa infatti che l'originale di Giuditta fu scritto in ebraico o in aramaico. Nel caso di una tale traduzione errata, il testo originale si sarebbe effettivamente riferito a una regione montagnosa. Il nome del re degli Elamiti, Arioch, non è finora attestato in Elimaide, sebbene sia un antroponimo antico-persiano ben noto, *āriyauka-*, che si trova in Gen 14,1.9 (→Ellasar) e Dn 2,24s.

2 Antioco IV in Elimaide L'autore di 1Mac 6,1-4 riporta una spedizione di Antioco IV Epifane in Elimaide, ma si sbaglia ritenendo che Elimaide sia una città (1Mac 6,1). Si deve forse attribuire questo errore al traduttore dell'originale ebraico di 1Mac, dato che il racconto si basa su una fonte storica, conosciuta anche da Polibio (ca. 200-118 a.C.), che riporta gli stessi avvenimenti nella sua *Storia generale* (31,9,1-2): "Antioco il re, volendo possedere ricchezze in abbondanza, decise di fare una spedizione contro il tempio di Artemide, in Elimaide. Arrivato dunque in quei luoghi, fu deluso nelle sue speranze perchè i barbari che abitavano nelle vicinanze non consentirono questo misfatto". Secondo Arriano (*Syriaca* 66) il tempio in questione era dedicato ad Afrodite. Quanto a Giuseppe Flavio, sembra mettere insieme il racconto di Polibio, che cita espressamente, con quello di 1Mac 6 (*A.J.* 12,354-359). Gli stessi fatti sono narrati in 2Mac 1,13-16, dove il tempio di Artemide è correttamente detto di →Nanea, dato che Artemide e Nanea furono identificate in epoca greco-romana, ma la leggenda si è già impadronita della storia facendo morire Antioco IV nel santuario stesso. Un altro elemento leggendario si trova in 2Mac 9,1-2 e 4Mac 18,5, dove la città di Elimaide diventa Persepoli. Se il vero nome della località rimane materia di supposizione, tutto fa credere che il tempio fosse effettivamente dedicato a Nanea-Artemide che fu venerata in Iran fino all'epoca sassanide. Essa si era certamente sovrapposta a Anāhitā, l'Anaitis degli autori greci, la dea iraniana dalle acque fecondatrici. Del resto Eliano (ca. 170-235 d.C.) cita in E. un tempio di Anaitis (*De natura animalium* 12,23), che doveva essere lo stesso di Nanea-Artemide, menzionato da Strabone (*Geografia* 16,1,18). In breve, era un santuario famoso.

Bibl. M. Holleaux, *La mort d'Antiochus IV Épiphanès*, RÉA 18, 1916, 77-102 (= *Études d'épigraphie et d'histoire grecques, III. Lagides et Séleucides*, Paris, 1942, 255-279); F.M. Abel, *Antiochus Épiphane*, VP 1 (= RB 50), 1941, 231-254 (v. 250-252); U. Kahrstedt, *Artabanos III. und seine Erben*, Bern, 1950, 39s; M.B. Dagut, *II Maccabees and the Death of Antiochius IV Epiphanes*, JBL 72, 1953, 149-157; O. Morkholm, *Antiochus IV of Syria*, Copenhagen, 1966, 170s; J. Hansmann, *The Great Gods of Elymais*, ActIran 24, 1985, 229-246. ELip

ELIMAS In greco *elumas*, trascrizione del teonimo fenicio *ʾēlīm*, "Dio" interpretato nel senso di "mago" da At 13,8; mago giudeo probabilmente distinto dal →Bar-Jesus di At 13,6.

Bibl. L. Yaure, *Elymas-Nehelamite-Pethor*, JBL 79, 1960, 297-314. JLong

ELIMELECH In ebr. *ʾĕlîmelek*, "il mio Dio è re"; Efrateo di Betlemme, marito di Noemi; in seguito a una carestia emigrò in Moab e lì morì; è il suocero di Rut (Rt 1,2; 2,1.3; 4,3.9). AvdB-ALac

ELIODORO In gr. *hēliodōros*, "dono del Dio Sole"; figlio di Eschilo, originario di Antiochia, *suntrophos* (compagno d'infanzia) di Seleuco IV. Diventato suo *epi tôn pragmatôn* ("incaricato degli affari", in qualche modo suo primo ministro), fu mandato a controllare il tesoro del Tempio di Gerusalemme; un intervento divino gli impedì di compiere la sua missione e fu salvato dalla morte per intercessione del sommo sacerdote Onia III (2Mac 3,7-40). Nel 175 partecipò all'assassinio di Seleuco IV (Appiano, *Syriaka* 45; cfr. Dn 11,20).

Bibl. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, 1979-1982. CSaul

ELIOPOLI, ON In gr. *hēliopolis*, "città del Sole"; nome greco della città situata alla punta sud-orientale del Delta, a nord-est del Cairo e che, in eg., ha il nome di *iwnw*, pilastro; in copto *ōn*, in ebr. e in fenicio *ʾōn*, in acc. *u-nu*. E. era la città santa della divinità solare adorata sotto i nomi di Atum, di Kepri e di Rê-Harakhty e incarnata specialmente nel toro Mnevis. "Contrada della culla di tutti gli dei", fu centro spirituale dell'Egitto. Le sue tradizioni teologiche predominano nei *Testi delle Piramidi*, influenzano la concezione che si ha degli al-

tri dei, soprattutto di Amon che si identifica con Rê; sono anche alla base della dottrina di Amarna su Aton, il disco solare. I Greci vanteranno ancora la sapienza e la scienza del clero di E., "molto esperto nella conoscenza della cose celesti". Da Djoser a Tolomeo II, i faraoni fecero del loro meglio per abbellire E., che Erodoto ha visto ancora in tutto il suo splendore, ma i suoi monumenti furono dispersi fin dall'epoca greco-romana e le loro pietre usate nelle città arabe. Il sito di E. è segnalato oggi solamente da un tumulo devastato e da un obelisco di Sesostri I che segna l'ubicazione del tempio di Rê, la cui muraglia, da una parte, misurava più di 1000 m. Situata su un braccio del ramo pelusiaco del Nilo, E. era molto conosciuta in Palestina. È menzionata in Gen 41,43.50; 46,20, dove l'autore della storia di Giuseppe segnala che Potifera era sacerdote di E. come suggerisce del resto il suo nome che significa: "Colui che il cuore di Rê ha donato". A E. si riferisce anche Is 19,18, dove bisogna leggere *ʿîr hā-ḥeres*, "Città del Sole", con 1QIs^a, Simmaco e la Volgata. E. vi è presentata come una delle cinque città d'Egitto che si convertirono a Jahweh. Ger 43,13 dà alla città il nome di *bêt šemeš*, "casa del Sole", annunciando che Nabucodonosor II "romperà gli obelischi (in ebr. *maṣṣ^{e}bōt*) della Casa del Sole". Da parte sua, Ez 30,17s prevede la carneficina e la deportazione degli abitanti di E., "il cui orgoglio finirà". Anche se queste precisazioni pessimistiche o malevoli non si verificarono, questi testi hanno il merito di dimostrare che in Giudea erano conosciuti lo splendore di E. e i suoi obelischi, nati dal culto di una pietra eretta, miracolosa su cui si posava il sole al suo nascere. Da E. l'uso architettonico dell'obelisco si diffuse in tutto l'Egitto.

Bibl. EJ, VIII, 290; LÄ, II, 1111-1113; A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, II, Oxford, 1947 (anast. 1960), 144-146. ELip

(1) ELISA In ebr. *ʾĕlîšāh;* primo figlio di Iavan, figlio di Iafet (Gen 10,4; 1Cr 1,7), figura nel "gruppo greco" dei discendenti di Noè. C'è accordo nel riconoscervi una designazione di →(1) Cipro, per deformazione dell'antica denominazione *Alašia* dei documenti orientali. La leggenda greca dà una versione differente: Elissa, sorella di Pigmalione re di Tiro, era fuggita dalla sua patria e si era fermata a Cipro prima di partire per fondare Cartagine (Giustino 18,4-5). Alcuni propongono di vedere in E. il nome dell'eroe greco Ulisse. CSaul

(2) ELISA →Ulisse.

ELISABETTA In greco *elisabet*, dall'ebr. *ʾĕlîšāḇaʿ*, "il mio Dio è pienezza"; donna della discendenza di Aronne, sposa di →Zaccaria (Lc 1,5-7) e madre di →(1) Giovanni Battista (Lc 1,57), parente di →Maria, madre di Gesù (Lc 1,36). Lc nota l'ascendenza sacerdotale del Battista e lo pone tra i figli nati da madre sterile (Sara: Gen 11,30; 21,2; Rebecca: Gen 25,21; ecc.), annuncio dei tempi messianici (cfr. Is 54,1; Sap 3,13).

Bibl. ExWNT, I, 1059-1060. JRad

ELISAFAN →Elsafan, Elisafan.

ELISAMA In ebr. *ʾĕlîšāmaʿ*, "il mio Dio ha ascoltato".

1 Scriba del re Ioiakim; assiste alla lettura del rotolo degli oracoli del profeta Geremia (Ger 36,12. 20-21).

2 Uno dei due sacerdoti che accompagnano i cinque ufficiali e i leviti mandati dal re Giosafat a insegnare la Legge nelle città di Giuda (2Cr 17,8).

JLong

ELISEO In ebr. *ʾĕlîšāʿ*, "Dio ha aiutato"; figlio di Safat, di Abel-Mecola. Discepolo e successore di →Elia, E. ebbe un ruolo maggiore nel regno del nord, tra l'850 e l'800 circa (1Re 19,19-21; 2Re 2,1-9,10; 13,14-21). E. stava lavorando nei campi quando Elia lo chiamò gettando il mantello su di lui (1Re 19,19-21). Portatore dello spirito di Elia, continuò la sua missione in difesa dello jahwismo, ma in un contesto diverso e con una personalità differente. Mentre Elia si presenta come un solitario, E. ha un contatto facile con i grandi del momento; è ricevuto in una ricca famiglia di Sunem (2Re 4,8-17); è molto legato alle confraternite profetiche, istituzione originale dell'epoca (2Re 4,38-44; 6,1-7). È più un taumaturgo che un profeta di condanna e le sue gesta abbondano di racconti di miracoli, alcuni dei quali hanno dei doppioni nel ciclo di Elia: purificazione delle acque, punizione di ragazzi insolenti, miracolo dell'olio della vedova, risurrezione del figlio della Sunammita, purificazione di una pentola di minestra, moltiplicazione dei pani, guarigione di Naaman, ricupero dell'ascia caduta in acqua, risurrezione di un morto attraverso il contatto con il cadavere di E. Bisogna inoltre rilevare il suo ruolo di consigliere militare (3,4-27; 6,8-23; 6,24-7,20) e la sua azione negli affari interni del paese e nella politica internazionale. Predice a →Cazael che diventerà re (2Re 8,7-15; cfr. 1Re 19,15). In Israele è soprattutto l'uomo della dinastia di Ieu che egli farà ungere da uno dei suoi discepoli. Non è facile ritrovare il personaggio storico di E. dietro tradizioni che non hanno cessato di svilupparsi. Forse la sua figura è stata inserita tardivamente in alcuni episodi. La redazione dei testi testimonia di un profetismo in evoluzione, sempre pronto a comunicare una parola di Dio, quando l'istituzione monarchica è assente, e che sa farsi ascoltare. Nonostante il suo uditorio internazionale e il suo successo popolare, E. non ha la statura religiosa del suo maestro Elia, come già attesta l'elogio del Siracide (Sir 48,12-14). Nel NT E. è citato solo in Lc 4,27.

Bibl. K. Galling, *Die Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias*, ZTK 78, 1969, 18-32; J.M. Miller, *The*

Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars, JBL 85, 1966, 441-454; R. Kilian, *Die Totenerweckungen Elias und Elisas — Eine Motivwanderung?*, BZ 10, 1966, 44-56; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha*, Leiden, 1968; R.A. Carlson, *Elisée le successeur d'Élie*, VT 20, 1970, 385-405; Ç.A. Canosa, *Eliseo sucede Elias (2R 2,1-18)*, EstBíb 31, 1972, 321-336; H.C. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur den vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloh 1972; B.O. Long, *2 Kings III and Genres of Prophetic Narrative*, VT 13, 1973, 337-348; H. Schweizer, *Elisha in den Kriegen, Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3; 6,8-23; 6,24-7,20*, München, 1974; A. Schmitt, *Die Totenerweckung in 2 Kön 4,8-37: Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung*, BZ 19, 1975, 1-25; E. Ruprecht, *Entstehung und zeitgeschichtlicher Bezug der Erzählung von der Designation Hasaels durch Elisa (2 Kön 8,7-15)*, VT 28, 1978, 73-82. [W.J. Bergen, *The prophetic alternative: Elisha and the Israelite monarchy*, in R.B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective* (= SBLSemSt), Atlanta GA, 1992, 127-37; R.B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective* (= SBLSemSt), Atlanta GA, 1992; S.D. Hill, *The local hero in Palestine in comparative perspective, ivi*, 37-73; T.H. Renteria, *The Elijah / Elijah [sic! leggi Elisha] stories. A socio-cultural analysis of prophets and people in ninth-century B.C.E., ivi*, 75-126]. JAun

ELIU In ebr. *ʾĕlîhû*, "egli è Dio"; figlio di Barachele di Buz. In Gb fa quattro discorsi (32,6-33; 34; 35; 36s) in cui appare come arbitro che tenta di conciliare le opinioni divergenti di Giobbe e dei suoi amici, difendendo la tesi che la sofferenza è un avvertimento e un mezzo per operare il risanamento morale; non è bene per l'uomo approfondire di più questo problema; deve rassegnarsi e riconoscere la grandezza e la sapienza divina, rivelate dalle meraviglie della natura. Poiché E. appare all'improvviso in Gb e all'improvviso pure scompare, e poiché i suoi discorsi interrompono la sfida di Giobbe in 31,35 e la risposta di Jahweh in 38,1s, tradendo inoltre un'altra maniera e un altro stile, spesso è stata messa in dubbio la loro autenticità, sulla scia di J.G. Eichhorn (1870). La dottrina tradizionale e conservatrice di questi discorsi, se essa è da considerare veramente al suo posto qui, indebolirebbe considerevolmente la protesta rivoluzionaria del libro intero. Invece è perfettamente naturale che una rilettura di Gb in un senso più ortodosso trovi qui la sua espressione. Non manca né di fermezza né di rigore. →Giobbe, libro.

Bibl. W. Posselt, *Der Verfasser der Elihureden*, Freiburg, 1909; J.H. Kroeze, *Die Elihureden im Buche Hiob*, OTS 2, 1943, 156-170. AvdB-ALac

ELKANA In ebr. *ʾelqānāh*, "Dio ha fondato" o "Dio ha preso possesso"; padre di →Samuele, marito di →Anna e di →Peninna (1Sam 1,1-20). E. è un efraimita, discendente di Zuf, apparentemente l'antenato eponimo degli abitanti della regione di Ramataim. Il Cronista riprende la sua genealogia con leggere varianti, ma gli attribuisce un'ascendenza levitica; è allora collegato ai figli di Keat (1Cr 6,13.18-20). Preferisce Anna la sterile a Peninna che gli ha dato dei figli. Sale al santuario di Silo con la famiglia per l'annuale sacrificio. La preghiera di Anna viene esaudita: dalla loro unione nascerà Samuele. JAun

ELLADE →Grecia.

ELLASAR In ebr. *ʾlsr* (TM: *ellāsār;* secondo la pronuncia samaritana *ʾālāsar*), in greco *ellasar* o *alasar;* nome del paese del re Arioch secondo Gen 14,1.9. Poiché Arioch *(ʾrywk)* è un antroponimo antico-persiano (*āriyauka-*, "Aryen"), ben testimoniato a partire dall'epoca achemenide (cfr. Dn 2,24s; Gdt 1,6), bisogna probabilmente accettare l'identificazione di E. con la Cappadocia, come fa IQGnAp 21,23, o con il Ponto, cioè la Cappadocia pontica, come vuole Gerolamo nella Volgata. Infatti, il racconto di Gen 14 non è precedente agli anni 300 a.C. e il personaggio di Arioch può perciò derivare la sua origine dal satrapo Arioch che comandava i Cappadoci nella battaglia di Gaugamela, nel 331 a.C., come riporta Arriano, *Anabasi di Alessandro* 3,8.5. Non è impossibile che questo Arioch storico fosse l'antenato del satrapo Arioch di Armenia, figlio di Oromana e nipote di Arioch, che ci è noto da un'iscrizione bilingue greco-aramaica del III sec. a.C., incisa su una tomba rupestre a Ağcakale, villaggio 40 km a sud-ovest di Divriği, ai confini della Cappadocia, del Ponto e della Piccola Armenia. È il nome del paese, E., che pone un problema, dato che tale toponimo è sconosciuto e gli eventuali accostamenti non sono decisivi: l'ultima menzione del paese di Ilanzura/Ilazzura è anteriore di almeno mille anni a Gen 14; l'attuale nome turco del luogo di Alisar, "Città di Ali", non si collega a nessun definito toponimo dell'antichità e l'*alisarna* di Misia è troppo lontana. Quanto agli *alarodioi* di Erodoto (*Storie* 3,94; 7,79), se abitano l'Armenia, non potrebbero giustificare una grafia *ʾlsr* (Ellasar) al posto di *ʾlrd*. In conclusione, il nome di E. non può essere spiegato in modo soddisfacente all'attuale stato delle nostre conoscenze.

Bibl. ARM, XVI/1,17; RLA, V, 49; RGTC, VI, 139; É. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, I, Leuven, 1975, 197-208; H. Lozachmeur, *Sur la bilingue gréco-araméenne d'Ağcakale*, Semitica 25, 1975, 97-102; É. Lipiński, *The Greek-Aramaic Inscription from Ağaca Kale*, in *Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology*, Ankara, 1978, 267-272; L. Zgusta, *Kleinasiatische Ortsnamen*, Heidelberg, 1984, 63 (§ 44-52). ELip

ELLENISMO Termine vago quanto generico che serve ad indicare l'influenza culturale greca estesa a tutto il mondo mediterraneo e anche aldilà, a partire dalla conquista di Alessandro. Questa influenza è molteplice e tocca sia la lingua e le categorie del

pensiero, sia la religione e l'arte di vivere. Così il greco della →*koinè* (greco parlato, derivato dal dialetto attico; →greco biblico) divenne la lingua di comunicazione di tutto l'Oriente e si constata che le comunità giudaiche della →Diaspora sono ellenofone. Lo stesso impero romano fu bilingue: le classi politiche dominanti si esprimevano in greco e il sovrano legiferava in greco per la parte orientale delle sue province. Le operazioni logiche del ragionamento come le aveva classificate Aristotele, la concezione "idealista" dell'universo formulata da Platone, i precetti morali degli stoici divennero altrettanti modelli secondo i quali sembrava normale esprimersi. Stando così le cose, si capisce come Filone d'Alessandria, pur restando profondamente giudeo, abbia abbondantemente attinto alle categorie correnti del suo tempo. Si spiega anche perché le comunità della Diaspora abbiano conosciuto una grande fecondità letteraria. Allo stesso modo, i primi sviluppi della teologia cristiana adottarono gli schemi filosofici greci per trasporre le affermazioni evangeliche in un linguaggio accessibile agli intellettuali contemporanei. Sul piano religioso la ricca mitologia, sempre aperta a nuovi intrecci, si prestava facilmente alle equiparazioni più diverse aprendo così delle "passerelle" tra i culti tradizionali: Zeus-Giove, Era-Giunone, Ares-Marte, Artemide-Diana erano riconosciute come divinità analoghe e molto affini se non esattamente uguali, ma, più profondamente, la penetrazione delle influenze orientali dava vita a un vero sincretismo dove si confondevano Venere, Afrodite, Ishtar/Astarte e Artemide, dove Iside rappresentava parecchie divinità femminili ed era la protettrice della luce, della navigazione, della fecondità e dei bambini. In questa cornice i culti misterici (iniziatici), già conosciuti in epoca classica, non potevano non conoscere un grande successo tanto più che gli uni non escludevano gli altri e, con la loro gerarchia e la loro morale, rompevano i quadri sociali comunemente accettati. Così l'iniziazione ai misteri di Eleusi, alle cerimonie esoteriche di Iside, al culto dei Cabiri, al delirio dionisiaco assicurava la salvezza. Di fronte a questa diversità il monoteismo intransigente dei Giudei passava per oscurantismo e desiderio di ateismo. Le riserve di Paolo riguardo ai carismi ostentati dai cristiani di Corinto e le sue messe in guardia sull'abbigliamento delle donne nell'assemblea si capiscono alla luce delle pratiche di certe sette spesso marginali. Così, paradossalmente, il campo religioso mostra fino a che punto le influenze greche siano rimaste superficiali per i Giudei e anche per la Chiesa anteriormente al III secolo. Al contrario l'arte di vivere, più fine e diffusa, doveva segnare profondamente il mondo greco-romano. Questa influenza si vede dapprima nell'urbanistica: teorizzata fin dal IV secolo, essa si materializzava secondo un piano ippodamico (ortogonale), un orientamento mirante a conservare la salubrità, condutture di acqua pura, una funzionale specializzazione dei quartieri, vie commerciali con portici e soprattutto spazi per la vita sociale: agorà, teatro, ippodromo, bagni. Inoltre, se le grandi città non erano risparmiate dalla presenza di immobili di aspetto malsano, le ricche case signorili potevano mostrare un grande lusso nella sistemazione e nella decorazione. Anche il ginnasio, luogo di educazione greca, era un elemento indispensabile della civiltà. Contro queste influenze si ribellarono gli asidei sotto il regno di Antioco IV Epifane, ma più tardi la prassi del governo degli Asmonei e le loro costruzioni indicano che essi si comportarono come principi ellenizzati. Su larga scala, il regno di Erode corrisponde allo stesso atteggiamento e gli scavi fatti a Gerusalemme mostrano che nel I secolo d.C. le case delle persone agiate erano concepite secondo il gusto del momento.

Bibl. DBS, III, 1442-1482; DictSpir 7, 947-959; IV, 384-414; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1926³; M.J. Lagrange, *Les cultes hellénistiques en Égypte et le judaïsme*, RThom 35, 1930, 309-328; id., *Le judaïsme avant J.C.*, Paris, 1931; A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932; A.J. Festugière-P. Fabre, *Le monde gréco-romain*, Paris, 1935-36; C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London, 1935; K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig, 1935; id., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum des altchristlichen Umwelt*, Freiburg, 1943; S. Lyonnet, *Hellénisme et christianisme*, Bb 26, 1945, 115-132; F.M. Abel, *Hellénisme et orientalisme en Palestine au déclin de la période séleucide*, RB 53, 1946, 385-402; E. des Places, *Religions grecques et christianisme*, Bb 32, 1951, 423-431; U.M. Kaufmann, *Dieu à la question. Études des contrastes entre l'attitude religieuse des Grecs et des Hébreux*, BVieChr 74, 1967, 52-62; G. Schneider, *Urchristliche Gottesverkündigung in hellenistischer Umwelt*, BZ 13, 1969, 59-75. [C. Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 1), Paris, 1984; L. Verga, *Il libro della Sapienza e la filosofia ellenistica*, in *Fede e cultura dal libro della Sapienza* (= TeolVivaFC 2), Bologna, 1987, 81-99; R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane; Una documentazione ragionata* (= La Bibbia nella Storia 1), Bologna, 1991³]. CSaul

ELLENISTI Il termine greco *hellēnistēs* significa etimologicamente "colui che parla greco o vive secondo l'uso greco". Il termine, a eccezione di At 6, 1; 9, 29 e (come una variante generalmente respinta) 11, 20, si presenta solamente nella letteratura profana postcristiana. Si pensa che in At gli E. siano i Giudei della Diaspora che, contrariamente agli Ebrei, parlavano fra loro, di preferenza, in greco. Da At 6, 1 risulta che un gruppo importante di E. era diventato cristiano; a questo gruppo appartenevano probabilmente Paolo e Stefano; questa ipotesi spiegherebbe le discussioni che essi sostennero con gli E. non convertiti (At 6, 9s; 9, 29); questi ultimi, agguerriti dal loro contatto con il mondo padano, tenevano fanaticamente al valore imperituro della Legge giudaica tanto più che si mostravano più accomodanti nella sua concreta osservanza.

Bibl. TWNT, II, 508s. JN-CSaul

ELMO In ebr. *qôbaʿ* e *kôbaʿ*; in gr. *perikephalaia;* per il combattimento l'e. era meno importante dello →scudo (poiché si combatteva con picche e non con spade taglienti). Gli e. erano originariamente di cuoio e successivamente di bronzo (1Sam 17,5.38; 2Cr 26,14). Sul bassorilievo di Lachis i soldati israeliti portano un e. conico, copiato dagli assiri. Jahweh si pone sul capo l'e. della vittoria (Is 59,17); Ef 6,17 ("ricevete l'elmo della salvezza") e 1Ts 5,8 ("portando l'elmo della speranza") riprendono questo testo. →arma.

Bibl. BRL², 146. AvdB-ALem

ELNATAN In ebr. *ʾelnātān,* "Dio ha donato"; padre di →Necusta secondo 2Re 24,8. Era il suocero di Ioiakim e il nonno di →Ioiachin. Può essere identico a →Elnatan, figlio di Acbor, che Ioiakim mandò in Egitto per prendere il profeta →(3) Uria (Ger 26,22). Lo stesso avrebbe ascoltato con favore la lettura del rotolo delle profezie di Geremia nella stanza dello scriba del palazzo reale in compagnia di →Delaia e di Ghemaria (Ger 36,11-26). Queste identificazioni ammesse da molti commentatori recenti restano incerte. JAun

ELOAH Parola che significa "Dio" in ebr., in aramaico e arabo *(Ilāh)* e in certi dialetti amorrei *(Ila).* Nell'AT la parola è usata solo 57 volte, di cui 41 in Gb. Di solito è usata la forma grammaticale del plurale (→Elohim). Il nome di Allah deriva da E. e la forma si spiega con il passaggio da *al-ʾIlah,* "il Dio", ad *Allāh.* →Elohim. ELip

ELOHIM

1 Uso È il termine più usato nell'AT per designare Dio. Nella Bibbia ebraica lo si incontra non meno di 2570 volte. E. è il plurale grammaticale di →Eloah, "Dio", e conserva frequentemente il suo significato di plurale. In questi casi significa una pluralità di dei (Gen 31,53; Es 18,11; 12,12; 34,15; Dt 10,17; Gdc 9,9.13; ecc.) ed è seguito da un aggettivo qualificativo, da un predicato o da un verbo al plurale (Es 18,11; Dt 6,14; ecc.). Ma più frequentemente è usato come un singolare, sia per qualificare gli esseri che partecipano della natura divina (Gen 6,2.4; 4QDt 32,8; Gb 1,6; 2,1; 38,7; Sal 68,16; Ez 28,13.16; 31,8s), sia per designare un determinato dio, per es. →Camos (Gdc 11,24), l' →Astarte di Sidone (1Re 11,5), il Baal-Zebub di Accaron (2Re 1,2), sia per significare la divinità o il Dio unico, con l'articolo (per es. Gen 5,22; 6,9.11; 17,18), come Allah (da *al-ʾIlāh,* il "Dio"), in arabo, o senza articolo (per es. Am 4,11), simile a un nome proprio. Di solito E. è allora accompagnato da un aggettivo qualificativo o da un verbo al singolare (per es. Gdc 11,24; 2Re 19,4; Sal 7,10), ma si trovano anche aggettivi (Dt 5,24; 1Sam 17,26.36; Ger 10,10; Gs 24,19; Dt 4,7) e verbi (Gen 35,7; 2Sam 7,23) al plurale. Ci sono poi casi dubbi, come in 1Re 12,28, dove ci si domanda se si debba tradurre E. con "Dio" o con "dei".

2 Il plurale Il plurale E. si può spiegare come un plurale di eccellenza, che designa l'essere che concentra in sé tutto il divino, o, più probabilmente, come un plurale astratto che esprime un concetto generico, all'occorrenza quello di "divinità". L'uso del plurale di una parola concreta per significare una nozione astratta e generica è normale in ebraico. Così, il plurale *neʿûrîm* vuol dire "giovinezza", *zeqûnîm* "vecchiaia", *kᵉlûtôt* "condizione di sposata", *šikkulîm* "privazione di figli", *zᵉnumîm* "prostituzione". L'uso del plurale per indicare un determinato dio o la divinità non è del resto proprio solo della lingua ebraica. Si trova lo stesso uso in fenicio, dove il plurale *ʾlm,* pronunciato *ʾēlîm,* può riferirsi a un dio particolare, e in accadico, dove *ilāni* può designare un dio determinato o la divinità in generale. Tale uso del plurale è già attestato nelle lettere di el-Amarna, che sono del XIV sec. a.C. e provengono da Canaan. In epoca achemenide a Babilonia si usava la grafia ideografica del plurale (DINGIR.MEŠ) per distinguere Dio, che riassume in sé tutto il divino, dal dio particolare El, sebbene la pronuncia di questa parola sia stata la stessa nei due casi.

3 Usi particolari Alcuni usi particolari della parola E. nell'AT meritano di essere espressamente notati.

A Nella lettura tradizionale della Bibbia il tetragramma sacro YHWH (→Jahweh) si legge "Elohim" invece di "Adonai" se quest'ultimo titolo divino precede già il tetragramma come è il caso, per es., del Sal 69,7 o 71,5.16.

B In Gen 2-3, e raramente altrove, si incontra il nome composto "Jahweh Elohim". Per quanto concerne Gen 2-3, sembra che si sia voluto armonizzare l'uso del nome divino nella fonte "jahwista" del Pentateuco e nel racconto "sacerdotale" di Gen 1, che fa uso solo di "Elohim". Può anche darsi che in origine l'inserzione di "Elohim" abbia avuto lo scopo di mettere sull'avviso il lettore che egli doveva pronunciare il nome di "Elohim" al posto di quello di Jahweh. Sono state proposte altre spiegazioni, ma che non convincono.

C Il nome di "Elohim" sta al posto di "Jahweh" nei Sal 42-83, mentre Jahweh è usato in modo quasi esclusivo negli altri Sal. Tale particolarità deve essere attribuita a un redattore che probabilmente voleva evitare che si pronunciasse il tetragramma sacro. Esso doveva certamente comparire nel testo originale dei Sal in questione.

D Poiché "Elohim" qualifica anche gli esseri che partecipano della natura divina, può designare anche gli spiriti dei morti (1Sam 28,13) e gli uomini la cui personalità è sacra, per es. Mosè (Es 4,16; 7,1; cfr. Es 34,29-35; Nm 11,17.25) o il re (Sal 45,7; Zc 12,8).

Bibl. THAT, 1, 153s; TWAT, 1, 285-305; C.H. Gordon, *ʾIhym in its Reputed Meaning of Rulers, Judges,* JBL 54, 1935, 134-141; H.A. Brongers, *De betekenis van het substantief ʾIhym in de juridische teksten van het O.T.,* NedTTs 3, 1948-49, 321-335; A.E. Draffkorn, *Ilāni/Elohim,* JBL 76, 1957, 216-224; H. Donner, *"Hier sind deine Götter, Israel!",* AOAT 18,

1973, 45-50; J. L'Hour, *"Yahweh Elohim"*, RB 81, 1974, 524-556; C. Houtman, *Zu I Samuel 2,25*, ZAW 89, 1977, 412-417. ELip

ELOHISTA Abbreviazione: E; è la seconda delle quattro "fonti" del Pentateuco (o →Esateuco) secondo la "teoria →documentaria", così chiamata per il suo uso del nome divino Elohim fino alla rivelazione di Jahweh a Mosè (Es 3,13-15).

1 Estensione Assente dalla storia delle →origini (Gen 1-11), E (O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*) appare a cominciare da Gen 15 e offre una storia quasi parallela a quella di J, da Abramo alla morte di Mosè, cosa che potrebbe indicare una fonte comune, orale o già scritta agli inizi della monarchia (*Grundlage* di M. Noth).

Le sono propri alcuni racconti: il rapimento di Sara da parte di Abimelech (Gen 20,1-17), che mette in risalto l'intercessione del profeta (20,7) Abramo; il sacrificio di Isacco (22,1-19), massima prova della fede di Abramo; l'episodio delle levatrici (Es 1,15-21); la rivelazione del nome di Jahweh (3,13-15); la spoliazione degli Egiziani (3,21-22; 11,1-3; 12,35-36); la battaglia contro Amalek (17,8-16); il vitello d'oro (32); gli incontri nella Tenda del convegno (33,7-11; Nm 11,24-25; 12,4-10; Dt 31,14-17); i racconti che esaltano lo spirito profetico di Mosè (Nm 11,24-30; 12,1-15). E occupa un posto preponderante nei racconti dell'alleanza del Sinai (Es 19-24) e si pensa che questa riceva da E la sua struttura di trattato di vassallaggio (H. Cazelles, P. Buis). Invece tracce di E sono più difficili da trovare nel racconto delle piaghe d'Egitto (Es 7-10) e del prodigio del Mare (Es 14).

2 Caratteristiche Il suo stile è più sobrio e meno vivace di quello di J. Evita gli antropomorfismi, sottolineando maggiormente la trascendenza di Jahweh che parla nel sogno (Gen 15,1; 28,10-12; Nm 12,6), nella nube (Es 20,21; 33,7-11; Nm 11,25; 12,5-10; Dt 31,15), o per l'intermediazione di Mosè (Es 20,22; 24,3), il suo profeta (Nm 12,7-8), e che guida il suo popolo per mezzo di un angelo (Es 23,20; 33,2). Sono più accentuate le sue preoccupazioni morali (Gen 20,1-17; 25,29-34) e sottolinea volentieri la fedeltà, il timore di Jahweh (Gen 22,12; Es 1,17.21; 18,21).

3 Storia Si è generalmente d'accordo sulla sua origine nel regno del Nord e il suo legame con gli ambienti profetici dei secoli IX e VIII (Elia, Eliseo, fratelli profetici) che si oppongono alla decadenza religiosa della loro epoca in nome delle antiche tradizioni mosaiche. Questa origine, che è anche quella delle tradizioni predeuteronomiche, potrebbe spiegare alcune somiglianze con il Dt, senza ricorrere unilateralmente ai redattori deuteronomisti dell'esilio. Arrivato a Gerusalemme dopo la rovina di Samaria nel 722, E si sarebbe fusa con J in una redazione Jehowista (R/JE), al tempo di Ezechia.

Dopo essere stato per lungo tempo contestato come "documento" da P. Volz e W. Rudolph che lo riducevano a una revisione a completamento di J, E non sfugge all'attuale rimessa in discussione della "teoria delle fonti" (→Pentateuco). Senza pregiudicare il futuro, semplicemente si noterà che alcuni parlano sempre di un documento E (A.W. Jenks; P. Weimar) mentre altri si pronunciano per "una redazione o complementi E" della storia J, la cui data tardiva renderebbe superflua l'ipotesi di R/JE (H.C. Schmitt; J. Vermeylen).

Bibl. DBS, VII, 803-813; P. Volz-W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik*, BZAW 63, 1933; W. Rudolph, *Der Elohist von Exodus bis Josua*, BZAW 68, 1938; P. Buis, *La notion d'Alliance dans l'A.T.*, LD 88, 1976, 112-120; A.W. Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions*, SBLMon 22, 1977; H. Klein, *Ort und Zeit des Elohisten*, EvT 37, 1977, 247-260; P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, BZAW 146, 1977; H.C. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, BZAW 154, 1980; J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque, à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RTLouv 12, 1981, 324-346. [E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele* (= La Bibbia nella Storia 2), Bologna, 1985; H. Seebass, *Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste*, in A. De Pury (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (= MondeB), Genève, 1989, 199-214]. ABoud

(1) **ELON** In ebr. *ʾêlôn*, "quercia"; uno dei "piccoli Giudici" di origine zabulonita, la cui tomba si trovava ad Aialon in Zabulon (Gdc 12,11-12). ABoud

(2) **ELON** In ebr. *ʾêlôn*, "quercia"; località di confine di Dan (Gs 19,33), forse corrispondente all'attuale ḫirbet wādi ʿAllīn, 23 km ad ovest di Gerusalemme. MDef

EL-PARAN In ebr. *ʾêl pārān*, "quercia di Paran"; località nel territorio degli Hurriti, situata non lontano da →Seir, in prossimità del deserto (Gen 14,6). Si tratta probabilmente di una designazione arcaica di →Elat. MDef

ELSAFAN, ELISAFAN In ebr. *ʾelṣāpān* (Es 6,22; Lv 10,4) da cui *ʾĕlîṣāpān*, "Dio ha protetto"; levita, figlio di Uzziel, della famiglia di Keat, cugino di Aronne e di Mosè (Es 6,18.22), menzionato dai testi P. Dopo il fatto di Nadab e Abiu (Lv 10,1-3), E. e suo fratello Misael sono incaricati di portar via i loro cadaveri (10,4). Nel censimento dei leviti nel deserto E. è il capo dei clan keatiti (Nm 3,30-31). "Figli di Elsafan" sono menzionati nel corteo per il trasporto dell'arca (1Cr 15,8) e per la purificazione del Tempio sotto Ezechia (2Cr 29,13). ABoud

ELTEKE In ebr. *ʾeltᵉqēh*, *ʾeltᵉqē'*; località di Dan (Gs 19,44) assegnata poi ai leviti del clan di Keat (Gs 21,23). Deve essere senz'altro identificata con l'*altaku* dei testi assiri (l'egiz. *ỉrtỉk'n* designa piutto-

sto →Eltekon); è certamente l'attuale tell el-Šallīf, 4 km a nord-est di Yabne. MDef

ELTEKON In ebr. *ʾelteqōn;* località di Giuda (Gs 15,59). E. è forse da identificare con il toponimo egiz. *irtiḳʾn* menzionato in un papiro ramesside di Leiden come luogo di un culto reso ai serpenti. È certamente l'attuale ḫirbet ed-Deir, 6 km a ovest di Betlemme.

Bibl. S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Leiden, 1985, 92-93. MDef

ELTOLAD, TOLAD In ebr. *ʾeltôlad, tôlad* (1Cr 4,29); località del Negheb di Giuda (Gs 15,30) attribuita a Simeone (Gs 19,4); l'odierna identificazione è incerta. MDef

ELUL In ebr. *ʾĕlûl;* nome del sesto mese ebraico di origine babilonese *(elūlu)* dell' →anno che comincia a primavera; corrisponde pressappoco ad agosto/settembre ed è citato solo in Ne 6,15 per indicare il compimento della ricostruzione delle mura di Gerusalemme. ALem

ELIAKIM In ebr. *ʾelyāqîm,* "Dio porterà a buon fine".

1 Figlio di Chelkia, maggiordomo durante il regno del re di Giuda Ezechia (716-687). Nel 701, quando la Giudea fu invasa dal re d'Assiria Sennacherib (705-681), E. condusse la delegazione incaricata da Ezechia di negoziare con il capo delle forze assire le condizioni di resa di Gerusalemme (2Re 18,19-19,2; Is 36,3-37,5; cfr. Is 37,21-37).

2 Figlio del re Giosia, posto sul trono di Giuda nel 609 dal faraone Necao (609-593) che gli cambiò il nome in quello di →(2) Ioiakim (2Re 23-34; 2Cr 36,4). JMer

ELYON "Altissimo", attributo che qualifica il dio supremo. È attestato nella mitologia aramaica (*Iscrizione di Sfire* I A 11) e fenicia (→Filone di Biblos). Nell'AT qualifica →El (Gen 14,18-22; Sal 78,35), Jahweh (Sal 7,18; 47,3), Elohim (Sal 57,3; 78,56), e viene usato anche da solo (Sal 9,3; 77,11; 82,6; Is 14,14) o in parallelo con El (Nm 24,16; Sal 73,11; 107,11), Jahweh (Dt 32,8s; 2Sam 22,14; Sal 18,14; 91,9), Elohim (Sal 46,5; 50,14) e Shaddai (Nm 24,16; Sal 91,1).

Bibl. TWAT, 1, 681; H.S. Nyberg, *Studien zum Religionskampf*, AfR 35, 1938, 329-387; G. Levi della Vida, *El Elyon in Genesis 14,18-20*, JBL 63, 194, 1-9; R. Lack, *Les origines de Elyon, le Très-Haut, dans la tradition cultuelle d'Israël*, CBQ 24, 1962, 44-64; R. Rendtorff, *El, Baʿal und Jahwe*, ZAW 77, 1966, 277-292; É. Lipiński, *La Royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Brussel, 1968², 415-420; H. Gese-M. Höfner-K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, 113-117. ELip

EMAN In ebr. *hêmān* (significato incerto; il nome probabilmente non è israelita).

1 Figlio di Macol, con i suoi fratelli →Calcol e →Darda e l'Ezrachita Etan è annoverato fra i più celebri saggi, ai quali è paragonata la sapienza di Salomone (1Re 5,11). I nomi sono stranieri: il titolo "figlio di Macol" forse non è un nome proprio; può indicare i "figli del coro" cioè i coristi. I cantori dell'antichità davano anche lezioni di sapienza (1stAT, 385). Nel titolo del Sal 88 E. è chiamato l'Ezrachita ("indigeno"?) come Etan. Gli stessi nomi si ritrovano nella discendenza di Giuda come figli di Zerach in 1Cr 2,6; la somiglianza fra *ʾezrāḥî* e *zeraḥ* ha evidentemente una sua motivazione.

2 Levita del clan dei Keatiti, figlio di Gioele e nipote di Samuele (1Cr 6,18-23). Cantore di Davide, partecipa con →Asaf ed Etan al trasferimento dell'arca (1Cr 15,17.19). Con →Idutun è preposto come musico al santuario di Gabaon (1Cr 16,41-42). Insignito del titolo di veggente del re, dirige i canti dei suoi 14 figli e delle sue 13 figlie nel Tempio (1Cr 25,4-6); i suoi figli costituiscono quattro delle 24 classi di leviti cantori (1Cr 25,6-31). Sotto Salomone partecipa con i suoi figli e le famiglie di Asaf e di Idutum al trasferimento dell'arca nel Tempio (2Cr 5,12). È l'antenato di una classe di cantori (cfr. 2Cr 35,15). Ci si può legittimamente chiedere se questo E. non sia identico al precedente. JAun

EMEK-KEZIZ In ebr. *ʿemeq qᵉṣîṣ;* località di Beniamino (Gs 18,21) nella pianura del Giordano in prossimità di Gerico; sconosciuta oggi. MDef

EMIM Antichi abitanti di →Moab dalla glossa di Dt 2,10s (cfr. Gen 14,5), sconosciuti altrimenti.

Bibl. A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1, München, 1953, 203-215. ELip

EMMANUELE In ebr. *ʾimmānûʾēl,* "Dio con noi"; nome simbolico del figlio (Is 7,14; 8,8), che Jahweh darà come segno ad Acaz: "Ecco: la giovane donna concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele (Dio con noi)". La nascita è misteriosa. La madre è una *ʿalmāh,* termine che la LXX interpreta (più che tradurre) con *parthenos,* il che rappresentava in questa versione un mezzo per indicare l'identità collettiva del bambino, dato che *parthenos* è riferito spesso nella LXX al popolo d'Israele. In ogni caso, il termine ebraico indica che la nascita annunciata dal profeta è quella di un primo figlio. Questo e il nome stesso di E. sono straordinari. L'intervento di Jahweh sarà anfibologico. La salvezza passa attraverso il castigo di Acaz e di Giuda: la devastazione del paese (dopo 7,13 il segno non può più essere unicamente segno di salvezza). Gli esegeti cattolici sono generalmente d'accordo (eccetto la *Bibbia di Gerusalemme* e J. Steinmann, *Le prophète Isaïe*, Paris, 1950) nell'intendere Is 7,14 nel senso messianico diretto e nell'ammettere che Isaia predice con l'E. il futuro Messia. Citano come

prova Mt 1,22s, il contesto di Is (8,8 e soprattutto i sorprendenti nomi del bambino di 9,5s che deve essere identificato con E.; cfr. anche Mic 5,1-5) e il fatto che altre spiegazioni siano inverosimili: E. sarebbe Ezechia o un figlio di Isaia (opinione difesa nuovamente da J.J. Stamm, RTPhil 132,1944, 1-27) o un qualunque bambino ebreo che sarebbe nato dopo la profezia. Il testo di Isaia può essere "messianico" e tuttavia riferirsi a un avvenimento molto vicino. Il testo dice chiaramente che la profezia dell'E. si realizzerà durante il regno di Acaz (VIII sec.). Ma E. è un tappa messianica nella storia della salvezza. Quando Mt 1,22-23 vede in Gesù l'E. annunciato da Is, questo significa che Gesù è, in qualche modo, più E. dell'E. del tempo di Isaia.

Bibl. DBS, II, 1041-1049; TWNT, V, 629s; A. Schulz, *ʿAlmâ*, BZ 23, 1935, 229-241; A. von Bulmerincq, *Die Immanuelweissagung (Is 7) im Lichte der neueren Forschung*, Tartu, 1936 (cf. RB 47, 1938, 131); A. Vaccari, *De signo Emmanuelis*, VD 17, 1937, 45-49.75-81 (cf. 303-312 et ib. 19, 1939, 246-249); A. Feuillet, RechSR 28, 1940, 129-151; C. Lattey, *Various Interpretations of Is 7,14*, CBQ 9, 1947, 147-154; E. Hammershaimb, *The Immanuel Sign*, ST 3, 1949, 124-142; J. Coppens, *La prophétie de la Almah Is 7,14-17*, AnLovBibOr 35, Louvain, 1952; id., *La prophétie d'Emmanuel*, in *L'attente du Messie*, Bruges, 1954, 39-50; S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford, 1959; J. Lindblom, *A Study of the Immanuel Section in Isaiah, Isa. VII.1-IX.6*, Lund, 1957. ALac

EMMAUS In greco *ammaous* e *emmaous;* luogo dove Giuda Maccabeo riportò una vittoria su Nicanore e Gorgia (1Mac 3,40; 3,57-4,25) e dove Bacchide edificò una fortezza (1Mac 9,50-51). Li Cleofa e un altro discepolo riconobbero Gesù risorto alla frazione del pane (Lc 24,13-32). La localizzazione è incerta: si può pensare all'attuale ʿAmwas, diventata colonia romana con il nome di Nicopoli nel 221 d.C.; è forse la città maccabaica, ma la distanza è difficilmente compatibile con i dati evangelici sugli stadi che la separano da Gerusalemme (12 km). Per rispettare questa cifra, bisogna ipotizzare el Qubeibeh, 11 km a nord-ovest da Gerusalemme; è stata proposto anche il villaggio di Qalōniyeh, a soli 6 km a nord-ovest di Gerusalemme, pensando a 60 stadi tra andata e ritorno. Un'altra soluzione consiste nel correggere il testo evangelico per arrivare a 160 stadi e poter così situare il racconto lucano a Nicopoli.

Bibl. Abel, II, 314-316; EAEHL, II, 362-364; Vogel, I, 28; II, 27; L.H. Vincent-F.M. Abel, *Emmaüs, sa basilique et son histoire*, Paris, 1932; L.H. Vincent, RB 55, 1948, 348-375. CSaul

EMOR In greco *emmōr*, dall'ebr. *ḥămôr*, "asino" (?); nome di →Camor, padre di Sichem nell'AT; il discorso di Stefano (At 7,16) colloca la tomba dei patriarchi a Sichem, nel campo comperato dai figli di E. (cfr. Gs 24,32) e non a Macpela (cfr. Gen 23,3-20; 25,7-10; 49,29-32; 50,13). JLong

ENA In ebr. *hēnaʿ* (TM); la lezione corretta *nʿ* di questo toponimo che è attestato in 2Re 18,34; 19,13; Is 37,13 è conservata dal rotolo manoscritto di 1QIsᵃ di Qumrân. Il paese di Nîʿ, spesso menzionato nei documenti egiziani e cuneiformi (con le grafie *ni-i; ni-ḫi; ni-iḫ; ni-ia; ne-ia*), si trovava nella regione d'Apamea, sul medio Oronte, a nord di Hama. Nei secoli XV e XIV a.C. era un principato della civiltà hurrita, come indica Tukuwa il nome di un suo sovrano. La regione perse più tardi la sua importanza, ma a giudicare dalla sua posizione geografica doveva far parte del regno di →Camat con il quale il paese di Nîʿ è menzionato nei tre passi biblici che li concerne.

Bibl. CAH, II/1³, 427.430-436.456s.460s.467; II/2³, 4.10-15.138; RGTC, VI, 281; M. Astour, *The Partition of the Confederacy of Mukiš-Nuḫašše-Nii by Suppiluliuma. A Study in Political Geography of the Amarna Age*, Or 38, 1969, 381-414. ELip

ENAIM In ebr. *ʿênayim;* luogo sulla strada di Timna dove Giuda incontrò sua nuora →Tamar vestita da prostituta (Ge 38,14.21); è probabilmente l' →Enam di Gs 15,34. JLong

ENAM In ebr. *ʿênām;* località di Giuda (Gs 15,34) che deve essere assimilata a →Enaim (cf. LXX *enaim*) di Gen 38,14 dove Giuda scambiò Tamar, sua nuora, per una prostituta; attuale identificazione incerta. MDef

EN-AZOR In ebr. *ʿên ḥāṣôr;* città fortezza di Neftali (Gs 19,37); forse l'attuale ḫirbet Haṣīre presso Ḥazzur, 24 km a sud-est di Tiro. MDef

EN-CADDA In ebr. *ʿên ḥaddāh;* località d'Issacar (Gs 19,21); è probabilmente l'attuale Kerm el-Ḥadeṭa, 12 km a sud-ovest di Tiberiade. MDef

EN-CAROD In ebr. *ʿên ḥărōd*, "fonte del tremito"; luogo dove Gedeone si accampò prima della campagna contro i Madianiti (Gdc 7,1); è senza dubbio ʿain Jalud, una quindicina di km a ovest di Beth-Sean. MDef

ENDOR In ebr. *ʿên-dôr*, "fonte di Dor"; località dove abitava la negromante che Saul consultò prima della battaglia di Gelboe (1Sam 28,7). Non può essere sostenuta la recente tesi di Brown che identifica questa pitonessa con la Sibilla di Girgi e vede in Endor una fonte vicina a Dor, porto di mare teucro (*tkr* del racconto egiziano di Unamon) presso Caifa. Secondo Sal 83,11 i Madianiti perirono in gran numero a Endor dopo la disfatta del Chison contro Gedeone (Gdc 4,2-16; 5,21). In Gs 17,11 dalla lista delle città di Issacar ottenute da Manasse si deve togliere Endor, secondo l'opinione della maggior parte degli autori; non sarebbe che una dittografia di Dor, che precede. Secondo Eusebio (*Onomasticon*

34,8) Endor era a sud del Monte Tabor; la si cerca presso il villaggio di Indūr a 6,5 km a sud di questo monte, e 11 km a sud-est di Nazaret. L'antica Endor è forse il tell ʿAjjūl o, con più certezza, ḫirbet eṣ-Ṣafṣeh, 1 km a nord-est di Indūr. Un kibbutz creato nel 1948 a sud-est del Tabor porta il nome di Endor.

Bibl. EJ, VI, 738-739; N. Ṣori, *New Light on Endor*, PEQ 84, 1952, 114-117; J. Brown, *The Mediterranean Seer and Shamanism*, ZAW 93, 1981, 399; O. Margalith, *Dor and En-Dor*, ZAW 97, 1985, 190-211.

CCan

ENEA In greco *aineas;* malato che da otto anni era paralitico e che fu guarito da Pietro a Lidda (At 9,33s). A giudicare dal suo nome, era di origine ellenistica. AvdB-MdeM

EN-EGLAIM In ebr. *ʿên-ʿeglayim*, "fonte dei due vitelli"; località sulle rive del Mar Morto; è forse l'attuale ʿain Feṣḫa, 3 km a sud di Qumrân che, nella visione di Ez 47,10, diventa una città di pescatori. MDef

EN-GADDI, ENGADDI In ebr. *ʿên gedî*, "fonte del capretto", in greco *engaddi* (tra altri); oasi identificata con il tell el-Jurn, 28 km a est di Ebron. È situata sulla riva ovest del Mar Morto, a un livello inferiore rispetto alla fonte chiamata ʿain Jidî (circa 140 m più sotto), tra i wādi ʿUrējeh (naḥal ʿArugot) e Sudēr (naḥal Dawid). La città era collegata al deserto di Giuda e a Gerusalemme con la "salita di Ziz" (2Cr 20,16; cfr. qui di seguito), che controllava la strada proveniente da Edom e dall'Araba. Dipendeva dalla sorgente per la sua coltivazione delle spezie e del balsamo. Nella Bibbia E. designa dapprima una regione dove Davide si rifugiò quando era inseguito da Saul; la Bibbia parla allora di "luoghi impervi" per indicare le rocce e del "deserto di E." per parlare dell'aridità del luogo (1Sam 24,1s). Durante la monarchia la città si trovava sulla frontiera est di Giuda (Gs 15,62). Al tempo di Giosafat (870-848) una coalizione del Sud si radunò "in Cazazon-Tamar, cioè in Engaddi" (2Cr 20,2); questa identificazione sarebbe una glossa o la citazione di due fonti. Vi si coltivavano la vigna, la palma e il cipro (Ct 1,14; Sir 24,14). Parlando della nuova Terra santa purificata dall'acqua del Tempio, Ezechiele dice che si pescherà a Engaddi (Ez 47,10). Al tempo della prima rivolta (66-70 d.C.) Giuseppe Flavio parla di Engaddi come della capitale di uno dei dodici distretti (toparchie) della Giudea (*B.J.* 3,55); fu distrutta da un gruppo di sicari (*B.J.* 4,402-405). Nelle lettere trovate nel wādi el-Habra ("Grotta delle Lettere" del naḥal Ḥever) si dice che il villaggio di Engaddi fu ricostruito dai Romani che vi mantennero una guarnigione; poi fu controllata da Bar Kokba. Nel periodo bizantino il villaggio è unito a Eleuteropoli e vi si trova installata una comunità giudaica. B. Mazar, I. Dunayevsky e T. Dothan scavarono il tell el-Jurn nel 1961-62 e 1964-65; D. Barag, la sinagoga dal 1970-72; D. Ussishkin, il tempio calcolitico nel 1971-72. Un santuario calcolitico è stato scoperto su una piattaforma, 150 m a nord della sorgente. Comprendeva un santo dei santi, un recinto con un bacino al centro, un edificio (deposito o residenza del sacerdote?) e due porte orientate verso le attigue fonti. Il sito fu abbandonato. 14 km a sud, nel wādi Maḫras (naḥal Mišmar), è stato trovato un tesoro in bronzo della stessa epoca; si pensa che provenisse dal santuario. Nel periodo del Ferro, nell'VIII sec., vi fu costruito un villaggio ben organizzato, con un laboratorio industriale, forse quello del balsamo (cfr. Plinio, *Storia Naturale* 12,111-123). Vicino alla sorgente venne eretta una torre e installato un sistema di irrigazione, cosa che fa supporre l'esistenza di un governo stabile e forte. Il sito fu distrutto violentemente verso il 582. L'occupazione persiana (V-IV sec.) fu più importante che nel periodo del Ferro, poiché si estese sulle pendici del tell. Sono stati rinvenuti utensili importati dall'Africa e cocci incisi *yhwd* che indicano l'appartenenza alla Giudea. Il luogo fu distrutto tra il 350 e il 300 dai Greci (o dai Nabatei?). La città raggiunse la sua massima espansione durante la monarchia asmonea (152-37). Sulla cima del tell era costruita una fortezza, che venne distrutta al tempo dell'invasione parta verso l'anno 40, o durante la guerra che oppose Erode agli Asmonei. Una solida fortezza viene installata tra il 4 e il 68 d.C. sulla sommità del tell, che è circondato da una muraglia; verrà distrutta durante la prima rivolta giudaica. Poi il villaggio fu spostato nella pianura tra i wādi. È stato ritrovato un bagno romano databile tra il 70 e il 132. Una comunità ebraica ortodossa vi costruì una sinagoga. Il luogo fu distrutto e definitivamente abbandonato al tempo dell'invasione persiana. Il racconto di 2Cr 20 si svolge nei dintorni di Engaddi. La coalizione delle popolazioni del sud formata dai Moabiti, dagli Ammoniti e dagli abitanti delle montagne di Seir si radunò a Cazazon-Tamar prima di affrontare la "salita di Ziz" e il deserto di "Ieruel"; invece Giosafat partì per "il deserto di Tekoa": questo il quadro fisico di 2Cr 20. Dal punto di vista geografico, il Mar Morto forma una barriera naturale insormontabile tra Giuda e Moab-Edom. La sola strada usata prima dell'epoca romana era quella che passava a sud del Mar Morto, da lì essa poteva risalire verso Arad e il sud di Ebron, o costeggiare la riva ovest del Mar Morto, passare a Engaddi, ultimo luogo con acqua potabile prima del deserto, poi salire sull'altipiano superiore per raggiungere il deserto di Giuda e Betlemme. Infatti, due scogliere tagliano il litorale occidentale del mare e obbligano il viaggiatore a salire sull'altipiano desertico della Giudea: rās (capo) el-Feṣḫa, a sud di Qumrân, e rās eš-Šaqif, proprio a nord di Engaddi, che si trova così completamente isolata. La città era troppo isolata per poter essere difesa in caso di attacco; questa è la ragione per cui vi si troveranno fortezze solo in tarda epoca (periodo ellenistico). La salita di Ziz è identificata con il sentiero che passa vicino alla sorgente (ʿain Jidī), poi sale sulla scoglie-

ra a ovest del tempio calcolitico per raggiungere l'altopiano desertico. Un'esplorazione ha permesso di individuare due fasi nella costruzione. In un primo tempo si sgomberò la pista accumulando le pietre ai due lati del sentiero e scavando la roccia: è una fase israelitica. Più tardi venne costruito un muro di sostegno sul fianco della pendenza e fu tagliata la roccia in modo da poter far passare un asino: questa fase è romana. Il nome di Ziz sarebbe da accostare a quello del wādi Ḥṣaṣa.

Bibl. Abel, II, 316s; EAEHL, II, 370-380; Vogel, I, 28-29; II, 27; M. Noth, *Eine palästinische Lokalüberlieferung um 2. Chr. 20*, ZDPV 67, 1944-45, 45-71; B. Mazar-T. Dothan-I. Dunayevsky, *En-Gedi. The First and Second Seasons of Excavations 1961-1962*, Atiqot 4, 1966; B. Mazar-I. Dunayevsky, *En-Gedi: Third Season of Excavations. Preliminary Report*, IsrEJ 14, 1964, 121-130; id., *En-Gedi: Fourth and Fifth Seasons of Excavations. Preliminary Report*, IsrEJ 17, 1967, 133-143; M. Harel, *Israelite and Roman Roads in the Judean Desert*, IsrEJ 17, 1967, 18-25; D. Barag-Y. Porat, *The Synagogue at En-Gedi*, Qadm 3, 1970, 97-100; D. Ussishkin, *The "Ghassulian" Temple in Ein Gedi and the Origin of the Hoard from Nahal Mishmar*, BA 34, 1971, 23-39; D. Barag-Y. Porat-E. Netzer, *The second Season of Excavations in the Synagogue at En-Gedi*, Qadm 5, 1972, 52-54; id., *Chronique archéologique. En-Gadi*, RB 79, 1972, 581-583; 81, 1974, 96s; P. Bar-Adon, *An Early Hebrew Inscriptions in a Judean Desert Cave*, IsrEJ 25, 1975, 226-232; F. Huttenmeister-G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel*, 1, Wiesbaden, 1977, 108-114. MBeau

EN-GANNIM In ebr. *ʿên gannîm*, "fonte dei giardini".
1 Località della Sefela, di Giuda (Gs 15,34) oggi ḫirbet Umm Junā, circa 3 km a ovest di Bet-Semes.
2 Località di Issacar (Gs 19,21) che toccò ai leviti ghersoniti (Gs 21,29); è l' →Anem di 1Cr 6,58 e la *gina* delle lettere di El-Amarna, oggi Jenīn, 20 km a sud-ovest di Bet-Sean. MDef

ENIGMA In ebr. *ḥîdāh*, in greco *ainigma;* gioco di intelligenza, nel quale si fa indovinare una cosa descrivendola in termini oscuri, ambigui.
Gli e. sono attestati nella letteratura del Vicino Oriente antico dal III millennio a.C.; si trovano eccellenti esempi nella Bibbia, specialmente in Gdc 14,12-18; Pr 30,1b-4; Sir 22,14. Gli enigmi numerici costituiscono un sotto-genere particolare, rappresentato in Pr 6,16-19; 30,11-14.15-31; Sir 24,1-2. Questo tipo di gioco era apprezzato nelle corti reali, stando a 1Re 10,1 (cfr. 1Re 10,23), a Giuseppe Flavio (*A.J.* 8,146-149), al *Terzo libro di Esdra* (3-4) e alla *Lettera di Aristea* (187-300). Talvolta la nozione di e. è estesa e applicata alle massime sapienziali espresse in termini velati (Pr 1,6; Sir 8,8; 39,3; 47,17; Sap 8,8) o agli oracoli profetici (1Cor 13,12).

Bibl. PW, II, 62-125; TWAT, I, 870-874; TWNT, I, 177-179; O. Eissfeldt, *Die Rätsel in Jdc 14*, ZAW 30, 1910, 132-135; H. Schmidt, *Zu Jdc 14*, ZAW 39, 1921, 316; H. Torczyner, *The Riddle in the Bible*, HUCA 1, 1924, 125-149; D. Buzy, *Les machals numériques de la sangsue et de l'ʿalmah*, RB 42, 1933, 5-13; W.B. Stevenson, *A Mnemonic Use of Numbers in Proverbs and Ben Sira*, GlasgOrTr 3, 1938-39, 117-120; A. Bea, *Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen*, Bb 21, 1940, 196-198; K. von Rabenau, *Die Form des Rätsels im Buche Hezekiel*, WZHalle-Wittenberg 7, 1957-58, 1055-1057; G. Rinaldi, *Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura*, Bb 40, 1959, 274-276; W. Roth, *The Numerical Sequence x / x + 1 in the O.T.*, VT 12, 1962, 300-311; id., *Numerical Saying in the O.T.*, Leiden, 1965; C.J. Gadd-S.N. Kramer, *Ur Excavations. Texts*, VI/2, London, 1966, n° 340-348 (cf. Or 37, 1968, 238); É. Lipiński, *Peninna, Itʾel et l'athlète*, VT 17, 1967, 68-75 (v. 73-75); H.P. Müller, *Der Begriff "Rätsel" im A.T.*, VT 20, 1970, 465-489; R.D. Biggs, *Pre-Sargonic Riddles from Lagash*, JNES 32, 1973, 26-33; H.P. Rüger, *Die gestaffelten Zahlensprüche des A.T.s und aram. Achikar 92*, VT 31, 1981, 229-234. ELip

EN-KORÈ In ebr. *ʿên haqqôrēʾ*, "fonte dell'invocatore"; fonte di Lechi il cui nome viene spiegato in Gdc 15,19 con la preghiera di Sansone a Dio affinché non lo lasci morire di sete (Gdc 15,19). MDef

ENNON In gr. *ainōn*, da una forma plurale dell'ebr. *ʿayin*, "occhio", "fonte"; luogo "vicino a →Salim" dove Giovanni battezzava "perché c'era molta acqua" (Gv 3,23); la localizzazione di questo posto è ancora incerta: si può pensare a Umm el ʿUmdān, 11 km a sud di Bet-Sean, dunque sul territorio della Decapoli (che corrisponde alla tradizione antica trasmessa dall'*Onomasticon* di Eusebio), cioè ad ʿAīn Farah in Samaria. CSaul

ENDCH In ebr. *ḥănôk* (significato incerto; la parola è talvolta paragonata al cananeo *ḥanaku*, "seguace", "adepto", dalla radice *ḥnk* documentata in palmireo con il significato di "dedicare", o dall'eg. *ḥnkt* che evoca il sacrificio per la posa di una pietra di fondazione) in gr. *henōch*, figlio di Caino e padre di Iared nella genealogia sacerdotale attribuita allo →Jahwista; è anche il nome della prima città costruita (Gen 4,17-24). Nella genealogia sacerdotale risale ad Adamo attraverso Set. Dopo una vita di 365 anni, Dio, con il quale ha sempre camminato, lo toglie da questa terra (Gen 5,18-24). Questa notizia ancora molto discreta alimentò la pietà del giudaismo. Il Siracide lo celebra (Sir 44,16; 49,14) e tutta una letteratura →apocrifa importante viene posta sotto il suo nome. Se ne trovano tracce anche nel NT: Eb 11,5, che loda la fede di E., è influenzato dal *Libro di Enoch etiopico* e dal *Libro dei Giubilei* 10,17; inoltre Gd 14s cita una profezia di E. che è in realtà un testo del *Libro di Enoch etiopico* 60,8. E. è inserito da Lc 3,37 nella genealogia di Gesù.

Bibl. P. Grelot, *La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible. Origine et signification*, RechSR 46, 1958, 5-26, 181-210; M. Gil, *Enoch in the Land of Eternal Life*, Tarbiz, 38, 1968/69, 322-337. JAun

ENOCH, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

ENOS In ebr. *ʾenôš*, "uomo"; figlio di Set (Gen 4,26; 5,6). Secondo J fu il primo a invocare il nome di Jahweh (4,26) che secondo E e P non sarà rivelato se non a Mosè (Es 3,13-15; 6,2-3). Nella genealogia P di Adamo E. è il padre di Kenan (5,9-11). →Set. ABoud

EN-RIMMON In ebr. *ʿên rimmôn*, "fonte del melograno"; località di Giuda attribuita a Simeone (Gs 15,32; 19,7; 1Cr 4,32) il cui nome è stato spesso inteso come indicante due realtà diverse: Ain (in ebr. *ʿayin*) e Rimmon.
È una delle città ripopolate dopo il ritorno dall'esilio (Ne 11,29); oggi ḫirbet Umm er-Ramāmim, 17 km a nord-est di Bersabea. MDef

EN-ROGHEL →lavandaio, sorgente del.

EN-SEMES In ebr. *ʿên šemeš*; "fonte del sole"; toponimo di confine tra Giuda e Beniamino (Gs 15,7; 18,17), generalmente identificato con ʿain el-Hôd "la fonte degli apostoli", 4 km a est di Gerusalemme, sulla strada di Gerico. MDef

ENTRATA NELLA TERRA PROMESSA L'insediamento di Israele in Canaan resta uno dei problemi storici più dibattuti e incerti. Alcuni dati di Gs fanno già capire che non tutto sia avvenuto tramite conquista (Gs 9) e che questa non fu totale (13,1-6; 15,13; 16,10; 17,12-13). Invece Gdc 1, che menziona Giosuè solo in una nota redazionale (v. 1), dà una visione del tutto diversa della conquista, in cui le tribù lottano isolatamente, si insediano sui monti, senza arrivare a metter piede nella pianura (vv. 19.34) e dovendo spesso coabitare con i Cananei (vv. 21,27-35). Lo storico deve tener conto di tutti questi testi biblici (unica fonte diretta) e sforzarsi di valutarne la testimonianza attraverso la critica letteraria e la critica delle tradizioni, ma i risultati della sua inchiesta sono spesso incerti e lasciano spazio a ipotesi molto divergenti.

1 Infiltrazione? Per gli "storici delle tradizioni" (A. Alt, M. Noth, con sfumature, M. Weippert), il primo insediamento delle tribù in Canaan (Landnahme) salvo locali eccezioni, avvenne, con una infiltrazione pacifica (pastori semi-nomadi che si insediano in regioni poco popolate) che potrebbe essere durata un lungo periodo; i conflitti scoppiarono solo nel periodo della sistemazione (Landesausbau) quando le tribù cercarono di allargarsi a spese delle città cananee. La "conquista israelita", con il ruolo di capo guerriero dato a Giosuè, è una elaborazione posteriore di cui sono testimonianza le →eziologie di Gs. Il problema è sapere se una "eziologia" escluda necessariamente ogni fondamento storico.

2 Conquista? Questa teoria è contestata da W.F. Albright: nonostante le incertezze delle fonti bibliche, le testimonianze archeologiche permettono di affermare che ci fu una conquista (ciò non esclude casi di insediamento pacifico e che il prestigio di Giosuè gli abbia attribuito vittorie che non erano sue) e di fissarne approssimativamente la data: 1250-1200. Si constata in quest'epoca una distruzione di importanti città cananee, seguita da un'occupazione più povera, che conferma i racconti biblici della conquista (W.F. Albright-G.E. Wright, *Atlas*, 39-40; con sfumature J. Bright). I sostenitori dell'ipotesi dell'insediamento progressivo non fanno molta fatica a obiettare che l'archeologia tace sulle cause e sugli autori di quelle distruzioni, mentre l'obiezione più grave viene spesso dagli archeologi che hanno scavato i siti e le cui conclusioni non lasciano spazio a una conquista nell'epoca ipotizzata di J. Solo Azor fu certamente distrutta nel XIII sec., senza che si possa dire da chi.

3 Rivolta contadina? Superando la sopraddetta opposizione, G. Mendenhall (*The Hebrew Conquest of Palestina* BA 25, 1962, 66-87) ha proposto una soluzione originale. Gli antenati di Israele non erano "semi-nomadi" opposti ai "sedentari", ma pastori legati alla vita del "villaggio" opposto alla "città" (cfr. Ugarit). La "conquista di Canaan" non rappresenta una immigrazione di popolazione nuova ma una rivolta di contadini contro l'oppressione delle "città-stato" cananee, il cui detonatore fu l'arrivo all'ovest del Giordano di un gruppo di prigionieri fuggiti dall'Egitto e uniti nella stessa fede in un nuovo dio, Jahweh, con il quale erano alleati e che essi consideravano il loro re. Questa teoria (di un archeologo) può difficilmente invocare il sostegno delle testimonianze bibliche, ma è possibile che qualcosa di simile sia avvenuto tra le tribù del nord con l'arrivo del gruppo dell'esodo nella Palestina centrale. Questa tesi è spinta molto a fondo da N.K. Gottwald (*The Tribes of Jahweh*, 1979) in una voluminosa analisi socio-economica di tipo marxista: la "conquista" fu il risultato di una rivoluzione politico-sociale della campagna "oppressa" contro le città cananee e il regime feudale "di sfruttamento" che esse imponevano e che portò a una società egualitaria di cui la religione dell'unico Jahweh (in opposizione al panteon cananeo costruito a immagine di una società feudale) è l'espressione simbolica (cfr. A.J. Soggin, Bb 62, 1981, 583-590; P. Beaucamp, RechSR 70, 1982, 351-362; J.L. Ska, NRT 104, 1982, 590-595).

4 Più entrate? L'opposizione "conquista-insediamento pacifico" non è irriducibile se si ammette, come suggeriscono le divergenze dei racconti biblici, non "una" ma "più" entrate dei diversi elementi del futuro Israele in Canaan (R. de Vaux, *Histoire*, 615-619). Secondo Gdc 1,1-20 (che sembra conservare tradizioni sud-palestinesi) elementi israelitici (Simeoniti, Leviti, gruppo originario di Giuda) e altri (Calebiti, Keniti, Kenizziti, Ierachmeliti) che formeranno più tardi la tribù di Giuda, penetrarono dal sud, all'inizio pacificamente, fino a quando si scontrarono con i Cananei sedentari (Corma: Nm 21,1-3; Gdc 1,17; Ebron: Gdc 1,10-13). Questa penetrazione, che si estese forse per un lungo periodo,

si limita alla regione montagnosa (Gdc 1,19), senza superare la linea delle fortezze cananee (Gerusalemme: Gdc 1,21; Ghezer: Gs 16,10; Aialon: Gdc 1,35) che costrinsero Giuda ad estendersi pacificamente verso la Sefela (matrimoni con donne cananee: Gen 38). Con l'arrivo del gruppo di Mosè e la vittoria su Sicon, Ruben e Gad si insediarono in Transgiordania (Nm 32; Gs 13,8-29). Secondo Gs 2-9, che si ricollega alle tradizioni del santuario di Galgala, il gruppo di Rachele guidato da Giosuè passò il Giordano e si installò nella Palestina centrale. È verosimile una sua vittoria a Gerico (Gs 2-6; 24,11) e a Gabaon (10,1-5), ma non nel sud (10,16-43) né ad Ai ("la rovina" già dal 2400). A parte alcuni di questi fatti d'armi, il gruppo sembra essersi insediato in modo pacifico in una zona montagnosa poco popolata o in accordo con gli abitanti del paese: Cananei (Gs 9) o gruppi-fratelli già abitanti in Canaan. Questo insediamento, che si può datare alla fine del XIII sec., si limita alla Palestina centrale; la pianura costiera e la pianura di Izreel restavano invece in mano ai Cananei. I gruppi-fratelli del Nord (Zabulon-Neftali: Lia; Aser: Zilpa; Neftali: Bila), che sembra non siano mai scesi in Egitto, avrebbero allora scosso il giogo cananaico (Gs 11). È molto probabile che a queste tribù del Nord (o altri gruppi-fratelli: A. Lemaire, RB 85, 1978, 333-337), che non conoscevano Jahweh per non aver vissuto l'esodo e il soggiorno nel deserto, Giosuè abbia proposto la fede jahwista al tempo dell'alleanza di Sichem (Gs 24).

Bibl. Commentari al libro di →Giosuè; G.E. Wright, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Philadelphia, 1946; M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1959, 67-82; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, FRLANT 92, 1967; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 443-619; N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050*, New York, 1979; J. Bright, *A History of Israel*, London, 1981³. [Z. Kallai, *Conquest and settlement of Trans-Jordan: a historiographical study*, ZDPV 99, 1983, 110-18; R.G. Boling, *The early biblical community in Transjordan*, Sheffield, 1987; R.B. Coote, *The emergence of early Israel in historical perspective* (= Social World of Biblical Antiquity 5), Sheffield, 1987; D. Eitam, *The settlement of nomadic tribes in the Negeb highlands during the 11th century B.C.*, in M. Heltzer — E. Lipiński (ed.), *Society and economy in the eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.). Proceedings of the International Symposium held at the University of Haifa 1985* (= OrLovAn 23), Leuven, 1988, 313-40; I. Finkelstein, *The archaeology of the Israelite settlement*, Jerusalem, 1988; N. Na'aman, *Canaanites and Perizzites*, BibNot n. 45, 1988, 42-47; A. Zertal, *The water factor during the Israelite settlement process in Canaan*, in M. Heltzer — E. Lipiński (ed.), *Society and economy in the eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.). Proceedings of the International Symposium held at the University of Haifa 1985* (= OrLovAn 23), Leuven, 1988, 341-52; B.G. Boschi, *Le origini di Israele nella Bibbia fra storia e teologia. La questione del metodo e la sfida storiografica* (= RivBSup 20), Bologna, 1989; P.A. Kaswalder, *La disputa diplomatica di Iefte (Gdc 11,12-28). La ricerca archeologica in Giordania e il problema della conquista* (= SBFAn 29), Jerusalem, 1990; N.P. Lemche, *The Canaanites and their land. The tradition of the Canaanites* (= JStOTSup 110), Sheffield, 1990; K.L. Younger, *Ancient conquest accounts. A study in Ancient Near Eastern and Biblical history writing* (= JStOTSup 98), Sheffield, 1990; T. Staubli, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn* (= OBO 107), Freiburg/Göttingen, 1991].

ABoud

ENŪMA ELISH "Quando in alto", prime parole e antico titolo del poema babilonese della creazione, il cui scopo era quello di esaltare la preminenza di →Marduk, il dio poliade di Babilonia. Questa lunga opera mitica, che risale circa ai secoli XII-XI a.C., descrive la creazione dell'universo, compiuta definitivamente grazie alla vittoria di Marduk sulle forze del caos. Ogni anno, durante le feste dell'anno nuovo celebrate in primavera, il sommo sacerdote del tempio di Marduk a Babilonia recitava o salmodiava l'intera composizione davanti alla statua del dio, celebrando così il trionfo di Marduk su Tiamat e i suoi seguaci. Il nome di Tiamat, letteralmente "Mare", è una forma femminile e deriva da *tihām* (cfr. ebr. *t*ehôm*, parola che designa precisamente il caos primordiale in Gen 1,2; Sal 33,7; 104,6). È certo che una tradizione comune è alla base di queste composizioni.

Bibl. ANET³, 60-72.501-503; Kindlers Literatur Lexikon, II, 2171-2173; WM, 1/1, 121-123; R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935; A. Heidel, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago, 1951²; R. Labat, *Les origines de la formation de la terre dans le poème babylonien de la création*, in *Oriens Antiquus*, AnBib 12, 1959, 205-215; W.G. Lambert, *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, JTS 16, 1965, 287-300; W.G. Lambert-S.B. Parker, *Enūma Eliš, the Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, Oxford, 1966 (Birmingham, 1974⁴); W.G. Lambert, *Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians*, JS 13, 1968, 104-112; R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, 1970, 36-70; W.G. Lambert, *Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation*, in *Keilschriftliche Literaturen*, Berlin, 1986, 55-60. [J. Bottéro-S.N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, edizione italiana a cura di G. Bergamini (= I Millenni), Torino, 1992].

ELip

EPAFRA In greco *epaphras*, abbrevazione di *epaphroditos*, "amabile" (→Epafrodito); notabile di Colossi e fondatore della comunità cristiana di quella città e probabilmente anche di quelle di Laodicea e Gerapoli. Paolo lo loda come "suo caro compagno nel ministero" e come fedele "servitore di Cristo Gesù" (Col 1,7; 4,12). In Fm 23 l'Apostolo lo chiama suo "compagno di prigionia per Cristo Gesù".

JMer

EPAFRODITO In greco *epaphroditos,* "amabile" (→Epafra); "fratello, collaboratore e compagno di lotta", di Paolo al quale porta, in qualità di delegato della comunità di Filippi, i doni dei Filippesi. Rimandandolo alla comunità, dopo una grave malattia, l'Apostolo gli fa una calorosa raccomandazione (Fil 2,25-30; 4,18). AvdB

EPENETO In greco *epainetos,* "degno di lode"; cristiano di Roma, convertito dal paganesimo probabilmente a Efeso da Aquila e Priscilla. Paolo lo manda a salutare definendolo "primizia dell'Asia per Cristo" (Rm 16,5). AvdB-JMer

EPICUREI Una delle grandi scuole filosofiche nate dal socratismo, fondata da Epicuro (342-271) che aveva seguito i corsi dell'Accademia, allora diretta da Senocrate; dopo un soggiorno a Mitilene e a Lampsaco, fece ritorno ad Atene dove fondò la sua scuola nel "Giardino" che aveva acquistato. Famoso per la chiarezza del suo stile e l'originalità del suo pensiero, lasciò la fama di una grandissima produzione letteraria; la sua produzione sarebbe stata di 300 volumi. Oggi non restano che alcune lettere, la più celebre delle quali è la *Lettera a Meneceo.* Dal punto di vista didattico, egli divideva la filosofia in tre parti: canonica (metodologia), fisica (studio dei fenomeni della natura) ed etica. La sua concezione del mondo, largamente fondata sulla teoria atomista di Democrito, gli faceva dire che l'universo è composto di un numero determinato di atomi la cui associazione forma i corpi e le cose, e la cui dissoluzione causa la loro scomparsa. In quest'ottica l'essere umano, corpo e anima, era composto di atomi e la morte ne era la separazione. Senza negare l'esistenza degli dei, egli riteneva che essi vivessero in un mondo perfettamente felice e non avevano nessuna delle preoccupazioni degli uomini; era perciò inutile attirarsi il loro favore con sacrifici o cercare di conoscere la loro volontà con la divinazione. Sul piano etico professava la ricerca della felicità, non come una semplice volontà di godimento, ma come il superamento dei legami e delle passioni che generano sofferenze; predicava un'ascesi capace di far rinunciare a una gioia passeggera per raggiungere la vera felicità del distacco (in gr. *apatheia*).
Alcuni ambienti aristocratici romani furono sedotti dall'epicureismo: l'esempio più noto è quello di Attico, intimo amico di Cicerone; la villa dei papiri a Ercolano ha rivelato l'esistenza di una ricca biblioteca epicurea, e Lucrezio, nel I sec. d.C., consacrò il suo *De rerum natura* all'esposizione della dottrina epicurea. Tuttavia, questa morale esigente, che portava al ritiro dagli affari politici, incontrò a Roma un'attenzione limitata. Tale riserva basta a dimostrare che non bisogna confondere il vero epicureismo con le attrattive di un edonismo popolare come solitamente è presentato (cfr. 1Cor 15,32). In At 17,8 degli epicurei figurano tra i filosofi ateniesi incontrati da Paolo. CSaul

EPIFANE In gr. *epiphanēs,* "(dio) manifestato"; attributo divino usato anche per alcuni sovrani, per es. Antioco IV (1Mac 1,10), Alessandro Balas, Tolomeo V. CSaul

EQRON →Accaron.

ER In ebr. *ʿēr,* "vigilante"; figlio maggiore di Giuda e della figlia di Sua, il cananeo (Gen 38,2-3; 1Cr 2,3). Sposò Tamar ma morì senza discendenza (38,6-7), prima della discesa in Egitto, secondo una precisazione P (Gen 46,12; Nm 26,19). ABoud

ERA →cronologia.

ERASMO (1469-1536); nato a Rotterdam, canonico regolare di sant'Agostino (1487) e sacerdote (1492), E. visse poco in convento ed è soprattutto noto come umanista. Autore di trattati pedagogici, politici e spirituali, è anche editore di numerosi testi dell'antichità pagana e cristiana, specialmente dei Padri della Chiesa. Umanista, E. è cristiano, sempre alla ricerca di ciò che egli chiama la "filosofia di Cristo". Dovunque fosse, qualunque cosa facesse, egli cercava Cristo, quel Cristo che parla nel Vangelo. Da ciò deriva l'importanza che per lui aveva il NT. Consacrò una parte considerevole della sua vita a pubblicarlo e a commentarlo, studiandolo e meditandolo. Fonte di insegnamento, il Vangelo è anche fonte di vita. Nel 1505 E. pubblica a Parigi le *Adnotationes in Novum Testamentum* di Lorenzo Valla. Ispirata dal lavoro dell'umanista italiano, la sua grande opera di edizione del NT greco apparve solo undici anni più tardi. Venne edita da Froben, a Basilea, nel 1516. Era la prima volta che il NT greco veniva edito nella sua totalità. Il testo era accompagnato da una traduzione latina diversa dalla Volgata e con annotazioni essenzialmente filologiche. Il successo fu grande. L'edizione era però lontana dall'essere perfetta. E., malgrado quanto da lui affermato, consultò solo un piccolo numero di manoscritti, e la stampa troppo rapida non permise di correggere molti errori tipografici. Corretti questi ultimi, la seconda edizione (1519) non rimediò alle debolezze del testo che sarebbero rimaste più o meno nelle edizioni successive del 1522, 1527 e 1535. E. di fatto corresse relativamente poco il testo e quando lo fece non sembra essere andato sempre nella migliore direzione. Invece, non cessò di aumentare le annotazioni che, sempre di ordine filologico, lasceranno qua e là apparire delle considerazioni esegetiche e dottrinali. Per E. l'esegesi filologica ha un ruolo propedeutico necessario, tenuto conto dell' "oscurità della Scrittura". Su questo punto, tra altri, si sarebbe scontrato duramente con Lutero che professava la "chiarezza della Scrittura". E. dava molta importanza pure alle introduzioni la cui brevità non esclude la densità. Esse ci mostrano lo spirito con cui E. realizzò il suo lavoro, ma anche ciò che egli si attendeva dal lettore. Queste introduzioni portano

il segno di un rinnovamento degli studi scritturistici e anche di un rinnovamento della teologia che E. voleva liberare dalla sua incrostazione scolastica senza farla ripiombare nelle contese dogmatiche dell'epoca patristica, per farne una teologia profondamente biblica. Si noterà l'attualità di un tale atteggiamento. È attraverso questa "vera teologia" e la conoscenza delle tre lingue bibliche, come dell'antica retorica, che E. voleva far giungere il suo lettore alle fonti pure dell'insegnamento di Cristo, di quel Gesù che per lui è più vivo nel suo vangelo che un tempo in Palestina. Nonostante le debolezze che presentava sul piano della critica testuale, il NT di E. conobbe un successo immenso. Lutero usò la sua seconda edizione per la traduzione tedesca della Bibbia (NT del 1522). Robert Estienne l'adottò come testo corrente della sua edizione critica della Bibbia (a partire dalla terza edizione nel 1550). Questo fu anche il caso delle →poliglotte di Anversa (vol. V, 1571), di Parigi (vol. V, 1633) e di Londra (vol. V, 1657) il cui testo di riferimento era quello di R. Estienne. Anche Teodoro di Beza si rifece a R. Estienne (quarta edizione) e attraverso l'uno e l'altro il testo di E. servì per la "Versione Autorizzata" della Chiesa d'Inghilterra (1611). Infine, gli Elzevier, tipografi a Leiden, e poi ad Amsterdam consacrarono questo successo definendo il NT greco di E. *textus receptus*. Ed è rimasto tale fino al XIX secolo. Editore nel NT, E. ne fu anche il commentatore. Dal 1517 al 1524 compose *Parafrasi* a ciascun libro del NT, tranne Ap, per il quale la sua epoca non mostra, in genere, interesse. Compose anche un commentario al Padre Nostro e a molti Sal che, soli nell'AT, attirarono la sua attenzione. Infine, si deve dire che in tutta la sua opera, anche nelle parti più profane, è presente il Vangelo. È doveroso ricordare anche che E. a più riprese si pronunciò in favore della traduzione della Bibbia nelle lingue volgari della Cristianità.

Bibl. DictSpir, IV, 925-936; J. Le Clerc (ed.), *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia et auctiora*, Leiden, 1703-1706, (11 voll.); P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, Oxford, 1906-1958, 12 voll.; A. Gerlo (ed.), *Correspondance d'Érasme*, Bruxelles, 1967s, 12 voll.; J. Hadot, *Le Nouveau Testament d'Érasme*, in *Colloquium Erasmianum*, Mons, 1968; J. Hadot, *La critique textuelle dans l'édition du Nouveau Testament d'Érasme*, in *Colloquia Erasmiana Turonensia*, II, Paris, 1969, 749-760; L.E. Halkin, *Érasme*, Paris, 1969; H. Holeczek (ed.), *Erasmus von Rotterdam Novum Instrumentum*, Stuttgart, 1976 (fac-simile dell'ediz. di Basilea del 1516); H. Gibaud, *Un inédit d'Érasme: la première version du Nouveau Testament copiée par Pierre Meghen (1506-1509)*, Angers, 1982. [A. Godin, *La Bible et la "philosophie chrétienne"* in G. Bedouelle-B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 5), Paris, 1989, 563-586]. HVos

ERASTO In gr. *erastos*, "amabile".
1 Collaboratore di Paolo a Efeso; è inviato con Timoteo in Macedonia per prepararvi la venuta dell'Apostolo (At 19,22).
2 Tesoriere della città di Corinto (Rm 16,23), il suo nome figura su una pietra del I secolo ritrovata tra le rovine di quella città; mandando ai Romani il saluto dei suoi collaboratori, Paolo nomina Timoteo ed Erasto (Rm 16,23); scrivendo a Timoteo da Roma, l'Apostolo gli precisa che E. è rimasto a Corinto (2Tm 4,20). L'accostamento dei nomi di Timoteo e di E. sotto la penna di Luca e di Paolo fa pensare che questo E. sia uguale al precedente; è possibile che E. abbia abbracciato la fede a Corinto e abbia accompagnato Paolo in Asia Minore, in Macedonia e in Acaia. AvdB-JMer

ERBA Il termine ebraico più frequente per "erba" è *ḥāṣîr* (in gr. *chortos*); ma esso indica probabilmente ogni pianta verde dei campi (cfr. Mt 6, 28.30 e →giglio), proprio come la parola *deše'* indica i nuovi germogli di queste piante (2Sam 23, 4); l'erba in quanto gramìnacea o cereale è piuttosto l' *'ēśeb* (Sal 104, 14). Dopo la prima pioggia (in autunno) l'e. spunta ovunque in Palestina, persino sui tetti delle case (2Re 19, 26); è verde finché dura la stagione delle piogge e secca quando il sole dell'estate comincia a splendere. La coltura intensiva dell'e. e del fieno è sconosciuta (l'ebr. *ḥăšaš* indica l'e., secca per mancanza di pioggia, o il letame piuttosto che il fieno: Is 5, 24; 33,11). In Transgiordania si trovavano in abbondanza pascoli naturali (Nm 32, 1-42; Gv 6, 10). L'e. che cresce è l'immagine del giusto in Sion (Is 66,14); l'e. che secca rapidamente è il simbolo della caducità della vita umana (Sal 90, 5s; 103,15; Is 40, 6; 51,12; 1Pt 1, 24), delle forze umane (Sal 102, 5), della ricchezza (Gc 1, 10s), degli empi (Sal 37, 2), della potenza dei nemici (Is 37, 27; 2Re 19, 26). Il termine ebraico indicante le erbe amare del pasto pasquale (*mᵉrôrîm:* Es 12, 8; Nm 9, 11) è collettivo che si riferisce a diverse specie commestibili e non a una pianta particolare.
HF-JCMar

ERCOLE Il nome di questo eroe (in gr. *hēraklēs*), diventato dio, resta spiegato male; è stato latinizzato in *Hercules* attraverso l'etrusco. E. è il figlio di Zeus e di Alcmena; le sue numerose fatiche, moltiplicate dalla leggenda, hanno contribuito a farlo onorare come un dio salvatore che mette la sua instancabile attività al servizio degli uomini. La sua forza e la sua giovinezza ne fecero, con Ermes, il protettore del ginnasio. A causa del contatto con i mercanti fenici fu ben presto assimilato a Melkart di Tiro. Il sommo sacerdote Giasone non esitò a fargli portare un'offerta di 300 dracme in occasione dei giochi che si svolgevano a Tiro in suo onore (2Mac 4, 18-19).

Bibl. L. Séchan-P. Levêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966. CSaul

EREDITÀ
1 AT
A *La nozione giuridica.* "Ereditare" in ebr. si dice *nāḥal* ed "e." *naḥălāh*. Sotto l'influenza dell'ara-

maico l'ebraico postbiblico utilizza soprattutto il verbo *yāraš* e il sostantivo *yᵉruššah* il cui uso sporadico nel senso di "ereditare" e di "e." si incontra già negli scritti biblici più recenti. Il verbo *nāḥal* serve a esprimere che un coerede ha ricevuto la sua parte nella devoluzione di una successione, mentre *naḥălāh* indica la parte che gli è stata assegnata. L'accezione dei vocaboli ebraici è più ristretta poiché essi non si riferiscono, strettamente parlando, al patrimonio indiviso al quale alludono implicitamente Dt 25,5 e Sal 133,1. Sebbene l'antichità israelitica non abbia lasciato testamenti scritti, è certo che il padre "metteva in ordine gli affari della sua casa" prima di morire (2Sam 17,23; 2Re 20,1; Is 38,1), regolava cioè la distribuzione dei beni che lasciava (Dt 21,16; Sir 14,13; 33,24). D'altra parte, molto prima della sua morte, egli poteva fare degli anticipi di e. (Tb 8,21; Sir 33,20-24; Ez 46,16-18; cfr. 15,12) che erano talvolta bramati (Pr 20,21), così come aveva la facoltà di diseredare un figlio indegno (Sir 45,25; cfr. Ml 1,6). La distribuzione del patrimonio doveva tuttavia essere conforme all'usanza e alla Legge. Solamente tre testi legislativi Dt 21,15-17; Nm 27,1-11 con il complemento di Nm 36,6-9 ed Ez 46,16-18, si riferiscono all'e. e regolano soltanto casi particolari. Le informazioni occasionali della Bibbia permettono di aggiungere certi complementi a questi dati. La regola fondamentale è che solamente i figli hanno diritto all'e. Fra loro il maggiore ha una posizione privilegiata e riceve non una parte doppia, ma i due terzi dei beni paterni (Dt 21,17; cfr. 2Re 2,9; Zc 13,8). Nel caso di due gemelli, il maggiore era colui che usciva per primo dal seno materno (Gen 25,24-26; 38,27-30). A dispetto delle prerogative giuridiche del maggiore, la Bibbia offre numerosi esempi di minori che soppiantano i fratelli maggiori, indipendentemente dal caso di Esaù che vende il suo diritto di primogenitura a Giacobbe (Gen 25,29-34). Questi esempi servono soprattutto a illustrare la gratuità delle scelte divine (Gen 4,5; 25,23; 37,3-11; 1Sam 16,6-13) e non testimoniano l'esistenza, presso gli antichi ebrei, dell'uso dell'ultimogenitura che esisteva presso certi popoli. Il maggiore poteva perdere il suo diritto di primogenitura come castigo per una colpa grave come successe a Ruben (Gen 35,22). Le figlie ereditavano soltanto in assenza di eredi maschi (Nm 27,1-8; cfr. 1Cr 23,22; Tb 7,10-13). Ci sono tuttavia due notevoli eccezioni: quella di Rachele e di Lia da una parte (Gen 31,14) e quella delle tre figlie di Giobbe dall'altra (Gb 42,13-15). Le une e le altre sembrano aver avuto diritto a un'e. malgrado la presenza di eredi maschi. Queste eccezioni dovevano essere reminiscenze di un'epoca passata, attestata fuori dalla Bibbia, dove un padre ricchissimo poteva assicurare a tutti i suoi figli una parte di e. La divisione del patrimonio poteva essere affidata a degli arbitri che procedevano come Mosè durante l'assegnazione delle terre alle tribù della Transgiordania (Gs 13,15-32; cfr. Nm 32; 34,14s) o come Eleazaro, Giosuè e i delegati delle altre tribù in occasione della divisione della Cisgiordania, quando i lotti furono determinati per sorteggio (Nm 26,53-56; 33,54; 34,13.16-29; 36,2s; Gs 13-18). Se un uomo moriva senza lasciare né figli né figlie, il suo patrimonio passava ai suoi consanguinei maschi da parte di padre (Nm 27,9-11), dato che la →vedova non aveva, in principio, nessun diritto.

B *La nozione teologica.* L'uso propriamente giuridico del vocabolario ebraico è relativamente raro nella Bibbia, ma soggiace all'accezione teologica o metaforica che appare in molti testi.

a La terra promessa, e. d'Israele. La ripartizione della Terra promessa fra i discendenti di Israele-Giacobbe è presentata come il regolamento di una successione conforme alla volontà di Jahweh (Nm 34,29; vedi sopra). Poiché la tribù sacerdotale di →Levi non aveva un territorio proprio, la spiegazione teologica di questa anomalia fu che "Jahweh è la loro e." (Nm 18,20; Dt 10,9; 18,2; Gs 13,33; Ez 44,28). La divisione della terra fra "i figli di Israele" suppone evidentemente che Canaan fosse la parte divisa del loro padre, "l'e. di Israele" (Gdc 20,6), "l'e. di Giacobbe" (Is 58,14), "l'e. della famiglia d'Israele" (Ez 35,15), distinta per es. dall'e. di Esaù (Ml 1,3), cioè dal paese di Edom (cfr. Ez 35,15; 36,12) o dall'e. delle nazioni (Ger 12,15; cfr. Sal 111,6). Quanto a Israele stesso, il cui nome evoca sia l'antenato →eponimo che la sua discendenza, aveva ricevuto questo patrimonio da Jahweh che l'aveva procreato (Dt 32,6; cfr. Es 4,22s; Is 63,16; 64,7; Ger 3,4; 31,9; Os 11,1; Ml 1,6; Sir 51,10), trattato come il figlio preferito e aveva scelto per lui un'e. eccellente (Sal 47,5) o che vorrebbe adottarlo per lasciargli un' "e. che sia l'ornamento più prezioso dei popoli" (Ger 3,19). Non c'è dubbio che questa concezione si ispiri alla successione paterna, sebbene le tradizioni "storiche" della →promessa fatta ai patriarchi (Es 32,13; Sal 105,8-11; Ez 47,14; 1Cr 16,15-18) e della conquista (Es 23,30; Dt 4,38; 20,16; Sal 47,4s; 78,55; 135,10-12; 136,17-22) abbiano esercitato ugualmente la loro parte di influenza. L'idea sopravvisse all'esilio e secondo Ez 45,1-7; 47,13-48,29 una nuova suddivisione della Terra promessa avrebbe avuto luogo nell'era nuova che si sarebbe aperta dopo l'esilio.

b Il re, erede di Jahweh. L'e. attribuita da Jahweh al sovrano implica le nozioni di paternità e di filiazione. In 2Sam 7,14 (cfr. 1Cr 17,13; 22,10; 28,6) e nei Sal 2,7s; 89,27s Jahweh è un padre per il re e il re è per Jahweh un figlio, anzi il figlio maggiore (Sal 89,28). Sulla base di questa figliolanza Jahweh accorda al re un'e. che idealmente consiste in tutte le nazioni della terra (Sal 2,8) o in una supremazia su tutti i re della terra (Sal 89,28). Questo tema è una espressione dell'ideologia regale dell'Antico Oriente che implica l'esistenza di un rapporto particolare fra il re e la divinità.

c Israele, e. di Jahweh. Se la terra di Canaan è considerata in certi testi come l'e. di Israele, altri testi la presentano come l'e. di Jahweh, anzi affermano che il popolo di Israele che la abita è lui stesso l'e. di Jahweh. Questo duplice tema risale all'idea mitica di una divisione delle nazioni o delle terre abitate fra i figli di dei. Secondo Dt 32,8s, letto se-

condo 4QDt 32 e i LXX, il dio supremo Elyon, identificato con Jahweh, "ha dato le nazioni in eredità" ai "figli di Dio". La divisione fu fatta in funzione del loro numero che corrispondeva a quello delle 70 nazioni elencate in Gen 10. Negli scritti biblici il popolo è qualificato come e. di Jahweh più spesso (Dt 4,20; 9,26.29; 1Sam 10,1; ecc.) della terra (1Sam 26,19; 2Sam 14,16; Ger 2,7; 12,7; ecc.), ma i due aspetti del tema sono strettamente associati in Ger 12,7-9. Essi mettono l'accento non sul trasferimento di proprietà, ma sul carattere stabile, permanente del possesso divino, in quanto alla nozione di e. inerisce l'idea del bene ancestrale.

d Il monte dell'e. di Jahweh. "Il monte dell'e." divina in Es 15,17 è la residenza di Jahweh. Sebbene il Sal 79,1 qualifichi il Tempio come "e. di Jahweh" non sembra che Es 15,17 faccia allusione a Sion. È piuttosto la terra santa a essere così designata (cfr. Is 57,13; Sal 78,54s), più precisamente il monte →di Efraim che fu occupato da clan israeliti (cfr. Gs 17,15-18). La stessa espressione "monte dell'e." si incontra nella letteratura mitologica di →Ugarit dove indica la montagna di Safon che era ritenuta la residenza di →Baal.

e E.-destino. Il termine e. è usato talvolta nel senso metaforico di "sorte" o "destino" (Gb 20,29; 27,13; 31,2; Is 54,17) alludendo alle parti di e. assegnate dalla sorte. In senso più lato, si possono ereditare beni spirituali come le "testimonianze di Jahweh" (Sal 119,111) cioè i beni garantiti dall'alleanza, la felicità (Pr 28,10), la gloria (Pr 3,35). Si parla anche di e. dei buoni (Sal 37,18), di coloro che amano la Sapienza (Pr 8,21) o dei poveri che erediteranno un "trono di gloria" (1Sam 2,8), mentre gli incapaci erediteranno vento (Pr 11,29) o stoltezza (Pr 14,18). Giobbe rimpiange di aver ereditato illusioni (Gb 7,3) e si ritiene che gli antenati delle nazioni abbiano ereditato la menzogna (Ger 16,19).

2 NT Il NT talvolta parla di e. in senso proprio (Mt 21,38; Mc 12,7; Lc 12,13; 20,14; Gal 4,1.30), ma sfrutta soprattutto il tema dei "testamenti" (cfr. Ef 2,12) che li corrispondono alla nozione veterotestamentaria di →alleanza, specialmente in Eb dove Cristo appare come l'erede universale di Dio (Eb 1,2.4). Secondo Paolo l'alleanza con Abramo è un testamento divino in favore del patriarca e del suo discendente per eccellenza, cioè Cristo (Gal 3,15-18; cfr. Mt 1,1-16) che è il "maggiore di una moltitudine di fratelli" (Rm 8,29). Questi sono dunque "eredi di Dio e coeredi di Cristo" (Rm 8,17). La fede in Cristo fa sì che per volontà di Dio (Gal 4,7) essi diventino la discendenza spirituale di Abramo, "eredi secondo la promessa" (Gal 3,29; cfr. Eb 6,12), "figli della promessa" (Gal 4,28). L'e. in questione non è più la terra di Canaan, ma il Regno di Cristo e di Dio (Ef 5,5) che è nei cieli (1Pt 1,4), che consiste nella vita eterna (Tt 3,7; cfr. 1Pt 3,7; Mc 10,17; Lc 10,25) e alla quale la discendenza carnale non dà diritto (1Cor 15,50). Lo Spirito di Dio, che i credenti possiedono in sè, è una caparra della nostra e. fin da quaggiù (Ef 1,13s).

Bibl. EJ, XV, 475-481; InstAT, 1, 89-91.251-256; THAT, I, 778-781; II, 56-59; TWAT, III, 953-985; IV, 342-360 (con bibliografia); TWNT, III, 766-786; X/2, 1044-1045; J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris, 1951, 181-200; F. Dreyfus, *Le thème de l'héritage dans l'A.T.*, RSPT 42, 1958, 3-49; F. Horst, *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): naḥ^{a}lāh und ^{a}ḥuzzāh*, in *Verbannung und Heimkehr. Festschrift für W. Rudolph*, Tübingen, 1961, 135-156; G. von Rad, *Gesammelte Studien Zum A.T.*, I, München, 1965^3, 87,100; S. Zeitlin, *Testamentary Succession*, in *JQR. The 75th Anniversary Volume*, Philadelphia, 1967, 574-581; É. Lipiński, *Essais sur la Révélation et la Bible*, Paris, 1970, 115-132; P. Diepold, *Israels Land*, BWANT 95, Stuttgart, 1972; G. Gerleman, *Nutzrecht und Wohnrecht. Zur Bedeutung von 'ḥzh und nḥlh*, ZAW 89, 1977, 313-325; Z. Ben-Barak, *Inheritance by Daughters in the Ancient Near East*, JSS 25, 1980, 22-33; J. Paradise, *A Daughter and Her Father's Property at Nuzi*, JCS 32, 1980, 189-207; E.W. Davies, *Inheritance Rights and The Hebrew Levirate Marriage*, VT 31, 1981, 138-144.257-268; I. Gottlieb, *Succession in Elephantine and Jewish Law*, JSS 26, 1981, 193-203; H.Z. Szubin, *Exchange of Inherited Property at Elephantine (Cowley I)*, JAOS 102, 1982, 651-654; D.C. Snell, *The Cuneiform Tablet from El-Quiṭar*, AbrNhar 22, 1983-84, 159-170; Z. Ben Barak, *The Legal Status of the Daughter as Heir in Nuzi and Emar*, in *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (1500-1000 B.C.)*, Leuven, 1986.

ELip

EREK In ebr. *'erek;* trascrizione della forma ebraica del nome dell'antica città mesopotamica che le pubblicazioni archeologiche, assiriologiche e storiche in lingua italiana chiamano →Uruk. Invece il *Targum palestinese* di Gen 10,10 l'identifica con Edessa, l'attuale Urfa, nel sud-est della Turchia.

ELip

ERMA In gr. *hermas,* dal nome del dio Ermes (→Ermes); cristiano di Roma che Paolo saluta (Rm 16,14). L'opinione di Origene secondo la quale E. sarebbe l'autore del *Pastore di Erma* è inesatta.

CFoc

ERMA, PASTORE DI Il pastore di Erma è il titolo di un'opera cristiana, scritta in greco, che il *Canone di →Muratori* attribuisce al fratello di Pio I, vescovo di Roma dal 140 al 155, e che alcuni autori dei primi secoli hanno considerato come uno scritto canonico. Si distinguono tre parti, redatte in uno stile simile alle apocalissi: le *Visioni*, i *Precetti* e le *Parabole*. Il problema della composizione letteraria del P. di E. ha attirato l'attenzione degli specialisti: alcuni mantengono l'unità letteraria dell'insieme, altri ammettono strati letterari di origini diverse. Benché l'opera sia di provenienza romana e benché alcuni passaggi riflettano un'influenza giudeo-cristiana, non ci sono indizi che indichino l'uso di fonti latine o ebraiche. La Bibbia non è mai citata esplicitamente, ma è chiaro che l'autore utilizza la traduzione dei LXX e alcuni scritti neotestamentari.

Bibl. P. Battifol, *L'Église naissante. Hermas et le problème moral au second siècle,* RB 10, 1901, 337-351; G. Bardy, *Le Pasteur d'Hermas et les livres hermétiques,* RB 20, 1911, 391-407; H. Schulz, *Spuren heidnischer Vorlagen im Hirten des Hermas,* Rostock, 1913; N.A.V. Ström, *Der Hirt des Hermas — Allegorie oder Wirklichkeit?,* Uppsala, 1936; J.P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de discipline",* II, RB 60, 1953, 41-42; M. Whittaker, *Der Hirt des Hermas,* GCS 48, 1956; S. Giet, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas,* Paris, 1963; A. Hilhorst, *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Hermas,* Nimègue, 1976; J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens,* Paris, 1976, 235-239 (n° 655-668). ELip

ERME In gr. *hermēs,* dal dio dello stesso nome (→Erma); cristiano di Roma, salutato da Paolo (Rm 16,14). JLong

ERMENEUTICA "Ermeneutica", dal gr. *hermēneuein,* "esprimere, interpretare, tradurre", significa, generalmente, che si vuol rendere chiaro un linguaggio oscuro e si applica, più direttamente, all'interpretazione dei testi antichi e soprattutto dei testi biblici. Il termine, usato anche da Paolo (1Cor 12,10), deriva dal nome Ermes, il messaggero degli dei, colui che portava gli oracoli, che li interpretava e che bisognava in seguito interpretare. L'e. acquista un duplice significato: l'arte di interpretare correttamente i libri sacri e un metodo che vuol capire e dire il testo oggi. L'e. è quindi una teoria dell'interpretazione, orientata com'è verso la comprensione, mentre l'esegesi sarebbe l'applicazione di questa teoria al testo biblico.

1 Cenni storici "La natura dell'ermeneutica implica necessariamente la riflessione sulla sua storia" (G. Ebeling).

A *Giudaismo.* L'AT contiene tracce di e. chiamata più tardi midrash (dall'ebr. *dāraš,* "cercare"). Il midrash cerca nei testi solo il valore per la vita. Si scrutano le Scritture per stabilire ciò che vogliono dire attualmente. L'attualizzazione delle Scritture si opera seguendo tre linee diverse (→giudaismo e Bibbia):

— la halakah, che ha lo scopo di cercare nelle Scritture, specialmente nella Torah, regole di comportamento soprattutto giuridiche;

— la haggadah, termine che indica tutti i commenti della Scrittura miranti alla formazione spirituale degli uditori secondo ottiche molto varie (esortazione morale, spiegazione delle feste, commenti dottrinali, ecc.);

— il pesher, cioè l'attualizzazione delle Scritture o di altri scritti mostrando il loro compimento negli avvenimenti del passato prossimo e del presente (p.es. Dn 9).

Il giudaismo alessandrino cerca di utilizzare i mezzi offerti dalla cultura ellenistica, p.es. il ricorso all' →allegoria (Filone d'Alessandria).

B *NT.* Nel NT i principi ermeneutici possono essere ricondotti a tre:

— il principio del compimento;

— il principio del superamento;

— il principio della prefigurazione.

Tutte le Scritture sono rilette alla luce della risurrezione di Gesù; la loro portata definitiva si precisa nella misura in cui si scoprono le tracce anticipate del mistero di Cristo. In Lui tutto è compiuto (Gv 19,30), di un compimento escatologico.

Paolo nella Scrittura distingue la lettera e lo spirito (2Cor 3,4s; Rm 2,29; 7,6). Nell'esegesi paolina interviene il principio tipologico: la Scrittura racchiude dei *tupoi* che ci riguardano. La lettura cristiana della Scrittura porta in Paolo a un'allegorizzazione (Gal 4,21-31). L'interpretazione tipologica di Eb è più precisa e più metodica che nelle lettere paoline. La parola *tupos* appare solamente una volta (Eb 8,5) nel senso di "archetipo". Questo archetipo è attivamente rappresentato dalla sua *eikōn,* "immagine" (Eb 10,1). L'e. del NT usa sempre i mezzi pratici dell'e. rabbinica, talvolta rivalutati da una nota di alessandrinismo, ma questi mezzi sono subordinati a un'intelligenza di fede che segna una tappa nuova. È Cristo il capo della Scrittura; essa è tutta orientata verso lui che ne è lo spirito, il compimento, la consumazione, la pienezza.

C *Età patristica e Medioevo.* La prima grande riflessione sul problema ermeneutico si può far risalire a Origene. È nota la cura con cui egli si impose di fissare e di studiare con rigore il testo biblico; la sua edizione delle Esaple (→versioni antiche) ne è una testimonianza sufficiente. Egli distingueva fra il senso letterale o storico e il senso spirituale. Le scuole patristiche continuarono l'opera iniziata da Origene. La scuola di Antiochia, più di quella di Alessandria, accordava maggiore attenzione al senso letterale della Bibbia. Gerolamo rappresenta la tendenza "letteralista", Ambrogio ed Ilario la tendenza "spiritualista". Agostino, la cui influenza accanto a quella di Origene doveva imporsi per tutto il Medioevo, riunisce molto bene i due sensi. Nell'età patristica l'e. comincia a cristallizzarsi in un problema che diverrà classico: quello dei sensi scritturistici. Grazie agli studi compiuti da H. de Lubac soprattutto sull'Alto Medioevo, si conoscono i quattro sensi della Scrittura: senso storico (letterale), allegorico, morale (tropologico) e anagogico (relativo alle realtà celesti e all'escatologia). "Il compito dell'ermeneutica è di ampliare la comprensione del testo dal lato dottrinale, l'ermeneutica così intesa è coestensiva all'intera economia dell'esistenza cristiana" (P. Ricoeur). Tommaso d'Aquino stabilisce una distinzione netta fra i due sensi: letterale e spirituale (tipico, mistico, figurativo). Lo studio del senso letterale costituisce un'esegesi propriamente detta (→Antichità cristiana greca e Bibbia; →Antichità cristiana latina e Bibbia; →Medioevo Occidentale e Bibbia).

D *Epoca moderna.* La Riforma ridà al problema dell'interpretazione della Bibbia tutta la sua urgenza. Per Lutero "il principio scritturistico" *(sola scriptura)* si sviluppa in un principio ermeneutico, secondo il quale è l'insieme della Scrittura che dà il

senso a ogni testo. Lutero riassume questo principio nell'opposizione famosa Legge-Vangelo *(Gesetz-Evangelium)* che resta uno dei temi più spesso trattati in seno al protestantesimo (→protestantesimo e Bibbia). Di fronte alla Riforma il Concilio di Trento sentì il bisogno di precisare che il senso stesso della Scrittura non potrebbe manifestarsi indipendentemente dalla Chiesa e dalla Tradizione. Nell'epoca contemporanea la Chiesa è intervenuta solennemente nei problemi dell'e. biblica con le encicliche (*Providentissimus Deus* di Leone XIII, 1893 e *Divino Afflante Spiritu* di Pio XII, 1943). Quest'ultima, la più completa, insiste sulla necessità di studiare il senso letterale e denuncia i pericoli di un'interpretazione puramente storico-critica. Una soluzione nuova del problema dell'e. da parte della Chiesa (→cattolicesimo e Bibbia) è venuta con il Concilio Ecumenico Vaticano II.

2 Posizione attuale dell'ermeneutica

A *Il problema ermeneutico.* Lo sviluppo e l'applicazione del metodo →storico-critico avevano determinato un rapporto relativamente nuovo dell'uomo moderno con la Scrittura. Fin dagli albori dei tempi moderni si parlava piuttosto dell'arte o delle regole per interpretare i libri sacri *(ars interpretandi; regulae interpretationis).* Nel 1654 da parte protestante e nel 1776 da parte cattolica appariva per la prima volta la parola "ermeneutica" nel titolo di un'opera.

B *L'appoggio della filosofia.* La filosofia verrà incontro alle preoccupazioni degli esegeti. I problemi filosofici si trovano alla base della ricerca dell'e. biblica moderna. Per Schleiermacher l'e. è la dottrina dell'arte di comprendere *(Kunstlehre des Verstehens)* che sviluppa le sue regole in un sistema coerente. W. Dilthey vedrà in essa il fondamento delle scienze dello spirito in generale *(Geisteswissenschaften),* cioè l'opera filosofica stessa. Più recentemente M. Heidegger rinnovava l'ontologia con l'esistenzialismo e concepiva la fenomenologia dell'esserci *(Dasein)* come un'ermeneutica. Per lui il linguaggio è una risposta all'essere, è "la casa dell'essere". Si deve a H.G. Gadamer l'aver studiato filosoficamente una coscienza storica, cioè la coscienza che l'uomo deve avere di essere un essere storicamente condizionato e che nella sua ricerca e. deve cercare più di comprendere che di spiegare. Da ciò l'e. diventa dinamica: colui che comprende acquista una più ampia compresione di sé e degli esseri. P. Ricoeur cerca di passare dal comprendere come modo di conoscenza al comprendere come modo di essere. A partire da ciò, egli studia i simboli dove noi ritroviamo noi stessi attraverso i segni.

C *L'interpretazione esistenziale.* Con K. Barth e con R. Bultmann si pone il problema dell'attualizzazione del messaggio evangelico: che cosa dicono a me questi testi? Il problema e. era ormai posto in termini di esistenza. Per Barth l'autore biblico non ha voluto esprimere le sue idee ma tradurre una realtà che si imponeva a lui e determinava il suo linguaggio. Questa realtà è la rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Per Bultmann, che utilizza l'ontologia esistenziale del primo Heidegger, l'uomo peccatore si ritrova e si capisce attraverso un'e. della Scrittura che dà il kerygma che raggiunge l'uomo, l'interpella e lo rende uomo nuovo. È l'uomo nella sua dimensione esistenziale. La Scrittura in Bultmann è la proiezione in linguaggio mitico della fede che salva, senza supporto razionale, di coloro che hanno trovato la salvezza con la fede in Cristo. Ogni racconto evangelico è da demitizzare (→mito) per conservarne solamente la fede della Chiesa primitiva. Da qui deriva il famoso progetto di "demitizzazione" del NT. La soluzione positiva portata da Bultmann al problema dell'e. è quella dell' "interpretazione esistenziale".

I post-bultmanniani (Käsemann, Bornkamm, Conzelmann) così come gli avversari di Bultmann (Jeremias, Cullmann, Althaus) ritennero necessario non sopprimere l'importanza del Gesù storico. Per W. Pannenberg la rivelazione di Dio avviene con un'azione salvifica negli avvenimenti storici che sono verificabili. I testi biblici sono testi interpretativi di questa azione di Dio. L'avvenimento supremo è la resurrezione di Gesù che si inserisce nel cuore della storia universale.

D *Nuove tendenze.* La nuova e. biblica è stata inaugurata da E. Fuchs e da G. Ebeling. Per Fuchs l'e. biblica è "la dottrina credente del linguaggio". Per Ebeling l'e. teologica non è altro che "la dottrina della Parola di Dio". La nuova e. mette più sistematicamente in opera diversi aspetti dell'interpretazione del testo sacro. In seguito a lavori di F. de Saussure, in particolare, la linguistica ha conosciuto uno slancio senza precedenti nell'e. (→semiotica e Bibbia). La nuova e. allude di frequente al problema del linguaggio. Tuttavia le questioni che affronta non sono di ordine linguistico, ma di carattere teologico-filosofico. Tutti i generi letterari, soprattutto la stilistica, sono usati per scoprire il segreto del testo. In quanto produzione letteraria, la Bibbia rende poetica la realtà che svela. Il programma di una demitizzazione, presentato da Bultmann, è stato nella maggior parte dei casi respinto. La problematica e. è, nel suo principio, al tempo stesso conservata e superata nel concetto di storia universale.

E *L'ermeneutica cattolica del Vaticano II.*

La costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (1965) non è un trattato di e., ma, preoccupata dei problemi di fede della nostra epoca, dà preziosi principi sull'interpretazione della Scrittura. Il terzo capitolo *(L'ispirazione divina della Sacra Scrittura e la sua interpretazione)* con il sesto capitolo *(La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa)* permette di fare meglio un progetto di e. biblica cattolica oggi. Ai principi e. del Vaticano II non sono mancati i consigli degli osservatori ortodossi e protestanti, così che vi si può sentire l'eco delle preoccupazioni filosofico-teologiche della nostra epoca. Il terzo capitolo della costituzione conciliare (n. 12) dà delle direttive che si possono dividere in tre orizzonti:

— Orizzonte letterario: vengono sottolineate l'esistenza e l'importanza dei generi letterari nella Scrittura. Evidentemente non si cercherà qui un'enumerazione esaustiva dei generi letterari utilizzati nella

Bibbia. C'è la classificazione tradizionale, ereditata dalla LXX, che distingueva nell'AT libri storici, profetici e poetici. C'è un'apertura positiva al pluralismo del genere storico.

— Orizzonte storico-culturale: la critica letteraria sfocia nella storia; essa cerca il suo Sitz im Leben (→contesto vitale), secondo la celebre espressione di H. Gunkel, cioè "dei modi abituali e spontanei di pensare, di parlare e di raccontare", così come "quelli che si usavano di solito a quel tempo nelle relazioni reciproche fra gli uomini".

— Orizzonte teologico: la Scrittura "deve essere letta e interpretata nello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta". È il principio pneumatico che traduce l'azione stessa dello Spirito Santo che deve guidare il lavoro dell'esegeta come aveva guidato l'attività degli scrittori sacri con un eccezionale carisma. Tre regole: l'unità di tutta la Scrittura, la Tradizione vivente della Chiesa, l'analogia della fede. È proprio degli esegeti lavorare per comprendere ed esporre più profondamente il senso della Scrittura, ma tutto ciò che riguarda il modo di interpretare la Bibbia è finalmente sottomesso al giudizio della Chiesa che serve la Parola di Dio ascoltandola con amore, conservandola ed esponendola fedelmente. Il cap. III riprende, per finire, un parallelo molto tradizionale fra la Parola di Dio scritta e la Parola di Dio fatta carne (principio della condiscenza divina, in gr. *sunkatabasis*).

3 Verso un'ermeneutica integrale Se l'e. è più un programma che un metodo, vale la pena di delineare le tappe di una e. biblica di tipo scientifico, seguendo le proposte di H. Cazelles.

— La →critica testuale. Alcune varianti ci rivelano il modo in cui lo scriba ha redatto il testo.

— La critica letteraria. Questa critica è complessa e contiene i metodi della linguistica moderna, le lingue bibliche e i generi letterari.

— La critica storica. Si deve a M.J. Lagrange il merito di aver stabilito la necessità di un ricorso alla storia per l'e. biblica. →esegesi storico-critica.

— La critica teologica. L'ermeneuta considera che il popolo presso il quale e per il quale furono redatti i libri sacri è un popolo sempre vivente: l'Israele di Dio (Gal 6,16). Il lavoro degli ermeneuti e degli esegeti sviluppa ciò che il Concilio chiama l'intelligenza della fede. Tocca ai teologi attingervi questa o quella idea. Ciò verso cui tende un'e. integrale è la conoscenza personale, concreta, offerta all'uomo dalla Parola di Dio.

Bibl. Catholicisme, V, 670-673; DBS, II, 1482-1516; RGG³, III, 242-262; M.J. Lagrange, *La méthode historique, surtout à propos de l'A.T.*, ÉtB, 1903 (anast.: 1966); K. Frör, *Biblische Hermeneutik*, München, 1961 (1967³); H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de L'Écriture*, Paris, 1959-1964; L. Alonso-Schökel, *Hermeneutics in the Light of Language and Literature*, CBQ 25, 3, 1963, 371-386; E. Castelli (ed.), *Ermeneutica e tradizione*, Roma, 1963; H.G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain, 1963 (conferenze di Gadamer a Lovanio pubblicate da L. de Raeymaeker); J.M. Robinson-J.B. Cobb (ed.), *The New Hermeneutic*, New York, 1964; P. Grelot, *La Bible, Parole de Dieu*, Paris-Tournai, 1965; J.D. Smart, *Hermeneutische Probleme der Schriftauslegung*, Heidelberg, 1965; J. Barr, *Old and New in Interpretion*, London, 1966; R. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God*, New York, 1966; R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Paris, 1967; C.E. Braaten, *History and Hermeneutics*, London, 1968; M. Van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Paris-Tournai, 1968; E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen, 1968; N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik*, Düsseldorf, 1968; T. Lorenzmeier, *Exegese und Hermeneutik*, Hamburg, 1968; R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, 1968²; G. Stachel, *Die neue Hermeneutik*, München, 1968; O. Loretz-W. Strolz (ed.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg, 1968; G. Thils-R.E. Brown, *L'herméneutique biblique. Introduction bibliographique*, in *Exégèse et théologie*, Gembloux-Paris, 1968, 282-315; P.J. Achtemeier, *An Introduction to New Hermeneutic*, Philadelphia, 1969; H. Cazelles, *La nouvelle herméneutique biblique*, Bruxelles, 1969; R.E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, 1969; P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969; E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München, 1970; R. Marlé, *Herméneutique et catéchèse*, Paris, 1970; F. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien, 1970; P.A. Stucki, *Herméneutique et dialectique*, Genève, 1970; H. Cazelles, *Écritures, Parole et Esprit out trois aspects de l'herméneutique biblique*, Paris, 1971; V. Warnach (ed.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, Salzburg-München, 1971; J. Ernst, *Schriftauslegung*, Paderborn, 1972; *Esegesi ed ermeneutica*, Brescia, 1972; R. Lapointe, *Panorama de l'herméneutique actuelle*, BTBib 2, 1972, 107-156; H. Seebass, *Biblische Hermeneutik*, Stuttgart, 1974; D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic*, Missoula, 1975; J.P. Resweber, *La théologie face au défi herméneutique*, Louvain-Paris, 1975; H.G. Stobbe, *Hermeneutik — ein ökumenisches Problem*, Gütersloh-Köln, 1981; J. Koenig, *L'herméneutique analogique du Judaïsme antique*, Leiden, 1982; H.F. Geisser-W. Mostert (ed.), *Wirkungen hermeneutischer Theologie. Festschrift G. Ebeling*, Zürich, 1983. [A.H.J. Gunneweg, *Comprendere l'Antico Testamento. Un'ermeneutica* (= ATSup 5), Brescia, 1986; L. Alonso Schökel, *La parola ispirata. La bibbia alla luce della scienza del linguaggio* (= BiblCR 7), Brescia, 1987 [1967¹]; G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede* (= Quaestio 1), Milano, 1988; P. Grech, *Ermeneutica*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 464-489; H.G. Stobbe, *Ermeneutica*, in P. Eicher (a cura di), *Enciclopedia teologica*, edizione italiana a cura di G. Francesconi, Brescia, 1989, 280-287; G. Ripanti, *Ermeneutica e alterità*, Hermen 9, 1990, 27-43; L. Pacomio et alii, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato, 1991].

JChm

ERMES In gr. *hermēs*, dio greco corrispondente al Mercurio latino, messaggero degli dio, menzionato in At 14,12; dopo che Paolo ebbe guarito un paralitico, gli abitanti di Listra scambiarono Barnaba

per Zeus e Paolo suo portavoce per E. Nella regione di Listra veniva situato il mito di Filemone e di Baucide e il culto di Zeus e di E., che avrebbero visitato i due sposi, era molto vivo. Così si spiega perché gli abitanti di Listra abbiano scambiato i due apostoli per questi due (At 14,12).

Bibl. W.M. Calder, *Zeus and Hermes at Lystra*, ExpTim 7, 10, 1910, 1-6; S. Eitrem, *De Paulo et Barnaba deorum numero habitis. Act 14,12*, Uppsala, 1938, 9-12; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Regensburg, 1961⁴, 60; L. Séchan-P. Levéque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966. AvdB-CFoc

ERMETE TRISMEGISTO Traduzione greca del nome del dio egiziano della scienza e delle lettere, "Thot il tre volte grande", al quale si attribuisce tutta una letteratura filosofico-religiosa di origine greco-egiziana dove trattati di astrologia, di magia e di alchimia si mischiano a opere di teosofia che a gradi diversi dosano filosofia e rivelazione. A questo insieme di concetti confusi e diversi, che derivano più dal sincretismo religioso alessandrino che dall'antica teologia egiziana, viene dato il nome di ermetismo. Thot ha semplicemente prestato il suo nome a questi trattati dove molteplici elementi di credenze e di forme di espressione egiziana sono stati adattati e assimilati in una cornice sincretistica nuova. L'opera più importante del corpo ermetico è probabilmente il *Poimandres* che figura in testa alla raccolta bizantina di Psello. Così come si presenta, la letteratura ermeneutica non è anteriore di molto al II secolo d.C., ma senza timore di sbagliare si può far risalire la teologia dell'ermetismo a tempi precedenti così che essa potrebbe essere contemporanea alle origini del cristianesimo.

Bibl. A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944-54; A.D. Nock-A.J. Festugière, *Hermès Trismégiste. Texte établi et traduit*, Paris, 1954¹-60². ELip

ERMOGENE In gr. *hermogenēs*, "nato da Ermes"; cristiano dell'Asia che, con Figelo, abbandonò san Paolo (2Tm 1,15). AvdB-JLong

ERMON In ebr. *ḥermôn*, "sacro", "proibito", in gr. *ermōn, aermōn;* catena di montagne spesso considerate come la metà sud dell'Antilibano e che circonda il Libano a est. Si estende per 30 km dai dintorni di Banyas alla strada Damasco-Beirut. Il suo nome attuale jebel eš-Šeiḫ, "Montagna del Vecchio", è dovuto alle abbondanti nevi dell'inverno, delle quali rimangono anche alcune macchie in estate. Dal punto di vista geologico l'E. è una volta anticlinale rotta al centro da un "circo" molto allungato da dove nasce il fiume Aouaj che bagna il ḥauran e i dintorni di Damasco a est. La cresta continua, che costituisce la frontiera libano-siriana, presenta le cime principali: 2814 m, 2296 m, 2154 m. È doppiato a est da elementi discontinui fra cui, a sud, una cima di 2224 m (Miṣpeh Šelagîm degli Israeliani). Un calcare giurassico, molto permeabile, lascia penetrare nelle profondità l'acqua delle piogge e delle nevi, così che la superficie ha un aspetto desertico e l'insediamento è molto ridotto. Per questo fatto, oltre alla ripidezza delle pendici, l'E. è sempre stato ed è ancor oggi un'efficace frontiera fra l'est e l'ovest. L'estensione del massiccio e il numero delle cime separate fra loro spiegano il plurale ("Gli Ermon") nel Sal 42,7. Spiegano anche perché nella Bibbia, l'E. presenta nomi diversi e perché cime secondarie o luoghi vicini siano considerati insieme (→Baal-Ermon, →Senir, →Sion, →Sirion). Visto dalla parte di Israele, l'E. è il confine esterno del Basan, anche se le greggi vi possono salire in transumanza (cfr. Am 4,3; Dt 3,8-9; 4,48; Gs 11,3.17; 12,1-5; 13,11; 1Cr 5,23). La poesia loda la sua abbondante rugiada (Sal 133,3), i suoi cipressi (Sir 24,13), le sue belve (Ct 4,8). È paragonato al Tabor, altra montagna santa (Sal 89,13), ma non eguaglia Gerusalemme (Sal 42,7). In epoca più tarda quando i Giudei dispersi devono difendersi dal paganesimo circostante, l'E. diventa la montagna maledetta dove gli angeli ribelli hanno preso contatto con la terra per sedurre le figlie degli uomini (*Libro di Enoch etiopico* 6,6-8; *Libro di Enoch slavo* 18,4, che interpreta Gen 6,2). Il nome stesso della montagna è interpretato pensando al terribile giuramento con il quale questi custodi traviati si sono uniti fra loro. Nella misura in cui questa leggenda è presente alla sensibilità dei discepoli di Gesù, l'atto di fede di Pietro a Cesarea di Filippi, ai piedi dell'E., assumerebbe allora una forte colorazione di resistenza antipagana e la trasfigurazione di Cristo, nelle stesse vicinanze, rappresenterebbe la santificazione della terra: più potente degli angeli, egli ristabilisce l'ordine dell'universo.

Bibl. Abel, I, 347-349. MDB

ERODE In gr. *hērōidēs*, derivato da *hērōs*, "eroe".

1 E. il Grande (37-4 a.C.) figlio dell'Idumeo Antipatro e di una Nabatea, Cypros, nato all'incirca nel 74 a.C. Suo padre, governatore dell'Idumea e consigliere di Ircano II, era figlio di Antipa il quale aveva svolto le stesse funzioni al tempo di Alessandro Ianneo. Fedele sostenitore dell'alleanza romana, Antipatro aveva probabilmente ottenuto da Cesare nel 47 l'abolizione del tributo imposto alla Palestina, inoltre aveva fatto nominare suo figlio Fasael stratega di Gerusalemme ed E. stratega di Galilea. I disordini, dovuti alle guerre civili in Palestina, avevano segnato la fine della dinastia asmonea; così nel 40 E. si era fatto accordare il titolo di re dal Senato. Gli occorsero tre anni per assicurarsi il potere in Palestina e nel 37, per legittimare la sua posizione, sposò una principessa asmonea, Mariamme I ripudiando la prima moglie Doris dalla quale aveva avuto un figlio, Antipatro. Dinasta ellenizzato, E. aveva saputo portare la Palestina a trarre profitto dalla prosperità ritrovata con la pace romana. Le sue numerose fondazioni — di cui le più importanti

sono Sebaste e Cesarea Marittima — indicano che intendeva aprire il suo regno alle influenze esterne; fu grande costruttore (palazzo di Gerico e di Gerusalemme, fortezza di Masada, di Macheronte, dell'Erodion, Tempio di Gerusalemme e tomba dei Patriarchi a Ebron) favorendo perciò una grande circolazione di artisti, operai e denaro. Strettamente sottomesso ad Augusto nella sua politica estera, costretto al versamento di un tributo, seppe mostrarsi un abile cortigiano, servendo in modo sufficiente gli interessi di Roma per ottenere favori sostanziali. In tal modo poté regnare su un territorio che ricopriva l'Idumea, la Giudea, la Samaria, la Galilea, la Gaulanitide, la Batanea, la Traconitide, l'Auranitide e la Perea. Come si addiceva a un principe della sua epoca, ricolmò di doni parecchie città greche, finanziando numerose costruzioni, e inviò anche un contributo per i Giochi Olimpici. Il suo dispotismo e la sua indifferenza religiosa gli attirarono però l'odio dei farisei, la cui opposizione continuò fino alla fine del suo regno. La violenza dei movimenti, che si svilupparono dopo la sua morte, basta a provare l'intensità di un fermento che si cristallizzò bruscamente dopo la morte del vecchio sovrano. Il giudizio, decisamente sfavorevole, espresso su di lui nei vangeli dell'infanzia (Mt 2; Lc 1,5 ne parla solo per darne un sincronismo) stanno a dimostrare la fama di crudeltà che aveva lasciato di sé. Vi si può riconoscere il riflesso di una vita familiare improntata alla tragedia: dopo aver fatto uccidere Mariamme I, sospettata di adulterio, aveva sposato Mariamme II, figlia di un sommo sacerdote; in seguito la ripudiò per sposare una samaritana Maltace a cui seguirono Cleopatra (di Gerusalemme), Pallade, Fedra, Elpide, una nipote e una cugina. Da queste unioni nacquero una quindicina di figli, ma Erode fece uccidere due dei figli di Mariamme I, Alessandro e Aristobulo, accusati di complottare contro di lui (7 a.C.) e Antipatro figlio di Doris (4 a.C.). Egli stesso morì di malattia nella primavera del 4 a.C. poco tempo prima della Pasqua (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,9-18,143; *B.J.* 1,19-2,266).

2 Erode Antipa (4 a.C.-39 d.C.) figlio di E. e della samaritana Maltace. Dopo la morte di suo padre divenne tetrarca della Galilea e della Perea. Fortificò Seffori e Bet-Aram/Livia, fondò Tiberiade (in onore dell'imperatore Tiberio) e vi installò dei coloni. Lo troviamo a Gerusalemme per celebrare la Pasqua al momento della passione e Pilato, saputo che Gesù era Galileo, l'aveva fatto comparire davanti a lui (Lc 23,8-12; cfr. At 4,27). Questa "volpe" (Lc 13,32) aveva sposato sua cognata Erodiade, moglie di suo fratello Filippo, attirandosi così gli aspri rimproveri di Giovanni Battista che pagò con la vita questa sua audacia (Mt 14,3-12; Mc 6,17-29; cfr. Lc 3,19-20; 9,9).

Sposandosi con Erodiade, aveva ripudiato la sua prima moglie, figlia del re nabateo →Areta IV; quest'ultimo si era però vendicato infliggendo al tetrarca una cocente disfatta militare (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,109-125). Fedele alleato di Roma, come suo padre, accompagna il governatore della Siria, Vitellio, a Gerusalemme nel 37 e fa prestare giuramento di fedeltà all'imperatore Caligola che era appena successo a Tiberio. Finanziò anche le feste date sull'Eufrate in occasione delle trattative di pace condotte fra Vitellio e il sovrano dei Parti (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,102-105). Tuttavia, geloso di suo nipote E. Agrippa I che aveva ricevuto il titolo regale, venne a Roma per sollecitare il diadema per se stesso: accusato di collusione con i Parti, fu incapace di discolparsi e fu esiliato in Gallia, probabilmente a Saint Bertrand de Comminges (Lugdunum Convenarum). Sarebbe morto poco dopo assassinato per ordine dell'imperatore (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,247-248.250-252; *B.J.* 1,183; Dione Cassio 59,8,2).

3 E. →Filippo I, figlio d'E. il Grande e di Mariamme II. Nei vangeli è chiamato →Filippo (Mt 14,3; Mc 6,17).

4 E. Filippo II, figlio di E. il Grande e di Cleopatra. Tetrarca dell'Iturea e della Traconitide, è chiamato →Filippo nei vangeli (Lc 3,1).

5 E. Agrippa I (41-44) figlio di Aristobulo e di Berenice, di conseguenza nipote di E. il Grande e di Mariamme I, nato nel 10 a.C. Mandato molto giovane a Roma, aveva ottenuto la protezione di Antonia la giovane (figlia di Marc'Antonio e di Ottavia) vivendo così nell'ambiente vicino all'imperatore. Nel 23 d.C., rovinato da un modo di vivere dispendioso, ritornò in Palestina e visse delle magre entrate accordategli da E. Antipa. Stanco di questa mediocre posizione, ritornò a Roma, dove divenne il compagno di Caio, il futuro imperatore Caligola. Alcuni suoi discorsi poco prudenti sulla successione imperiale lo portarono a essere incarcerato da Tiberio. Liberato alla morte di quest'ultimo, nel 37, fu coperto di onori da Caligola che gli accordò il titolo regale e il possesso dell'antica tetrarchia di E. Filippo II. Di passaggio ad Alessandria, nel cammino verso la Palestina, tentò di intercedere per i Giudei perseguitati dai Greci (38). Nel 39 ricevette i domini di E. Antipa. Di ritorno a Roma, ebbe un certo ruolo nella proclamazione di Claudio, dopo l'assassinio di Caligola (41). Il suo zelo fu ricompensato con l'amministrazione dell'Idumea, della Giudea e della Samaria. La sua politica interna è mal conosciuta: si sa che depose i sommi sacerdoti e rinnovò la politica dei grandi lavori di E. il Grande. Dal suo matrimonio con Cypros (pronipote di Salomè, sorella di E. il Grande) ebbe E. →Agrippa II; →Berenice e →Drusilla. Morì nel 44 mentre faceva celebrare i giochi quinquennali, istituiti da E. il Grande in onore di Augusto (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,110-20,15; *B.J.* 1,552; 2,181-223). Persecutore dei cristiani, fece decapitare Giacomo, fratello di Giovanni, e arrestare Pietro (At 12,1-23).

6 E. Agrippa II (48-95) figlio di E. Agrippa I e di Cypros, fu re di Calcide, poi delle tetrarchie di Filippo e Lisania. Quando comparve davanti a Festo, Paolo si dichiarò sicuro dell'appoggio di Agrippa II (At 25,13-26,32).

Bibl. PWS, II, 1-200; A.H.M. Jones, *The Herods of Judaea*, Oxford, 1938, (anast. 1967); A. Schalit, *König Herodes, der Mann und sein Werk*, Berlin, 1969; E.

Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh, 1973-1979; C. Saulnier, *Histoire d'Israël*, Paris, 1985. [C. Saulnier-B. Rolland, *La Palestina ai tempi di Gesù* (= Bibbia Oggi 14), Torino, 1980; A. Paul, *Il mondo ebraico al tempo di Gesù. Storia politica* (= PicEB 6), Roma, 1983; C. Saulnier-C. Perrot, *Storia d'Israele. III. Dalla conquista di Alessandro alla distruzione del tempio*, Roma, 1988; J. Maier, *Storia del giudaismo nell'antichità* (= StBibPaid 99), Brescia, 1992]. CSaul

ERODIADE In gr. *hērōidias*, derivato da *hērōs* "eroe", figlia di Aristobulo e di Berenice, sorella di →Erode Agrippa I, fu dapprima sposata con Erode →Filippo I (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,110-111.136. 148; *B.J.* 1,552) da cui ebbe una figlia Salomè; sposò in seguito Erode Antipa; Giovanni Battista si sarebbe attirato il suo odio rimproverando al tetrarca di aver preso la moglie di suo fratello (Mt 14,3-12; Mc 6,17-29; Lc 3,19-20; 9,9). Avendo spinto suo marito ad andare a Roma per chiedere il titolo di re, cadde anche lei in disgrazia e lo seguì in esilio (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,240-255; *B.J.* 2,182). CSaul

ERODIANI In gr. *hērōdianoi*; categoria di Giudei menzionata in Mt 22,16; Mc 3,6; 12,13; i testi paralleli di Lc non li menzionano. Il significato del termine non è chiaro. Alcuni vi riconoscono dei funzionari dei principi erodiani o membri della loro parentela; altri vi vedono i partigiani di un vero messianismo politico in relazione con la famiglia di Erode.

Bibl. PWS, II, 200-202; E. Bückerman, *Les Hérodiens*, RB 47, 1938, 184-197; P. Joüon, *Les Hérodiens dans l'Évangile*, RechSR 28, 1938, 585-588; H.H. Rowley, *The Herodians in the Gospels*, JTS 41, 1940, 14-27; C. Daniel, *Les Hérodiens sont-ils des esséniens?*, RQum 6, 1967, 31-53; H.W. Hoechner, *Herod Antipas*, SocNTSMon 17, 1972, 331-342. CSaul

ERODIONE In gr. *hērōidiōn*, derivato da *hērōs*, "eroe"; giudeo-cristiano di Roma che Paolo chiama suo "parente" e saluta (Rm 16,11); era forse un affrancato di Erode. JMer

ESAPLA →versioni antiche.

ESAÙ In ebr. *ʿēśaw*, "irsuto", "peloso" (cfr. Gen 25,25); figlio di Isacco e di Rebecca e fratello maggiore di Giacobbe (Gen 25,25-26; 1Cr 1,34), chiamato anche Edom ("rosso"; etimologie popolari di Gen 25,25.30). La storia antica (J e E) dei figli di Isacco, dominata dal mistero della libera elezione divina (25,23; Ml 1,2-3; Rm 9,10-13), racconta le sue peripezie con l'astuto Giacobbe che gli contende la precedenza fin dal seno materno (25,22.26), compera il suo diritto di primogenitura con un piatto di lenticchie (25,29-34), gli porta via la benedizione paterna (27,1-45) e lo inganna (33,12-17) fino nel momento della riconciliazione (32,33). La storia P tace questa controversia tra i due fratelli: sposato con due ragazze di Canaan, che sono causa d'amarezza per sua madre (26,34-35; 27,46) e poi con una figlia di Ismaele (28,6-9), E. vive in Canaan dove gli nascono dei figli (36,1-5; 1Cr 1,35), assiste ai funerali di Isacco insieme a Giacobbe (35,29), ma, essendo il paese troppo piccolo per i due (36,6-8; cfr. 13,6), si separa da suo fratello per stabilirsi sulla montagna di Seir dove diventa il "padre di Edom" (36,9-19.40-43).

È probabile (M. Noth; G. von Rad, *Genesi*, 1968, 279-280) che nella storia delle tradizioni E. sia stato inizialmente il tipo di cacciatore incontrato dai clan pastori dei "figli di Giacobbe" durante il loro soggiorno in Transgiordania (i soli luoghi citati: Macanaim: 32,3; Penuel: 32,31; Succot: 33,17, sono a nord dello Iabboq, molto lontano da Edom) e che sia stato collegato agli Edomiti solo in un secondo momento. L'identificazione è in ogni caso fatta fin dalla storia J: E. abita Edom (32,4; 33,16) e Giacobbe-Israele domina E.-Edom (25,23; 27,39-40). Al di fuori di questi testi della Genesi, il nome di E. riappare solo a proposito della montagna di Seir che Jahweh ha dato in eredità a E. e ai suoi figli (Dt 2,4-8.12; 22; 29; Gs 24,4) e nei tre oracoli profetici in cui E. designa Edom (Ger 49,8-10; Ab 6.9.18-21; Ml 1,2-5) che, a lungo sottomesso a Israele, ebbe la sua rivincita sotto l'esilio annettendo il sud di Giuda (Ger 49,7-22; Ez 25,12-14; Is 34; 63,1-6; Sal 137,7; →Edom). Il NT lo cita tre volte. Per Paolo la scelta di Giacobbe e il rifiuto di E. esprimono la libertà dell'elezione divina (Rm 9,10-13 con citazione di Gen 25,23 e Ml 1,2-3). Eb celebra la fede di Isacco che si manifesta nelle benedizioni di Giacobbe e di E. (Eb 11,20) e accusa il primo di profanazione per aver venduto il suo diritto di primogenitura (12,6).

Bibl. TWNT, II, 957-958. ABoud

ESBAAL In ebr. *ʾešbāʿal*, "uomo di Baal", o "uomo del Signore"; quarto figlio di →(2) Saul, secondo 1Cr 8,33; 9,39. Il Cronista dà probabilmente il nome vero, che viene da una fonte antica senza essere impressionato dal nome di Baal, mentre 2Sam lo trasforma in *ʾîšbošet*, "uomo del disonore" (→Is-Boshet; →Ishyo; →Is-Baal). JAun

ESCATOLOGIA

1 Definizione In teologia dogmatica per e. (dal gr. *eschaton*, "fine", e *logos*, "dottrina") si intende tutto ciò che concerne la fine dell'uomo individuale e dell'umanità. L'e. fu per lungo tempo considerata come l'ultimo capitolo della dogmatica. Ma dall'inizio del secolo negli ambienti protestanti, soprattutto sotto l'influenza di A. Schweitzer, si sono cominciati a vedere sempre più tutti i dogmi e in particolare la dottrina della Chiesa alla luce dell'e. Anche tra i cattolici si constata in seguito un cambiamento simile. Nella teologia biblica s'intende per "escatologia" la dottrina della Scrittura intorno ai fini ultimi. Ma non si è d'accordo sul significato preciso di questo termine. Mentre numerosi esegeti pensano che per e. biblica si debbano intendere sia le idee riguar-

danti il destino definitivo dell'individuo che quelle sulla fine del mondo, altri come H. Gressmann, P. Volz, G. Kölscher, J. Lindblom restringono il termine alle dottrine relative alla fine e al rinnovamento del mondo. Qualunque sia la definizione data nella Bibbia a questo termine, bisogna distinguere le dottrine concernenti l'individuo, la comunità e il mondo. La Bibbia usa in numerosi casi (Nm 23,19; Gb 8,7; Sal 49,14; 73,17; Ger 17,11; ecc.) la parola "fine" (ebr. *'aḥărīt*), che i LXX traducono spesso con *eschata* per indicare la fine ultima, il destino dell'individuo (→morte; →morti, dimora dei; →sheol; →inferi; →Tartaro; →cielo; →giudizio; →risurrezione; →fine del mondo; →retribuzione). Per la comunità c'è una e. nazionale, che ha per oggetto l'avvenire del popolo eletto, e una e. universale, che si occupa della sorte dell'intera umanità. Le concezioni si separano nuovamente a questo livello tra una e. nazionale che considera la vittoria divina a coronamento della storia con la glorificazione d'Israele al di sopra di tutte le nazioni, e una e. ultraterrena o trascendente. Quest'ultima è l'e. in senso stretto ed è caratterizzata da un concezione dualistica della storia; molti autori (J. Wellhausen, B. Duhm, P. Volz, G. Hölscher, S. Mowinckel) la chiamano semplicemente "escatologia"; essa tratta della fine dell'eone presente che inaugura il tempo della salvezza nuova ed eterna; questa sarà accompagnata da una trasformazione totale e da un completo rinnovamento del cosmo, che esclude ogni male, ogni sofferenza, ogni caducità.

2 **Origine** L'origine dell'e. biblica non va cercata nella concezione "lineare" del →tempo, che avrebbe portato in modo del tutto naturale gli Israeliti a concepire la storia in una evoluzione che va dalla creazione alla fine del mondo. Al contrario, la loro concezione del tempo era complessa. Il tempo può essere definito tanto come "lineare" che come "ciclico", ma nessuno di questi due termini esaurisce la concezione ebraica (o greca) del tempo (cfr. J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez le Grecs,* Parigi, 1982; J. Barr, *Biblical Words for Time,* Naperville, 1962). Il carattere teologico della loro concezione della storia deve dunque avere un altro fondamento. H. Gunkel e H. Gressmann pensavano di averlo trovato nella mitologia orientale, che rappresenta la durata del mondo come un anno cosmico, determinato da un ciclo completo di punti equinoziali. Lo scorrere di questo anno cosmico riporta, dopo disordini universali, i tempi delle origini, in cui la terra ridiviene la dimora degli dei, e da ciò il ritorno dell'età paradisiaca. Una conseguenza di questa tesi è che l'e. universale è più antica dell'e. nazionale; i profeti avrebbero ristretto le vecchie speranze e avrebbero applicato a Israele ciò che in origine valeva per il mondo intero (H. Gressmann, *Der Ursprung,* 148s.159s.193.198.245s). E. Sellin (*Religionsgeschichte,* 63) e S. Mowinckel (*Psalmenstudien,* II, 221s) hanno dimostrato che né presso i Babilonesi né presso gli Egiziani si parla di vera e. o di una catastrofe cosmica necessariamente derivante dalle leggi della natura dopo un determinato periodo. Il parsismo conosceva, è vero, delle speranze escatologiche, ma un contatto d'Israele con questa dottrina prima della cattività è improbabile, se non escluso. Inoltre, la precedenza della e. universale rispetto a quella nazionale non corrisponde alla testimonianza della Scrittura. Le speranze relative all'intero universo sono senza dubbio posteriori. È dunque più giusto ammettere che l'e. universale è nata dalla e. nazionale; deriva dalla presa di coscienza progressiva del fatto che Jahweh, Dio etico, è il Dio unico, che esige imperiosamente da tutti i popoli il rispetto della legge naturale.

Una seconda scuola cerca l'origine della e. d'Israele nella sua concezione di Dio, persona vivente, di cui si conoscevano le esigenze morali e che si sapeva essere il padrone del passato e dell'avvenire; come Jahweh aveva agito con Israele, così avrebbe agito per l'avvenire con tutti i popoli, al fine di far trionfare la giustizia (G. Pidoux). La tesi di Mowinckel, secondo cui l'e. sarebbe nata dalla festa annuale della →intronizzazione di Jahweh, si fonda su questa stessa ideologia, nella misura in cui ammette che è precisamente la fede in Jahweh che riesce a trionfare sulla contraddizione tra l'oggetto grandioso di questa festa e l'amara esperienza del presente, facendo rivolgere gli sguardi verso un intervento riparatore di Dio nel futuro (→messianismo). La fede in Jahweh ha incontestabilmente avuto una grande influenza sullo sviluppo della e. israelitica. Per il suo carattere storico, essa include la convinzione che Israele è destinato a vivere avvenimenti importanti e anche ultimi e definitivi. Che Israele abbia posseduto tale convinzione (→elezione) è abbondantemente provato dall'AT; la esprime nella benedizione di Noè (Gen 9,25-27), la chiamata di Abramo (Gen 12,1-3; cfr. 13,14-17; ecc.), le tradizioni del Sinai presso i profeti, nei Sal ecc. In virtù di questa coscienza data da Dio, progressivamente purificata, approfondita e ampliata, le tribù degli Ebrei conquistarono la Terra promessa considerandola come il pegno di una felicità più grande; a partire da Davide questa felicità era rappresentata sotto la forma di un regno ideale; i prigionieri di Babilonia trionfarono spiritualmente sulla distruzione della nazione e credettero alla gloriosa restaurazione di una comunità teocratica, alla quale secondo il Trito-Isaia e il Deutero-Zaccaria tutti i popoli sarebbero chiamati. Nella misura in cui i rimpatriati erano delusi circa la felicità promessa con la restaurazione, essi giunsero a considerare maggiormente questa felicità come un dono del cielo. Infine, la giovane Chiesa, confermata nelle sue speranze dalla risurrezione del Messia, ma delusa per il ritardo della →parusia, credette di essere chiamata a "una vita nascosta in Dio con Cristo" (Col 3,3). Il motivo profondo della e. d'Israele è dunque probabilmente la coscienza della sua vocazione e della sua elezione. Nel corso della sua lunga storia Israele ha espresso la sua speranza in diversi modi: non dobbiamo perciò stupirci che abbia usato delle forme prese dalla mitologia e dal folklore (per es. il tema del paradiso, la pace tra gli animali, la fertilità straordinaria,

ecc.). La sua coscienza di aver ricevuto una vocazione ha dato i suoi frutti migliori nella concezione della storia della tradizione jahwista e sacerdotale, che traccia un'unica linea dalla creazione alla fine dei tempi. Questa concezione della storia cerca la ragione della scelta d'Israele nella perdita della felicità iniziale a causa del peccato del primo uomo; Israele è lo strumento con cui Dio ridarà all'umanità quella iniziale felicità (cfr. Gen 3,15; 12,3; ecc.).

3 Evoluzione

A *AT*

a La benedizione di Giacobbe e la profezia di Balaam. La più antica testimonianza di una speranza di futuro in Israele è probabilmente Gen 49,8-12, un vecchio canto su Giuda, che si ritiene composto se non scritto nell'antica epoca dei re. Mentre il v. 8 suppone l'egemonia di Giuda su tutte le tribù, opera di Davide (in opposizione a Dt 33,7 dove lo scisma sembra essere un fatto compiuto), i vv. 10-12 fanno intravedere un sovrano più grande (anche Ez 21,32 ha compreso in questo senso tale oscura espressione); la sua venuta inaugurerà uno stato paradisiaco, che per il poeta poteva essere solo un sogno futuro. Questa speranza futura è fortemente colorata di nazionalismo (impero universale di Giuda); non si tratta della fine del mondo. La stessa cosa vale per l'oracolo altrettanto antico di Nm 24,15-19. Il redattore posteriore di Gen e di Nm ha inserito questi brani con l'annotazione che essi riguardano il destino d'Israele "alla fine dei tempi" (in ebr. *bᵉ'aḥărît hayyāmîm*). Poiché la situazione d'Israele secondo Gen 49,2-7 e Nm 24,15-19 corrisponde a grandi linee a quella dell'antica epoca dei re, si può concludere che originariamente la formula esaltava i successi iniziali della monarchia a Gerusalemme. Sulla bocca di Balaam la formula era un *vaticinium ex eventu*. Quando un redattore fece più tardi nuovamente uso di queste espressioni divenute famose, ma che suscitavano più la nostalgia del passato che entusiasmo per il presente, ne fece una descrizione della "fine dei tempi". L'agiografo mirava in realtà agli inizi della monarchia e la chiamava "la fine dei tempi" solo per il fatto che, dal punto di vista di Giacobbe o di Balaam, essa si trovava ancora in un futuro lontano. L'espressione ebraica significa, in effetti, letteralmente "nella parte posteriore dei giorni", "nel tempo che viene dopo", cioè, secondo la nozione ebraica del tempo, "nell'avvenire"; ciò è anche confermato dal significato che la stessa espressione ha in accadico (*ina aḫrāt ūmi*, nell'avvenire). Bisogna inoltre tener conto della maniera di pensare israelitica, che ama i contrasti e non si interessa alla gradualità e al carattere relativo delle cose. Se l'ebraico non ha che una sola parola per "più tardi" e "alla fine", non stupisce che per molto tempo gli autori sacri non abbiano fatto distinzione tra avvenire storico e la fine dei tempi propriamente detta.

b I profeti pre-esilici e post-esilici. I profeti dall'VIII al VI secolo inaugurano una nuova fase della e. israelitica. Assai impressionato dalla profonda decadenza morale d'Israele, che nella coscienza della sua elezione si abbandonava a un quietismo di cattiva qualità, Amos annuncia al popolo che questa elezione è il motivo stesso per cui Jahweh lo punirà (3,2); il giorno di Jahweh non sarà luce ma tenebra (5,18). Allo stesso modo Osea e Isaia minacciano il popolo di rovina. Is 2,9-21 va oltre. Se Amos aveva predetto la rovina per Israele e i popoli vicini (1,3-2,3), in Is tutta l'umanità orgogliosa ed empia sarà oggetto della collera di Jahweh (e. universale).

Sof 1,2s.14-18; 3,8 riprende l'idea di un giudizio generale (cfr. anche Ger 25,30-38). Invano Geremia mette in guardia contro il nemico del nord: egli assiste come testimone alla rovina del suo popolo.

Questa rovina però non è né definitiva né totale. Nei momenti più oscuri della sua vita Geremia proclama la sua fede in una restaurazione futura (31,23-26; 32; 33). "Alla fine dei giorni" il popolo capirà il significato del castigo di Jahweh (23,19s) e ritornerà a lui (cfr. Dt 4,30s); allora Jahweh lo trasformerà interiormente dandogli un cuore nuovo, per concludere poi con lui l'alleanza, ma questa volta su una base nuova ed eterna (Ger 31,31-34). Ezechiele (36,26; 37,26-28) parla ugualmente di questo cuore nuovo e di questa nuova alleanza; in una visione in cui le ossa disseccate riprendono vita, egli vede il simbolo della risurrezione nazionale del popolo smarrito (37,1-14). Già Am 5,15 aveva sperato che Jahweh avrebbe avuto pietà "del resto di Giuseppe", speranza chiaramente formulata da Os 2,1-3.16-25. Quando gli Assiri s'impadroniscono della Galilea, Is consola le tribù conquistate annunciando che in avvenire una luce sfolgorante dissiperà le tenebre (Is 8,23-9,4). La sua fiducia nella promessa divina fatta alla dinastia davidica è incrollabile. Se dei re indegni profanano il trono di Davide, un germoglio miracoloso (→Emmanuele) restaurerà ben presto l'antico impero e stabilirà l'era della pace eterna (7,14s; 9,5s; cfr. Ger 23,4-6; 33,14-17). Un testo di Amos (9,11s) parla pure di questa nuova gloria della casa reale di Giuda. Ma Ezechiele rinuncia alla regalità; nel regno futuro, che egli concepisce come una ierocrazia che ha il Tempio come centro (40-48), un discendente di Davide vi occupa un posto importante, ma porta solo il titolo di principe (34,23-31; 37,24; 44,3; 45,7-12; 46,2); Ezechiele continua tuttavia a sperare che il regno del nord si riunirà a quello di Giuda (37,15-28; 48; cfr. Ger 30,3-21; 31,17.20.22.27s). In questo secondo periodo si sviluppa dunque l'idea di un rinnovamento d'Israele che sarà ricostruito con i resti del popolo disperso e sarà caratterizzato dalla giustizia (Is 1,26-28) e dalla santità (Is 4,2s); sarà il centro religioso di tutti i popoli (Is 2,2-5 = Mic 4,1-3; Ger 12,14-17).

c I profeti post-esilici. Il Deutero-Isaia inaugura il tempo del compimento: il peccato è espiato dall'esilio di Babilonia; la promessa restaurazione è vicina. Egli sottolinea con forza che questa restaurazione, che inizia con il ritorno da Babilonia, non è un avvenimento puramente storico; è qualcosa di nuovo (Is 42,9; 43,19; 48,6), una seconda creazione (cfr.

l'uso ripetuto di *bārā'*, "creare": 41,20; 43,7; 45,8; ecc.), un nuovo esodo superiore al primo (43,16-21; 48,20s; 49,9-13; 51,9s). Jahweh ha compassione dei prigionieri; per loro muterà il deserto in paradiso (41,17-20); essi parteciperanno della felicità eterna, perché Dio stesso è il loro consolatore (51,11-13); Jahweh sarà re in Gerusalemme (52,7) e tutti i popoli piegheranno il ginocchio davanti a lui (45,14-16.23s). Questa conversione dei pagani è il frutto della sofferenza espiatrice dell'élite del popolo eletto, personificata nella figura misteriosa del →Servo di Jahweh. Questa idea, ripresa dall'autore di Dn e da lui applicata al martirio dei saggi (Dn 11,33; 12,3), secondo il NT, sarà realizzata solo dalla morte espiatrice del fiore della nazione ebraica, Gesù di Nazaret. Speranze molto vive caratterizzano anche gli scritti di Aggeo (2,6-9.20-23) e di Zaccaria (2,15-17; 8,20-23); quest'ultima opera annuncia per il sacerdozio una prospettiva gloriosa (3,1-7) e vede la realizzazione delle speranze messianiche nella persona di Zorobabele (4,6-9; cfr. 3,8-10; 4,1-14; cf. anche Ml 2,17-3,5).

d L'apocalittica. Il ritardo nella realizzazione di queste promesse doveva infine provocare una reazione. Questa si manifesta nel Trito-Isaia: la salvezza escatologica non può essere di questo mondo; affiora per la prima volta il tema dei cieli nuovi e della terra nuova (Is 65,17; 66,22). Un'apocalisse (Is 24,27) attende questo rinnovamento dopo una catastrofe universale (24,21-23); l'autore di Ez 38-39 la pone dopo l'attacco di Gog (cfr. nello stesso senso Gl 2,20; Zc 14). Il trasferimento delle speranze in un altro mondo caratterizza l'e. →apocalittica. →Daniele, libro di.

Accanto alle forme antiche le escatologie trascendenti acquistano sempre più importanza. Per Dn 7 il regno della salvezza scende dal cielo; la fondazione di questo impero celeste è preceduta dalla risurrezione dei martiri per la fede. La terminologia dell'autore mostra che c'è soluzione di continuità tra questo regno e il momento presente. Il regno della quarta bestia coincide con "il tempo della fine" (Dn 8,7; 11,35-40; 12,4.9); Dn 9,26; 11,27; 12,13 parlano della "fine". Questa fase finale di quello che i rabbini, il NT e gli apocrifi dell'AT chiameranno "questo eone malvagio" ha in Dn 10,14 il nome tradizionale di "la fine dei giorni". Mentre i profeti in generale parlavano di una gloriosa ricostruzione della Gerusalemme terrestre, gli apocalittici sognano una Gerusalemme celeste, costruita da Dio e che scende dal cielo all'inizio del nuovo eone, per diventare la dimora degli eletti (*Libro di Enoc etiopico* 53,6; 90,28-32; *Apocalisse siriaca di Baruc* 4,2-6; *Quarto libro di Esdra* 7,26; 10,27.54-55; 13,6.36; ecc.); questa idea si ritrova in Ap 21,2-22,5 (cfr. anche Gal 4,26; Eb 12,22). Secondo AssMo 10 l'Israele escatologico è elevato al cielo (cfr. *Libro di Enoch etiopico* 104,1-6). Ugualmente ben attestato è il tema della trasformazione del cosmo (*Libro di Enoch etiopico* 45,4s; 72,1; 91,14-16; *Libro dei Giubilei* 1,29; *Assunzione di Mosè* 10,6; *Quarto libro di Esdra* 7,31; 8,52-54; ecc.). Tutto questo contribuì ad accentuare la distinzione tra "questo eone" e "l'eone futuro", ma in questo modo divenne impossibile ogni identificazione dell' "eone futuro" con l'immagine più antica adottata dal profetismo, del tempo della salvezza, immagine molto legata alla sua terra e alla nazione. Si tentò tuttavia di combinare queste due e.: il giudizio universale e la distruzione del mondo, seguiti dalla creazione di cieli nuovi e terra nuova, dove Dio solo regnerà, saranno preceduti da un tempo della salvezza, che appartiene ancora alla economia presente, sotto il regno del Messia (il *millenium* degli apocrifi dell'AT; Talmud; ecc.). Questo tempo messianico sarà inaugurato dai "dolori del Messia", la sottomissione di tutti i nemici e la risurrezione di tutti gli uomini pii, per permettere loro di partecipare alla gioia del Messia. Questo regno messianico durerà 400 anni secondo il *Quarto libro di Esdra* 7,28s, 33.000 anni secondo *Il Libro di Enoch slavo;* i rabbini davano cifre molto diverse (da 40 a 365.000 anni). Dopo questo periodo il Messia morirà (secondo altri sarà elevato al cielo) e insieme a lui anche l'umanità messianica; avrà allora luogo la risurrezione universale e il giudizio che condanna i cattivi al supplizio eterno e concede ai buoni una felicità senza fine; i buoni risusciteranno dunque due volte. →millenarismo.

B *NT*

a I sinottici. Per il NT Gesù di Nazareth porta a compimento la storia; con lui il tempo storico raggiunge il suo punto finale, il →regno escatologico di Dio è arrivato (Mt 3,2; Mc 1,15; ecc.). Giovanni Battista l'annuncia come giudizio della fine dei tempi (Mt 3,10.12; Lc 3,9.17) e Gesù stesso, usando gli stessi termini di Dn 7,13, dichiara davanti a Caifa che egli apparirà ben presto sulle nubi del cielo (Mt 26,64 par.). Questa dichiarazione deve essere avvicinata al discorso escatologico (Mt 24; Mc 13; Lc 21,5-36): l'apparizione del Figlio dell'uomo accompagnata da disastri cosmici, che Mt 24,4.29 pone immediatamente dopo la distruzione di Gerusalemme (Mc 13,24 è molto meno categorico; Lc 21,24, probabilmente alla luce degli avvenimenti, mette "il tempo dei pagani" tra la distruzione di Gerusalemme e la →parusia), raggiunge il suo punto culminante nel raduno degli eletti, in cui Mt 25,31-46 vede il giudizio finale, che decide del destino eterno e definitivo dei popoli (per l'interpretazione che limita l'apocalisse sinottica alla distruzione di Gerusalemme e allo sviluppo della Chiesa primitiva, cfr. gli articoli di A. Feuillet in RB 55-57, 1948-1950). L'apocalisse sinottica non parla della risurrezione dei morti e tutto porta a credere che nella sua prima catechesi a Tessalonica nemmeno Paolo ne abbia parlato. Sta di fatto che in 1Ts 4,13-18, a causa dei problemi dottrinali posti da alcune morti recenti, Paolo dovette completare il suo insegnamento sulla risurrezione dei corpi. Sembra dunque che l'esposizione tradizionale sulla parusia non facesse menzione di questo ultimo punto, tanto più che se ne attendeva la venuta come imminente. 2Pt 3,10-13 collega alla venuta, che è identica al giorno di Jahweh, la distruzione con il fuoco del cielo e della terra (cfr.

Mt 3,11: battesimo di fuoco), per far posto a "un nuovo cielo e a una nuova terra, dove abiterà la giustizia". →conflagrazione universale.

b Il quarto vangelo. Sebbene numerosi elementi indicassero che la fine dei tempi era arrivata (At 2,16-22; 1Cor 10,11; 1Pt 4,7; 1Gv 2,18), la conclusione prevista si faceva attendere, come era accaduto durante il periodo del secondo Tempio nell'AT, e "questo eone" continuava imperturbabilmente il suo corso (2Pt 3,3s). Ciò suscitò una riflessione più attenta a una rivalorizzazione di tutto ciò che Cristo aveva portato, soprattutto da parte di Giovanni. La vita eterna è un bene già presente: chi crede in Cristo non sarà sottomesso al giudizio, ma è già passato dalla morte alla "vita" (5,24; 6,40.47; 8,51). Gv 11,24-26 corregge la confessione di Maria della risurrezione nell' "ultimo giorno" con la dichiarazione che Cristo è la risurrezione e che come tale egli accorda già l'immortalità a coloro che credono in lui (cfr. 5,25). La parusia di Cristo è ugualmente anticipata: Cristo "ritorna" quando strappa i suoi fedeli a questo eone per condurli nella "dimora", dove sta lui stesso (Gv 14; soprattutto vv. 3.19); il suo ritorno è un'epifania (14,21.23). Secondo 16,16-24 questo rapido ritorno, promesso da Cristo, deve ugualmente essere compreso in modo spirituale: si tratta dell'incontro eterno con lui, dopo i brevi dolori di questa vita (16,22). Ma questa concezione non esclude il credere che Dio, al momento voluto, metterà fine alla storia. A più riprese Giovanni parla di "ultimo giorno", in cui Cristo risusciterà i morti e giudicherà coloro che non hanno accettato la sua parola (5,39s.44s; 11,24; 12,48).

c Le lettere paoline. Dal modo in cui Paolo tratta il tema dell'e. si può notare un'evoluzione tra le prime lettere e quelle della prigionia; evoluzione che si esprime nell'importanza attuale che egli riconosce alla Chiesa come luogo della salvezza (cfr. per es. Ef 2,5; Col 2,12; 3,1-3 con Rm 8,24). È vero che l'origine paolina di Ef e Col è discussa.

d L'Apocalisse. In Ap si ritrovano concezioni simili, ma calate nello schema ben noto di 4Esd, che fa precedere la fine dei tempi da un periodo messianico più o meno lungo. Il regno di mille anni, preceduto dai "dolori del Messia" e dalla prima risurrezione, è il simbolo del potente sviluppo della Chiesa dopo le sanguinose persecuzioni romane (20,1-6); esso mostra al tempo stesso che questo periodo, che finirà solo con la fine dei tempi (20,11-22,5), può avere una lunga durata. 1Cor 15,24-28 sembra supporre la stessa concezione di un regno del Messia, che precede la fine dei tempi: dopo la vittoria sull'ultimo nemico, Cristo consegnerà il suo regno al Padre, "affinché Dio sia tutto in tutti".

Bibl. DBS, X, 1-199; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905; G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, Giessen, 1925; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin, 1925; M. Goguel, *Eschatologie et Apocalyptique dans le christianisme primitif*, RHR 106, 1932, 381-434.489-524; O. Cullmann, *Le Christ et le temps*, Paris, 1947; G. Pidoux, *Le Dieu qui vient, espérance d'Israël*, Paris, 1947; P. Althaus, *Retraktationen zur Eschatologie*, TLZ 75, 1950, 253-260; C. Steuernagel, *Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie*, in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 478-487; J. Lindblom, *Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?*, ST 6, 1952, 79-114; T.C. Vriezen, *Prophecy and Eschatology*, VTS 1953, 199-229; A.N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, London 1954; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen, 1959; E. Galbiati, *L'escatologia individuale nell'Antico Testamento*, RivB 10, 1962, 113-135; H.P. Müller, *Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie*, VT 14, 1964, 276-293; W.D. Davies-D. Daube (ed.), *The Background of the N.T. and its Eschatology*, Cambridge, 1964; H.P. Müller, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, BZAW 90, 1969; S. Zedda, *L'escatologia biblica. I: Antico Testamento e Vangeli Sinottici*, Brescia, 1972; J. Coppens, *Le Prophète eschatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures*, ETL 49, 1973, 5-35; D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Einsiedeln, 1974; G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, QDisp 71, 1975; S. Zedda, *L'escatologia biblica. II: Nuovo Testamento (eccetto i Sinottici)*, Brescia, 1975; H.D. Preuss (ed.), *Eschatologie im Alten Testament*, WegFor 480, 1978; J. Carmignac, *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans eschatologie*, Paris, 1979; J.N. Oswalt, *Recent Studies in O.T. Eschatology and Apocalyptic*, JEvTS 24, 1982, 289-302; W.G. Kümmel, *Ein Jahrhundert Erforschung der Eschatologie des Neuen Testaments*, TLZ 107, 1982, 81-96. A. Lacocque, *La conception hébraïque du temps*, BCentProtÉ 36, 1984, 47-58. [A.T. Lincoln, *Paradiso ora e non ancora. Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo* (= BiblCR 48), Brescia, 1985; H.C. Kee, *Pauline eschatology. Relationships with Apocalyptic and Stoic thought*, in E. Gräßer-O. Merk (hrg.), *Glaube und Eschatologie. Fs. für Werner Georg Kümmel 80. Geburtstag*, Tübingen, 1985, 135-58; R.N. Longenecker, *The nature of Paul's early eschatology*, NTS 31, 1985, 85-95; F. Mußner, *Das Reich Christi. Bemerkungen zur Eschatologie des Corpus Paulinum*, in M. Böhnke-H. Heinz (hrg.), *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Fs. zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning*, Düsseldorf, 1985, 141-57; N. Walter, *"Hellenistische Eschatologie" im Neuen Testament*, in E. Gräßer-O. Merk (hrg.), *Glaube und Eschatologie. Fs. für Werner Georg Kümmel 80. Geburtstag*, Tübingen, 1985, 335-56; G. Greshake-J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt, 1986; L. Oberlinner, *Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens*, in L. Oberlinner (hrg.), *Auferstehung Jesu — Auferstehung der Christen: Deutungen des Osterglaubens. Für Anton Vögtle, 75. Geburtstag* (= QDisp 105), Freiburg i.B., 1986, 63-95; H. Althaus-P. Hünermann-J. Maier-H. Merklein-R. Schaeffler, *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, a cura di H. Althaus, edizione italiana a cura di G. Canobbio, Brescia, 1992; C. Marcheselli Casale, *Risor-*

geremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II sec. a.C.-II sec. d.C. (= RivBSup 18), Bologna, 1988; R. Meyer, *La vie après la mort. Saint Paul défenseur de la Résurrection* (= PenséeCh), Lausanne, 1989; A. Gerhards (Hrsgb.), *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel* (= QDisp 127), Freiburg i.B./Basel/Wien, 1990; J. Kremer, *Wir alle werden leben. Die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten,* StiZt 208, 1990, 733-744; N.D. O'Donoghue, *The awakening of the dead,* IrTQ 56, 1990, 49-59; C. Schönborn, *"Auferstehung des Fleisches" im Glauben der Kirche,* IKaZ 19, 1990, 13-29; A. Stimpfle, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums* (= BZNW 57), Berlin/New York, 1990; G.R. Beasley Murray, *Resurrection and Parousia of the Son of Man,* TyndB 42, 1991, 296-309; A. Deissler, *Che cosa accadrà alla fine dei giorni? Visioni bibliche del futuro,* tr. di E. Gatti (= Meditazioni 102), Brescia, 1992; A. Lindemann, *Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer "Entwicklung" im paulinischen Denken,* NTS 37, 1991, 373-399; B.W. Longenecker, *Eschatology and the covenant. A comparison of 4 Ezra and Romans 1-11* (= JStNTSup 57), Sheffield, 1991; J. Thomas, *Résurrection ou réincarnation?,* «Études» 374, 1991, 235-243; G. Barth, *Zur Frage nach der in 1 Korinther 15 bekämpften Auferstehungsleugnung,* ZNW 83, 1992, 187-201; H. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie,* Berlin/New York, 1993].

JN-ALac

ESCOL In ebr. *ʾeškôl*, "grappolo"; valle vicina a Ebron, conosciuta per le sue vigne, raggiunta dagli esploratori d'Israele (Nm 13,23-24; 32,9; Dt 1,24; E. l'Amorreo, alleato di Abramo, menzionato in Gen 14,13.24 potrebbe essere l'eponimo). L'altopiano dell'Ebron, che ha un'altezza di circa 1.000 m ed è ben bagnato, ha numerose valli fertili tra le quali è difficile fare una scelta. La cultura della vigna vi è sempre largamente praticata. MDB

ESDRA In ebr. *ʿezrāʾ*, "(Dio è) aiuto"; uno dei principali organizzatori della comunità giudaica post-esilica; sacerdote tra i Giudei della Dispersione, con una buona genealogia che risaliva ad Aronne (Esd 7,1-5), E. è "scriba della legge del Dio del cielo", cioè specializzato nella conoscenza dei testi e delle tradizioni giudaiche, e senza dubbio consigliere del governo persiano per gli affari giudaici (Esd 7-10; Ne 8-9). La sua missione ha la data del settimo anno di Artaserse. Se si tratta di Artaserse I, essa precede la prima missione di Neemia (458 contro 445). Si è cercato di eliminare la difficoltà leggendo "trentasettesimo anno" (428). Ma E. trova Gerusalemme circondata da mura, opera di Neemia, e non vi incontra mai Neemia; è piuttosto contemporaneo di Giovanni, un nipote (o figlio) di Eliasib, il sommo sacerdote del tempo di Neemia. Il re sarebbe allora Artaserse II e la missione di E. si collocherebbe nel 398 in un momento in cui, avendo l'Egitto riconquistato la sua indipendenza, era urgente assicurarsi la fedeltà delle province di confine. E. sale a Gerusalemme, munito di un ordine di Artaserse che lo incarica di regolare le questioni cultuali e di riorganizzare la comunità sulla base della "Legge giudaica". Arriva alla testa di una carovana di circa 1.500 compatrioti ai quali si aggiungono dietro sua richiesta 38 leviti e 220 "oblati". Inizia subito a restaurare e ad arricchire il culto (8,33-36) e obbliga gli Israeliti che avevano sposato delle straniere a rimandare queste donne con i loro figli (Esd 9-10). Soprattutto egli fa procedere alla lettura solenne della Legge durante la festa delle Capanne (Ne 8). È difficile precisare il tenore della Legge promulgata da E. Deve trattarsi di una edizione del Pentateuco munita di testi sacerdotali, i cui elementi più recenti si preoccupavano della sorte rispettivamente dei rimpatriati e della gente del paese, il *gēr* e l' *ʾezrāḥ*. E., che non attacca mai i Samaritani, grandi avversari di Neemia, mirava a riunire sotto una sola Legge i differenti gruppi della comunità. I Samaritani accetteranno lo stesso Pentateuco degli Ebrei. La tradizione giudaica ha identificato questa "Legge" con la Torah biblica e ha fatto di E. e degli "uomini della Grande Sinagoga" un anello essenziale della catena che lega il Giudaismo a Mosè. La tradizione gli attribuisce molti scritti: i libri canonici di Esd-Ne e due libri apocrifi (*Terzo libro di Esdra* e *Quarto libro di Esdra*). Questi ultimi due appaiono in appendice nella maggior parte delle edizioni della LXX e della Volgata. La tradizione attribuisce a Esdra anche la fissazione del canone dell'AT.

Bibl. H.H. Rowley, *The Chronological Order of Ezra and Nehemiah,* in *The Servant of the Lord,* Oxford, 1952, 135-168; H. Cazelles, *La mission d'Esdras,* VT 4, 1954, 113-140; V. Pavlovsky, *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras: Versuch einer neuen Lösung,* Bb 38, 1957, 275-305.428-456; U. Kellermann, *Erwägungen zum Problem des Ezradatierung,* ZAW 80, 1968, 55-87; U. Kellermann, *Erwägungen zum Esragesetz,* ZAW 80, 1968, 373-385; W.T. in der Smitten, *Esra: Quellen, Überlieferung und Geschichte,* SSN 15, 1973; C.G. Tulan, *Ezra-Nehemiah or Nehemiah-Ezra?,* AUSS 12, 1974, 47-62; R. Rendtorff, *Esra und das "Gesetz",* ZAW 96, 1984, 165-184. JAun

ESDRA-NEEMIA, LIBRI Costituivano in origine un solo libro che molto verosimilmente era la continuazione di 1-2Cr (2Cr 36,22-23 = Esd 1,1-3). La divisione in due libri (come il nome di Neemia dato al secondo) risale all'era cristiana e si è imposto solo con le Bibbie ebraiche stampate. Questa divisione appare nella Volgata (1Esd-2Esd. o Ne) che in più contiene un 3Esd (I Esd della LXX) e un 4Esd (Apocalisse di Esdra). La LXX conserva al libro la sua unità primitiva (II Esd) e lo fa precedere da un I Esd che riprende dei passaggi di 2Cr-Esd, dalla Pasqua di Giosia (2Cr 35,1) alla proclamazione della Legge (Ne 8), inserendovi una sezione apocrifa (3,1-5,6). Questo libro, che non appartiene al Canone, presenta un interesse per la storia dell'opera del Cronista (K.F. Pohlmann).

1 Contenuto Esd-Ne riportano tre grandi momenti della restaurazione post-esilica.

A *Il ritorno dall'esilio e la ricostruzione del Tempio* (Esd 6-1). In seguito all'editto di Ciro (1,2-4; 6,3-5) una prima carovana, condotta da Sesbassar, ritorna a Gerusalemme e inizia la ricostruzione del Tempio (1,7-11; 5,13-16). Interrotti dall'ostruzionismo dei nemici (4,1-5.24), i lavori proseguono dopo l'arrivo di Zorobabele e Giosuè (3,1-13) e con l'incoraggiamento di Aggeo e Zaccaria (5,1-2; 6,14) e il Tempio è inaugurato nel 515 (6,15-22).

B *Missione di Esdra* (Esd 7-10). Il settimo anno di Artaserse (7,7) lo scriba Esdra, conoscitore della Torah di Mosè, riconosciuta come Legge del popolo ebraico da Artaserse (7,11-26), arriva a Gerusalemme con una nuova carovana (8) e li prende delle severe misure nei confronti degli uomini sposati con donne straniere (9-10).

C *Missione di Neemia* (Ne 1-13). Il ventesimo anno di Artaserse, Neemia ottiene di ricostruire le mura di Gerusalemme (1,1-2,10). Nonostante l'opposizione dei nemici (3,33-4,2; 6,1-14; Esd 4,6-23), Neemia restaura le mura della città (2,11-4,17; 6,15-7,3; 12,27-43) e organizza il suo ripopolamento (7,4-72; 11). Governatore della provincia persiana di Giudea per dodici anni (5,14), Neemia pone rimedio ad alcuni disordini sociali (5). È in quegli anni (8,9; 12,26-36) che Esdra proclama la Torah di Mosè (8-10). Tornato a Babilonia il trentaduesimo anno di Artaserse (13,6), Neemia torna nuovamente a Gerusalemme e riforma la comunità (13).

2 Il libro

A *Autore.* Sebbene l'attribuzione sia talvolta contestata, soprattutto per Neemia, i due libri sono generalmente considerati opera del Cronista, il che non esclude dei rimaneggiamenti posteriori.

B *Fonti.* L'autore attinge a differenti fonti che i critici si sforzano di determinare.

a L'identificazione è difficile per Esd 1-6. La lista dei rimpatriati (Esd 2 = Ne 7,6-72) potrebbe essere stilata sulle memorie di Neemia, ma i due testi potrebbero anche riprodurre un documento d'archivio ripreso dal Cronista o da un editore. Il racconto della ricostruzione del Tempio (4-6), tra l'introduzione (4,1-5) e la conclusione (6,19-22) che sono in ebraico, comporta una lunga sezione aramaica (4,6-6,18) che curiosamente menziona degli avvenimenti dell'epoca di Serse e Artaserse (4,6-23) tra Ciro e Dario (4,5.24). È possibile che il Cronista riprenda qui "una fonte aramaica", ma è altrettanto possibile che egli stesso abbia composto il racconto ispirandosi a documenti ufficiali e a tradizioni d'Israele.

b La missione di Esdra (Esd 7-10), invece, sembra riprendere, con una introduzione (7,1-10) e la redazione finale in stile biografico (10; dove i vv. 18-44 potrebbero essere un'aggiunta), un *Resoconto di Esdra* (rapporto ufficiale? "Memoriale" destinato al Tempio?), che comporta l'ordine della missione (7,12-26: in aramaico) e il racconto autobiografico (7,27-9,15). Il racconto della promulgazione della Torah (Ne 8) era lì normalmente al suo posto, prima della sua applicazione (Esd 9-10).

c Il libro di Ne è costruito (materiale e cornice) su un racconto autobiografico: *Resoconto di Neemia.* Si trattava di un rapporto ufficiale, di un memoriale destinato al Tempio (A. Lefèvre) o di una "preghiera di accusa" (U. Kellerman)? Questo racconto comprendeva certamente Ne 1-2; 3,33-7,5; 12,31-32.37-40; 13,4-31. Le liste (3,1-32; 7,6-72) facevano parte del *Resoconto?* La questione rimane aperta. Potrebbe trattarsi (come per le liste di 10-12) di "documenti d'archivi" introdotti dal Cronista o da un editore. Ne 8-10 non appartengono al *Resoconto:* Ne 8 si rifà a Esdra; Ne 9, legato ora alla promulgazione della Legge, potrebbe collegarsi inizialmente, come Ne 10, a una cerimonia che suggellava la riforma di Ne 13,4-31 e provenire dagli archivi del Tempio.

C *Metodo storico.* Questo breve sguardo non permette di precisare il lavoro e le intenzioni del Cronista (e dei suoi editori), ma sembra che egli abbia arrangiato (in un modo e per delle ragioni che ci sfuggono) piuttosto che modificato i documenti di cui disponeva.

3 Esdra-Neemia e la storia Pur lasciando molti punti di domanda, Esd-Ne danno un'immagine lacunosa ("tempi forti") ma storicamente fondata della restaurazione postesilica, confermata da alcuni dati profetici (Ag 1-2; Zc 1-8; Ml 1,6-3,5), e a cui dà verosimiglianza la storia dell'impero persiano. Il problema più discusso rimane la cronologia di Esdra e di Neemia. Se quest'ultimo può sicuramente essere datato durante il regno di Artaserse I, grazie al papiro di Elefantina che è del 410 circa, in cui si menzionano i figli di Sanballat e il sommo sacerdote Gionata (Ne 12,11), figli di contemporanei di Neemia (Ne 2,10.19; 6,1; 13,28), il caso di Esdra è più complicato. Secondo il Cronista, Esdra, venuto a Gerusalemme nel 458 (Esd 7,7), vi si trova ancora durante il governo di Neemia (Ne 2,1; 5,15; 13,6: tra il 445 e il 433), dato che proclama la Legge alla presenza di Neemia (Ne 8,2) e partecipa con lui alla dedicazione delle mura della città (12,26.36). Molti indizi, e in particolare la durata relativamente breve della missione di Esdra, fanno supporre una realtà diversa. Le soluzioni proposte sono molto divergenti: Esdra (7,7 = 458) poi Neemia (2,1 = 445), secondo l'opinione tradizionale accettata da importanti autori (R. de Vaux; J. De Fraine; W.T. In der Smitten)?; Neemia (2,1 = 445) poi Esdra (7,7: leggendo Artaserse II = 398), secondo A. van Hoonacker, seguito da molti (H. Cazelles; A. Lefèvre; J.A. Emerton, JTS 17, 1966, 1-9)?; Neemia (2,1) e Esdra (7,7: leggendo il "ventisettesimo", = 438, o il "trentasettesimo anno", = 428, di Artaserse I: W.F. Albright; J. Myers; V. Pavlovsky)? Ogni opinione ha buoni argomenti e punti deboli insieme. La questione è aperta.

L'identificazione della Legge proclamata da Esdra (Ne 8) pone un altro problema. Si tratta del Pentateuco (tradizione ebraica)? La riforma di Esd 9-10 si ispira a Dt 7,1-4. Similmente Ne 13,1-3 cita Dt 23,4-6, mentre la riforma sociale (Ne 5) si ispira ad una situazione considerata in Dt 15. L'impegno di

Ne 10,30-40 va in direzione delle leggi D e P. Questi dati così scarsi, la cui interpretazione dipende d'altronde dalla cronologia di Esd-Ne, non permettono una posizione netta. Potrebbe trattarsi del Dt (W.T. In der Smitten), di un Codice DP anteriore al Pentateuco (A. Lefèvre; C. Houtman), ma anche del Pentateuco (H. Cazelles, VT 4, 1954, 113-140; H. Cazelles (ed.), *Introduction à la Bible,* II, Parigi, 1973, 237-239; P. Grelot, ib. 784-786).

4 Teologia Le idee teologiche sono quelle del Cronista. La ricostruzione del Tempio, la cui lentezza è dovuta ai nemici (Esd 4-6) più che all'incuria degli Ebrei ritornati dall'esilio (Ag 1,2), il risollevamento della Città Santa (Ne), la proclamazione della Torah di Mosè (Ne 8) e le riforme che comporta (Esd 9-10; Ne 5; 13; 10) danno alla comunità del ritorno le sue strutture teocratiche. Nella nuova situazione, sottomesso all'impero persiano, senza che affiori la speranza di una restaurazione monarchica (cfr. Ag 2,3; Zc 6,12-13), Israele è sempre (e deve essere), come al tempo di Davide (Ne 12,44-47), il popolo il cui re è Jahweh.

Bibl. Commentari: W. Rudolph, Tübingen, 1949; M. Rehm, Würzburg, 1950; K. Galling, Göttingen, 1954; A. Gelin, Paris, 1960; J. Myers, Garden City, 1960; J. de Fraine, Roermond, 1961; F. Michaéli, Neuchâtel, 1967; P.R. Ackroyds, London, 1973; R.J. Coggins, London, 1976; D. Kidner, Cambridge, 1979. [J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah. A commentary* (= OTL), London, 1989; M.A. Throntveit, *Ezra-Nehemiah* (= Interpretation), Louisville, 1992].

Studi: DBS, VI, 393-424; V. Pavlovsky, *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras: Versuch einer neuen Lösung,* Bb 38, 1957, 275-305.428-456; K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter,* Tübingen, 1964; H.C.M. Vogt, *Studien zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia,* Werl, 1966; U. Kellermann, *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte,* BZAW 102, 1967; K.F. Pohlmann, *Studien zum Dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluss des chronistischen Geschichtswerkes,* FRLANT 104, 1970; W.T. in der Smitten, *Esra, Quellen, Überlieferung und Geschichte,* SSN 15, 1973; H. Lusseau, in H. Cazelles (ed.), *Introduction à la Bible,* II, Paris, 1973, 658-666; C. Houtman, *Ezra and the Law,* OTS 21, 1981, 91-115. [G. Ravasi, *La lettura della S. Scrittura nella liturgia ebraica descritta in Neemia 8,* in *Ascolto della parola e preghiera. La "lectio divina"* (= Teologia Sapienziale 2), Città del Vaticano, 1987, 39-50; C. Wiéner, *Des enfants à l'Assemblée? Note brève sur Néhémie 8,* in H. Cazelles (id.), *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot,* Paris, 1987, 151-154; D.J.A. Clines, *The Nehemiah memoir; The perils of autobiography,* in Id., *What does Eve do to help? and other readerly questions on the Old Testament* (= JStOT-Sup 94), Sheffield, 1990, 124-64; R. Mason, *Preaching the Tradition. Homily and Hermeneutics after the Exile,* Cambridge, 1990; J. Auneau, *I libri di Esdra, Neemia e delle Cronache,* in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti,* a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 221-90; R. Cavedo, *1-2 Cronache; Esdra e Nehemia* (= LOB 1.9-10), Brescia, 1991; G.A. Rendsburg, *The Northern Origin of Nehemiah 9,* Bib 72, 1991, 348-66]. ABoud

ESDRA, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

ESDRELON In gr. *esdrēlōn;* nome greco della pianura di Izreel (Gdt 1,8; 3,9; 4,6; 7,3). JLong

ESDRIAS In gr. *esdrias/esdran* (2Mac 8,23), *esdrias* (1Mac 5,18.56.60): forme che sono tutte trascrizioni di *ʿăzaryāh, ʿăzaryāhû,* "Jahweh ha soccorso" (→Azaria); capo del popolo incaricato con Giuseppe, figlio di Zaccaria, di assicurare un interim pacifico durante l'assenza dei fratelli Maccabei Giuda e Simone. Nonostante gli ordini ricevuti, essi marciano su Iamnia, ma sono sconfitti (1Mac 5,18-19.56-62). È probabilmente la stessa persona incaricata di leggere il libro sacro prima del combattimento (2Mac 8,23, ma nel passaggio "Esdrias" è forse messo al posto di "Eleazaro", "Dio ha soccorso", che non è menzionato nel versetto precedente tra i fratelli di Giuda). Partecipa infine alla campagna contro Gorgia sui confini dell'Idumea (2Mac 12,36). JAun

ESEAN In ebr. *ʿešʿān;* località della montagna di Giuda (Gs 15,52), oggi sconosciuta. MDef

ESECH In ebr. *ʿēśeq,* "litigio", nome dato da Isacco a un pozzo del deserto, conteso tra i suoi pastori e quelli di Gerar; è posto nella valle di →Gerar a ovest di Bersabea (Gen 26,20). MDB

ESECRAZIONE, TESTI DI Iscrizioni su figurine o ceramiche, scritte in caratteri ieratici egiziani, con la menzione di nomi di paesi, tribù e principi che potevano diventare nemici dell'Egitto. L'interramento delle statuette che raffiguravano anche i potenziali nemici del faraone e il rito della rottura dei recipienti che recavano il loro nome erano atti magici ritenuti capaci di neutralizzare le forze avverse. Si attribuiva a questi riti una virtù preventiva o "profilattica" e il meccanismo del sortilegio doveva scattare solo nel caso in cui venivano intraprese azioni ostili, o anche se erano soltanto progettate. Sono noti oggi molti riti di maleficio. I più antichi risalgono alla VI dinastia egiziana e alcuni esempi mal conservati sono dell'Epoca Bassa, mentre il periodo meglio rappresentato è il Medio Impero, soprattutto i secoli XX-XVIII a.C. Queste iscrizioni contengono preziose notizie sulla geografia politica della Nubia e della Siria-Palestina. Sono perciò attentamente studiate dagli storici del Vicino Oriente. Le più conosciute sono quelle del museo di Berlino, edite da K. Sethe, e quelle di Bruxelles, pubblicate da G. Posener.

Bibl. LÄ, I, 67-69; K. Sethe, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches,* Berlin, 1926; G.

Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire*, Bruxelles, 1940; A. Bentzen, *The Ritual Background of Am 1,2-2,16*, OTS 8, 1950, 85-99; A. Vila, *Un dépôt de textes d'envoûtement du Moyen Empire*, JSav, 1963, 135-160; J. Vercoutter, *Textes exécratoires de Mirgissa*, CRAI, 1963, 97-102; G. Posener, *Les textes d'envoûtement de Mirgissa*, Syria 43, 1966, 277-287; M. Weiss, *The Pattern of the "Execration Texts" in the Prophetic Literature*, IsrEJ 19, 1969, 150-157; W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, 1971²; G. Posener, *À la recherche de nouveaux textes d'envoûtement*, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem, 1972, 144-149; A. Vila, *Un rituel d'envoûtement au Moyen Empire égyptien*, in *L'homme, hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à A. Leroi-Gourhan*, Paris, 1973, 625-639; A.H. Abu Bakr-J. Osing, *Ächtungstexte aus dem Alten Reich*, MDAIK 29, 1973, 97-133 (tavv. XXXI-LVI); G. Posener, *Philologie et archéologie égyptiennes*, in AnCollFr 74, 1974, 397-404; J. Osing, *Ächtungstexte aus dem Alten Reich*, MDAIK 32, 1976, 133-185 (tavv. XL-LI); G. Posener, *Une nouvelle statuelle d'envoûtement*, in *Studien zur Sprache und Religion Ägyptens, I, Sprache*, Göttingen, 1984, 613-619. ELip

ESEGESI Il vocabolo "esegesi" deriva dal verbo *exēgoumai* che significa "fare uscire" (da un testo i significati di cui è portatore). Considerata soprattutto come un'arte da coloro che ne rilevano i risultati talvolta discordanti, l'e. è nondimeno una vera disciplina scientifica, come testimonia la sua evoluzione nel tempo.

1 Cenni storici

A *Esegesi ebraica.* L'esegesi ebraica (→giudaismo e Bibbia) si esprime essenzialmente in tre forme:

— la haggadah o insegnamento di portata dottrinale, che segue un racconto;

— la halakah, che ricava una morale da un avvenimento, con dei fini normativi;

— il pesher, che attualizza un antico racconto in un vissuto immediato.

B *Esegesi neotestamentaria.* Se è possibile trovare queste tre forme privilegiate di e. ebraica nel NT (soprattutto nei vangeli), Paolo, seguendo l' →ellenismo alessandrino, utilizza frequentemente l' →allegoria e la tipologia. Rimaste nascoste nell'AT, le realtà divine sono pienamente rivelate nel NT (cfr. la metafora dello specchio in 1Cor 13,6-18).

C *Esegesi patristica e medievale.* Si divide in due scuole (→antichità cristiana greca e Bibbia; →antichità cristiana latina e Bibbia; →siriache (chiese) e Bibbia):

— l'e. alessandrina (→Alessandria), fondata sull'allegoria e di cui Origene fu uno dei rappresentanti più famosi;

— l'e. antiochena (→Antiochia), risolutamente letteralista. L'e. medioevale (→Medioevo occidentale e Bibbia; →ortodossia e Bibbia) raccoglie l'eredità patristica.

D *Periodo della Riforma.* Contrariamente a quello che ci si sarebbe potuto attendere, l'e. non ha vissuto un grande cambiamento nel XVI secolo. La regola della *sola Scriptura* (→protestantesimo e Bibbia; →tempi moderni e Bibbia) adottata dai Riformatori li chiuse in un'e. essenzialmente grammaticale, dove la Bibbia doveva rimanere interprete di se stessa.

E *Epoca moderna.* Dal XVII sec. Richard →Simon conduce l'e. su un'altra strada. L'esegeta deve integrare nel suo approccio le acquisizioni della linguistica, della storia e delle scienze affini. Accelerato dal secolo dei lumi (→tempi moderni e Bibbia), il movimento sfocia in una modifica radicale del panorama esegetico. La Bibbia perde il suo carattere di libro particolare, ma deve essere sottomessa agli stessi metodi d'investigazione scientifica di qualsiasi altro documento. La fine del XIX sec. e l'inizio del XX vedranno svilupparsi, tra le altre, le ipotesi →documentarie per il Pentateuco, la teoria delle fonti per i vangeli (→sinottica, questione) e la Formgeschichte (→forme, storia delle).

F *Orientamenti attuali.* Gli iconoclasti dell'inizio del secolo sono quasi del tutto scomparsi. I loro epigoni hanno adottato posizioni molto più moderate in cui gli eccessi dell'inizio sono stati largamente cancellati (→esegesi storico-critica). Anche la Chiesa cattolica si è aperta ai nuovi dati (*Divino Afflante Spiritu;* →cattolicesimo e Bibbia). La Formgeschichte è stata completata dalla Redaktionsgeschichte (→redazione, storia della). Un interesse tutto particolare è stato accordato agli indizi strutturali (cfr. i lavori di A. Vanhoye su Eb), all' →ermeneutica (P. Ricoeur), ai rapporti tra Bibbia e →mito (R. Bultmann), al →canone. Dagli anni '70 anche la semiotica ha a che fare con i testi biblici. Anche se essa non è riuscita ad imporsi definitivamente, ha perlomeno avuto il merito di orientare l'e. verso un approccio più sincronico dei testi. Infine, oggi è forse il momento dello studio pluridisciplinare (cfr. A.L. Descamps e al., *Genèse et structure d'un text du NT. Etude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'évangile de Jean*, Paris, 1981). Ma alla fine, qualunque sia il metodo adottato, gli imperativi dell'e. sono sempre gli stessi.

2 Compito dell'esegeta Il percorso esegetico passa imperativamente attraverso le seguenti tappe nelle quali l'esegeta deve:

— stabilire il →testo, cioè fissare il testo originale su cui vuole lavorare, scegliendo, tra le varianti, le più plausibili (→critica testuale);

— situare il testo, cioè porlo nel suo contesto geografico, politico, sociale, religioso e storico (→contesto vitale);

— studiare la composizione del testo; si tratta qui di determinare la struttura del testo, il →genere letterario nel quale è stato scritto e di tirarne le conseguenze per la sua interpretazione;

— determinare l'intenzionalità del testo; da dove viene il testo? e perché è stato redatto?;

— tradurre il testo; non può infatti esserci un'e. senza traduzione accessibile al non-iniziato, che renda al meglio il o i significati che il testo veicola;

— dare un significato al testo: l'esegeta non ha concluso il suo lavoro fin tanto che non ha dato un si-

gnificato al testo. Non solo egli deve isolarne il contenuto, ma scoprire ciò che si vuole dire. Avrà pienamente raggiunto lo scopo del suo lavoro se il lettore si sentirà interpellato da un dover fare o un dover vivere.

Nella sua ricerca l'esegeta deve costantemente ricordarsi che egli non è il primo. Egli non può dimenticare deliberatamente i suoi predecessori, né allo stesso tempo lasciarsi condizionare da loro. Se vuole essere pertinente, l'esegeta è condannato alla dipendenza, all'innovazione e al rigore scientifico.

Bibl. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939; L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939; R. Bultmann, *L'interprétation du N.T.*, Paris, 1955; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1964; J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, London, 1962; P. Achtemeier, *An Introduction of the New Hermeneutic*, Philadelphia, 1969; G. Adam-O. Kaiser-W.G. Kümmel, *Einfürhung in die exegetischen Methoden*, München, 1975; D.A. Patte, *Pour une exégèse structurale*, Paris, 1976; H. Conzelmann-A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen, 1982[6]; M.A. Chevallier, *L'exégèse du Nouveau Testament. Initiation à la méthode*, Genève, 1984. [R.E. Brown, *Biblical exegesis and Church doctrine*, New York / Mahwah, 1985; H. Cazelles, *L'exégèse scientifique au XXe siècle: l'Ancien Testament*, in C. Savart-J. N. Aletti (éd.), *Le monde contemporaine et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 8), Paris, 1985, 441-471; W. G. Kümmel, *L'exégèse scientifique au XXe siècle: le Nouveau Testament, ivi*, 473-515; J. Barr, *The literal, the allegorical, and modern Biblical scholarship*, JStOT 44, 1989, 3-17; M. Pesce, *Esegesi storica ed esegesi spirituale nell'ermeneutica biblica cattolica dal pontificato di Leone XIII a quello di Pio XII*, AnStoEseg 6, 1989, 261-291; H.R. Weber, *Esperimenti di studio biblico. Nuovi metodi e tecniche* (= Piccola Biblioteca Teologica 20), Torino, 1989; R. Coggi, *Le caratteristiche fondamentali dell'esegesi biblica di san Tommaso*, SacDoc 35, 1990, 533-544; G.A. Phillips (ed.), *Poststructural Criticism and the Bible: Text / History / Discourse*, Semeia n. 51, 1990, VI-240; H. J. Stipp, *Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik in neueren alttestamentlichen Verhöffentlichungen*, BZ 34, 1990, 16-37; W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento; Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento* (= StBibDeh 16), Bologna, 1991; C. Marcheselli Casale, *"Il caso Drewermann". Psicologia del profondo: un nuovo metodo per leggere la Bibbia?*, Casale Monferrato, 1991; J.L. Ska, *Narrativa ed esegesi biblica*, CC 142/3, 1991, 219-30; W. Stenger, *Metodologia biblica* (= GdT 205), Brescia, 1991; D. Tracy, *Pluralità di lettori e possibilità di una visione comune*, Conc[I] 27/1, 1991, 138-148; P. Beauchamp, *Le Pentateuque et la lecture typologique*, in P. Haudebert (publié par), *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrés de l'ACFEB, Angers (1991)* (= LD 151), Paris, 1992, 241-59; J. Murphy O'Connor (a cura di), *Cent'anni di esegesi. II. Il Nuovo Testamento. L'École Biblique di Gerusalemme* (= RivBSup 26), Bologna, 1992; J.L. Vesco (a cura di), *Cent'anni di esegesi. I. L'Antico Testamento. L'École Biblique di Gerusalemme* (= RivBSup 25), Bologna, 1992; F. Refoulé-F. Dreyfus, *Quale esegesi oggi nella chiesa?*, Reggio Emilia, 1993]. JCVer

ESEGESI STORICO-CRITICA

1 Definizione L'e. s.-c. può essere definita come un insieme di tentativi miranti a interpretare il testo biblico situandolo nel suo contesto storico. Per la sua opzione critica essa si basa sulla ragione e si stacca sia dalle letture "ingenue" che dalle letture "tradizionali" legate o non alle teologie ufficiali del giudaismo o delle Chiese cristiane; senza pretendere di raggiungere un'impossibile obiettività, si sforza di avvicinarvisi con il ricorso a metodi presi dalle scienze umane. Con la sua opzione storica vuole ritrovare ciò che cercavano di dire gli autori dei testi che si esprimevano evidentemente nel quadro culturale della loro epoca e in funzione di una situazione concreta. In altre parole, l'e. s.-c. si interessa alla genesi del testo, si differenzia così dalla interpretazione strutturale (→semiotica e Bibbia) e da altre che considerano solo il testo attuale, la sua struttura, la sua estetica o il suo contenuto teologico, senza preoccuparsi della questione della sua origine. L'e. s.-c. ha dunque un punto di vista particolarmente importante nel nostro universo culturale: studia la Bibbia come documento storico e testimonianza del pensiero credente che l'ha portata.

2 I metodi e la loro storia Propriamente parlando, l'e. s.-c. non è un metodo, ma mette in gioco parecchi metodi che hanno conosciuto una loro evoluzione, si sviluppano a partire da punti di vista diversi e si completano gli uni gli altri. Questi metodi sono qui presentati secondo un ordine che non è sempre quello della loro concreta utilizzazione.

A *Critica testuale.* La critica testuale mira a stabilire il testo nella sua integrità cioè nello stato in cui si trovava alla fine del processo della sua formazione, con l'aiuto di testimoni conservati (→manoscritti; →versioni antiche; →citazioni). Il lavoro della critica testuale mira ad ottenere edizioni critiche; nel caso della Bibbia, visto il numero dei testimoni, questo compito è particolarmente arduo.

B *Critica letteraria classica (Literarkritik).* La critica letteraria classica si sforza di rispondere a due domande: il documento fu scritto tutto in una volta? È possibile determinarne l'origine?

a Principi. Per rispondere a queste due domande, la Literarkritik rileva dapprima tutti gli indizi offerti dall'osservazione attenta del testo stesso:

— elementi contraddittori o incompatibili all'interno dello stesso testo;

— interruzioni nel racconto;

— doppioni che possono presentarsi sotto due forme diverse. Talvolta lo stesso testo è riprodotto due volte con varianti di dettaglio o divergenze più importanti; in certi casi ci si può chiedere se si tratti dello stesso racconto. Altrove si constatano numerose ripetizioni all'interno dello stesso testo al punto che sembra possibile ricostruire, come in Gen 6-8, due testi completi paralleli. Si possono talvolta rilevare all'interno dello stesso testo dei motivi doppi e

apparentemente contraddittori come la presenza dei due alberi al centro del giardino in Gen 2,9 e 3,3;
— anomalie nella regolarità del ritmo poetico o presenza di passaggi di tono prosastico in un brano poetico come un oracolo o un salmo;
— uso di nomi diversi indicanti realtà identiche (l'esempio più significativo è quello dei nomi divini →Jahweh ed →Elohim, rilevati a proposito della Genesi dal XVIII secolo);
— uso del lessico e della fraseologia: certe parole o certe costruzioni sembrano tipiche di un'epoca o di un ambiente;
— differenze di concezioni religiose, morali, politiche, giuridiche e sociali.
Queste diverse osservazioni sono completate dall'apporto di dati esterni al testo stesso:
— dati della storia la cui ricostruzione dipende, almeno in parte, dall'analisi letteraria della Bibbia e dalle indicazioni fornite dall'archeologia e dalla sociologia; la storia mette in evidenza certi anacronismi, soprattutto essa è indispensabile per collocare i testi nel loro ambiente;
— confronto con altri testi biblici ed extrabiblici. La decifrazione dei geroglifici egiziani (dal 1822) e dei segni cuneiformi accadici (dal 1857) hanno permesso la scoperta di una ricca letteratura del Vicino Oriente, di cui alcuni brani presentano evidenti analogie con testi biblici come i racconti della creazione (→*Enūma elish*) e del diluvio (epopea di →*Ghilgamesh*) o le raccolte legislative (*Codice di Ammurabi* →Ammurabi, soprattutto). Questa documentazione è stata completata nel XX secolo con la lettura dei testi sumerici e le scoperte fatte a →Ugarit, a →Mari, a →Ebla e altrove. Per il NT un apporto decisivo è fornito dallo studio della letteratura giudaica extrabiblica antica: tradizioni →rabbiniche, scritti di →Giuseppe Flavio e di →Filone d'Alessandria, testi esseni di →Qumrân e gnostici di →Nag Hammadi. Lo studio della LXX come rilettura della Bibbia ebraica e quella dei targum apportano anch'essi un contributo assai prezioso (→versioni antiche).
Tutte queste osservazioni e questi paralleli devono essere interpretati con prudenza e discernimento. Il carattere apparentemente eterogeneo di un testo può essere spiegato in parecchi modi: storia della tradizione orale soggiacente, utilizzazione di una fonte scritta, rimaneggiamento letterario, ecc. Inoltre, nessun indizio preso isolatamente ha valore assoluto anche se è certo che parecchi indizi convergenti possono dar luogo a un grado molto elevato di probabilità. Poiché il problema è spesso molto complesso e i suoi elementi sono interdipendenti, si lavora in modo empirico fondandosi sui dati più certi per costruire ipotesi d'insieme che sono anch'esse continuamente verificate nei dettagli e corrette.

b Applicazione pratica. La messa in opera progressiva di questo tipo di critica ha condotto a un abbandono quasi generale della lettura tradizionale. La maggior parte dei libri biblici sono considerati come opere composite molto più recenti (nel loro stato definitivo, almeno) di quanto si pensasse un tempo. La critica si è particolarmente esercitata sul Pentateuco (teoria →documentaria e sue conseguenze) e i vangeli sinottici (questione →sinottica), ma concerne anche tutti gli altri libri della Bibbia. Così la critica letteraria dei libri profetici si dedica a distinguere in essi parole "autentiche" risalenti ai profeti stessi e altro materiale di origine varia; questi elementi "non autentici" sono stati a lungo considerati come di minor valore. In Is p. es. vengono distinte solitamente tre parti. Dal 1775 J.C. Doederlein attribuiva i capitoli 40-66 a un Deutero-Isaia, profeta anonimo che aveva esercitato il suo ministero a Babilonia verso la fine dell'epoca dell'esilio. Dalla pubblicazione del commento di B. →Duhm (1892) si parla di un Trito-Isaia che comprende i capitoli 56-66. Gli stessi capitoli 1-39 contengono materiale "non autentico" come la sedicente "Apocalisse di Isaia" (capp. 24-27). Per Ger spesso si distinguono, seguendo S. Mowinckel, quattro tipi di materiali: gli oracoli autentici in versi (fonte A), i racconti in prosa attribuiti a Baruc (fonte B), i discorsi in prosa attribuiti alla scuola deuteronomistica (fonte C) e le promesse (fonte D).
— Per ciò che concerne il corpo paolino, la critica letteraria si è sforzata di situare ogni lettera (alcune di esse, come 2Cor, sembrano riunire più lettere indipendenti) nel contesto della vita di Paolo e delle comunità che lo riguardano. Se essa conferma l'autenticità paolina certa di 1Ts, 1-2Cor, Fil, Gal, Fil e Rm, tende ad attribuire 2Ts, Col, Ef, 1-2Tm e Tt a dei seguaci dell'apostolo; essa mette in evidenza anche l'esistenza e il ruolo della scuola paolina.

C *Critica delle forme e dei generi letterari (Formgeschichte).*

a Principi. La Formgeschichte (storia delle forme), che si fonda sui risultati della critica letteraria, si interessa alle tradizioni orali che precedono la stesura dei testi. Partendo da unità di testi elementari (un breve racconto, una parabola, p. es.), essa intende esaminare la loro →forma letteraria (→Form) e ciò permette di determinare il →genere letterario (Gattung) della pericope e la situazione concreta collettiva in cui esso ha preso corpo (Sitz im Leben →contesto vitale). Questa ricerca parte dal presupposto secondo cui esiste un legame fra una forma letteraria determinata e la situazione che l'ha vista nascere; al di là dei testi particolari mira a ricostruire una storia generale delle forme e dei generi letterari. In un certo numero di passi o scritti si incontra una struttura comune, reperibile grazie ai tagli scenici e alle "cerniere logiche"(formule di introduzione o di conclusione, p. es.), ma anche all'impiego comune di espressioni tipiche o di un ritmo poetico caratteristico. È dunque possibile classificare le unità letterarie in un certo numero di famiglie che obbediscono a regole implicite: sono i generi letterari. Questo studio è confermato dal confronto con le letterature dei popoli vicini.
Ogni genere letterario ha le sue radici in un Sitz im Leben, cioè in una "situazione" collettiva, in un contesto sociale, istituzionale o religioso determinato. Il legame non può tuttavia essere mantenuto automaticamente perché un dato genere letterario può

essere "importato" in un nuovo contesto. La determinazione del Sitz im Leben suppone anche uno studio dei testi e una sufficiente conoscenza della storia culturale, sociale, economica, politica, intellettuale e religiosa di Israele (o della Chiesa del I secolo) e del Vicino Oriente. Per ciò che concerne la lettura dei testi, si presentano le seguenti domande: chi prende la parola? a chi si rivolge? qual è lo scopo che vuole raggiungere con il suo discorso? in che clima parla? a quali situazioni, soprattutto istituzionali, allude?

I generi letterari conoscono un'evoluzione di cui si può ricostruire la storia, soprattutto con l'aiuto della letteratura extrabiblica che assomiglia ad essa. Generalmente si ritiene che i generi letterari più antichi siano anche i più semplici e i più autonomi; molti di essi risalgono sotto questa forma elementare alla tradizione orale. Nella storia più avanzata certi generi letterari possono essersi combinati o integrati in un "genere-quadro" come la liturgia o il ciclo delle leggende.

A completamento di questa indagine si situa la ricerca della Überlieferungsgeschichte o "storia della →tradizione". Questa studia lo stadio pre-letterario della nascita del testo basandosi non sul genere letterario come tale, ma su ciascuna delle singole parti, sui temi e sulla presentazione dei grandi personaggi. Al centro delle preoccupazioni non c'è tanto la forma, quanto il contenuto. Il caso più semplice è quello in cui lo stesso elemento letterario è oggetto di due recensioni indipendenti, come p. es. le due versioni del Padre Nostro in Mt e Lc. Il confronto attento dei due testi permette in principio di ritrovare una forma comune — in genere molto semplice — a partire dalla quale la tradizione si è evoluta in due diverse direzioni. In numerosi casi, tuttavia, il testo biblico contiene una sola recensione della tradizione; l'esegeta allora non ha altra possibilità che reperire i "capricci" del testo, cioè gli elementi che non quadrano con il contesto attuale ma che dovevano svolgere la loro funzione in un contesto anteriore. Va da sé che una tale indagine deve essere condotta con grande prudenza e non sempre giunge a conclusioni chiare; l'esistenza di testi paralleli è qualche volta ingannevole: nel caso di dipendenza letteraria non si può dedurre nulla dal confronto per ricostruire una sedicente radice comune della tradizione.

b Applicazione pratica. Il grande artefice della Formgeschichte fu H. →Gunkel (1862-1932), che ne applicò i principi a Gen, poi ai libri profetici e al Salterio; in seguito, a partire dal 1919, il metodo fu utilizzato per la lettura del NT. Ancora una volta, vediamo qualche esempio.

— Per ciò che riguarda Gen, H. Gunkel distingueva, fra i generi letterari, il racconto epico (in tedesco *Sage*), il mito, la favola, la leggenda, la novella e l'aneddoto. Il più importante di essi è il racconto epico, chiamato anche "leggenda →eziologica". Un simile racconto ha una funzione esplicativa: indica l'origine e quindi il significato di un rito, di un luogo, di un nome di persona, ecc. Nella sua forma primitiva la saga racconta un'azione semplice e viva in cui intervengono due o tre personaggi principali. Così, Gen 19 spiega l'origine del paesaggio desolato delle rive del mar Morto; ugualmente Gen 16,1-14 spiega l'origine degli Arabi del deserto, discendenti di Ismaele. Il valore storico di questo tipo di racconto è molto ridotto. Una serie di ulteriori studi tende a mostrare che l'elemento eziologico si trova spesso in una nota marginale in rapporto all'intento principale del racconto. Secondo parecchi autori la saga biblica risponde prima di tutto alla preoccupazione di conservare il ricordo degli antenati. La teoria di H. Gunkel sui generi letterari di Gen, per lungo tempo dominante, è oggi praticamente abbandonata.

— L'indagine sulla Überlieferungsgeschichte del Pentateuco è stata inaugurata dai lavori magistrali di G. von →Rad (a partire dal 1938) e di M. →Noth (1948). Quest'ultimo ha studiato lo sviluppo dei grandi temi — originariamente indipendenti, ai suoi occhi — dell'uscita dall'Egitto, dell'entrata nel paese coltivato, del soggiorno nel deserto e della teofania del Sinai. I "credo" israelitici più antichi sarebbero conservati in Dt 6,21-24; 26,5-9; Gs 24,3-13. A poco a poco il racconto sarebbe stato arricchito con molto altro materiale, fino a formare la materia dell'intero Pentateuco.

— L'opera di Gunkel ha avuto l'influenza più profonda nel campo dell'esegesi dei Sal al punto che, ancor oggi, è la base dell'interpretazione. Accanto ai generi secondari (canti di pellegrinaggio, salmi sapienziali, ecc.), si distinguono cinque categorie maggiori: gli inni o preghiere di lode disinteressata che celebrano la gloria di Dio, che hanno il loro Sitz im Leben nel culto delle grandi feste; le suppliche collettive che hanno come cornice le cerimonie penitenziali celebrate in caso di sventura collettiva (guerra, carestia, ecc.); i Sal regali composti per l'intronizzazione del sovrano; le suppliche individuali di cui Gunkel situava il Sitz im Leben nel compimento pubblico del voto di ringraziamento in presenza dell'assemblea; i Sal di ringraziamento individuale che si collocano nella celebrazione del sacrificio di azione di grazie. Questa interpretazione così cultuale dei Salmi sarà ancor più radicalizzata dalle influenti teorie di S. Mowinckel (a partire dal 1921) e dalla scuola detta "Mith and Ritual" (mito e rito), il cui massimo esponente è S.H. Hooke.

— Grazie ai lavori di M. Dibelius e R. →Bultmann la scuola della Formgeschichte ha rinnovato in profondità la lettura dei Vangeli sinottici, tentando di ricostruire la storia della formazione del Vangelo, comprese le tappe orali. Essa si fonda su un postulato: la cornice del racconto evangelico è artificiale e gli evangelisti non hanno fatto altro che assemblare, per mezzo di suture e sommari, del materiale preesistente cioè piccole unità (racconti di miracoli, parabole, ecc.) elaborate oralmente nella comunità cristiana. M. Dibelius distingue cinque generi letterari principali: i paradigmi, la novella, la leggenda, il mito e la parenesi. Il paradigma è un racconto semplice e breve, stilizzato ed edificante, che mette

in evidenza una espressione di Gesù; questo genere letterario è stato creato per le necessità della predicazione cristiana in ambiente palestinese. La novella si presenta come un racconto circostanziato, pieno di dettagli pittoreschi, che mostra la forza divina di Gesù come taumaturgo; essa suppone l'esistenza di "narratori" e si è formata in ambito ellenistico. La leggenda, racconto edificante, risponde a un interesse biografico o eziologico. Il mito esprime sotto forma di un racconto una credenza essenziale della comunità; risponde a un interesse più teologico. La parenesi, infine, corrisponde alle parole di Gesù riunite nella fonte "Q". R. Bultmann propone una ripartizione diversa e distingue due ambiti: la tradizione delle parole e quella dei racconti. Le parole comprendono gli apoftegmi o parole di Gesù inquadrate in un racconto e le sentenze (parabole, sentenze apocalittiche, regole della comunità, ecc.); i racconti si suddividono in leggende biografiche e racconti di miracoli. Mentre Dibelius si manteneva prudente su questo terreno, R. Bultmann deduce dalla sua indagine un giudizio sul valore storico delle tradizioni; in un grande numero di casi egli pensa che sia il prodotto della fede della comunità e che non risalga fino all'epoca di Gesù. Altri autori, che si dichiarano appartenenti alla stessa scuola della Formgeschichte, pensano che la comunità primitiva non abbia avuto un potere creativo così grande e propongono soluzioni meno radicali.

D *La Traditionshistorische Schule.* In reazione, la "scuola scandinava" o Traditionshistorische Schule, i cui rappresentanti sono J. →Pederson, H.S. Nyberg e I. Engnell, si è interessata soprattutto allo studio del Pentateuco (→tradizioni, storia delle). Questi autori rifiutano la critica letteraria classica che secondo loro riflette un approccio tipicamente occidentale dei testi e tiene in poco conto la cultura antica; rifiutano anche il tentativo della Formgeschichte e della Überlieferungsgeschichte, alle quali rimproverano di basarsi sul principio dell'evoluzione costante della tradizione orale. La "scuola scandinava" insiste, al contrario, sulla fedeltà quasi assoluta della trasmissione orale in una civiltà in cui lo scritto è piuttosto marginale. Si può dunque accordare ai testi molta fiducia sul piano della fedeltà storica anche se sono stati scritti molto tempo dopo gli avvenimenti. La fiducia assoluta nell'affidabilità della tradizione orale è tuttavia stata criticata nel 1948 da un altro scandinavo, G. Widengren: si può constatare in tutto il Vicino Oriente una forte tendenza a fissare per iscritto le tradizioni che si sapevano minacciate da contaminazioni o da dimenticanza. Parecchi autori, come A. Bentzen, adottano perciò, all'interno della scuola scandinava, una posizione più sfumata.

E *Critica della redazione (Redaktionsgeschichte).*

a Principi. La Literarkritik e la Formgeschichte si interessano soprattutto alla preistoria letteraria (fonti) e orale (tradizioni) dei testi biblici. È stato loro rimproverato di non aver accordato abbastanza attenzione alla formazione del testo come tale. Questa lacuna è stata colmata, a partire dal 1940 circa, con l'apporto della Redaktionsgeschichte (→redazione, storia della). Come indica il suo nome, essa si propone di studiare il fenomeno della redazione: in effetti i redattori generalmente non si sono accontentati di assemblare o di trascrivere le fonti scritte o orali di cui disponevano; conviene perciò considerarli come veri autori. Utilizzando materiale preesistente, lo hanno selezionato, disposto in un certo ordine, interpretato ed eventualmente commentato o corretto in funzione di un proprio punto di vista. In breve, questa attività testimonia un'intenzione teologica e/o pratica che la Redaktionsgeschichte tenta di determinare. Precisiamo alcuni elementi del metodo usato.

— Situandosi a livello del testo scritto, la critica della redazione lavora in stretto rapporto con la critica letteraria di cui utilizza le minuziose osservazioni. Quest'ultima è stata tuttavia per lungo tempo segnata da un a priori secondo il quale un elemento ha più valore quanto più è antico: in quest'ottica la ricerca delle fonti è prioritaria e il lavoro di redazione finale privo di valore. Questo giudizio arbitrario condiziona la lettura del testo tanto che in un certo numero di casi gli elementi di analisi saranno reinterpretati dalla Redaktionsgeschichte.

— Per scoprire l'intenzione del redattore conviene distinguere, per quanto possibile, fra tradizione e redazione. La distinzione è inizialmente agevolata quando l'elemento tradizionale è già fissato sotto la forma di un documento scritto. Ad ogni modo, sarà accordata un'attenzione particolare agli elementi che hanno le maggiori probabilità di essere stati apportati dal redattore stesso: la struttura dell'opera con i suoi motivi ricorrenti, le sue cerniere, le sue corrispondenze verbali, ecc., ma anche i sommari. Per quanto concerne l'interpretazione del materiale tradizionale, i casi di dipendenza letteraria forniscono evidentemente informazioni assai preziose. Così, il confronto fra Mc e Mt — se è vero che il secondo dipende dal primo come sostiene la "teoria delle due fonti" (→sinottica, questione) — permette di mettere in evidenza l'apporto proprio di Mt (modifiche della struttura del vangelo, aggiunte o sottrazioni, lessico particolare, ecc.) e dunque la sua teologia. Una nozione essenziale è quella della rilettura o interpretazione nuova di un materiale preesistente.

— Tranne qualche lettera del NT, tutti i libri della Bibbia hanno conosciuto, sembra, una storia redazionale in più tappe. La prima messa per iscritto della tradizione orale è stata seguita da ulteriori redazioni, che riflettono molti punti di vista diversi. La Redaktionsgeschichte si sforza dunque di tracciare di nuovo la storia di queste redazioni successive. Completando le indagini più generali della Form- e della Überlieferungsgeschichte, essa mira così alla ricostruzione della storia della teologia e della fede di Israele, e poi della Chiesa primitiva.

b Applicazione pratica. L'interesse per i processi redazionali e il loro significato non era affatto assente dall'esegesi del XIX secolo o della prima metà del XX secolo. La critica della redazione si è tuttavia sviluppata abbastanza recentemente; alcune par-

ti della Bibbia, come i libri sapienziali sono ancora poco studiati da questo punto di vista.

— Con la crisi della teoria documentaria, a partire dal 1975, l'insieme del Pentateuco è stato studiato dal punto di vista della Redaktionsgeschichte (cfr. soprattutto P. Weimar, 1977). Oggi parecchi autori propongono di interpretare i testi di tipo →elohista (E) come una rilettura del vecchio racconto →Jahwista (J) o ancora i testi sacerdotali (P) come rilettura della raccolta preesistente. Questo approccio al Pentateuco permette di ritrovare all'opera le stesse "scuole" teologiche e gli stessi procedimenti redazionali delle altre parti dell'AT.

— La redazione deuteronomistica dell'insieme di libri che va da Gs a 2Re è stata studiata da Noth dal 1943. La ricerca è stata portata avanti soprattutto da F.M. Cross e da R. Smend che propongono soluzioni diverse pur concordando su due punti: non bisogna parlare di una, ma di parecchie redazioni deuteronomistiche che tentano di rispondere alle questioni vitali della fede di Israele nel VI secolo, in un'epoca di sconvolgimenti drammatici.

— Nell'ambito della letteratura profetica alcune raccolte hanno costituito l'oggetto di ricerche approfondite, come il Protoisaia (Is 1-39), Ez o Mi. Altri, come il Deuteroisaia, sono stati poco studiati sotto l'aspetto della Redaktionsgeschichte. I libri profetici presentano d'altronde per questo tipo di indagine difficoltà particolari perché bisogna contare su una successione abbastanza lunga di riletture e sul fatto che spesso mancano i punti di riferimento.

— Per quanto riguarda i vangeli sinottici i primi lavori importanti furono quelli di H. Conzelmann su Lc (1954), di W. Marxen su Mc (1956), di W. Trilling (1959) e G. Bornkamm (1960) su Mt. Questi lavori hanno messo in luce la diversità di problematiche. Ogni vangelo, radicato in una situazione storica precisa, risponde a un obiettivo teologico proprio: Mc propone soprattutto una cristologia che dà largo spazio alla croce; Mt, che si rivolge a una comunità giudeo-cristiana, mostra come Gesù inviti all'apertura verso il mondo pagano; l'opera lucana (Lc-At) vuole situare la chiesa del suo tempo in rapporto alle sue origini vetero-testamentarie e a ciò che ha voluto Gesù. L'esegesi attuale dei vangeli sinottici si sforza inoltre di ricostruire per ogni unità letteraria la sua Traditionsgeschichte, cioè il significato dell'avvenimento o del discorso per Gesù e la sua interpretazione in ognuna delle raccolte evangeliche.

c Complementi e sviluppi. Sebbene non appartengano, come tali, al procedimento della Redaktionsgeschichte, devono essere ancora segnalati due altri metodi: la "lettura materialista", di cui il primo saggio fu quello di F. Belo su Mc (1974) e il "Canon criticism" o critica dei testi a partire dal canone delle Scritture, sviluppato in particolare da B.S. Childs.

La "lettura materialista" sottolinea la funzione socio-politica dei testi che non sono solamente l'espressione di un dibattito di idee (idealismo), ma anche una produzione che si iscrive in un contesto sociale, economico e politico (materialismo). Essa attira così l'attenzione su una dimensione troppo spesso trascurata del loro radicamento storico. Nella stessa linea devono essere letti i lavori di G. Theissen sull'ambiente socio-culturale del NT.

Il "Canon criticism", invece, parte dal fatto che i testi attuali devono essere considerati nelle loro relazioni reciproche all'interno del canone. Invita a non dimenticare ciò che si può chiamare "il compimento delle Scritture": un testo particolare non trova il suo senso definitivo nel momento in cui è interamente scritto, ma acquista un significato nuovo nel contesto globale di tutta la Scrittura. "Lettura materialista" e "Canon criticism" sono talvolta praticati in modo indipendente e unilaterale. Integrati nel quadro di una Redaktionsgeschichte considerata in senso lato, questi approcci vi apportano importanti complementi.

3 Presupposti Nessuna lettura della Bibbia può dirsi perfettamente neutrale, libera da ogni precomprensione. Che ne sia cosciente o no, il lettore si avvicina sempre al testo a partire dal suo orizzonte e la sua lettura ne risulta inevitabilmente segnata. L'e. s.-c. non sfugge a questo necessario condizionamento; d'altra parte essa è stata resa possibile solo dallo sviluppo della cultura moderna dei paesi occidentali a partire dal XVIII secolo (→tempi moderni e Bibbia; →pensiero contemporaneo e Bibbia). Fra i presupposti propri di questa forma di esegesi si può rilevare essenzialmente la considerazione del testo biblico come opera umana e come espressione di un'esperienza religiosa storicamente situata.

A *La Bibbia come opera umana.* La lettura critica della Bibbia non è possibile se non a condizione di accettarne senza reticenza l'origine umana. L'e. s.-c. applica al testo biblico i metodi di analisi che sono di regola per la critica letteraria di ogni testo antico; così non esita a rilevare nel testo biblico tensioni e anche contraddizioni interne, anacronismi o inverosomiglianze storiche o ancora a paragonarlo ad altre letterature del Vicino Oriente. In altre parole l'e. s.-c. considera molto seriamente il carattere umano, e dunque situato, della Bibbia; essa rifiuta, per metodo, di considerarla come oggetto sacro che bisognerebbe sottrarre a interrogativi "troppo umani". Questo rifiuto metodologico non equivale però a negare alla Bibbia la qualità di Parola di Dio, ma si iscrive necessariamente per il credente nella prospettiva di non concorrenza fra l'azione divina e l'opera umana poiché ognuna si situa nel proprio ordine. Se si considera in pratica che Dio sia l'unico vero autore della Bibbia, non essendo l'agiografo che uno strumento passivo nelle sue mani, l'e. s.-c. è inevitabilmente vista come una macchina da guerra destinata a combattere la fede. La distinzione dei valori permette invece al credente di considerare la parola umana della Bibbia come mediazione della Parola trascendente di Dio. A questa condizione è possibile per l'esegeta credente una lettura critica.

B *La Bibbia come espressione di un'esperienza religiosa storicamente situata.* L'e. s.-c. considera i te-

sti biblici come messaggi emessi da autori situati storicamente e destinati a produrre un determinato effetto sui loro lettori. In altre parole non considera il testo in se stesso, in quanto realtà autonoma capace di produrre parecchi effetti di significato, ma piuttosto considera il testo come mezzo di espressione di un'esperienza o di un pensiero che lo precede. Ciò che interessa è il significato che il testo aveva per i suoi autori che, molto spesso, erano essi stessi i portavoce della loro comunità. Ciò suppone che ci si sforzi di conoscere le situazioni (culturali, politiche, sociali, ecc.) in cui il testo ha preso corpo così come l'identità dei suoi destinatari. La distanza culturale che ci separa dagli autori biblici rende questo compito molto arduo e obbliga alla prudenza anche se l'indagine è condotta minuziosamente. L'e. s.-c. reputa l'impresa possibile, anche se mai compiuta. Molti credenti la giudicheranno anche indispensabile nella misura in cui la lettura della Bibbia non può ridursi, secondo loro, a uno stupore di fronte alla bellezza di un'opera letteraria o alla proiezione del proprio pensiero nel testo, ma è prima di tutto ascolto di una testimonianza di fede attraverso il quale essi accolgono la Parola di Dio.

4 Valutazione Nel corso dei secoli le letture tradizionali della Bibbia hanno nutrito la fede dei credenti (→Antichità cristiana greca e Bibbia; →Antichità cristiana latina e Bibbia; →Medio Evo occidentale e Bibbia; →ortodossia e Bibbia; →etiopica (Chiesa) e Bibbia; →siriache (Chiese) e Bibbia; →cattolicesimo e Bibbia; →protestantesimo e Bibbia; →giudaismo e Bibbia; →islam e Bibbia; →manicheismo e Bibbia). Non bisogna vedere l'e. s.-c. come un'impresa destinata prima di tutto a contestare queste letture o a distruggere questa fede, ma come un tentativo di rispondere con onestà a domande che l'uomo "moderno", calato in un contesto culturale nuovo, si pone quasi inevitabilmente a proposito della Bibbia. In un certo senso, essa prolunga con l'aiuto fornito dagli strumenti delle scienze umane (storia, sociologia, ecc.) il procedimento di attenzione al testo e la ricerca tradizionale del suo senso letterale. Con i suoi risultati, tuttavia, sovverte molte concezioni ritenute come evidenti e legate, si credeva, ai fondamenti stessi della fede. Condotta dapprima da credenti cattolici e protestanti, che dovettero affrontare l'ostilità dell'opinione pubblica e delle loro Chiese, l'e. s.-c. fu ben presto utilizzata dagli ambienti razionalisti che ne fecero uno strumento di lotta contro il cristianesimo. A poco a poco, tuttavia, alcuni credenti cercarono di conciliare la scienza e la fede. Dopo un lungo periodo di resistenza, diventava sempre meno possibile negare i progressi e le esigenze delle scienze storiche e l'e. s.-c. fu considerata dal protestantesimo liberale tedesco del XIX sec. come il mezzo per verificare e quindi per sostenere i fondamenti della fede. Da parte cattolica, la crisi modernista portò con sé una severa repressione di ogni esegesi critica. Bisognava attendere l'enciclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) per vedere riconosciuta la legittimità di una lettura dei testi che tenesse conto del loro genere letterario e del loro radicamento storico; questa legittimità fu confermata dall'*Istruzione della Commissione biblica sulla storicità dei Vangeli* (1964) e dalla Costituzione *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (1965). L'e. s.-c. è finalmente considerata come un apporto non trascurabile al servizio dell'intelligenza della fede cristiana. Essa cerca di rispondere alle domande che si pone, comunque, un gran numero di lettori della Bibbia: una lettura ingenua o fondamentalista della Scrittura è oggi alla base dei malintesi che attentano alla credibilità del Cristianesimo. Soprattutto, essa invita a un ascolto più attento dei testimoni della Rivelazione che si esprime attraverso il testo biblico, a una riscoperta della fede nel suo primo scaturire e al suo lento germinare nel popolo ebraico e nella Chiesa primitiva. Praticata con discernimento, permette di comprendere meglio, al di là di tutte le costruzioni dogmatiche ulteriori, ciò che in verità Gesù ha vissuto e il modo in cui i primi discepoli hanno interpretato la loro esperienza di credenti. Le Chiese non potranno mai rinunciare a questo ritorno alle fonti.

Sebbene necessaria per una giusta comprensione della Bibbia, l'e. s.-c. presenta tuttavia dei limiti. Dal 1970 si sono alzate numerose voci per denunciarne alcuni aspetti negativi: approccio della Bibbia come oggetto del passato, scalzamento delle convinzioni tradizionali; complessità del metodo riservato in realtà a specialisti che d'altronde non arrivano mai a mettersi d'accordo fra loro; danni causati da un'imprudente volgarizzazione; riduzione al testo al senso voluto dall'autore, esso stesso introvabile. Malgrado le sue pretese scientifiche, l'e. s.-c. resterà per sua natura un'opera incompleta, incapace di raggiungere un grado assoluto di certezza. Le critiche, parzialmente giustificate, che le sono state rivolte, dimostrano che essa non può rivendicare il monopolio della lettura della Bibbia: se è utile per le Chiese che non possono smettere di rifarsi agli avvenimenti fondanti della loro fede, essa dovrà essere completata da altri approcci al testo: lettura sincronica, analisi strutturale e psicoanalitica, che permettono in principio un accesso più agevole al senso del testo attuale, letture alla luce della tradizione giudaica o patristica.

Bibl. M.J. Lagrange, *La méthode historique, surtout à propos de l'A.T.*, ÉtB, 1903; K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen, 1964; S. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg, 1966; J.J. Weber-J. Schmitt (edd.), *Où en sont les études bibliques?*, Paris, 1968; H.J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T.*, Neurkirchen, 1969²; W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen, 1971; P. Beauchamp, *État et méthodes de l'exégèse*, Esprit 41, 1973, 843-858; A.M. Denis, *Foi et exégèse. Réflexions sur les fondements théologiques de l'exégèse*, NTS 20, 1973-1974, 45-54; G. Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal, 1974; F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne et exégèse en Église*, RB 82, 1975, 321-359; E. Krentz, *The Historical-Critical Method*, Philadelphia, 1975; P. Stuhlmacher, *Historische Kritik und theologische Schriftsaus-*

legung, Göttingen, 1975; P. Grelot, *L'exégèse biblique au carrefour*, NRT 98, 1976, 416-434, 481-511; id., *La pratique de la méthode historique en exégèse biblique*, in *Lectures actuelles de la Bible*, QuatFleuv 7, 1977, 15-37; J.J. Collins, *Methods and Presuppositions of Biblical Scholarship*, ChSt 17, 1978, 5-28; A. Sierszyn, *Die Bibel im Griff? Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*, Wuppertal, 1978; P.M. Beaude, *Tendances nouvelles de l'exégèse*, Paris, 1979; H.M. Barstad, *The Historical-Critical Method and the Problem of Old Testament Theology*, SvEx 45, 1980, 7-18; W. Vogels, *Les limites de la méthode historico-critique*, LavalTP 36, 1980, 173-194; P. Toinet, *Permanence de la foi et exégèse historico-critique*, RThom 81, 1981, 381-425; 82, 1982, 40-78, 575-604; H.M. Teeple, *The Historical Approach to the Bible*, Evanston, 1982; P. Wells, *La méthode historico-critique et les problèmes qu'elle pose*, RRéf 33, 1982, 1-15; H. Schweizer, *Wovon reden die Exegeten? Zum Verständnis der Exegese als verstehender und deskriptiver Wissenschaft*, ThQ 164, 1984, 161-185; J. Rogerson, *Old Testament Critics in the Nineteenth Century. England and Germany*, London, 1984; J. Barton, *Classifying Biblical Criticism*, JStOt 29, 1984, 19-35; W.H. Schmidt, *Grenzen und Vorzüge historisch-kritischer Exegese*, EvT 45, 1985, 469-481; J.H. Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia, 1985. [J.D. Woodbridge, *Richard Simon le "père de la critique biblique"*, in J.R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989, 193-206; L. Alonso Schökel, *Il metodo storico-critico criticato. Per un avvio di discussione*, in G. Ghiberti (a cura di), *La Bibbia, libro sacro, e la sua interpretazione. Simposio per il XL dell'ABI (Milano 2-4 giugno 1988)*, RicStoB 2/2, 1990, 67-69; P. Guillemette - M. Brisebois, *Introduzione ai metodi storico-critici* (= StRicBib), Roma, 1990; W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento* (= StBibDeh 16), Bologna, 1991; M. Walther, *Spinozas Kritik der Wunder — ein Wunder der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz des reformatorischen Schriftprinzip*, ZTK 88, 1991, 68-80; J. Wicks, *Biblical criticism criticized*, Greg 72, 1991, 117-128]. JVerm

ESILIO

1 Durata Periodo durante il quale una parte degli abitanti del regno di Giuda, in seguito a →deportazioni, visse esiliato in Mesopotamia, dal 597 al 538. Questi Giudei arrivarono là tra il 597 e il 581, sotto l'oppressione dell'impero neo-babilonese e del suo re, Nabucodonosor II, nuovo signore della regione, che annesse il territorio di Giuda e dominò il Vicino Oriente dal 612 (caduta di Ninive) al 539 (arrivo di Ciro, re di Persia, a Babilonia).

2 Numero dei deportati Secondo Ger 52,30 il numero totale dei deportati fu di 4.600, mentre 2Re 24,14 dà la cifra di 10.000 per la sola prima →deportazione del 597. Il computo di Ger sembra più vicino alla realtà se si considera che fu deportata solo la popolazione qualificata, ma non si accorda con i 42.360 esiliati che, secondo Ne 7,66, ritornarono nel paese dopo l'editto di Ciro. Forse bisogna contare tra questi alcune famiglie che discendevano da Israeliti deportati in epoca assira (cfr. Esd 8,18). I Giudei furono sistemati nelle zone abbandonate o devastate dalle guerre: Tell-Abib (Ez 3,15) sul canale Kebar che congiungeva il Tigri e l'Eufrate all'altezza di Nippur, Tel-Harsha e Kerub Addan-Immer (Esd 2,59), probabilmente anche in quella regione molto irrigata, Casifia (Esd 8,17), ecc.

3 Condizioni di vita Se il trasferimento dalla Giudea a Babilonia è una prova terribile per le carovane di deportati, l'insediamento e poi la vita in terra d'e. sembra non abbiano più quel carattere sistematico di assoggettamento e di umiliazione. Vista la sua importanza, specialmente nell'orbita dei numerosi templi, gli esiliati si danno inizialmente all'agricoltura, sulle terre che vengono loro affittate. Dal 592 alcune tavolette menzionano anche ebrei impiegati nelle costruzioni reali di Babilonia; se ne trovano nell'amministrazione e nel commercio. Il grado di prosperità e d'integrazione raggiunto da alcune famiglie di esiliati è attestato sia da contratti commerciali dell'epoca in cui figurano nomi ebrei, sia dalla notorietà, in epoca persiana, della casa Murashu, specializzata in prestiti di denaro e nella gestione di soccide, sia dalla presenza di Ebrei come Neemia alla corte dei re persiani (Ne 2,1) o, già, di Babilonia, stando a Dn 1,3-7. Si comprende allora come sia stato difficile a tutta una categoria di deportati pensare al ritorno nel paese, una volta giunto il momento: ci vorrà la vigorosa predicazione di Aggeo e di Zaccaria per cercare di convincerli.

4 Attività religiosa Gli Ebrei esiliati, godendo di una certa libertà e di misure favorevoli a loro riguardo da parte dei governanti, come testimonia il trattamento di favore accordato a Ioiachim, re legittimo di Giuda (Ger 52,31-34), poterono organizzarsi sotto l'autorità degli "anziani" (Ez 8,1; 14,1; 20,1; Ger 29,1) e riunirsi il sabato in assemblee di preghiera: così prendeva forma la futura liturgia sinagogale, in cui l'offerta delle labbra e del cuore affranto (Sal 51), l'ascolto della Parola di Dio e l'osservanza della Legge sostituiranno i sacrifici cruenti del Tempio. Con digiuni e preghiere si faceva memoria della catastrofe del 587 (Zc 7,1; 8,19; Sal 137). All'inizio, le relazioni con la madre-patria rimarranno forti: incoraggiati dai tentativi di ribellione che si tramano a Gerusalemme (Ger 27) e i disordini che nascono a Babilonia (nel 595), gli esiliati si preparano a un ritorno imminente e alla riabilitazione di Ioiachim come re di Giuda. Geremia si adopererà nel denunciare queste illusioni (Ger 27-29), così come riabiliterà l'onore degli esiliati che a Gerusalemme tentavano di accusare di tutti i mali (Ger 24; cfr. Ez 11,14-21). Quanto a eventuali contatti con i discendenti di esuli israeliti, sistemati dagli Assiri più a nord, non ne restano testimonianze (eccetto Esd 8,18).

5 Attività teologica La cattività babilonese mise alla prova la fede di un popolo che vedeva crollare istituzioni e simboli essenziali: il Tempio, la monarchia, la terra, l'unità della comunità. Dispersi in mezzo a una civiltà straniera, di cui adottarono alcuni aspetti (calendario, tecniche, ecc.), gli esuli fu-

rono costretti a un lavoro molto fecondo di approfondimento spirituale, di rilettura delle tradizioni e dei testi fondanti, di creazione di un linguaggio nuovo, sotto la pressione culturale dell'ambiente (linguaggio della creazione per es.). Così la cattività babilonese fu un periodo di intensa attività letteraria e teologica: il libro di Ezechiele, il →Deutero-Isaia, la legge di →santità di Lv 17-26 e più ampiamente la redazione sacerdotale (P) del Pentateuco, la redazione finale del Dt, la rilettura dei profeti pre-esilici. È però difficile arrivare a una datazione sicura: l'e. mise in moto un processo il cui dinamismo si sarebbe prolungato largamente nel corso del periodo post-esilico.

Bibl. EJ, VI, 1034-1038; A. Causse, *Les dispersé d'Israël*, Paris, 1929; P.R. Ackroyd, *Exile and restoration*, Philadelphia, 1968; id., *Israël under Babylon and Persia*, Oxford, 1970; P. Garelli-V. Nikiprowetski, *Le Proche-Orient asiatique: les empires mésopotamiens*, Paris, 1974, 244s; H. Cazelles, *Histoire politique d'Israël, des origines à Alexandre le Grand*, Paris, 1982, 193-206.218 [ed. it. PicEB 1, Roma, 1985; J.A. Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà* (= BiblCR 44), Brescia, 1984; A. Lemaire, *Storia del popolo ebraico* (= LOB 3.9), Brescia, 1989]. AFB

ESODO Secondo la Bibbia i figli di Giacobbe discesi in Egitto al tempo di Giuseppe si stabilirono in quel paese (1). Al termine di una permanenza, di cui si dice solamente che fu lunga (Gen 15,13; Es 12,40), i loro discendenti, ridotti in schiavitù, conobbero una liberazione prodigiosa che fonda la fede d'Israele in "Jahweh che lo ha fatto uscire dall'Egitto" (2).

1 L'insediamento in Egitto (Gen 37; 39-48; 50)

A *Racconto della Bibbia.* Giuseppe, figlio di Giacobbe e di Rachele (Gen 30,22-24), venduto dai fratelli, è condotto come schiavo in Egitto (37). Dopo inizi difficili (Giuseppe e la moglie di Potifar; Giuseppe in prigione: 39-40), Giuseppe, "a cui tutto riusciva bene" (39,2), raggiunge la più alta carica alla corte egiziana. Gran visir d'Egitto, Giuseppe fu il suo salvatore al tempo di una carestia (41,33-56) e stabilì una sua politica agraria (47,13-26). La sua importante carica gli permise, da fratello misericordioso, di salvare la sua famiglia dalla carestia, sistemandola in Egitto (42-47), nel paese di →Gosen (47,4.6.27), nel territorio di Ramses (47,11). Là Giacobbe finirà la sua vita (47,28-31), dopo aver adottato i due figli di Giuseppe (48). Tornati a Canaan per seppellirvi il padre (50,1-13), Giuseppe e i suoi fratelli ritornano a vivere in Egitto (50,14). Il racconto termina con il perdono di Giuseppe, che trae la morale della sua storia (50,19-20), la menzione della sua morte a 110 anni (50,22.26; ideale egiziano) e l'annuncio del ritorno nella Terra promessa (50,24-25).

B *Storia.*

a Nel posto in cui si trova nel Pentateuco, la storia di Giuseppe (sola fonte diretta) fa da transizione tra i patriarchi e l'e. da cui nascerà l'Israele delle dodici tribù. La storia di Giuseppe è tuttavia molto diversa dalle storie patriarcali (Gen 12-36) e molto probabilmente ha avuto un'esistenza indipendente prima di essere inserita redazionalmente alla fine della storia di Giacobbe. La maggior parte dei commentatori la considera come una "novella", un breve romanzo molto ben costruito, con il suo eroe e il suo intreccio, che si avvicina al genere "insegnamento sapienziale" e che comunemente viene attribuito a un autore dell'epoca di Salomone. Niente obbliga a datare il racconto a una data più recente (lunga storia redazionale ricostruita da H.C. Schmitt). E neppure è possibile attribuirgli un'origine più antica, in nome del suo "colore egiziano". Il racconto testimonia certamente una buona conoscenza dell'Egitto, ma che non supera quello che ne poteva sapere un sapiente della corte di Salomone (R. de Vaux, *Histoire*, 282-294). Questa composizione letteraria (che forse si ispira a motivi non israelitici, come il racconto egiziano dei due fratelli molto simile a Gen 39,7-20: vedere ANET 23-25) non è tuttavia pura invenzione. Alcuni dettagli rivelano che l'autore unisce due racconti di Giuseppe: Giuseppe, figlio d'Israele (37,4.13), difeso da Giuda (37,26-27), venduto agli Ismaeliti (37,25-28) che lo conducono in Egitto dove un Egiziano lo compra (39,1b); Giuseppe, figlio di Giacobbe (37,34), difeso da Ruben (37,21-22) e rapito dai Madianiti (37,28-36) che lo vendono a Potifar: questi due racconti, sotto la loro forma sud-palestinese (Israele-Giuda) e centro-palestinese (Giacobbe-Ruben) risalgono senz'altro a una antica tradizione della casa di Giuseppe o forse, secondo l'ipotesi di R. de Vaux (*Histoire,* 540), del clan di Makir che prenderebbe il nome da un antenato che sarebbe stato venduto in Egitto (37,28; 45,5).

b La documentazione egiziana, senza provare la storia di Giuseppe, le conferisce verosimiglianza. Punto di contatto con l'Asia, il Delta conobbe delle migrazioni di pastori nomadi in cerca di pascolo, e delle invasioni, la più importante delle quali fu quella degli →Hyksos che regnarono nel nord dell'Egitto per quasi due secoli (1720-1550). I documenti egiziani registrano queste infiltrazioni asiatiche e gli sforzi dei faraoni per controllarle, fin dalla fine del III millennio (ANET 416b; 441a; 442a). Secondo la profezia di Neferti, Ammenemes I (1991-1962) costruì "il muro del principe" per arrestare quelle incursioni di Asiatici di cui però autorizza il passaggio perché possano abbeverare i loro greggi (ANET 446a). Una tavola della tomba di Knum-Hotep a Beni-Hassan mostra l'arrivo, sotto Sesotri II (verso il 1890), di 37 beduini guidati dal loro capo Ibsha (= Abi-Shar?) e la cui entrata è registrata da uno scriba (ANET 229a; ANEP 3). Degli Asiatici sono menzionati in gran numero nei documenti della dodicesima e tredicesima dinastia (G. Posener, Siria 34, 1957, 145-163). Queste infiltrazioni, numerose senza dubbio sotto gli Hyksos, continuano dopo di loro. Alla fine del XIV sec., dei Siriani, invocando la tradizione, chiedono di entrare in Egitto "per salvare la loro vita" e ricevono un territorio da non oltrepassare (tomba di Horemheb: ANET 251; ANEP

5). Sotto Merneptah (1224-1204), un ufficiale di confine annota: "Noi abbiamo deciso di far passare gli Shosu di Edom attraverso la fortezza di Merneptah che è in Teku, verso gli stagni di Pithom... per mantenerli in vita, essi e i loro greggi" (ANET 259a).

Si sa ugualmente che i faraoni, a partire dal Medio Impero (2030-1720), impiegarono funzionari asiatici. Questi furono certamente numerosi sotto gli Hyksos, ma di quel periodo si hanno notizie troppo scarse. Nonostante l'espulsione degli Hyksos, si trovano dei Semiti al servizio dei faraoni del Nuovo Impero (J.M.A. Jannsen) sotto la diciassettesima (1552-1310) e soprattutto la diciannovesima (1310-1184) e ventesima dinastia (1184-1070). Sotto Seti I e Ramses II, degli stranieri, e fra loro dei Semiti, ricevono un'educazione egiziana in vista di cariche ufficiali (S. Sauneron-J. Yoyotte). Alcuni di questi Asiatici occuparono cariche molto elevate. Un certo Tuku, la cui tomba è stata trovata ad Amarna, aveva il titolo di "Bocca superiore" in tutto il paese, alla corte di Amenofi IV (N.G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna,* 6, Londra, 1908, 7,15.27). Nella stessa epoca, un semita, Yanhanu, spesso ricordato nelle lettere di Amarna, ricoprl cariche importanti in Palcstina. Benazen, originario della Transgiordania del nord, che aveva due nomi egiziani, fu "primo araldo" sotto Ramses II e Merneptah e incaricato con il gran visir dell'allestimento della tomba di Mcrneptah (J. Capart, *Un grand personnage palestinien à la cour de Merneptah,* CdE 11, 1963, 32-38). Secondo il *Papiro Harris* (ANET 260a), un Siriano, Irsu, approfittando dei disordini della fine della XIX dinastia (ca. 1200), si sarebbe fatto proclamare principe e avrebbe sottomesso tutto il paese, esercitando probabilmente la reggenza durante l'infanzia dell'ultimo faraone Siptah.

c Sembra dunque legittimo concludere che la storia di Giuseppe (tenuto conto del suo genere letterario e dell'idealizzazione del suo eroe) conservi un buon ricordo storico: un ebreo chiamato Giuseppe, giunto a una posizione di prestigio in Egitto, vi favorì l'insediamento dei fratelli. Ma è impossibile datare e descrivere questa venuta di Giuseppe e del suo gruppo in Egitto, che fu indubbiamente solo un elemento di un fenomeno più complesso. Piuttosto che a "una discesa" degli Ebrei in Egitto, che è stata associata al movimento Hyksos (W.F. Albright; R. de Vaux, RB 72, 1965, 26), o datata all'epoca di Amarna (XIV secolo: H.H. Rowley) o anche al XIII sec. (M. Noth), gli storici oggi pensano sempre più a "entrate" (e uscite) di alcuni gruppi del futuro Israele (altri mai vi entrarono) in Egitto, entrate che si sono potute distendere nell'arco di più secoli, dal periodo Hyksos alla vigilia dell'e. (R. de Vaux, *Histoire,* 301-303). La presentazione che ne dà la storia di Giuseppe, in un'epoca in cui le dodici tribù che erano state costituite formavano il popolo d'Israele, è una visione teologica, paragonabile a quella dell'e., del Sinai e della conquista, ascritte a tutto Israele. È tutto Israele, le dodici tribù, che Jahweh ha liberato dall'Egitto; è tutto Israele che entra già in Egitto con Giuseppe, nei suoi dodici antenati ai quali Jahweh, infedele alle sue promesse (Es 1,1-7), concederà una crescita meravigliosa.

2 La liberazione dall'Egitto (Es 1-15)

A *Il racconto della Bibbia.* I discendenti di Giacobbe, installati in Egitto, vi diventano così numerosi (Es 1,1-7) che un nuovo faraone, "che non aveva conosciuto Giuseppe" (1,8), li riduce in schiavitù (1,9-22). Mosè vuole assumersi la causa dei suoi fratelli, ma il primo tentativo di liberazione si risolve con uno scacco che lo obbliga a fuggire a Madian (2,1-22). È allora che Dio, che sembrava assente dal tempo dei patriarchi, interviene chiamando Mosè e mandandolo dal Faraone per ottenere che gli Ebrei possano partire (2,23-4,17). Mosè entra in Egitto, ma il suo tentativo fallisce (4,18-6,1). Confermato nella sua missione, accompagnato da Aronne, ritorna dal Faraone e cerca di convincerlo con una serie di prodigi (7,8-10,29: →piaghe d'Egitto) che ottengono solo l'indurimento del re e la rottura delle trattative (10,28-29). In seguito a questo nuovo insuccesso, Jahweh decide di dare il colpo decisivo (11,1-12,30). La notte della →Pasqua, Jahweh colpisce tutti i primogeniti dell'Egitto, il che provoca l'immediata espulsione degli Ebrei (12,31-34.37-39). Questi arrivano al Mar Rosso (13,17-14,4), ben presto raggiunti dall'esercito egiziano, ma salvati da un prodigioso intervento di Jahweh (14-15).

B *Storia.*

a Questo racconto biblico (unica fonte letteraria diretta) ha dietro di sé una storia letteraria e preletteraria complessa (→Esodo, libro). Come punto di partenza ci sono certamente tradizioni molto antiche che conservano il ricordo dell'e. e si è generalmente d'accordo sulla storicità dei fatti essenziali: la partenza dall'Egitto, sotto la guida di Mosè, di un gruppo di Semiti che erano stati ridotti in schiavitù e la cui esperienza fu decisiva per l'esistenza e la fede d'Israele. Le conclusioni della storia delle →tradizioni restano tuttavia troppo incerte per permettere una ricostruzione dell'avvenimento. Le circostanze dell'uscita dall'Egitto hanno senza dubbio fatto si che essa sia stata vissuta come una liberazione prodigiosa, una salvezza di Jahweh, e questo aspetto si è impresso nella memoria ed è stato conservato e celebrato dalla tradizione. I dettagli concreti (storici, geografici) sono caduti nell'oblio. L'avvenimento è mantenuto solo in ciò che esso ha di caratteristico per la fede d'Israele: un "prodigio" di Jahweh che ha liberato Israele dall'Egitto. Lo storico suppone una realtà più prosaica e più complessa, ma egli non può, per mancanza di dati, che cercare di tratteggiarla facendo molte congetture.

b La documentazione egiziana non reca nessuna informazione diretta su questo "avvenimento-chiave" della storia d'Israele, che nella storia dell'Egitto fu senza dubbio solo un fatto molto banale (la fuga di un gruppo di schiavi), ma rivela un mondo in cui i dati biblici hanno una loro verosimiglianza.

— Gruppi del futuro Israele sono potuti entrate in Egitto e uscirne in vari momenti del II millennio (1Bb).

— I faraoni della XVIII dinastia ridanno all'Egitto la sua potenza, scacciando gli Hyksos (verso il 1550) e consolidando il loro dominio sulla Siria-Palestina: Tutmosi III conduce campagne militari in Canaan (146g). Dopo la crisi di Amarna (XIV secolo), tale politica asiatica è ripresa dai faraoni della XIX dinastia (XIII secolo): Seti I, Ramses II che costruisce basi militari nel Delta orientale (Es 1,11?) e conduce campagne contro gli Hittiti (trattato del 1270 che lascia all'Egitto tutta la regione a sud del Libano), Merneptah la cui spedizione in Canaan verso il 1220 è conosciuta attraverso una stele dove, tra i popoli vinti, appare per la prima volta il nome d'Israele (senza che si sappia che cosa rappresenti).

— Dei dipinti testimoniano la dura condizione dei lavoratori (prigionieri di guerra, servi dei domini reali) impiegati in lavori pubblici e potrebbero illustrare i dati della Bibbia (Es 1,11-14; 5,6-14).

— L'archeologia, del resto, sembra aver identificato alcuni luoghi dell'e. La città di Ramses II è, molto probabilmente, Qantir, sul ramo più orientale del Nilo (DBS, X, 1117-1121), piuttosto che Tanis (Ṣān-el-Ḥagar) che prenderà il suo posto alla fine della XX dinastia; Pitom (Es 1,11) la cui localizzazione resta piuttosto incerta (Tell-el-reṭābe?, Tell-el-maṣḥūṭa) sarebbe situata nel wadi eṭ-Ṭumēlāt (DBS, VIII, 1-6); Baal-Zefon (Es 14,2.9) è di solito identificata oggi con Monte Casius (Ras Kasrun), sulla riva nord del lago Sirbonis (H. Cazelles, RB 76, 1969, 579-580).

c La data dell'e. non può essere determinata con certezza. Alcuni autori la situano nel XV secolo, sotto la XVIII dinastia egiziana che espulse gli Hyksos e la cui decadenza all'epoca di Amarna (XIV secolo) avrebbe permesso l'insediamento in Canaan. La Bibbia potrebbe appoggiare questa ipotesi poiché data il Tempio di Salmone al 480° anno dall'uscita d'Egitto (1Re 6,1); ma tale cronologia sembra artificiosa, poiché pone il primo Tempio alla stessa distanza (12 generazioni di sommi sacerdoti: 2Cr 5,30-41) dal primo santuario nel deserto e dal secondo Tempio. Questa datazione è sostenuta solo da J.J. Bimson (*Redating the Exodus and Conquest*, Sheffield, 1978) che situa l'e. sotto Tutmosi III, verso il 1470.

La maggior parte dei moderni commentatori si pronuncia per il XIII secolo, sotto la XIX dinastia: Seti I (1309-1290), Ramses II (1290-1224). La costruzione della città di Ramses (Es 1,11) che è certamente Pi-Ramses, edificata da Ramses II, e il cui nome scompare dai documenti egiziani a partire dalla metà del XII secolo, ha ogni probabilità di appartenere alle tradizioni primitive dell'e. Potrebbe darne conferma il fatto che la marcia nel deserto (Nm 20,14-21; 21,4.26) suppone i regni di Edom e di Moab che sembrano essersi costituiti solo nel XIII secolo (Gen 36,31-39). Più contestabile è il ricorso all'archeologia palestinese che pone la conquista di Canaan alla fine del XIII secolo (→Giosuè). Secondo tale ipotesi, l'inizio della schiavitù si collocherebbe sotto Seti I o all'inizio del regno di Ramses II, e l'e. mosaico sotto il lungo regno di quest'ultimo (ca. 1250); questa datazione non toglie la possibilità di partenze avvenute in precedenza.

d È probabile infatti che ci siano state più uscite dall'Egitto (come più entrate in Canaan), il cui ricordo sembra sussistere nelle tradizioni dell'e. (espulsione: Es 12,29-32; fuga: 14,5) e il suo itinerario (12,37; 13,20; 13,17-18; 14,2), e che Israele ha fuso, in un sommario teologico, nell'e. mosaico da cui nacque il popolo di Dio. È possibile che alcuni elementi del futuro Israele (gruppi di Lia) siano stati scacciati dall'Egitto al tempo della reazione anti-Hyksos e abbiano raggiunto, attraverso la strada del nord, la regione di Cades. Più tardi, sotto la guida di Mosè, altri elementi (gruppi di Rachele), ridotti in schiavitù e non vedendo altra via di scampo (10,27-29), sarebbero fuggiti da sud-est e avrebbero vissuto il prodigio del mare, fondamento della fede d'Israele.

e Questa ipotesi riduce sensibilmente le dimensioni del gruppo dell'e. Nonostante le note teologiche di Es 1,7 (documento P) e Es 1,9 (documento J), sembra proprio che gli Ebrei fossero solo una minoranza in Egitto (che contava non più di tre milioni di abitanti) e il gruppo dell'e. fu senza dubbio più vicino alla "massa di gente promiscua" (12,38) che al popolo schierato in battaglia (12,37: 600.000 uomini guerrieri e le loro famiglie = da due a tre milioni di emigranti) che è materialmente impossibile aver guidato e fatto vivere nel deserto. La loro schiavitù (Es 1) è verosimile sotto il Nuovo Impero e particolarmente sotto Ramses II che fa costruire sul Delta orientale le basi (città-deposito: Es 1,11) necessarie alle sue operazioni militari asiatiche. Data la loro origine e la loro importanza nella regione, le minoranze semitiche potevano rappresentare un pericolo in caso di conflitto (Es 1,9-10), il che spiegherebbe la politica del faraone nei loro confronti. Costretti ai lavori forzati (1,8-14; 2,11; 5,6-14), assimilati agli Apiru, prigionieri di guerra che Ramses II impiegava per i suoi lavori, entrati liberamente in Egitto, non potevano che sentire la loro condizione come una schiavitù e aspirare a riprendere la via libera del deserto. È anche comprensibile che gli Egiziani volessero conservare la loro mano d'opera e si opponessero alla loro partenza.

f Sebbene il suo ruolo storico sia stato talvolta contestato, non si potrebbe comprendere l'e. senza →Mosè. Sarà indubbiamente sempre difficile ricostruire il suo volto storico sotto l'apporto delle tradizioni. Ma si può legittimamente congetturare che egli fu formato alla corte egiziana (acquistandosi conoscenze e stabilendo rapporti che più tardi gli serviranno) per il compito della politica asiatica del Faraone (1Bb). In quanto tale, sarebbe stato mandato nel Delta orientale dove si rende conto della schiavitù dei suoi fratelli e decide di far sua la loro causa (Es 2,11-15).

g Il racconto dell'uscita dall'Egitto mescola differenti versioni dell'avvenimento.

— Secondo J gli Ebrei, usciti frettolosamente dall'Egitto (12,33-34), si dirigono (gigantesca massa: 12,37-38) da Ramses (Qantir) verso Succot (forse

Teku nel wādi eṭ-Ṭūmēlāt) e da là arrivano a Etam (luogo sconosciuto), sul limite del deserto (13,20). Informato della fuga degli Ebrei (14,5a.6), il Faraone si lancia al loro inseguimento.

— Per E (13,17-19) gli Israeliti, ben armati (v. 18), portando le ossa di Giuseppe (v. 19), non prendono la strada del paese dei Filistei, ma la strada del deserto (il "mar dei canneti" sembra qui un'aggiunta). Gli Egiziani, che si rammaricano della loro partenza (14,5b.7), li raggiungono, "mentre uscivano a mano alzata", sulla riva del mare (14,8b.9a).

— P (14,1-4), senza precisare la prima strada, menziona un cambio di accampamento. Jahweh ordina agli Israeliti di tornare indietro e di accamparsi davanti a Pi-Achirot (sconosciuto), tra Migdoa (sconosciuto) e il Mare, dove Jahweh vuole mostrare la sua gloria, a spese degli Egiziani, di fronte a Baal-Zefon (probabilmente sul lato nord del lago Sirbonis).

— La lista P — tardiva — delle tappe nel deserto (Nm 33) riprende semplicemente tutti quei nomi (vv. 5-8) nel suo itinerario verso il Sinai, che segue per un po' il mar dei canneti (vv. 10-11).

— Tutte le tradizioni menzionano il Mare, ma non permettono di identificarlo. Il lago Sirbonis suggerito da P (14,2) non si accorda con J ed è scartato da E (13,17-18). L'appellativo "mar dei canneti" (*yam sûp:* 15,4.22; Dt 11,4; Gs 2,10; 4,23; 24,6; Ne 9,9; Sal 106,7.9.22; 136,13-15) non permette di indicarlo con precisione. Alcuni, avvicinandolo al *Pa-Sufi* egiziano, lo hanno identificato con il lago Menzaleh, ma può trattarsi anche dei laghi Ballāḥ, Timsāh o Amari. L'appellativo biblico "mar di Suf" è equivoco, poiché designava allora il golfo di Suez (Nm 33,10-11) o il golfo di Aqaba (Nm 14,25; 21,4; Dt 1,40; 2,1; 1Re 9,26; Ger 49,21). I dati biblici sono dunque troppo frammentari e incerti per ricostruire l'itinerario dell'uscita dall'Egitto. Alcuni elementi sembrano in favore della strada del Nord (P), altri in favore della strada dell'Est (J, E) che va verso il Sinai. Queste divergenze si spiegano meglio se ci furono più uscite dall'Egitto (2Bd). È possibile che alcuni gruppi siano stati scacciati dall'Egitto (Es 6,1; 11,1; 12,31-33.39) e abbiano preso la strada del Nord controllata dagli Egiziani. Il gruppo di Mosè, fuggendo dall'Egitto verso il deserto, avrebbe vissuto il prodigio del mare, ma non si saprà mai dove né che cosa sia successo.

h L'avvenimento del Mare, il più grande dei prodigi operati da Jahweh per Israele, è in effetti noto solo attraverso un racconto epico (Es 14) e un cantico del periodo monarchico (Es 15), a cui tuttavia si riconosce un fondo molto antico (S.I.L. Norin, *Er spaltete das Meer*, Lund, 1977). Appoggiandosi sui dettagli dei racconti, i commentatori hanno proposto molte spiegazioni. Gli Ebrei avrebbero approfittato di un guado con la bassa marea, che un forte vento dell'Est rendeva particolarmente favorevole (14,21), ma dove i carri egiziani sprofondano (soprattutto se si aggiunge il temporale: Sal 77,17-19) e sono sorpresi dal ritorno dell'alta marea; altri fanno intervenire le sabbie mobili, un maremoto o un terremoto (Sal 114,7). Ma in che misura questi particolari appartengono all'avvenimento o alla sua presentazione epica? Prima di pronunciarsi, bisogna almeno notare che Es 14 unisce strettamente due presentazioni molto diverse del miracolo del Mare.

— Secondo la prima presentazione, e che pare la più antica (J?), Jahweh solo agisce. I fuggitivi, presi dal panico all'avvicinarsi degli Egiziani, gridano a Jahweh (v. 10). Mosè li rassicura facendo appello alla fede in Jahweh che sta per agire (vv. 13-14): "Jahweh combatterà per noi e voi non avrete niente da fare". Non è detto che Israele attraversi il mare: assiste come uno spettatore alla vittoria di Jahweh sugli Egiziani (vv. 19-20.21b.24-25.27bc.28c.30). La prospettiva è la stessa del cantico di Mosè (15,1-18; l'omissione del passaggio del mare è talmente netta che vi si è supplito con un'aggiunta redazionale in prosa: v. 19), il Canto di Miriam (15,21), come in Dt 11,4; Gs 24,7.

— Per la seconda presentazione (P) è Mosè che agisce in nome di Jahweh (che vuole coprirsi di gloria a spese degli Egiziani: 14,4.17-18). Mosè stende la mano sul mare, aprendolo (vv. 15-16.21a,21c) in modo che gli Israeliti passino a piedi asciutti (vv. 22.29) e rinchiudendolo sugli Egiziani che si mettono a inseguirli (vv. 23.26.27a.28ab). Resterebbe da precisare l'origine e l'intenzione di questa seconda versione (R. de Vaux, *Histoire*, 361-364; J.L. Ska). Ma queste due presentazioni divergenti e il loro carattere epico mostrano a sufficienza che è inutile cercare di ricostruire l'avvenimento del Mare. Lo storico non può che modestamente concludere: "I fuggitivi si sono trovati in una situazione disperata; sono stati salvati in circostanze che sono loro sembrate un intervento potente e miracoloso del loro Dio. Questa azione di salvezza ha confermato la loro fede in Jahweh (Es 14,31) ed è diventata un articolo fondamentale di fede per tutti coloro che si sono legati allo jahwismo" (R. de Vaux, *Histoire*, 361).

Bibl. Commentari a →Genesi, →Esodo; DBS, II, 1333-1342; S. Sauneron-J. Yoyotte, *Traces d'établissements asiatiques en Moyenne Égypte sous Ramsès II*, RÉg 7, 1950, 67-70; J.M.A. Jannsen, *Fonctionnaires sémites au service de l'Égypte*, CdE 26, 1951, 50-62; H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, RB 62, 1955, 321-364; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the O.T.*, Leiden, 1959, 234-251; S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, Stuttgart, 1970; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 277-364; E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford, 1973; E. Testa, *Dall'Egitto a Canaan*, Assisi, 1975; P. Weimar-E. Zenger, *Exodus: Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, SBS 75, 1975; G.W. Coats, *From Canaan to Egypt*, Washington, 1976; H. Donner, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, Heidelberg, 1976; P. Weimar, *Die Jahwekriegserzählung in Exodus 14, Josua 10 und 1 Samuel 7*, Bb 57, 1976, 38-73; H. Cazelles, *A la recherche de Moïse*, Paris, 1979; H. Engel, *Die Vorfahren Israels in Ägypten*, Frankfurt, 1979; H.C. Schmitt, *Die nichtpriestliche Josephsgeschichte; ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, BZAW 154, 1980. [H. Ca-

zelles, *Alla ricerca di Mosè* (= LOB 3.2), Brescia, 1982; E. Bock, *Moses. From the mysteries of Egypt to the Judges of Israel*, Edinburgh, 1986]. ABoud

ESODO, LIBRO Secondo libro del Pentateuco.

1 Nome Il canone ebraico chiama l'E. con le sue prime parole *ʾēlleh šᵉmōt* ("Ecco i nomi"), i LXX hanno *exodos* ("esodo"), nome che attraverso la Volgata è diventato usuale tra i cristiani. Tuttavia, non più di quindici capitoli su un totale di quaranta trattano dell' →esodo stesso.

2 Struttura Es è il libro biblico che presenta la maggior varietà: racconti storici e popolari, poemi, genealogie, leggi, considerazioni morali, giuridiche e cultuali, descrizione dettagliata di oggetti del culto, ecc. Attraverso tutto questo, però, corre una trama che lo rende unitario. Es è in effetti la continuazione di Gen; il suo punto di partenza è l'oppressione che i discendenti di Giacobbe subiscono in Egitto (Es 1,8); dopo il racconto della liberazione (parte negativa) e dell'alleanza del Sinai (parte positiva), viene la descrizione della più antica organizzazione religiosa e sociale del popolo. In questo momento Israele non diventa solo un popolo indipendente, diventa soprattutto il popolo di Dio (6,7; 19,5s; 29,46). Intorno a questi temi principali, esodo e conclusione dell'alleanza, si può dividere l'Es come segue:

— Liberazione dall'Egitto (1,1-15,21). Fedele alla sua promessa (6, 2-7), Dio suscita un salvatore per gli Israeliti oppressi (2,24) e chiama Mosè (3,4). Provvidenzialmente preparato al suo compito dal soggiorno a corte e nel deserto, aiutato da Dio, strappa i suoi fratelli dall'oppressore e li conduce attraverso il mare, che si apre prodigiosamente davanti a loro, verso una nuova vita.

— La fame, la sete e i nemici che li circondano da tutte le parti rivelano la scarsa fede degli Israeliti; ma Dio, per le preghiere di Mosè, continua a mostrare la sua fedeltà (15,22-18,27).

— Israele proclama poi Jahweh suo Dio e Jahweh adotta Israele come suo popolo (19,1-40,38). In una impressionante teofania Dio fa conoscere le condizioni della sua →alleanza: i dieci comandamenti o primo →decalogo (20,2-17) seguito dal codice dell' →alleanza, più dettagliato (20,22-23,19). Il popolo promette di osservare tutto questo (24,3-7) e l'alleanza è solennemente conclusa (24,8). Dopo un certo numero di altre disposizioni, in cui sono precisate le condizioni dell'alleanza, in particolare su quanto concerne il culto e il santuario (25,31), il cap. 32 presenta il racconto del vitello d'oro, che mostra la debolezza della fede d'Israele nel suo Dio. Dopo che Mosè ha calmato la collera di Dio, l'alleanza e le sue condizioni vengono rinnovate (34,10-28): è il secondo decalogo o decalogo liturgico. I capp. 35-40 espongono in dettaglio come furono eseguiti gli ordini di Jahweh riguardanti il santuario.

3 Costruzione Le tradizioni ebraiche e cristiane attribuiscono Es, che fa parte del Pentateuco, a Mosè. La critica ha modificato questa posizione. Le differenze di stile, di vocabolario, di interesse e di mentalità invitano l'esegeta a distinguere nel libro, quale noi lo abbiamo, un autore jahwista (a cui spetta la parte principale nelle sezioni narrative), un autore elohista e un autore sacerdotale (J, E e P); l'incorporazione di questi testi nel libro attuale avvenne forse gradualmente nel corso di alcuni secoli. La fonte delle parti narrative è da ricercarsi nelle tradizioni delle tribù che conservavano il ricordo delle loro diverse migrazioni; più ancora, nella pratica liturgica, in quelle celebrazioni che rappresentavano gli avvenimenti fondanti e l'alleanza. La discriminazione precisa di queste fonti, in diversi punti, lascia ancora posto a qualche disaccordo. Si ammette pertanto in modo generale il carattere elohista di 3,13-15; 17,8-15; 18; 20,2-17 e 20,22-23,19. Si ritrova P, con le sue preferenze per i dettagli cronologici e genealogici, in 1,1-5; 6,2-12; 6,14-25; 12; 37; 40s e soprattutto in 25-29. I capitoli 35-40 furono aggiunti più tardi ancora.

4 Teologia Es pone i due fondamenti del pensiero religioso d'Israele: Jahweh è il Dio unico per Israele (20,2s); tra Jahweh e Israele esiste una particolare relazione, fondata sulla elezione (19,4-6). Malgrado gli antropomorfismi, Israele conosce Jahweh come un essere spirituale (20,4; 34,17), che comanda alle forze della natura (7,14-10,29; 14,21) e agisce tanto in Egitto (3,21; 11,9) che a Canaan (6,8; 23,27-33). Questo Jahweh guida la vita degli uomini (13,21s; 23,20-23) ed esige l'obbedienza alle leggi morali (20,2-17): non è solamente un Dio giusto, che vigila sul compimento delle condizioni dell'alleanza, ma soprattutto un Dio misericordioso (20,5s; 34,5s), che si ricorda delle sue promesse e si lascia piegare da Mosè (32,14). L'esodo e la conclusione dell'alleanza sono di un'importanza talmente capitale per la storia d'Israele che il loro ricordo impregna costantemente il pensiero religioso di questo popolo. Anche altri innumerevoli testi dell'AT ricordano questi avvenimenti e i canti religiosi ne parlano sempre (Sal 68,8; 77,20s.78; 81,11; 135,8s; ecc.). A ogni Pasqua l'israelita credente rivive gli avvenimenti vissuti un tempo dai padri e Gesù stesso prima di morire, volle compiere quei riti tradizionali. Il NT ricorda spesso l'esodo e considera gli avvenimenti del passato come figure che annunciavano Cristo. Il modo con cui Mt 3-5 parla degli inizi della vita pubblica di Gesù fa pensare che questo evangelista veda in lui la personificazione dell'Israele autentico: condotto nel deserto dallo Spirito (Is 63,14), Gesù, in una prova di quaranta giorni, trionfa sulla tentazione, alla quale Israele secondo la carne cedette quando domandò cibo (Nm 11,4-6), chiese un segno (Es 17,2-7) e scambiò il suo Dio con un vitello d'oro (Es 32). Non è certo un caso se le risposte di Gesù, nelle circostanze citate, si rifacciano ogni volta alla storia dell'esodo (Mt 4,4 = Dt 8,3; Mt 4,7 = Dt 6,16; Mt 4,10 = Dt 6,13-15). Il vero Israele secondo lo spirito e la liberazione definitiva dal giogo secolare del peccato sono cominciati con Gesù. Bisogna infine ricordare il paragone di 1Cor 10,1-4 tra il passaggio del Mar Rosso e la manna del deserto da una parte, e il battesimo e l'eucaristia dall'altra (cfr. anche Eb

3,1-9; 9,18-28). "Tutte queste cose però accaddero a loro come esempio, e sono state scritte per ammonimento nostro, di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi" (1Cor 10,11). La vita del cristiano non è forse un esodo da questo mondo di peccato verso la Terra promessa del cielo, un viaggio nel corso del quale Dio ci nutre in una maniera miracolosa? Non stupisce quindi che i dati dell'Es siano spesso citati dai Padri della Chiesa e che la liturgia, nelle cerimonie del battesimo, nell'ufficio del Santo Sacramento e soprattutto nel tempo pasquale, attinga molti testi dall'Esodo. →alleanza, codice dell'; →deserto, traversata del; →esodo; →piaghe d'Egitto.

Bibl. Commentari: F.M.T. de Liagre Böhl, Groningen, 1928; S.R. Driver, Cambridge, 1929³; W. Gispen, Kampen, 1932; P. Heinisch, Bonn, 1934; G. Beer, Tübingen, 1939; B. Couroyer, Paris, 1952; M. Noth, Göttingen, 1959; G. Auzou, Paris, 1961; J. Finegan, New York, 1963; U. Cassuto, Jerusalem, 1967; C. Wiener, Paris, 1969; F.C. Fensham, Nijkerk, 1970; R.E. Clements, Cambridge, 1972; B.S. Childs, London, 1974; F. Michaeli, Neuchâtel, 1974; G.A. Knight, Grand Rapids, 1976; E.R. Dalglish, Nashville, 1977; E. Zenger, Düsseldorf, 1978; J.P. Hyatt, Grand Rapids, 1980; H.L. Ellison, Edinburgh-Philadelphia 1982; W.H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn, 1983. [M. Noth, *Esodo* (= AT 5), Brescia, 1977; R. Schmid, *Esodo — Levitico — Numeri. Dio cammina con il suo popolo*, Assisi, 1987; M. D. Dunnam, *Exodus* (= The Communicator's Commentary 2), Waco TX, 1987; J. I. Durham, *Exodus* (= Word Commentary 3), Waco, 1987; B. Grossfeld, *The Targum Onquelos to Exodus* (= ArBib 7), Edinburgh/Wilmington, 1988].

Studi: J. Guillet, *Thèmes Bibliques*, Paris, 1954, 9-25; A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, Paris, 1956; H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, Zürich-Stuttgart, 1960; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen, 1961; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91, 1964; J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26*, Göttingen, 1965; H. Cazelles, *A la recherche de Moïse*, Paris, 1979; R. Michaud, *Moïse, histoire et théologie*, Paris, 1979; J.G. MacConville, *Law and theology in Deuteronomy*, JStOTSS 33, 1984; N. Lohfink, *Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft/Deuteronomy. Origin, Form and Message*, BiblETL 68, 1985. [E.R. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo. Contributo allo studio dei criteri stilistici dell'Antico Testamento e della composizione del Pentateuco* (= Scrinium Theologicum 3), Alba, 1956; G. Ravasi, *Esodo* (= LOB 1.4), Brescia, 1980; P. Weimar, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31* (= ÄgAT 9), Wiesbaden, 1985; C. Wiéner, *Le livre de l'exode*, CahÉv n. 54, 1985; 1. C. Ambanelli, *La struttura dialettica di Esodo 1-15*, in G.R. Franci (a cura di), *75° compleanno di Luigi Heilmann*, StOrLing 3, 1986, 57-78; S.D. Fohr, *Adam and Eve. The spiritual symbolism of Genesis and Exodus*, Lanham MD, 1986; F. Kohata, *Jahwist and Priesterschrift in Exodus 3-14* (= BZAW 166), Berlin, 1986; A. Niccacci, *Sullo sfondo egiziano di Esodo 1-15*, SBFLA 36, 1986, 7-43; J.L. Ska, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (= AnBib 109), Roma, 1986; G. Bienaimé, *Un retour du Paradis dans le désert de l'Exode selon une tradition juive*, in F. Blanquart (présenté par), *La création dans l'Orient Ancien. XIe Congrès de l'ACFÉB, Lille (1985)* (= LD 127), Paris, 1987, 429-49; T.L. Thompson, *The origin tradition of Ancient Israel. I. The literary formation of Genesis and Exodus 1-23* (= JStNTSup 55), Sheffield, 1987; G. Auzou, *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'esodo* (= LetPastB 24), Bologna, 1988; F. Crüsemann, *Das Bundesbuch — historischer Ord und institutioneller Hintergrund*, in J.A. Emerton (ed.), *Congress volume, Jerusalem 1986* (= VTSup 40), Leiden, 1988, 27-41; E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches" Ex XX 22-XXIII 13* (= StBibL 3), Leiden, 1988; A. Spreafico, *Esodo, memoria e promessa*, in *La promessa*, ParVi 33, 1988, 107-13; E. Blum, *Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition*, in A. De Pury (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (= MondeB), Genève, 1989, 271-95; G. Fischer, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Moses (Es 3-4)* (= OBO 91), Freiburg/Göttingen, 1989; F.L. Hossfeld (hrg.), *Vom Sinai zum Horeb: Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg, 1989; E. Zenger, *Le thème de la "sortie d'Égypte" et la naissance du Pentateuque*, in A. De Pury (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (= MondeB), Genève, 1989, 301-31; R.H. Moye, *In the Beginning: Myth and History in Genesis and Exodus*, JBL 109, 1990, 577-598; A. Rizzi, *Esodo. Un paradigma teologico-politico* (= Testi/Documenti 7), S. Domenico di Fiesole (FI), 1990; A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (= OBO 98), Freiburg/Göttingen, 1990; L. Schmidt, *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14 - XI 10* (= OTS 4), Leiden, 1990; U.F.W. Bauer, *kol haddebarîm ha'elleh. All diese Worte: Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Shilfmeererzählung in Exodus 13,17-14,31* (= EurHSTh 442), Frankfurt/Bern/New York, 1991; M.L. Brenner, *The Song of the Sea: Ex 15:1-21* (= BZAW 195), Berlin/New York, 1991; Y. Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (= OBO 105), Freiburg/Göttingen, 1991; B. Renaud, *La Théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et théologie* (= CahRB 30), Paris, 1991; J. Brinkman, *The perception of the space in the Old Testament. An exploration of the methodological problems of its investigation, exemplified by a study of Exodus 25-31*, Kampen, 1992; F. García López (présenté par), *Le Décalogue*, CahÉv n. 81, 1992; A. Mello, *Cantico del mare: dall'evento alla sua celebrazione. Dal testo alla sua interpretazione*, in *La parola diventa preghiera*, ParSpV n. 25, 1992, 7-26; B. Renaud, *La formation de Ex 19-40: quelques points de repère*, in P. Haudebert (publié par), *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (= LD 151), Paris, 1992, 101-33; J.L. Ska, *Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15; remarques critiques et*

essai d'interprétation, ivi, 135-71; J. L. Ska, *Le repas de Ex 24,11,* Bib 74, 1993, 305-27]. CE-PBuis

ESORA In gr. *aisōra;* località non identificata menzionata tra le città del circondario della Giudea in Gdt 4,4. JLong

ESORCISMO

1 Gli esorcisti giudei nel NT L'esorcista (gr. *exorkistēs,* solamente in At 19,13, dal verbo *exorkizō* "far giurare, far prestare giuramento, scongiurare"; cfr. Mt 26,63) è colui che con uno scongiuro, con l'imposizione di un giuramento o con formule magiche scacciava i demoni. Il NT fa menzione di esorcisti itineranti, figli di un sommo sacerdote chiamato Sceva; invano tentano di scacciare i demoni invocando il nome di Gesù come una formula magica (At 19,13-16). Anche mentre Gesù era ancora in vita, in Palestina, alcuni esorcisti si servivano del suo nome per scacciare i demoni (Mt 9,38 par.).

2 Gesù e i suoi discepoli Gesù stesso non è mai chiamato esorcista nel NT. Egli ha tuttavia scacciato, espulso (gr. *ekballō*), fatto uscire (gr. *exerchomai*) numerosi demoni (Mt 4,24; Mc 1,34; Lc 6,18s). Per farlo, Gesù non ricorreva a formule di giuramento, ma si accontentava di una parola o di un ordine (Mc 1,25 par.; 5,8 par.; 9,25 par.). Il confine tra e. e guarigione non è chiaro nei testi, senza dubbio perché gli antichi legavano spesso la malattia a un'azione demoniaca. Tecnicamente si riserva però il nome di e. ai casi di possessione dal →demonio. Il posseduto è il luogo di combattimento tra due avversari: il taumaturgo e il demone dal quale l'uomo deve essere liberato. Nella vita di Gesù gli e. sono segno del fatto che il regno di Dio vince su →Satana, segno anticipatore della vittoria escatologica (Mt 12,24-28 par.; Lc 10,18). Sono un segno privilegiato della sua aperta lotta contro il Male in tutte le sue forme. Gesù ha dato il potere ai suoi discepoli di scacciare anche i demoni e ha conferito loro l'autorità per farlo (Mt 10,1.8 par.; Mc 16,17), il che non è avvenuto senza qualche insuccesso (Mc 9,14-29 par.). I discepoli hanno continuato questa missione dopo la Pentecoste (At 5,16; 8,7). Gli e. di Gesù e dei suoi discepoli manifestano che Dio si prende cura del confronto degli uomini con la potenza del Male fino nella sua forma praticamente personificata.

Bibl. DB, II, 2136; TWNT, V, 465s; X. Léon-Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus selon le N.T.,* Paris, 1977, 59-72.307-309. CFoc

ESPIAZIONE

1 AT In ebr. il verbo *kippēr,* che i LXX traducono con *hilaskesthai,* si riferisce all'idea di "stendere qualcosa per coprire, nascondere", da cui "cancellare", "purificare". Il termine è caratteristico della corrente sacerdotale, mentre la corrente deuteronomistica preferisce il vocabolario del →perdono, della →riconciliazione.

Kippēr significa ottenere (con un rito) la purificazione del peccato, placare, far sparire la collera dell'offeso (cfr. Pr 16,14; così Lv 9,7; 16,6; Sal 65,4; ecc.). Il *kōper* ("ammenda", "riparazione"), che era il prezzo da pagare per il riscatto della propria vita (Es 21,30), designa la "remissione", l' "espiazione" (Am 5,12). Con un antropomorfismo Israele attribuisce a Dio la collera *(ʾap),* come quella che si vede sul volto dell'uomo. Di fronte alla disubbidienza del suo popolo, il "naso" di Jahweh s'infiamma (Es 4,14). Caratteristica di un Dio geloso, la sua collera è grande come l'abisso che separa il suo amore dall'affronto che gli infligge il suo popolo infedele (Ger 23,19; Sal 76,8; ecc.): bisogna placare la collera di Jahweh affinché egli torni ad essere benevolo (2Sam 21,14).

Oltre ai bagni e alle abluzioni di →purificazione (cfr. per es. Nm 19,1-10 per la preparazione dell'acqua lustrale con le ceneri della giovenca rossa), i riti di e. sono soprattutto l' →aspersione di sangue sugli oggetti del culto e sul popolo, e il rito del →capro espiatorio: si manda nel deserto un "capro per Azazel" che porta addosso tutte le iniquità per lasciarle in una terra sterile. Questi due riti sono quelli della festa annuale del Grande Perdono o giorno dell' →Espiazione, in ebr. *yôm kippûr* (Lv 16).

Bisogna aggiungere i sacrifici di →riparazione *(ʾāšām)* — talvolta accompagnati da risarcimenti — (Lv 5,14-26) e i sacrifici per il →peccato *(ḥaṭṭāʾt)* le cui condizioni sono previste, per es., in Lv 4,1-5,13. In tutti questi riti di e., solenni o normali, per mancanze pubbliche o private, il sangue versato ha un ruolo importante: essendo il sangue la vita (Lv 17,11), una vita (animale) è offerta in luogo e al posto di una vita (umana). Si tratta di un rito di guarigione-purificazione, perché il sangue guarisce, (ri)dona la vita e purifica dalla macchia causata dal peccato.

2 NT I riti di e. dell'AT non possono eliminare definitivamente la colpa del peccato: bisogna offrirli ogni anno. Eb ricorda la pratica del giorno dell' →Espiazione per parlare del valore redentivo definitivo del sacrificio di Cristo (Eb 9,12). Con la sua morte, Cristo entra una volta per tutte nel Santo dei Santi e compie così la purificazione dei peccati con il suo sangue (Eb 1,3), l'e. dei peccati del popolo (Eb 2,1-7). La cristologia di Ebr si riferisce inoltre ai canti del →Servo (Is 42,1s; 49,1s; 50,4s; 52,13s) e all'annuncio della nuova →alleanza (Ger 31,31-34).

La stessa dottrina è espressa nei racconti dell'istituzione dell' →eucaristia (Mt 26,26-29 par.). L'eucaristia è comunione con il sangue di Cristo (1Cor 10,16) che realizza la nuova alleanza (1Cor 11,25), sangue sparso per molti, per il perdono dei peccati (stessi riferimenti all'AT ripresi in Ap 19,13: il cavaliere avvolto in un mantello intriso di sangue). In 1Gv 2,2; 4,10 è scritto che il sangue di Cristo è propiziatorio *(hilasmos)* per i peccati; Cristo è *hileos,* "strumento di espiazione" (Rm 3,25). A differenza dell'AT che lo usa più di cento volte, il NT, se fa ricorso alla dottrina, utilizza poco il vocabolario di e.

Bibl. DBS, III, 1-262; DictSpir, IV, 2026-2045; TWNT, III, 300-324; TWAT, IV, 303-318 (cfr. la bi-

bliografia); THAT, I, 842-852; P. Van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, II, Tournai, 1956, 141-142.189-192.314-338; S. Lyonnet, *De notione expiationis*, VD 37, 1959; 336-352; 38, 1960, 65-85.241-261; L. Moraldi, *Espiazione nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, RivB 9, 1961, 289-304; 10, 1962, 3-17; G. Gerleman, *Studien zur alttestamentlichen Theologie*, Heidelberg, 1980, 11-23. FProd

ESPIAZIONE, GIORNO DELL' In ebr. *yôm hakkippurîm*, in gr. *hēmera exilasmou*.

1 Nome e data Il g. dell'e. è una festa israelitica che include elementi antichi, ma è menzionata solo nei testi recenti, posteriori all'esilio; essa risale al tempo della restaurazione del Tempio, dopo l'esilio. La data della sua celebrazione è il 10 tishri, in autunno, fissazione tardiva perché Ez 45,18 pone la purificazione in primavera. È chiamata in ebr. *yôm hakkippurîm*, "giorno delle espiazioni", nella LXX *hēmera exilasmou*, "giorno dell'espiazione", nella Volgata *dies propitiationis*, "giorno della propiziazione". In ebr. la radice *kpr* significa "coprire", "nascondere", "cancellare", da cui "espiare"; derivato da questa radice, *kōper* designa la "taglia", (il prezzo) il "riscatto" e *kappōret* il →propiziatorio.

2 Svolgimento Solamente tre testi menzionano il g. dell'e.: Lev 23,27-30; 25,9. Due testi la descrivono: Nm 29,7-11; Lv 16. Quest'ultimo è il più dettagliato.

A *Preparazione.* Lv 16,1-10 descrive la preparazione della festa:

— 1-4: precauzioni di Aronne in presenza di Jahweh; vesti speciali e sacrifici di espiazione.

— 6-10: riassunto di tutta la cerimonia.

B *Rituale.* Il rituale è descritto nei dettagli in Lv 16,6-28, parte antica integrata nel rituale postesilico, secondo R. Dussaud:

— 6-10: presentazione del giovenco e dei due capri davanti alla tenda-santuario; poi sorteggio dei capri: uno per Jahweh, uno per →Azazel.

— 11-14: offerta in sacrificio del giovenco per il peccato del sommo sacerdote e per quello della sua casa. Entrato nel santuario, il sommo sacerdote produce una nube d'incenso che copra il propiziatorio; Dio è così presente e nascosto. Poi, con il sangue, asperge prima l'arca e il propiziatorio, quindi, ponendosi davanti a quelli, fa sette →aspersioni.

— 15-19: il sommo sacerdote immola il capro per il peccato del popolo e fa con questo sangue quello che aveva fatto con il sangue del giovenco; il sommo sacerdote esce allora verso l'altare e compie su di esso il rito espiatorio. Mischia il sangue del giovenco e del capro bagnandone intorno i due corni dell'altare. Fa allora sette aspersioni di sangue per purificare l'altare. Sono così purificate la parte più sacra del Tempio, il Santo dei Santi, poi quella che la precede, il Santo con l'altare che vi si trova.

— 20-22: il sommo sacerdote presenta allora il capro vivo e sorteggiato per Azazel; gli impone le due mani sul capo; gli trasmette così tutti i peccati del popolo. Questa cerimonia del →capro espiatorio simboleggia il "trasferimento" del peccato e la sua eliminazione è rappresentata dall'allontanamento di questo capro nel deserto, dove abitano le potenze demoniache. È un rito certamente molto antico.

— 22-25: il sommo sacerdote si toglie le vesti, si purifica, si riveste, e offre il sacrificio quotidiano della sera.

— 26: colui che ha guidato il capro Azazel verso il deserto si purificherà allo stesso modo.

— 27-28: il giovenco e il capro per il peccato sono portati fuori dal recinto sacro, sacrificati e interamente bruciati. Colui che li avrà bruciati si dovrà purificare.

C *Prescrizioni annesse.* Lv 16,29-34 (certamente la parte più recente di Lv 16) precisa la data della festa, l'obbligo del digiuno e del riposo sabbatico nel giorno dell'e., poi ricorda che solo il sommo sacerdote può compiere il rito dell'espiazione.

3 Teologia Lo svolgimento dei riti del g. dell'e. mette in rilievo tre elementi:

— purificazione del sommo sacerdote: Lv 16,1-4.6.11.14.23;

— purificazione del popolo: Lv 16,5.7.9.10.15.20-22.26;

— purificazione del santuario: Lv 16,16-19.33.

Il →sangue ha un'importanza fondamentale (cfr. Ebr 9,22). Sede della vita, la sua offerta a Dio purifica. I vari riti per realizzare l'espiazione mirano a ristabilire e a permettere la normalizzazione delle relazioni tra Dio e il suo popolo; essi mostrano che Dio vuole fare grazia al colpevole macchiato da tutte le forme di →peccato. Il g. dell'e. è un giorno di penitenza, espressa con il →digiuno (cfr. Is 58). Nonostante le colpe del suo popolo, Dio gli offre la possibilità di vivere davanti a lui.

4 Paralleli orientali Molti riti si sono sovrapposti nella festa dell'espiazione. Gli Accadi conoscevano due feste dell'*akītu*, l'una il primo mese dell'anno, nisan; l'altra il settimo mese, tishri. Era un giorno di purificazione totale. A Ugarit è stato trovato il rituale di una festa di espiazione (J.M. de Tarragon). Ezechiele (Ez 45,18-20) evoca nella sua visione la purificazione del santuario. Lo sviluppo e gli adattamenti successivi della liturgia del g. dell'e., il suo progressivo approfondimento di tutta una teologia del peccato e del perdono, permettono di scorgere degli elementi molto antichi come il rito del capro Azazel o capro espiatorio. Nella festa babilonese del *zagmuku*, che non è priva di rapporti con la festa dei →Purim, la purificazione dei santuari di Bel-Marduk e di Nabû avveniva con un cadavere di montone sul quale si operava un transfert simile a quello operato sul capro Azazel.

5 Epoca intertestamentaria Il Siracide (190-180) descrive lo splendore del sommo sacerdote Simone II il g. dell'e. (Sir 50; cfr. soprattutto 50,5.11.19.20.21; cfr. anche il *Libro dei Giubilei* 34,17-19; 5,17). A Qumrân, 1QpAb 11,4-18 insiste sulla data: il Maestro di Giustizia e il sacerdote empio non hanno lo stesso calendario. Giuseppe Flavio (*A.J.* 3,240-243) e Filone (*De specialibus legibus*, 1,186-188) insistono sul significato del digiuno.

6 NT Con il testo di Rm 3,25 ("Dio ha prestabilito Gesù a servire come strumento di espiazione — in gr. *hilasterion* — nel suo sangue, per mezzo della fede"), Cristo stesso diventa l'essenziale di ciò che avveniva nella festa del g. dell'e.; egli è al tempo stesso il luogo e lo strumento della riconciliazione con Dio. Il sangue significa il dono della sua vita per tutti gli uomini. Eb 9,11-14 fa di Cristo il sommo sacerdote dei beni futuri in cui il santuario è il mistero del suo corpo glorificato e i cieli che egli ha attraversato. Il dono della sua vita, il suo sangue, ha ottenuto una liberazione definitiva, una redenzione eterna che si contrappone alle liberazioni temporanee avvenute nel corso della storia d'Israele. Il sangue dei giovenchi e dei capri non è più di alcuna utilità. Eb 9,7-10; 13,11-13 mostra la grandezza e insieme l'insufficienza del rito annuale della grande espiazione. Passando dal Tempio al corpo di Cristo, Paolo (1Cor 5,7; 1Cor 10,16-22; Rm 3,23-25) ha trasformato il linguaggio cultuale dell'AT. Ne ha fatto una realtà esistenziale in cui noi siamo invitati a offrire le nostre persone a Dio quale sacrificio vivente, santo e gradito a Dio: è così che si realizza il culto spirituale (Rm 12,1-2). Così, davanti a Dio ogni uomo peccatore, grazie a Cristo risorto, può ritrovare posto in una nuova alleanza di portata universale. Il lettore del NT noterà tutto ciò che questo scritto non dice (v. M. Carrez, DBS, IX; 1045-1064): "riparazione", "soddisfazione", "merito", categorie molto usate nella teologia latina della redenzione. Il vocabolario del NT relativo all'espiazione è raro; si trova *hilaskomai* in Eb 2,17: "(doveva) rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo". In 1Gv 2,2; 4,10 la parola *hilasmos*, "vittima d'espiazione", "vittima di propiziazione", per due volte è applicata a Cristo.

Bibl. DBS, IX, 1045-1064; M. Löhr, *Das Ritual von Leviticus 16*, Berlin, 1925; *Les origines cananéennes du culte israélite*, Paris, 1941²; É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1949; E. Auerbach, *Neujahrs — und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen*, VT 8, 1958, 341-343; K. Hruby, *Le Yom Ha-Kippurim ou Jour de l'expiation*, OrSyr 10, 1965, 41-74; 161-192; 413-442; R. Martin-Achard, *Essai Biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève, 1974; C. Bernas, *Festival of Forgiveness, Yom hakkipurim in the first Century AD*, Rome, 1974; J.M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, CRB 19, 1980; H. Haag, *Das liturgische Leben der Qumrangemeinde*, Düsseldorf, 1980, 119-149. MCar

ESPIAZIONE, RITI →capro espiatorio; →Espiazione, giorno dell'; →riparazione, sacrificio di; →peccato, sacrificio per il.

ESSENI Sorto dal movimento asideo che aveva portato il suo aiuto a Mattatia, all'inizio della rivolta "maccabaica", questo partito (o questa scuola, ma non una setta nel senso cristiano del termine) fu una delle componenti del giudaismo palestinese da circa l'anno 100 a.C. fino al 68 d.C. È possibile che Giuseppe Flavio, parlando della scissione degli Asidei in più parti, abbia confuso Alessandro Ianneo, il cui nome da circonciso era Gionata, con Gionata, figlio di Mattatia. Ancora recentemente si credeva di conoscere gli Esseni solo attraverso "notizie" di autori antichi (in particolare Filone d'Alessandria, Plinio il Vecchio, Giuseppe Flavio, Ippolito di Roma ed Eusebio di Cesarea), perché si ignorava che alcuni apocrifi/pseudepigrafi dell'AT dovevano essere attribuiti a loro, come pure il *Documento di Damasco* trovato verso la fine del secolo scorso nella sinagoga allora caraita del Vecchio →Cairo, in Egitto. Dal 1947 questo gruppo ebraico è conosciuto in modo diretto grazie alle scoperte effettuate a →Qumrân, circa 12 km a sud della odierna Gerico, sulla riva occidentale del Mar Morto: resti del suo convento ed elementi della sua biblioteca nascosti nelle grotte vicine (i "manoscritti del Mar →Morto"). Per quanto concerne la spiegazione del nome di "esseni" — che si incontra in greco nelle due forme *essenoi* ("Esseni") ed *esseioi* — sono state formulate molte ipotesi: Filone d'Alessandria, che usa la seconda forma, l'accosta al termine gr. *hosioi* che significa "santi, puri"; A. Dupont-Sommer ha proposto di vedere sotto la radice greca *ess* quella della parola ebraica *ʿēṣāh*, che significa "consiglio, partito", usata frequentemente nei testi di Qumrân per designare in particolare i membri della comunità essena, da cui questi documenti provengono, come "gli uomini del consiglio (o del partito) di Dio". Le undici "grotte dei manoscritti" di Qumrân hanno restituito i resti di circa 600 manoscritti: un quarto circa di essi è costituito da copie di libri biblici; gli altri testimoniano un'appartenenza a un raggruppamento religioso molto definito, e tra questi sono attestati diversi apocrifi/pseudepigrafi dell'AT, quali il libro dei *Giubilei* e quello di *Enoch* e il *Documento di Damasco*. Questi documenti rivelano quali erano l'organizzazione di questa comunità essena (struttura gerarchica rigorosa: ammissione a tappe, predominio di sacerdoti, classificazione annuale, età richieste per esercitare le diverse funzioni, consiglio della comunità e collegio supremo), le disposizioni di spirito dei suoi adepti (carità fraterna, disprezzo dei piaceri dei sensi e della ricchezza, culto della Legge, preoccupazione di purità), i suoi riti (di purificazione, di ordine dei pasti, di celebrazione del sabato e dei tempi sacri), i suoi dogmi (gnosi rivelata alla comunità, divisione del mondo tra i due spiriti, della luce e delle tenebre, del bene e del male, predestinazione, retribuzioni finali, messianismo complesso). Infine, lo studio delle informazioni complementari fornite tanto dalle "Notizie" antiche che dai *manoscritti del Mar Morto* e lo scavo archeologico del sito di Qumrân hanno permesso di precisare la storia di questo gruppo, le vicende di questa comunità.

Bibl. DBS, IX, 737-1014; A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, (1980⁴); J. van der Ploeg, *Six années d'études des manuscrits du Désert de Juda (1952-1958)*, in *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme*,

RechBb 4, Bruges, 1959; M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, MythRel 40, Paris, 1960; E.M. Laperrousaz, *Les Manuscrits de la mer Morte*, Que sais-je? 953; 1961 (1983⁶); R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London, 1973; E.M. Laperrousaz, *Qumrân. L'établissement essénien des bords de la mer Morte. Histoire et archéologie du site*, Paris, 1976; M. Delcor (ed.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, BiblETL 46, 1978; E.M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne, à la lumière des documents récemment découverts*, Paris, 1982. [F. Garcia Martínez, *Essénisme Qumrânien: origines, caractéristiques, héritage*, in B. Chiesa (a cura di), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Associazione italiana per lo studio del giudaismo, V Congresso Internazionale 12-15 nov. 1984* (= Testi e Studi 5), Roma, 1987, 37-57; E. M. Laperrousaz, *Gli Esseni secondo la loro testimonianza diretta* (= LOB 3.8), Brescia, 1988; O. W. Betz, *Was John the Baptist an Essene?*, BR 6,6, 1990, 18-25; P.F. Rudolf, *Jesus und Qumran: war der Nazarener ein Essener?*, Düsseldorf, 1993]. EMLap

ESTAOL In ebr. *ʾeštāʾôl*, "luogo dove lo si consulta (l'oracolo)" (?); città associata a →Zorea, dove tentarono di stabilirsi i Daniti (Gdc 1,34s; 13-16). Dopo la partenza di costoro per il nord, essa ritornò a Giuda (Gdc 18,2-29; Gs 15,33). Dal XIV secolo (Estoriha-Parḥi), la si identifica generalmente con il villaggio arabo abbandonato (dal 1948) di Ešwaʿ o Išwaʿ (già Išwaʿl?), 2 km a ovest di Gerusalemme. Ma il luogo non sembra essere stato occupato molto anticamente. Si è allora proposto di identificare E. con ʿArṭūf, un villaggio 1,5 km più a sud; ma la migliore localizzazione sembra essere il tell Abū al-Qābūs, sulla collina al di là d'Išwaʿ. Un insediamento *(moshav)* di Ebrei yemeniti perpetua il nome di E. nelle colline a nord di Bet-semes.

Bibl. EJ, VI, 753; Abel, II, 320-321. CCan

ESTEMOA In ebr. *ʾeštᵉmôaʿ*, *ʾeštᵉmōh*, *ʾeštᵉmōaʿ*, "luogo dove si ascolta l'oracolo"; località delle montagne di Giuda, identificata con es-Semūʿa, villaggio arabo 15 km a sud di Ebron. E. è sulle montagne di Giuda (Gs 15,50). Figura nella lista delle città a cui Davide inviò una parte del bottino preso agli Amaleciti (1Sam 30,28). Fondata da un Calebita (1Cr 4,17; 4,19 da un Maacateo), è assegnata ai figli di Aronne (6,46; Gs 21,14) e inoltre ha il rango di città rifugio.
All'epoca di Eusebio E. è un grosso villaggio ebraico nel distretto di Eleuteropoli (*Onomasticon* 26,11; 86,20: *asthemō*, *esthemō*). L.A. Mayer e A. Reingerberg effettuarono degli scavi nel 1935-36, poi Z. Yeivin nel 1969-70. Gli scavi hanno rivelato, per l'epoca bizantina, una sinagoga riccamente decorata, con un'iscrizione che recava il nome dei donatori. La sua muratura era in pietre tagliate. Si entrava dal lato est, mentre a nord-ovest c'erano il *bēma* e la nicchia della Torah. Dopo l'invasione araba fu trasformata in moschea. Essa risalirebbe al IV secolo.

Bibl. Abel, II, 321; EAEHL, II, 386-389; Vogel, I, 29; II, 28; F.M. Abel-A. Barrois, *Chronique. III, es-Semouʿa*, RB 38, 1929, 580-592; L.A. Mayer-A. Reifenberg, *The Synagogue of Eshtemoʿa*, JPOS 19, 1939-40, 314-326; id., *The Synagogue of Eshtemoʿa*, BJPES 9, 1941-42, 41-44; 10, 1942-43, 10s; R. De Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leur rapport avec le milieu biblique de l'A.T.*, II, Paris, 1945, 40; Z. Yeivin, *Chronique archéologique. Eshtemoʿa*, RB 77, 1970, 401s; id., *The Synagogue at Eshtemoa*, Qadm 5, 1972, 43-45; id., *A Silver Hoard from Eshtemoa*, Qadm 5, 1973, 45s; F. Huttenmeister-G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel*, I, Wiesbaden, 1977, 117-121. MBeau

ESTER In ebr. *ʾĕstēr*, ma *astēr* nei manoscritti ebraici orientali e i papiri greci d'Egitto, probabile trasposizione del greco *astēr*, "stella", nome dato a Adassa, figlia di Abicail, nipote e pupilla di Mardocheo, eroina del libro che porta il suo nome. Scelta come sposa da Assuero, al quale ella nascose le sue origini, usa la sua influenza presso il re per far fallire i progetti di Aman contro gli Ebrei e ottiene delle concessioni in loro favore. La versione greca di Ester (4,17^{k-z}) le attribuisce una fervida preghiera.
AvdB-JLong

ESTER, LIBRO

1 Contenuto In questo racconto popolare di carattere sapienzale il re persiano Assuero (Serse) sceglie Ester tra le più belle donne del suo impero e, ignorando la sua ascendenza ebraica, la fa regina. Con la sua influenza a corte, Ester sventa i piani omicidi che Aman aveva ordito ai danni degli Ebrei dell'impero persiano. La gioia e la vendetta degli Ebrei che seguono danno luogo all'istituzione della festa dei →Purim (in origine una festa pagana come già dice il suo nome).

2 Testo 1 LXX e la Volgata hanno un testo più lungo, con parecchi supplementi; i LXX li pongono nel testo stesso (indicato con delle lettere speciali nell'edizione di Rahlfs), la Volgata li mette in appendice. Sono:
— supplemento 1 A: sogno di Mardocheo (Volgata: 11,2-12; LXX: prima di 1,1);
— supplemento 2: Mardocheo scopre la congiura (Volgata 12,1-6);
— supplemento 3 B: editto del re che ordina lo sterminio degli Ebrei (Volgata: 13,1-7; LXX: dopo 3,13);
— supplemento 4 C: preghiera di Mardocheo (Volgata: 13,8-18; LXX: dopo 4,17);
— supplemento 5: preghiera di Ester (Volgata 14,1-9);
— supplemento 6 D: Ester va a trovare il re (Volgata: 15,4.19; LXX: dopo 4,17);
— supplemento 7 E: disposizioni in favore degli Ebrei (Volgata: 16,1-24; LXX: dopo 8,12);
— supplemento 8 F: spiegazione del sogno di Mardocheo (Volgata: 10,4-13; LXX: dopo 10,3 così che la spiegazione precede il sogno);
— supplemento 9 G: il libro di Ester è portato in Egitto (Volgata: 11,1; LXX: dopo 10,3);

Volgata 15,1-13 è in parallelo con 4,13s.
Tutti i supplementi riportati sono canonici per i cattolici. Ma il problema della loro autenticità si pone in modo differente. Oggi si è d'accordo nell'ammettere che i supplementi siano relativamente antichi, ma che non appartengano al testo originale. Mirano a dare al libro, profano di forma e di fondo, un carattere religioso. Più tardi vennero aggiunti all'opera ulteriori complementi, che non sono canonici. Non si può stabilire se i supplementi siano stati scritti originariamente in ebraico o in greco.

3 Origine Il testo breve, in ebraico, fu scritto tra il 300 e il 200 o 150 a.C. I supplementi figurano già nella traduzione greca fatta da Lisimaco di Gerusalemme (114 o 48 a.C.). L'opera ha il tono del racconto libero (è la miglior spiegazione delle inesattezze storiche dell'autore, che è però bene informato sugli usi della corte persiana). Il racconto era destinato ad essere letto nella festa dei Purim; questa è del resto la ragion d'essere del libro. Esso dà alla festa una leggenda sacra *(hieros logos)* allo scopo di "farla passare" nel giudaismo. Come i diversi supplementi greci suggeriscono, ci furono molte versioni del racconto e quella che noi abbiamo nel testo masoretico era solo, all'epoca, la più recente. È probabilmente del II sec. a.C.
L'unità della composizione è messa in discussione dal giusto rilievo di H. Cazelles (*Lex tua Veritas*, 17-29) che Ester è il frutto della confluenza di due testi (due banchetti: 1,3.5; due liste di sette nomi: 1,10.14; una "seconda casa": 2,14; 2 digiuni di Ester in 5,5 e 7,1; ecc.). Un testo è "liturgico" e centrato su Ester. Si interessa dei provinciali e dei non-Ebrei, al momento del Capodanno. La festa in questione è un baccanale sul modello della festa persiana *Sakaea*. L'altro testo è "storico" con Mardocheo come eroe. S'interessa degli intrighi di corte e della persecuzione degli Ebrei a Susa.

4 Teologia Nonostante l'assenza di ogni menzione del nome divino, c'è nel libro una forte coscienza della provvidenza divina (4,14). Tuttavia, il lettore è sorpreso dalla virulenza dello spirito di vendetta che vi domina. La celebrazione di Purim è la più "profana" di tutte le feste ebraiche. Il libro ha comunque trovato un posto importante nel canone. Infatti in nessun'altra parte più che in questo racconto popolare il destino del popolo eletto è così direttamente considerato come un problema teologico (gli Ebrei non vivono che per grazia divina). L'antisemitismo storico è così posto di primo acchito nella sua vera prospettiva di deicida.

5 Canonicità In ragione della mentalità profana del libro, che evita attentamente di pronunciare il nome di Dio (4,14 è un leggero indizio in questo senso), si è a lungo esitato ad inserirlo nel canone. Nell'elogio dei Padri Sir (44-50) non fa menzione né di Ester, né di Mardocheo, sebbene li si possa annoverare tra i salvatori del giudaismo; il NT non cita Ester. Da notare che la festa di Purim non figura nel calendario liturgico di Qumrân e si constata la mancanza del libro nella biblioteca della setta. Il libro ha tuttavia trovato il suo posto tra i cinque →rotoli (megillot), ed è anche diventato "il rotolo" per eccellenza, superando per importanza Ct, Rt, Lam e Qo, perchè il destino d'Israele è "ipso facto" un fenomeno teologico.

Bibl. Commentari: L.B. Paton, Edinburgh, 1908; G. Smit, Groningen, 1930; J. Schildenberger, Boon, 1940; M. Haller, Tübingen, 1940; F. Stummer, Würzburg, 1950; A. Barucq, Paris, 1952; B.W. Anderson, Nashville, 1954; H. Bardtke, Gütersloh, 1963; M.H. Pope, Garden City, 1965; H.H. Rowley, London, 1970; C.A. Moore, Garden City, 1971; G. Gerlemann, Neukirchen-Vluyn, 1973 (1982²); N.C. Habel, Cambridge, 1975; F.I. Andersen, London, 1976; R. Gordis, New York, 1978; F. Hesse, Zürich, 1978; H.H. Rowley, Grand Rapids, 1980; A. De Wilde, Leiden, 1981; D. Bergant, Wilmington, 1982; A. Meinhold, Zürich, 1983; A. van Selms, Nijkerk, 1983. [S. Galazzi, *Ester* (= Commentario Biblico), Roma, 1988; H.P. Müller-O. Kaiser-J.A. Loader, *Das Hohelied-Klagelieder-Das Buch Esther* (= ATD 16/2), Göttingen, 1992⁴].

Studi: DBS, II, 20-22; J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History*, Philadelphia, 1923; B. Schotz, BZ 21, 1933, 255-276; H. Striedl, *Untersuchungen zur Syntax und Stilistik des hebräischen Buches Esther*, ZAW 55, 1937, 73-107; E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, New York, 1967; R.A. Martin, *Syntax Criticism of the LXX Additions to the book of Esther*, JBL 94, 1974, 65-72; R. Zadok, *On the historical Background of the Book of Ester*, BibNot 24, 1984, 18-23. [S. Virgulin, *Due eroine della liberazione: Giuditta e Ester*, in V. Liberti (a cura di), *I laici nel popolo di Dio. Esegesi biblica*, Roma, 1990, 65-88; J.P. Prévost, *I rotoli (Meghillôt)*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 144-92; J.W.H. Van Wijk Bos, *I libri di Rut, Ester e Giona. Guida alla lettura*, Torino, 1992]. AvdB-ALac

ETAM

1 In ebr. *ʿêṭām;* rupe dove Sansone si ritira (Gdc 15,8-13); è forse il tunnel del ḫirbet el-Ḥōḫ presso la fonte di Beit ʿAṭab, se Lechi viene identificata con quest'ultima.

2 In ebr. *ʿêṭām;* località di Giuda, vicina a Betlemme e fortificata da Roboamo (Gs 15,59; nella LXX: 2Cr 11,6). Secondo Giuseppe Flavio si trovava a 14 km da Gerusalemme e aveva boschi e ruscelli; il Talmud aggiunge che le acque furono convogliate per l'uso del Tempio. Questi dati portano ad ʿain ʿAṭān, presso Artas, 3 km a sud-ovest di Betlemme, nel luogo chiamato impropriamente le "Vasche di Salomone", dove grandi serbatoi di epoca romana son stati da allora riforniti.

3 In ebr. *ʾētām;* prima tappa dell'esodo (Es 13,8) o seconda (Nm 33,6-8), che dà il suo nome alla regione vicina al deserto. Si pensa pertanto alla parola egiziana *ḫtm*, che significa "fortezza", ma questa opinione non è condivisa da tutti; localizzazione incerta.

4 In ebr. *ʾētām;* località attribuita a Simeone secondo il Cronista (1Cr 4,32); può essere l' →Eter di Gs 19,7. MDB

ETAN In ebr. *ʾêtān* (significato incerto: il nome non è probabilmente israelita; l'appellativo "l'Ezrachita" dice piuttosto che è un indigeno); personaggio citato con →Eman, →Calcol e →Darda, come modello di saggezza (1Re 5,11). Il suo soprannome gli è senza dubbio valso ad essere contato nella discendenza di Zerach, della tribù di Giuda (1Cr 2,6.8). Forse è lo stesso personaggio a cui il Cronista dà un'ascendenza levitica: è un Merarita, figlio di Kisi (1Cr 6,29) o di Kusaia (1Cr 15,17). Si tratta allora di un musico che partecipa alle feste del trasporto dell'arca nella città di Davide a fianco di Eman e Asaf. Il seguito del testo nomina al suo posto →Idutun. Gli si attribuisce il Sal 89,1. JAun

ETANIM In ebr. *ʾētanîm;* antico nome ebraico (1Re 8,2) del primo mese dell' →anno che cominciava in autunno e in uso all'inizio dell'epoca monarchica; è l'equivalente del "settimo mese" dell'anno che cominciava a primavera (1Re 8,2.65) che sarà poi chiamato mese di →Tishri. Il suo nome significa che in questo mese della fine della stagione asciutta solo i corsi d'acqua permanenti continuano a scorrere. ALem

ET-BAAL In ebr. *ʾetbaʿal,* dal fenicio *(ʾ)tbʿl,* "Baal con lui", attestato nell'iscrizione di Ahiram di Biblos (ANET 504) spesso datato del X secolo, ma che potrebbe risalire al XIII secolo; padre di →Gezabele, moglie di →(1) Acab. Egli era "re di quelli di Sidone" (1Re 16,31) e, secondo Giuseppe Flavio (*c. Ap.* 1, 121-126), sacerdote di Astarte e sesto successore di →Chiram. L'espressione "re di quelli di Sidone" si spiega con la preminenza di Tiro e di Sidone che giustificava l'appellativo di "quelli di Sidone" per tutti i Fenici. Le alleanze erano spesso stabilite con matrimoni. Il regno di Israele ne traeva vantaggi economici e politici, anche a costo di accrescere i rischi sul piano religioso. JAun

ETER In ebr. *ʿeter.*
1 Città della Sefela di Giuda (Gs 15,42) probabilmente ḫirbet el-ʿAtr, 21 km a sud-ovest di Ebron (→Iattir).
2 Città di Simeone (Gs 19,7), che è forse l' →Etam di 1Cr 4,32. In 1Sam 30,30, Davide manda parte del bottino in dono a una città presentata come città della Giudea e nominata *ʿārāk* nel testo masoretico. Ma considerando che la lista delle città ugualmente gratificate in 1Sam 30,30 non è senza rapporto con la lista di Gs 19,7, e che inoltre in Gs 15,42 la versione greca del codice Vaticano corrompe l'ebr. *ʿeter* in *ithak,* i più pensano che l'ebr. *ʿārāk* del testo masoretico di 1Sam 30,30 sia una cattiva trascrizione di *ʿeter.* A questa stregua, la città simeonita di Gs 19,7 sarebbe dunque diventata in seguito città della Giudea (alcuni — del resto incoraggiati dall'*Onomasticon* 88,3 — la identificano anche con E. di Gs 15,42, ma il contesto geografico non sembra lo stesso). Si è proposto di localizzare E. di Gs 19,7 (1Sam 30,30?) a el-Ḥatira (10 km a sud-ovest di Bersabea). CCan

ETERNO
1 La Bibbia ebraica Secondo Gen 21,33 Abramo invocò a Bersabea "Jahweh, il Dio eterno" *(ʾēl ʿôlām).* Questo titolo è unico nell'AT, ma alcuni testi extrabiblici sembrano indicare che E. sia l'epiteto normale del dio cananeo El (iscrizione protosinaitica). Secondo la concezione primitiva, significherebbe che Dio esiste da un passato molto lontano e insondabile (cfr. Dt 33,27: il Dio dei tempi antichi). Nel Deutero-Isaia l'espressione simile, *ʾĕlōhê ʿôlām,* esprime che Dio è signore del tempo, che è sempre attivo e fedele a se stesso e ai suoi impegni. Secondo M. Dahood e la sua scuola, la parola *ʿôlām,* "eternità", sarebbe talvolta adoperata come titolo divino, "l'Eterno" (per es. Sal 12,8; 89,3; 119,111.142). Ma in nessun testo questa interpretazione s'impone, non più del loro suggerimento che ci sarebbe un titolo *yhwh tāmîd* che vuol dire "Jahweh è l'eterno".
2 La LXX Nella LXX, *ʾēl (ʾĕlōhê) ʿôlām* è reso con *theos aiônios* (Gen 21,33; Is 40,28), un'espressione che traduce "la roccia eterna" in Is 26,4. In Bar 4,10; ecc.; 2Mac 1,25; 3Mac 6,12 Dio è chiamato "l'eterno" (*aiônios;* cfr. Dn 13,42 = Susanna 42 nella versione di Teodozione ripresa nella LXX).
3 Il NT Rm 16,26 è il solo testo del NT in cui Dio è chiamato "l'Eterno".

Bibl. TWNT, I, 200-202; TWAT, I, 274; ExWNT, I, 111-115; L. Viganò, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest,* Roma, 1976, 119-153. ASch

ETIMOLOGIA →eziologia.

(1) ETIOPIA In ebr. *kûš;* Etiopia o, più esattamente, Nubia. Gli eserciti egiziani comprendevano, dall'Antico Impero, guerrieri nubiani (cfr. Ger 46,9) che avevano fama di essere buoni soldati. Con il declino della potenza del faraone la Nubia ricuperò la sua indipendenza e i re egiziani di Napata partirono alla conquista della bassa valle del Nilo. Per un secolo, dal 747 al 656 a.C. circa, una dinastia etiopica regnò sull'Egitto, che viene assimilata di conseguenza all'E. (cfr. Am 9,7). Il re →Tiraca (in eg. *taharqo*), menzionato in 2Re 19,9; Is 37,9 era un sovrano di questa dinastia. Il paese africano di E. (Gen 10,6s) deve essere attentamente distinto dal regno cassita di →Babilonia, chiamato *kaššu* o *kuššu* in accadico e menzionato in Gen 10,8.

Bibl. LÄ, III, 888-901; IV, 526-532; RLA, V, 464-473; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.),* Warminster, 1973, 148-183.362-408; J.D. Clark-J.D. Fage (ed.), *The Cambridge History of Africa,* Cambridge, 1978-82; G. Mokhtar (ed.), *General History of Africa,* II, Paris-London-Berkeley, 1981, 226-340. ELip

(2) ETIOPIA Nelle versioni moderne della Bibbia "Etiopia" è una traduzione inadeguata del gr. *aithiopia* e dell'ebr. *kūš*, preso dall'egiz. *k3s*. Infatti, il paese di →Kusb non corrisponde all'attuale Etiopia, ma alla Nubia, cioè alla metà settentrionale del Sudan. Questo paese ha avuto un ruolo importante nella storia dell' →Egitto; la dinastia kushita, che ha regnato sull'Egitto nei secoli VIII-VII a.C., è intervenuta attivamente in Giudea e, in generale, in Siria-Palestina (→Sabaca, →Sabteca, →Tirhaka). L'antico nome semitico dell'attuale E. era *ḥabašat*, da cui deriva il nome moderno di Abissinia.

Bibl. LÄ, III, 888-901; IV, 526-532; A.K. Irvine, *On the Identity of Ḥabashat in the South Arabian Inscriptions*, JSS 10, 1965, 178-196; W.Y. Adams, *Nubia, Corridor of Africa*, London, 1977; W.W. Müller, *Abessinier und ihre Namen und titel in vorislamischen süd-arabischen Texten*, NESE 3, 1978, 159-168.

ELip

ETIOPICA (CHIESA) E BIBBIA Fondata secondo la tradizione nel IV secolo da Frumenzio, mandato da Atanasio di Alessandria, la Chiesa d'Etiopia si proclama discendente dall'apostolo Bartolomeo e da san Matteo; tutta penetrata di ricordi biblici stimolati dall'ascendenza semitica della popolazione cristiana, questa comunità si riconosce volentieri anche nell'ufficiale della regina →Candace di cui il NT racconta il battesimo (At 8,27) e nella regina di Saba (1Re 10,1-13), la bella Makeda, che passava per essere — secondo il *Kebra Negast*, "Gloria dei Re" (XIV sec.) — attraverso Menelik, figlio dei suoi amori con Salomone, l'antenata del Negus Hailé Selassié, "leone vincitore della tribù di Giuda", detronizzato nel 1974. Così, i sovrani etiopici si pretendevano discendenti di Mosè e di Davide, mentre uno dei santuari di Axum, l'antica capitale del paese, conserverebbe gelosamente l'Arca dell'Alleanza e le Tavole della Legge portate furtivamente da Gerusalemme da parte di Menelik. Come la letteratura copta (→Copta, Chiesa e Bibbia), la letteratura gheza, agiografica, omiletica e ascetica, è traboccante di reminiscenze e citazioni bibliche. Figlia della lingua copta (alessandrina), la liturgia etiopica ne ha meglio conservati gli apporti siriaci e si è arricchita, all'epoca della grande restaurazione dei secoli XIV-XVI, di elementi profondamente originali, di tipo giudaizzante, direttamente innestati sulla Scrittura. Questa liturgia etiopica fa grande uso delle letture della Scrittura, tanto nella Messa che nelle solennità particolari. Il monachesimo etiopico, fondato secondo la tradizione da abba Aregawi e i suoi otto compagni (i Nove Santi), che avrebbero ricevuto l'abito religioso dalle mani di Pacomio l'Egiziano, conserva, ancor più del monachesimo occidentale, il carattere delle sue lontane origini: lo studio della Scrittura, insieme a una rigorosa disciplina di digiuno, di penitenza, di preghiera e di lavoro, vi occupa un posto privilegiato. Prima della Rivoluzione si notava, per l'influenza di ciò che avveniva in Egitto, un rinnovamento degli studi teologici e biblici negli ambienti monastici, che mandavano i giovani nei seminari e alle università d'Egitto, Grecia o Istanbul. Nella vita di tutti i giorni da tempo si è rilevato che molti degli usi rispettati dai cristiani dell'Etiopia hanno la loro origine nella Bibbia, specialmente nelle leggi mosaiche (alcuni vedono in questo una prova che l'Etiopia fu conquistata al giudaismo prima di passare al cristianesimo, ma la cosa non è verificabile). Tali usi, ancora mal conosciuti e studiati, impregnano di una sorta di atmosfera realmente biblica la quotidianità etiopica: ne danno testimonianza il favore che gode la circoncisione praticata prima del battesimo, l'abitudine di offrire al "Signore dell'Universo" le primizie di ogni prodotto del suolo, il rifiuto di consumare carni di animali non dissanguati o impuri, i riti di matrimonio con il corteo degli "amici dello sposo" e le reminiscenze delle nozze di Cana, l'obbligo per il fratello di sposare la vedova del fratello maggiore morto (→levirato), le danze liturgiche dei sacerdoti, le feste particolari celebrate in onore di personaggi dell'AT (Adamo, Noè, Abramo, Davide, Salomone, ecc.) o ancora la celebrazione del sabato. Infine, si deve notare che la Chiesa etiopica riconosce un canone particolare delle Scritture fissato all'inizio del VI sec., che comprende in particolare il *Libro di Enoch*, l'*Ascensione di Isaia*, il *Libro dei Giubilei* e il *Pastore di Erma*.

Bibl. S.A.B. Mercer, *The Ethiopic Liturgy, its sources, development and present form*, London-Milwaukee, 1915; E.A.W. Budge, *The Queen of Sheba and her only Menilek... A complete translation of the Kebra Nagast*, London, 1922; J. Doresse, *L'Éthiopie antique et moderne*, Paris, 1956; A. Caquot, *La Reine de Saba et le bois de la Croix*, AnÉth 1, 1956, 137-147; J. Doresse, *L'Empire du Prêtre-Jean*, Paris, 1957; M. Cléret, *Éthiopie, fidèle à la Croix*, Paris, 1957; *Éthiopie chrétienne*, VivAfr 225, 1963; E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica*, Firenze, 1968³; F. Heyer, *Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandsaufnahme*, Berlin-New York, 1971; E. Hammerschmidt, *Äthiopische Kirche*, in *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, Wiesbaden, 1975, 59-62.

CCan

ET-KAZIN In ebr. *ʾittāh qāṣîn;* località della frontiera orientale di Zabulon (Gs 19,13), attualmente sconosciuta.

MDef

ETNARCA In greco *ethnarchēs;* titolo greco che significa "capo del popolo", ma che esclude la dignità regale. È assunto da Simone Maccabeo (1Mac 14,47; 15,1s), Ircano II (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,194) e Archelao, figlio di Erode (*A.J.* 17,317; Mt 2,22 lo chiama "re"), e così pure dal capo della comunità ebraica d'Alessandria (*A.J.* 14,117). Anche la città di Damasco era governata da un e. che dipendeva dal re →nabateo Areta IV (2Cor 11,32).

Bibl. EJ, VI, 945s; A. Schalit, *König Herodes, der Mann und sein Werk*, Berlin, 1969, 224s.

ELip

EUBULO In gr. *euboulos,* "di buon consiglio"; cristiano di Roma; manda i suoi saluti a Timoteo (2Tm 4,21). JMer

EUCARESTIA

1 Vocabolario Il gr. *eucharistia* significa "azione di grazie", ma curiosamente nel NT la parola non serve a designare ciò che gli scritti cristiani esprimeranno con tale parola (il pasto eucaristico), anche se il verbo "rendere grazie" fa parte dei racconti della →cena. Si usano le espressioni "frazione del pane" o una volta "cena del Signore" (1Cor 11,20), che sottolineano il legame con il fatto di mangiare insieme. Le allusioni all'e. sono molto rare fuori dai racconti dell'istituzione (Mt 26,26-29 par.; →cena) e della precisazione di Paolo in 1Cor 11,17-34.

2 Svolgimento I pasti della comunità cristiana erano la continuazione dei pasti festivi ebraici dove si alternavano benedizioni e azioni di grazie. Da segnalare in particolare i pasti di →Qumrân, presieduti da un sacerdote, dove era fatto posto al Messia, nell'attesa della sua venuta. I pasti cristiani erano soprattutto il vivo ricordo dei pasti consumati un giorno con Gesù prima della sua morte, ma anche dopo la sua risurrezione; attualizzavano l'ultima cena voluta da Gesù prima della sua morte. Così si rinnovavano i gesti e le parole del Maestro alla cena: i racconti dell'istituzione dell'e. hanno conservato due gesti, accompagnati da parole di spiegazione, uno con il pane, l'altro con il calice del vino.

3 Significato

A *L'annuncio della morte di Gesù.* Il legame tra la cena e la croce è evidente. Il pane è "il mio corpo dato per voi"; il vino è "il mio sangue versato per voi" (Lc 22,19-20). Il calice ha un significato tragico (vedere Mc 14,36). Paolo ricorda che ogni e. è la proclamazione della morte del Signore (1Cor 11,26). La dualità delle specie (pane e vino) significa la separazione del corpo e del sangue, realizzata sul calvario. Così Gesù appare come il Servo sofferente che dà la sua vita per molti (Mc 14,24; cfr. Is 53,11-12).

B *La nuova Pasqua.* Qualunque sia il carattere pasquale della cena, la tradizione cristiana primitiva ha compreso l'e. come la Pasqua del Signore: Gesù è l'agnello pasquale il cui sangue consacra coloro che lo ricevono (1Cor 5,7). L'aspetto redentore legato all'uscita dall'Egitto è applicato alla morte-risurrezione di Cristo, commemorato nell'e. La Pasqua-nascita del popolo di Dio diventa l'e. che edifica la Chiesa-corpo di Cristo (cfr. 1Cor 10,16-18).

C *La nuova alleanza.* Il sangue di Cristo è quello della nuova alleanza (Mt 26,28 par.). Luca e Paolo parlano di "nuova alleanza" (Lc 22,20; 1Cor 11,25). L'e. è dunque nella linea del compimento dell'alleanza del Sinai (dove Mosè aveva detto: "Questo è il sangue dell'alleanza"; Es 24,8) e dell'annuncio della nuova alleanza fatto da Geremia (Ger 31,31). Il sangue dell'alleanza suggellava la comunione tra il popolo e il partner divino, comunione mantenuta e rinnovata dai sacrifici di azione di grazie o dai sacrifici offerti per i →peccati nel Tempio di Gerusalemme. Il sangue di Cristo instaura una comunione ancora più profonda e più duratura e suppone una vita conforme alla sua volontà, da ciò il dono del comandamento nuovo dell'amore fraterno nel contesto dell'ultima cena, così come la Legge era legata all'alleanza del Sinai (Gv 13,34; 15,12.17).

D *Sacrificio di lode.* Tra i sacrifici dell'AT c'erano i sacrifici di comunione, in cui una parte della vittima veniva mangiata nel corso di un pasto sacro consumato nella gioia alla presenza di Dio (Dt 12,7.18). C'era anche un sacrificio di comunione con lode (in ebr. *tôdāh;* Lv 7,11,11-15), in cui si proclamavano i prodigi di Dio e specialmente le meraviglie del ritorno dall'esilio alla presenza di Dio nel Tempio restaurato (Sal 147,7; Ger 33,11). Si celebrava anche la potenza salvatrice di Dio. Ora, la parola *tôdāh* ha il suo miglior corrispondente nel termine "eucaristia". I pasti cristiani diventano i pasti di comunione, in cui si celebrava nella lode la vittoria di Dio in Cristo risorto.

E *Anticipazione del banchetto escatologico.* Già Gesù aveva stabilito un legame tra la cena e il pasto del Regno (Mc 14,25). Paolo ricorda il valore escatologico della cena del Signore (1Cor 11,26). Siamo nella linea della speranza ebraica, dove la fine dei tempi è rappresentata da un pasto (Is 25,6-8), speranza ripresa in Ap 19,9 con il banchetto nuziale dell'Agnello.

Bibl. TWNT, IX, 349-405; O. Cullmann, *La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif,* RHPR 16, 1936, 1-22; A.J.B. Higgins, *The Origins of the Eucharist,* NTS 1, 1954-55, 200-209; G.D. Kilpatrick, *L'eucharistie dans le Nouveau Testament,* RTP 14, 1964, 193-204; F.X. Durrwell, *Eucharistie et Parousie,* CBQ 33, 1971, 89-128; M. Tavernier, *Celui qui me mange vivra pour moi,* AssSeign 51, 1972, 44-49; J. Coppens, *La célébration eucharistique. Ses origines et son adaptation,* ETL 50, 1974, 263-269; O. Nussbaum, *Herrenmahl und Brudermahl,* BLtg 47, 1974, 139-163; H. Cazelles, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament,* MaisD 123, 1975, 7-28; L.M. Chauvet, *La dimension sacrificielle de l'Eucharistie,* MaisD 123, 1975, 47-48; X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le N.T.,* ParDieu 21, 1982; D. Senior, *The Eucharist in Mark,* BibTB 12, 1982, 67-72; C. Perrot, *L'anamnèse néotestamentaire,* RICParis 2, 1982, 21-37; M. Dutheil, *La "Mémoire" du pain et du vin,* in *Mens concordet Voci,* Paris, 1983, 423-430. [C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica; Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana* (= AnBib 92), Roma, 1981; I. H. Dalmais, *Thèmes bibliques dans les anaphores eucharistiques de langue grecque,* in C. Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 1), Paris, 1984, 95-106; G. Giavini, *L'eucaristia nelle comunità del Nuovo Testamento,* RivPastLtg 22/2, 1984, 9-15; G. Neumann, *Heilsgeschichte und Literatur: die Entstehung des Subjects aus dem Geist der Eucharistie,* in W. Strolz (hrg.), *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte* (= Oratio Dominica 13), Freiburg, 1986,

94-150; C. Giraudo, *Eucaristia per la chiesa; Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"* (= Aloisiana 22), Roma, 1989; M. Barth, *Riscopriamo la Cena del Signore. Comunione con Israele, con Cristo e fra i suoi ospiti*, Torino, 1990; T. Citrini, *Parola, eucaristia, carismi fanno la chiesa locale*, CrOggi n. 41, 1987, 80-93; B. de Margerie, *Vous ferez ceci en mémorial de moi. Annonce et souvenir de la mort du Ressuscité* (= THist 80), Montréal/Paris, 1989; B. Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (= GöTArb 43), Göttingen, 1990; P. Gardeil, *Écriture, Tradition, Corps livré*, NRT 114, 1992, 251-60; P. Stuhlmacher, *Gesù di Nazaret - Cristo della fede* (= StBibPaid 98), Brescia, 1992]. PMG

EUD In ebr. *ʾēhûd* (parola composta formata a partire da *hōd*, "maestà", usata essenzialmente per Dio preferibilmente in relazione alla sua opera nella natura); figlio di Gera, della tribù di Beniamino. Dopo 18 anni di oppressione moabita liberò Israele pugnalando →(2) Eglon, re di Moab, in occasione della consegna del tributo a Gerico (Gdc 3,12-30). Questa saga ricca di dettagli pittoreschi, non sempre facili da armonizzare, contrasta con il tono molto redazionale della precedente notizia su →Otniel. Il fatto deve essere collocato molto presto nell'epoca dei Giudici: la cornice redazionale ne amplia la portata (3,13.27-29).

Bibl. E.G. Kraeling, *Difficulties in the Story of Ehud*, JBL 54, 1935, 205-210; T. Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*, Tübingen, 1958, 21-42; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, 1963, 1-29; J.A. Soggin, *Ehûd ed i guadi di Moab, Giud. 3,28b*, BbbOr 15, 1973, 252; H. Rösel, *Zur Ehud-Erzählung*, ZAW 89, 1977, 270-272; F. Dexinger, *Ein Plädoyer für die Linkshändler im Richterbuch*, ZAW 89, 1977, 268s; C. Grottanelli, *Un passo del libro dei Giudici alla luce della comparazione storico-religiosa: il giudice Ehud ed il valore della mano sinistra*, in *Atti del I convegno italiano di studi del vicino Oriente antico*, Roma, 1978, 35-45. JAun

EUFRATE In ebr. e aram. *pᵉrāt*, in acc. *purattu*, oggi al-Furāt. Il nome sumerico dell'E. era *buranun* e il nome hittita *mala*.

1 Corso del fiume L'E. è uno dei grandi fiumi della Mesopotamia che gli Assiro-Babilonesi avevano divinizzato. È formato da due corsi d'acqua, il Kara-su o E. occidentale (665 km) e il Murad-su o E. orientale (440 km), che nascono dai monti dell'antico →Urartu, nella Turchia orientale, e si congiungono a monte di Keban. L'E. attraversa poi (2165 km), in molti meandri, le montagne del Tauro, disegna la grande ansa dell'E., che dista appena 175 km dal Mediterraneo, crea il lago Assad, chiuso dalla diga di Tabga, poi si dirige verso sud-est e si unisce oggi al Tigri per formare lo Šaṭṭ el-ʿArab. Nell'antichità, quando il golfo Persico si estendeva più a nord, l'E. vi si gettava direttamente in una zona paludosa dalle acque salmastre (→Merataim).

2 Importanza strategica ed economica Il medio e basso Eufrate bagnavano un tempo numerose capitali e città dai nomi prestigiosi: →Carchemis, Til-Barsip, capitale del →Bet-Eden, →Emar, →Mari, Sippar, →Babilonia, Nippur, Shuruppak, →Uruk, →Ur, Eridu. Alcune di queste città oggi non si trovano più sull'E. in seguito ai cambiamenti del suo corso e di quello dei due rami che esso forma in una parte del suo percorso in Babilonia. Tra i numerosi affluenti del Medio Eufrate, bisogna ricordare il Sajur, affluente di destra, il Baliḫ e il →Cabor, affluenti di sinistra le cui valli servivano come vie di transito tra l'Alta Mesopotamia e la valle dell'E.

Il corso dell'E. nella Bassa Mesopotamia è stato il punto di partenza di una fitta rete di canali navigabili e di sistemi di irrigazione. Il fiume stesso aveva costituito nell'antichità una via di comunicazione d'importanza fondamentale, soprattutto a valle, e ciò nonostante le numerose rapide che rendevano difficile la navigazione, tranne nel periodo delle piene, che dura praticamente da marzo a giugno. Le acque raggiungono il loro livello più basso verso la fine di novembre.

3 L'Eufrate nella Bibbia L'importanza dell'Eufrate era tale che a volte viene chiamato semplicemente "il fiume" (Gen 31,21; 36,37; 2Sam 8,3; Sal 72,8; 80,12; ecc.) o "il grande fiume" (Gen 15,18; Dt 1,7; 11,24; Gs 1,4). È annoverato tra i fiumi del paradiso in Gen 2,14 (cfr. Sir 24,26) e talvolta considerato come il confine settentrionale del paese promesso alla discendenza di Abramo (Gen 15,18; Dt 1,7; 11,24; Gs 1,4). È la grande "ansa" dell'E. che viene allora presa in considerazione. Invece, l'E. che bagna Babilonia serve come scenario, immaginario o reale, alle azioni simboliche di Ger 31,1-11; 51,59-64. In 1Cr 5,9 l'E. è il confine orientale della grande steppa siriana e, più tardi, costituisce il confine tra l'impero romano e l'impero parto, confine evocato nelle visioni di Ap 9,14; 16,12.

Bibl. PW, VI, 1195-1216; RGTC, I-VIII (s.v. Buranun, Mala, Purantu, Purattu); RLA, II, 483s; F.R. Chesney, *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris*, London, 1850; G.L. Bell, *The East Bank of the Euphrates from Tell Ahmar to Hot*, GeogrJ 36, 1910, 513-537; F. Sarre-E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, Berlin, 1911-20; S. Horn, *Zur Geographie Mesopotamiens*, ZA 34, 1922, 123-156; A. Musil, *The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary*, New York, 1927; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, 457-466; H.F. Russell, *The Historical Geography of the Euphrates and Habur according to the Middle- and Neo-Assyrian Sources*, Iraq 47, 1985, 57-74. ELip

EUMENE In gr. *eumenēs*, "benevolo"; nome di molti re di Pergamo. La Bibbia menziona E. II Soter (197-160), alleato di Roma, che ricevette quale compenso per il suo aiuto i territori presi ad Antioco III in Asia Minore (cfr. 1Mac 8,8). CSaul

EUNICE In gr. *eunikē*, "bella vittoria"; ebrea di Listri, madre di Timoteo (At 16,1); Paolo loda la sua fede (2Tm 1,5). JMer

EUNUCO Colui che è impotente sia per natura (Sap 3,14; Mt 19,12a), sia in seguito a →castrazione (Mt 19,12b). L'e. era escluso dall'assemblea cultuale d'Israele (Dt 22,2). Il termine ebr. *sārîs*, tradotto di solito con e., è preso dall'acc. *ša rēši*, letteralmente "il principale", e designava in origine un maggiordomo. Ha assunto il significato di e. per il fatto che spesso si affidava questa carica a un e. per paura che il maggiordomo abusasse della fiducia che il suo padrone gli accordava.

Bibl. ExWNT, II, 202-205; RLA, II, 402s.485s; TWNT, II, 763-767; A.D. Nock, *Eunuchen im Ancient Religion*, AfR 23, 1925, 25-33. ELip

EUPATORE In gr. *eupatōr*, "ben-nato"; soprannome assunto da alcuni sovrani ellenistici per sottolineare la loro legittimità, per es. Antioco V (1Mac 6,17). CSaul

(1) EUPOLEMO In gr. *eupolemos*, "valoroso"; figlio di Giovanni, Figlio di Accos; con Giasone figlio di Eleazaro, fu inviato in ambasceria a Roma da Giuda Maccabeo (1Mac 8,17; cfr. 2Mac 4,11). Deve probabilmente essere identificato con E., primo storico giudeo-greco, autore di una storia dei re di Giuda (cfr. voce seguente). CSaul

(2) EUPOLEMO Scrittore ebreo citato da Giuseppe Flavio (*c.Ap.* 1,218). Deve probabilmente essere identificato con l' →(1) Eupolemo di 1Mac 8,17; 2Mac 4,11. Molti frammenti dell'opera di E. sono stati conservati da Eusebio di Cesarea. Il primo (*Preparazione evangelica* 9,26,1) attribuisce a Mosè la prima legge degli Ebrei e l'invenzione dell'alfabeto. Il secondo (*Preparazione evangelica* 9,30,1-34,18) stabilisce una cronologia da Mosè a Davide, riporta uno scambio di lettere tra Salomone e Vafres, re d'Egitto, e Suron, re di Tiro. Il terzo frammento (*Preparazione evangelica* 9,34,20) riferisce alcuni dettagli sullo scudo d'oro del re Salomone e sulla sua cronologia. Quest'ultima si ritrova, più completa, negli *Stromati* (1,21,141,4-5) di Clemente d'Alessandria. L'ultimo frammento (*Preparazione evangelica* 9,39,2-5) evoca la storia del re Ioiachin e il ruolo di Geremia al tempo della caduta di Gerusalemme.

Bibl. J. Giblet, *Eupolème et l'historiographie du judaïsme hellénistique*, in *Mélanges Gonzague Ryckmans*, Louvain-Gembloux, 1963, 539-554; P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg, 1966; 186-191 (nuova edizione; cf. anche 1276-1277); A.M. Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 179-186; B.Z. Wacholder, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati-New York, 1974; N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, JüdSchrHelRömZt 1/2, 1976, 93-108; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 107-108.283. JRi

EURAQUILONE →vento.

EUTICO In gr. *eutuchos*, "prospero"; ragazzo di Troade, che si addormentò durante il lungo discorso di Paolo e morì cadendo dalla finestra del terzo piano. Sull'esempio di Elia (1Re 17,21) e di Eliseo (2Re 4,34), l'Apostolo si stese sul morto e lo riportò in vita (At 20,9-12; cfr. anche Mc 5,39). AvdB-MdeM

EVA In ebr. *ḥawwāh*; nome dato dall' "uomo" alla prima donna (Gen 3,20) nella storia J (2,4b-4,26), interpretato come una forma del verbo *ḥayyāh*, "vivere"; l'uomo chiama la sua donna *ḥawwāh*, "vivente" o "vita" (LXX: *zōē*) "perché essa è la madre di tutti i viventi *(ḥay)*", cosa che si compirà con la nascita di Caino, Abele (4,1-2) e Set (4,25-26). Al termine del racconto della creazione della donna (2,18-24) l'uomo l'aveva chiamata *iš-šāh*, "donna" (considerato come un femminile di *'îš*, "uomo"; cfr. il tedesco "Männin" e *virago* della Volgata) riconoscendo in tal modo che essa è un altro se stesso, "l'aiuto che gli è simile" voluto dal Creatore (2,18), alla quale egli si può unire per diventare con lei "una sola carne" (2,24). La comune disobbedienza a Jahweh sfortunatamente rovinerà la loro relazione (3,16b).

Il nome di E. non si trova in nessun'altra parte dell'AT ebraico e la "donna" riappare, insieme all'uomo, solo nel racconto P della creazione (Gen 1,26-29), tutti e due fatti a immagine di Dio, benedetti e investiti della stessa missione di riempire la terra e di sottometterla. Nei deuterocanonici E. è menzionata solo in una preghiera (Tb 8,6 che cita esplicitamente Gen 2,18). Qualunque sia l'interpretazione tradizionale, non è sicuro che Sir 25,24 (in un contesto di consigli sul pericolo delle donne, che non rappresentano però tutto ciò che Sir pensa della donna: M. Gilbert, RTLouv 7, 167, 426-442) faccia allusione alla "prima donna" e alla colpa originale. Questo apprezzamento negativo diventa invece normale nel giudaismo postbiblico (*Giubilei, Segreti di Enoch, Vita di Adamo e d'Eva*, Filone e la letteratura rabbinica) ed è possibile che questa esegesi abbia influenzato Paolo che accusa E. di essere stata sedotta (2Cor 11,3; 1Tm 2,14) e giustifica con Gen 1-3 le sue direttive riguardanti il velo e il silenzio delle donne nell'assemblea (1Cor 11,3-12; 1Tm 2,11-15). Al di fuori di questi testi paolini, a cui non può essere ridotta la concezione cristiana della →donna, E. non è menzionata nel NT. La tipologia Eva-Chiesa-Maria valorizzata da alcuni Padri e dalla teologia cattolica può certamente trovare una giustificazione con buoni argomenti biblici, ma non ha l'indiscutibile fondamento della tipologia Adamo-Cristo (Rm 5,12-19).

Bibl. A.M. Dubarle, *Les fondements bibliques du titre marial de la nouvelle Ève*, RechSR 37, 1951, 49-64; M.

de Mérode-de Croy, *Une aide qui lui corresponde*, RTLouv 8, 1977, 329-352; M. Gilbert, *Une seule chair*, NRT 100, 1978, 66-89; C. Hauret, *Ève transfigurée. De la Genèse à l'Apocalypse*, RHPR 59, 1979, 327-339; J.L. Ska, *Ezèr-aide en Gn 2,18*, Bb 65, 1984, 233-238. [J. A. Phillips, *Eve. The history of an idea*, San Francisco, 1985; A.S. Feilschuss Abir, *Erschaffung, Bestimmung und Stellung der Frau in der Urgeschichte in anthropologischer Sicht*, TGl 76, 1986, 399-423; S.S. Lanser, *(Feminist) Criticism in the garden: inferring Genesis 2-3*, Semeia n. 41, 1988, 67-84; C.L. Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite women in context*, New York/Oxford, 1988; P.J. Milne, *Eve and Adam: is a feminist reading possible?*, BR 4,2, 1988, 12-21. 39; E. H. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York, 1988; C. Ühlinger, *Eva als "lebendiges Kunstwerk". Traditionsgeschichtliches zu Gen 2,21-22(23-24) und 3,20*, BibNot n. 43, 1988, 90-99; D.J.A. Clines, *What does Eve do to help? and other irredeemably androcentric orientations in Genesis 1-3*, in Id., *What does Eve do to help? and other readerly questions on the Old Testament* (= JStOT-Sup 94), Sheffield, 1990, 25-48]. ABoud

EVA, VANGELO →apocrifi dell'AT.

EVANGELISTA Termine raro e nuovo, in gr. *euaggelistēs*, è caratteristico di una società in cui l'autorità di riferimento è quella del Vangelo. La parola si trova solo tre volte nel NT: At 21,8 (Filippo, cfr. 8,4s.12.35.40); Ef 4,11 (in una lista di ministeri, dopo gli apostoli, prima dei pastori e dei dottori); 2Tm 4,5 dove è rivolta a Timoteo: "Fai opera di evangelista" (cfr. 4,2 "proclama la Parola"; 1Ts 3,2; Fil 2,22). Designa la funzione di colui che trasmette la Buona Novella (Vangelo) e continua così l'opera degli Apostoli e dei primi fondatori di Chiese. Fu applicato a un buon numero di collaboratori degli apostoli: cfr. Fil 4,3; 2Cor 8,18; Col 1,7 (Epafra); 4,12; 2Tm 4,10s.20; Tt 3,13. Dalla fine del II sec. (Ippolito, Tertulliano) per "evangelista" s'intende ciascuno degli autori dei quattro vangeli, significato che il termine ha conservato fino ad oggi. La rappresentazione degli e. con il simbolo dei quattro esseri viventi di Ez 1,5-14 e Ap 4,6-8 risale pure ai tempi antichi (da Ireneo). Ma l'applicazione di ciascuno degli esseri viventi (uomo, leone, toro, aquila) ai rispettivi e. non fu sempre la stessa; quella di Gerolamo, fondata sull'inizio di ogni vangelo (Mt uomo; Mc leone; Lc toro; Gv aquila) si è generalizzata in Occidente. A Chartres, nelle vetrate, si vedono i quattro e. portati sulle spalle dei quattro grandi profeti (Mt/Is; Mc/Dn; Lc/Ger; Gv/Ez).

Bibl. TWNT, II, 374s; J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974. BSt

EVEI Popolazione preisraelitica della Palestina secondo la lista stereotipata di Gen 10,17; Es 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Dt 7,1; 20,17; Gs 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Gdc 3,5; 1Re 9,20; 2Cr 8,7; sconosciuta altrove.

Bibl. R. North, *The Hivites*, Bb 54, 1973, 43-62. ELip

EVERGETE In gr. *euergetēs*, "benefattore"; epiteto dato ad alcuni sovrani ellenistici, per es. Tolomeo III e Tolomeo VIII (Sir, prologo 27). CSaul

EVI In ebr. *ʾĕwî*, uno dei cinque re di Madian (Gs 13,21) ucciso nella guerra santa dei figli d'Israele contro di essi e il loro popolo (Nm 31,8). JMer

EVIL-MERODACH In ebr. *ʾĕwîl-mᵉrōdak*, dall'acc. *awīl-marduk*, "l'uomo di Marduk" (l'ebraico trasforma il primo elemento del nome nel senso ingiurioso di "folle insensato", *ʾĕwîl*); figlio e successore di →Nabucodonosor, re di Babilonia (562-560). Ha lasciato un ricordo contraddittorio. Duro secondo Giuseppe Flavio, scorretto e illegale nel governare gli affari pubblici secondo Beroso, si mostrò più clemente liberando il re →Ioiachin (2Re 25,27-30; Ger 52,31-34). Suo cognato Neriglissar (*nergal-shar-uṣur*, "Nergal protegge il re") lo eliminò e prese il potere. JAun

EVODIA In gr. *euodia*, "buona strada"; cristiana di Filippi, invitata da Paolo a vivere in buona armonia con Sintiche, dato che entrambe lo avevano assistito nella buona battaglia per il Vangelo (Fil 4,2-3). JMer

EZECHIA In ebr. *ḥizqîyyāh(û)*, *yᵉḥizqîyyāh(û)*, "mia forza è Jahweh"; figlio di →Acaz e di Abi, figlia di Zaccaria; re di Giuda (719-699; o 727-699, se si tiene conto degli anni in cui fu forse associato al governo del padre; 2Re 18-20; Is 36-39; 2Cr 29-32). La caduta di Samaria crea una situazione nuova. Un nuovo quartiere viene costruito sul fianco della collina del Tempio per accogliere i rifugiati del nord, che vi portano le loro tradizioni. Giuda rimane sottomesso all'Assiria (TPOA, 110s). Quando inaugura il suo potere personale, però, E. prende le distanze dall' "alleato" assiro. Sarà molte volte tentato dalle rivolte dei piccoli stati siro-palestinesi, pronti a giocare la carta dell'Egitto contro Assur. Una coalizione anti-assira si forma nel 713 intorno al re di Asdod, la cui città viene conquistata da un generale di Sargon (ANET, 286s; TPOA, 113s). Impegnandosi contro il parere di Isaia, E. saprà ritirarsi in tempo (cfr. Is 14,28-32; 20,1-6). La crisi è molto più grave con l'invasione di Sennacherib nel 701. Vincitore degli Egiziani a Elteke, Sennacherib invade Giuda e conquista molte città. E., assediato a Gerusalemme "come un uccello in gabbia", deve pagare un pesante tributo (ANET, 287s; TPOA, 118-122); 2Re 18,13-16 vi fa eco. La vera ragione della ritirata dell'esercito assiro è difficile da spiegare, perché il seguito dei racconti biblici presenta delle contraddizioni con le fonti extrabibliche: 2Re evoca l'intervento del faraone Tiraca, il quale regnò

solo a partire dal 689, la disfatta miracolosa di Sennacherib, che non si trova negli annali assiri, e il suo assassinio (681), che il testo sembra anticipare mentre i due avvenimenti sono separati di venti anni. Per spiegare queste anomalie, si è fatta l'ipotesi che il testo biblico abbia unito due spedizioni di Sennacherib contro Gerusalemme, quella che si conclude con il pagamento di un tributo (2Re 18,13-16) e un'altra, interrotta da un'epidemia nel 688 (cfr. Erodoto, *Storie* 2,141). Il racconto delle due ambascerie (2Re 18,17-19,37) resta estremamente complesso.

Si devono a E. dei lavori di fortificazione e il traforo del canale di →Siloe, ricordato molte volte nella Bibbia (2Re 20,20; 2Cr 32,30; Sir 48,17), e conosciuto per la celebre "iscrizione di →Siloe" (ANET, 321; TPOA, 117s). Sul piano letterario Pr 25,1 segnala l'attività degli uomini di E. che raccolsero dei proverbi (Pr 25-29). È soprattutto un'epoca in cui avviene una prima fusione delle tradizioni del nord e del sud. 2Re lo loda per la sua pietà e dà qualche informazione sulla riforma religiosa da lui intrapresa (2Re 18,4). Il Cronista sviluppa molto l'avvenimento in funzione della sua teologia e ne fa il prototipo della riforma di Giosia (2Cr 29-31). Gli viene attribuito anche un cantico (Is 38,10-20). Rispettato fuori dal suo territorio, come testimonia l'ambasceria di Merodak-Baladan, E. ha lasciato un grande ricordo nel popolo. Il Siracide ne fa l'elogio (Sir 48,17-21).

Bibl. H.H. Rowley, *Hezekiah's Reform and Rebellion,* BJRyL 44, 1961-62, 395-431 (= *Men of God,* London 1963, 98-132); F.J. Moriarty, *The Chronicler's Account of Hezehiah's Reform,* CBQ 27, 1965, 399-406; B.E. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis,* London, 1967; P. Welten, *Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia,* Wiesbaden, 1969; W. Zimmerli, *Jesaja und Hiskia,* in *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie,* München, 1974, 88-103; A.K. Jenkins, *Hezekiah's Reform and Deuteronomic Tradition,* HarvTR 72, 1979, 23-43; R.E. Clements, *Isaiah and the Delivrance of Jerusalem,* Sheffield, 1980; M. Hutter, *Hiskiya, König von Juda,* Graz, 1982. [B.G. Boschi (a cura di), *L'epoca di Ezechia; Alle origini della letteratura religiosa d'Israele,* RicStoB 5/1, 1993].

JAun

EZECHIELE In ebr. *yeḥezqē'l,* "che Dio renda (il figlio) forte"; uno dei grandi profeti, figlio del sacerdote Buzi (1,3), anch'egli sacerdote. È l'autore del libro nel quale descrive le sue esperienze e trascrive i suoi discorsi profetici. Fu tra i prigionieri che Nabucodonosor deportò a Babilonia, con il re Ioiachin, nel 597, dopo la prima conquista della città. In quel paese ricevette la missione di profeta, tradotta nella visione dei capp. 1-2 e fu là che la realizzò interamente. Non è il caso di ipotizzare, con P. Auvray, A. Bertholet e altri, un primo ministero esercitato a Gerusalemme. Questo avvenimento sembra abbia scatenato nella psiche di E. delle turbe: stordimento (3,15), mutismo (3,26), prostrazione (1,28), improvvisa esuberanza (6,11), di cui è difficile valutare la realtà. Tutte queste indicazioni vengono date in un genere letterario inafferrabile; inoltre, esse hanno subito le libere trascrizioni degli editori posteriori. Lo stesso motivo vota all'insuccesso ogni tentativo di tratteggiare la personalità del profeta. È sempre un solo e medesimo autore che si mostra folgorante (1) e meticoloso (40-46), propenso al sublime (1,25-28) come alla volgarità (16,25s; 23,20), sedotto dalla pesantezza del barocco, abbandonato all'euforia del surrealismo e subito frenante il suo spirito impetuoso nella minuzia puntigliosa e severa (18; 40-48); uno che segue con cura e precisione i punti fondamentale della storia (20), per aprire repentinamente le prospettive fuggenti dell'evocazione mitica (28; 31). Se, nell'insieme, prosa e poesia sono opera di un solo autore, l'uomo E. è prodigiosamente dotato. La circostanza brutale che lo toglie dal santuario, dai suoi sagrati e dalle sue sale, per gettarlo nell'agitazione della storia, dà alcuni elementi di spiegazione; ma la circostanza rivela o trasforma, non crea. All'origine del libro sembra dunque esserci il talento di un uomo eccezionale, la cui personalità dovrebbe essere meglio distinta da quella dei suoi discepoli editori da una migliore conoscenza del suo libro (→Ezechiele, libro).

Della sua vita si hanno poche indicazioni. È sposato, con "la delizia dei suoi occhi" (24,16); sua moglie muore prima del 587. Inviato come profeta in mezzo agli esiliati (2,3), riceve la visita degli "anziani" che lo consultano (8,1; 14,1; 20,1). Senza dubbio viene interrogato sulla prossimità di un ritorno a Gerusalemme — egli risponde annunciando l'imminente rovina della città (8) — o sull'opportunità delle pratiche cultuali, raccomandate da qualche profeta (14,9s). Mette allora in evidenza l'idolatria che minaccia il popolo (14,4-11) e da sempre (20,1-38), quando celebra il suo Dio fuori dal vero santuario (20,40); condanna infine i profeti che propagandano false dottrine (14,9s). Più spesso E. si rivolge al popolo o all'uno o all'altro dei suoi membri (3,16-21). Ripete che Gerusalemme è profondamente pervertita e non vuole convertirsi. Jahweh è obbligato a punirla; la fine è vicina. Di fatto, Gerusalemme non si converte; la città è presa e distrutta, la sua popolazione deportata, a sua volta, a Babilonia. Gli avvenimenti avevano dunque confermato la verità delle parole del profeta. Ma predicatore fino a quel momento del giudizio di fronte a "gente ribelle, dal cuore indurito" (2,3s), si trova ormai davanti ad un popolo disperato ("le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza è svanita, noi siamo perduti": 37,11), a cui deve portare una parola di speranza, a costo di modificare, completamente, il contenuto della sua predicazione. Questo popolo peccatore sarà dunque salvato, liberato dall'esilio, come lo fu una volta dall'Egitto. Le nazioni nemiche saranno punite (25-32), mentre Israele sarà ristabilito nella sua terra, santificato (25-38), guidato a celebrare, in modo finalmente degno, Jahweh che abiterà in mezzo a lui (40-48).

Il libro ci dà alcune informazioni cronologiche sulla vita e l'attività del profeta. La visione iniziale è datata a un incomprensibile "trentesimo anno", che il testo ebraico corregge (1,1s) in "quinto anno dalla deportazione di Ioiachin", dunque il 593. La visione dei peccati di Gerusalemme è del 592 (8,1); l'oracolo della pentola, del 589 (24,1); l'oracolo contro l'Egitto, del 588 (29,1); quello contro Tiro, del 587 (26,1); la fine del mutismo (?) del 585 (33,22); la visione della terra futura avviene nel 573 (40,1) e la rettifica dell'oracolo sulla conquista di Tiro nel 571 (29,17).

Bibl. Commentari al libro di →Ezechiele; DBS, VIII, 759-791. LMlb

EZECHIELE, APOCALISSE →apocrifi dell'AT.

EZECHIELE, LIBRO

1 Contenuto A prima vista Ez dà l'impressione di una grande semplicità di organizzazione:
— 1,1-3,21: visione e missione del profeta;
— 3,22-24,27: giudizio su Gerusalemme;
— 25-32: giudizio sulle nazioni;
— 33-37: salvezza e restaurazione del popolo;
— 38-39: ultimi combattimenti condotti, contro nemici potenti, dal popolo finalmente vincitore;
— 40-48: il nuovo santuario intorno al quale il popolo si stabilisce una volta tornato nella sua terra.

2 Unità Visto più da vicino, il libro appare meno semplice. Testi come 3,22-27; 4,4-8; 24,15-27 e 33,21s sono dei frammenti sparsi di un racconto smembrato? Altri, come 18,1-32; 33,21s sono doppioni di un solo oracolo? E poi quale legame unisce i paragrafi del cap. 2 se non l'arbitraria parolagancio "spada"? ecc. Inoltre, la presenza di diverse scritture mostra che mani successive hanno lavorato alla redazione del libro; 1,3 ne è la prova, corroborata da altri passi. Mani di Ez o mani di discepoli o di editori anche tardivi? Lo stesso Ez che, da predicatore del castigo quale era fino al sopraggiungere della seconda deportazione, diventa d'improvviso messaggero della salvezza e che esprime questo cambiamento facendo un discorso nuovo, non lo esprime anche correggendo o completando i suoi antichi oracoli? Non lo si vede reinterpretare l'annuncio, smentito dai fatti, della conquista di Tiro da parte di Nabucodonosor (29,17-20)? È dunque probabile, se non certo, che Ez stesso abbia riveduto i suoi oracoli, per es. quelli che annunciavano che la popolazione rimasta a Gerusalemme dopo il 597 sarebbe stata totalmente annientata (11,7-13), per introdurvi il fatto che dei superstiti lo avrebbero raggiunto in terra d'esilio. Così si spiega la menzione del →resto (6,8-10; 9,4-8; 12,16; 14,22s), aggiunta a degli sviluppi di cui rompe talvolta la coerenza: "un terzo... un terzo... un terzo..." più "una piccola quantità" (5,2s).
Sono intervenute però anche mani diverse da quelle del profeta, aggiungendovi elementi nuovi: le variazioni fatte sul numero dei giorni (4,5s), numeri differenti nel TM e nella LXX indicano modifiche successive, frutto di speculazioni la cui sottigliezza ci sfugge; la descrizione del futuro santuario e delle liturgie che vi saranno celebrate (40-46) mostra una varietà di stile che suppone più autori (confrontare 40,1-37 + 40,47-41,4 + 43,1-7a con 40,38-46 + 41,5-42,20 + 43,7b-9). Le due principali visioni mostrano lo stesso fenomeno: la presenza delle "ruote" rompe la coerenza del quadro tratteggiato fino a quel momento (1,15-21; 10,9-17). Infine, la vicinanza di stili estremamente diversi pone in modo radicale il problema dell'unità globale del libro: il sacerdote "Ezechiele, figlio di Buzi", meticoloso nelle enumerazioni dei precetti (18,5-20) e nella sua descrizione del luogo santo, è il visionario, barocco se non surrealista, che redige i poemi dell'aquila (17,1-10) e del drago (32,1-8)?

3 Formazione Il XX secolo ha visto le posizioni degli esegeti passare attraverso differenti stadi approdando a una situazione ancora fluida. È G. Holscher che nel 1924 più radicalmente di altri ha contestato l'unità del libro. Ispirandosi ai metodi di B. Duhm, egli considera autentiche le sole parti poetiche del libro (1/7 circa dell'insieme). Sarà il problema dell'importanza relativa dell'apporto originale del profeta e di quello dei redattori a dominare la storia della ricerca su Ez.
Studiosi come S. Hermann o O. Kaiser, però, fanno una divisione seguendo un criterio più teologico che letterario: nessun oracolo di speranza (S. Hermann concederà in seguito Ez 37,1-14) può risalire al profeta stesso.
Ma c'è un altro modo di affrontare Ez ed è quello di vederlo in una tradizione. Il profeta riprende del materiale precedente, profetico, deuteronomistico, sacerdotale e la sua originalità viene cancellata. H. Reventlow spinge molto lontano questo inserimento. La figura dominante della ricerca nel XX secolo è quella di W. Zimmerli, con i suoi numerosi articoli e il grande commentario del 1969. Dal racconto di vocazione, dai ricordi storici, dai temi sviluppati, quale l'esodo, si vede molto bene che Ez è un anello nella catena della tradizione: uno studio approfondito delle forme letterarie lo dimostra. Ma egli conserva la sua originalità. Inoltre il testo continua a svilupparsi dopo il profeta: alcuni discepoli che formano una specie di "scuola" riprendono gli oracoli e li adattano a una situazione nuova. Questi apporti posteriori sono degni d'interesse e l'esegesi non si deve fermare ai soli passaggi autentici. È possibile mettere in dubbio l'esistenza di tale "scuola" (R. Clements) e mostrare come sia stato l'ambiente sacerdotale ad aver semplicemente ripreso il lavoro del profeta, soprattutto per i capp. 40-48.
In quest'ottica la gestazione del libro di Ez è breve e molto semplice, paragonabile ad altri libri profetici. Si può ritenere che la redazione sia terminata verso la fine dell'esilio nel 538, o, al più tardi, nel 516, quando finisce la costruzione del secondo Tempio.
Di fronte a questa visione moderata che è, a nostro avviso, la più probabile, il dibattito continua.
Da una parte si rinuncia allo studio storico-critico e si prende il testo così com'è. È il caso di M. Nobile

(con un tentativo chiaramente strutturalistico), di L. Boadt e soprattutto di M. Greenberg: quest'ultimo tenta di scoprire delle strutture che giustifichino la seria riconsiderazione del testo integrale. È l'esegesi globalizzante o "olostica"! Dall'altra parte ci si abbandona a un'analisi storico-critica spinta agli estremi. Si possono trovare (per es. F. Hossfeld) sei fasi di redazione. Si può vedere ovunque (R. Liwak) la mano del deuteronomista all'opera nel libro, talvolta con delle composizioni originali (capp. 6 o 20). L'eliminazione del non autentico può essere tale da non lasciare che 21 versetti attribuiti al profeta (J. Garscha), contro i 764 di Zimmerli o gli 886 di G. Fohrer (su un totale di 1273 del libro di Ez.).

Trova un difensore (J. Becker, dopo C.C. Torrey) anche la tesi difficilmente sostenibile dell'origine pseudepigrafica, in cui l'intero libro diventa una costruzione artificiale posta sotto il patrocinio del profeta. I problemi dell'unità e dell'autenticità devono così essere nettamente distinti, dato che i sostenitori dell'origine pseudepigrafica insistono sull'unità quanto i sostenitori dell'esegesi globalizzante che tendono, senza dirlo troppo, ad attribuire tutto il libro al profeta stesso. Rimane il fatto, ci sembra, che il libro di Ez è uno dei libri dell'AT che meglio corrisponde a un'epoca precisa, in questo caso l'esilio. Tutto concorre a mostrare il profeta stesso come l'autore della maggior parte del libro, almeno dei capp. 1-39 nelle loro grandi linee.

4 Testo I manoscritti del Mar Morto non hanno dato molto di Ez: salvo un grande rotolo sfortunatamente pietrificato, abbiamo solo frammenti dei capp. 1; 4; 5; 7; 10; 11. Come per Isaia, rivelano una larga concordanza con il TM. Si giunge, d'altra parte, a un apprezzamento più positivo della LXX che qua e là ha chiaramente un testo ebraico soggiacente, più antico del testo masoretico (per es. 39,25-29; cfr. J. Lust).

5 Teologia

A *Il riconoscimento di Dio.* Non è un caso che la formula "Voi riconoscerete che io sono il Signore" ricorra, in una forma o nell'altra, ben 86 volte nel libro di Ez: così la comunità dei credenti non riconosce Dio solamente nel culto, ma negli avvenimenti storici che essa sta vivendo. Bisogna assolutamente che Israele interpreti in modo corretto ciò che sta succedendo: non è anzitutto una disfatta d'Israele, o addirittura una disfatta di Dio, ma un mezzo, drammatico è vero, per giungere al riconoscimento del Signore come Dio sovrano. È questo il prezzo della sopravvivenza d'Israele: altrimenti questo piccolo paese sarebbe stato spazzato via nella sua identità culturale e spirituale come altri, quali gli Ammoniti e i Moabiti.

B *La presenza di Dio.* La gloria di Dio, una specie di personificazione (10,4), non è più legata a Gerusalemme e al suo Tempio. Può apparire in un paese impuro (Ez 1-3), può abbandonare la Città e il suo Tempio, diventato un covo d'idolatri (8,11) e potrà anche ritornare dopo la distruzione del Tempio (43,1-7a). La vita è legata a questa presenza di Dio. Se l'inizio del libro riconosce la presenza di Dio in mezzo ai deportati di Babilonia, l'insieme tende verso l'ultimo versetto che consacra il definitivo ristabilirsi d'Israele nella sua terra: "A partire da quel giorno, il nome della città sarà *JHWH šammāh* — il Signore è là" (48,35; cfr. 37,28). Tutte le promesse sottolineano l'attiva presenza di un Dio che si prenderà carico direttamente del suo popolo (20,33; 34,11). Questo avvicinamento di Dio e del popolo è suggellato da un'alleanza di pace (34,25-30). Non si giunge all'aridità di un contratto, ma a una meravigliosa visione in cui un'acqua abbondante sgorga dal Tempio per dare vita e fertilità (47,1-12). Solo in Dio si trova la vita.

C *L'idolatria.* Se riconoscere la divinità del Signore è l'esigenza di base che deve fare d'Israele un popolo promesso alla vita, l'idolatria riporta a una scelta di morte. Essa diventa la pietra di paragone del rifiuto della sovranità di Dio. Non è una crisi passeggera dovuta a delle circostanze storiche, come per es. l'insediamento a Canaan in mezzo a popolazioni idolatre. È un rifiuto fondamentale dal primo giorno, è una ribellione (20,8). "Ribellione" è una parola-chiave di Ez per caratterizzare l'atteggiamento di Israele. Ez crea anche l'espressione "casa", o "focolaio di ribellione" (2,5). Ma rifiutare Dio vuol dire sottomettersi agli idoli: non c'è autonomia possibile per Israele, o semplicemente per l'uomo. Israele adorerà quegli "abomini" (20,4), parola che di solito si riservava alle nazioni pagane (Dt 18,9-12), o ancora queste "abiezioni" e questi "idoli sporchi" (Ez 20,7s). Lungo tutto il libro l'idolatria d'Israele è smascherata in tutte le sue forme per mostrare fino a qual punto Israele non era più il popolo di Dio (6; 8; 14,1-6; 16,15-43; 18,5-6a; 20).

D *L'ingiustizia.* Ma l'idolatria non è che un aspetto dell'alienazione d'Israele; l'altro è l'ingiustizia sociale: essi sono inseparabili (8,17). Ez rimane nella scia dei profeti dei secoli VIII e VII. Ma la sua protesta ha dei tocchi particolari che la caratterizzano.

a Ez valorizza l'uso di *ynh*, "sfruttare", termine centrato sull'oppressione sociale ancora più di *ʿšq*; in particolare si ricollega alla spoliazione della terra (45,8; 46,18), ma descrive più ampiamente lo sfruttamento dei più deboli (18,7.12.16; 22,7-29). L'ingiustizia violenta *(ḥāmās)* è un fatto quotidiano in Israele (7,23; 8,17; 12,19).

b Nella definizione dell'uomo giusto (18,5-13; 33,12-16) lo sfruttamento, e in particolare l'usura, ha un posto preponderante, anche se in Ez 18 vi sono associati dei comandamenti più rituali.

c Ezechiele è il solo profeta ad associare le promesse dell'annuncio a una cernita severa che segue criteri sociali: "Io giudicherò tra la pecora grassa e la pecora magra" (34,20). "Pascere con giustizia" non significa non dare ragione a nessuno, vuol dire eliminare i ricchi (34,16).

d Ez accentua e sviluppa la critica contro le classi dirigenti già attaccate da Mi 3,11 e Sof 3,3s. Tutti hanno sbagliato, sacerdoti, capi, profeti o ricchi (Ez 22,25-29).

e I più colpevoli sono i re, la cui sola preoccupazione è stata quella di trarre profitto dal popolo, so-

li (45,8s) o in compagnia delle classi possidenti (34,1-10). È una visione molto più radicale del carattere nocivo della monarchia di quella di Dt 17,14-20: il potere ha pervertito coloro che avevano la più grande responsabilità.

E *Il ruolo della Legge.* Per il fatto che Ez entri nei dettagli concreti dell'ingiustizia, si può riceverne l'impressione che egli riporti tutto all'assolvimento di una serie di prescrizioni e di regole. È per averle trasgredite che Israele morirà (cap. 18), che Gerusalemme sarà distrutta (5,5-8; 22,7-16). Non c'è però un legalismo che si opponga a un'etica profetica precedente, più dinamica e più spirituale. Israele ha visto i suoi codici di leggi svilupparsi, come per es. Dt e già anche il codice di santità (Lv 17-26); Ez ricorda dunque che Israele ha ricevuto delle leggi perché le fosse permesso di vivere in un ordine voluto da Dio. Bisogna organizzare la vita in modo che non sfoci nell'anarchia fonte di egoismo. È per Israele una questione di vita o di morte in un senso molto concreto se essere Israele significa avere una relazione particolare con il Dio Santo. Ez è il primo ad annunciare un giudizio di Dio in cui Israele dovrà tener conto della sua condotta (7,3; 20,4; 35s), perché ne va della libera responsabilità d'Israele. C'è dunque necessariamente una precisione accresciuta nell'esigenza. Ma non ci può essere legalismo fin tanto che il perdono è offerto gratuitamente (18,31) e la possibilità di obbedire è un dono di Dio che cambia i cuori (36,26s).

F *La storia.* Per ben sottolineare giustamente che Israele non può far valere nessuna pretesa, Ez ritorna a più riprese, cosa che non hanno mai fatto i profeti prima di lui, sulla storia d'Israele (16; 20; 23; 36,16-20). Questa storia è tutta negativa. In nessun momento Israele è stato il popolo di Dio, nel senso di rendere manifesta la presenza di Dio davanti alle nazioni, cosa che era la ragione della sua elezione. Israele è idolatra dal tempo del soggiorno in Egitto (20); Gerusalemme non è una capitale gloriosa, è una borgata di origine pagana (16); Gerusalemme non vale più di Samaria e tutt'e due valgono Sodoma (23). Niente si può trovare in questa storia che riscatti l'idolatria, si potrebbe dire congenita, d'Israele. Non c'è niente da mettere a suo credito. La sua storia potrebbe essere ricondotta a un lungo vagare sfociato nell'esilio (20,23). Di fronte a una storia deuteronomistica (Dt; Gs; Gdc; 1-2Sam; 1-2Re) che cercava di far emergere alcune luci per salvare l'avvenire, Ez adotta un criterio di rottura totale che deve togliere ogni tentazione di tornare al passato: bisognerà accettare la morte e la distruzione per accedere di nuovo a una vita donata da Dio.

G *Il giudizio sulle nazioni.* Se Israele ha fallito fino a quel punto, che dire allora delle nazioni! Il giudizio su di esse occupa molto spazio (25-32; 35). L'assenza di un giudizio contro Babilonia può sorprendere; ma Ez è coerente: il suo messaggio principale è il carattere ineluttabile della vittoria di Babilonia sui suoi nemici, perché bisogna togliere ad Israele ogni vana speranza nelle combinazioni politiche. Gli oracoli contro le nazioni non sono intesi da Ez come una consolazione per Israele, ma come un aggravamento della situazione. Nessuna speranza è in vista, soprattutto da parte di quell'Egitto a cui Ez dedica quattro capitoli (29-32); l'importanza di questi oracoli contro l'Egitto è sottolineata dalla loro precisa datazione: sei delle dodici (o quattordici secondo gli esegeti) date del libro sono concentrate qui. Dio manifesta così di non essere preso alla sprovvista dagli avvenimenti, ma egli parla alle nazioni con autorità. Perché il mondo sussista e viva in pace, ci sono dei limiti da non oltrepassare. L'arroganza delle nazioni mette in pericolo l'equilibrio del mondo (29,3.9; 30,6; 31,10s; 32,11). Gli oracoli contro Tiro precisano la sorgente di questo orgoglio: la bellezza e la ricchezza (27,3s; 28,1-4); la ricchezza infatti non è innocente. Per un popolo di poveri contadini, come può un isolotto incolto qual è Tiro diventare ricco? Con il commercio, che può essere solo un crimine (28,5.16-18), perché è un crimine arricchirsi con il lavoro degli altri. Nessun altro profeta lo aveva rilevato in passato sul piano internazionale. "Essi" dovranno anche riconoscere che il Signore è Dio, è ugualmente il leitmotiv degli oracoli sulle nazioni, anche se Dio non può rivolgersi a loro come a Israele con un "voi".

H *La salvezza.* Anche un paese come l'Egitto riceve una promessa (29,13-16): per un paese grande la salvezza vuol dire che esso rinuncia a dominare, a porsi al di sopra di altri paesi. A maggior ragione c'è una promessa per Israele. Dopo la morte e la distruzione la salvezza non può essere che un totale rinnovamento. Israele è purificato (36,25), la sua capacità di decisione ristabilita (36,26); lo Spirito, che dava la sua forza al profeta, abiterà tra gli Israeliti e li renderà capaci di obbedire (36,27). La visione delle ossa (37,1-4) vuol dare ragione di questo cambiamento, che è veramente un passaggio dalla morte alla vita. Ma, cosa notevole, Ez non resta nella generosità vaga, non cade in un lirismo che non porterebbe a niente.

La responsabilità individuale non è diminuita dalla promessa fatta al popolo. Ez è forse meno individualista di quanto sembri (18; 33), perché nella sua visione della storia d'Israele non fa grazia a nessun individuo. Non si deve però minimizzare il suo richiamo alla conversione e l'avvertimento rivolto a tutti (18,4.20). Ogni persona conta (20,37s; 34,17-22) e si assume la responsabilità delle sue azioni.

Il quadro in cui si vivrà la salvezza offerta da Dio è quello di un popolo, con un paese ritrovato (36,29-37), in cui l'insicurezza e la fame scompariranno (34,25-31). Gli antichi valori — alleanza, tempio, regalità davidica, terra promessa — saranno ristabiliti, ma per pura grazia di Dio (37,24-28), perché essi non potevano da soli resistere al crollo dell'esilio. Ez conserva la preoccupazione della ritrovata unità d'Israele (37,15-23), ma questa unità deve ormai salvaguardare i diritti di ogni tribù e non assorbirli. La nuova pianta d'Israele (45,1-8; 46,16-18; 47,13-48,29) offre la curiosa particolarità di dividere il paese in tredici fasce orizzontali di uguale importanza, una per ogni tribù e una per Ge-

rusalemme, i sacerdoti e il principe, i cui diritti sono strettamente limitati. Questo principe, talvolta chiamato nuovo Davide (34,23; 37,24), dovrà in realtà essere semplicemente il simbolo della ritrovata unità del popolo, unità sociale (34) e unità politica (37). Il vero re è il Signore (20,33), fonte di ogni vita.
Si è potuto vedere in Ez un passaggio verso ciò che viene chiamato il giudaismo, con un pensiero in cui la discussione sulla Legge e la speculazione apocalittica andranno di pari passo. In questo egli non sarebbe già più tipico della grande profezia classica. È una verità ovvia far notare che Ez non è vissuto nell'VIII secolo come Am e Mi, ma nel VI secolo, e che pertanto ha messo a profitto la ricchezza di pensiero dei due secoli che lo hanno preceduto. Noi ricorderemo soprattutto il posto vitale che il libro occupa. Senza di esso l'inesplicabile sarebbe rimasto inesplicato: Israele, colpito duramente dalla distruzione di Gerusalemme e dall'esilio, sarebbe scomparso nel grande mescolamento degli imperi, come tanti altri. Egli ha voluto ristrutturare il pensiero dei suoi contemporanei intorno a un Dio sovrano nella storia ed esigente nella vita quotidiana di ogni credente. Ez fu ascoltato (e non solo per la sua arte; cfr. 33,31-33), le sue profezie furono raggruppate e arricchite e il libro che ne è risultato sta alla pari con quelli di Is e di Ger.

Bibl. Commentari: L. Dennefeld, Paris, 1946; P. Auvray, Paris, 1947 (1957²); F. Spadafora, Torino, 1951; J. Steinmann, Paris, 1953 (solo commentario in francese; parte dall'ipotesi di un doppio ministero — palestinese e babilonese — del profeta, ricostituzione del presunto ordine cronologico degli oracoli); C. Fohrer, Tübingen, 1955; W. Eichrodt, Göttingen, 1965-66 (trad. inglese: London, 1970; più teologico che letterario); W. Zimmerli, Neukirchen, 1969 (1979²; trad. inglese: Philadelphia, 1979-1983; grande summa della nostra era su Ezechiele); K.W. Carley, Cambridge, 1974 (commentario fondamentale per non specialisti); R. Mosis, Düsseldorf, 1978; M. Greenberg, Garden City, 1983 (si propone d'individuare le strutture del testo senza soffermarsi sulla critica testuale o letteraria); H.F. Fuchs, Würzburg, 1984. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Diaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 749-970; W. H. Brownlee, *Ezechiel I-19*, edited by L.C. Allen (= Word Biblical Commentary 28), Waco TX, 1986; L.C. Allen, *Ezechiel 20-48* (= Word Biblical Commentary 29), Dallas TX, 1990; J. Blenkinsopp, *Ezechiel* (= Interpretation), Louisville, 1990].

Studi: L. Monloubou, *Un prêtre devient prophète*, Paris, 1972 (opera d'insieme in francese, che descrive il ministero ed espone il messaggio del profeta); W. Zimmerli, *Le Livre du Prophète Ézéchiel*, FoiVie 71, 1972 (trad. di 4 artt. fondamentali di W. Zimmerli con bibliografia); K. Koch, *Die Propheten II. Babylonisch-persische Zeit*, Stuttgart, 1980, 89-123 (trad. inglese: London 1983; presentazione assai suggestiva del profeta e del suo pensiero); B. Lang, *Ezechiel*, Darmstadt, 1981 (presentazione dettagliata dello stato della questione); J.M. Asurmendi, *Le prophète Ézéchiel*, CahÉv 38, 1981 (presentazione generale sulla base di esempi precisi); J. Burnier-Genton, *Ézéchiel fils d'homme*, Genève, 1982 (saggio sull'antropologia del libro d'Ezechiele); J. Lust et al., in *Actes du Colloquium Biblicum Lovaniense XXXV*, Leuven, 1986 (prospetto delle più recenti ricerche). [T. Meijerknecht, *The relation between Genesis 2-4 and Ezechiel*, AmstCah 7, 1986; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 219-58; L. Monari, *Ezechiele. Un sacerdote-profeta* (= LOB 1.21), Brescia, 1988; K. Seybold, *Die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten*, in G. Benedetti-U. Rauchfleisch (hrg.), *Welt der Symbole; Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses*, Göttingen, 1988, 101-12; M. Nobile, *Jes 6 und Ez 1,1-3,15: Vergleich und Funktion im geweiligen redaktionellen Kontext*, in J. Vermeylen (éd.), *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures: unité et complexité de l'ouvrage* (= BETL 81), Leuven, 1989, 209-16]. JPons

EZECHIELE IL TRAGICO Autore, forse originario di Samaria, di un dramma intitolato *Exagogē* (intorno al 200 a.C.). Come dice il titolo, il soggetto di quest'opera è l'esodo degli Israeliti sotto la guida di Mosè.
Di tale dramma non restano che alcuni passi conservati da Eusebio di Cesarea. Il primo, di 67 versi (Eusebio di Cesarea, *Preparazione evangelica*, 9,28,2-4), mette in scena Mosè che racconta l'oppressione dei discendenti di Giacobbe in Egitto e la sua vita dall'adozione da parte della figlia di Faraone fino al matrimonio con Seffora (→vedi Zippora). Il secondo, di 175 versi, comprende quattro parti: un sogno di Mosè e un dialogo tra lui e suo suocero che interpreta il sogno (22 versi; *Preparazione evangelica* 9,29,4-6); un dialogo tra Dio e Mosè sulla sua missione (42 versi; *Preparazione evangelica*, 9,27,9-11); le istruzioni di Dio per le piaghe d'Egitto, la Pasqua e l'esodo (61 versi; *Preparazione evangelica*, 9,29,12-13); la descrizione da parte di un superstite egiziano del passaggio del Mar Rosso (50 versi; *Preparazione evangelica*, 9,29,14). Il terzo passo, di 27 versi (*Preparazione evangelica*, 9,29,16), consiste in un rapporto fatto a Mosè da un esploratore ebreo sull'oasi di Elim (Es 15,27) di cui elogia la bellezza. Questo rapporto termina con la descrizione di un uccello favoloso, certamente la fenice.

Bibl. A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.*, StVTPseud 1, 1970, 273-277; id., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, PseudVTG 3, 1970, 207-216; J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Ann Arbor, 1981, 110-111.284; E. Vogt, *Tragiker Ezechiel*, JüdSchrHelRömZt 5/1, 1983. JRi

EZEM In ebr. *ʿeṣem*, "osso" (?); città del Negheb di Giuda (Gs 15,29), toccata in sorte ai figli di Simeone (Gs 19,3; 1Cr 4,29). È possibile che corrisponda all'attuale Umm el-ʿAṣam (o ʿIẓam), 25 km a sud-est di Bersabea e a sud-ovest di ʿArarah.

Bibl. W.F. Albright, *Egypt and the early history of the Negeb*, JPOS 4, 1924, 146 s.v.; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the O.T.*, Leiden, 1959, 144. CCan

EZIOLOGIA Racconto che ha lo scopo di spiegare l'origine di uno stato di cose, di un'usanza, di un'istituzione, di un luogo sacro, di un nome proprio, toponimo o antroponimo. La funzione di un racconto del genere può essere, nel suo contesto attuale, diversa dalla sua prima destinazione. Si distinguono diversi tipi di eziologia.

1 Eziologia leggendaria Presenta uno stato di cose "che esiste fino ad oggi" come conseguenza di avvenimenti che si sono svolti nel passato. Molte e. antiche di questo genere costituiscono il nocciolo di Gs 2-9, dove servono come materiale per la costruzione di un'epopea panisraelitica della conquista. Non era tuttavia la loro prima destinazione. Così, l'e. delle pietre erette in circolo nel santuario di Galgala serviva per spiegare ai pellegrini l'origine del luogo santo: le pietre sarebbero state portate dalla riva est del Giordano, dove effettivamente si trovano dei monumenti megalitici (Gs 4,1b-3.8.9b). Le e. delle pietre del guado (Gs 4,9) e della casa di Raab (Gs 6,25, cfr. Gs 2), riutilizzate in funzione della conquista, giustificavano in origine le rivendicazioni, rispettivamente, degli Efraimiti che reclamavano la proprietà del guado, predisposto da uno di loro, e delle genti del clan di Raab che facevano valere i loro diritti sulla località di Gerico. Le due e. dei cumuli di pietre (Gs 7,26a; 8,29) sono delle leggende locali che un giorno furono messe in relazione con le rovine di Gerico e di Ai. La distruzione di queste città fu tuttavia anteriore alla sedentarizzazione degli Israeliti, al punto che del luogo di Ai si conosceva solo il nome di *ʿay*, che vuol dire "rovina". Quanto all'assoggettamento dei Gabaoniti ai lavori del Tempio di Jahweh (Gs 9,23.27), riflette le condizioni dell'inizio della monarchia davidica, più probabilmente quelle del tempo di Salomone, che l'e. fa risalire a uno statuto fissato da Giosuè. Invece l'e. della presenza di abitanti gebusei a Gerusalemme (Gs 15,63; Gdc 1,21) è conforme alla stretta verità storica, ma contraddice la notizia di Gdc 1,8 che non ha niente di eziologico. L'e. non è dunque necessariamente in opposizione con la storia e il problema fondamentale che sollevano le e. di Gs 2-9 non è di sapere se la spiegazione corrisponda ai fatti o se l'interesse per i fatti abbia creato la spiegazione. Il problema fondamentale è di sapere se originariamente la spiegazione aveva qualche rapporto con l'occupazione di Canaan da parte degli Israeliti. Sembra che si debba rispondere negativamente nel caso di Gs 2-9.

2 Eziologia significativa Essa intende far conoscere il significato profondo di un fenomeno, di un rito, di un monumento. È caratterizzata dalla formula *ʾôt*, "sarà un segno...", o dallo schema domanda-risposta "che cosa significa questo per voi?", detto talvolta di "catechesi". L'origine dell'arcobaleno è spiegata in Ge 9,12-17 con la volontà di Dio di porre un segno permanente dell'alleanza conclusa con Noè. Così, la circoncisione è presentata in Gen 17,11 come il segno dell'alleanza stipulata con Abramo, mentre gli azzimi e l'offerta dei primogeniti secondo Es 13,9 e 16 sono dei segni istituiti per ricordare l'uscita dall'Egitto. Nei quattro casi l'e. fa conoscere un "segno" della volontà di Dio. Lo schema domanda-risposta serve a spiegare l'origine della Pasqua (Es 12,26s), dell'offerta dei primogeniti (Es 13,14s), della Legge (Dt 6,20-25), delle pietre di Galgala (Gs 4,6s) e di quelle del guado (Gs 4,21). Queste e. — la formula *ʾôt* come lo schema domanda-risposta — non sono parti integranti dei racconti in cui compaiono. I racconti possono essere esistiti senza l'e. che si presenta sotto forma di epilogo o di aggiunta. In altre parole, questi racconti trasmettono un'e. significativa, ma questa è solo sovrapposta, in qualche modo, a una trama narrativa che non sembra affatto avere un'origine eziologica.

3 Eziologia etimologica Spiega l'origine di un nome proprio che è legato al racconto da una delle due seguenti clausole: "E gli dette il nome di..., perciò, si chiama", oppure "Per questo si dà a questo luogo il nome di...". La seconda clausola è tipica dei racconti eziologici che a un'attenta analisi rivelano una struttura fissa: si riporta un avvenimento e si inferisce un nome fondato su questo rapporto. Spesso il racconto anticipa il nome e quasi sempre localizza l'avvenimento. I due testi più lunghi sono Gen 11,1-9 e 26,23-33, in cui la seconda clausola appare allo stato puro, ma rivela uno strato di tradizione secondaria. Questa mette insieme elementi di origine diversa, la cui coordinazione è influenzata dall'etimo considerato. A differenza della seconda clausola, la prima non è legata funzionalmente al racconto che la riveste. Negli esempi più chiari, in Gen 3,20 e 1Cr 4,9, la clausola etimologica si presenta semplicemente come una formula strutturata in modo da riportare l'attribuzione di un nome, il nome stesso e la ragion d'essere di questo nome. Altrove, in 1Sam 4,21; 7,12, l'e. è subordinata al racconto a cui aggiunge un breve commento. È anche il caso di Gen 2,23; 19,37s, dove l'e. è subordinata a un interesse narrativo altro dall'etimologia. I racconti in se stessi non sono dunque eziologici. In conclusione, i racconti etimologico-eziologici sono rari e l'e. etimologica si limita di solito a clausole brevi che, nel complesso narrativo in cui sono integrate, appaiono secondarie o subordinate.

Bibl. C.A. Keller, *Das Wort oth als "Offenbarungszeichen Gottes"*, Basel, 1946, 49s; id., *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden*, ZAW 67, 1955, 141-168; 68, 1956, 85-97; J. Fichtner, *Die etymologische Ätiologie in den Namensgebungen der geschichtlichen Bücher des A.T.*, VT 6, 1956, 372-396, J.A. Soggin, *Kultätiologische Sagen und Katechese im Hexateuch*, VT 10, 1960, 341-347; I.L. Seeligman, *Aetiological Elements in Biblical Historiography*, Zion 26, 1961, 141-169; A. Ibáñez Arana, *La narración etiológica como género literario bíblico. Las etiologías etimológicas del Pentateuco*, ScripVict 10, 1963, 161-176.241-275; B.S. Childs, *A Study on the Formula "Until this day"*, JBL 82, 1963, 279-292; R. Smend, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenken*, Zürich, 1968; B.O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the O.T.*, BZAW 108, 1968; id. *Etymological Etiology and the Dt Historian*, CBQ 31, 1969,

35-41; F. Langlamet, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain,* CRB 11, 1969, 123-138; L. Sabourin, *Biblical Etiologies,* BibTB 2, 1972, 199-205; B.S. Childs, *The Etiological tale Re-considered,* VT 24, 1974, 387-397; H. Schult-B. Diebner, *Ätiologische Texte im A.T.,* DielhBlAT 5, 1974, 1-34; 6, 1974, 6-30; 7, 1974, 2-17; F.W. Golka, *The Aetiologies in the O.T.,* VT 26, 1976, 410-428; 27, 1977, 36-47.

ELip

EZION-GHEBER In ebr. *ʿeṣyôn geber,* "consiglio eroico"; questo nome che unisce due appellativi regali (Is 9,5) è molto adatto alla base navale creata da Salomone sul Mar Rosso, con l'aiuto degli abitanti di Tiro (1Re 9,26; 2Cr 8,17), e in seguito ripristinata da Giosafat, senza successo (1Re 22,49; 2Cr 30,36). È sovente associata a Elat, ma non è la stessa. È una tappa della marcia di Israele nel deserto (Nm 33,35-36; Dt 2,8).

In seguito alle ricerche e agli scavi di N. Gluek, per molto tempo si è creduto che E.-G. fosse situata nel luogo del Tell-Ḫeleifeh, in territorio giordano, 3 km a est dell'Elat moderna, ma questo sito era quello di una città industriale e non marittima. Più recentemente si è proposto di situare E.-G. nell'isola oggi chiamata Jezīret Fara ûn, a qualche centinaio di metri dalla riva occidentale del golfo di Aqaba, in territorio egiziano, 13 km a sud-ovest dell'Elat moderna. L'isola, 300 metri per 150, era circondata da una muraglia dell'epoca di Salomone, chiaramente datata, nel mezzo della quale si apriva un piccolo porto riparato e protetto da due torri. In epoca greco-romana furono aggiunti due depositi e nel Medioevo una cittadella.

MDB

F

FABBRO In ebr. *masgēr* o *ḥārāš* (termine che indica un artigiano in generale) in gr. *chalkeus;* il lavoro dei due metalli usuali, il →bronzo e il →ferro era un mestiere relativamente raro e ricercato nell'antico Israele, poiché oltre al suo valore economico aveva un interesse militare in quanto permetteva di fabbricare armi. Alle origini di Israele i Filistei controllavano questo mestiere (1Sam 13,19-22) quando occuparono il paese; più tardi, fin dalla prima presa di Gerusalemme nel 597 a.C., i Babilonesi deportarono i "fabbri e i falegnami" di Gerusalemme (2Re 24,14.16; Ger 24,1; 29,2). Secondo la tradizione biblica l'antenato dei f. era Tubalkain (Gen 4,22), ciò significa forse che i f. erano soprattutto membri dei clan keniti. Battendo con il martello sull'incudine, i f. forgiavano pezzi metallici per gli attrezzi agricoli e il loro lavoro presso la fucina ci è descritto in Is 44,12; 54,16; Sir 38,28. Potevano anche essere assunti per le riparazioni del Tempio di Gerusalemme (2Cr 24,12); in particolare per fondere vasi e oggetti in bronzo (1Re 7,13-51). All'occasione potevano anche fabbricare idoli e la loro attività era allora derisa e condannata (Dt 27,15; Is 40,19s; 41,7; Os 8,6; 13,2; cfr. Gdc 17,3; 19,31; Is 44,10-12). Zc 2,3 riporta una visione di quattro f. venuti per abbattere le corna che hanno disperso Giuda e Israele. Nel NT 2Tm 4,14 menziona "Alessandro il fabbro" che ha procurato molti mali a Paolo ed è stato forse dall'apostolo consegnato a satana, cioè scomunicato (cfr. 1Tm 1,20).

Bibl. BRL², 219-224. ALem

FACCIA →volto.

FALANGE In gr. *phalagx;* formazione tattica della fanteria greca. Nell'esercito macedone e più tardi negli eserciti ellenistici, la f. costituiva un battaglione che combatteva in ordine serrato, con il compito di sostenere l'assalto del nemico senza retrocedere, protetto da una cavalleria mobile. L'equipaggiamento si componeva di un elmo, una corazza, un piccolo scudo circolare e una grande lancia, lunga quasi 5 m, la sarissa. Durante le rivolte dei Maccabei le falangi seleucidi presero parte alle battaglie di Bet-Zaccaria (1Mac 6,35.38.45), di Beerzet (1Mac 9,12) e di Asdod (1Mac 10,82).
CSaul

FALCO Il f., del quale in Palestina si ritrovano numerose varietà, è probabilmente l'uccello indicato in ebr. *nēṣ*, animale impuro (Lv 11,16; Dt 14,15) e migratore (Gb 39,26).

Bibl. EJ, VII, 1496. JLong

FALEGNAME →carpentiere.

FANUELE In gr. *phanouēl*, dall'ebr. *pᵉnû'ēl*, "di fronte a Dio"; uomo della tribù di Aser, padre della profetessa Anna, che il giorno della presentazione di Gesù al Tempio "si mise a lodare Dio e parlava del bambino" (Lc 2,36-38). JMer

FARAONE In ebr. *parʿōh*, trascrizione dell'egiziano *pr-ʿ3*, che designava la corte reale ("la grande casa"); a partire dalla XVIII dinastia (XV e XIV secolo), lo stesso re. A parte due eccezioni, F. è il "nome proprio" che la Bibbia dà ai re d' →Egitto menzionati senza il loro nome personale: tra i re d'Egitto nominati dalla Bibbia soltanto Necao (2Re 23,29.33-35; Ger 46,2; "re d'Egitto": 2Cr 35,20; 36,3.4) e Cofra (Ger 44,30), suo successore, hanno il "titolo" di F.; negli altri casi il termine "Faraone" è usato come nome proprio.

1 F., che prese Sara, moglie di Abramo, nel suo harem (Gen 12,15-20).

2 F., che fece di Giuseppe il gran visir d'Egitto e accolse Giacobbe e la sua famiglia (Gen 40-47).

3 F., il nuovo re che non aveva conosciuto Giuseppe (Es 1,8), che oppresse gli Ebrei (1,9-22) e cercò di uccidere Mosè (2,15).

4 F., sotto il regno del quale gli Ebrei uscirono dall'Egitto (Es 2,23-15,21). →Esodo.

5 F., del quale Salomone sposò la figlia (1Re 3,1; 7,8) e dal quale ricevette Ghezer (9,16) e che probabilmente è Psusennes, ultimo re della ventunesima dinastia.

6 F., che dopo la vittoria di Davide su Edom (2Sam 8,13-14) diede rifugio all'Idumeo Adad, liberatore di Edom sotto Salomone (1Re 11,14-25); potrebbe essere Siamon.

Bibl. E. Drioton-J. Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre,* Paris, 1962, 627-632 (elenco dei faraoni). ABoud

FARATHON In gr. *pharathōn;* pronuncia greca del nome →Piraton (1Mac 9,50). JLong

FARES In gr. *pharēs,* dall'ebr. *pereṣ* "breccia"; figlio di Giuda e di Tamar, padre di Esrom, nella genealogia di Gesù in Mt (1,3) e in Lc (3,33). Corrisponde nell'AT a →Perez (Gen 38,27-29; Rt 4,18; 1Cr 2,4-5). AvdB-JMer

FARINA Il pane è la base dell'alimentazione in Palestina dove la coltivazione dei cereali risale all'inizio dell'età mesolitica. La farina si presenta in tre qualità che corrispondono a tre macinature di diversa grossezza: grani grossolanamente macinati in semola (in ebr. *gereś:* Lv 2,14-16), semola d'orzo normale (in ebr. *qemaḥ*, Nm 5,15), fior di farina (in ebr. *sōlet* Gen 18,6). La farina è ottenuta da parecchie specie di cereali o anche di legumi: miglio, or-

zo, frumento, farro, fava, lenticchie, riso, sorgo, ceci, sesamo; ma il livello di vita determina la qualità dell'alimentazione: →orzo per i poveri (Gb 7,13) →frumento per i ricchi (Dt 32,14) →spelta o miglio per i tempi difficili (Ez 4,9). La macinatura dei cereali è fatta ogni giorno, tanto la conservazione della farina è problematica, ed è sempre il lavoro di una donna o di uno schiavo, se ce ne sono. Il lavoro può essere fatto con l'aiuto di un mortaio formato da una grande pietra piatta o leggermente concava e da una pietra piccola allungata secondo la grandezza della mano che la usa: è la pestatura. La macinatura si fa con l'aiuto di una macina a due ruote, l'una fissa, dura, spesso in basalto che con l'uso prolungato diventa sempre più concava, l'altra mobile, segnata da una modanatura per prenderla con una o due mani per imprimere il movimento di andata e ritorno (Ger 25,10). Il →mulino rotativo appare raramente prima dell'epoca ellenistica. Serviva anzitutto a macinare coloranti e spezie e questa tecnica è stata applicata solo tardivamente alla macinatura dei cereali. In epoca romana appaiono grandi installazioni di mulini azionati da cavalli.
La quantità di farina utilizzata si misura solitamente in "decima", quantità necessaria, approssimativamente, al nutrimento di una persona per pasto (Gen 18,6). Un'offerta comporta, fra l'altro, della farina, di fine macinazione: è l'offerta vegetale (Lv 2,1), offerta del "memoriale". JArg

FARISEI In gr. *pharisoaioi;* una delle "sette" giudaiche dell'epoca di Cristo.
1 Caratteristiche Etimologicamente il termine si collega alla radice *pāraš,* "separare" o "spiegare"; di conseguenza i f. dovrebbero il loro nome o alla pratica costante del commento della Torah o al rigore della loro disciplina morale che li divideva dal resto della popolazione. Nati dal gruppo degli Asidei si erano violentemente opposti a Giovanni Ircano e soprattutto ad Alessandro Ianneo che li aveva crudelmente perseguitati. Essi contavano tra di loro un gran numero di dottori e di scribi; diventarono perciò importanti soprattutto per lo studio e l'interpretazione della Scrittura; questo studio avveniva secondo due orientamenti fondamentali: la halakah e la haggadah. La prima consisteva nel commento e nell'attualizzazione delle disposizioni giuridiche che formarono progressivamente una giurisprudenza. La seconda aveva origine in discussioni scolastiche d'ordine teorico e teologico e si era sviluppata attingendo alla tradizione orale e ai racconti leggendari. Volendo elaborare un assetto preciso che permettesse di osservare con esattezza le leggi della Torah, essi avevano finito per stabilire 613 regole (248 precetti e 365 proibizioni); a dispetto di questa minuzia, rimanevano numerosi punti ambigui, come le motivazioni per il ripudio della moglie o i limiti permessi del riposo sabbatico (cfr. Gdt 7,21-24; Mt 12,9-12). L'elenco conosciuto oggi risale all'epoca talmudica, ma, in una forma o nell'altra, risale al I secolo della nostra era e si era cristallizzato alla scuola di Rabbi Aqiba. L'insegnamento dei maestri f. (tramite la tradizione orale, messa per iscritto a partire dal II secolo d.C.) è conosciuto fin dal II secolo a.C. ed essi sono sempre presentati in coppia come capifila di una data epoca. È generalmente riconosciuto che i f. erano reclutati nei ceti più umili della società; d'altra parte alcuni dottori tenevano in grande considerazione il lavoro manuale; Shammai, però, raccomandava di scegliere gli allievi dagli ambienti agiati. Come regola generale, il rigore della loro vita conferiva loro un grande ascendente presso la gente umile.
2 Gesù e i farisei I vangeli presentano i f. in modo estremamente negativo (cfr. Mt 12,14; 22,15; Lc 16,14; 18,10; 20,20); tuttavia è necessario tener presente che queste affermazioni non si riferiscono a coloro che nel popolo ebraico cercavano di realizzare i precetti morali dei f., ma piuttosto ai dottori. Di fatto le critiche del NT sono rivolte essenzialmente a coloro che con il loro insegnamento e la loro conoscenza dei testi pretendono di imporre *ex cathedra* delle norme di comportamento: al di là di alcuni piccoli dettagli che sottolineano la loro cupidigia (Lc 16,14) o il loro orgoglio (Lc 18,10s), viene rimproverato loro di impigliare gli adepti in una rete di osservanze minuziose che essi stessi si ingegnano di aggirare (Mt 12,11; 23,27-28; Lc 11,39-44; 13,15; Gv 7,22). Il principale rimprovero però è quello di privilegiare le sottigliezze della loro propria tradizione interpretativa rispetto allo spirito più profondo della fede di Israele (Mt 16,6; 22,36-39; Mc 8,1; 12,28-33; Lc 12,1; 18,18).

Bibl. DBS, VII, 1023-1115; TWAT, IX, 11-51; M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus,* Paris, 1960; J. Neusner, *The rabbinic traditions about the Pharisees before A.D. 1,* Leiden, 1971; P. Maffucci, *Il problema storico dei Farisei prima del 70 d.C.,* RivB 26, 1978, 353-399; P. Culberton, *Changing Christian Images of the Pharisees,* AmTR 64, 1982, 539-561. [E.P. Sanders, *Paolo e il Giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione,* tr. di P.C. Bori, edizione italiana a cura di M. Pesce (= BibT 21), Brescia, 1986; P. Lenhardt-M. Collin, *La Torah orale des Pharisiens: textes de la tradition d'Israël* (= CahÉvSupp 73), Paris, 1990; E.P. Sanders, *Gesù e il giudaismo,* tr. ed edizione italiana a cura di P. Stefani (= Dabar 11), Genova, 1992; G. Segalla, *Panorama storico del Nuovo Testamento* (= LOB 3.5), Brescia, 1992³]. CSaul

FARMACISTA Nell'antichità la farmacia era legata alla →medicina e il medico preparava da solo i suoi medicamenti. Nell'AT si possono considerare come precursori del f. il confezionatore di unguenti e di balsami, il droghiere e il profumiere (in ebr. *rōqēaḥ,* in gr. *murepsos:* Ne 3,8; 2Cr 16,14; Sir 38,4-7; 49,1) che tra l'altro fabbricavano l'olio dell'unzione e i profumi destinati al culto (Es 30,25.35; 37,29), anche se per questo lavoro saranno in seguito destinati i figli dei sacerdoti (1Cr 9,30). In campo profano, questa attività poteva essere esercitata anche dalle donne al servizio del re (1Sam 8,13).
Il commercio delle spezie e degli aromi (Gen 37,25; cfr. Ct 3,6; Ap 18,13) era molto attivo e probabil-

mente sotto il controllo del potere reale, come ci rivela il contenuto dei magazzini di Ezechia (2Re 20,13; Is 39,2). La preparazione degli unguenti e dei profumi avveniva in vasi speciali (Gb 41,23; cfr. Ez 24,10). Gli Israeliti conoscevano anche le piante aromatiche (Ct 5,13) e gli esseni raccoglievano le erbe medicinali (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,136). Nel NT Ap 3,18 menziona il →collirio nell'oracolo della chiesa di Laodicea. GB-ALem

FASELIDE In gr. *phaselis;* attualmente in Turchia, a 57 km da Antalia/Attalia; città della Licia, servita da tre porti, F. deteneva una posizione importante sulla via marittima che collegava la Grecia con la costa siriana; costituì probabilmente uno scalo per i marinai fenici, il che spiegherebbe il suo nome di tipo semitico. Colonizzata dai Rodiesi nel VII secolo, divenne un porto molto battuto. Accolse Alessandro e divenne per qualche tempo un possedimento dei Lagidi, poi appartenne per breve tempo ai Seleucidi. Roma la affidò ai Rodiesi nel 188 a.C., ma nel 167 ridivenne indipendente nell'ambito del *koinon* dei Licii. Sotto l'impero fu annessa alla provincia di Licia-Panfilia. Conserva importanti vestigia archeologiche che non sono ancora state oggetto di scavi sistematici. È uno dei destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). CSaul

FASIRON, FIGLI DI In gr. *huoi phasirōn;* tribù probabilmente araba del deserto di Giuda, sconfitta da Gionata Maccabeo durante l'assedio posto da Bacchide a Bet-Basi (1Mac 9,66). Secondo Giuseppe Flavio Gionata attacca il campo dello stesso Bacchide (*A.J.* 13,28). JLong

FAUNA La f. della Bibbia è quella delle regioni subtropicali. Alcune specie, soprattutto quelle delle grandi belve come il leone, l'orso e la pantera, sono scomparse dalla Palestina, altre sono diventate rare ai nostri giorni, mentre ai tempi biblici erano ancora diffuse. La causa di questa sparizione è in special modo il progressivo disboscamento nel corso dei secoli (→foresta).

1 Classificazione e terminologia La Bibbia non conosce una classificazione sistematica delle diverse specie di animali, nel senso in cui si concepisce oggi. Non c'è da stupirsene perché la prospettiva usata dagli autori biblici a questo riguardo si fonda su criteri essenzialmente teologici o religiosi. Così la classificazione molto generica che si trova in particolare nei primi capitoli della Gen ha lo scopo di inglobare l'insieme degli animali creati da Dio e viventi nell'acqua, nell'aria, sulla terra (Gen 1,20-21; 24-26; 9,2; IRe 5,13; Ez 38,20). Un'altra classificazione più dettagliata stabilisce la distinzione fra gli animali puri e quel impuri e si trova in Lv 11 (Dt 14,4-20).

A *Classificazione generale.*

a Animali acquatici. Gli animali acquatici comprendono i mostri (in ebr. *tannînim* Gen 1,21 in gr. *kētē*) fra cui il coccodrillo e l'ippopotamo, i pesci propriamente detti (in ebr. *dᵉgê hayyām,* Gen 9,2) e tutte le specie di piccoli animali che pullulano nell'acqua (in ebr. *remeś hammayim,* Gen 1,21). Da parte sua il Lv stabilisce una distinzione fra gli animali acquatici che hanno scaglie e pinne e quelli che non ne hanno (Lv 11,9-12).

b Volatili. Per gli animali che volano l'ebreo usa un'espressione molto generale *ʿôp* (Gen 1,20; 2,20), che si riferisce a tutti gli esseri alati: non solamente gli uccelli, ma anche il pipistrello (Lv 11,19) e certi insetti (Lv 11,20). Il termine più specifico per indicare gli uccelli è *ṣippôr* (Gen 7,14).

c Animali terrestri. Quanto agli animali che vivono sulla terra, si tratta di animali domestici o di bestiame (in ebr. *bᵉhēmāh*), di animali selvatici (in ebr. *hayyat hāʾāreṣ*) e di bestiole (in ebr. *remeś hāʾădāmāh,* Gen 1,24-25). Il bestiame si suddivide in piccolo bestiame (in ebr. *ṣōʾn, śeh:* capre e montoni) e grosso bestiame (in ebr. *bāqār, bᵉʿîr, šôr,* bovini). Del resto, se il termine usato per le bestiole implica l'idea di strisciare (in ebr. *remeś*), ciò non significa che bisogna pensare solo ai rettili (del serpente viene detto che "striscia sul suo ventre", Gen 3,14; Lv 11,42), ma si includono anche tutte le specie di piccoli animali che si trascinano per terra (Gen 6,20; 7,14).

B *Classificazione religiosa.* Dal punto di vista religioso si distinguono gli animali puri e quelli impuri. È difficile, per non dire impossibile, conoscere esattamente le ragioni che alle origini hanno determinato questa distinzione (motivi igienici? il fatto che gli animali impuri erano messi in relazione con i demoni o certe pratiche pagane?). La ragione teologica è che gli Israeliti devono separarsi dai non-Israeliti nella vita quotidiana (Lv 11,44s). Lv 11 e Dt 14,3-20 distinguono parecchie categorie (→purità; impurità; →nutrimento).

2 Identificazione L'assenza generalizzata di un contesto suggestivo (i nomi degli animali appaiono in elenchi senza alcun commento o sono utilizzati come immagine poetica) unita alla scarsità di attestazioni suscettibili di generare confronti fruttuosi (molte parole sono citate solo una volta) rendono difficile l'identificazione delle diverse specie di animali. Bisogna allora rifarsi alle rare precisazioni contestuali, all'ebraico rabbinico, ai targum e alle traduzioni (soprattutto la LXX), all'etimologia e al confronto con le altre lingue (accadico, arabo, ecc.).

3 Gli animali nella Bibbia Fra tutte le creature visibili gli animali terrestri sono i più vicini all'uomo; sono stati creati lo stesso giorno (Gen 1,24); devono nutrirsi di piante verdi ed essere utili all'uomo (Gen 1,26-30; 2,20; parallelo a 1,28; in questo ultimo testo il fatto di dare il nome agli animali indica il completo dominio su di essi). Questa armonia, rotta dal peccato (cfr. Gen 3,15), sarà ristabilita nell'epoca messianica (Is 11,6-8; cfr. Gen 9,2s.12-16; Mc 1,13).

Sebbene la Bibbia non sia ostile al mondo animale (è detto a più riprese che Dio si prende cura degli animali p. es. Mt 6,26; essi sono protetti soprattutto in Dt, p. es. 22,6; cfr. Mt 18,12), l'uomo può di-

sporne. Può nutrirsi di animali (puri: Gen 9,3; 5,18 che menziona come nutrimento il grosso e il piccolo bestiame e i volatili; Dt 14,3-26, di cui i versi 4-6 formano il "catalogo degli animali di caccia"). Non sono il nutrimento quotidiano dell'uomo medio (→nutrimento; →(2) carne). L'uomo può anche offrirli in sacrificio, p. es. il montone, la capra, i bovini, la colomba e la tortora (i soli uccelli che si possano offrire) ma devono essere senza difetti (Lv 3,1-6); l'idea che il sangue è la sede della vita obbligava a ucciderli in un modo speciale (Gen 9,4s; Dt 15,23). Si catturano gli animali a caccia (Pr 7,23; Am 3,5), nelle fosse (Ez 19,4), con le reti o i lacci (Pr 6,5); gli uccelli venivano presi nel nido (Dt 22,6) o con reti (Sal 91,3), gli animali acquatici con l'amo, con la sciabica, la nassa (Ab 1,15) o con l'arpione (Gb 40,26 →pesca). L' →allevamento viene praticato molto presto (Gen 4,2-20; 12,16: grosso e piccolo bestiame, cammelli e asini). Gli animali servono come bestie da traino per l'aratro o il carro (cavallo, bovini) o come cavalcatura (cammello, cavallo, asino, mulo). Ci si nutre dei loro prodotti: →(2) carne →latte, burro; la loro →lana e i loro peli servono per tessere gli abiti e la →tela delle →tende (capra, cammello), la loro pelle è usata come →vestito (Gen 3,21) o come →otre; gli escrementi servono talvolta come combustibile. Certi visceri (come la vescica biliare, il cuore, le reni) sono usati come rimedi; l'elefante dà l'avorio. Si gioca con gli uccelli (Gb 40,29), si osservano le loro migrazioni (Ger 8,7) e vengono allontanati dalle piantagioni con spauracchi (Ger 10,5). Si conoscono anche le malattie degli animali, come la peste (Es 9,3-9). La legge vietava gli incroci di animali di specie diverse (Lv 19,19), ma soprattutto →la bestialità (Es 22,18). Dio manda talvolta le bestie selvatiche per punire gli uomini dei loro peccati (Lv 26,22; 2Re 17,25); servono raramente, e soprattutto nello stile apocalittico, come simboli di forze ostili a Dio (Gen 3; Dn 7; Ap 9; 13; 16). Per le loro particolarità gli animali sono simbolo di alcune categorie di persone, come la gazzella e la cerbiatta che servono come metafora per una donna gentile e graziosa; i loro nomi sono usati come nomi d'amicizia, p. es. quello della colomba (Ct 2,14); molti nomi propri sono nomi d'animali (p. es. Rachele: "pecora-madre"; Debora: "ape"; Zeeb: "lupo").

Bibl. BHH, III, 1984-1987; TWNT, III, 133-136.875; K. Wiegand, *Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren*, AfR 17, 1914, 413-436; I. Döller, *Die Reinheits- und Speisegestze des A.T.*, Münster, 1917, 168-259; F.S. Bodenheimer, *The Animals of Palestine*, Jerusalem, 1935; I. Aharoni, *On some Animals mentioned in the Bible*, Osiris 5, 1938, 461-478; id., *Vues nouvelles sur la zoologie biblique et talmudique*, RÉS 5, 1938, 32-41; S.T. Byington, *Some Hebrew Zoology*, JBL 64, 1945, 344-347; H. Hilger, *Biblischer Tiergarten*, Freiburg, 1954; G.R. Driver, *Birds in the O.T.*, PEQ 86, 1955, 5-20; 87, 1956, 120-140; V. Möller-Christensen-K.E. Jordt Jörgensen, *Biblisches Tierlexikon*, Konstanz, 1969.

HF-JCMar

FAVA In ebr. *pôl;* le fave *(Vicia faba)* figurano con altre leguminose (→lenticchie), fra gli approvvigionamenti di Davide (2Sam 17,28) e nella razione quotidiana di Ezechiele (Ez 4,9); era un cibo popolare che veniva mescolato al pane in caso di carestia.

AvdB-JCMar

FAVOLA Breve racconto fittizio, scherzoso, drammatico o allegorico destinato a mettere in luce una verità morale. La f. fa agire o degli uomini con animali o cose, o solo animali, vegetali, esseri inanimati. I protagonisti della f., qualunque sia la loro natura, agiscono, parlano, pensano come esseri dotati di ragione e di volontà; sono o persone o personificazioni. Essi compiono un'azione più o meno movimentata e incarnano un carattere, una virtù, un difetto, di cui, per i loro costumi o le loro qualità, sono i simboli più o meno naturali.

1 Favole con animali e vegetali Gli autori di f. della Mesopotamia facevano spesso agire animali e vegetali associati o no a uomini. Lo stesso avveniva anche nell'antico Israele e la Bibbia ci ha tramandato alcuni elementi di f. o di apologhi. Il serpente, la cui astuzia era proverbiale nell'antichità (Gen 3,1; Mt 10,16), interviene in Gen 3. Rivela a Eva le meravigliose proprietà dell'albero della vita (Gen 2,9; 3,22-24), nel quale esso si annidava e il cui frutto gli procurava un continuo ringiovanimento. Questo potere di ringiovanire era attribuito al serpente sia in Fenicia che in Mesopotamia a causa della muta, ma l'aquila, suo naturale avversario, godeva dello stesso privilegio, come testimoniano Is 40,31 e il Sal 103,5. Entrambi, l'uno grazie alla sua astuzia, l'altra per la forza delle ali, si mostrano di aiuto per l'uomo, sebbene lo scrittore jahwista assegni al serpente in Gen 3 un ruolo funesto. In compenso svolge un ruolo benefico l'asina di Balaam (Nm 22,22-35a). Grazie alla sua ostinazione e alla sua caparbietà salva la vita del suo padrone (Nm 22,33).

2 Favole con soli vegetali Nella f. di Iotam, scritta in versi (Gdc 9,8-15), e in quella di Ioas (2Re 14,9) agiscono solo vegetali. Nell'apologo di Iotam il cespuglio di spine rappresenta le persone irriflessive che scambiano i sogni con la realtà (Gdc 9,15a) e il cardo incarna lo stesso carattere in 2Re 14,9. Il cedro del Libano, che un fuoco uscito dai rovi può divorare (Gdc 9,15b), personifica la forza presuntuosa di cui un caso può aver ragione. La parte finale dell'apologo di Iotam proviene probabilmente da una raccolta di f. di cui il cedro era il personaggio principale e di cui fanno parte senza dubbio anche 2Re 14,9 (2Cr 25,18); Zc 11,1s; 1QapGen 19,15-17.

3 Favole con il re-giudice Un gruppo particolare di f. orientali ha come protagonisti il re e degli arringatori, tre uomini rozzi, un vecchio impotente e una giovane, due prostitute (1Re 3,16-27), una vedova madre di una fratricida e il vendicatore del sangue (2Sam 14,4-11). Le situazioni e i personaggi burleschi indicano che si è in presenza di divertenti satire del re-giudice. I narratori orientali, prima ancora delle *Vespe* di Aristofane che sono la satira del

giudice ateniese, mettono semplicemente in rilievo il lato ridicolo delle situazioni e dei personaggi e chiudono il racconto con una felice conclusione che non altera l'effetto comico. Si farà soprattutto il confronto con il cane Labes, nelle *Vespe*. Labes ruba un formaggio e compare davanti a Filocleo che per disprezzo l'assolve. Le f. orientali, più ancora che le commedie di Aristofane, sono così lontane dalla satira mordace che il redattore di 1Re 3 ha potuto usare un tale racconto per illustrare la saggezza di Salomone senza venir meno alla fama del re. Un esempio tardivo e svilito del genere è rappresentato dal giudizio di Daniele (Dn 13), che era un saggio paragonabile ai re (Ez 28,3; Ez 14,14-20) e che ricopre nella f. il ruolo del re giudice.

Bibl. RGG³, II, 853s; RLA, III,1s; H. Gunkel, *Das Märchen im A.T.*, Tübingen, 1917; F.M. Goebel, *Jüdische Motive in märchenhaften Erzählungsgut. Studien zur vergleichenden Motiv-Geschichte*, Gleiwitz, 1932; R.J. Williams, *The Fable in the Ancient Near East*, in E.C. Hobbs (ed.), *A Stubborn Faith. Papers on O.T. and Related Subjects presented to Honor W.A. Irwin*, Dallas, 1956, 3-26; E. Brunner-Traut, *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel*, Saeculum 10, 1959, 124-185; W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, 150-212; B. Lindars, *Jotham's Fable — A New Form-Critical Analysis*, JTS 24, 1973, 355-366; B.R. Foster, *Humor and Cuneiform Literature*, JANES 6, 1974, 69-85; É. Lipiński, *Ancient Types of Wisdom Literature in Biblical Narrative*, in *I.L. Seeligmann Volume*, III, Jerusalem, 1983 (1985), 39-55; id., *The King's Arbitration in Ancient Near Eastern Folktale*, in K.H. Hecker (ed.), *Keilschriftliche Literaturen*, Münster, 1986. ELip

FEBE In gr. *phoibe*, "brillante"; diaconessa della chiesa di Cencre, raccomandata da Paolo ai cristiani di Roma ai quali chiede di farle buona accoglienza e di assisterla; è legittimo pensare che l'apostolo l'avesse incaricata di portare Rm a destinazione (Rm 16,1-2). JMer

FEDE

1 Vocabolario Il campo semantico del sostantivo "fede", come quello del verbo "credere", è nelle lingue bibliche, come anche nelle nostre, molto vasto.

In ebraico l'idea di f. è resa con i derivati della radice *'mn:* il verbo *'āman* (un centinaio di usi; al niphal: "essere sicuro"; hiphil: "dare fiducia", "credere") e i sostantivi *'ĕmet* (130 usi; LXX: *alētheia*, "verità") e *'ĕmûnāh* (50 usi; LXX: *pistis*, "fiducia", "fede"); il gr. *amēn* (" →amen") deriva dalla stessa radice ebraica. Ci sono anche le radici *bṭḥ*, "aver fiducia di" (soprattutto nei profeti) e *ḥsh*, "trovare rifugio", ecc. In gr. il sostantivo *pistis* e il verbo *pisteuō* traducono nella LXX, con un rigore in essa piuttosto raro, i termini della radice *'mn*. La LXX ha dunque visto in *'mn* la radice specifica che esprimeva nel modo migliore l'originalità della f. nell'AT e che doveva essere resa con un solo e unico verbo.

L'esegesi moderna è d'accordo nel rilevare l'originalità (in rapporto alle altre religioni) della radice per designare uno dei rapporti primordiali, caratteristici e dei più profondi tra l'uomo e Dio, anzi forse tra Dio e l'uomo. In più, molti esegeti esitano a trovare un termine straniero più antico da cui sarebbe derivata la radice ebraica *'mn*. In ogni modo, la f. nell'AT (e più tardi nel NT), anche se non ha avuto bisogno di un vocabolario obbligatoriamente nuovo, ha perlomeno ricevuto un senso rinnovato persino in greco, anche solo per i momenti essenziali in cui la si ritrova e il posto centrale che essa occupa, sebbene questo posto non sia evidente a una prima lettura. A livello etimologico, *'mn* e *pisteuō* sono discordanti: *'mn* designa ciò che è sicuro, solido, costante, ciò di cui si può essere sicuri; *pisteuō*, al contrario proviene da una radice designante ciò che è legato, ciò che si attacca, e che si ritrova in *peithō*, "fidarsi di". L'ebraico esprime prima di tutto la stabilità, la permanenza dell'oggetto della fede; il greco pensa soprattutto alla fedeltà del soggetto della fede; l'ebraico designa anzitutto ciò in cui si crede; il greco designa piuttosto colui che crede. L' "oggetto" è stabile, sicuro *('mn);* il "soggetto" è fedele *(pistos).* La sfumatura non può essere trascurata, ma non bisogna esagerare questa differenza poiché spesso è invertita e nella LXX e in Paolo *pisteuō* e *pistis* rinviano soprattutto alla radice ebraica *'mn* senza che ci sia soluzione di continuità.

2 Teologia

A *Pentateuco e libri storici.* Se la radice *'mn* è relativamente poco attestata all'inizio dell'AT (il verbo è usato solo 3 volte nella Gen!), si noterà che la si trova in relazione con ciò che si possono chiamare i momenti fondanti d'Israele: la promessa fatta ad Abramo (Gen 15,6); l'alleanza (deuteronomistica) conclusa con Mosè-Israele (Dt 7,7-9) e la promessa fatta a Davide-Salomone (2Sam 7,18; 1Re 8,28; cfr. ancora Is 7,9; 28,16). Questi tre avvenimenti fondanti sono caratterizzati da una iniziativa divina che è senza rapporti con le qualità del personaggio, o dei personaggi, scelto: è l'elezione (contrario della selezione). Poi viene la f., quando il personaggio scopre che è lui ad essere implicato e associato a questo avvenimento.

a La promessa ad Abramo (Gen 15,6) è la prima attestazione di *'mn* nell'AT: per la Torah come è data, la f. non esiste prima di Abramo. Nel NT l'autore di Eb, dato il posto essenziale della f. nella storia della salvezza, ha pensato che bisognava far risalire la fede alle origini (e fino a quelle del mondo: Eb 11,3), per ritrovarla nei personaggi "fondatori": i "Padri" (Eb 11,1-29) e anche in Abele, Enoch, Noè, poiché "senza la fede è impossibile essere graditi a Dio" (11,6); anche se la f. d'Abele (con un "migliore" sacrificio), quella di Enoch (egli è "gradito" a Dio) e quella di Noè (che prende l'oracolo "sul serio") non sono che parenti abbastanza lontani della f. di Abramo. La lettera non fa che rilevare il fatto che "qualche-cosa-che-assomiglia-alla-fede" ha accompagnato l'atteggiamento dei personaggi chiave della storia della salvezza, e mostra che essa

è esistita persino prima di essere concettualizzata, afferrata e "incarnata" da Abramo. Lo stesso autore ci ricorda che la f. di Abramo è iniziata dalla partenza da Ur, quando parti "senza sapere dove andare". Rivela molto bene, come fa Paolo (Rm 4,20), che all'inizio della f. c'è una promessa (in gr. *epaggelia:* Rm 4,13.20; Eb 11,9) impossibile e smisurata (ereditare un paese, quando non si ha una vera discendenza), quasi universale (Gen 15,5; 15,18; 17,5; Rm 4,17; Eb 11,12) e sulla quale colui che la riceve gioca ciò che egli è e ciò che diventerà. Senza ragione evidente, anzi al contrario, Abramo si fida di questa promessa e parte all'avventura (l'avventura della fede). La f. fin da Gen 15,6 è caratterizzata da: l'elezione, che è una promessa di Jahweh, promessa al tempo stesso grandiosa e irrisoria; l'apertura all'avvenire, cioè a una storia ulteriore con uno scopo; la fiducia completa in questa promessa; l'abbandono di ogni fiducia in se stessi per fidarsi solamente della parola di Jahweh. Ma si noterà anche che la fede è speranza (Eb 11,1), speranza folle che pertanto si incarnerà presto in Isacco. Paolo farà anche il parallelo *pistis,* "fede"/*elpis,* "speranza" (Rm 8,24-25, così come nel resto della lettera). Gen 15,6 solleva due problemi.

Anzitutto, la traduzione abituale "Abramo credette in Jahweh" appiattisce e banalizza il verbo "credere" e al limite fa di Abramo o un teista ("credette in Dio"), o un semplice fedele di Jahweh ("ebbe fiducia in Jahweh"). È meglio non tener conto della preposizione *bᵉ* e tradurre: "Credette Jahweh" (sottinteso: "sulla parola"; cfr. Rm 4,18: "con una speranza che va contro ogni speranza"). Per la f. la promessa sorpassa di gran lunga tutto ciò che si può vedere o aspettare. Spesso essa ne è persino la contraddizione.

D'altra parte la seconda parte del versetto ("ciò gli fu accreditato come giustizia") è un enigma sotto ogni aspetto. Non dobbiamo cercarne la chiave, ma rilevare (come Paolo più tardi) che qui abbiamo un nodo teologico dove sono messe in stretta relazione "fede" e "giustizia". Ricordandoci che la parola "giustizia" evoca spesso la storia della salvezza, dobbiamo comprendere che Abramo è così associato alla storia della salvezza per la sua fede, ma è già una fede che si rimette totalmente a colui che lo chiama. La fede è la porta che Dio apre agli uomini per entrare nel movimento del suo piano di salvezza; i "giustificati" saranno uomini che, senza guardare a loro stessi, punteranno sulla promessa di Dio. Precisiamo che l'altro termine tecnico, "alleanza", appare in questo racconto solo in Gen 15,18.

b L'alleanza deuteronomistica (Dt 7,7-9). È interessante notare che *'mn* è molto raro prima del Dt; questo libro sembra dapprima (1,32; 9,23; cfr. 28,66) essere la storia dell'incredulità di Israele (elemento principale della storia della salvezza) superata dalla fedeltà permanente di Jahweh. Nel discorso di Mosè si può notare, da una parte, che Jahweh, al contrario degli idoli che si possono vedere, ha voluto essere solo una voce in Israele (4,12; già la fede e la vista si oppongono, mentre la fede e la parola si uniscono) e, d'altra parte, che questa voce che ha ricordato le promesse (fatte ai padri e la rivelazione dell'Oreb con il dono del decalogo 5,1-22) dichiara "Ascolta Israele" (6,4). È lo *Shemaʿ Israel,* dove Dio fa una specie di lunga "confessione di sé" (6,10-11; 6,21-23; 7,1-2) descrivendo ciò che farà o quello che ha fatto e chi "è": il liberatore e salvatore di Israele, e chiede che questa diventi la confessione di fede di Israele (6,10-25). Il tutto culminerà in 7,7-9 dove viene affermata anzitutto, unitamente alla gratuità irrazionale dell'elezione, l'impossibilità per Israele di conservarla per se stesso, cioè di credere in se stesso perché è il più piccolo "poco" (in ebr. *mᵉʿat*) fra le nazioni; poi sono ricordate ancora la liberazione storica da parte di Jahweh e l'amore che Dio porta a Israele in conformità alle promesse fatte ai padri (v. 8). L'elezione mostra meglio che altrove il suo carattere paradossale: Dio fa alleanza (7,9) con i più miseri (7; cfr. Mi 5,1; 1Sam 16,7-13; 1Cor 1,27.29; 15,8-9). Questa elezione prepara la salvezza offerta a tutti, mentre la selezione è la salvezza di una élite. È allora che Jahweh dice di sé che è un Dio fedele (in ebr. *neʾĕman;* cfr. Mc 11,22) mentre gli altri dei non lo sono e tutto ciò che ha preceduto o che segue (capp. 9-10) mostra che Israele non lo è stato. Qui ciò significa che Jahweh ha adempiuto o adempirà le sue promesse, che Dio è "fedele" (cfr. LXX: *pistos*) alla sua parola, alla sua alleanza e a coloro con i quali l'ha conclusa, di conseguenza Israele è anch'egli "fedele" poiché si fida della sola parola di Jahweh. È difficile però eliminare il senso ovvio di "fiducioso": Dio è fiducioso (nella sua promessa). Il clima dell'alleanza suppone una fiducia reciproca. Si ritrovano in tutto questo contesto le promesse (e anche l'elezione e l'amore), l'alleanza con colui che è il più piccolo, la storia passata, ma soprattutto futura; e se il verbo "credere" ha Dio per soggetto, è per ricordare che egli è il solo a mantenere le sue promesse e il solo a crederci sempre così da richiamare a una simile fedeltà i suoi alleati che egli ama; tanto più che l'uomo non può diventare "fedele" se non "credendo" che Jahweh è il solo vero "fedele". Si profila ancora una professione di fede originale di Israele: "Jahweh, Dio della promessa e dell'alleanza, è fedele". Non è da dimenticare che subito dopo viene l'episodio del vitello d'oro: questo vitello nel Dt è un idolo (9,16), ma secondo Aronne (in Es 32,4-5) è un' "oggettivizzazione" di Jahweh che ha fatto uscire Israele dall'Egitto: è la fede resa visibile con un Dio che si possiede.

c La promessa fatta a Davide (2Sam 7,13-16). La radice *'mn* è usata in senso proprio in 2Sam 7,13-16: "Io renderò stabile per sempre il suo trono regale. Io sarò per lui un padre... La mia fedeltà *(ḥesed)* non si allontanerà da lui... La tua casa (dinastia di Davide) sarà salda *('mn)* per sempre". C'è probabilmente un gioco di parole. La casa di Davide sarà stabile e duratura per la promessa indefettibile (il *ḥesed*), ma in cambio deve contare solo su di lui, Jahweh (cfr. anche 1Sam 25,28; 2Sam 23,5 dove

la promessa fatta a Davide è un'alleanza eterna). Si ritroverà ciò nella preghiera di Salomone (1Re 8,26): "Ora la promessa che tu hai fatto a mio padre si realizzi (*'mn*)". La promessa non è un futuro assoluto e la fede non è confinata tra un passato totale e un futuro che sarà un aldilà. Non è altrove; conserva a suo modo almeno una parte di ciò che è passato e fa cogliere le primizie di ciò che deve venire (Eb 11,1-2). Ci sarà anche la promessa di una dinastia stabile fatta a... Geroboamo, copiata da quella fatta a Davide (1Re 11,38; da notare la piccola correzione alla fine del v. 39). Anche il Cronista (1Cr 17,23; 2Cr 1,9; 6,17) conferma questa promessa del Dio fedele per sempre e, se la data piuttosto tardiva che spesso le si attribuisce è giusta, egli ha ancora più... merito (?) dato che non c'erano più re davidici.

B *Profeti.*

a Isaia, di cui si conosce l'attaccamento alla promessa fatta alla dinastia davidica così come a Sion, utilizza il verbo *'mn* in un contesto di promessa, anzi in un contesto messianico (che Isaia vede molto vicino). In Is 7,9-17 (intervento di Isaia presso Acaz) Israele è in difficoltà e se vuole sopravvivere deve prima di tutto credere fermamente nell'intervento di Jahweh; in seguito, tutto questo viene rivolto ad Acaz che sembra ben poco sicuro della promessa (di cui è erede) e delle promesse che ora Jahweh gli fa attraverso la mediazione del profeta: il segno (che deve essere sorprendente e difficile come nel caso di Sara) sarà il bambino →Emmanuele (7,14) che porterà su Israele (e la dinastia davidica) giorni tali che non si erano mai visti (v. 17).

Si ritroveranno in Isaia questi tre poli: promessa fatta (nonostante l'apparenza e anche contro essa) da Jahweh, per una storia in corso, e che si realizzerà per la fiducia che l'uomo porrà in essa rinunciando a tutte le altre sicurezze. La promessa (che contemporaneamente mostra la fedeltà di Jahweh alle promesse passate) è il solo aiuto e il solo ricorso. E Israele crederà solo nella misura in cui rinuncerà a credere in se stesso e in particolare alla sua abilità politica.

b I cittadini di Ninive (Gio 3,5) da un discorso "ateo" (non vi si parla di Dio e soprattutto di Jahweh) si decidono a "credere in Dio", cioè ai loro dei. Questa fede religiosa "si traduce in un cambiamento completo delle loro abitudini e delle loro angherie". Dio prende sul serio questa fede pagana e cambia anch'egli comportamento. Questo passo prova che Jahweh non era così intollerante come si vuol far credere nei confronti dei fedeli di altre divinità, quando sono dei veri fedeli (2Re 5,17s).

C *Salmi.* Tre salmi utilizzano *'mn* come un termine chiave completamente consacrato alla promessa fatta a Davide.

a Sal 89. Il salmo 89 presenta il conflitto fra la fede di Israele in una promessa indefettibile di Jahweh (vv. 1-38), e, con l'esilio, l'arresto apparente, la sospensione di questa promessa (vv. 4,39-52). Nel suo prendersela con Dio risale molto lontano (vv. 48.50) come se Israele ritrovasse la sua fede nella promessa di Jahweh quando egli ha fatto di tutto per prostrarlo e quando egli stesso si sente a terra. Questo salmo pone la domanda: Dio è "credibile"? Accorgendosi che, pur avendo ricevuto per sempre la promessa più certa dell'ordine del mondo e del corso degli astri (vv. 4.6.10.37.38), egli non la deterrà mai, Israele diventa credente (*'ĕmûnāh* 2.3.6.25.34.50; in compenso *'emet* non è usato, quanto al verbo *'āman* cfr. vv. 29.38). Il paradosso di questo salmo è evidente nel verso 35 ("Io non violerò mai l'alleanza") e 40 ("tu hai rinnegato l'alleanza").

b Sal 78; 106. Nei loro rispettivi quadri della storia della salvezza o piuttosto della storia dell'incredulità di Israele i Salmi 78 e 106 constatano che (106,12), se al momento del passaggio del Mar Rosso, gli Ebrei si erano fidati della parola di Dio, ben presto davanti alle difficoltà e al futuro incerto questa fiducia è svanita (78,22; 32,17): essi non hanno avuto fiducia nell'alleanza (106,24). I due salmi contengono 37 volte *'ĕmûnâh*.

D *Libri sapienziali.* Tutto ciò che precede (anche Giona!) fa risaltare l'originalità della fede israelitica; ma negativamente questa originalità si rivela ancora meglio quando si arriva ai sapienziali che, senza negare l'originalità della fede di Israele, intendono apportarvi un più ampio respiro e scoprire spesso un denominatore comune alle diverse correnti sapienziali.

a L'Ecclesiaste. Qo non contiene nessun termine che sia derivato in qualche modo da *'mn*. Solamente un *'ĕmet* del redattore finale (12,10) prova che Qo conosceva la parola ma non ne ha visto l'utilità.

b Il libro dei Proverbi. In Pr *'ĕmet* è citato 12 volte, o per designare (la lingua) "fiduciosa", o associato a *hesed*, o per dimostrare che "ci si può fidare" del giudizio imparziale del re... se costui giudica con *'ĕmet* (Pr 29,14).

c Il libro di Giobbe. In Gb *'āman* è sempre usato con la negazione, ad eccezione di un interrogativo ironico (39,12). Si ha l'impressione che come ai tempi di Isaia la sapienza che raccomanda la prudenza, il minimo rischio, il calcolo politico, la sicurezza, non vada d'accordo con la fede (cfr. Is 5,21; 19,11-12; 29,14); per il profeta Jahweh è il solo sapiente e bisogna fidarsi solo di lui (Is 31,1-2; Ger 8,8-9; 18,18).

E *Libri deuterocanonici e giudaismo.* Fede e sapienza si riconciliano (Sir 1,27) perché la fede "mette giudizio". Anzitutto, nella misura in cui la storia della salvezza si trasforma in Scrittura e si fissa sotto la sedimentazione dei commentari, la fede si riduce all'obbedienza di una scrittura, alla Torah: così, in Gdt 14,10 la fede dell'ammonita Achior consiste nel farsi circoncidere e nell'aggregarsi alla comunità giudaica. La storia della salvezza è bloccata, congelata nel ricordo e si trasforma in un apocalittico rimando all'aldilà (dei tempi). Aspettando questa fine, la fede si confonde talvolta con un'osservanza pietistica (Sir 32,23) ma è, forse, se la traduzione è esatta, la fedeltà verso se stessi, la qual cosa è forse bella, ma contraria alla fede di Abramo. Una fiducia molto grande (Sir 2,6.8.10.13) in Dio, ma che si

confonde con il timore-di-Dio stereotipato come l'obbedienza alla Torah. Non si parte più all'avventura.

Interessante è il fatto che la fede si riduce alla fiducia e diventa virtù, la quale non è fondamentalmente diversa da altre virtù. Così nell' "elogio dei Padri" del Sir "Mosè e Samuele sono santificati per la loro fedeltà" (*pistis:* Sir 45,4; 46,15). Così anche per Abramo il testo rileva che "nella prova, fu trovato fedele" (44,20). Il carattere eroico della rinuncia di Abramo a Isacco è paragonato alla fede. Quanto al grande Isaia, "è fedele nelle... sue visioni" (48,22)! La fede è sempre più ridotta alla fedeltà e alla fiducia. La promessa e il rischio sono scomparsi, anche se l'idea di alleanza è sempre presente (Sir 44,11s.45), se il caso di Abramo costituisce un esempio, non c'è più nessuno che possa eguagliarlo (Sir 44,19s; cfr. anche 1Mac 2,52). Inoltre la fedeltà di Abramo e la giustizia di Dio sono in continuità: ciò sarà chiaro anche a Qumrân dove la fedeltà (la fiducia) partecipa alla salvezza. "Abramo è salvato per la sua fedeltà" ...e, tutto sommato, per la sua virtù.

Sembra dunque perso il ricordo che è proprio nelle situazioni chiuse, in cui l'uomo non può niente se non apportare la coscienza di questo niente, che interviene la promessa impossibile di Dio e la fede in questa sola promessa.

Insieme alla nozione di promessa sembra sfumare il dinamismo storico della fede, la certezza di entrare in un progetto divino che ci costringe a trovare una nostra risposta. Il limite è 2Mac 3,12 dove la fede è ormai credere nel Tempio e nella sua inviolabilità (l'esilio non ha insegnato niente). In altre parole, la fede è un'obbedienza, non è più l'Obbedienza.

F *Vangeli sinottici.*

a Attestazioni. Curiosamente i sinottici sembrano aver usato *pistis* e *pisteuō* solo prima della crocifissione e della resurrezione (eccezioni note e significative secondo il vangelo di Marco: Mc 16,13.14.16.17; Gv 20,8.25.27.29). Certo, davanti al crocifisso Lc sembra aver scoperto dei rudimenti di f. in un ladrone (23,40) e Mc in un centurione (15,39), ciò che Mt 27,54 estenderà ai soldati (27,54); tuttavia, non è questione di "fede", ma piuttosto di "timore". È quindi chiaro che spesso la f. di cui i sinottici parlano non è la f. piena in Cristo crocifisso e resuscitato, ma è una "fede-in-attesa". A volte essa ha anticipato tutto, ma non ha colto veramente tutto.

b Fede e miracoli. Molti esegeti moderni credono di dover fare l'economia dei miracoli (in gr. *sēmeia*), numerosi nei sinottici e spesso accompagnati dalla fede o da un'espressione di Gesù sulla fede (Mc 2,5; 5,34.36; 9,23-24; Mt 8,10; 15,28; ecc.), sempre conservando il "messaggio". Il "significato" resta, ma il "significante" sarebbe "leggendario". Ciò significa dimenticare che alcuni avevano già preceduto Gesù per diffondere lo stesso messaggio (sul sabato per es.), ma che lo fecero in pace. È stato quindi necessario che il messaggio, questa volta, fosse un altro, non nel suo contenuto (Mc) ma nella sua forma, per essere recepito come avvenne. E Mc 3,6 afferma che, in quanto il messaggio fu accompagnato da un segno che lo rendeva autentico, Gesù fu condannato a morte. Non c'è dunque una ragione valida per negare la storicità di un tale episodio. Con le sue parole autenticate dal segno *(sēmeion)* e dalla sua autorità, Gesù mette in pericolo l'autorità di coloro che credevano di detenerla. Da allora il conflitto è totale. È successo "qualche cosa": ci fu un segno accolto come una firma divina. Si può anche trovare una struttura quasi costante (e che ci illumina sulla fede) in questi racconti di miracoli:

— presenza di un (o di una, o di più) emarginato, o reietto, o investito da forze malefiche: lebbroso, donna con emorragia, straniero, cieco, epilettico, paralitico o "indemoniato", ecc.

— questo emarginato spesso va verso Cristo, trasgredisce e rompe lui stesso le frontiere che lo isolavano dagli altri, ma egli pensa che la pietà di Gesù sarà più forte e che in ogni caso Gesù non vuole lasciare le cose così (Mc 5,7). È in questo comportamento (a volte pericoloso, per es. nel caso del lebbroso) e in questa certezza di incontrare una pietà, una comprensione, una misericordia e una guarigione, diciamo un "cuore" (che non si manifesta sempre immediatamente), che Gesù riconosce la f. Anche se ai nostri occhi appare come fragile, un po' magica, rudimentale e solo una semplice fiducia un po' ridicola (cfr. Mc 2,5; cfr. Lv 15,23). Nulla impedisce che questa "pre-fede", questa fiducia abbastanza sorprendente e pronta a trasgredire le regole sociali e religiose, sia considerata da Gesù come una vera fede, anzi come una fede eccezionale che lo meraviglia (Mt 8,10; 15,28), senza dubbio perché anticipa la f. in Cristo morto e risorto. Questa f. può anche riguardare degli stranieri: così la Cananea (Mt 15,28) che reclama il beneficio della promessa, sempre rispettando l'elezione "primordiale" di Israele, mentre la f. del centurione (Mt 8,8-9) ci fa vedere la venuta dei tempi messianici quando tutti i pagani crederanno (8,11). Questi due personaggi si integrano a loro modo nella storia della salvezza. Bisogna ricordare anche che Gesù, giustamente, resiste alla tentazione di basare la fede su dei miracoli: le prime due tentazioni sono degli "ordini" di miracoli. In Lc 11,29 egli chiamerà "generazione malvagia" la folla che si ammassa per vedere un segno, un miracolo, poiché precisamente là dove c'è solo il segno, non c'è più fede (cfr. Gv 2,24) e allora il segno stesso scompare (Mc 6,5). La folla non vuole credere in lui, ma essere soggiogata da lui, come nell'entrata trionfale a Gerusalemme.

c La fede degli apostoli. L'episodio di Cesarea di Filippi (Mt 16,13-23) è significativo, anche se non viene usato il termine "fede", poiché lì si può vedere come Gesù vuole aiutare i suoi discepoli a giungere a una fede più "illuminata" sul suo "oggetto". L'episodio comincia con la domanda apparentemente benevola e neutrale del versetto 13: "La gente chi dice che sia il Figlio dell'uomo?", e le risposte calorose, che volevano essere anche lusinghiere, dei discepoli, che si possono riassumere in una frase di

ammirazione: "È un Grande (nella storia della salvezza)". Si parla di Gesù alla terza persona riferendolo ad altri personaggi. Ma Cristo non si aspetta l'ammirazione. È per questo che nasce la domanda del v. 15: "Voi chi dite che io sia?". Una domanda personalizzata, che esige una risposta in cui ci si compromette e ci si impegna. Ognuno è interpellato in vista di una vera risposta e di un vero incontro. C'è allora la risposta di Pietro, chiamata giustamente la prima →professione di f. cristiana: "Tu (Gesù di Nazaret) sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente". Forse Pietro non sa molto bene cosa ci sia dietro a questa professione di f. (cfr. v. 23), ma è evidente che egli scommette, senza ragione apparente, la sua vita sulla persona di Gesù di Nazaret. Dall'ammirazione, anzi da una grande amicizia o anche da una grande fiducia, Pietro passa alla f., scoprendo che questo Gesù è il suo presente e il suo futuro. Pietro si impegna così in una via tutta nuova, professando la sua f. alla seconda persona: "*Tu* sei...". Pietro ha anche professato che non c'è più limite tra il soggetto della f. (Pietro) e il suo oggetto (Gesù Cristo, Figlio di Dio). Allora, per illuminarlo e al tempo stesso evitare che egli pensi che questa scoperta venga dall'apostolo, Gesù gli ricorda l'elezione preliminare e colui che è all'origine di questa f. che rende "beati" (v. 17): il Padre. Poi Gesù accompagna quest'opera del Padre con una promessa (vv. 18.19). Ma la f. non può vivere e crescere senza imparare a conoscere colui in cui essa crede, e Gesù subito cerca di "arricchire" questa f. (ormai veramente cristiana e impegno esistenziale in, verso, e per la persona di Gesù-il-Messia) precisando che questo Messia a cui Pietro ha votato la sua vita (v. 21) "deve soffrire e morire". Diviso fra le idee che ha ricevuto sul Messia e ciò che Gesù gli ha descritto, Pietro "esce" dalla sua f., cercando di far "uscire" Gesù dalla sua vera messianicità e, volendo un Messia trionfante, usa lo stesso linguaggio del Tentatore, cosa che Gesù gli farà notare. Il contenuto della f. è qui la messianicità sofferente di Gesù e si accompagna al ricordo dell'elezione, che è anche un appello all'umiltà (è il Padre stesso che dona questa fede) e infine alla promessa: la comunità che confesserà, come Pietro per primo, questa fede trionferà sui morti (v. 18). Molti autori hanno sottolineato che questo episodio di Cesarea di Filippi (al confine tra un paese pagano e un paese giudaico) ha numerose somiglianze con "la vocazione" di Abramo. Tutto succede come se Pietro, riprendendo la fede di Abramo, ne scoprisse il vero contenuto: Gesù è il Messia. Le promesse sono parallele: molti popoli in un caso, una comunità più forte delle forze della morte nell'altro.

d F. e incredulità. Tuttavia alcuni passi presentano delle difficoltà: quelli in cui Gesù incontra l'*apistia*, "incredulità" che non è essenzialmente dubbio, ma rifiuto. Il dubbio è raro nel NT (Mt 14,31; 28,18). Non si può dire lo stesso dell'incredulità (Mt 13,58) e curiosamente Gesù se ne stupisce (Mc 6,6) e rimprovera aspramente la loro poca f. o la loro incredulità (Mc 9,19; 4,40) ai discepoli che non hanno nemmeno "un granello di fede" (Mt 17,20). Si noterà anzitutto che nel caso del bambino epilettico (Mc 9,18) dove i discepoli hanno appena detto, per bocca del padre dell'infermo, di non averlo potuto guarire, più che l'incredulità Gesù rimprovera ai discepoli un completo fraintendimento della fede (che è la vera incredulità). Essi hanno "creduto" che la fede fosse magica, che fosse un potere (cfr. gr. *ischuō* "avere la forza", v. 19) ricevuto una volta per sempre e di cui si potesse disporre a piacimento. Si sono impadroniti della fede trasformandola in potere, ecco perché sono "una generazione malvagia". Essi non sanno ancora che la f. è un puro dono (cfr. allusione alla preghiera e al digiuno al v. 29). L'atteggiamento di chi crede di poterne disporre definitivamente ancora non è la fede, ma piuttosto incredulità. Occorre la preghiera dove l'uomo mette tutto ciò che è, forza e debolezza, opere, miserie e profitti, affinché possa subentrare la fede pura, quella che Cristo aspetta. Bisogna che l'uomo rinunci a ciò che è e a ciò che fa (*arneomai*, "dire di no"; Lc 9,23) perché Dio possa mettere la fede in questo vaso diventato vuoto (cfr. 2Cor 4,7) ma che, diciamolo per inciso, tende a riempirsi di se stesso senza sosta, così che l'espressione, peraltro biblica, "avere la fede" (Mt 17,20; 21,21; Mc 4,40 ecc.) è di uso difficile. È meglio la frase imperitura: "Credo, aiutami nella mia incredulità" (Mc 9,24)!

Per quanto concerne l'incredulità delle folle, essa consiste soprattutto nel fatto che esse vogliono dei miracoli per essere dispensate dal credere veramente. Vogliono "avere la fede" senza dover "credere". Infatti credere e vedere (cfr. Gv 20,29; 2Cor 5,7) ormai si escludono.

Senza dubbio bisogna aggiungere che la fede come Gesù l'ha incontrata all'epoca (f.-credenza in un Dio che, certamente, ha scelto Israele e per questo Israele si sente sicuro; Dio al quale si cerca di essere fedele con offerte o numerose preghiere ma che non sembra chiedere ciò che già esigeva Giovanni Battista: rimettere totalmente in questione la propria vita) a Gesù non sembra essere la f. di Abramo, la f. fondante, la f. impossibile che si aggancia alla promessa e ad essa sola per andare verso un avvenire di cui nulla attesta la realtà. È per questo che Gesù la riconoscerà più volentieri negli stranieri che sfidano le frontiere del disprezzo per venire a lui e soprattutto mettono Cristo nel piano divino di salvezza (Mt 8,11; 15,27-28; 22,42 dove Gesù è riconosciuto come Figlio di Davide). Certo, la folla è attaccata (non per molto) a Cristo, ma non è in grado di discernere la novità del personaggio, né l'avventura verso la quale egli si incamminava. Essa lo vede allo stesso modo di Nicodemo (Gv 3): un grande rabbi. Occorreranno la croce e la resurrezione perché la fede trovi il suo vero posto. Gesù però non disprezza queste "piccole fedi"... a condizione che non si fermino lì.

e Fede e preghiera. Nei sinottici la f. e la preghiera sono spesso legate, ma bisogna tener presente che la prima preghiera raccomandata è "aiutaci contro l'incredulità" (Mc 9,24) cioè chiedere la fede e in se-

guito avere fiducia in colui che preghiamo: il nostro Padre al quale diciamo "Sia fatta la tua volontà". Senza dubbio la fede significa anche "confrontarsi con Dio" (Lc 18,1s), assillarlo anzi importunarlo (Lc 11,5s) ma proprio perché Egli ha fatto di noi dei figli che possono al tempo stesso esprimersi con la loro "dignità" di figli e la loro volontà di rimettersi in ultima istanza, come Gesù (Mc 14,36), alla volontà del Padre. La preghiera della fede non è una preghiera di pagani (Mt 6,7) la cui efficacia risiede in se stessa: è l'opposto di una preghiera magica.

f La fede e Gesù Cristo. Per i sinottici la fede va o da una grande fiducia, un po' cieca ma audace e spesso rischiosa, nella persona di Gesù Cristo che essa riconosce come un rabbi che ha autorità (cioè senza rifugiarsi dietro altre autorità) o talvolta anche come il figlio di Davide (Lc 18,38) alla fede-rottura cioè in rottura con costrizioni abituali; o è "espropriazione" di se stesso unita al riconoscimento che Gesù è il solo senso possibile della nostra vita. Questa fede si accompagna allora alla confessione di fede in Cristo, il Figlio di Dio e Messia di Israele. La fede mi fa uscire in qualche modo da me stesso per essere tutto intero in "Gesù Cristo" che mi incorpora nel suo piano di salvezza (cfr. la parabola dei talenti, del padrone partito e che ha lasciato la casa al servitore: Mc 24,45; 25,14s; Lc 19,12; quella della vigna o dei vignaioli: Mc 12,1s. par.; del fico sterile: Lc 13,6). C'è il transfert del "soggetto nell'oggetto", è la *katallagē* ("riconciliazione") di Rm 5,11; 2Cor 5,18-19. Quanto alla fede dello stesso Gesù, alla quale alcuni testi (Mc 11,22; 9,23.2s) sembrano alludere, si può pensare che consista essenzialmente nel vedere in Dio un Padre, suo Padre, e nell'affidarsi completamente a lui anche quando questa fede deve passare dal calice del Venerdì Santo (Mc 15,34) per ritrovarsi nel "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" (Lc 23,46).

G *Vangelo di Giovanni.* Gv non usa mai il sostantivo "fede", ma usa il verbo "credere" con la formula frequente "credere in" *(pisteuein eis).*

a L'incontro con Nicodemo (Gv 3). Nicodemo viene incontro a Gesù come ammiratore di Cristo (v. 2): egli sa che Gesù è un maestro che Dio accompagna e che può perciò insegnargli di più portandolo più lontano e più in alto, dandogli una conoscenza più completa della Torah; Gesù sarebbe venuto per farlo avanzare sulla strada dove già cammina o per fargli salire un gradino più in alto verso il Regno di Dio. Gesù è un maestro che deve renderlo più sapiente e più virtuoso. Notiamo anche come egli è ben disposto, rispettoso, aperto. Nessun dubbio che ognuno pensava, ed egli per primo, che Nicodemo fosse un grande credente. Ecco allora la frase brutale e solenne "Amen! amen! ('ecco la vera verità'), nessuno può vedere il Regno di Dio se non nasce dall'alto" (v. 3). Ciò diventa un'opposizione. La brutalità della risposta di Cristo corrisponde alla sua volontà di prendere a rovescio la salvezza progressiva e gerarchizzata così come l'intende Nicodemo. E quest'ultimo non comprende questa frase perché si sbaglia su *anōthen* interpretandolo come una ripetizione "nascere di nuovo" (v. 4), ma è un completo controsenso perché *anōthen* significa qui "dall'alto". La f. di Cristo Gesù non è un "bis" o un "più avanti", "più alto", "più vicino". Gesù gli rivela che un grande sapere, delle belle opere (Nicodemo è dopo tutto molto fedele e generoso, Gv 19,39) non servono per entrare nel nuovo regno; sono invece bagagli ingombranti perché sono ancora la carne (v. 6). Deve intervenire un elemento completamente nuovo: la f. ("che viene dallo Spirito") che permetterà di vedere in Gesù qualcuno diverso da un rabbi. La f. non è dunque una seconda nascita, ma un'altra nascita, a un altro mondo, quello della libertà del vento. La f. non è un andare più lontano e più in alto, ma un fermarsi alla croce. Per questo Gesù lo rimanda a una storia del deserto (inadeguata in molti particolari) che rivela al virtuoso Nicodemo che non è altro che un moribondo, mentre lui, Gesù, non è venuto per renderci migliori, ma per salvarci dalla morte; è la storia del serpente di bronzo, immagine dell'animale maledetto caricato di tutto il male del mondo e responsabile della morte di tutti, ma che uno sguardo verso di lui basta per restare in vita (v. 14); il segno di maledizione (Gen 3,14) e di morte (Nm 21,6) diventa un segno di vita (Nm 21,9). Così Gesù, caricato di tutti i peccati del mondo, deve essere innalzato sulla croce affinché coloro che vedranno in lui solo la loro "salvezza", lo ricevano con la vita eterna (v. 15). Gesù non è fra noi per condurci verso un più alto sapere o a una maggiore fedeltà alla Torah, o per condurci a una religione più profonda, ma per rivelarci che il crocifisso sarà la nostra unica possibilità di una vita fino allora sconosciuta: la vita eterna. In quest'uomo crocifisso viene rivelato il grande amore di Dio per il mondo (il *kosmos* che non l'aveva riconosciuto: 1,10) perché solamente la f. può riconoscere la vita che verrà dopo la morte e riceverla (3,15-17). In questo momento tutto ciò era incomprensibile a Nicodemo, il malinteso (caro a Gv perché solo la fede trionfa sul malinteso) era d'obbligo perché il Cristo non era stato crocifisso e, soprattutto, Nicodemo, e con lui Israele tutto, non attendeva un Messia portato al supplizio.

b La resurrezione di Lazzaro (Gv 11). Nel racconto della "resurrezione" (in realtà, una rianimazione) di Lazzaro bisogna isolare il colloquio di Marta con Gesù (è il nodo ermeneutico del capitolo); Marta (e i Giudei con essa) crede che la resurrezione sia alla fine dei tempi; che sia un avvenimento storico, ma collocato in un futuro assoluto (v. 24); è un avvenimento che si sa, ma non che si vive. Gesù allora afferma che la resurrezione è già ora; quando egli è là e quando si crede in lui allora già incomincia la vita eterna (vv. 25-26), la vita che continua malgrado la morte (v. 25) e che ignora persino la morte (v. 26) o il giudizio (3,18). La resurrezione e la vita (eterna) sono due persone in un unico incontro: Gesù che ne è la realtà oggettiva e il credente che trionfa sulla sua morte passando nella vita nuova. Si capisce allora la domanda di Gesù: "Ci credi tu?", cioè "Credi che la resurrezione dei morti sia ora la

tua entrata nella vita nuova?". Marta confessa allora la sua fede quasi simile a quella di Pietro in Mt 16,16: "Sì, Signore! Io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio che viene nel mondo" (v. 27). La f. trasforma un discorso mitologico e continuamente ripetuto sull'aldilà in partecipazione esistenziale e presente ora alla resurrezione. Gv 11 è infatti il racconto della resurrezione di Marta, che credendo in Cristo accede ora alla vita nuova.

c Fede e segni. È una coppia frequente in Gv, "vedere e credere" (o "non vedere e credere" oppure "vedere e non credere": 2,23; 4,48; 6,30-36; 8; 20,8.25; cfr. anche 2,11; 4,39s; si penserà a 3,15.16 dove guardare il serpente equivale a credere in Cristo). Gv sembra ammettere all'inizio del ministero di Cristo — data l'incarnazione reale del Logos, il fatto che egli "venne ad abitare in mezzo a noi" (Gv 1,14) e che quindi è stato "percepibile" per gli uomini, cioè "visibile" (1Gv 1,1) — che il primo stadio della f. fu quello della vista del "Logos-fatto-carne", che "farà conoscere colui che nessuno ha mai visto" (Gv 1,18). D'altra parte la vista gioca un ruolo importante nel capitolo 1 (vv. 29.32.33.34; ecc.).

Bisogna però considerare anche l'altra coppia: "venire e vedere" o "venire a vedere". Quindi i primi testimoni devono vedere per potere, un giorno, professare colui che hanno visto, ma che ormai non si può più vedere. La vista è necessaria affinché nasca la fede della prima generazione di cristiani. Poi Gesù lascia dei segni affinché più tardi, dopo la Pasqua, i discepoli possano interpretare senza errore ciò e colui che essi avevano visto.

La f. dunque nasce o si sostiene con questi "segni", ma sono solo dei segnali che rinviano agli avvenimenti che danno loro la verità: la croce e il sepolcro vuoto. L'inizio è a Cana (2,11-12), il primo dei segni. Giovanni con 2,23-24 ci avverte però che se "molti, vedendo i segni che faceva, credettero in lui, Gesù non credeva in loro (in entrambi i casi viene usato *pisteuō*), poiché egli sapeva quello che c'è in ogni uomo". Gesù sapeva già che se i "segni" sono stati necessari per fondare il "cristianesimo", al contrario, una f. fondata solo sui segni o sulla taumaturgia è una fede minacciata e ben presto sviata. E in Gv i segni allora si rarefanno (4,54; 6,2.14; 9,16; 10,41 dove la f. inizia a separarsi dal segno); così, si crede a Giovanni Battista a proposito del Cristo "sebbene non abbia fatto dei segni" e in qualche punto si incomincia a credere "alla parola" (4,39-42; 6,68-69; 8,37-38). Certo, la folla "crede" ancora in Gesù a causa dei segni che sono la "resurrezione" di Lazzaro (11,45) e l'entrata trionfale a Gerusalemme (12,18), ma in 12,37 vengono prese le distanze. Le persone sono incredule, nonostante i segni, anzi a causa dei segni, di cui non si parlerà più fino a 20,30. È ormai chiaro che ciò che è soprattutto taumaturgico non può andare d'accordo con la fede in Gesù Cristo. Questo è dimostrato da tutta la diatriba che segue la guarigione del cieco nato (Gv 8): i veri ciechi, coloro che non riusciranno a vedervi mai niente, sono quelli che credono di vedere (vv. 39-41). Gesù annuncia che la f. comincia da una cecità, che è, *mutatis mutandis*, l'impotenza di Abramo (Rm 4,19-20).

d L'apparizione a Tommaso (20,24-29). È in questo contesto che si colloca la storia dell'incredulo Tommaso in cui Gesù parla della Chiesa che sta per nascere e la dichiara beata perché dovrà credere solo alla testimonianza degli Apostoli (19,35) e non più ai segni. La f. fondata su'la parola è più solida, più vera della f. fondata sui miracoli e che ha dei riscontri visibili e oggettivi, che in fin dei conti la sviano o la travisano. L'episodio (in cui Tommaso non verifica le piaghe, ma riconosce la sola parola di Cristo; cfr. 20,6-8.16; 21,4) culmina in una confessione di fede "Mio Signore e mio Dio" (20,28). Nella stessa linea di questo episodio, Pietro, visitando il sepolcro vuoto, "vide e credette" (20,8). In effetti il discepolo vide solo un vuoto, più esattamente un'assenza. E d'ora in poi dovrà essere testimone di questa assenza: "Gesù non è più là dove era stato messo". La f. apostolica nella resurrezione comincia dall'affermazione: "Gesù non è più là" o "Egli è qui" (ma non lo si vede più). È presente, ma in un altro modo e Giovanni procede a una reinterpretazione di tutto ciò che aveva visto e sentito prima. "Egli credette" significa "egli comprese tutto ciò che Gesù aveva detto e fatto", cioè che tutto il passato diventa presente, più di quanto non fosse nel momento in cui avvenne. Certo, ci sono il sudario e le bende (vv. 5-6), ma Giovanni si guarda bene dal chiamarli "segni"; si penserà piuttosto ai "vincoli della morte" del Sal 18,5.6 (cfr. At 2,24). Sono semplicemente i "resti" di una morte superata, vinta, "regolata" (v. 7). L'autore evita di parlare di "segno" per l'avvenimento di Pasqua così come per il Golgota (salvo forse in 2,18-19, in contrasto con Lc 11,30; Mc 12,39). La croce e la resurrezione non sono più segni, ma la realtà stessa dell'amore di Dio mirata precedentemente e disegnata tratto per tratto, segno per segno. Sono la nostra salvezza sopraggiunta nella storia, ciò che Dio preparava già da prima della creazione del mondo (1Pt 1,19-20). Perciò, la f. che nascerà dopo Pasqua non sarà una f. malata, una f. da spettatore; al contrario, diventata una f. che vive e che agisce, riceverà il messaggio degli avvenimenti di salvezza nella loro pienezza; anche se questi avvenimenti non sono visti, ma raccontati o... scritti (descritti! cfr. Gv 20,31). È chiaro che certi segni, riferendosi al Cristo crocifisso e risorto, annunciano in Gv (2,10-11; 6,51-57) i nuovi segni con cui Gesù si presenta e si dona oggi a noi e alla nostra fede: i sacramenti.

H *Lettera agli Ebrei*. Secondo l'autore della lettera agli Ebrei "la fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono" (11,1): la f. è messa in relazione con ciò che non si vede (come in Gv 20,29) ma si spera (cfr. 8,24-25). La speranza insiste sulla dimensione storica della f., che non è soltanto un abbagliamento istantaneo per la persona di Cristo, ma è l'entrata in una storia il cui fine sperato con fermezza non è ancora visibile (l'autore parla soprattutto della fede prima della ve-

nuta di Cristo) e ancora meno raggiunto. Per Eb 11 la f. è ciò che ha fatto avanzare tutti i personaggi dell'AT, ma anche ciò che ha fatto sì che la loro marcia non fosse completamente cieca; in tal modo essa aiuta a capire il quadro cosmico della storia della salvezza (Eb 11,2; passaggio eccezionale come Rm 8,19-23, perché tutti e due collegano Dio-Creatore e Dio-Salvatore). Già la f. trionfa sulla morte (11,5.19; ecc.). Non è certamente la "fede in Gesù Cristo", ma la "fede-verso-Gesù Cristo" (la "fede verso la fede in Gesù Cristo"). Tuttavia senza che Abele e gli altri lo sapessero, Gesù era all'origine della loro fede e il suo fine (12,2). Questa f. però è ancora valida per oggi dove essa si confonde con la perseveranza nella prova (12,4).

Ben inteso, l'autore dà un grande rilievo alla f. di Abramo e allarga la descrizione che Paolo (fedele a Gen 15,6) ne farà in Rm 4. Per f. Abramo rispose alla chiamata (Eb 11,8) e partì senza sapere dove andava; per f. soggiornò in terra straniera, in Canaan; Sara stessa si trova dotata della fede, a meno che non si debba intendere: "Per la fede (d'Abramo), Sara... ricevette la possibilità di concepire" (Eb 11,11) e i patriarchi sono morti nella f., aspettando e salutando da lontano, e solo da lontano, la terra e la città promessa (11,11.13). E l'autore ritorna alla f. di Abramo che sacrifica suo figlio, l'avvenire della promessa, l'avvenire della salvezza (qui l'autore, con un'imprudenza poco paolina, cercherà di dare una spiegazione razionale alla f. di Abramo, cfr. 11,19). In seguito troviamo la f. legata alla storia della salvezza di cui gli uomini vivono senza possederla, che essi quasi toccano senza poterla però trattenere (v. 13). Se il Cristo è l'Alfa e l'Omega, la f. è il legame tra le due. La f. è fiducia dinamica nel progetto di Dio e avanza verso una speranza che viene da Cristo e va a Cristo. A conclusione di questo grandioso affresco, Eb lega la f. alla storia futura (12,1-4) mostrando la presenza del passato (12,1).

I *Lettera di Giacomo.* L'errore più grave sarebbe quello di non capire che Giacomo non dà alla parola "fede" lo stesso significato che le dà Paolo. Per Giacomo la f. deve essere "senza esitazione" anzi "senza riflessione" (1,6); bisogna esserne ricchi (2,5); non per niente usa l'espressione "avere la fede" (2,14) così come si può avere (o non avere) delle opere. E se egli considera che la f. abbia essa stessa il potere di salvare (2,14), afferma anche che può essere morta in se stessa (2,17). Deve essere mostrata (e dimostrata) con opere visibili (2,18; cfr. Mt 5,16 che bisogna accostare a Mt 6,1.5.16; 1Cor 13,4). Fin qua Giacomo è fedele alla tradizione del giudaismo; la f. è una virtù di cui l'elemento principale è la fiducia in Dio, fiducia che porta a obbedirgli e a fare le opere che chiede. Non è paolino, ma veterotestamentario; così come proviene dal giudaismo l'interpretazione della f. di Abramo come fiducia (v. 21). Per non parlare di quella di Raab (v. 25).

Tuttavia Gc non sembra chiedere che si torni alle opere e alle osservanze del giudaismo. "La sua legge è la legge della libertà" (1,25; 2,12). In Gc la f. sembra sfociare nel teismo, nella religiosità (ciò non significa che la f. personale di Gc fosse un semplice teismo, ma è il suo lessico che manca di rigore). Si penserà a Paolo che in Rm 1,19s eviterà di usare la parola "fede" per i non-Giudei. La f. in Gc è la credenza (quasi universale?) nell'esistenza di un (solo?) Dio; è la famosa frase "I demoni credono in un solo Dio e tremano" (2,19), frase impensabile nella mente di Paolo, di Giovanni, persino degli autori dell'AT (cfr. tuttavia Gio 3,5) e d'altronde incompatibile con Gc 2,1. La f. in Gesù Cristo non può mai "credere-in-Dio-come-i-demoni". Inoltre, è chiaro che qui Gc ironizza su coloro che hanno capito Paolo solo formalmente. È veramente un peccato che più tardi "credere in Dio" sia stato spesso confuso con "il credere dei demoni" e "il credere nei demoni". È inutile opporre Giacomo e Paolo: essi non parlano della stessa "cosa". Del resto il concordismo sarebbe dannoso a Giacomo, a Paolo e soprattutto alla fede in Gesù Cristo.

J *Atti degli Apostoli.* In At si può vedere all'opera ciò che gli evangelisti avevano annunciato. Così, a partire dall'evento della Pentecoste, la Chiesa per mezzo di Pietro testimonierà il Cristo "consegnato secondo il piano di Dio, messo a morte, crocifisso, ma liberato da Dio dai legami della morte" (At 2,23-24). Poi c'è la guarigione dello storpio (escluso dal Tempio per la sua infermità), guarito per la "fede nel nome di Gesù" (3,16), sia che si tratti della f. degli apostoli (v. 16a) o della f. dello storpio (v. 16b). È l'occasione per una seconda testimonianza di Pietro che ricorda l'unità delle alleanze (Abramo non è dimenticato: 3,13), annuncia il Crocifisso resuscitato (3,16) e fa di nuovo appello alla "conversione" (3,19; cfr. 2,38). In At è spesso precisato che molti hanno creduto dopo aver ascoltato "queste parole" (4,4), mentre il miracolo aveva solo stupito (30,10.12), la f. si accompagna alla conversione e la generazione, da cui devono uscire i cristiani, è una generazione perversa (3,40), cioè che non riconosce il Signore di gloria in colui che ha crocifisso. La perversità non è altro che la religiosità circostante e l'incredulità verso Cristo. Da notare ancora in At il binomio assai frequente f./battesimo (8,12.13.37).

K *Apocalisse.* Non si trova alcun uso del verbo "credere", ciò è abbastanza logico in questo libro di visioni, ma si incontra quattro volte la parola "fede": si parla soprattutto di "conservare la fede" (14,12) o "di non rinnegarla" (2,13). Tuttavia Ap si distingue chiamando Cristo "il testimone fedele" (*ho martus ho pistos*, 1,5) colui in cui bisogna credere quando gli si rende "testimonianza" e quando egli ci promette che viene (cfr. il "Dio fedele" dell'AT).

L *Lettere di Paolo.*

a Fede e storia della salvezza. È probabile che la fede non sia nata in Paolo, "tutta pronta", la sera della strada di Damasco. Non era certamente ancora quella delle lettere "maggiori" (Rm, 1-2Cor, Gal) che sviluppano il tema della f.; c'è senza dubbio in Paolo "una storia della fede". L'immagine del Messia che egli aveva prima e che era quella della tradizione e della Torah, un Messia giudeo e glo-

rioso, viene "infranta" sulla strada verso Damasco. Infatti il Messia che scopre è proprio colui che egli perseguita, è Gesù di Nazareth che dopo il suo fallimento è stato crocifisso. La sua scoperta assomiglia a quella di Pietro a Cesarea di Filippi: "Gesù di Nazaretb è il Messia", "Messia che deve soffrire e morire", preciserà Gesù a Pietro, ma né Pietro né Paolo capiscono a quale sconvolgimento tutto ciò corrisponde. In At 9,22 la prima predicazione di Paolo consiste anzitutto in una dimostrazione della messianicità di Gesù. Non si può dimenticare che la fede di Paolo, come quella di ogni buon Giudeo, è rimasta ancorata alla storia della salvezza, anche se nel giudaismo quest'ultima aveva perso una parte del suo dinamismo. Dopo la conversione Paolo capisce che Gesù non è soltanto una tappa di questa storia, ma il suo completamento e la sua fine (Rm 10,4). È la tappa che illumina e spiega tutte le altre, l'evento centrale che Dio aveva in mente fin dalle origini e che si è realizzato: "Benché fossimo peccatori (Rm 5,8) Dio ha confermato il suo piano d'amore per noi: Cristo è venuto e si è donato per noi". Adamo (prima tappa) non era che "figura di colui che sarebbe venuto" (Rm 5,14): Gesù dunque è alla fine e al centro della storia. Così dopo niente sarà più come prima. Bisogna reinterpretare tutto. Tutto cambia di segno e di significato sia nell'ordine della creazione dove l'impotenza diventa la potenza, l'irrazionale diventa la Sapienza di Dio (1Cor 1,18-2,5), sia nella storia della salvezza dove ciò che era buono ieri è sostituito (senza essere annullato) dal meglio di oggi, dove la Torah santa, giusta, buona e gloriosa è sfumata con l'annuncio della buona novella di Gesù splendente di gloria (2Cor 3,6-18; Rm 7,1-6). La teologia di Paolo si riduce perciò a una cristologia.

Inoltre la storia della salvezza (che Paolo con una grandissima intuizione teologica chiamerà "la giustizia di Dio") sembrava, dopo una prima lettura della Torah, dover passare attraverso un riconoscimento unanime da parte di Israele del Messia Gesù, ma in realtà sembra essere come sviata per il rifiuto sempre più netto dei Giudei di riconoscere Gesù di Nazaret come colui che era stato loro promesso. Davanti a questo Messia inatteso e paradossale, Israele si ferma (e si chiude). E la f. di Paolo strettamente legata alla storia dovrà "integrare" questa deviazione come utile al piano di Dio (Rm 9-11). Nessun dubbio che questo insuccesso servirà (dopo molte sofferenze per incomprensione) da molla ermeneutica: l'insuccesso diventa il trampolino della vittoria (Rm 11,11-12.15.19.32; cfr. 2Cor 12,9-10) e l'apoteosi della giustizia di Dio per la salvezza universale (11,32).

b Fede e legge. Del resto è probabile che nei primi passi della conversione la f. cristiana di Paolo sia coesistita con la Torah. In un primo tempo, Paolo ha continuato a essere un buon giudeo, scrupoloso osservatore della Torah (Fil 3,4-8). Ciò gli permetterà di capire "i deboli", i cristiani che ancora balbettano e che non sono giunti alla pienezza della f. e della libertà cristiana e che si servono ancora dei sostegni della Torab o di altre prescrizioni (Rm 14,1-15,9), così come sarà intransigente verso coloro che, giunti alla libertà che dona la f., fanno in seguito dietrofront sia che si tratti dello stesso Pietro (Gal 2,11-14) o della comunità nel suo insieme (Gal 3,1s). Non è possibile infatti tornare indietro (Rm 6,2; 7,4; ecc.). Certamente bisogna stare attenti a non lasciarsi sviare dallo "psicologismo", ma si ha il diritto di credere che Paolo in Rm 7,25 ci apre il suo cuore di "cristiano-giudeo", quando era ancora più giudeo che cristiano, quando comprese che la coesistenza allo stesso titolo della f. in Gesù Cristo e della Torah di Mosè portava a un dilemma lacerante, non sentimentale ma esistenziale. Infatti allora la Torah, invece di aiutarlo veramente (benché a suo tempo fosse stata santa, giusta e buona: Rm 7,12), lo spingeva ormai a fare (Rm 7,9-11) opere sempre più belle, di cui si renderà presto conto di non poterle eseguire (Rm 7,15.19). Poiché, in questo modo, con l'aiuto della Torah si metteva in concorrenza con Dio, mentre scopriva la propria vanità e cupidigia (Rm 7,7-8). Era dibattuto e si lacerava a morte (Rm 7,11.24) fra ciò che, volendo fare, non faceva e ciò che, non volendo fare, faceva (Rm 7,15.19-21). È allora che Paolo capisce (Rm 7,25a; 8,1-12) che Gesù Cristo, facendo di lui un figlio, allo stesso titolo di lui, (Rm 8,14-17) l'ha liberato da quel desiderio subdolo di essere grazie alla Torah un giusto davanti a Dio e di avere così qualcosa da presentargli. Paolo capisce che il "regno" della Torah (ma non la sua utilità né la sua lettura) è stato sostituito dal "regno" del Signore Gesù. La Torah è finita (in quanto a criterio ed economia: Rm 10,2-4; 2Cor 3,6-8) per lasciare il posto alla vita nella fede (Rm 1,16-17) così che in questa vita nuova guidata dallo Spirito (Gal 5,16-18.25) e dall'amore (1Cor 13; Rm 13,8s) il cristiano invece di andar contro alla Torah la completerà con le sue opere (Gal 3,13s; v. 22 in particolare; Rm 13,10; Gal 5,4). Paolo sottomette la Torah a una integrale reinterpretazione, una reinterpretazione cristologica (che nella Torah poteva esistere solo allo stadio di promessa) e fa vedere la rottura fra la Torah, che poteva aiutare l'uomo a presentarsi davanti a Dio come degno di lui (per le opere buone e una grande fiducia in sé) e la f. in Gesù Cristo, per la quale nessuna carne può glorificarsi (in greco *kauchaomai*) davanti a Dio (1Cor 1,31 par.), ma deve staccarsi da tutte le virtù antiche. Sul Golgota, evento folle (1Cor 1,18-27) cioè inaccessibile alla ragione umana, tutto ha preso un senso e un contenuto nuovo, un senso capovolto: sapienza, filosofia, giustizia, santità, forza, redenzione si trasformano nel loro contrario; tutto ciò ha ricevuto un senso cristologico (1Cor 1,18-31) e paradossale.

c Singolarità della fede. Qui risiede probabilmente la difficoltà, se non l'impossibilità, di "parlare" della f. in Paolo poiché essa corrisponde a una realtà tutta nuova, anche se prefigurata nell'AT dalla f. di Abramo (Rm 4,3s; Gal 3,6s) e da quella di Davide (Rm 4,6-8): realtà nuova non soltanto perché ha Dio come unica origine, ma perché Paolo, in qual-

che modo, la incentrerà sulla figura di Cristo. Al limite la f. cristiana è così originale da poter essere delineata solo da se stessa. Solo la f. parla bene della f. e ciò sarà per la f. La f. si spiega per se stessa e in vista di se stessa (o più esattamente di Cristo che ne è il cuore e la ragione, la causa e la fine). Paolo ragiona *ek pisteōs eis pistin* (chiave ermeneutica di Rm 1,16-17); si potrebbe gridare al circolo vizioso (tanto più che niente di ciò che è esterno può giustificare ciò che esiste all'interno e che all'interno tutto esiste "per e nella grazia"), ma ciò sarebbe ignorare che solo Dio può romperlo con lo Spirito che suscita... la f. Non soltanto il cristiano non può giustificarsi davanti a Dio, ma non lo può nemmeno davanti agli uomini (1Cor 4,1s). Questa chiusura della f. in se stessa implica da parte di Paolo l'uso di numerose preposizioni di accompagnamento *(en, ek, eis, dia, epi, pros)* o di casi grammaticali con *pisteuō* e *pistis* perché "a causa della fede" anche la grammatica è sconvolta; l'importante è che si parta da Cristo per arrivare a Cristo avendo camminato con Cristo. Per ragioni parallele Paolo rifiuterà una conoscenza "carnale" di Cristo cioè una conoscenza storica (contemporanea o non) di Cristo che sarebbe stata una conoscenza "cristiana-senza-la-fede-nel-Crocifisso-Risorto" (2Cor 5,16-17), fede con la quale siamo stati completamente ricreati *(kainē ktisis)*. Per questo l'incontro antico del Cristo storico ha poca importanza perché era l'epoca superata della vita "per la visione" e non "per la fede" (2Cor 5,7). Paolo non rifiuta l'incarnazione di Cristo (cfr. Fil 2,7), ma la testimonianza "secondo la carne" di "non-ancora-credente" e soprattutto la pseudo-superiorità che tale conoscenza storica potrà pretendere di imporre sulla f. attuale nel Crocifisso-Risorto. Paolo, come gli evangelisti sinottici, non vuole un "Cristo ammirato", oggettivo e storico, che per la grandezza delle sue opere o della sua persona ci farebbe evitare la f. Perciò i miracoli e anche le parole di Gesù (citate in Rm 13,9 ma mai sulle labbra di Cristo, salvo in At 20,35) saranno assenti nella predicazione di Paolo, che tuttavia non li ignora. Infatti Gesù non è né un grande rabbi, né il più grande dei profeti e meno ancora un "super-Mosè", ma colui che con la sua morte irrazionale e la resurrezione si rivela come colui che è la Sapienza di Dio al di là di ogni Sapienza e il segreto di tutti gli uomini (1Cor 2). Molto prima di Schweitzer, Paolo aveva eliminato tutte le "biografie del Gesù della storia".

d La vita per la fede. Al cristiano non è più possibile vivere se non "per la fede" (Rm 1,17; Gal 3,11; cfr. Ab 2,4); ciò non ha niente a che vedere con una costante angoscia esistenziale, ma al contrario, poiché "per la fede" significa "nella pace" (2Ts 3,16; Fil 4,7; Ef 2,14). Paolo perciò scrive Rm nella luce di Ab 2,4, "il giusto vivrà per la fede", che egli sottometterà a un trattamento estensivo (Rm 1,17) in quanto la sfumatura della tradizione testuale lo aiuta nella sua esegesi. Poiché Dio è uno e ha voluto una storia della salvezza che sia omogenea, Paolo ha bisogno di mostrare che la f. come la intende lui esisteva già nell'AT (almeno in un certo modo) e fin dall'origine stessa del piano di salvezza: alla nascita del popolo eletto; la f. è all'origine della nascita di Isacco, cioè del popolo d'Israele. Paolo non vuole ancora annunciare un'altra religione diversa da quella di Gen, con un altro legame che lega l'uomo a Dio e Dio all'uomo, né un altro piano di salvezza. Ci sarà certo una parentesi posteriore in questo piano, è la parentesi della Torah (Gal 3,17-25), parentesi chiusa congiuntamente da Cristo e dalla f. in Cristo (Gal 3,25: "la venuta della fede"). La parentesi della Torah non è un tempo cattivo per se stesso, al contrario (Rm 7,12 par.); tuttavia non poteva portare alla vita, era solo buono nel suo tempo, perché portava a tempi migliori. Ora è venuto un tempo infinitamente superiore o migliore: quello della f. e della grazia, così che voler ritornare a un "tempo solamente buono" significherebbe entrare in un cammino cattivo e mortale (2Cor 3,9-17; Rm 10,4). Ciò significherebbe voler uscire dal cerchio. Qui si può constatare di passaggio che Paolo non è assolutamente manicheo. Dio non ha due facce, ma ha un piano in cui ogni tempo deve essere vissuto nel suo tempo (Qo 3,1s), il bene e poi il meglio (1Cor 13,9-12); così per gerarchizzare questo tempo e quello del regno, Paolo userà le progressioni irreversibili: imperfetto-passato, bambino-adulto e nebuloso-faccia a faccia (vv. 10-12). Paolo vuole mostrare che, precedendo la parentesi della Torah (dopo averlo senza sosta percorso Rm 4,6-8), il cammino della f., che per l'uomo è il modo di vivere diritto questo piano divino, comincia con Abramo (Gen 15,6).

e La fede di Abramo. La citazione di Gen 15,6 in Gc 2,23 ci obbliga a ricordare che la tradizione intendeva la "fede di Abramo" come una grande fedeltà, anzi una grande fiducia, ma della quale si aveva stima solo agli occhi di Dio, essa era valsa almeno parzialmente la giustizia al patriarca (Sal 106,31 sembra andare in questo senso). In Paolo il passaggio riceve tutt'altra portata perché, se l'Apostolo conserva il lessico, ne modifica però tutto il senso. Anzitutto egli osserva che nell'elezione Dio prende tutta l'iniziativa di un'irruzione, di un "incontro" (Gen 15,1), che Abramo è in una situazione chiusa senza avvenire possibile (15,2), che se c'è una parola di Dio e una promessa (cfr. 3,8.17.18) si tratta di una promessa irrazionale, impossibile (c'è anche un vero umorismo e Abramo lo rileva: "Che cosa puoi darmi?" comincia col dire prima di credere; 15,2-6). Abramo troppo vecchio non può collaborare al compimento della promessa e lo sa. Allora, e solamente allora, interviene la f. di Abramo "e ciò (?) gli fu accreditato come giustizia". Abramo ha riconosciuto che qualsiasi cosa succeda, e umanamente non può succedere nulla, solo Jahweh ne sarà l'autore. Abramo desiste da ogni opera, da ogni iniziativa e Paolo è costretto a precisare che se il patriarca ha ritrovato la sua potenza sessuale, è stato per la f. (Rm 4,20 contro le traduzioni edulcorate), sebbene lui e Sara fossero "come morti" (Rm 4,19). In questo contesto Paolo scopre la f., in particolare dopo l'elezione (l'iniziativa di Dio) e le pro-

messe impossibili: è la rinuncia dell'uomo a ogni opera di partecipazione.

Bisogna far qui attenzione a non ritrovare le opere in questa rinuncia sia facendone soltanto una "fiducia", sia conferendole un carattere meritorio perché questa rinuncia è in primo luogo rinuncia in se stessa, rinuncia a presentarsi un giorno come positiva. La f. dirà di se stessa che non può essere un'opera e che, allorché credesse di essere una, diventerebbe il vero contrario della f.: la vera incredulità *(apistia)*. La f. confessa che essa non è un "io" ma un "tu" che ha creato il mio "io credo". È vero che siamo spesso tentati di guardare indietro o in uno specchio per sapere se veramente, oggettivamente noi crediamo e di cercare allora le opere che materializzerebbero la nostra f. e che ci proverebbero che noi abbiamo creduto, sperato e amato. È un tentativo insensato poiché dietro di noi c'è solo Gesù Cristo e davanti a noi Gesù Cristo crocifisso e risorto anche se l'introspezione "giustificante e necessariamente colpevolizzante" ci aspetta al varco. Tutto perché noi siamo fragili davanti ai giudizi degli altri che talvolta ci prostrano a proposito di tutto ciò che ci manca. Paolo denuncia questo duplice atteggiamento: autocolpevolezza con i propri giudizi su se stesso, colpevolezza davanti ai giudizi esteriori (cfr. Rm 8,31.33.37; 1Cor 4,2-4). Solo Gesù Cristo potrebbe ancora formulare un giudizio; ora, egli intercede per noi (Rm 8,34), e talvolta contro noi stessi, quando tendiamo a caricarci dei nostri errori o quando crediamo di doverci assicurare la nostra stessa difesa.

Bisogna fare tre sottolineature. Anzitutto, con riferimento ad Ab 2,4 bisogna dire che solo questo testo della promessa ad Abramo, fondamentale nella storia della salvezza, si prestava a una tale esegesi; è la sola apertura così grande della Torah, ma grazie alla quale, una volta entrati, si potrà leggere la Torah e ciò che dice in un altro modo; poi si tratta anche di un'esegesi non perentoria, non decisiva e che può essere sottoscritta solo da un credente. Genialmente Paolo ha preso un testo, nel quale, per interpretarlo come lui, si può entrare solo con la f.; la prova migliore è che in tutta "buona fede" i Giudei gli possono opporre un'interpretazione carica della forza della tradizione. Paolo legge la sua Torah *en christōi*. Infine bisogna vedere l'espressione "accreditato come giustizia" dove Paolo (conformemente all'AT) dà alla parola giustizia un valore diverso da quello del giuridismo cristiano che seguirà dando luogo a molte controversie. Diciamo rapidamente che la giustizia di Dio (in Rm e nella Torah) non è solo il perdono dei peccati che, checché se ne dica, è secondario in Rm, ma è l'integrazione nel piano di salvezza di Dio. La giustizia di Jahweh non è soltanto il piano d'insieme, ma sono i grandi momenti referenziali che Dio mette nella storia degli uomini (e a proposito dei quali abbiamo spesso incontrato il verbo "credere"). Non essendo l'uomo capace di creare questi momenti e nemmeno di collaborare (se non al contrario), la storia fatta solo da lui sarebbe una storia persa, chiusa, priva di senso e di futuro. Egli può presentare a Dio soltanto la sua impotenza e la sua sterilità (Gen 15, Gdc 13,3; 1Sam 1,6), la sua piccolezza, più piccola di tutte le altre (Dt 7,7-8, con Es 3,11; Gdc 6,15; 1Sam 16,11; 17,33; Mi 5,1, con la meravigliosa ironica inversione che gli fa subire Mt 2,6; 2Sam 12,13; Ger 1,6; 1Cor 1-2; 15,8-9). Cominciando la storia della salvezza con Abramo, Dio propone l'impossibile. Dio infatti ritiene che per e con uomini coscienti della loro totale sterilità egli può lavorare. Allora la sua potenza potrà affermarsi (1Cor 1,25s; 2Cor 11,9s). Abramo "ci crede". La sua f., come la f. cristiana, si apre alla giustizia di Dio, cioè a una storia (e per tutte le nazioni: Rm 4,17), dimensione dimenticata da Lutero e Bultmann, e meglio salvaguardata nella tradizione cattolica (tuttavia troppo spesso preoccupata unicamente della storia della Chiesa) o in Cullmann e Käsemann. Essa si unisce alla storia della salvezza e alla promessa che vi è inclusa. Diventa allora una speranza contro e al di là di ogni speranza immaginabile (Rm 4,18), "una speranza folle in una storia impossibile che è la vera giustizia di Dio". Paolo ha dunque ripreso questo racconto tipico (Gen 15) di cui amplia l'apertura allargando il significato abituale delle parole: la f. non è più soltanto il perdono dei peccati. Era giusto? È, in definitiva, una questione assurda che può porre solamente chi si rifiuta di entrare nell'universo della fede. È una domanda dell'*apistia*.

f Fede e croce. Dopo aver dimostrato che l'uomo poteva ancora cercare la fede di Abramo, il suo modo positivo di partecipare all'opera di salvezza (la giustizia di Dio), Paolo ritorna all'evento centrale: la croce che egli ha già ricordato in Rm 3,21-31 mostrando che è del tutto indipendente dalla Torah, che la giustizia di Dio è stata manifestata (3,21) ma che in 5,20-21 descrive come collaborazione dell'uomo alla giustizia di Dio: l'uomo collabora... come uccisore di Cristo; "la grazia ha sovrabbondato dove il peccato ha abbondato" (Rm 5,20). La collaborazione dell'uomo (dopo Adamo 5,12-14) fu di copiare al contrario il dono di Dio, di portare il legno e i chiodi della croce quando Dio gli dava suo Figlio, il suo Unigenito. Allora non è più possibile gloriarsi di niente e di nessuno davanti a Dio (Rm 5,23; 4,2; 3,27), ma si deve attribuire tutta la gloria a Dio (Rm 5,11 cfr. soprattutto 2Cor). Questa *kauchēsis*, "gloriola", gioca un ruolo molto importante in Paolo; è l'altro aspetto dell'incredulità, anzi il più deprecabile, perché in questo caso è l'uomo che crede in se stesso, allorché egli, se ha partecipato alla sua salvezza, lo ha fatto come uccisore del Figlio. E credere è anche questo: credere che ogni peccato può sempre essere superato abbondantemente dalla grazia, è credere che grazie all'amore che è stato diffuso nei nostri cuori (Rm 5,1-5) noi possiamo trasformare la prova in motivo per sperare e persino in "prova" (dimostrazione). [si noti il gioco di parole su *dokimē*, "prova" e "prova-dimostrazione"].

g Irreversibilità della fede. In Rm 6-7, e questa volta conformemente alla tradizione giudaica, Paolo dimostra che la f. non è inammissibile, ma irreversi-

bile proprio come il tempo e soprattutto la storia della salvezza con la croce e la resurrezione al centro. Passato nel "regime" della f. io non posso né ritornare al mio vecchio modo di vivere in Adamo con il pericolo di cadere nel peccato (6,16s) e di avere come salario la morte (6,23; cfr. Eb 6,4-6), né, se ero Giudeo, ondeggiare fra il tempo della Torah e il tempo di Gesù Cristo, altrimenti Gesù Cristo non serve a niente (Gal 5,2). Là ancora una morte irreversibile mi sbarra la strada del ritorno (7,2-8) se non al prezzo di una lacerazione mortale (7,9-24). Le strade del passato sono sbarrate dalla croce e dal battesimo (Rm 6,3 e 7,17) così che io ho davanti a me una storia da vivere, da costruire con Gesù Cristo nella speranza e nell'amore. Guai a me se, come i Galati, volessi intraprendere in senso inverso le vie tortuose o angustiate che mi hanno portato alla libertà! Non posso più vivere in Adamo o sotto Mosè poiché è Gesù che vive in me, infatti vivo la mia vita presente nella f. in Gesù (Gal 2,20).

h Fede, speranza e storia. Se la f. mi ha portato alla libertà, questa non è una libertà vuota. Anzitutto, se "ogni cosa mi è lecita, io non mi lascerò dominare da nulla" (1Cor 6,12) e "poiché tutto mi è concesso, io non mi concederò tutto"; poi la mia f. in Gesù culminerà nella preghiera "Abba" (Gal 4,6), dove non soltanto ricevo Dio come Padre (e unicamente come Padre) ma dove mi scopro anche figlio di Dio, allo stesso titolo di Cristo ed erede di Dio; erede non solo di ciò che ha fatto, ma anche di ciò che vuole e che farà. Non ho solo un cuore nuovo di figlio, ma mani di figlio (Rm 8,14-17; cfr. Gal 2,20). Per evitare che noi potessimo evadere in generalità dette "spirituali", Paolo volge ben presto la nostra f. verso un'eredità che Dio ci dà da dividere: tutta la creazione (Rm 8,19-21) che aspetta che noi ci comportiamo né da predatori né da nemici, ma che vi manifestiamo (in tutte le nostre relazioni) che siamo i figli di Dio (cfr. Sal 8). Questa è la storia-da-fare aperta alla f.

Si noterà la portata universale di questa promessa (cfr. Gen 15,5; 17,5; Rm 4,17). I figli di Dio devono essere di benedizione alla creazione intera (perché Cristo è morto per tutta la creazione). Beninteso, Paolo nota subito che è nella speranza (v. 24), non nel senso di solamente futuro e irreale oggi (cfr. 1Cor 13,11-12) ma nel senso che la promessa, tanto invisibilmente quanto sicuramente, ha cominciato a realizzarsi nelle primizie (Rm 8,23) e ci esorta ad accompagnarla. La speranza, dimensione storica della fede, tutta tesa verso l'avvenire, è tuttavia certa che, nonostante le smentite che la *ktisis* (creazione) e il *kosmos* (l'insieme degli uomini e delle potenze) possono infliggerci (Rm 8,35-36), noi non possiamo che avanzare verso l'amore di Dio che è Gesù Cristo stesso (Rm 8,37-38). Più che la fede, la speranza non può essere confusa con la vista (Rm 8,24; 2Cor 5,7-16; cfr. anche 1Cor 13,7.12). Questi testi mostrano il carattere discreto e non segreto della vita cristiana.

i Fede e Amore. In Rm 13,8-10; 14; 15,1s e soprattutto in 1Cor 13 Paolo mostra come la f. nel Crocifisso ci apra all'amore perché ci permette di vedere nell'altro "colui per il quale Gesù è morto" e che l'amore è di "accoglierci (nelle nostre diversità) come Gesù Cristo ci ha accolti" (Rm 15,7). D'altra parte 1Cor 13 ci mostra che l'amore, come la f., è un carisma più grande (12,34) che non alberga nei primati spirituali o mistici e soprattutto nella "fede che smuove le montagne" (f. dei Corinzi a proposito della quale Paolo ironizza: v. 2), né nella teologia più esperta, la "gnosi" (v. 2), né nella morale più alta, nel sacrificio di sé o della propria libertà (v. 3), ma nelle abitudini semplici e quotidiane verso gli altri (vv. 4-7). Si può dire che fra f., speranza e carità c'è unità senza confusione, essendo ognuna di esse autenticata dalle altre due. Per mezzo della f. Dio ci ha dato orecchi e cuore nuovi per capire, con la speranza ci dà un nuovo modo di comportarci indicandoci il senso e il fine della nostra vita quaggiù; mentre l'amore è il nostro modo nuovo di camminare (non di "correre", malgrado 1Cor 9,26) nella f. e nella speranza. Si capisce che dopo ciò l'apostolo possa aggiungere ironicamente che la Torah non è contro queste "cose" (Gal 1,23), non più di ogni altra legge. Si capisce anche che nel contesto paolino il problema delle opere è un falso problema, dall'apparenza ben miserevole. Siamo veramente nel "credi fortemente, spera ancora più fortemente, ama... e fai quello che vuoi!".

j Fede e morale. In questo contesto la morale non è dopo né tanto meno prima della fede, ma è *ek pisteōs eis pistin*, "dalla fede alla fede". È perciò un errore vedere delle parentesi alla fine delle lettere (tanto più che solo Rm, e forse Gal 6, potrebbe a prima lettura lasciar credere a una tale frattura a partire dal cap. 12). Si è sempre nella f., nella giustizia di Dio e dunque anche nella morale che non può essere composta che da atti di f. in Gesù Cristo, termine di ogni legge astratta e scolpita. Non bisogna qui commettere un grave errore nella morale cristiana: tanto il dovere del cristiano è di chiedere ai fratelli, di ascoltare e di formarsi ai testi per capirli meglio, tanto è impossibile (e blasfemo) cercare una giustificazione astratta e oggettiva in ciò che i miei fratelli (o i Padri) hanno detto o scritto, o anche in ciò che Mosè o Paolo hanno scritto. Le mie opere non mi giustificano mai, anche e soprattutto se le confermo o le giustifico con l'espediente della Scrittura. Non sono mai giustificato a causa di ciò che faccio, ma sempre e ancora per mezzo di Gesù che mi permette di "fare". Fare è l'apice della grazia e la Bibbia non è là per darmi ragione. Bisogna qui accostare 1Cor 13,8 ("l'amore non sbaglia mai") e Rm 14,23b ("tutto ciò che non proviene dalla fede è falso" cioè "se io agisco senza credere che Cristo mi giustifica, sbaglio sicuramente, anche nella più bella azione").

k Le confessioni di fede. La f. nata dall'ascolto (Rm 10,17; Ga 3,2.5 nel duplice senso di ascolto e di obbedienza) di una testimonianza o meglio di un annuncio (il →kerygma; Rm 10,8.14.17; 1Cor 1,15; 15,11-12) si trasmette con l'annuncio della persona di Cristo (crocifisso e risorto) solo Signore. È il cen-

tro della confessione di fede cristiana. La f. è sentita come necessità (ecco la vera fatalità cristiana!) dell'annuncio della parola (Rm 10,9; 1Cor 9,16; 2Cor 4,13). Questa parola annunciata deve essere chiara su ciò che annuncia (1Cor 14,5s) e deve interpellare colui che l'ascolta (1Cor 14,24) obbligandolo a riflettere con il suo "intelletto" (in gr. *nous:* 1Cor 14,15-19); ciò significa che la fede ha una sua intelligibilità (1Cor 2,6-7) certamente interna *(ek pisteōs eis pistin)* ma capace, con l'intervento dello Spirito Santo, di aprire l'intelligenza di colui che l'ascolta (1Cor 2,6-16; cfr. 1Cor 14,16-24). Tanto più che Paolo, non innocentemente, usa in modo positivo a proposito di Cristo i verbi "conoscere" e "sapere" (2Cor 8,9; p. es. 1Cor 2,8 a proposito della Sapienza di Dio: "se l'avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore"). Sebbene l'uso della parola *gnōsis* "conoscenza", "gnosi", sia talvolta ambiguo (1Cor 8,1), è tuttavia chiaro che una teologia essenzialmente cristologica, ma coerente trovi qui le sue basi, anche se deve restare "nella fede". È il *credo ut intellegam*, ciò è vero quando si crede.

Si capiscono allora le confessioni di f. che si possono reperire in san Paolo e che egli ha probabilmente scoperto nelle diverse liturgie delle chiese (Rm 1,1-6; 1Cor 15,3-5); la confessione di f. è ciò che "noi" crediamo (15,11), che "noi" proclamiamo e che "voi" dovete credere. Paolo confonde appositamente "kerygma" e "vangelo", vangelo di cui precisa di averlo "ricevuto" prima che egli stesso evangelizzasse, e vangelo-che-salva se se ne osserva il *logos* (1Cor 15,2), il che significa probabilmente né parola per parola né parabolicamente. Del resto è curioso che Paolo abbia quasi iniziato la lettera con la sua confessione di fede (ciò che sa e ha fatto sapere): "Gesù Cristo e Gesù Cristo crocifisso" e niente altro che lui (1Cor 2,2). Si può citare ancora Fil 2,6-11 (finito nel mezzo dell'esortazione, detta etica, ad avere la modestia di considerare, a priori, gli altri come superiori a se stesso: 2,3; questo passo dovrebbe far giustizia della funesta dicotomia teologia-etica), 2Cor 8,9 (confessione di f. nel bel mezzo di questioni finanziarie). Quanto a Col 2,13-20; Ef 1,3-14; 1Tm 2,5-6 (presentato come "testimonianza"); 3,16 (presentato come "mistero") è difficile conoscere se il loro uso è prioritariamente liturgico o se questi inni dovevano essere "dimostrazioni di fede"; 1Tm parla di "belle confessioni" (in gr. *homologia*) di fede: quella di Timoteo (6,12; cfr. 2Tm 2,8) e quella di Gesù davanti a Pilato (6,13; cfr. 1Gv 2,23). Si noterà che le "confessioni" non sono presentate da un *pisteuō,* "io credo", (cfr. tuttavia 1Cor 15,11) ma piuttosto come un annuncio (in gr. *kērugma* 10,8; 1Cor 1,20; 2,8; ecc.) o la "buona novella" (in gr. *euaggelion:* 1Cor 15,1), "testimonianza" dirà piuttosto Giovanni perché questa non è affatto una parola neutrale, esposizione oggettiva dell'opera di Dio (malgrado Gal 3,1); essa implica colui che parla e salva colui che l'ascolta (1Cor 15,1; 1,21: siamo salvati dalla follia del kerygma!) poiché questa Buona Novella è la potenza di Dio (Rm 1,16) per la salvezza di coloro che credono (1Cor 1,21). Troviamo qui un'equivalenza fra f. e salvezza frequente nei sinottici (Mc 5,34 par.) o in Gv (3,16-17) e in At (14,9; 15,11; 16,31). Bisogna ricordare che essere salvati significa essere integrati nella "dinamica" del Vangelo, così che le confessioni di f. sono anche confessioni di speranza nella Buona Novella della salvezza per l'universo. È chiaro che confessare la propria f. non corrisponde a dire qualsiasi cosa (1Cor 15,3-5) sulla persona di Cristo, non importa come (1Cor 14), perché Dio non è un Dio di disordine (ma di pace: 14,33). Del resto 1Cor 15,3-5 mostra che la confessione di f. è organizzata intorno a realtà storiche. La confessione di f. è anzitutto affermazione dell'opera di Dio nella storia degli uomini. Anche Fil 2,6-11, pur alludendo alla vita divina di Cristo, descrive la sua piena realtà storica (vv. 7-8). Ma sono soprattutto 2Cor e Gal a mostrare che l'annuncio del Cristo non si concilia né con una teologia della gloria (2Cor) né con una teologia giudaizzante (Gal), perché si tratta di una parola nuova e buona. Qui appare il lato polemico delle confessioni di f. Ma appare anche in Rm 12,6 (Roma dove le comunità cristiane sono diverse se non antagoniste) la nozione che in un corpo solo, con membra diverse (12,4s), la f. deve essere professata nel tempo e nello spazio in modo "analogo" *(analogia pisteōs),* il che esprime perfettamente ciò che Paolo vuole dire; in Flm 6 egli parlerà di "comunione della fede" (in gr. *koinōnia tēs pisteōs*). E se è chiaro che Paolo non si aspetta dalle chiese, che ha "evangelizzate", un "credo" comune, egli spera dei "credo" analoghi, centrati su colui che è l'Alfa e l'Omega della f. (Ap 1,8; ecc.): il Crocifisso-Risorto. Paolo, che diffidava più di chiunque altro della lettera che imprigiona la parola di Dio nella pietra (2Cor 3,3.6-8), sapeva che ogni formulazione concettuale è sempre necessaria quanto mutilante. Se non transige sull'annuncio di Gesù Cristo, sopporta tutto se Gesù Cristo è annunciato (Fil 1,18) e perfino se ne rallegra. Egli sa farsi tutto a tutti (1Cor 9,19-23).

I Fede, fiducia e intelligenza. Se è sbagliato ridurre la f. in Paolo al suo contenuto intellettuale o alle formule che l'esprimono, o alla fiducia che l'accompagna, sarebbe ancor più grave dimenticare che la f. non è fideismo.

Essa s'accompagna a un contenuto intellettuale e concettualizzato ma anche a una vera fiducia per distinguere le "credenze". Essa, poiché il suo intervento è così inatteso come quello dello Spirito che lo dona, può cominciare anche con l'essere concettuale o con una fedeltà fiduciosa; del resto non deve passare per le nostre parole inferme (Rm 11,33; 8,16.26), quando lo Spirito Santo vuole mostrarsi ed esprimere egli stesso l'inesprimibile. Non si può nemmeno dimenticare che la f. cristiana deve essere in dialogo continuo con la Scrittura, in dialogo con coloro ai quali si rivolge facendosi tutto a tutti (1Cor 9,19-21), ma senza piegarsi alle mode (Rm 12,2) e in dialogo con i fratelli di ieri (...i Padri) e quelli di oggi.

m Fede e dubbio. Siccome nulla nella fede è oggettivo se non il suo solo oggetto, Gesù Cristo, quando noi siamo continuamente e da ogni parte tentati di cercare sicurezze o garanzie diverse da Gesù Cristo, è normale che fra le altre prove (Rm 5,3) conosciamo anche quella del dubbio (cfr. Mt 28,17). La f. (Rm 5,1) che si confonde con la speranza è trionfo sul dubbio (Rm 5,4), che non è il contrario di f. ma la sua vittima necessaria, proprio come la pace in Paolo è la vittoria sull'affanno o l'angoscia. Parallelamente, se la f. è irreversibile perché è la f. in Gesù Cristo, essa è anche fragile perché è la mia f.; non devo dunque mai averla in modo stabile ma io credo che Gesù non mi abbandonerà, per questo spero fermamente che domani crederò ancora in Gesù Cristo. Non per niente nel più paolino dei vangeli (Mc 9,24) si trova: "Io credo! Aiutami nella mia incredulità!". E se io non so mai (con certezza matematica) se credo, so (con certezza esistenziale) che mai più non saprei non credere.

Bibl. DBS, II, 374-345; III, 276-310; DictSpir, V, 530-584; TWAT, 1, 313-348; TWNT, VI, 193-230; A. Fernández, *Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam (Gn 15,6)*, VD 11, 1931, 326-330; A. Fernández, *Fides et Opera apud S. Paulum et S. Iacobum*, VD 12, 1932, 177-180; T. Ab Orbiso, *Fides sine operibus mortua (Jac 2,14-26)*, VD 20, 1949, 65-77; C. Lo Giudice, *La fede degli Apostoli nel IV Vangelo*, Bb 28, 1947, 59-82, 264-280; J.W. Moran, *Justification by Faith and Works*, AmER 119, 1948, 470-413; S. Virgulin, *La fede nel Profeta Isaia*, Bb 31, 1950, 346-364; C. Larcher, *La profession de foi dans l'A.T.*, LumièreV 2, 1952, 15-38; A. Feuillet, *Abraham, notre père dans la foi*, VieSp 83, 1950, 20-29; G. de Broglie, *Le texte fondamental de saint Paul, contre la foi naturelle (1Co 12,3)*, in *Mélanges Jules Lebreton*, I, RechSR 39, 1951, 253-266; P. Michalon, *La foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu, selon l'A.T.*, NRT 75, 1953, 587-600; J. Duplacy, *La foi dans le Judaïsme*, LumièreV 22, 1955, 19-44; F.M. Braun, *L'accueil de la foi selon saint Jean*, VieSp 92, 1955, 344-363; P. Benoit, *La foi*, LumièreV 22, 1955, 45-64; J. Bauer, *Der Glaube im Alten Testament*, BLtg 23, 1955-56, 226-230; A. Gelin, *La foi dans l'A.T.*, LumièreV 22, 1955, 7-18; J. Murphy-O'Connor, *The Faith of Abraham and the Faith of the Virgin Mary*, AmER 132, 1955, 232-238; M. Boismard, *La foi selon saint Paul*, LumièreV 22, 1955, 65-90; P. Benoit, *La foi dans les évangiles synoptiques*, LumièreV 22, 1955, 45-64; D. Mollat, *La foi dans la quatrième Évangile*, LumièreV 22, 1955, 91-107; O. Kuss, *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen*, ZKT 46, 1956, 1-26; F.X. Curley, *Sara, Mother of All Believers*, AmER 135, 1956, 361-369; J. Duplacy, *Le salut par la foi et le baptême d'après le N.T.*, LumièreV 27, 1956, 3-52; T. Barrose, *The Relationship of Love to Faith in St. John*, TS 18, 1957, 538-559; A. Decourtray, *La conception johannique de la foi*, NRT 81, 1959, 561-576; O. Semmelroth, *Die gottmenschliche Wirklichkeit des Glaubens*, TrierTZ 69, 1960, 338-354; F.J. du Buit-M.L. Ramlot, *Abraham, Père et modèle des croyants*, CahÉv 38, 1960, 5-90; T. Fahy, *Faith and the Law: Epistle to the Romans, ch. 4*, IrTQ 28, 1961, 207-214; J. Duplacy, *La foi qui déplace les montagnes (Mt XVII,20; XXI,21)*, in *A la rencontre de Dieu. Mémoire Albert Gelin*, Le Puy, 1961, 273-287; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, 119-138; G.T. Montague, *The Growth of Faith, Hope and Charity According to St. Paul*, AmER 147, 1962, 308-318; R.A. MacKenzie, *Faith and History in the Old Testament*, New York, 1963; P. Grelot, *Le problème de la foi dans le quatrième évangile*, BVieChr 52, 1963, 60-71; A. Vanhoye, *Notre foi, œuvre divine, d'après le quatrième évangile*, NRT 86, 1964, 337-354; F. Van Segbroeck, *Le scandale de l'incroyance. La signification de Mt XIII 35*, ETL 41, 1965, 344-372; J. Schreiner, *Le développement du "Credo" israélite*, Conc 2, 1966, 31-39; A.L. Mulka, *Fides quae per caritatem operatur (Gal 5,6)*, CBQ 28, 1966, 174-188; I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*, Bb 40, 1967, 12-69; P. Stockmeier, *Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike*, TQ 147, 1967, 432-452; G.M. Behler, *La foi, dans la pensée du Christ*, VieSp 118, 1968, 149-160; V. Vatja, *Actualité de la doctrine de la justification par la foi*, RHPR 48, 1968; E. Jacob, *Abraham et sa signification pour la foi*, RHPR 48, 1968; A. Jaubert, *Croire dans l'évangile de Jean*, VieSp 118, 1968, 137-148; E. Galbiati, *La fede nei personaggi della Bibbia*, Milano, 1968; J. Kelly, *Faith: Response to the Word of God*, AmER 159, 1968, 305-330; M. Barth, *The Faith of the Messiah*, HeythJ 10, 1969, 363-370; S. Lyonnet, *Foi et charité chez Saint Paul*, Christus 61, 1969, 107-120; M. Barth et al., *Foi et salut selon S. Paul (Épître aux Romains 1,16). Colloque œcuménique à l'Abbaye de S. Paul hors les Murs*, 16-21 avril 1968, Roma, 1970; F.M. Braun, *La foi selon saint Jean*, RThom 1969, 357-377; I. de la Potterie, *Le croyant qui a vaincu le monde* (1Jn 5,1-6), AssSeign 23, 1971, 34-43; A. Vanhoye, *La foi qui construit l'Église (1 P 2)*, AssSeign 26, 1973, 12-17; D. Lührmann, *Pistis im Judentum*, ZNW 64, 1973, 19-38; A. Weiser, *Zeugnis und Erfahrung nach dem N.T.*, BiLeb 15, 1974, 75-86; J. Cantinat, *La foi vivante et salutaire s'accompagne d'œuvres (Jc 2)*, AssSeign 55, 1974, 26-30; P. de Robert, *Un seul Seigneur, une seule foi*, ÉTRel 49, 1974, 529-534; D.H. Van Daalen, *Faith according to Paul*, ExpTim 87, 1975, 83-85; K.H. Weger, *Auferstehung. Zumutung oder Fundament des Glaubens*, StiZt 193, 1975, 219-227; F. Bovon, *Foi chrétienne et religion populaire en 1 P*, ÉTRel 53, 1978; B. Lang, *Les confessions de foi dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Conc 138, 1978, 13-22; P. Ackroyd, *Faith and its reformulation in the postexilic period*, TDig 27, 1979, 323-346; G. Wagner, *La foi et ses expressions*, ÉTRel 55, 1980; F. Hahn-H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament. Studien zu Ehren von Hermann Binder*, Neukirchen-Vluyn, 1982; K. Haacker, *Der Glaube im Hebräerbrief und die hermeneutische Bedeutung des Holocaust*, ThZ 39, 1983, 152-165; G. Wagner, *La foi de Jésus-Christ*, ÉTRel 59, 1984. [J. Seynaeve, *Dall'esperienza alla fede (Gv 20,24-31)*, in R. Gantoy (Introduzione di), *La buona novella della risurrezione*, tr. di E. De Rosa (= Letture Bibliche), Roma, 1985, 118-137; J. Dori (éd.), *Éthique, religion et foi. Travaux de l'Unité d'Études Religieuses de théologie et de sciences religieuses* (= PoinT 43), Paris, 1985; E. Gallego, *"Abrahan creyó en Dios" (Gen 15,6); experiencia de fe, Génesis*, BFe 11,31, 1985, 21-35; P. Carnley, *The structu-*

re of Resurrection belief, Oxford, 1987; R. Fabris, *L'esperienza di fede nella bibbia*, Roma, 1987; *Credete al Vangelo*, ParSpV n. 17, 1988; G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede* (= Quaestio 1), Milano, 1988; J.P. Galvin, *The origin of faith in the Resurrection of Jesus: two recent perspectives*, TS 49, 1988, 25-44; B. Marconcini, *Fede*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 536-552; D.M. Hay, *Pistis as "ground for faith" in hellenized Judaism and Paul*, JBL 108, 1989, 461-476; C. Koester, *Hearing, seeing, and believing in the Gospel of John*, Bib 70, 1989, 327-348; H. Zirker, *Forme linguistiche della fede*, in P. Eicher (a cura di), *Enciclopedia teologica*, edizione italiana a cura di G. Francesconi, Brescia, 1989, 383-390]. AMail

FELICE In greco *phēlix*, dal lat. *felix* "felice"; dal suo vero nome Marco Antonio F.; fratello di Pallante, liberto di Claudio; F. stesso era liberto di Antonia, la giovane figlia di Marco Antonio e di Ottavia. Si dice che sia stato marito di tre regine; si sa che sposò Drusilla, figlia di Giuba e di Cleopatra Selene, poi Drusilla, figlia d'Agrippa (Svetonio, *Claudio* 28; Tacito, *Storie*, 5,9,3; Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,141). Sembra che sia stato dapprima (52 d.C.) procuratore della Samaria, mentre Ventidio Cumano controllava l'amministrazione della Galilea e della Giudea (Tacito, *Annali*, 12,23-54); in seguito ebbe sotto il suo governo l'insieme di questi territori. Avrebbe fatto assassinare da alcuni briganti il sommo sacerdote Gionata, poi dovette reprimere una sommossa dei Giudei di Cesarea che richiedevano l'isonomia (uguaglianza di diritti con i Greci) e la sommossa dell' "Egiziano" (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,162-172-177-182; *B.J.* 2,252-263.270; At 21,38). Istruì il processo di Paolo a Cesarea (At 24). Fu richiamato a Roma nel 60.

Bibl. E.M. Smallwood, *Some Comments on Tacitus* (*Annales*, XII, 54), Latomus 18, 1959, 560-567.
CSaul

FENICE In gr. *phoinix;* oggi Porto Lutro nella zona occidentale della costa sud di Creta. Il capitano della nave che portava Paolo a Roma prevedeva di passarvi l'inverno al momento di salpare da Buoni-Porti, ma ne fu impedito dalla tempesta (At 27,12). CSaul

FENICIA

1 Storia "Fenicia", parola greca *phoinikē* attestata in Omero e forse già conosciuta dai Micenei; è il nome della striscia costiera lungo il Mediterraneo che va dal Monte Carmelo al golfo di Alessandretta. È questa la nozione di F. in At 11,19; 15,3; 21,2s. L'origine del vocabolo F., tuttavia, è controversa: alcuni lo fanno derivare dall'eg. *fnḫw* che designava gli abitanti del Libano al tempo dell'Antico Impero; altri lo considerano una derivazione del gr. *phoinix*, "rosso cupo", che tradurrebbe il termine "cananeo" usato nel senso di "rosso porpora" come a Nuzi, probabilmente, nel XIV secolo a.C. *(kinaḫḫu)*. Questa seconda interpretazione presuppone che la porpora fosse un prodotto tipicamente fenicio, di fama internazionale. Qualunque sia l'origine vera della parola, resta il fatto che i Fenici si definivano "Cananei" (Mt 15,22; cfr. Mc 7,26; PL 35,2096). In Is 23,11 la F. ha il nome di Canaan e Sidone è il primogenito di Canaan secondo Gen 10,15. Quest'uso della parola Canaan sarebbe giustificato, in quanto i Fenici erano gli eredi spirituali della civiltà cananea del III e II millennio a.C. La loro lingua, la loro religione, la loro arte, le loro istituzioni avevano le radici nel passato cananeo della Siria-Palestina. Le città della costa fenicia nell'età del Ferro come nell'età del Bronzo non costituivano né uno stato né una federazione. La storia della F. è dunque quella delle città reali di →Arvad, di →Biblos (Gebal), di →Sidone, di →Tiro. La loro regione fu sempre considerata dalle grandi potenze del tempo come un corridoio nel quale si succedevano i conquistatori mesopotamici, hittiti, egiziani o greci, giungendo ora dal nord, ora dal sud. Le città della F. dovettero alla propria flotta, al proprio commercio, al proprio artigianato la loro sopravvivenza in questo perpetuo via vai: esse potevano offrire quello che le potenze del mondo di allora domandavano. Per queste città costiere, addirittura insulari, per le quali il traffico marittimo era una delle principali fonti di reddito, il Mediterraneo non rappresentava un ostacolo: anzi, esso dava accesso ai mercati e alle fonti di approvvigionamento del bacino mediterraneo che fu progressivamente conquistato al commercio fenicio a partire dalla fine del II millennio a.C. L'espansione fenicia giunse così fino a Cipro, alle coste dell'Anatolia e alle isole dell'Egeo, a Malta, alla Sicilia, alla Sardegna, alle Baleari e alle coste meridionali della penisola iberica, dove la presenza fenicia è attestata almeno dall'VIII secolo a.C.; raggiunse l'Africa del nord, dove i Fenici fondarono Cartagine nell'814 a.C., secondo la tradizione degli autori classici. Sul continente asiatico la cultura fenicia era diffusa sulla Beqāʿ libanese e si irradiava verso le terre dell'interno, Carchemis, Damasco, Gerusalemme. A sud del Carmelo la sua area di influenza si estendeva lungo la costa verso le città della Pentapoli filistea (cosicché la regione di Ioppe viene chiamata "Fenicia" in 2Mac 4,22), mentre Strabone faceva arrivare la F. fino a Pelusio (*Geografia* 16,2,12.21).

2 Civiltà Se le origini dell'alfabeto (→scrittura) risalgono alla metà del II millennio a.C., è solo agli albori del I millennio che i Fenici ne fecero lo strumento del linguaggio scritto ancora oggi utilizzato dai due terzi della popolazione del globo. Conosciamo i loro dialetti attraverso numerose iscrizioni scaglionate lungo tutto un millennio, scoperte in un'area immensa che si estende dalla Mesopotamia e dall'Egitto fino alle rive dell'Atlantico. La loro letteratura, consegnata a uno strumento di trasmissione caduco, il papiro o la pergamena, sfortunatamente è andata perduta. Un danno tanto più grave dal punto di vista biblico se si pensa che il fenicio è una delle lingue semitiche più vicine all'ebraico e

che era contemporaneo all'ebraico biblico. È dunque soltanto dall'epigrafia, da fonti indirette e dall'arte che possiamo conoscere la cultura, la religione e le istituzioni dei Fenici. Il loro artigianato e la loro arte, spesso egizianeggiante ed eccelsa nella lavorazione dell'avorio (→elefante), furono molto apprezzati. Il Tempio di Salomone non era forse opera di un artista fenicio? I loro dei e le loro dee, come Melqart o Astarte, godettero di un culto anche al di fuori dell'ambiente fenicio, soprattutto in Israele e a Gerusalemme, anche ai tempi di Atalia. Il loro pantheon contemplava l'adorazione delle pietre erette, i →betili del mondo semitico. Se è vero che la religione e l'arte fenicie ebbero una diffusione che valicava i confini della F. propriamente detta, è anche vero che esse non furono esenti da influenze straniere. Ricettivi all'esterno, i Fenici subirono fortemente l'influenza dell'arte greca, anche prima della conquista di Alessandro, così come in precedenza avevano assimilato parecchi motivi dell'arte egiziana. In epoca ellenistica la lingua greca era usata in tutte le classi della società e molti Fenici, il cui nome era stato ellenizzato, contribuirono allo sviluppo della scienza, delle arti e del commercio greci. Anche se meno evidente che in precedenza, la personalità fenicia resistette all'ellenizzazione del paese e si affermò fortemente rispetto alla civiltà della Siria, della quale tuttavia faceva parte geograficamente e politicamente (At 21,2s). La duplice traduzione greca, "Celesiria e Fenicia", della regione del Transeufrate dell'epoca dei Seleucidi (2Mac 3,5.8; 4,4; 8,8; 10,11) è un chiaro segno di questa differenziazione culturale. Le istituzioni politiche dei Fenici, che in F. stessa erano basate su un'assemblea popolare e su una monarchia sacra, di tipo orientale, a Cartagine riflettevano un sistema oligarchico, dal quale emanava il suffetato punico, carica assunta da due magistrati che duravano un anno e che costituivano la magistratura eponima; erano chiamati "suffeti", cioè "giudici" e i Romani li assimilarono ai loro consoli.

Bibl. Riviste e collane specializzate: RStudFen 1, 1973- (bibliografia segnaletica); ColStFen 1, 1973-; StPhoen 1-5, 1983-1987.

Studi e opere generali: Abel, I, 54-56.250-258; CAH, II/2³, 516-526; III/1² (cfr. indice 1044); DACL, XIV, 674-682; DBS, III, 436-485; VII, 1141-1202; EJ, XIII, 471-481; KAI, 1-180; PW, XX/1, 350-380; RLA, VI, 641-650; WM, I/I, 217-312 (tavv. I-VIII); F.C. Movers, *Die Phönizier*, Bonn-Berlin, 1841-56 (anast.: Aalen, 1967); J. Kenrick, *History and Antiquities of Phoenicia*, London, 1855; E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864; G. Perrot-C. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'Antiquité, III, Phénicie-Chypre*, Paris, 1885; G. Rawlinson, *History of Phoenicia*, London, 1889; id., *Phoenicia*, London-New York, 1889; R. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, Berlin, 1889; J. Rouvier, *Numismatique des villes de la Phénicie*, JIAN 3, 1900, 237-312; V. Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, Paris, 1902-03 (1927²); G.F. Hill, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Phoenicia*, London, 1910; R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, Paris, 1914; F.M. Abel, *Le Littoral palestinien et ses ports*, RB 23, 1914, 556-690; W.W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911; G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, 1926 (1949³); E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II/2, Stuttgart-Berlin, 1931, 61-186; O. Eissfeldt, *Philister und Phönizier*, Leipzig, 1936; E.A. Speiser, *The Name of Phoinikes*, Language 12, 1936, 121-126; C. Clemen, *Die Phönikische Religion nach Philon von Byblos*, MVÄG 42/3, 1939; G. Bonfante, *The Name of the Phoenicians*, ClasPh 36, 1941, 1-20; D. Baramki, *Phoenicia and the Phoenicians*, Beirut, 1961; D. Harden, *The Phoenicians*, Harmondsworth, 1962 (1971²); K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen, 1964, 185-209; *Les Phéniciens*, Archéologia 20, 1968; W.A. Ward (ed.), *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations*, Beirut, 1968; G.F. Bass, *Cape Gelidonya: A Bronze Age Shipwreck*, Philadelphia, 1967 (cf. RB 77, 1970, 296-299); M.W. Mikesell, *The Deforestation of Mount Lebanon*, GeogR 56, 1969, 1-28; R. de Vaux, *La Phénicie et les Peuples de la Mer*, MUSJ 45, 1969, 481-498; J.P. Brown, *The Lebanon and Phoenicia. I. The Physical Setting and the Forest*, Beirut, 1969 (cf. RB 77, 1970, 461-463); S. Moscati, *L'épopée des Phéniciens*, Paris, 1971; id., *I Fenici e Cartagine*, Torino, 1972; B. Couroyer, *L'origine des Phéniciens*, RB 80, 1973, 264-276; id., *Les Aamou-Hyksos et les Cananéo-Phéniciens*, RB 81, 1974, 321-354.481-523; A. Parrot-M. Chénab-S. Moscati, *Les Phéniciens*, UnFormes, 1975; B. Peckham, *Israel and Phoenicia*, in F.M. Cross-W.E. Lemke-P.D. Miller (ed.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. In Memoriam G.E. Wright*, Garden City, 1976, 224-248; G. Bunnens, *L'expansion phénicienne en Méditerrannée*, Bruxelles-Roma, 1979; J.W. Betlyon, *The Coinage and Mints of Phoenicia. The Pre-Alexandrine Period*, Chico, 1982 (cf. RB 92, 1985, 285-289); H.G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, Mainz, 1982; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Iscriptions. III, Phoenician Inscriptions*, Oxford, 1982; É. Puech, *Présence phénicienne dans les îles à la fin du IIe millénaire*, RB 90, 1983, 365-395; *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, I-III, Roma, 1983; E. Gubel (ed.), *Les Phéniciens et le monde méditerranéen*, Bruxelles, 1986; G. del Olmo Lete-M.E. Aubet Semmler (ed.), *Los Fenicios en la Península Ibérica*, Barcelona, 1986 (= AulaOr 3-4, 1985-86). [C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée* (= StPhoen VIII), Leuven, 1988; A. Lemaire, *Gli scritti fenici*, in A. Barucq et alii, *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 2), Roma, 1988, 214-37; R.J. Clifford, *Phoenician religion*, BASOR 279, 1990, 55-64].

ELip

FERRO In ebr. *barzel*, in gr. *sidēros*; parola di stampo non semitico. Dt 8,9 presenta Canaan come un paese le cui pietre sono di f. e "da dove tu estrarrai, dalla montagna, del bronzo"; l'autore di questo testo pensava senza dubbio meno alla Transgiordania che ai giacimenti di f. di Rajib, Birmā ed el-Kūra, forse anche alle miniere di f. vicino a Beirut e del Libano (che, secondo l'aggiunta inesatta dei LXX, sarebbero state sfruttate da Salomone,

1Re 2,46) o a Feinan in Edom e a Madiama in Madian. Gli Israeliti dovevano dunque importare il f. Secondo Ez 27,12 l'importavano da Tarsis (e da Uzal? Ez 27,19); secondo Ger 15,12 veniva anche dal nord: l'Asia Minore e Cipro sono ricche di minerale di f. In Canaan gli Ebrei impararono senza dubbio a conoscere il f. dai Filistei (1Sam 17,7), che ne avevano il monopolio (1Sam 13,19-21); i carri di combattimento dei cananei, menzionati in Gdc 4,13, erano blindati di f. o di bronzo. L'uso del f. si diffuse rapidamente. Così l'età del f. comincia in Canaan verso il 1200 e si divide in due periodi:
— Ferro I (1200-900).
— Ferro II (900-600).
Con il f. si fabbricavano utensili per la vita domestica, attrezzi agricoli, armi e anche idoli (Dn 5,4; a Babilonia; Is 44,12, secondo l'interpretazione più probabile di questo difficile testo).

Bibl. BHH, I, 382-384. AvdB-JCMar

FESTA In ebr. *ḥag*, in gr. *heortē*; la parola ebraica per f. significa in origine "coro di danza"; essa indica che la gioia è la caratteristica principale della f. israelitica. Proprio come presso gli altri popoli, il più antico calendario (→anno, mese) delle feste in Israele era determinato dal ciclo naturale delle stagioni, mentre l'ulteriore specificazione del loro oggetto e la loro datazione più precisa erano collegate a certi avvenimenti storici memorabili. È il caso della f. della →Pasqua e della f. dei pani azzimi: il loro significato naturale fu quasi completamente eclissato dal ricordo della liberazione d'Egitto. Nello stesso modo il significato naturale della f. delle →Capanne, f. dell'autunno, era quasi completamente scomparso. Solo la f. delle →Settimane o delle Primizie del raccolto (Pentecoste) aveva ancora conservato fedelmente il suo significato originale di f. di ringraziamento per il raccolto. Un tratto notevole del calendario delle feste israelitiche è l'importanza data al numero sette. Il →sabato aveva luogo ogni sette giorni, la luna nuova del settimo mese (tishri) era celebrata con più solennità (Lv 23,24s; Nm 29,1-6; cfr. Ne 8,2-9; →neomenia), l'anno →sabbatico cadeva ogni sette anni e l'anno giubilare (→giubileo) ogni 50 anni. La f. di Pentecoste cadeva sette settimane dopo la Pasqua, la f. della Pasqua unita a quella dei pani azzimi durava sette giorni. La stessa cosa succedeva per la f. delle Capanne. Il grande giorno delle →Espiazioni e la f. delle Capanne cadevano ogni due anni nel settimo mese. Le feste erano celebrate, di solito, con il riposo e la visita al santuario (Es 20,10; Lv 32,3.31; ecc.); la Legge aveva ordinato espressamente che ogni uomo doveva apparire davanti al Signore durante le tre grandi feste dell'anno (Es 23,14-17; 34,23; Dt 16,16; ecc.). Questa legge diventava obbligatoria a partire dal dodicesimo anno d'età (Lc 2,42); ma più tardi i rabbini l'imposero prima di quest'età.

Bibl. TWAT, II, 730-744. GV-JGol

FESTO In gr. *phēstos*, dal lat. *festus* "lieto"; Porcio F., procuratore in Palestina dal 60 al 62, dovette reprimere i tumulti dei sicari; continuò l'istruzione del processo di Paolo e lo mandò a Roma in seguito alla sua richiesta. Sotto il suo governo il sommo sacerdote Ismaele chiese ugualmente all'imperatore l'autorizzazione per mantenere il muro costruito per impedire ad Agrippa II di sorvegliare il Tempio. Morì mentre era ancora in carica (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,182.185-193; At 24,27-26,32).

Bibl. PW, XXII, 220-227. CSaul

FIAMMA
1 La fiamma della spada sfolgorante Secondo Gen 3,24, dopo che i primi uomini furono cacciati dal giardino dell'Eden, Jahweh mise a oriente del giardino dei →cherubini e la f. (in ebr. *lahaṭ*, hapax nella Bibbia come sostantivo) della spada sfolgorante per sorvegliare l'accesso all' →albero della vita. Alcuni commentatori dicono che sono i cherubini che portano la spada. È meglio pensare che i cherubini e la f. siano due guardiani indipendenti l'uno dall'altro. È difficile dire quale sia la natura di questa f.; sono stati ricordati, a questo proposito, i fulmini che gli dei assiri tengono nelle mani; Gen 3,24 non parla di →fulmini, ma di una spada (ebr. *ḥereb*). È forse preferibile vedere la spada vendicatrice di Jahweh, spesso personificata negli scritti dei profeti (Is 34,5; Ger 46,10; Ez 21,13s); la f. sarebbe allora il suo fulgore. M. van den Oudenrijn (*De Zonde in den Tuin*, Roermond, 1941, 128) vede una relazione fra la f. e i →serafini il cui nome deriva dall'ebr. *śārap*, "bruciare", e pensa a un posto di guardia militare composto da cherubini e comandato da un serafino dal nome di "Fiamma della spada roteante". Lipiński, al contrario, interpreta *lahaṭ* con "sortilegio" ("sortilegio della spada roteante" (basandosi sul significato del plurale *lᵉhāṭîm*, che si trova in Es 7,11 (cfr. anche Es 7,22; 8,3.14). →Fuoco.
2 Significati simbolici Nell'AT per indicare "fiamma" si trova anche *lahab*, *lehābāh* e *šalhebet*. Come →il fuoco, la f. (le due parole si trovano d'altronde quasi sempre insieme o in parallelismo Es 3,20; Nm 21,28; Is 4,5 ecc.) è simbolo del giudizio di Dio che castiga (Is 5,24; 30,30; cfr. Lc 16,24; 2Tm 1,8: gr. *phlox*) e purifica (Is 10,17). Nell'Ap gli occhi del figlio dell'uomo (1,14) o del Figlio di Dio (2,18) sono paragonati a una f. di fuoco.

Bibl. TWAT, IV, 483-489; É. Lipiński, *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Brussel, 1965, 223s. AvdB-BEsc

FIANCHI, CAMPO DEI In ebr. *ḥelqat haṣṣiddîm*, correzione di *ḥelqat haṣṣurîm*; località non lontana da Gabaon dove ebbe luogo il combattimento tra i seguaci di Beniamino e quelli di Davide (2Sam 2,16). Poiché il testo precisa che ognuno cade sul fianco (*ṣad*) colpito dalla spada del suo avversario, è possibile vedere nell'espressione *ḥelqat haṣṣu-*

rîm, il "campo delle pietre", un'alterazione di *ḥelqat haṣṣiddîm*, il "campo dei fianchi". MDef

FICO In ebr. *teʾēnāh*, "fico", "albero del fico", "fico tardivo"; *bikkûrāh*, "fico precoce"; *pag*, "fico verde"; in greco *sukē*, *sukon*, "albero del fico", "fico". Il f. *(ficus carica)* cresce bene anche in terreni magri e pietrosi, se ha acqua a sufficienza e se si usa un po' di concime; per questo motivo un f. sterile stupisce (Lc 13,6-9). L'albero, che mette molto presto le sue gemme (Mt 24,32), fruttifica due volte all'anno: la prima in giugno (f. precoce che ha passato l'inverno sull'albero: Ger 24,2; Os 9,10) e la seconda a fine agosto (f. tardivo). Il frutto non ancora maturo si chiama *pag* (Ct 2,13), da cui il nome Betfage ("casa dei fichi verdi"). Questa produzione di frutti quasi continua può spiegare, nell'episodio del f. maledetto, il disappunto di Gesù poiché non trova fichi (Mt 21,19s). Con l' →uva e l'→oliva, il f. è un alimento importante (1Cr 12,41). Il f. talvolta è piantato nella vigna poiché serve da sostegno ai pampini, da cui l'espressione "vivere sotto la vite e sotto il fico" (1Re 5,5; Zc 3,10), segno di pace e di benessere. Si mangia il f. fresco (Is 28,4) seccato o sotto forma di dolce (1Sam 25,18) composto da fichi schiacciati; sotto questa forma i fichi servono anche da vescicatorio (Is 38,21; 2Re 20,7). HF-JCMar

FIGELO In greco *phygelos;* uno dei due cristiani d'Asia Minore che abbandonò Paolo (2Tm 1,15). Non si sa di quale infedeltà si tratti; la tradizione posteriore fece di F. un apostata.

Bibl. F.X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg, 1911, 454s. AvdB-JMer

FIGLI DEL POPOLO, PORTA DEI →Gerusalemme.

FIGLI DI DIO, I Nell'AT i f. di D. (ebr. *bᵉnê hāʾĕlōhîm:* Gen 6,2.4; Gb 1,6; 2,1; *bᵉnê ʾĕlōhîm:* Gb 38,7; *bᵉnê ʾēlîm:* Sal 29,1; 89,7) sono degli esseri celesti che fanno parte della corte di Jahweh, chiamati anche angeli per la loro funzione di messaggeri *(malʾāk)*. La stessa espressione *bn il(m)* è attestata a Ugarit dove indica, con un senso politeistico, "gli dei, figli del dio El" che appartenevano alla corte e formavano il consiglio del grande dio cananeo. Tutta questa iconografia, demitizzata dalla fede in Jahweh (secondo un processo che lascia posto a molte ipotesi: J.L. Cunchillos), si ritrova nella Bibbia. Il cielo, dimora di Jahweh, è concepito come una corte reale (1Re 22,19). Jahweh dà udienza ai f. di D., tra cui figura Satana (Gb 1,6; 2,1); questi fanno parte dell' "assemblea dei santi" (Sal 89,6-8) e cantano la gloria del loro Signore (Sal 29,1-2; elogio attribuito nella stessa misura agli angeli: Sal 103,19-20; 148,1-2). L'unione dei f. di D. e delle figlie degli uomini (Gen 6,1-4) ha posto per lungo tempo un problema. Gli apocrifi dell'AT (*Libro dei Giubilei* 5,1-10; *Testamento di Ruben* 5,6-7; *Testamento di Neftali* 3,5; *Libro di Enoch etiopico* 16-10; 12-16; 19-21; 69; 86) vi hanno letto (ricamandolo largamente) il racconto di una caduta degli angeli (i "Vigilanti") di cui si ritrova menzione nel *Documento di Damasco* (2,18) e nel NT (Gd 6; 2Pt 2,4). Gli scritti rabbinici, al contrario, salvano la spiritualità degli angeli, facendo di questi misteriosi f. di D. dei "figli di principe" *(Targum d'Onqelos, Targum Yerushalmi)* o dei "figli di giudici" *(ʾĕlōhîm:* Sal 82,6). Alcuni Padri della Chiesa, a partire dal IV secolo, seguiti dai teologi e da un buon numero di esegeti cattolici, identificheranno questi f. di D. con i "figli di Seth", discendenti fedeli di Jahweh (Gen 4,26; 5), che si sarebbero uniti alle "figlie dell'uomo" della discendenza empia di Caino (Gen 4,17-24). L'attenzione al genere letterario della storia J delle origini sembra chiudere definitivamente questa controversia basata su una domanda impostata male. L'autore J non disponeva di nessuna fonte che gli permettesse di descrivere la prima storia del mondo, ma, ispirandosi a diverse tradizioni antiche (leggenda di Caino, diluvio, torre di Babele) che riporta alle origini, scrive la storia religiosa della prima umanità. Nel presente caso bisogna senza dubbio pensare a una leggenda popolare sui →Nephilim (Gen 6,4; Nm 13,33), "eroi del tempo passato", "uomini famosi", nati dall'unione di esseri celesti (dei o figli di dei) e delle figlie degli uomini, e che l'autore riprende per sostenere la sua tesi della perversione crescente dell'umanità (Gen 3; 4) che induce Jahweh a decidere il diluvio.

Bibl. U. Cassuto, *The Episode of the Sons of God and the Daughters of Man (Gn 6,1-4)*, in *Biblical and Oriental Studies*, 1, Jerusalem, 1973, 17-28; W. Schlisske, *Gottessöhne und Gottessohn im A.T.: Phasen der Entmythisierung im A.T.*, BWANT 97, 1973; L.R. Wickham, *The Sons of God and the Daughters of Man: Gn 6,2 in Early Christian Exegesis*, OTS 19, 1974, 135-147; J.L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca, 1976; id., *Estudio del Salmo 29*, Valencia, 1976; E.T. Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, HarvSemMon 24, 1980. [M. Delcor, *La caduta degli angeli e l'origine dei giganti nell'apocalittica giudaica. Storia delle tradizioni*, in Id., *Studi sull'apocalittica*, edizione italiana a cura di A. Zani (= StBibPaid 77), Brescia, 1987, 81-132; K. Luke, *"The Nephilim were on the earth" (Gen 6:4)*, BBhash 9, 1983, 279-301; R.C. Newman, *The ancient exegesis of Genesis 6:2,4*, GraceTJ 5, 1984, 13-36; F.B. Huey-J.H. Walton, *Are the "Sons of God" in Genesis 6 angels?*, in R.F. Youngblood (ed.), *The Genesis debate. Persistent questions about creation and the flood*, Nashville, 1986, 130-47; R.S. Hendel, *Of demigods in the deluge: toward an interpretation of Genesis 6:1-4*, JBL 106, 1987, 13-26; R.S. Hendel, *When the sons of God cavorted with the daughters of men*, BR 3,2, 1987, 8-13.37; J. Hong, *Problems in an obscure passage: notes on Genesis 6:1-4*, BTrans 33, 1989, 419-26]. ABoud

FIGLIO Termine al quale le lingue semitiche, in particolare l'ebraico e l'aramaico, danno un significato più ampio delle nostre lingue. Molto spesso

questa parola indica i membri di un popolo, di una tribù o di un clan, poi i rappresentanti individuali di un gruppo professionale p. es. i figli dei profeti (1Re 20,35; Am 7,14), infine quelli che appartengono a una categoria speciale di uomini, p. es. "i figli dell'iniquità" (2Sam 7,10) cioè gli uomini iniqui o "i Figli della Luce" e "i Figli delle Tenebre" della *Regola della guerra* esseno trovato a Qumrân (1QM). L'uso della parola ebraica *bēn*, figlio, e del corrispondente aramaico *bar* ha influenzato l'uso del greco *huios*, "figlio", presso i LXX e il NT.

Bibl. ExWNT, III, 912-937; THAT, I, 316-325; TWAT, I, 668-682; TWNT, VIII, 334-400; X/2, 1282s.

ELip

FIGLIO DELL'UOMO Questa espressione semitica (in ebr. *ben-ʾādām;* in aramaico *bar-ʾĕnāš*) designa generalmente un membro della razza umana e ha praticamente la stessa accezione della parola "uomo" (in ebr. *ʾādām, ʾîš, ʾĕnōš;* in aram. *ʾĕnāš, gᵉbar*) utilizzata da sola. L'espressione si usa frequentemente nel linguaggio poetico, specialmente in parallelismo sinonimico con un altro vocabolo che significa "uomo", in ebr. *ʾîš* (Nm 23,19; Ger 49,18.33; 50,40; 51,43; Sal 80,18; Gb 34,8) o *ʾĕnōš* (Is 51,12; 56,2; Sal 8,5; Gb 25,6). Malgrado le traduzioni letterali, antiche e moderne, di cui le più importanti sono quella greca, *hyios anthrōpou*, e quella latina, *filius hominis*, il titolo di "figlio dell'uomo" non significa altro che "uomo", ma con una certa enfasi. È stato tuttavia applicato a Ezechiele in un modo singolare ed è servito come designazione messianica o escatologica in alcuni circoli del giudaismo, dai quali Gesù l'ha ripreso. Nel NT il titolo F. dell'U. a prima vista è usato solo da Gesù e sparisce dopo lui, salvo rare eccezioni tra cui le *Parabole di Enoch* costituiscono il caso più noto. Tuttavia bisogna tener conto di un certo uso del termine →"uomo", in gr. *anthrōpos*, che può tradurre la costruzione ebraica o aramaica "F. dell'U.".

1 In Ezechiele Il profeta →Ezechiele nel suo libro è chiamato 93 volte "f. dell'u.", *ben-ʾādām* (Ez 2,1.3.6.8; 3,1.3.4.10.17.25; ecc.). Questo titolo non è destinato a sottolineare la distanza tra Dio e l'uomo o a umiliare il profeta ricordandogli che egli non è altro che un essere umano. È semplicemente un modo enfatico o solenne di dire "uomo"; a meno che l'espressione voglia presentare Ezechiele come un libero cittadino, un nobile, nonostante egli sia stato un deportato, esercitando la sua attività tra gli esiliati di Babilonia. In Babilonia, infatti, l'espressione "figlio dell'uomo", in acc. *mār awīli*, era servita a qualificare l'uomo libero di una condizione superiore, cioè il patrizio, e l'unica attestazione antica aramaica dello stesso titolo *(bar-ʾĕnāš)*, dell'VIII secolo a.C., serve a designare un membro della famiglia reale (*Stele di Sfire* 3,16).

2 In Daniele Lo stesso titolo è in seguito applicato a Daniele, in Dn 8,17, dove sembra avere un'accezione identica a quella di Ez, ma si ritrova con un senso diverso in Dn 7,13, dove si rapporta a un personaggio celeste. Il F. dell'U. di Dn 7,13s ha giocato un ruolo importante nell'esegesi e ha dato luogo a diverse interpretazioni.

A Secondo la maggior parte degli autori la figura di Dn 7,13s non ha legami nell'AT e trae ispirazione da un mito iranïano o indo-iraniano dell'Uomo Primordiale, dell'*Urmesch* cosmico, che alla fine dei tempi riceverà da Dio il potere su tutti i regni e tutti i popoli. Tuttavia le fonti citate a sostegno di questa teoria sono oscure e tardive e le conclusioni sono discutibili.

B In compenso, il mondo semitico dell'VII secolo a.C. conosceva una figura di Uomo Primordiale, concepito come un personaggio reale. Da una parte era la sagoma di Dio e, dall'altra, il tipo dell'umanità intera. In una lettera indirizzata al re Assarhaddon d'Assiria (680-669 a.C.) l'astrologo reale Adad-shum-uṣur scriveva: "L'Uomo è l'ombra di Dio e gli uomini sono l'ombra dell'Uomo; è il Re che è l'Uomo, come una immagine perfetta di Dio" (S. Parpola, *Letters from Assyriam Scholars*, 1, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1970, n° 145). I racconti "sacerdotali" relativi ad →Adamo, l'Uomo Primordiale della tradizione biblica, traggono ispirazione da questa concezione (Gen 1,27; 5,1-3) e il profeta Ezechiele vede nell'Uomo dell' →Eden un personaggio reale e celeste di cui egli proietta il destino sul re di Tiro (Ez 28,12-15a; cfr. 28,2-5). Se Ezechiele utilizza il mito per mettere in evidenza la decadenza di Tiro (Ez 28,6-10.15b-19), Dn 7,13s si ferma all'esaltazione dell'uomo che si siederà su un trono divino (cfr. Ez 28,2) e che sarà il tipo dei →Santi nella redazione finale di Dan 7. Il senso collettivo dell'espressione "figlio dell'uomo" prolunga così il senso individuale, essendo il F. dell'U. al tempo stesso il capo, il rappresentante e il modello dei Santi dell'Altissimo.

C Alcuni autori hanno tuttavia sostenuto una interpretazione esclusivamente collettiva del F. dell'U. di Daniele (Dn 7,13s): questo essere celeste, a cui è conferito il regno (Dn 7,14), personificherebbe i Santi che ricevono il regno secondo Dn 7,18 (cfr. 7,22), così come le quattro bestie di Dn 7,2-8 simboleggiano i quattro regni del mondo e rappresentano perciò delle collettività. Si obietterà a tale ragionamento che queste bestie rappresentano a volte gli imperi e a volte i re che li governano, come dice espressamente Dn 7,17: "queste quattro bestie enormi sono i quattro re" (*ʾarbʿāh malᵉkîn*, che non è il caso di correggere in "quattro regni" seguendo il greco). Inoltre, il piccolo corno della quarta bestia ha "occhi simili a quelli di un uomo e una bocca che parla con alterigia" (Dn 7,8): è →Antioco IV Epifane (cfr. Dn 7,25). Di fronte a questo corno con occhi d'uomo, che evoca un individuo, è difficile che anche il suo avversario, il F. dell'U., non sia un individuo: è il capo di un regno, quello dei Santi nella redazione definitiva di Dn 7.

3 Nel giudaismo e in Paolo Certi circoli del giudaismo, di cui Dn 7,13s è un'espressione privilegiata, avevano assimilato la credenza nell'Uomo Primordiale che doveva venire come nuovo Adamo.

A Per superare l'antimonia tra l'uomo che ha peccato (Gen 2,7) e l'Uomo salvatore, furono tentate due soluzioni. Una consisteva nel considerare l'Uomo celeste solo sotto un aspetto escatologico, passando sotto silenzio la caduta dell'Uomo primitivo. È ciò che fa l'autore di Dn seguito dai quattro vangeli, da 4Esd e dalle *Parabole di Enoch*, mentre le *Lettere pseudo-Clementine* (→apocrifi) negano perfino la colpa di Adamo come calunnia: Adamo non ha peccato, non ha ignorato niente.

B L'altra soluzione, adottata da →Filone d'Alessandria e da Paolo, consiste nel distinguere dall'Adamo terrestre, che ha peccato, l'Uomo Primordiale celeste, che è l'immagine perfetta e ideale di Dio (Gen 1,27). Secondo Paolo l' "Uomo tratto dalla terra" si è manifestato per primo; l' "Uomo venuto dal cielo", l'*anthrōpos ex ouranou*, si manifesterà al termine della storia (1Cor 15,45-47). Il tema è ripreso da Paolo in Rm 5,12-21 dove "il solo uomo" responsabile del peccato si vede opporre "il solo uomo, Gesù Cristo" (Rm 5,15) grazie al quale i giusti "regneranno nella vita" (Rm 5,17). Se Paolo non utilizza il titolo di "F. dell'U.", che è tipicamente semitico, egli fa nondimeno riferimento al tema escatologico dell'Uomo celeste, di condizione divina (Fil 2,6; cfr. Ez 28,2) che non è stato abbassato dal suo rango, ma lui stesso si è abbassato (Fil 2,7s) per recuperare la dignità divina e accedere al regno universale (Fil 2,9-11).

4 Nei sinottici Questa cristologia, che unisce la nozione di F. dell'U. che viene sulle nubi con quella del →Servo sofferente (Is 52,13s) ed esaltato, si ritrova nei vangeli sinottici. L'uomo evangelico dell'espressione "F. dell'U." si rifà a Dn 7 e non alle *Parabole d'Enoch* (EnEt 37,71) che sono probabilmente una composizione cristiana degli inizi del 3° secolo d.C. In Dn 7, infatti, la venuta del F. dell'U. è situata in un contesto di persecuzioni: essa segna un capovolgimento di situazione, con il popolo dei Santi perseguitati dalla Bestia che riceve il dominio universale. Ugualmente in un contesto di persecuzione si collegano i *logia* del Cristo sulla necessità di "riconoscere" Gesù in questo mondo per poter essere riconosciuti dal F. dell'U. al momento della sua venuta (Mc 8,38). I testi dei vangeli sinottici sul F. dell'U. si dividono in tre gruppi a seconda che parlino della parusia del F. dell'U., della sua azione sulla terra o della sua passione seguita dalla resurrezione.

A I testi appartenenti alla prima categoria, di cui Mc 8,38 è il più tipico (cfr. Lc 9,26; 12,8s; Mt 10,32; 16,27; 2Tm 2,12; Ap 3,5), originariamente non erano cristologici poiché non affermano nessuna identità fra Gesù e il F. dell'U. Stabiliscono però che solo l'aver "riconosciuto" Gesù, in questo mondo perverso, permetterà d'ottenere la comunione con Dio al momento della venuta del Figlio dell'Uomo. Questi testi sono dunque soteriologici ed escatologici.

B La fede nella resurrezione del Cristo ha portato la Chiesa nascente a prendere coscienza che Gesù era in effetti il F. dell'U., da cui è derivata una reinterpretazione delle sue parole in funzione di questa credenza. Da soteriologico ed escatologico che era nella predicazione di Gesù, il tema del F. dell'U. è diventato cristologico e la potenza rivendicata da Gesù nella sua azione terrestre è apparsa come la potenza del F. dell'U. che si esercita già sulla terra. È così che gli evangelisti riferiscono che il F. dell'U. ha potere sul peccato (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24) e che è signore del sabato (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5).

C Il triplice annuncio della passione e della resurrezione del F. dell'U. tradisce la cristologia di cui Fil 2,6-11 e Rm 5,12-21 sono l'eco. I testi classici di questo gruppo di pericopi sono Mc 8,31 (Mt 16,21-23; Lc 9,22; cfr. Mc 9,9.13; Mt 17,9-13); Mc 9,31s (Mt 17,22s; Lc 9,44s); Mc 10,33s (Mt 20,18s; Lc 18,31-33).

5 In Giovanni Il tema del F. dell'U. in Gv serve essenzialmente a presentare l'Uomo celeste che rivela agli uomini i misteri di Dio. Può farlo poiché Egli solo è disceso dal Padre in qualità di Verbo incarnato (Gv 3,13; 6,62; 8,28). A questo tema fondamentale se ne aggiunge un altro: la venuta del F. dell'U. implica un "giudizio", cioè una separazione, già realizzato tra coloro che accettano la sua parola e coloro che la rifiutano (Gv 6,27s; 12,34s). Due testi, provenienti da un livello redazionale più recente dell'insieme del vangelo (Gv 5,27-29; 6,51-57), sfuggono a questa classificazione. Gv 5,27 dipende direttamente da Dn 7 e si riferisce alla parusia del F. dell'U. Quanto a Gv 6,53, ha un significato eucaristico e s'avvicina ai testi sinottici che predicono la passione e la resurrezione del F. dell'U.

Bibl. ExWNT, III, 927-935; RGG³, IV, 874-876; TWAT, I, 682-689; TWNT, VIII, 403-481; X/2, 1283-1286; H. Lietzmann, *Der Menschensohn*, Freiburg, 1896; E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund, 1946; id., *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955; S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford, 1959, 346-450; H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, 1963²; A.J.B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*, Philadelphia, 1964; M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark*, London, 1967; J. Burnier-Genton, *Der Begriff "Menschensohn" und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen*, Kairos 11, 1969, 241-263; 12, 1970, 81-122; 13, 1971, 1-17; 14, 1972, 241-257; M. Casey, *The Use of Term "Son of Man" in the Similitudes of Enoch*, JStJud 7, 1976, 11-29; S. Légasse, *Jésus historique et le Fils de l'homme. Aperçu sur les opinions contemporaines*, in *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, 1977, 271-298; R. Kearns, *Vorfragen zur Christologie I-III*, Tübingen, 1978-82; F.M. Wilson, *The Son of Man in Jewish Apocalyptic Literature*, StBibT 32, 1978, 28-52; F.J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, Rome, 1979²; K. Koch, *Das Buch Daniel*, ErtFo 144, 1980, 214-255 (bibliografia); J. Burnier-Genton, *Ézéchiel, fils d'homme*, Genève, 1982; C. Colpe-W.H. Brownlee, *"Son of Man, Set your Face"*, HUCA 54, 1983, 83-110; J. Coppens, *La relève apocalyptique du messianisme royal. II. Le Fils d'Homme vétéro- et intertestamentaire*, Leuven, 1983; G. Gerleman, *Der Menschensohn*, Leiden, 1983; S. Kim, *"The Son of*

Man" as the Son of God, Tübingen, 1983; M. Müller, *Betydningen of bar ʾᵃnāsh i Dan 7,13,* DanTTs 47, 1984, 177-186; id., *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien,* Leiden, 1984; M. Black, *The Book of Enoch or I Enoch,* StVTPseud 7, 1985; C.C. Caragoumis, *The Son of Man,* Tübingen, 1986; R. Kearns, *Das Traditionsgefüge um den Menschensohn,* Tübingen, 1986. [V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu,* Neukirchen-Vluyn, 1990; G.R. Beasley Murray, *Resurrection and Parousia of the Son of Man,* TyndB 42, 1991, 296-309; J. Plevnik, *Son of Man Seated at the Right Hand of God: Luke 22,69 in Lucan Christology,* Bib 72, 1991, 331-47]. ELip

FIGLIO DI DIO, IL

1 Paralleli orientali Nell'antico Oriente non c'era niente di straordinario nel fatto che qualcuno si chiamasse figlio di un dio come testimonia l'onomastica (Ben-Adad, "figlio di Adad"; Abiel: "El è mio padre": 1Sam 14,51; Abibaal, "Baal è mio padre": 2Sam 23,31). I Semiti consideravano la figliolanza divina come un'adozione; questi nomi dovevano esprimere la fiducia nella protezione paterna del dio di cui si portava il nome. Il →re soprattutto era considerato come figlio di un dio. All'epoca del NT gli imperatori romani beneficiarono del culto regale dell'Oriente, dapprima nelle province orientali, più tardi in tutto l'impero; essi furono venerati come figli di un dio *(divi filius)* e come →salvatori divini.

2 AT Nell'AT Jahweh chiama spesso il sovrano regnante "mio figlio" (2Sam 7,14; 1Cr 22,10; Sal 2,7; 89,27), perché è stato scelto da Jahweh (1Cr 28,6), da lui elevato alla dignità di primogenito (Sal 89,28), adottato come suo figlio nel giorno della sua intronizzazione (Sal 2,7) e perché è considerato come il rappresentante di Jahweh sulla terra (2Cr 9,8), come il suo visir (1Cr 29,23; 2Cr 9,9). Gli si attribuisce una saggezza divina (2Sam 14,20; 1Re 3,12.28) e un poeta di corte giunge a dargli il titolo di *ʾĕlōhîm* per il potere divino che gli è stato conferito (Sal 45,7; →Elohim). Ma il re in Israele non è mai stato oggetto di un culto divino o di una venerazione particolare come accadeva in Egitto e altrove. In alcuni testi Jahweh chiama Israele suo figlio (Dt 14,1; Is 1,2) o suo primogenito (Es 3,22; Ger 31,9; cfr. *Salmi di Salomone* 18,4); una volta Israele è chiamato "figlio del Dio vivente" (Os 2,1). Più tardi l'espressione F. di D. è applicata a Israele (Sap 18,13; 9,7) o ai giusti fra gli Israeliti (2,15-18; Sir 4,10).

3 Giudaismo Il Giudaismo ha applicato i salmi regali (2, e in misura minore, 45, 72, 110) al Messia, ma non ha mai chiamato il Messia F. di D. In alcuni testi Jahweh chiama il Messia suo figlio (*Libro di Enoch etiopico* 105,2; 4Esd 7,28; 13,32.37; 14,9); ma il primo di questi testi è di data recente e gli altri possono aver subito interpolazioni cristiane. Si nota una chiara esitazione nell'usare questa espressione poiché aveva un sapore politeista. Anche i targum spesso hanno attenuato i testi in cui Jahweh chiama Israele o il re suo figlio, o li hanno tradotti in un altro modo. Non si può dire, dunque, che l'espressione F. di D. era un titolo messianico corrente all'epoca di Gesù, sebbene nel NT abbia talvolta questo significato. D'altra parte il Giudaismo non ha mai attribuito al Messia una natura divina o una preesistenza salvo nel *Libro di Enoch etiopico,* che sembra ammettere la preesistenza del Figlio dell'Uomo identificato con il Messia (46,1; cfr. 48,2.7; 69,26; 62,7). I rabbini insegnavano che il Messia esisteva dall'eternità presso Dio, ma con ciò essi volevano dire che Dio conosceva il futuro Messia.

4 NT

A *Vocabolario.* Mentre nei sinottici Gesù non usa mai l'espressione F. di D. (in gr. *ho huios tou theou*), lo fa sei volte in Gv, ma nella maggior parte dei casi si chiama semplicemente il Figlio (in gr. *ho huios;* Mt 11,27; 24,36; 28,19; 14 volte in Gv). Invece l'uso frequente di F. di D. (11 volte in Mt; 7 in Mc; 9 in Lc; 2 in At; 17 in 1-2-3Gv, 18 in Paolo) permette di concludere che F. di D. esprime la fede dei primi cristiani piuttosto che la coscienza personale di Gesù.

B *Significato.*

a "Uomo di Dio". Nell'evoluzione semantica del termine bisogna distinguere una progressione. Dapprima ha quasi lo stesso significato di "uomo di Dio" (Mt 14,33; cfr. Mc 6,51s; sulla bocca degli indemoniati: Mt 8,29s par.; Lc 8,28; Mc 3,11; cfr. Mc 1,24 par.: il santo di Dio; Lc 4,41: Messia). Sulla bocca del centurione romano (Mt 27,54 par.) significa sia "uomo di Dio", sia "uomo giusto" (Lc 23,47). In un senso più ricco "Figlio di Dio" significa "Messia". Il bambino nato da Maria sarà detto "Figlio dell'Altissimo" (Lc 1,32; cfr. Sal 82,6) perché regnerà sul trono di Davide e sarà il figlio di Davide, il Messia; secondo il v. 35 questo titolo gli sarà attribuito anche perché non sarà generato da un uomo, ma dallo spirito di Dio.

b "Vero figlio del Padre". Il grado più alto (nei sinottici) è raggiunto nei racconti del battesimo e della trasfigurazione di Gesù (Mt 3,17 par.; 17,5 par.) in cui la voce del Padre chiama Gesù "Figlio di Dio". Queste parole non significano che Gesù è stato eletto o adottato come "Figlio di Dio", ma confermano il fatto che la figliolanza divina di Gesù è il fondamento della sua dignità di Messia. Questi testi affermano perciò la relazione personale di Gesù con il Padre, non gli conferiscono una funzione nuova (cfr. Mt 11,25-27; Lc 10,21s).

C *Evoluzione.* A mano a mano che i primi cristiani cominciarono ad adorare Gesù, espressero la sua relazione con il Padre con le parole "Figlio di Dio". Esse significano praticamente (cfr. At 13,33) che Gesù è considerato come il vero Figlio del Padre, che procede da Lui per nascita divina ed eterna. Riguardo a questa cristologia della comunità apostolica, ci si può chiedere se e in quale senso Gesù si sia considerato come F. di D. e si sia attribuito questo nome, in che senso sia stato considerato come F. di D. dalla comunità primitiva, che cosa intenda Paolo per F. di D. e come il F. di D. è presen-

tato negli scritti giovannei cioè nell'ultimo stadio dell'evoluzione della cristologia neotestamentaria.

a Gesù. I sinottici non mettono mai il titolo di F. di D. sulla bocca di Gesù, appare tuttavia chiaro che Gesù era cosciente di essere il F. di D., non solo come un giusto che tende alla perfezione del Padre celeste (Mt 5,45-48 par.) o come il Messia secondo la concezione giudaica (un uomo della casa di Davide; cfr. Mt 12,23; 15,22; 20,30; Mc 11,1-10), ma come l'inviato di Dio, rivestito di pieni poteri divini. Gli evangelisti riconobbero tutto ciò dopo la resurrezione di Gesù, quando Egli apparve loro come Figlio di Dio con potenza (Rm 1,4). Partendo dalla resurrezione venne dato un significato nuovo al titolo di Figlio di Dio. Questo significato nuovo appare negli atti di Gesù più che nelle sue parole. Egli è il vincitore di Satana (Mc 3,27) perché in lui Dio esercita il suo potere regale (Mt 12,28 par.), perdona i peccati (Mc 2,5; un privilegio divino: v. 7). La sua parola non passerà mai (Mc 13,31) proprio come la parola di Dio (Is 40,8), la sua dottrina non è legata alla tradizione e alla Scrittura, come quella degli scribi; insegna con autorità (Mc 1,22; Mt 7,28s); non esita a correggere la Legge (Mc 10,1-12; Mt 5,21-48) per perfezionarla (Mt 5,17).

b La comunità primitiva. La resurrezione di Gesù e la discesa dello Spirito Santo confermarono la fede vacillante dei primi discepoli (cfr. p. es. Mc 8,17-21; 6,51s; Mt 14,33). A partire da quel momento capirono che ciò che un tempo sembrava loro uno scandalo (Mc 8,32), cioè la morte del loro maestro, faceva parte del suo ruolo messianico (10,45) ed era la condizione del suo ingresso nella gloria (Lc 24,26-46; 1Pt 1,11). Credevano ormai che Gesù aveva voluto essere il Servo di Jahweh (Is 53,2-12; At 3,13.26; 4,27-30; →Figlio dell'Uomo) e che Lui, il santo e il giusto (At 3,14; 7,52; 22,14) che era passato facendo il bene, che i Giudei avevano rifiutato e messo a morte, era stato risuscitato e glorificato da Dio (3,13.26) e costituito Signore e Messia (2,36; cfr. 5,31), che Dio l'aveva fatto perciò partecipare alla sua effettiva potenza e al suo potere regale (cfr. Mc 8,38). Egli esercita d'ora in poi questo potere dall'alto del cielo inviando lo Spirito (At 2,33) e alla fine dei tempi l'eserciterà con potenza come giudice di tutti gli uomini (At 10,42; 17,31; Rm 14,9s; 1Pt 4,5; cfr. Mc 13,26s; 14,62; Mt 16,27; ecc.). Siccome la gloria in cui Gesù era entrato con la resurrezione era una gloria propriamente divina, l'attribuzione del titolo di F. di D. divenne l'equivalente di una intronizzazione nella dignità regale e al tempo stesso divina. Gesù apparve sempre più come il vero e proprio Figlio del Padre preesistente presso di Lui e fatto uomo per la salvezza del mondo.

c Le lettere paoline. L'ultimo e il più alto significato del titolo di F. di D. è stato messo in luce soprattutto da Paolo. Per l'apostolo, come per la comunità cristiana primitiva, Gesù è diventato con la sua resurrezione il "Signore della gloria" (1Cor 2,8; Rm 1,3s; 10,9; Ef 1,20; Fil 2,6-11); questo titolo è quasi un titolo regale (cfr. *Libro di Enoch etiopico* 22,1.14; 27,3-5; At 2,7; Sal 29,3; 24,8; Gc 2,1). Nelle lettere di Paolo le espressioni "nostro Signore Gesù Cristo" (44 attestazioni), "il Signore Gesù Cristo" (18 attestazioni), "Gesù il Signore" (24 attestazioni) sono più frequenti di quella di "Figlio di Dio" (18 attestazioni); la confessione che Gesù è →Signore riassume la fede cristiana (1Cor 12,3); è la condizione necessaria alla salvezza (Rm 10,9). Come mediatore della salvezza, il Cristo glorificato è il primogenito fra molti fratelli (Rm 8,29), il primogenito fra i morti (Col 1,18). Con la sua resurrezione rende conformi a Lui (Rm 8,29; 1Cor 15,49) i figli adottivi di Dio (1Cor 15,20-23; 2Cor 4,14) che partecipano alla sua gloria (Rm 8,17). Il titolo di →primogenito dato a Gesù (cfr. anche →Figlio unico) non indica soltanto una preminenza (Col 1,17), una supremazia su tutti i figli adottivi di Dio o su tutte le creature del cielo e della terra (1,16), ma comporta anche la preesistenza del "figlio amato" (1,13; cfr. Mt 1,17; ecc.) e dunque una figliolanza unica nel suo genere indicata con l'espressione "il proprio figlio" (Rm 8,32). Dio l'ha mandato nella carne del peccato (Rm 8,3), in un corpo umano. Il F. di D. esisteva dunque prima che fosse mandato in un corpo umano (cfr. 1Gv 4,2; 2Gv 7; Gv 1,14). Paolo annuncia il Vangelo (che viene da Dio) riguardante suo figlio, nato (letteralmente "divenuto"; cfr. Gal 4,4) dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo spirito di santità con la sua resurrezione dai morti, Gesù Cristo nostro Signore (Rm 1,3s). Queste parole contengono la cristologia di Paolo: Gesù Cristo, nostro Signore, che era F. di D., è diventato secondo la natura umana un discendente di Davide ed è stato, secondo lo Spirito Santo (cfr. *Testamento di Levi* 11,6.11), costituito F. di D. con potenza. Questa costituzione non significa che Gesù è diventato il F. di D. per la sua resurrezione (lo era già prima dell'incarnazione), ma che aveva in lui una potenza divina, vivificante che gli garantiva la resurrezione (cfr. 1Pt 3,18), come essa è la garanzia della resurrezione dei figli adottivi di Dio (Rm 8,11). Paolo è dunque intimamente convinto che la figliolanza preesistente di Gesù (Fil 2,6-11; Col 2,9) si manifesta nella sua resurrezione e che la partecipazione dei cristiani alla resurrezione di Gesù li rende al tempo stesso e in una certa misura partecipi di questa figliolanza (Col 2,10; cfr. Gv 1,16). Sebbene Paolo affermi la preesistenza e la divinità di Cristo in modo più esplicito dei sinottici e delle confessioni di fede delle prime comunità cristiane, è tuttavia pienamente cosciente di non introdurre alcuna novità nella fede cristiana (cfr. 1Cor 15,11; Rm 1,1-4). Non è possibile attribuirgli un'interpretazione ellenistica o mitologica, cosciente o no, della fede cristiana nel F. di D.; sarebbe non riconoscere la sua educazione strettamente giudaica e il suo monoteismo incrollabile (Fil 3,5s). D'altra parte non si può perdere di vista che la divinità di Cristo non è concepibile se non in funzione di quella del Padre, che è sempre il primo principio anche in rapporto a Cristo (1Cor 3,22s; 11,3; 15,24-27).

d Gli scritti giovannei. Il quarto vangelo, scritto per i cristiani dell'Asia Minore, considera Gesù Cristo sullo sfondo di alcune concezioni ellenistiche, gnostiche e alessandrine, che erano diffuse in questo ambiente (→Logos), e lo descrive come il F. di D., il Verbo eterno, che si è fatto uomo per comunicare la rivelazione e la salvezza, nella sua qualità di unico mediatore. Il Logos era al principio, cioè quando ebbe origine il mondo, creato da Dio (cfr. Gen 1,1); esisteva, quindi, prima della creazione dell'universo (Gv 17,5.24; cfr. 8,58). Era presso Dio (il Padre; cfr. 1,18; 3,34; 1Gv 1,2); è quindi diverso dal Padre; è una persona reale, sussistente da tutta l'eternità, come mostra la sua identificazione con Gesù Cristo (1,14-18), che esisteva da prima della creazione del mondo (17,5.24). Il Logos era Dio, il vero Dio (5,20). Divenuto carne (cfr. 1Gv 4,2; 2Gv 7), questo Logos, figlio unico di Dio (Gv 1,18; cfr. 17,6.26; Mt 11,28; Lc 10,22), ha abitato tra gli uomini e i suoi discepoli hanno visto la sua gloria (1Gv 1,1.3; 2,11; Gv 11,40). Egli era pieno di grazia e di verità e dalla sua pienezza i discepoli hanno ricevuto grazia su grazia (1,14.16; cfr. Col 1,19; 2,9s). Infatti Egli è stato donato o inviato da suo Padre (3,16s; 1Gv 4,9.14) per comunicare la vita eterna a coloro che credono in lui (3,16-18; cfr. 5,24; 6,40.47; 8,51; 11,25s; 20,31; 1Gv 3,14). L'azione salvifica del F. di D. si fonda sulla sua intimità con il Padre. Gv parla chiaramente della preesistenza di Gesù e dei suoi rapporti intimi con lui (cfr. 5,17.19.23.26; 6,46; 7,29; 8,55; 10,15.28-30.38; 14,10-20; 17,5.10-12.21-25). La maggior parte di queste espressioni si collegano bene sia al F. di D. divenuto uomo sia al F. di D. preesistente. Altre espressioni, in particolare quelle con cui Gesù esprime la sua sottomissione totale e amorosa al Padre, si applicano solamente alla sua natura umana (8,29.55; 12,49s; 14,31; 15,10). In generale, però, le due nature di Cristo non sono separate, perfino quando Egli parla della sua dipendenza nei confronti del Padre o quando dice che il Padre è più grande di lui (14,28). Poiché Egli ha preso la natura umana, è inferiore al Padre. Poiché il Padre ama suo figlio incarnato, gli mostra tutto ciò che fa e gli dà tutto nelle sue mani (3,35; 5,20; 17,2). Egli riceve da suo Padre le parole e le opere (5,20.30.36; 7,16; 8,26.28.38; 12,49s; 14,10), così che le sue opere non sono sue, ma del Padre (3,34; 7,16; 10,37); da se stesso egli non può fare niente né dire niente, ma solo ciò che il Padre gli fa vedere e sentire (5,19.30; 12,49s; 14,10). Dall'apparente unità dell'azione con la potenza che la produce, i Giudei concludevano, con ragione, che Gesù si metteva sullo stesso piano di Dio e si diceva uguale a lui (5,18; 10,33). Questa presentazione sembrava loro una bestemmia, perciò volevano lapidarlo (10,31; cfr. 7,1.30). Ma i suoi discepoli, che erano giunti alla fede con le prove della sua potenza divina (2,11; cfr. 1,14; 20,31), lo riconobbero, dopo la sua resurrezione, come loro Signore e loro Dio (20,28), come il vero Dio (1Gv 5,20).

Bibl. DBS, IV, 1025-1034; RGG, III, 118-151; TWNT, VIII, 334-400; J. Levie, *Per Jesum Christum, Filium tuum*, NRT 60, 1933, 866-883; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1954, 329-344; W. Grundmann, *Sohn Gottes*, ZNW 47, 1956, 13-133; R. Laurentin, *Structure et théologie de Lc I-II*, ÉtB, 1957, 120-147; G. Cooke, *The Israelite King as son of God*, ZAW 73, 1961, 202-225; T. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes*, Roma, 1962; A. George, *Jesus Fils de Dieu dans l'Évangile selon Saint Luc*, RB 72, 1965, 185-209; R. Pesch, *Der Gottessohn im Matthäischen Evangeliumprolog (Mt 1-2)*, Bb 48, 1967, 395-420; G. Minette de Tillesse, *Titres messianiques: Fils de Dieu*, in *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, 1968, 342-363; A. Vanhoye, *Situation du Christ*, Paris, 1969, 124-149; C.H. Dodd, *Son of God*, in *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1970², 250-262; J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, 1971, 221-241; P.A.H. de Boer, *The Son of God in the Old Testament*, OTS 18, 1973, 188-207; W. Schlisske, *Gottessöhne und Gottessohn im A.T.: Phasen der Entmythisierung im A.T.*, BWANT 9, 1973; E. Pinto, *Jesus as the Son of God in the Gospels*, BibTB 4, 1974, 75-93; J.D. Kingsbury, *The Title "Son of God" in Matthew's Gospel*, BibTB 5, 1975, 3-31; W.R.G. Loader, *The Apocalyptic Model of Sonship: its Origin and Development in New Testament Tradition*, JBL 97, 1978, 525-544; M. Hengel, *Jésus, Fils de Dieu*, Paris, 1977; H. Haag, *Fils de Dieu dans les langues et la conceptualité de l'A.T.*, Conc 173, 1982, 57-65; B.M.F. Van Iersel, *"Fils de Dieu" dans le N.T.*, Conc 73, 1982, 67-83. JdF

FIGLID UNICO In ebr. *ben yāḥîd* o semplicemente *yāḥîd*. L'AT usa questo appellativo nel drammatico contesto del sacrificio d'Isacco, la *ʿāqēdāh* della tradizione rabbinica (Gen 22,2.12.16; Eb 11,17; cfr. Gdc 11,34), e in quello del giudizio escatologico le cui circostanze sono paragonate a quelle del lutto celebrato per un figlio unico (Ger 6,26; Am 8,10; Zc 12,10). Il dolore particolare causato da questo lutto o dal sacrificio del figlio unico è evocato anche da →Filone di Biblos (Eusebio, *Preparazione evangelica* 4,16,11) che allude al sacrificio del "figlio unico" del dio Cronos. Egli dà a questo bambino il nome di *Ieoud*, trascrizione del fenicio *yeḥîd*, "figlio unico", che traduce correttamente in greco con *huios monogenēs*. Essendo il bambino unico particolarmente amato dai genitori (Pr 4,3), i LXX traducono "figlio unico" con "molto amato" (→amatissimo), *hyios agapētos*, *agapētos* o *agapōmenos*. Il lutto per un figlio unigenito, *monogenēs huios*, è menzionato anche nel NT in Lc 7,12 (cfr. 8,42; 9,38), e non c'è dubbio che sia presente la sfumatura del "prediletto". È anche molto più che probabile che il titolo di "Figlio molto amato", *ho hyios mou ho agapētos*, attribuito a Gesù al momento del battesimo (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22) e della trasfigurazione (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35), implichi la nozione di "figlio unico", o rappresenti persino una traduzione di "figlio unico". Infatti il cristianesimo primitivo ha tracciato il parallelismo tra il sacrificio di Isacco, evocato spesso nell'epoca intertestamentaria (Sir 44,20; Sap 10,5; 1Mac 2,52), e il sacrificio di Cristo. Questa tipologia è già atte-

stata in modo esplicito nel NT (Eb 11,17-19; cfr. Gc 2,21; Rm 8,32) e si ritrova nel *Lettera di Barnaba* 7, in Tertulliano di Cartagine (*Adversus Marcionem* 3,18), in Ireneo di Lione (*Adversus Haereses* 4; 5,4), in Clemente Alessandrino (*Paedagogica* 1,5,1), in Origene (*In Genesim Homiliae* 8,8), in Ambrogio di Milano (*De Abraham* 1,8). Essa ha influenzato non solo la traduzione di Is 42,1 in Mt 12,18, ma anche la proclamazione divina al battesimo di Gesù e alla sua trasfigurazione (cfr. LXX Gen 22,2.12.16). Sembra dunque che *agapētos*, "molto amato" (→prediletto) abbia lo stesso significato di *monogenēs*, "figlio unico", che si trova in Gv 1,14-18; 3,16-18; 1Gv 4,9. Nella teologia giovannea, tuttavia, questo titolo implica la preesistenza di Gesù; significa che la sua nascita non è stato un inizio assoluto, così come avviene per ogni altro uomo, ma la discesa da un altro mondo. Invece, nel racconto sinottico del battesimo, Dio si rivolge a Gesù alla seconda persona e utilizza una formula d'adozione (cfr. Sal 2,7) con la quale Gesù è elevato alla dignità di Messia. I due gruppi di testi suppongono la fede nella resurrezione di Gesù e nel suo carattere trascendente, ma riflettono stadi diversi dello sviluppo della cristologia nella Chiesa primitiva. Questa differenza risalta meno dalla scelta dei vocaboli *agapētos* o *monogenēs* che dal contesto immediato in cui questi termini sono usati.

Bibl. TWNT, IV, 745-750; X/2, 1180; W.W. von Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911, 89s; J. Lévi, *Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*, RÉJ 64, 1912, 156s; J.H. Schoeps, *The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology*, JBL 65, 1946, 385-392; J. Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, Bb 28, 1947, 363-393; D. Lerch, *Isaaks Opferung in der Auslegungsgeschichte*, ThZ 5, 1949, 321-338; id., *Isaaks Opferung, christlich gedeutet*, Tübingen, 1950; S. Spiegel, *La légende de la mise à mort et de la résurrection d'Isaac*, in *A. Marx Jubilee Volume*, II, New York, 1950, 471-547 (in ebraico); J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, Paris, 1950, 97-128; id., *Abraham dans la tradition chrétienne*, CahSion, 1951, 68-87; R.A. Rosenberg, *Jesus, Isaac, and the "Suffering Servant"*, JBL 84, 1965, 381-388; D.M. Bossmann, *"In Isaac": A Midrashic Approach to Paul's "In Christ"*, dissSaint Louis, 1973; F. Cocchini, *Il figlio unigenito sacrificato e amato*, StStoRel 1, 1977, 301-323.

ELip

FILADELFIA In gr. *philadelphia;* oggi Alaşehir, in Turchia, 58 km da Sardi. Situata in una fertile pianura, ai piedi del Tmolos, è una città lidia fondata nel I millennio. Conquistata dai Persiani nel 546, in seguito fece parte del regno di Pergamo e Attalo II Filadelfo (159-138) vi fondò una colonia macedone. Frequentemente colpita da terremoti fu distrutta nel 17 e nel 23 d.C., ma ricostruita rapidamente grazie alla liberalità degli imperatori romani. Destinataria di una delle lettere di Ap (1,11), sappiamo che ospitava una comunità ebraica che perseguitava i cristiani (Ap 3,7-13). F. è anche il nome ellenistico di →(1) Rabba. CSaul

FILARCO In greco *phularchēs*, "capo di tribù"; titolo portato dai dinasti arabi in contatto con i principi ellenistici o con Roma. 2Mac 8,32 menziona l'assassinio di un f. della cerchia dello stratega seleucida Timoteo ostile agli Ebrei. CSaul

FILATTERI In greco *phulaktērion*, in ebr. *tᵉpillîn;* piccoli astucci di cuoio che contenevano la copia di quattro passaggi della Torah (Es 13,1-10; 11,16; Dt 6,4-9; 11,13-21), portati dagli Ebrei sulla fronte e sul braccio sinistro, almeno per la preghiera; questa usanza deriva da una interpretazione letterale di Es 13,9; 16; Dt 6,8; 11,18. Con i f., si portava un mantello (Mt 23,5) che terminava con delle frange (cfr. Mt 23,5 e forse Mt 9,20; Mc 6,56; →frangia). CSaul

FILATURA In ebr. *ṭāwāh*, , in gr. *nēthō* "filare"; mentre la tessitura era generalmente riservata agli uomini per la complessità dell'uso del telaio, la filatura era un'attività tipica della donna (Es 35,25s; 25,3-29) laboriosa che cerca un supplemento di rendita (Pr 31,19); non tessere e non filare come i gigli della parabola (Mt 6,28; Lc 12,27) è sinonimo di incuria. Numerosi fusaioli (in ebr. *pelek*) sono stati trovati negli scavi archeologici. ALem

FILEMONE In gr. *philēmōn*, derivato da *philos* "amico"; ricco notabile di una città dell'Asia Minore, molto verosimilmente Colossi; presso di lui si riuniva la comunità cristiana. Paolo era stato suo padre nella fede, probabilmente durante un suo soggiorno ad Efeso (Fm 19). Uno degli schiavi di F., →Onesimo, che era fuggito a Roma, fu ivi convertito da Paolo che lo rimandò al suo padrone, latore della lettera di raccomandazione che costituisce Fm. AvdB-JMer

FILEMONE, LETTERA A

1 Caratteristiche Capolavoro dell'arte epistolare al punto che Erasmo sfiderà Cicerone a superarne l'eloquenza, la lettera di Paolo a Filemone è un vero gioiello della letteratura antica. Piena di delicatezza e di tatto, essa testimonia l'affabilità con cui l'apostolo sapeva trattare una questione privata in un contesto pubblico. La lettera tratta, infatti, con molto amore delle relazioni personali tra un padrone (→Filemone) e uno schiavo (→Onesimo) cristiano. Il biglietto è indirizzato al padrone e a tutta la Chiesa che si riunisce nella sua casa. Molto breve, rispetta nondimeno l'ordine seguito nelle grandi lettere: indirizzo, ringraziamento, corpo dell'argomento, parenesi, saluto, benedizione.

2 Canonicità L'indirizzo e la struttura giustificano probabilmente il suo posto, fin dai primi secoli, tra i libri normativi della Chiesa. Fm si trova nel *Canone Muratoriano* e secondo Epifanio la lettera aveva posto anche nella raccolta di Marcione. Tertulliano ne parla, Origene la cita. Il suo vocabolario, il suo stile, la sua teologia ne fanno una lettera autentica scritta dalla mano stessa dell'apostolo (v. 19).

3 Luogo e data L'opera è contemporanea di Col e fu scritta nelle medesime circostanze. Paolo è prigioniero (Col 4,3.10.18; Fm 1,9.10.13) e si trova insieme a Timoteo (Col 1,1; Fm 1). Raccomanda Archippo alle due chiese (Col 4,17; Fm 2). L'ordine secondo il quale fa menzione degli stessi compagni presenta una struttura chiastica che rafforza il legame tra le due lettere: in Col 4,10-14 si hanno Aristarco (Marco, Gesù), Epafra (Luca, Dema) e in Fm 23.24 Epafra (Gesù, Marco), Aristarco (Dema, Luca). Infine, Onesimo, oggetto della lettera a Fm, accompagna Tichico nella sua missione a Colossi (Col 4,9). Alcuni sono arrivati perfino a vedere in questo biglietto la lettera a Laodicea, menzionata in Col 4,17 (Goodspeed, Knox). Luogo e data di redazione sono dunque strettamente legati a quelli di Col. Sono stati proposti tre luoghi di prigionia: Efeso, Cesarea e Roma. La tradizione e numerosi autori moderni hanno sostenuto la fine della prigionia romana (cfr. Fm 22) cioè intorno all'anno 63.

4 Occasione Onesimo, schiavo di cattiva reputazione (11.18), è fuggito dalla casa del suo padrone. Avendo incontrato Paolo, è da lui convertito (10). Paolo avrebbe potuto e voluto tenerlo presso di sé, ma preferisce rimandarlo a Filemone invitando quest'ultimo ad accogliere Onesimo come un fratello molto caro (16). La lettera non precisa se Paolo domandi la libertà del neofita. Alcuni traggono da ciò conclusioni conservatrici, altri vi vedono "la prima petizione in favore dell'abolizione della schiavitù" (F. Godet).

5 Temi teologici Sebbene non costituisca un trattato sulla schiavitù, Fm non è meno normativa e ricca di temi teologici. Paolo inserisce la sua richiesta di intercessione in una grande comunità di preghiera (vv. 4.9.10.22). Egli cerca la pace tanto della comunità (7) che di ciascuno (12.20). La sua richiesta è fondata sulla carità (9) di cui Filemone stesso è ricolmo (5). Questa richiesta è costruita secondo un doppio schema di relazioni. Il primo è fondato sulla nozione di sostituzione. Onesimo è nello stesso tempo il rappresentante di Filemone presso Paolo (13) e di Paolo presso Filemone (17). Il secondo è fondato sulla nozione di imitazione. Implicitamente Filemone è invitato a essere l'imitatore di Paolo come Paolo lo è di Cristo (1Cor 11,1). In altre parole, Paolo offre sullo sfondo del piano della redenzione un modello umano che deve servire a illuminare le relazioni sociali. Tutto è vissuto "in Cristo". Esprimendo la sua richiesta in termini di relazioni commerciali (17-20), Paolo dissolve in qualche modo la prospettiva di una contabilità dare-avere nel modello di Cristo che ha dato se stesso. Perché "il vero problema della lettera non è la schiavitù di Onesimo, ma la libertà di Filemone" (M.A. Chevallier). Tensione critica in cui ciascuno rinuncia alla sua libertà per fondare quella dell'altro.

Bibl. Commentari: J. Huby, Paris, 1935; G. Bardy, Paris, 1938; E. Lohmeyer, Göttingen, 1954; C.F.D. Moule, Cambridge, 1957; P. Benoit, Paris, 1959; A.R.C. Leaney, London, 1960; G.H.P. Thompson, Cambridge, 1967; K. Staab, Regensburg, 1969; J.L. Houlden, Baltimore, 1970; J. Ernst, Regensburg, 1974; A. Cousineau, Montréal, 1974; H. Bürki, Wuppertal, 1975; P. Stuhlmacher, Zürich, 1975; G. Friedrich, Göttingen, 1976; G.B. Caird, London-New York, 1976; G. Giavini, Torino, 1976; R. Lehmann, Genève, 1978; R.P. Martin, Grand Rapids, 1978; M.A. Getty, Wilmington, 1980; S. Légasse, Paris, 1980; H.D. MacDonald, Waco, 1980; C. Vanghan, Grand Rapids, 1980; A. Suhl, Zürich, 1981; J. Gnilka, Freiburg, 1982. [G. Barbaglio (a cura di), *Le lettere di Paolo, 2. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980; W. Egger, *Galaterbrief; Philipperbrief; Philemonbrief* (= NEchter 9-15), Würzburg, 1985; J. Ernst, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini* (= Il Nuovo Testamento), Brescia, 1986].

Studi: T. Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'épître à Philémon*, in *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel, 1950, 171-179; C.B. Caird, *Paul's letters from prison*, Oxford, 1976. [M. Masini, *Filippesi-Colossesi-Efesini-Filemone. Le lettere della prigionia* (= LOB 2.9), Brescia, 1987]. RLehm

FILETO In greco *philētos*, "amabile"; falso dottore contro il quale 2Tm 2,17s mette in guardia i suoi lettori. Egli insegnava, come Imeneo, che la risurrezione non era che la vita nuova inaugurata con il battesimo; la risurrezione era un fatto mistico e non un fatto reale. F. interpretava in modo letterale testi come Rm 6,4-11; Col 2,12s; 3,1. AvdB-JMer

FILIPPESI, LETTERA

1 Occasione e data La chiesa di Filippi, la prima chiesa fondata da Paolo in Europa nel 50 (At 16,11-40), era la comunità prediletta dell'apostolo; essa aveva sempre mostrato una particolare premura verso di lui e il suo apostolato; Paolo aveva accettato solo da essa degli aiuti finanziari (Fil 4,10-18; cfr. 2Cor 11,9). F. è una delle "lettere della prigionia"; Paolo è prigioniero (1,7.12-17), non si sa dove e quando. L'allusione al "pretorio" (1,13) e a "quelli della casa di Cesare" (4,22) fa pensare al campo dei pretoriani e al palazzo imperiale di Roma; la data sarebbe allora il 61-62. Ma anche altrove, per esempio a Cesarea, si può trovare un "pretorio", la residenza del governatore, e dei personaggi da considerarsi come appartenenti alla "casa" dell'imperatore; e Paolo fu messo in prigione a Cesarea tra il 57 e il 60. Le due ipotesi sollevano obiezioni e difficoltà. Quelle che si deducono dall'evoluzione della teologia paolina contro l'ipotesi di Cesarea sono deboli; ma la lettera suppone anche una certa vicinanza di Filippi e del luogo di detenzione (e questo non è il caso né di Roma, né di Cesarea, a un mese e più di viaggio via mare). Da ciò è sorta l'ipotesi che Paolo sarebbe stato imprigionato in un dato momento del suo soggiorno a Efeso (tra il 55 e il 57), a una settimana circa di viaggio da F. Questa ipotesi, sovente ripresa in considerazione, si scontra con il silenzio di At, inspiegabile; Cesarea potrebbe, malgrado tutto, essere mantenuta. La sorte di Paolo è incerta. Egli pensa a una possibile morte (1,20-21; 2,17-18), ma non dispera di fare più tardi una visita a Filippi

(1,17-2,24). La sua prigionia non sembra però molto dura; anzi, ha favorito il suo apostolato, nonostante la cattiveria di altri annunciatori del Vangelo, non identificati (1,15-17). La comunità di Filippi ha conosciuto delle persecuzioni (1,7.29-30), ma sa superare la prova; tutt'al più ci sono dei conflitti interni (2,2-3) e delle questioni personali (4,2) senza gravità. Essa non sembra aver prestato ascolto ai nemici di Paolo e della croce di Cristo (3,2.18). Per provvedere a Paolo, ha mandato aiuti finanziari tramite Epafrodito, uno dei membri influenti; questi si è ammalato e ha rischiato di morire; erano preoccupati per lui a Filippi, ma, ristabilitosi, Epafrodito è ripartito (2,25-30.35; 4,10). Più tardi Paolo ha intenzione di mandare Timoteo, che è con lui, "appena avrà visto chiaro nella sua situazione" e di venire lui stesso di persona (2,19-24).

Bisogna notare che la lettera è indirizzata ai Filippesi "con vescovi (in greco *episkopoi*) e diaconi" (senza articolo). Si tratta certamente delle stesse persone che portano i due titoli; gli stessi che altrove sono chiamati "presbiteri"; è una traccia della primitiva direzione collegiale delle chiese.

2 Contenuto

A *Preambolo* (1,1-11). Il saluto di Paolo e di Timoteo è seguito da un ringraziamento e da una preghiera per la crescita dei Filippesi "nella conoscenza e nel discernimento (interiore)" come nella carità (1,1-11).

B *Prima parte* (1,12-2,29).

— Paolo dà sue notizie; il Vangelo non ha dovuto soffrire a causa della sua prigionia, al contrario. Egli si augurerebbe di morire per "essere con Cristo", perché per lui "la vita è Cristo", ma pensa di essere ancora necessario ai Filippesi, e per questo continuerà a vivere (1,12-26).

— Esorta i credenti a comportarsi con vicendevole carità e umiltà, sull'esempio di Cristo. E qui si eleva un inno a Cristo che celebra il suo abbassamento fino alla croce e la sua esaltazione come "Signore" (2,6-11). Poi riprende l'esortazione a lavorare per la salvezza, nel timore e nell'obbedienza (2,12-18).

— L'apostolo annuncia la missione di Timoteo e la partenza di Epafrodito (2,19-29).

C *Seconda parte* (3,1-4,3). In un nuovo sviluppo Paolo mette in guardia dai "cattivi operai", certamente Giudei o giudaizzanti, dato che l'apostolo ricorda le sue origini ebraiche; ma niente conta più per lui se non Cristo (3,1-11).

— Egli si descrive nel suo operato come un corridore in uno stadio, "proteso verso il futuro", verso la meta, e invita a imitarlo perseverando nella via del Signore (3,12-4,1).

— Alcune raccomandazioni personali sembrano di nuovo annunciare la fine (4,2-3).

D *Terza parte* (4,4-23).

— Lo sviluppo riprende con una serie di esortazioni alla gloria, alla preghiera e sfocia in una benedizione che augura "la pace di Dio" e invoca "il Dio della pace" (4,4-9).

— Ringraziamento caloroso ai Filippesi per la loro generosità (4,10-20).

— la lettera termina con un breve saluto (4,21-23).

3 Temi dominanti Sebbene la lettera abbondi di formule ricche di insegnamenti, che ricordano Rm o Col, non è affatto uno scritto didattico. Dopo 2Cor è la lettera più personale; ma a differenza di 2Cor è priva di ogni polemica: è la lettera della gioia, che viene sottolineata tre volte dall'invito: "Rallegratevi nel Signore" (2,18; 3,1; 4,4); il verbo "rallegrarsi" (*chairein* 1,48; 2,17s; 4,10) si alterna con la parola "gioia" (*chara* 1.4.25; 2,2; 4,1). Solo in due passaggi il ricordo dei "cattivi operai" (3,2) o dei "nemici della croce di Cristo" (3,18) oscura appena questa gioia, che trabocca ben presto. Anche la menzione degli evangelisti invidiosi e animati da spirito di contesa (1,15s) non altera la serenità dell'apostolo; basta che Cristo sia annunciato (1,18). Di questa gioia, paradossale in un prigioniero, si possono trovare delle spiegazioni accidentali e personali, come la speranza di una vicina liberazione. Il fatto che Paolo si rivolga ai Filippesi e che questa comunità gli sia particolarmente cara, come egli dice e ripete (1,3.7.8; 2,1.12.17; 4,1), è un'altra buona ragione. Ma si possono trovare anche delle ragioni più profonde: la convinzione di essere con Cristo e la speranza di esserlo ancora di più se dovrà morire, o la contemplazione dell'esempio di Cristo, le cui umiliazioni hanno preparato l'esaltazione.

In tale prospettiva si devono leggere i versetti 2,6-11, il cui carattere innico è stato spesso sottolineato dopo Lohmeyer (1929). Essi infatti comprendono due volte tre strofe di tre stichi ciascuna (tre strofe per la →"kenosi", per la sua uguaglianza con Dio, fino alla morte sulla croce; tre strofe per l'esaltazione, culminanti nella proclamazione della signoria di Gesù prima della formula: "a gloria di Dio Padre"). Questa disposizione, la lingua e lo stile molto particolare, la loro forte colorazione semitica hanno fatto pensare a un inno antico, battesimale o "liturgico" che l'apostolo avrebbe riprodotto, come fa in 1Tm 3,16, in Ef 5,14 (esplicitamente dato come citazione), o nella formula aramaica di 1Cor 16,22 (→maranatha). Sebbene sia necessario fare delle riserve sull'esistenza di inni "liturgici" in epoca antica, e sebbene Paolo mostri altrove di essere capace di improvvisare in una prosa poetica (ritmata), rimane probabile che abbiamo qui un testo arcaico ritoccato appena, tanto più prezioso perché fa risalire molto indietro la fede nella preesistenza di Cristo.

4 Unità e autenticità L'autenticità della lettera non è mai stata messa in discussione. Ma qualcuno vi ha visto l'insieme di più biglietti indirizzati ai Filippesi in date diverse. Di fatto, le ridondanze successive allo sviluppo dopo degli abbozzi di conclusione danno verosimiglianza all'ipotesi. Ma non è per nulla evidente che Paolo abbia voluto attenersi a una composizione regolare; ed egli aveva nella composizione dei modi di procedere (in particolare l'inclusione) che possono indurre in errore (Garland). Infine, non si comprende a che fine dei "redattori" avrebbero operato questo gioco di composizione.

Bibl. Commentari: J.B. Lightfoot, London, 1903⁴; M. Dibelius, Leipzig, 1911 (1937³); J.H. Michael, London, 1928; J. Huby, Paris, 1935; A. Médebielle, Paris, 1938; K. Barth, München, 1947⁶; P. Bonnard, Neuchâtel, 1950; E. Peterson, Freiburg, 1952³; E. Lohmeyer, Göttingen, 1953⁹; F.W. Beare, London, 1959; P. Benoit, Paris, 1959; G. Caide, Paris, 1962; K. Grayston, Cambridge, 1967; J. Gnilka, Freiburg, 1968; K. Staab, Regensburg, 1969; J.L. Houlden, Baltimore, 1970; J.F. Collange, Neuchâtel, 1973 (bibliografia); J. Ernst, Regensburg, 1974; G.B. Caird, London-New York, 1976; G. Giavini, Torino, 1976; R.P. Martin, Grand Rapids, 1976; C. Barth, Zürich, 1979; M.A. Getty, Wilmington, 1980; R.G. Cromacki, Grand Rapids, 1980; F.F. Bruce, San Francisco, 1983; W. Schenk, Stuttgart, 1984; R. Pesch, Freiburg, 1984. [J. Gnilka, *La Lettera ai Filippesi* (= ComTeolNT X/3), Brescia, 1972; G. Barbaglio (a cura di), *Le lettere di Paolo, 2. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980; R. Fabris, *Lettera ai Filippesi. Struttura, commento e attualizzazione* (= LetPastB), Bologna, 1983; W. Egger, *Galaterbrief; Philipperbrief; Philemonbrief* (= NEchter 9-15), Würzburg, 1985; J. Ernst, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini* (= Il Nuovo Testamento), Brescia, 1986; J. Comblin, *Lettera ai Filippesi* (= Commentario Biblico), Roma, 1987].

Studi: DBS, VIII, 1211-1233; E. Lohmeyer, *Kyrios Christos. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11*, Heidelberg, 1929 (1961³); W. Michaelis, *Die Datierung des Philipperbriefes*, Gütersloh, 1953; D. Garland, *The Composition and Unity of Philippians. Some Neglected Factors*, NT 27, 1985, 141-173; P. Grelot, NRT, 1971, 897-922.1009-1026; Bb 53, 1972, 495-507; 54, 1973, 5-42. [D.A. Black, *Paul and Christian unity. A formal analysis of Philippians 2:1-4*, JEvTS 28, 1985, 299-308; D. Flusser, *Als Gott in Menschengestalt erschien: Christuslieder im Neuen Testament*, Entschl 40,9, 1985, 17-18; D.E. Garland, *The composition and unity of Philippians. Some neglected literary factors*, NT 27, 1985, 141-73; M.A. Getty, *Philippians, a meditation on community*, BTod 23, 1985, 372-6; F. Hahn, *Als wäre die Zukunft schon Gegenwart: der Christushymnus Phil 2,6-11*, Entschl 40,9, 1985, 19-22; E.J. Jezierska, *"Essere con Cristo" immediatamente dopo la morte... (Fil 1,23; 2Cor 5,8) [in polacco, sintesi inglese]*, ColcT 55,1, 1985, 29-36; W.S. Kurz, *Kenotic imitation of Paul and of Christ in Philippians 2 and 3*, in F.F. Segovia (ed.), *Discipleship and the New Testament*, Philadelphia, 1985, 103-26; F.X. Malinowski, *The brave women of Philippi*, BibTB 15, 1985, 40-64; S.B. Marrow, *Obedience and lordship*, BTod 23, 1985, 377-82; A. Moda, *La lettera ai Filippesi e gli ultimi anni di Paolo prigioniero*, BbbOr 27, 1985, 17-30; C.J. Peifer, *Three letters in one*, BTod 23, 1985, 363-71.383s; R. Pesch, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Paulus - neu gesehen: drei Briefe an die Heiligen von Philippi* (= Bücherei 1208), Freiburg, 1985; E. Schweizer, *Die Christologie von Phil 2,6-11 und Q*, TZBas 41, 1985, 258-63; M. Masini, *Filippesi-Colossesi-Efesini-Filemone. Le lettere della prigionia* (= LOB 2.9), Brescia, 1987; L. Portefaix, *Sisters rejoice. Paul's letter to the Philippians and Luke-Acts as seen by first-century Philippian women* (= ConBibNT 20), Stockholm, 1988]. AMèh

FILIPPI In greco *philippoi;* città della Tracia, anticamente chiamata Crenidi, prima di essere conquistata e ampliata da Filippo II il Macedone, di cui prese il nome. Città importante, posta sulla via Egnazia che congiungeva l'Italia al Bosforo, fu testimone di due battaglie nel corso delle quali il futuro imperatore romano Augusto sconfisse gli assassini di Cesare (42 a.C.); dopo questo avvenimento prese il nome di *Colonia Julia Augusta Philippensium.* Vi abitava una comunità giudaica, che si riuniva nei pressi di un fiume (At 16,16-40; 1Ts 2,2). La chiesa era essenzialmente costituita da Greci e da Romani, ai quali Paolo manda Epafrodito (Fil 2,25-29) e forse Timoteo (Fil 2,19-23). Molto legati all'apostolo (Fil 4,10), i Filippesi lo aiutarono finanziariamente (Fil 4,15-18). Di ritorno dal suo terzo viaggio, Paolo celebrò la Pasqua a Filippi (At 20,6).

Bibl. P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine, depuis les origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Paris, 1937. CSaul

FILIPPO In greco *philippos,* "che ama i cavalli".

1 F. II, re di Macedonia (359-336), padre di Alessandro Magno (1Mac 1,1; 6,2).

2 F. V, re di Macedonia (221-179), sconfitto dai Romani nel 197 a Cinocefale (cfr. 1Mac 8,5).

3 Amico di Antioco IV Epifane; il ruolo che ebbe dopo la morte di questi non è chiaro. Rifugiatosi momentaneamente in Egitto, finì per essere soppiantato da Lisia (1Mac 6,14s.55-63; 2Mac 9,29; 13,23).

4 Erode F. I, chiamato "Filippo" nel NT, figlio di Erode e di Mariamne II. Costituito erede, in seconda posizione, dopo Antipatro, nel secondo testamento di Erode, fu ben presto diseredato per un'accusa di complotto. Visse allora a Roma come un semplice cittadino. Sua moglie, Erodiade, l'aveva lasciato per sposare Erode Antipa (Mc 6,17-18; Mt 14,3-4; cfr. Lc 3,19).

5 Erode F. II, chiamato "Filippo" nel NT; figlio di Erode e di Cleopatra di Gerusalemme. Nel suo ultimo testamento Erode lo nominò tetrarca dei territori di Gaulanitide, Batanea, Traconitide e Auranitide; il titolo gli fu confermato da Augusto (4 a.C.). Si hanno di lui poche notizie; si sa solo che fece abbellire Paneas/Cesarea di F. In età avanzata sposò la figlia di Erodiade, Salomè, che aveva circa trent'anni meno di lui (cfr. Mt 14,11 par.) e fondò a Betsaida la città di Julia in onore di Livia Augusta. Ha lasciato il ricordo di un governo giusto e pacifico, esercitato nella semplicità. Morì nel 34 d.C., senza figli; i suoi territori furono riuniti alla provincia romana di Siria (Giuseppe Flavio, *A.J.* 17,318-319; 18,106-108.137. 237; *B.J.* 2,95.167-168.181; Lc 3,1).

6 Uno dei →Dodici (Mt 10,2 par.; At 1,13), di Betsaida; segui Gesù dopo avergli condotto Natanaele (Gv 1,43-46). I Vangeli lo ricordano nell'episodio della moltiplicazione dei pani (Gv 6,5-7 par.) e come intermediario tra Gesù e i pagani (12,21s; cfr. anche Gv 14,8-10). Non si sa nulla circa il suo apostolato.

7 Cristiano di Gerusalemme, uno dei sette che gli Apostoli scelsero perché avesse cura dei poveri (At 6,5s; →diacono); viene anche chiamato evangelista (21,8). Predicò con successo in Samaria, dove tra gli altri convertì al cristianesimo Simone il mago (8,5-13). Lungo il cammino da Gerusalemme a Gaza convertì un funzionario della regina d'Etiopia, →Candace (8,26-39). Predicò ad Azoto e nei suoi dintorni; si stabilì poi a Cesarea (8,40) dove ricevette Paolo (21,8) che andava per la prima volta a Gerusalemme (21,8). F. aveva quattro figlie nubili che avevano il dono della profezia (21,9). La tradizione spesso lo confonde con F. l'apostolo.

AvdB-CSaul

FILIPPO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

FILISTEA, FILISTEI In ebr. *pᵉlešet, pᵉlištî.*

1 Storia I Filistei sono un popolo di origine egea o anatolica che, con altri "popoli del →Mare", invase l'Egitto nell'anno 8 di Ramses III (ca. 1175 a.C.), ma fu respinto in Canaan, dove gli Egiziani lo costrinsero a insediarsi sulla costa meridionale, da Gaza alla foce dello Iarkon. I Filistei vi fondarono una pentapoli con le città di →Gaza, →Ascalona, →Asdod, →Gat *(tell es-Sāfî?)* e →Accaron *(ḫirbet el-Muqanna'?),* dando il loro nome a questa regione costiera che divenne così la Palestina. In seguito i Greci estesero questo nome a tutto il paese. Dei Filistei furono arruolati anche nell'esercito egiziano e servirono specialmente nella piazzaforte di Bet-Sean. Favoriti da un quasi-monopolio della lavorazione del ferro, che non era ancora molto diffuso agli inizi dell'età del Ferro I (1Sam 13,19-21), mirarono a imporre il loro controllo sulle popolazioni dell'interno. Formati alla disciplina militare, ben equipaggiati di armi (1Sam 13,5; 29,2; 31,2) e disponendo di unità d'assalto (1Sam 13,17s; 14,15) e di soldati scelti (1Sam 17,4-10), ebbero facilmente ragione dei Cananei e degli Israeliti, nonostante le leggendarie gesta di un Samgar (Gdc 3,31) o di un Sansone (Gdc 13-16). Verso la metà dell'XI sec. i Filistei penetrarono nella regione montagnosa della Cisgiordania centrale e inflissero una crudele disfatta agli Israeliti a →Eben-Ezer (1Sam 4). Saul tentò di liberare il paese dalla dominazione dei Filistei (1Sam 7,7-14), ma alla fine soccombette e morì combattendo (1Sam 31). Le relazioni tra i Filistei e i clan del paese di Giuda sembrano essere state migliori, come indicano i rapporti di Davide con la dinastia filistea di Gat (1Sam 27) e alcuni racconti "patriarcali" (Gen 21,32.34; cfr. 26,14s.18), la cui origine potrebbe risalire a quel periodo. Le ricerche archeologiche, del resto, hanno mostrato che l'influenza filistea si era estesa fin oltre Bersabea. Il sito di ḫirbet Mešaš (tel Masos), 12 km a est della città, ebbe particolare importanza nei secoli XII e XI, quando la città era verosimilmente inglobata nel sistema politico dei Filistei e nel loro giro commerciale. L'elezione di Davide al regno di Israele provocò una reazione dei Filistei, di cui però Davide ebbe ragione (2Sam 5,17-25). La città divenne forse soggetta a Davide (1Cr 18,1) e gli fornì valorosi guerrieri (2Sam 15,18-22; 18,2). Similmente, mercenari →Cretei e Peletei si misero al suo servizio e gli restarono fedeli nei momenti più delicati della sua carriera (2Sam 20,7; 1Re 1,38-44). Il nome dei Peletei, come quello dei →Perizziti, potrebbe non essere altro che una variante fonetica del nome dei Filistei. Sotto il regno di Salomone la maggior parte della Filistea ritornò probabilmente nella sfera d'influenza egiziana (cfr. 1Re 9,16s) e gli antichi conflitti tra Filistei e Israeliti ricominciarono verso la fine del X secolo (1Re 15,27; 16,15-17), estendendosi anche a Giuda (2Re 18,8; 2Cr 21,16s; 26,6s; 28,18; cfr. 9,11; 14,28-32). Verso l'815 il re Cazael di Aram s'impadronì di Gat nel corso di una campagna condotta contro Giuda (2Re 12,18) e la prima menzione di un tributo pagato dai Filistei al re d'Assiria risale al tempo di Adad-Nirari (810-783). Nel 734 Tiglat-Pileser III invase la Filistea, le cui città furono ormai costrette al vassallaggio, malgrado i tentativi di rivolta duramente soffocati. Nel VII secolo la Filistea formava una zona-cuscinetto tra gli Assiri e l'Egitto. La città di Gat aveva perduto la sua importanza, ma i re di Gaza, di Ascalona, di Accaron e di Asdod sono menzionati tra i vassalli fedeli dell'Assiria, sottomessi come erano a un controllo costante delle truppe assire di passaggio verso l'Egitto. Un importante centro amministrativo assiro era stato costruito a tell Jemmeh (tell Gamma), 10 km a sud di Gaza; comprendeva un palazzo che pare sia stato la residenza del rappresentante del re d'Assiria. Alla caduta dell'impero assiro, la Filistea torna nuovamente nella sfera d'influenza egiziana, ma ben presto fu conquistata da Nabucodonosor II che distrusse Ascalon nel 604 ed eliminò le ultime vestigia dell'indipendenza filistea. La storia dei Filistei si confonde in seguito con quella di tutta la →Palestina, annessa all'impero neobabilonese, poi persiano. Dopo la morte di Alessandro Magno il paese fu conteso tra i Lagidi e i Seleucidi. Rapidamente ellenizzato, conservò poche tracce di una civiltà distinta.

2 Origine e civiltà Secondo l'AT i Filistei provenivano da →Caftor, cioè da →Creta (Gen 10,14; Dt 2,23; Ger 47,4; Am 9,7). Questa tradizione trae probabilmente origine dalla provenienza cretese dei Cretei, insediatisi nel sud del territorio filisteo e apparentati ai Filistei. Arruolati con i Peletei, facevano parte della guardia di Davide ed erano conosciuti a Gerusalemme; le informazioni che si poterono avere dei Cretei furono in seguito estese ai Filistei propriamente detti. Mentre è evidente che questi ultimi sono passati attraverso le isole del Mediterraneo orientale, non è facile precisare il loro luogo d'origine. La sola parola filistea oggi nota è il titolo di *sᵉrān(îm)* che portavano i dinasti delle città filistee e che è stato accostato al greco *tyrann(os).* Attraverso la Bibbia non si conoscono che due nomi propri filistei d'origine indo-europea, cioè →Golia, messo in relazione con Aliatte, nome di un re di →Lidia, e Achis (1Sam 21,10s; 1Re 2,39), che si mette in relazione con il nome di Anchise, sebbene

debba essere letto *ikauš* (cfr. assiro *ikausu*). Tutti gli altri nomi portati dai Filistei sono semitici, il che dimostra chiaramente che essi si assimilarono rapidamente alla popolazione autoctona. Degli antroponimi di origine diversa sono tuttavia apparsi su alcuni ostraka trovati in Filistea e recentemente pubblicati, ma il loro studio non è ancora stato fatto. Le iscrizioni sono in una lingua semitica. In effetti, a partire dal IX secolo, i Filistei si servirono di una variante della scrittura fenicia. Del resto le divinità che si attribuiscono loro hanno tutte nomi semitici. Veneravano Dagon a Gaza e a Asdod (Gdc 16,23; 1Sam 5,1-7), Astarte ad Ascalon (Erodoto, *Storia* 1,105) e Baal-Zebub ed Accaron (2Re 1,1-16). Alcuni dei loro templi si conservarono fino all'epoca ellenistica (cfr. 1Mac 10,83; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, 2,4). I Filistei non erano circoncisi (Gdc 14,3; 15,18; 1Sam 17,26; 18,25) e avevano conservato, nei primi tempi del loro insediamento a Canaan, delle pratiche funerarie proprie, insieme all'uso di sarcofagi antropoidi utilizzati nella regione prima del loro arrivo. Si servivano anche di oggetti rituali simili a quelli che sono stati scoperti nei diversi luoghi del mondo egeo e che in origine avevano una ceramica tipica, diversa da quella dei Cananei e collegata alla ceramica micenea tardiva del tipo III C 1b.

Bibl. CAH, II/2³, 359-378.507-516; DBS, VII, 1233-1288; EJ, XII, 399-405; WorldHistJP, 1/3, 23-38.294-300.347; 1/IV/1,222-246.354-357; M.L./H. Erlenmeyer, *Über Philister und Kreter*, Or 29, 1960, 121-150.241-272; 30, 1961, 269-293; 33, 1964, 199-237; B. Hrouda, *Die Einwanderung der Philister in Palästina*, in *Vorderasiatische Archäologie. Studien und Aufsätze A. Moortgat... gewidmet*, Berlin, 1964, 126-135; B. Mazar, *The Philistines and the Rise of Israel and Tyrus*, Jerusalem, 1964; J. Prignaud, *Caftorim et Kerétim*, RB 71, 1964, 215-229; B.D. Rahtjen, *Philistine and Hebrew Amphictyonies*, JNES 23, 1964, 100-104; N.A. van Uchelen, *De Filistijnen in het O.T.*, NedTTs 20, 1965-66, 339-353; H.E. Kassis, *Gath and the Structure of the "Philistine" Society*, JBL 84, 1965, 259-271; G.E. Wright, *Fresh Evidence for the Philistine Story*, BA 29, 1966, 70-86; M. Noth, *Aufsätze*, I, Neukirchen-Vluyn, 1971, 294-308; K.A. Kitchen, *The Philistines*, in D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, 1973, 53-78; C.O. Pavese, *Il nome dei Filistei*, AtIstVen 132, 1973-74, 67-77; A. Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm*, BZAW 145, 1976; B. Beck, *The International Roles of the Philistine during the Biblical Period*, dissSouthern TheologicalSeminary, 1980; T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, Jerusalem-New Haven, 1982; J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century B.C.E. Philistia: The New Evidence from Tell Jemmeh*, IsrEJ 35, 1985, 8-21; A. Mazar, *The Emergence of the Philistine Material Culture*, IsrEJ 35, 1985, 95-107; J.F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, Oxford, 1985; M. Burdajewicz, *A propos des temples philistins de Qasileh*, RB 93, 1986, 222-235. [R.K. Harrison, *Philistine origins: a reappraisal*, in L.M. Eslinger-G. Taylor (ed.), *Ascribe to the Lord. Biblical and other studies = Mem. Peter C. Craigie* (= JStNTSup 67), Sheffield, 1988, 11-19]. ELip

FILOLOGO In greco *philologos*, "che ama la parola"; cristiano di Roma che Paolo saluta nella lettera indirizzata alla comunità cristiana della capitale dell'impero; la redazione dell'apostolo fa pensare che "Giulia, Nereo e sua sorella" nominati nei saluti potrebbero essere rispettivamente la moglie e i figli di F. (Rm 16,15). AvdB-JMer

FILOMETORE In greco *philomētōr*, "che ama sua madre"; soprannome usato da molti Lagidi, in particolare Tolomeo IV che inaugura il suo regno sotto la reggenza di sua madre Cleopatra I (cfr. 2Mac 4,21; 9,29; 10,13). CSaul

FILONE D'ALESSANDRIA

1 Vita Nato tra il 15 e il 10 a.C., F. apparteneva a una ricca famiglia ebrea di Alessandria. Suo fratello Caio Giulio Alessandro, protetto di Antonia la Giovane, era alabarca della città; il figlio di Caio, Marco, si sposò con Berenice, figlia di Agrippa I, ma morì prematuramente. L'altro figlio, Tiberio Giulio Alessandro, dovette avere una carriera brillante, tutta al servizio di Roma. Di rango equestre, egli fu epistratega di Tebaide nel 40, poi procuratore della Giudea del 46 al 48, in seguito *minister bello datus* nella guerra partica condotta da Corbulone nel 63. Prefetto d'Egitto a partire dal 68, ebbe un ruolo importante nella proclamazione di Vespasiano; fece poi parte dello stato maggiore di Tito durante la guerra giudaica. Filone, invece, ebbe una vita completamente diversa: avendo ricevuto un'educazione intellettuale accurata, si mise in luce come filosofo e teologo ebraico di lingua greca. Ciò nondimeno, fu scelto dai suoi correligionari a guidare l'ambasceria giudaica che si recò a Roma nel 40-41, in seguito ai pogrom che si erano verificati ad Alessandria.

2 Opere In quell'occasione egli scrisse il suo discorso polemico contro Flacco *(In Flaccum)*, il prefetto d'Egitto che aveva perseguitato gli Ebrei, poi il resoconto dell'ambasceria presso Caligola *(Legatio ad Caium)*. Ma F. è famoso per i numerosi trattati esegetici, i suoi commentari sul Pentateuco *(Quaestiones in Genesim, Quaestiones in Exodum, De gigantibus, De confusione linguarum, De somnis)*, di teologia sistematica *(De Opificio mundi, De Decalogo, De specialibus legibus)*, di apologetica *(De vita Mosis, De vita contemplativa)*.

3 Pensiero Per quanto riguarda la lingua e il modo di argomentare, egli si rifà alle categorie della filosofia greca, tuttavia le sue relazioni in questo campo sono molto eclettiche, perché si trovano in lui elementi stoici, pitagorici, ma anche scettici e aristotelici; si tratta quindi di una base culturale assai vasta piuttosto che di un'adesione a un sistema o all'altro. In ogni modo, egli rimane profondamente ebreo e stigmatizza le pretese dei sofisti e altri filosofi che sono della "discendenza di Caino". Così, agli occhi di Filone la legislazione dei Greci, per la sua molteplicità, è piena di contraddizioni, mentre la legge giudaica, data dal nomoteta Mosè, è univer-

sale perché è riferita a Oio e dunque conforme alla ragione. Profondamente mistico, Filone prefigura l'esegesi allegorica, come la svilupperà Origene nel III secolo: al di là della comprensione letterale e della lettura critica, il testo sacro nasconde un senso profondo che si coglie con la fede, nella contemplazione; di conseguenza, si ha una precisa opzione in favore di una teologia negativa che preannuncia tutta una corrente del pensiero cristiano.

Bibl. DBS, VII, 1288-1351 (buona bibliografia); R. Arnaldez-J. Pouilloux-C. Mondésert, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1961ss (36 voll.); J. Cazeaux, CahÉv 44, 1983; R. Arnaldez, *La Bible de Philon d'Alexandrie*, in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, BTT 1, 1984, 37-54. [G. Segalla, *Panorama letterario del Nuovo Testamento* (= LOB 3.6), Brescia, 1986; B. Belletti, *La creazione delle idee e dell'uomo nel trattato De opificio mundi di Filone Alessandrino*, Hum 42, 1987, 273-79; Filone Alessandrino, *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosh. Le allegorie delle leggi*, a cura di R. Radice (= I Classici del Pensiero), Milano, 1987; R. Goulet, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstruction d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque* (= HistAntCl 11), Paris, 1987; A.M. Mazzanti, *La creazione dell'uomo in Filone di Alessandria*, SMSR 53, 1987, 165-83; J. Calleja, *Gn 1,26s in Filone, nelle Omilie di Origene e nel Commentario in Genesim di Didimo*, MeliT 39, 1988, 91-102; R. Arnaldez, *La Bibbia di Filone d'Alessandria*, in P. Lamarche et alii, *La Bibbia alle origini della chiesa*, a cura di B. Chiesa (= StBibPaid 92), Brescia, 1990, 37-62; G.M. Vian, *Le Quaestiones di Filone*, AnStoEseg 9/2, 1992, 365-86; G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Prefazione di F. Adorno (= Radici 14), Genova, 1993]. CSaul

FILONE DI BIBLOS (64-141); autore di una *Storia fenicia*, in greco, di cui Eusebio di Cesarea ha conservato importanti frammenti nella sua *Preparazione evangelica* (1,9-10). Il confronto dell'opera di Filone di B. con i documenti di →Ugarit non permette di dubitare che egli abbia utilizzato delle autentiche fonti fenicie, contemporanee dell'AT. Egli le ha però interpretate secondo il metodo che il filosofo greco Evemero aveva usato, verso il 300 a.C., nel suo romanzo mitografico intitolato *Hiera anagraphē* (Scrittura Sacra). Secondo la sua dottrina, che si ritrova in Filone di B., i personaggi del mito sono degli esseri umani divinizzati dalla paura e dall'ammirazione dei popoli. Filone di B. applica questa concezione alla religione dei Fenici, alla loro cosmogonia e mitologia, di cui vari elementi si prestano a interessanti confronti con l'AT.

Bibl. L. Troiani, *L'opera storiografica di Filone da Byblos*, Pisa, 1974; J. Barr, *Philo of Byblos and his Phoenician History*, BJRyL 57, 1974-75, 17-68; A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, ÉPR 89, 1981; H.W. Attridge-R.A. Oden, *Philo of Byblos: The Phoenician History*, CBQMonSer 9, 1981; É. Lipiński, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, BiOr 40, 1983, 305-310. ELip

FINE DEL MONDO →escatologia; →conflagrazione universale; →giudizio; →resurrezione.

FINEES, PINCAS In ebr. *pinḥas*, di solito spiegato con l'egiziano *p3 nḥsy*, "negro" o "nubiano", in greco *phinees*.

1 Figlio di Eleazaro e di una delle figlie di Putiel, nipote di Aronne (Es 6,25). Secondo l'interpretazione sacerdotale di un'antica tradizione sull'idolatria del popolo Baal-Peor, F. uccide un Israelita e la donna che lo aveva sedotto: si tratta forse di prostituzione sacra? Quale compenso per il suo zelo, riceve il sacerdozio perenne (Nm 25,1-13). Le genealogie di 1Cr ne fanno l'antenato di →Zadok e della sua discendenza (1Cr 5,30; 6,35). Secondo un testo tardivo del Pentateuco F. prende parte alla guerra santa contro Madian (Nm 31,6; cfr. 25,16-18). Gli strati più recenti della storia deuteronomistica registrano le sue azioni sacerdotali: dopo l'erezione di un altare sulle rive del Giordano, F., il sacerdote, conduce la delegazione inviata alle tribù transgiordane per invitarle a restare fedeli a Jahweh (Gs 22,13.30-34). Suo padre Eleazaro viene sepolto (Gs 24,33) nella città di Gabaa. Il prestigio di F., già attestato nel Sal 106,28-31, non fa che crescere: è grandemente lodato nel riassunto della storia d'Israele fatto dal Siracide (Sir 45,23-26), mentre 1Mac 2,26 lo cita come esempio di zelo per la Legge. Alcuni autori cristiani (Efrem, Isidoro di Siviglia) precisano la tradizione giudaica vedendo in F. una figura di Cristo.

2 Figlio del sacerdote →(2) Eli, fratello di →Ofni e padre di →Icabod. L'empietà dei due fratelli contrasta con la fedeltà del giovane →Samuele, condotto al santuario di Silo. Essi accompagnano l'arca nel combattimento contro i Filistei, dove la loro morte è interpretata come un castigo divino (1 Sam 1-4). JAun

FIONDA In ebr. *qelaʿ*; la f. è l' →arma del pastore (1Sam 17,40-50) e anche del soldato (Gdc 20,16; 2Re 3,25; 2Cr 26,14). Era fatta di strisce di cuoio o di lana intrecciata e aveva nel mezzo una larghezza da 5 o 6 centimetri in cui si metteva il proiettile, una pietra liscia di forma quasi conica o in piombo (o altro metallo) di forma ovale (nell'epoca ellenistica). Il fromboliere metteva il dito medio nel nodo scorrevole di circa 4 centimetri praticato all'estremità della f. tenendo nella stessa mano l'altra estremità. Dopo aver girato alcune volte la f., lasciava l'estremità al momento desiderato e la pietra era lanciata verso il bersaglio. La portata della f. poteva raggiungere i 200 metri.

Bibl. BRL², 282; D. Gera, *Tryphon's Sling Bullet from Dor*, IsrEJ 35, 1985, 153-163. AvdB-ALem

FIRMAMENTO Nel racconto della →creazione (Gen 1,6-8) Dio separa le acque dell'oceano primordiale grazie a un *rāqîaʿ*, termine che si può tradurre "martellatura", "soffitto laminato" (cfr. le conce-

zioni cosmologiche greche sviluppate da Omero nell'*Iliade* 5,504 e nell'*Odissea* 3,2; 15,329 e la cosmologia egiziana dove il cielo è un soffitto solido; cfr. anche Gb 37,18 che paragona le nuvole a specchi metallici) o "gettata (d'argilla)" (cfr. il *šupruk šamē*, la "gettata celeste" della cosmologia babilonese). I LXX e le altre versioni greche hanno tradotto con *stereōma*, un termine vago che evoca qualsiasi corpo solido; la Volgata, da parte sua, ha tradotto, con un lampo di genio, con *firmamentum*. La concezione di una volta celeste dalla consistenza architettonica ha numerosi paralleli nelle cosmologie di tutte le civiltà (→*Enûma Elish*). Il f., elemento e talvolta sinonimo di →cielo, è bucato da finestre o da cateratte (Gen 7,11; 8,2) aperte da Jahweh al momento del →diluvio (Gen 7,11) per mischiare di nuovo le acque superiori con le acque inferiori e gettare il mondo nel caos delle origini. Secondo Is 24,18 tale cataclisma si verificherà di nuovo alla fine dei tempi. Bisogna guardarsi dal credere che gli antichi Ebrei immaginassero che la pioggia cadesse dal cielo esclusivamente da queste cateratte; essi sapevano che la pioggia era figlia delle nuvole (1Re 18,44; Gb 36,27s; Qo 11,3; cfr. tuttavia un'altra opinione: Sal 78,23). La più importante delle cateratte del f., secondo la tradizione musulmana, si trova proprio sopra la spianata del tempio di Gerusalemme.

La grandezza del f., una delle opere principali di Dio, ha ispirato la poesia biblica (Sal 19,2; Sir 43,1-33). Era contemporaneamente una prova della gloria e della potenza del Creatore e una garanzia di speranza per i giusti (Dn 12,3). La visione di Ez 1,10 fa del f. il trono di Dio (→cielo) sostenuto da quattro esseri ibridi, antropomorfi e zoomorfi, ciascuno vicino a una ruota: in essa è stata vista un'allegoria dei quattro punti cardinali dello zodiaco (gli esseri sarebbero i segni zodiacali del Leone, del Toro, dello Scorpione e dell'Acquario), fondamento del f. la cui rotazione sarebbe simboleggiata dalle ruote; è possibile che si tratti piuttosto di una traduzione cosmica della decorazione dell'arca dell'alleanza. In Ez 1,22 la volta del f. così magnificamente congegnata è di cristallo limpido (allusione alle acque al di sopra del f. di Gen 1? cfr. la stessa visione, sensibilmente modificata in Ap 4,2-8) →cosmologia; →cielo.

Bibl. DB, II, 2279-2281. CCan

FLAGELLAZIONE

1 AT La f. è un castigo corporale con una frusta a tre strisce di cuoio che in Israele sostituisce la →bastonatura in un'epoca incerta e senza dubbio tardiva. È autorizzata dalla Legge biblica là dove non è prescritta alcuna altra pena con un massimo di 40 colpi (Dt 25,1-3; 2Cor 11,24). Viene applicata dalle autorità greche ai fratelli martirizzati in 2Mac 7,1. Di solito il condannato era legato con le mani a una colonna o steso al suolo.

2 NT Nel NT sono elencati diversi tipi di f.:

— quella di ordine disciplinare, prevista dai giuristi rabbinici e inflitta nelle sinagoghe (Mt 10,17; 23,34; At 5,40; 22,19); la Mishnah parla di 39 colpi da distribuire sul petto nudo e sulle spalle;

— quella conosciuta dalla legge romana (lat. *vertebratio*) praticata per mezzo di una frusta di corde munite di ossicini o di palle di metallo (lat. *flagrum*) o di sottili strisce di cuoio o di nervo di bue (lat. *flagellum*). Questo supplizio punisce i soldati o gli schiavi ribelli o costituisce una tortura per far confessare (At 22,24-25). Era molto brutale, spesso mortale, e serviva da preambolo alla crocifissione. Gesù la subì (Mc 15,15 par., in gr. *phragelloō*) durante la sua passione; Paolo fu bastonato (in gr. *rabdizein*) (At 16,22; 2Cor 11,25) prima di far appello alla legge Porcia (At 16,37; 22,24) che proibiva di flagellare un cittadino romano, a meno che non fosse condannato a morire crocifisso.

Bibl. RAC, IX, 469-490; DBS, II, 60-67; TWNT, IV, 521-525; Catholicisme, IV, 1326-1328; W. Corswant, *Dictionnaire d'archéologie biblique,* Neuchâtel, 1956, 150.157-158. JRad

FLAGELLO Letteralmente nel senso proprio il f. era utilizzato per battere piccole quantità di grano (Gdc 6,11; Rt 2,17) o per abbacchiare dei frutti (olive: Dt 24,20). Questo sistema di battitura era abituale per la nigella e il cumino che non erano battuti con il tribbio (Is 28,27s). Infatti, l'ebreo usa due parole (*maṭṭeh* e *šēbeṭ*) che possono designare un semplice bastone. In senso metaforico il f. è attestato in Is 10,5.24.26; Mi 6,9, dove è utilizzato da Jahweh per castigare. Oltre alle diverse piaghe d'Egitto i f. inviati da Jahweh sono soprattutto la carestia, la guerra (o la spada), la peste e le belve (Dt 32,23s; Ger 14,12s; 27,8.13; 28,8; 29,17s; 32,24; 34,17; Ez 5,12-17; 7,15; 12,16; 14,12-21; 28,23; Am 4,6-11; 1Cr 21,10-14; 2Cr 6,28; 7,13; 20,9).

Bibl. BRL², 64. ALem

FLAUTO In ebr. *ḥālîl, ʿûgāb;* in aram. *mašrôqîtā';* in gr. *aulos;* il f., la cui invenzione è attribuita a Iubal (Gen 4,21) è a volte menzionato insieme ad altri →strumenti musicali (1Sam 10,5; Is 5,12; Sal 150,4; Dn 3,5s; 1Cor 14,7); poteva accompagnare un canto (Gb 21,12; Sir 40,21) ed era generalmente segno di gioia (1Re 1,40; Is 30,29); tuttavia poteva accompagnare anche un lutto (Ger 48,36; Gb 30,31; cfr. Mt 9,23). Generalmente il f. era un tubo di canna, o di legno, o di osso forato e forse paragonato al f. semplice o doppio, fatto di canna, strumento preferito dai pastori palestinesi. ALem

FLAVIO GIUSEPPE →Giuseppe, Flavio.

FLEGONTE In greco *phlegōn,* "bruciante"; cristiano di Roma che Paolo saluta in Rm 16,14. AvdB-JMer

FLORA

1 Caratteristiche La f. della Bibbia è quella delle regioni subtropicali dove si incontrano a volte l'arido deserto, l'alta montagna, e le regioni fertili lungo

il mare e i fiumi. Secondo la Bibbia le regioni più fertili della Palestina sono: la pianura di Saron lungo la costa (Is 35,2), la valle vicino a Gerico (Sir 24,14), la pianura di Izreel in Galilea e alcune parti della Transgiordania. I fattori fertilizzanti sono: i corsi d'acqua (Giordano, Iabboq, Iarmuk, Kison: Dt 8,7; Sal 1,3), i pozzi (Gen 26,19s), la pioggia e la rugiada (Dt 33,13), la neve (Is 55,10), ma tutto ciò viene, in fin dei conti, da Dio (Ez 17,22-24; Sal 104,10-15). Gli elementi nocivi sono la grandine (Es 9,25), le cavallette o altri insetti (Gl 1), le spine, i cardi, la zizzania (soprattutto per i prodotti coltivati) e la malattia causata dalla →peronospera o dal carbonchio (Dt 28,22; 1Re 8,37), o dalla siccità (Gb 15,30-33), soprattutto quando è accompagnata dal vento torrido proveniente dal deserto.

2 Classificazione e terminologia L'AT distingue (Gen 1,11; Es 9,25) le piante perenni, legnose (in ebr. *ʿēṣ:* alberi e arbusti; questo termine ha un senso molto esteso poiché è applicato anche al lino in Gs 2,6) e le piante erbacee, annuali, che nascono con la pioggia, poi muoiono (in ebr. *ʿēśeb*, la verdura). Le piante legnose si dividono in arbusti e alberi; quest'ultimi in alberi fruttiferi (in ebr. *ʿēṣ maʾăkāl*) e altre (Dt 20,19s). La verdura è divisa, dal punto di vista dell'utilità, in piante a grani (*ʿēśeb mazrîaʿ zeraʿ;* soprattutto i cereali) e le altre (Gen 1,11-29s). Oltre ai termini citati, ce ne sono molti altri che non designano sempre una pianta determinata, ma piuttosto una categoria, per es. *mārōr*, termine generico per le erbe amare. Si parla di primizie e di piante di piena stagione. Si distinguono anche le diverse parti della pianta o dell'albero: radici, rizomi, germoglio, tronco, rami, tralcio, foglia, fiore, gemma, grappolo, semi. Molti nomi sono *hapax legomena.*

3 Le piante nella Bibbia Secondo Gen 1,29s; 2,19.16 le piante verdi dei campi erano destinate soprattutto agli animali, mentre l'uomo poteva nutrirsi di piante che portano seme e dei frutti degli alberi. Mangiando il frutto proibito (→albero della conoscenza del bene e del male), l'uomo turba l'ordine primitivo: egli continuerà a lavorare la terra (Gen 2,15), ma è faticando e sudando che trarrà dalla terra il suo cibo (Gen 3,17-19).

L'uomo si dedicò molto presto all'agricoltura (Gen 4,2s); si coltivavano il frumento (→grano), l' →orzo e la →spelta, con cui si faceva il pane e forse la birra; si praticava anche l'orticultura (→legumi), si piantavano vigne e frutteti (Is 16,10; 29,17) e si godeva dei frutti della vigna (→uva, con cui si facevano il vino, l'agresto, l'aceto, che, mescolato con acqua, era una bevanda rinfrescante, e dolci d'uva), del →fico (si facevano anche dolci di fichi), dell'ulivo (che dava l'olio per la preparazione degli alimenti e per la cura del corpo, Sal 104,15, e della polpa per la preparazione di dolci), della →palma (si facevano dolci coi datteri, 2Sam 6,19). Si conosceva la virtù curativa di alcune piante (Ez 47,12; →olio, →balsami, vino, →fico). In caso di necessità si mangiavano le radici della ginestra (Gb 30,4) e i frutti del carrubo (Lc 15,16), che in tempi normali erano alimenti per il bestiame, come l'erba e l'acetosa (Is 30,24); la →mandragora era un afrodisiaco, il →cappero eccitava l'appetito. Nell'avvenire messianico ci saranno alberi da frutta in abbondanza (Ez 47,12). Dt 20,19s vietava la distruzione di alberi da frutto in caso di assedio. Gli alberi non servivano solamente come combustibile (Ne 10,35; si usavano a questo scopo anche la ginestra, i →cespugli con →spine, due piante che servivano anche a recintare i frutteti e le aree), ma anche come protezione contro il sole (Gen 21,15; cfr. la festa delle →"Capanne" per le quali si usavano l' →olivo, il →pino, il →mirto, la →palma e altro fogliame; Ne 8,15); essi davano legname da costruzione (tra gli altri il →cedro e il →pino), legno per la fabbricazione di oggetti di culto (→acacia) e degli idoli (→cedro, ecc.); si aspergevano gli oggetti e le persone con un ramo di issopo o di cedro; i prodotti di alcuni alberi erano usati nella preparazione dell'olio dell'unzione (→cinnamomo, →oliva, ecc. Es 30,23s); le palme fornivano anche motivi decorativi; la →canna serviva per la fabbricazione di cesti, di canne per agrimensori, di candelieri e di aste per bilance, mentre le piante erbacee servivano per coprire i tetti; il →lino era filato e dava tele e stoffe (Lv 13,59); il cotone era importato per lo stesso scopo. Gli Israeliti conoscevano il fenomeno dell'impoverimento del suolo; per tale ragione la Legge li obbligava a lasciarlo incolto l'anno sabbatico e l'anno giubilare (Lv 25,1-7.8-12). Dio a volte utilizzava le piante nocive (rovi e pruni) per castigare gli uomini; al tempo stesso esse sono il simbolo delle forze ostili (Is 7,24s); la palma simboleggia la vittoria (Ap 7,9). Alcuni nomi di persona sono legati alla f., per es. Tamar, "palma".

Bibl. I. Loew, *Die Flora der Juden*, Wien, 1924-1934 (anast.: Hildesheim, 1967); G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh, 1928-1942; E.H. Reubéni, *Recherches sur les plantes de l'évangile*, RB 42, 1933, 230-234; F.J. Bruijel, *Bijbel en Natuur*, Kampen, 1939; A.E. Rüthy, *Die Pflänze und ihre Teile im biblisch-hebräischen Sprachgebrauch*, Bern, 1942; H.N.A.L. Moldenke, *Plants of the Bible*, Waltham Massachusetts, 1952; M. Zohary, *Plants of the Bible*, Cambridge, 1982. HF-JCMar

FONDAMENTO, PORTA DEL →Gerusalemme.

FONDAZIONE, SACRIFICIO Sacrificio offerto alla posa della prima pietra di un edificio privato o pubblico. Gli archeologi palestinesi dell'inizio del secolo hanno sovente parlato di s. di f. di bambini o di adulti sepolti contro o sotto le mura di una casa o di un edificio con uno scopo soprattutto apotropaico. I casi citati sono molto dubbi e l'unica testimonianza letteraria di questa pratica si trova in 1Re 16,34 (cfr. Gs 6,26) sotto il regno di Acab. Chiel di Betel avrebbe ricostruito Gerico gettando le fondamenta sopra il suo primogenito Abiram e innalzando le porte sul suo ultimogenito Segub. Quanto alle testimonianze archeologiche degne di essere tenute in conto, risalgono a un periodo molto anteriore.

Del resto il caso di Chiel, che ha un nome fenicio, potrebbe riallacciarsi a una pratica sconosciuta nella Palestina dell'età del ferro. D'altra parte occorre notare che la posa delle fondazioni del secondo Tempio dà luogo a una cerimonia liturgica (Esd 3,10-13), ma non parla di sacrifici in questa occasione. In compenso Zc 4,10 cita a questo proposito "la pietra di stagno" che doveva servire da deposito di fondazione, pratica ben accertata in Mesopotamia. Sono stati ritrovati molti oggetti di metallo appartenuti ai depositi di fondazione, specialmente tavolette d'argento, d'oro, di rame, di bronzo, di ferro o di stagno depositate nelle fondamenta dei palazzi e dei templi. Di questi depositi facevano parte anche diverse statuette di metallo o di terracotta; esse rappresentavano, fra l'altro, un dio che teneva un "chiodo di fondazione" o un personaggio che portava sulla testa una cesta, allusione ai lavori di terrazzamento.

Bibl. RLA, II, 64.655-661; L.H. Vincent, *Canaan*, 1907, 188-200; E.D. van Buren, *Foundation Figurines and Offerings*, Berlin, 1931; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'A.T.*, CRB 1, 56s; S.A. Rashid, *Gründungsfiguren und Gründungsbeigaben altmesopotamischer Heiligtümer*, Heidelberg, 1965; R.E. Ellis, *Foudation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven, 1968; A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie*, Paris-Louvain, 1969, 215-238; S.A. Rashid, *Gründungsfiguren im Iraq*, München, 1983. ELip

FONTANA →sorgente.

FONTANA, PORTA DELLA →Gerusalemme.

FORCHETTA, FORCHETTONE In ebr. *mazlēg;* la forchetta (forchettone) è menzionata nella Bibbia come un utensile del culto del santuario (cfr. Nm 4,14) di Silo e di Gerusalemme. 1Sam 2,13s precisa che un forchettone a tre denti serviva a prelevare la parte dei sacerdoti dopo la cottura della carne destinata ai sacrifici nel grande paiolo del santuario. In Es 27,3; 38,3; 2Cr 4,16 queste forchette erano di bronzo e in 1Cr 28,17 d'oro. Gli scavi archeologici hanno portato alla luce molti forchettoni a tre denti di bronzo o di ferro che risalgono all'epoca biblica.

Bibl. BRL², 85. ALem

FORESTA In ebr. *yaʿar* o *ḥōreš*, in gr. *drymos* o *hylē*. In Israele e soprattutto nel Libano, in epoca biblica, la f. era più estesa che ai nostri giorni (cfr. Gs 17,15.18). Il disboscamento a scopo di coltivazione, l'utilizzazione del legno per il riscaldamento, gli usi domestici o le costruzioni (1Re 5,20), la negligenza del rimboschimento e le guerre furono le cause della deforestazione. Un tentativo di rimboschimento è stato fatto nel corso di questi ultimi 35 anni durante i quali circa 160 milioni di alberi sono stati piantati in Israele. La Bibbia ci parla delle f. d'Efraim (2Sam 18,6.8.17), di Cheret, nel paese di Giuda (1Sam 22,5), di Basan (Zc 11,2), del Libano (1Re 7,2; 10,21; 2Cr 9,16), di una f. della regione del Negheb (Ez 21,2) e di una f. fra Gerico e Betel (2Re 2,24). Alcuni nomi di luoghi ricordano la presenza della f., es.: Monte Iearim (Gs 15,10), Chiriat-learim, la città delle f. (Gen 14,5). Le f. erano formate da querce, pini, cedri e cipressi.

Si conoscevano i →boscaioli (Gs 9,23.27). Ne 2,8 menziona un guardia-foreste del re persiano.

La f. è un luogo pericoloso che uccide molti più uomini della spada (2Sam 18,8), è il regno delle bestie selvatiche: il cinghiale (Sal 8,14), gli orsi (2Re 2,24), il leone (Am 3,4), fino ai tempi messianici quando si potrà dormire nei boschi in tutta sicurezza (Ez 34,25).

Bibl. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 1, Gütersloh, 1928, 73-89; L. Rost, *Judäische Wälder*, PJb 27, 1931, 111-122; B.S.J. Isserlin, *Ancient Forests in Palestine: Some Archeological Indications*, PEQ 87, 1955, 87-88; H. Bardtke, *Die Waldgebiete des jordanischen Staates*, ZDPV 72, 1956, 109-122; M.B. Rowton, *The Woodlands of Ancient Western Asia*, JNES 26, 1967, 261-277; J.V. Thirgood, *Man and the Mediterranean Forest. A History of Resource Depletion*, London-New York-Toronto-Sydney-San Francisco, 1981; R.K. Ebans-J.D. Hughes-T.A. Wertime, *Deforestation. Erosion and Ecology in the Ancient Mediterranean and Middle East*, JFieldA 10, 1983, 435-452; J.D. Currid, *The Deforestation of the Foothills of Palestine*, PEQ 116, 1984, 1-11. BEsc

FORMAGGI, PORTA DEI →Gerusalemme.

FORMAGGIO In ebr. *gᵉbînāh;* l'AT conosceva il f. (1Sam 17,18) che veniva preparato con il latte cagliato (Gb 10,10), ma non si sa in quale modo. Ai nostri giorni si vedono ancora gli abitanti della Palestina che passano al colino il latte cagliato, salano la cagliata, la impastano, ne formano dei tranci (in ebr. *ḥarîṣê ḥālāb*, "pezzi di latticini": 1Sam 17,18) e li seccano al sole.

Bibl. EJ, V, 371. AvdB-MDef

FORMGESCHICHTE →esegesi storico-critica.

FORMICA In ebr. *nᵉmālāh;* nella Bibbia la f. è un esempio di diligenza e di saggezza (Pr 6,6-8; 30,24s). MDef

FORNAI, PORTA DEI →Gerusalemme.

FORNAIO Nell'antico Israele, come nei villaggi tradizionali della Palestina, ognuno faceva cuocere il proprio pane nel proprio →forno (Lv 2,4; Os 7,4). Era più precisamente il lavoro della donna (1Sam 8,13; 1Re 17,12; Lc 13,21), ma esistevano anche dei f. professionisti (in ebr. *ʾōpeh*) nelle città, specialmente nelle capitali, in Egitto (Gen 40,1s) o a Gerusalemme dove c'era una "via dei Fornai" (Ger 37,21). I pani, o gallette con o senza lievito,

erano offerti regolarmente come offerte nel Tempio (in ebr. *minḥāh;* cfr. Lv 2).
Il pane si faceva con la farina (di grano o d'orzo), l'acqua, sale, il lievito (ebr. *ḥāmēṣ*, cfr. Lv 7,13; 23,17; Am 4,5; gr. *zumē*, cfr. Mt 13,33; 16,6s) e olio. Il pane aveva generalmente una forma rotonda, galletta o pagnotta, e un pane corrispondeva probabilmente alla razione giornaliera di un prigioniero (cfr. Ger 37,21) o di un soldato (cfr. gli → ostraka di → Arad). Anche se si poteva conservare quattro giorni, lo si cucinava generalmente per una giornata (cfr. Mt 6,11) e se un ospite arrivava all'improvviso bisognava cuocerne ancora (cfr. Gen 18,6) o chiederne a un vicino (cfr. Lc 11,5-8).

Bibl. BRL², 29s; A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques I, Les ostraca*, Paris, 1977, 229s. ALem

FORNI, TORRE DEI →Gerusalemme.

FORNO Gli scavi archeologici della Palestina hanno portato alla luce numerosi f. sia domestici (in ebr. *tannûr*) per cuocere il →pane e i cibi (Lv 2,4; 7,9; 26,6; Os 7,4-7) sia artigianali (in ebr. *kibšān*) di →vasaio, di fonditore (oro, argento, bronzo, ferro) o ancora f. da calce. Il f. è l'immagine della distruzione violenta ad opera del fuoco che può essere uno dei castighi di Jahweh (Sal 21,10).

Bibl. BRL², 240s; P. Cintas, *Tābūn*, OrAnt 1, 1962, 233-244; S. Gibson, *Lime Kilns in North-East Jerusalem*, PEQ 116, 1984, 94-102. ALem

FORO DI APPIO →Appio, foro di.

FORTEZZA, FORTIFICAZIONI L'AT usa numerosi termini per parlare di una fortezza: *māʿōz* ("luogo fortificato"), *mᵉṣûdā* ("fortezza"), *miśgāb* ("cittadella"). L'AT a più riprese parla della ricostruzione e della fortificazione delle città, ma contiene solo una relazione riguardante la fortificazione sistematica delle frontiere (2Cr 11,5-12: l'elenco delle città che furono fortificate da Roboamo dopo lo scisma). Nel nord la cintura delle f. fu chiusa da Asa, che fortificò Gheba di Beniamino e Mizpa (1Re 15,22; 2Cr 16,6). Tutte queste f. sono città fortificate, ma l'archeologia ci ha rivelato l'esistenza di f. senza città dall'età del Ferro fino al periodo romano-bizantino. Servivano come posto di guardia sulle grandi vie e sulle frontiere e come rifugio per gli abitanti dei dintorni. Si trovano spesso sulla sommità delle colline, il che favorisce il controllo della regione e lo scambio di segnali con le f. vicine. Soprattutto nel Negheb sono state trovate, in gran numero, f. di questo tipo. In genere si tratta di un cortile circondato da un recinto di camere che ricorda il classico muro a casematte (p.e. Ramat Boqer, Cades-Barnea, ḫirbet Uzza, Kuntillet ʿAjrud, ʿain Qedeis). Un'importante f. è stata scoperta sul tell →Arad, esistita dal X al VI secolo a.C.; sembra essere stata il centro della rete di f. nel Negheb biblico. Un altro centro era la città fortificata di tell es-Saba', probabilmente la biblica →(1) Bersabea, da dove Arad sembra aver ricevuto ordini. Le f. dell'epoca persiana sono meno conosciute, ma gli Asmonei costruirono grandi f. nella regione del Mar Morto e la valle del Giordano (→Masada, Ircania, →Macheronte, Alexandreion, Cipro). Erode il Grande le ricostruì e le adattò; egli stesso costruì l' →Herodion vicino a Betlemme. Durante la guerra contro i Romani, Masada fu l'ultimo rifugio dei Giudei ribelli; i Romani la presero nel 73 d.C. Nei Salmi Dio è talvolta chiamato una fortezza (p.e. Sal 28,8; 31,3-4; 91,2; cfr. Ger 16,19).

Bibl. BRL², 80-82; TWAT, IV, 1019-1027; 1081-1085; Y. Aharoni, *Forerunners of the Limes: Iron Age Fortresses in the Negev*, IsrEJ 17, 1967, 1-17; O. Plöger, *Die makkabäischen Burgen*, ZDPV 71, 1955, 141-173. ASch

FORTUNATO In gr. *phortounatos;* dal lat. *fortunatus*, "fortunato"; cristiano di Corinto che soggiornò a Efeso con Paolo ed è lodato in 1Cor 16,17s; accompagnato da Stefana e da Acaico, portò sicuramente all'Apostolo la lettera menzionata in 1Cor 7,1 e trasmise 1Cor alla Chiesa di Corinto. AvdB

FORZA, POTENZA, POTERE In ebr. le nozioni di forza, potenza, potere sono espresse tra l'altro dai termini derivati delle radici *ʾbr, ʾwn, ʾmṣ, gbr, ḥzq, ḥyl, kḥ, ʿṣ*, e in gr. da *dynamis, exousia.*
1 Dio Nell'AT Dio è il →Potente (Dt 10,17; Is 10,21; Ger 32,18; Sal 24,8) e numerosi testi menzionano la sua forza e la sua potenza (Es 15,13; Is 45,24; Sal 2; 1,2.14). Le sue azioni salvifiche sono opera della sua potenza (Dt 3,24; Sal 20,7; 106,2; 150,2).
Il NT utilizza la stessa terminologia: Dio è il Potente (Lc 1,49) e si chiama "la Potenza" (Mt 26,64; Mc 14,62; cfr. Lc 22,69) come negli scritti rabbinici. L'incarnazione di Gesù (Lc 1,35) e la sua resurrezione (2Cor 13,4) sono opera della potenza divina, così come la creazione (Rm 1,20), la rivelazione di Cristo (2Pt 1,3) e la resurrezione dei morti alla fine dei tempi (1Cor 6,14). La potenza di Dio non conosce limiti.
2 Il rappresentante di Dio Sia egli re (1Sam 2,10; 2Sam 22,33.40), "servo" di Dio (Is 49,5) o profeta (Mi 3,8), il rappresentante di Dio riceve da lui potere e autorità. Del resto ogni autorità viene in definitiva da Dio (Gv 19,11; Rm 13,1-3), ugualmente quella di Gesù al quale Dio "ha conferito potere su ogni creatura" (in gr. *exousia,* Gv 17,2; cfr. Ap 2,28). Gesù usa questo potere per esorcizzare (Lc 4,36), rimettere i peccati (Mt 9,6.8) e insegnare (Mt 7,29). I suoi miracoli, in particolare le guarigioni, sono opere di "potenza" (Mt 11,20; Mc 6,5; ecc.). I discepoli hanno lo stesso potere di Gesù (Mt 10,1) e i miracoli che compiono sono "opere di potenza" realizzate nel suo nome (Mt 7,22; At 9,13; 1Cor 12,10). La potenza di Satana (2Ts 2,9; cfr. At 26,18; Ap 13,2) cerca tuttavia di contrastare la loro opera.

3 L'uomo La potenza dell'uomo non è soltanto la forza fisica (Gdc 16,5-19), il vigore del corpo (Sal 90,10), la facoltà di procreare (Gen 49,3; Dt 21,17), il coraggio nel combattimento (2Re 18,20), il potere derivante dalla ricchezza (Gb 6,22; 36,19; Pr 5,10), ma anche l'atteggiamento professionale (Dn 1,4; 1Cr 26,8), la forza d'animo (Sal 138,3), la forza dello spirito di Jahweh (Mi 3,8; cfr. Gdc 6,14). Nel NT la venuta dello Spirito implica un intervento della potenza di Dio (Lc 1,35; cfr. 1Cor 2,4s; 1Ts 1,5). Lo Spirito riveste gli apostoli con una "forza dall'alto" (Lc 24,49; At 1,8) a guisa del Cristo (At 10,38). Per virtù dello Spirito la speranza abbonda nel cuore dei fedeli (Rm 15,13). Lo Spirito dona loro la forza di annunciare il Cristo, malgrado le persecuzioni (At 4,8-31; 5,32; 6,10; cfr. Fil 1,19) e di rendergli testimonianza (Mt 10,20; Mc 13,11; Lc 12,12; At 1,8; 2Tm 1,7s; cfr. Gv 15,26). I credenti ricevono anche il potere di diventare figli di Dio (Gv 1,12) e alla fine dei tempi gli eletti godranno di un potere regale su tutte le nazioni (Ap 2,26s).

Bibl. RAC, IV, 415-458; THAT, I, 25-27.209-211.398-402.538-541.823-825; II, 252-256.413-420; TWAT, I, 43-46.348-352.901-919; II, 846-857.902-911; IV, 130-137; TWNT, II, 286-318.559-571.649-651; III, 400-405. 905-908.912; X/2, 1059-1061; P. Biard, *La puissance de Dieu dans la Bible*, Paris, 1960. ELip

FRANGIA, NAPPA In ebr. *sîsit*, in gr. *kraspedon;* lo scialle di preghiera ebraico (in ebr. *tallît*) ha alle quattro estremità delle nappe (cfr. il trattato *Sisit* della Mishnah), a ricordo dei comandamenti (Nm 15,37-41). In Mt 23,5 Gesù rimprovera ai farisei l'ostentazione nel portare queste frange e i →filatteri. L'emorroissa (Mt 9,20 = Lc 8,44) e i malati (Mt 14,36 = Lc 6,56) cercano il contatto guaritore nella frangia del mantello (mantello normale o abito di preghiera?) di Gesù.

Bibl. TWNT, III, 904-905. JLong

FRATELLI DI GESÙ Il NT cita i f. di G. in Mc 6,3 par. (ivi comprese le sue sorelle); Mc 3,31-35 par.; Gv 2,12; 7,3.5.10; At 1,14; 1Cor 9,5; Gal 1,19. Quattro sono nominati esplicitamente in Mc 6,3: Giacomo (nominato anche in Gal 1,19), Giuseppe, Simone e Giuda. Giacomo è citato anche come "fratello di Gesù detto il Cristo" da Giuseppe Flavio (*A.J.* 20,200). Si tratta di fratelli e sorelle della stessa madre e/o dello stesso padre o queste espressioni sono da capire diversamente? Questa questione non riguarda il concepimento verginale di Gesù, ma la tradizione antica di Maria sempre vergine prima, durante e dopo il parto. Coloro che si riferiscono a questa tradizione escludono che Maria abbia avuto altri figli oltre Gesù e danno alla parola "fratello" un senso lato. Al contrario, la maggior parte degli interpreti protestanti intendono "fratello" nel senso stretto di figlio degli stessi genitori. La discussione esegetica verte su tre punti principali:
— Senza dubbio la parola gr. *adelphos* ha generalmente il senso di fratello di sangue. Ma traduce l'aramaico *'ahā'* (ebr. *'āh*) che ha un senso più lato e può indicare il fratello, il cugino, il nipote e anche l'alleato (Gen 13,8; 29,12.15). È possibile. Tuttavia il NT conosce una parola per "cugino" (*anepsios*, Col 4,10). Qualunque sia l'eventuale originale aramaico, perché gli autori neotestamentari, e particolarmente Paolo, avrebbero scritto *adelphos* se intendevano dire *anepsios?*
— Il Sal 69 è molto citato nel NT (almeno 18 volte) ma non è mai citato il v. 9 "io sono uno straniero per i miei fratelli, uno sconosciuto per i figli di mia madre". Questo passo sarebbe convenuto a Mt 12,46-50 par. Mt l'avrebbe deliberatamente evitato a causa dell'espressione "i figli di mia madre"?
— In Mc 15,40 tre donne si trovano non lontano dalla croce: "Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo il minore, di Joses e Salome". Nel contesto è impensabile che Mc ricorra a una circonlocuzione come "Maria, madre di Giacomo il minore e di Joses" se voleva parlare della madre del crocifisso. Si tratta dunque di un'altra Maria. Ma Giacomo e Joses sono i fratelli di Gesù menzionati in Mc 6,3. Allora *adelphos* non sarebbe da intendere in senso stretto. Alcuni esegeti pensano tuttavia che Mc 15,40 sarebbe una combinazione tardiva di due tradizioni originariamente separate: Mc 15,47 (Maria madre di Joses) e Mc 16,1 (Maria madre di Giacomo), combinazione forse realizzata da qualcuno per il quale Gesù era l'unico figlio di Maria.
In conclusione sulla base della testimonianza del NT non si può decidere categoricamente fra senso stretto e senso lato. Entrambi sono possibili.

Bibl. A. Durand, *Les frères du Seigneur*, RB 17, 1908, 9-35; F. Prat, *La parenté de Jésus*, RechSR 17, 1927, 127-138; J. Blinzler, *Die Bruder und Schwestern Jesu*, SBS 21, 1967 [tr. it. = StBibPaid 29, Brescia, 1974]; J.A. Fitzmyer, *Vingt questions sur Jésus-Christ*, Paris, 1983, 95-97. [R. Bauckham, *Jude and the relatives of Jesus in the early Church*, Edinburgh, 1990]. CFoc

FRATELLO, SORELLA In ebr. *'āh* e *'āhôt*, in gr. *adelphos* e *adelphē; 'ah* e *'ahôt* indicano i bambini degli stessi genitori (Gen 4,2), di uno stesso padre ma di madri diverse (Gen 20,12), o di una stessa madre ma di padri diversi (Gen 43,7; Lv 18,9; 20,17). In senso più lato si chiamano fratelli i membri più lontani della parentela, p. es. lo zio e il nipote (Gen 13,8; 14,14), genti della stessa tribù (Lv 21,10), o addirittura di una tribù vicina (Dt 2,4-8; 23,8). Nel genere epistolare i re di potenza uguale si danno il titolo di fratelli (1Re 9,13; 20,32s), anche gli sposi si chiamano "mio fratello" e "mia sorella". Questo modo di esprimersi si riflette in Ct 4,9s.12; 5,1s e ha dato luogo al gioco di parole che è all'origine dei racconti di Gen 12,10-20; 20,2-7; 26,7-11. Presso gli Esseni un confratello è detto fratello (1QS 6,10; CD 6,20-7,1; ecc.) e nel NT i cristiani sono chiamati fratelli circa 160 volte. Gesù chiama fratelli i suoi discepoli (Gv 20,17; cfr. Eb 2,11s) e secondo Paolo il Figlio di Dio è "il primogenito tra molti fratelli" (Rm 8,29).

Bibl. THAT, I, 98-104; TWAT, I, 205-210; TWNT, I, 144-146; X/2, 958s. ELip

FRECCIA In ebr. *hēṣ, ḥēsî, hāṣās;* in gr. *belos;* nell'AT (e soprattutto in tutto l'antico Oriente) la f. fa parte della panoplia di Dio. Jahweh invia le sue f. contro gli empi (Dt 32,23s; Sal 7,14; 64,8), ma anche contro coloro che si credono giusti (Lam 3,12; Gb 6,4; 34,6). Il Servo di Jahweh si paragona a una f. appuntita, nascosta nella faretra di Jahweh (Is 49,2). La f. che vola di giorno (Sal 91,5) potrebbe essere il colpo di sole. Nel NT la f. infuocata è un'arma di Satana (Ef 6,16); il giusto se ne difende con lo scudo della fede. Queste f. avevano, di solito, un'asta di legno o di canna (che evidentemente non si è conservata) e una punta di bronzo o, più sovente nell'epoca reale, di ferro. Tale punta era affilata (Ger 51,11; Sal 120,4), talvolta immersa nel veleno o munita di barbiglio (Gb 6,4). Sal 7,14; 120,4; Ef 6,16 parlano di f. infuocate, le cui ali avevano piccole buchi nei quali passavano stoppe imbevute d'olio. Le f. potevano essere usate anche come mezzo divinatorio. →oracolo.

Bibl. BRL², 249s. AvdB-ALem

FRIGIA In greco *phrugia;* regione del centro occidentale dell'Asia Minore, popolata da gruppi indoeuropei, venuti dai luoghi circostanti verso il 1200 a.C. Nell'VIII secolo gli annali assiri fanno menzione di un certo Mushki, re di Mita, in cui si crede di riconoscere il Mida dei racconti greci. Conquistata da Creso e annessa alla Lidia, la F. fu sottomessa ai Persiani, poi ai Scleucidi prima di essere assegnata a Pergamo nel 188 a.C. I Frigi veneravano degli dei di tipo indoeuropeo, specialmente un Padre Tonante, analogo a Zeus Brontoforo, e un Sabazio-Dioniso, ma in Asia Minore avevano adottato il culto di Cibele e di Attis. In epoca romana l'antico territorio dei Frigi era diviso tra le province d'Asia e di Galazia, e questo spiega quanto dice Luca, cioè che Paolo e Timoteo attraversano la F. e la regione della Galazia (At 16,6). Paolo vi sarebbe ritornato nel corso del suo terzo viaggio (At 18,23).

Bibl. PW, XX, 868s. CSaul

FRUMENTO →grano, frumento.

FRUSTA L'ebraico biblico non distingue sempre bene la f. *(šôṭ)* e il bastone *(šēbeṭ).* Originariamente la f. era destinata alla guida del cavallo (Na 3,2), mentre il bastone era per lo sciocco (Pr 26,3). La f. serviva anche a condurre i prigionieri o gli uomini sottoposti ai lavori forzati; si poteva rendere la f. più dolorosa con punte e uncini (lo "scorpione", in ebr. *ʿaqrabbîm:* 1Re 12,11.14). Era generalmente usata per dare una severa correzione (Dt 21,18; 22,18; Pr 19,18), ma non doveva provocare la morte, per cui i colpi erano limitati a 40 (Dt 25,1-3). Jahweh stesso può brandire la f. per castigare (Is 10,26) e talvolta la parola diventa sinonimo di →flagello (Is 28,15.18; Gb 9,23). La calunnia è presentata come la f./flagello della lingua (Gb 5,21).
La f. era ancora un castigo usato nel I secolo della nostra era ed era praticato nelle sinagoghe (Mt 10,17; 23,34). Gesù stesso fu flagellato (Mt 20,19; Gv 19,1); in seguito i suoi discepoli subiranno questo supplizio (2Cor 11,25; Eb 11,36) o vi sfuggiranno per poco (At 22,24s).

Bibl. O. Harper, *Reflections on the Whip in the Pre-Islamic Near East,* StIran 11, 1982, 181-195. ALem

FULMINE Le regioni dell'Antico Oriente, la cui agricoltura dipendeva dalla pioggia come dall'irrigazione, attribuivano un posto d'onore, fra le divinità, a un dio della tempesta, che veniva rappresentato con in mano un lampo (H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum A.T.,* 130,326s; 131,329s; ANEP 490.500s.531s). Per la Bibbia, solo Dio è padrone del f. o del lampo (in ebr. *bārāq;* in gr. *astrapē;* cfr. Sal 135,7; Bar 6,60). Il f., fenomeno impressionante, accompagna le teofanie dell'AT (Es 19,16; Sal 18,15; 77,19; 97,4; Ez 1,13; Ab 3,4) e del NT (Ap 4,5; 8,5; 11,19; 16,18). Il f., chiamato anche "fuoco di Dio" (Gb 1,16), "freccia di Dio" (Ab 3,11; Sap 5,21; cfr. Sal 76,4), è considerato come una sua arma (Dt 32,41; 2Sam 22,15). L'aspetto dell'angelo che custodiva la tomba di Gesù era come la folgore (Mt 28,3); la venuta del Figlio dell'uomo (Mt 24,27 par.) e il giudizio (Lc 10,18) sono paragonati al lampo, verranno all'improvviso e tutti li vedranno. →arco; →tempesta; →tuono.

Bibl. TWNT, I, 502s; A. Vanel, *L'iconographie du Dieu de l'orage dans le Proche Orient ancien jusqu'au VIIIe siècle avant J.C.,* CRB 3, 1965; L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World,* AnBib 39, 1970, 112-114. BEsc

FUOCO In ebr. *ʾēš;* in gr. *pur.*
1 Usi
A *Produzione e uso domestico.* Si ignora in quale modo gli Israeliti accendessero il f.; 2Mac 10,3 dice per la prima volta che lo si accendeva con una pietra, sebbene questa abitudine fosse più antica. Doveva essere un lavoro importante; è per questo motivo che il sabato era vietato cuocere gli alimenti (Es 35,3). Abramo porta del f. quando si inerpica sulla montagna per sacrificare suo figlio (Gen 22,6). Il f. era di prima necessità (Sir 39,26) per la vita dell'uomo. Serviva per cuocere gli alimenti (Es 12,8s), per riscaldarsi (Is 44,16; At 28,2), rischiarare (Gdt 13,13). Il combustibile variava (Sal 118,12; Pr 26,20; Is 5,24; 33,12; Gl 2,5). I poveri raccoglievano i rami secchi (1Re 17,12; Ger 7,18) o si dovevano accontentare di escrementi seccati (Es 4,12).
B *Il fuoco come agente di distruzione.* Il f. serviva per distruggere tutto ciò che era contagioso (Lv 13,52.55), per eliminare tutti coloro che erano colpevoli di gravi peccati sessuali (Lv 20,14; 21,9) o per ridurre in cenere gli idoli (Dt 7,5; 12,3). È anche una arma di guerra destinata ad annientare il nemico (Nm 31,10; Gs 6,24).

C *Il fuoco per i sacrifici.* Il f. era necessario per alcuni sacrifici e per il servizio del Tempio; è per questo che si doveva sempre mantenere acceso il f. dell'altare degli olocausti (Lv 6,5s). Al momento della deportazione il f. del Tempio sarebbe stato nascosto (2Mac 1,19). L'espressione "sacrificio offerto per il fuoco" è proprio di P. I sacrifici di persone e soprattutto di bambini per il f. (→molok; 2Re 16,3; 17,17; ecc.) sono duramente condannati (Lv 18,21; Dt 12,31).

2 Teologia

A *Il fuoco nella teofania.* Nel f. Dio mostra la sua gloria e la sua grandezza (Dt 5,24; Eb 12,29). Jahweh è circondato dal f. quando appare a Mosè (Es 3,2; 19,18). Durante la notte una colonna di f. guida gli Israeliti attraverso il deserto (Es 13,21; 14,24). Ezechiele sente la chiamata di Dio che gli appare in mezzo al f. (Ez 1,4.27-28). Al contrario, all'Oreb Dio non è nel f. (1Re 19,12), benché si sia già manifestato a Elia al Carmelo inviando il f. sul sacrificio (1Re 18,38). Lo Spirito Santo scende sugli apostoli sotto forma di lingue di f. (At 2,3).

B *Il fuoco come mezzo di purificazione o di punizione.* La collera di Dio è spesso rappresentata come un f. (Sal 79,5; 89,47; Ger 4,4; Sof 1,18). Il f. purifica, permette di distruggere ciò che è impuro. Per questo il f. è lo strumento del castigo e del giudizio di Dio (Sal 50,3; 83,15; Is 26,11; Mc 9,49; Gc 5,3; Ap 8,8s). Il f. è uno dei segni precursori che annunciano la venuta del Signore (Gal 3,3). Il giudizio escatologico sarà fatto con il f. (Is 66,16; Ez 38,22; Ml 3,19) che prova le opere degli uomini (1Cor 3,15). Gesù parla del f. che non si spegnerà (Mt 5,22; 18,8; 25,41). La forza del f., che penetra ovunque, può purificare tutto; in questo senso il battesimo di Gesù possiede l'effetto del f. (Mt 3,11).

C *Il fuoco come immagine.* L'immagine del f. è utilizzata per parlare di un grande pericolo (Sal 66,12; Is 43,2), di una sofferenza (Sal 39,4) o della Parola di Dio che non si può contenere (Is 20,9), della forza dell'amore (Ct 8,6), della lingua di Dio (Ger 30,27), della sua presenza (Sal 68,3), così come della malvagità (Is 9,17), della mendicità (Sir 40,30), della calunnia (Sir 51,4). →fiamma.

Bibl. TWAT, I, 451-463; TWNT, VI, 927-948; C.M. Edsman, *Le Baptême de feu,* ActSemNtUpsal 9, 1940; F. Lang, *Das Feuer im Sprachgebrauch der Bibel, dargestellt auf dem Hintergrund der Feuervorstellungen in der Umwelt,* dissTübingen, 1950; J. Goettmann, *Le feu du ciel sur la terre,* BVieChr, 33, 1960, 48-61; J. Morgenstern, *The Fire upon the Altar,* Leiden, 1963; É. Lipiński, *La Royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël,* Brussel, 1965, 220-229; J. Hoftijzer, *Das sogenannte Feueropfer,* in *Festschrift W. Baumgartner,* VTS 16, 1967, 114-134; A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament,* Düsseldorf, 1969, 52-55; T. Fahd (ed.), *Le feu dans le Proche-Orient antique. Actes du colloque de Strasbourg, 1972,* Leiden, 1973. BEsc

FURTO In ebr. *gāzēl, gᵉzēlāh, gᵉnēbāh,* in gr. *klemma, klopē.*

1 Punto di vista giuridico Per gli Israeliti il f. riguardava il diritto privato; la legislazione ha, tuttavia, un aspetto penale perché, oltre la restituzione del bene rubato, il delinquente era tenuto a un compenso maggiore del danno causato. Per il f. di denaro e di oggetti preziosi bisognava restituire il doppio del valore e lo stesso per il f. di animali, se venivano restituiti indenni. Altrimenti era dovuto cinque volte il valore per il bestiame grosso e quattro volte il valore per il bestiame minuto (Es 21,37; 2Sam 12,6). Il rimborso di sette volte di Pr 6,31 (2Sam 12,6 greco) non si deve prendere alla lettera, ma come cifra simbolica che rappresenta l'importanza della restituzione richiesta. La legge ebraica era dunque relativamente indulgente a differenza di quelle di altri popoli dell'antico Oriente (Assiri, Babilonesi, Hittiti) che esigevano una restituzione molto più consistente e prevedevano delle mutilazioni corporali e in certi casi la pena di morte. In Israele quest'ultima è limitata al "furto" (rapimento) di uomini (Es 21,16; Dt 24,7 solo per il rapimento di un Israelita; cfr. 1Tm 1,20). Se un ladro, colto in flagrante, viene ucciso, l'uccisore non è considerato colpevole, a condizione che ciò sia avvenuto di notte.

2 Punto di vista morale Il f. è considerato una colpa grave. Il decalogo (Es 20,15; Lv 19,11; Dt 5,19) e Ger (7,9) lo nominano insieme all'omicidio, l'adulterio e la falsa testimonianza. Anche quando è dettato da una estrema povertà (Pr 90,9; cfr. 6,30), il f. è una cosa vergognosa (Sir 41,19). Il termine *gānab,* "rubare", molto peggiorativo, è usato da Geremia per denunciare i falsi profeti che si "rubano" a vicenda la parola di Dio (20,30). Il NT adotta lo stesso atteggiamento, non esitando, tuttavia, a servirsi dell'immagine del ladro per paragonarlo a Dio (Mt 24,43 par.), al Figlio dell'uomo (1Ts 5,2-4), al Giorno del Signore (2Pt 3,10) o allo stesso Signore (Ap 3,3; 16,15).

Bibl. InstAT, 1, 246; TWAT, II, 41-47; TWNT, III, 753-756. AvdB-DBA

G

GAAL In ebr. *gaʿal* (significato incerto; le trascrizioni greche sono divergenti: oltre alla normale lettura *gaal* si trova anche quella sorprendente di *galaad;* Giuseppe ha la lezione *gualēs* e si pensa all'arabo *guʿal,* "scarabeo"); Cananeo, figlio di Ebed. Passando per Sichem con il suo gruppo, guadagna la fiducia dei nobili della città e fomenta una rivolta contro Abimelech sostenendo dei propositi nazionalisti. È vinto e scacciato da Sichem (Gdc 9,26-41).
JAun

GAAS In ebr. *gāʿaš;* montagna delle colline di Efraim (Gdc 2,9) a nord delle quali, a Timnat-Serach (→Timnat-Cheres), fu sepolto Giosuè (Gs 24,30). Siccome la tradizione localizza la sepoltura di Giosuè nel ḫirbet Tibneh (14 km a nord-ovest di Ramleh e circa 30 km a sud-ovest di Sichem), il monte G. potrebbe essere il Beit Illō. I torrenti di G. (in ebr. *nahălê-gāʿaš*) di 2Sam 23,30; 1Cr 11,32, patria di Hiddai o Curai (uno dei valorosi di Davide), sarebbero allora il burrone che separa ḫirbet Tibneh dal Beit Illō.
CCan

GABA →Gheba, Gaba.

GABAA, GHIBEA In ebr. *gibʿāh,* "collina" (in opposizione a *har,* "montagna", "monte"; cfr. LXX che traduce spesso G. con *bounos* "altura", "collina"); il termine è stato applicato come nome proprio a parecchie colline sulla sommità delle quali si trovavano città; questa posizione le metteva al sicuro dagli attacchi nemici salvaguardando al tempo stesso le valli fertili. In 1Sam 7,1 e 2Sam 6,3 la parola significa semplicemente "sommità della collina". Del resto, la vicinanza geografica di G., →Gheba, →Gabaon è stata causa di confusione in 1Sam 13,2.15; 14,2.16; 2Sam 21,6.

1 Località della montagna di Giuda citata con Maon, Carmelo, Zif, Iutta, ecc. (Gs 15,55; cfr. 1Cr 2,49). A causa della similitudine del nome, il luogo è stato identificato da parecchi autori con il villaggio arabo di el-Jebaʿ, 12 km a sud-ovest di Betlemme. Tuttavia il contesto di Giosuè sembra indicare che si trovi a sud di Ebron.

2 Località della "montagna di Efraim" che viene data a Finees, figlio di Eleazaro e nipote di Aronne; il sacerdote Eleazaro viene sepolto lì (Gs 24,33). Il contesto non ci dà alcuna indicazione geografica per localizzarlo. Una tradizione samaritana l'identifica con ʿAwerta, villaggio arabo, 6 km a sud-est di Nablus; altri propongono Jībiyā piccolo villaggio arabo 4 km a nord-ovest di Bir-Zeit. F.M. Abel l'identifica con Nēbi Sāleh, circa 8 km a nord-ovest di Bir-Zeit, sulla strada di Abud. R. de Vaux colloca G. a ḫirbet Siyāʿ, situato vicino a Jībiyā.

3 Località di Beniamino; è chiamata "Gabaa di Beniamino" (Gdc 19, 14; 20,4.10; 1Sam 13,2.15; 14,16), "dei Beniaminiti" (2Sam 23,29; 1Cr 11,31), "di Saul" (1Sam 11,14; 15,34; Is 10,29), "di Dio" (1Sam 10,5) E. Robinson identificò Gabaa con il tell el-Fūl, situato a 5 km da Gerusalemme, sulla strada che viene dal nord (cfr. Gdc 19,11-15; Is 10,28-32); questa identificazione è messa in dubbio da Miller e Demsky. G. è la cornice geografica del racconto di Gdc 19-20 (cfr. Os 9,9; 10,10); si racconta la storia di un levita di Efraim e della sua concubina e la guerra che scoppiò fra Beniamino e le altre tribù. Saul era originario di G. (1Sam 10,26). Al ritorno dalla sua consacrazione segreta da parte di Samuele si unì a un gruppo di profeti che abitavano lì (10,5-13; cfr. il nome "Gabaa di Dio"). Da lì partì in guerra contro gli Ammoniti per liberare Iabes di Galaad (11,4). Infine dopo averne scacciati i Filistei (13,3; cfr. 14,2-16), ne fece la sua capitale (15,34; 22,6; 23,19; 26,1). La città era stata assegnata a Beniamino (Gs 18,28; cfr. il nome "Gabaa di Beniamino"); tuttavia in 2Cr 2,49 è compresa nella discendenza di Giuda. Tre prodi di Davide erano originari di G. (2Sam 23,29; 1Cr 12,3; cfr. 2Cr 13,2); Maaca, madre di Abia, re di Giuda, proveniva da G. (2Cr 13,2). Os 5,8 descrive probabilmente il segnale di allerta dell'invasione siro-efraimita. Nella profezia di Is riguardo alla marcia assira su Gerusalemme, probabilmente l'invasione di Sennacherib (701), l'armata nemica venne dal nord e attraversò successivamente Micmas, Gheba, Rama, G. di Saul, Bet-Gallim, ecc. Giuseppe Flavio riferisce che Tito si accampò nella "Valle delle Spine" vicino al borgo detto *gabath saoul,* che vuol dire "collina di Saul", a circa 30 stadi da Gerusalemme" (*B.J.* 5,51). Tell el-Fūl è stato scavato da W.F. Albright nel 1922-23 e nel 1933. Durante un nuovo scavo nel 1964 P.W. Lapp ha rimesso in questione la cronologia di Albright, ma tutte le domande sollevate non sono state risolte (J.A. Graham-H.M. Jameison-N.L. Lapp-W.E. Rast, *The Third Campaign at Tell el-Fûl; The escavation of 1964,* AASOR 45, 1981). Sono state trovate le vestigia di un'occupazione minore, del Ferro IA, datata fra il 1200 e il 1150 e che terminò con una violenta distruzione. Una prima fortezza fu costruita nel Ferro IC in blocchi massicci e rudimentali con due mura dallo spessore diverso (forse a casematte?); essa fu distrutta da un incendio. Albright immaginò una cittadella che aveva un cortile centrale circondato da mura a casematte con torri ai quattro angoli. Sulle rovine della prima fu costruita una seconda fortezza; l'opera muraria è di qualità migliore. Non fu distrutta, ma piuttosto abbandonata e saccheggiata per le sue pietre durante il regno di Davide e di Salomone. Nel Ferro II una terza fortezza, qualificata come "fortino palestinese", fu costruita nell'VIII o VI secolo secondo un piano tra-

pezoidale totalmente nuovo con terrapieni sui lati. Fu distrutta due volte (verso il 587 e il 538) e ricostruita. Durante il periodo ellenistico una quarta fortezza, qualificata come torre di guardia, fu costruita verso il 175 seguendo lo stesso piano della precedente, riutilizzando il terrapieno anteriore e i rivestimenti. Fu abbandonata verso l'anno 100. Il luogo fu occupato dalla conquista romana (63 a.C.) alla prima rivolta (70 d.C.).

Bibl. Ad 1: Abel, II, 323-333.

Ad 2: Abel, II, 334; R. de Vaux, *Notes archéologiques et topographiques. Djibiyaʿ et Khirbet Siyâʿ*, RB 53, 1946, 262-270.

Ad 3: Abel, II, 334; EAEHL, II, 444-446; Vogel, I, 32-33; II, 31; H. Möller, *Die Lage von Gibea Benjamin*, ZDPV 38, 1915, 49-53; W.F. Albright, *Gibeah of Saul and Benjamin*, BASOR 6, 1922, 8-11; id., *The Excavations at Gibeah of Saul*, JJPES, 1, 1922-24, 53-60; id., *Excavations and Results at Tell el-Fûl (Gibeah of Saul)*, AASOR 4, 1922-23; S. Linder, *Sauls Gibea — tell el-Ful*, PJb 18-19, 1922-23, 89-99; L.H. Vincent, *L'année archéologique 1922 en Palestine. Fouilles américaines à Tell el-Foul*, RB 32, 1923, 426-430; W.F. Albright, *A New Campaign of Excavation at Gibeah of Saul*, BASOR 52, 1933, 6-12; A. van den Born, *Étude sur quelques toponymes bibliques. 2. Haggibʿah et Gibʿon*, OTS 10, 1954, 201-214; S.A. Sinclair, *An Archaeological Study of Gibeah (Tell el-Fûl)*, AASOR 34-35, 1954-56, 1-52; id., *An Archaeological Study of Gibeah (Tell el-Fûl)*, BA 27, 1964, 52-64; P.W. Lapp, *Tel el-Fûl*, BA 28, 1965, 2-10; id., *The Pottery of Palestine in the Persian Period*, in *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling*, Tübingen, 1970, 179-197; A. Demsky, *Geba, Gibeah, and Gibeon — An Historico-Geographic Riddle*, BASOR 212, 1973, 26-31; J. Maxwell Miller, *Geba/Gibeah of Benjamin*, VT 25, 1975, 145-166; N.L. Lapp, *Casemate Walls in Palestine and the Late Iron II Casemate at Tell el-Fûl (Gibeah)*, BASOR 223, 1976, 25-42.

MBeau

GABAEL In gr. *gabaēl*, dall'aramaico *gabāh-ʾēl*, "Dio è alzato"; parente di Tobi. Questi aveva dato in deposito dieci talenti che fece riprendere dai suoi figli (Tb 1,14; 4,1.20; 9,3.5). JN-JLong

GABAON In ebr. *gibʿōn;* città sacerdotale (Gs 21,17) del territorio di Beniamino (Gs 11,19; 18,25s). Dopo gli scavi condotti dal 1956 al 1962 da J.B. Pritchard nel villaggio di el-Jib, G. è localizzato immediatamente a sud di questa località, 6 km a nord-ovest dei sobborghi di Gerusalemme.

Secondo Gs 9 questa città evea (Gs 9,7) o amorrea (2Sam 21,2) avrebbe costituito una tetrapoli con Chefira (Ḫirbet Kefīre), Beerot (Ras eṭ-Ṭaḥūne, vicino a el-Bīre) e Kiriat-Iearim (Dēr el-Azhar). Legata a Israele da un legame di vassallaggio, essa divenne il luogo di un importante santuario jahwista che dovrebbe essere cercato sulla collina occupata dalle case dell'attuale villaggio di el-Jib. Questa "montagna di Jahweh a Gabaon" (2Sam 21,6 LXX) è senza dubbio identica alla "più grande altura" dove Salomone andò a sacrificare (1Re 3,4) e dove Dio gli apparve in sogno (1Re 3,5-15). Secondo 1Cr 16,39; 21, 29; 2Cr 1,3.6.13 la Tenda del →Convegno sarebbe stata conservata in questo luogo. Se questa notizia è anacronistica, bisogna collegare al santuario di G. la storia dei discendenti di Saul che Davide consegnò per appagare la vendetta dei Gabaoniti (2Sam 21,1-14). È nello stesso santuario che fu applicata la clausola del patto concluso con i Gabaoniti che dovevano spaccare la legna e portare l'acqua alla casa di Dio ed essere vicini all'altare di Jahweh (Gs 9,23.27). Alcuni Gabaoniti si trovavano fra gli esiliati di Babilonia (Ne 7,25), ma la città non fa parte della provincia persiana di Giudea: essa dipendeva direttamente "dal trono del satrapo dell'Oltrefiume" (Ne 3,7) probabilmente per la sua importanza strategica, illustrata da numerosi fatti di guerra (cfr. Gs 10,10-13; 2Sam 2,12s; 3,30; 5,25 LXX; 20,8; Is 28,11).

Bibl. BRL², 97s; EJ, VII, 550-552; EAEHL, II, 446-451; W.L. Reed, *Gibeon*, in D.W. Thomas (ed.), *Archaeology and O.T. Study*, Oxford, 1967, 231-243.

ELip

GABBATÀ, LITOSTROTO In gr. *gabbatha*, dall'aramaico *gabbetāʾ*, "l'elevazione", nome dato al lastricato di pietra dove si trovava il trono di Pilato (Gv 19,13 dà l'equivalente greco *lithostrotos*); il luogo era così chiamato a causa delle pietre *(lithos)* con cui era pavimentato *(strotos)*. L.H. Vincent pensa di aver ritrovato questo pavimento nel cortile interno dell'Antonia, situato in parte sotto il convento di Nostra Signora di Sion e il convento della Flagellazione. Egli valuta la superficie del pavimento in circa 260 m² e vi vede una ragione seria per credere che il →pretorio si trovasse nell'Antonia. Coloro che contrariamente a questa opinione situano il pretorio nell'antico palazzo di Erode, possono invocare il fatto che il nome di Gabbatà si applica ancora meglio all'area di questo palazzo e che naturalmente la spianata davanti al palazzo era pavimentata. Per queste due ragioni poteva essere chiamato Litostroto (cfr. F.M. Abel).

Bibl. L.H. Vincent, *L'Antonia et le Prétoire*, RB 42, 1933, 83-113 (tavv. VII-VIII); L.H. Vincent, *Jérusalem antique*, II, Paris, 1912, 562s.

AvdB-MdeM

GABBIANO Traduzione ipotetica dell'ebr. *šaḥap*, un animale impuro (Lv 11,16; Dt 14,15). MDef

GABRIELE In ebr. *gabrîʾēl*, "uomo di Dio" o "Dio è mia forza", in gr. *gabriēl;* nome proprio di un angelo che appare per la prima volta in Dn 8,16; 9,21, in una missione di angelo-interprete (8,15-26; 9,21-27). Nel NT G. è il messaggero di Dio (Lc 1,19.26) nei racconti dell'annunciazione a Zaccaria (Lc 1,11-20) e a Maria (Lc 1,26-28). Il suo nome è conosciuto anche a Qumrân (1QM 9,15-16). Il Libro di Enoch etiopico lo menziona tra i sette angeli principali (20,7) e i quattro "angeli della faccia"

(40,6-9) e precisa le sue funzioni: capo degli eserciti divini, preposto al paradiso, ai serpenti e ai cherubini (20,7), incaricato di colpire gli angeli ribelli e gli uomini peccatori (9,1; 10,9) che ha il potere sulle potenze e che divide con Michele il ruolo di intercessore (40,6-9).

Bibl. EJ, XI, 1487-1490. Aboud

(1) GAD La parola semitica *gad(d)* significa "felicità", "buona fortuna", e si usa soprattutto nell'onomastica. Così si incontrano i nomi di Gad, "Felicità" (1Sam 22,5; ecc.), Gaddi, "Mia felicità" (Nm 13,11), allusione alla buona sorte che rappresenta la nascita di un figlio, Gaddiel, "Dio è la mia fortuna" (Nm 13,10), *gaddîyaw* o *gaddîyahû*, "Jahweh è la mia fortuna" (ostraka di Samaria e di Arad). Il termine G. appare anche nella toponimia: →Baal-Gad, "(Luogo del) Signore della felicità" (Gs 11,17), →Migdal-Gad, "Torre della felicità" (Gs 15,37). Fu verosimilmente sotto l'influenza della Tyche greca che *gad* fu personificato e concepito come il genio buono di una città, di un luogo, di un clan, anche di una persona. È in questa accezione che la parola è usata in Is 65,11, testo che non è anteriore alla fine del IV secolo o al III secolo a.C.

Bibl. TRE, XII, 3-5; TWAT, I, 920s (con bibliografia); WM, I, 438s; G.W. Ahlström, *Was Gad the God of Tell el-Duweir?*, PEQ 115, 1983, 47-48. ELip

(2) GAD In ebr. *gad*, "felicità".

1 Tribù israelita della Transgiordania, dove in origine occupava i pascoli del "paese di Iazer" (Nm 32,1; 2Sam 24,5), un piccolo territorio racchiuso tra il Giordano e i possedimenti ammoniti. Si era estesa poco a poco verso sud, in direzione del territorio moabita, e si era stabilita nel "paese di Atarot" (*Stele di Mesa* 10; cfr. Nm 32,3.34), da cui fu scacciata già nel IX secolo da →Mesa, re di Moab. D'altronde, Ger 49,1 fa capire che il territorio di G., a est del Giordano, era stato occupato dagli Ammoniti, probabilmente dalla fine dell'VIII secolo a.C., quando il regno del nord, di cui G. faceva parte, cadde sotto i colpi degli Assiri. È questa instabilità del territorio di G. che è probabilmente una delle ragioni per le quali la sua descrizione in Gs 13,24-28 è così imbrogliata.

2 "Veggente" di Davide (1Sam 22,5; 2Sam 24,11-14.18s; 1Cr 21,9-13.18s); profeta cultuale al servizio del re, presso il quale doveva farsi interprete della volontà divina. La tradizione posteriore gli attribuisce una storia di Davide (1Cr 29,29), sconosciuta altrimenti, così come l'organizzazione del culto nel Tempio di Salomone (2Cr 29,25).

Bibl. EJ, VII, 246-251; TRE, XII, 3-5 TWAT, I, 920s; M. Noth, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab*, ZAW 60, 1944, 11-57 (= *Aufsätze*, I, Neukirchen-Vluyn, 1971, 391-433); id., *Gilead und Gad*, ZDPV 75, 1959, 14-73 (= *Aufsätze*, 1, Neukirchen-Vluyn, 1971, 489-543); H.J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, BZAW 95, 1965, 97-101; H. Haag, *Gad und Nathan*, in *Archäologie und A.T. Festschrift für K. Galling*, Tübingen 1970, 135-143; M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des A.T. I. Ostjordanland*, Wiesbaden, 1975, 91-185. ELip

GADARA In gr. *gadara* (cfr. Mt 8,28: *gadarēnoi*, "gadareni"); città della Decapoli (attualmente Umm Qeis 19 km a sud-est di Tiberiade), dove Gesù guarì due indemoniati (Mt 8,28). Città greca importante già all'epoca di Antioco III, fu conquistata da Alessandro Ianneo e liberata da Pompeo; Augusto la diede a Erode e fu poi annessa alla provincia di Siria nel 4 a.C. Gli scavi hanno rivelato importanti vestigia, in modo particolare un teatro, un ippodromo, dei templi e un acquedotto. Il suo territorio doveva estendersi fino al lago di Genezaret, poiché i porci, posseduti dagli indemoniati, vi si vanno a gettare. I testi paralleli di Mc 5,1; Lc 8,26 parlano del paese dei "Geraseni", cioè degli abitanti di Gerasa (Jerash); ma senza dubbio si tratta di una corruzione di G., poiché Gerasa, per la sua posizione, a più di 50 km dal lago di Tiberiade, non corrisponde al contesto geografico indicato dai racconti ed è probabile che il testo, come a volte si è proposto, menzioni un'altra Gerasa, d'altronde sconosciuta o la Gergesa di cui parla Origene nel suo commentario su Gv di cui ḫirbet Kursī, sulla riva orientale del lago di Tiberiade, 11 km a nord-est di Tiberiade, conserva il nome.

Bibl. U. Wagner-Lux, ZDPV 94, 1978, 136-144.161-163. CSaul

(1) GAIO In gr. *gaios*, dal lat. *gaius*, nome romano.

1 Macedone, compagno di Paolo a Efeso con Aristarco, è condotto nel teatro dalla folla in collera durante la sommossa degli orafi (At 19,29).

2 Compagno di Paolo durante il suo terzo viaggio (At 20,4); era originario di Derbe, in Licaonia secondo la maggior parte dei manoscritti del NT greco, a eccezione del codice di Beza e dei testimoni della Vetus Latina, che gli attribuiscono come patria Doberes, in Macedonia. Se questa lezione è esatta, questo G. potrebbe essere identico al precedente.

3 Destinatario di 3Gv, dove è calorosamente salutato (3Gv 1-8). JLong

4 Cristiano di Corinto, battezzato da Paolo e ospite della chiesa (1Cor 1,14; Rm 16,23). Bisogna forse identificarlo con Giusto di Corinto, presso il quale Paolo si ritirò (At 18,7). CSaul

GALAAD In ebr. *gil'ad*; in gr. *galaad* (e *galaaditis*, "Galaaditide", per la regione).

1 Regione settentrionale della Transgiordania. L'etimologia di questo nome è sconosciuta, ma nella storia patriarcale (Gen 31,47-48) un gioco di parole l'interpreta come *gal'ēd* "cumulo (di pietre che serve da) testimone" (→Gal-Ed). Si tratta senza dubbio di una montagna ciotolosa, ornata da una stele, da un altare, da un'area per i pasti sacri e forse an-

che per i riti di incubazione (Gen 31,25.47-54). Questo luogo sarebbe servito da frontiera tra i nomadi del paese d'Aram, situati sull'Eufrate e le sue rive, e altri del paese di Canaan, situati sulle montagne fertili e le loro sorgenti. Molti luoghi potrebbero prestarsi a tale identificazione.

In epoca storica G. è la riva sinistra del Giordano. Ha montagne che arrivano a più di 1200 m, altipiani fertili e umidi, ed era famosa per le sue piante profumate (Gen 37,25; Ger 8,22; 46,11), le sue foreste (Ger 22,6), i suoi greggi (Ct 4,1; 6,5). Ma siccome questa regione è stata molto provata dalla storia, le sue suddivisioni non sono molto chiare. Secondo ciò che resta dei ricordi tribali, sembra che Manasse sia penetrato in G. arrivando da nord-est cioè dalle steppe esterne (Nm 32,39-42). Il carattere arcaico di questi ricordi è garantito dal fatto che G. è spesso personificato come il figlio di Machir, a sua volta figlio di Manasse (Nm 26,29-30; 27,1; 36,1; Gs 17,1-3). Niente di simile per le tribù di Ruben e di Gad che penetrarono a partire dalla pianura del Giordano, attraverso Iazer, quindi per le acque di Nimra, l'attuale wādi Nimrin (Nm 32,1-38). Sembra allora che G. sia al di fuori del regno di Sicon l'Amorreo (Dt 2,36) e si distingue dalla pianura del Giordano (Dt 4,43). Secondo il sistema più coerente di Dt G. si estende dallo Iarmuk all'Arnon, diviso in due dallo Iabboq. Mosè dà la metà meridionale a Ruben e a Gad, e la metà settentrionale alla tribù di Manasse (Dt 3,10-15; Gs 12,2-5; 13,11-31; 17,1.5-6). Contiene città rifugio e città levitiche, proprio come Canaan, ma questa organizzazione è attribuita ora a Mosè (Dt 4,43), ora a Giosuè (Gs 20,8; 21,38). Le tribù di G. tendono a essere un gruppo a parte; Mosè e Giosuè devono intervenire affinché i loro guerrieri partecipino alla conquista di Canaan (Dt 3,18-20; Gs 1,12-18). Terminata la conquista, le tribù stesse hanno paura di essere escluse e si costruiscono un altare sulla riva occidentale, per affermare i loro diritti religiosi (Gs 22). Il loro capo Iair sarà riconosciuto come giudice di Israele (Gdc 10,3-5). In seguito G. non parte in guerra con Debora e Barak (Gdc 5,17). Contrariamente, Efraim non va in soccorso di Iefte (Gdc 12). Nella guerra civile Iabes di G. non aiuta a ristabilire l'ordine di Beniamino (Gdc 21,14). Si vede l'importanza della decisione presa da Saul di venire in soccorso della città, assediata dagli Ammoniti (1Sam 11,1-9). Non solo egli guadagna per sé la corona, ma ristabilisce l'unità di Israele. Al culmine dell'offensiva filistea G. diventa una terra di rifugio per gli occidentali (1Sam 13,7). Iabes resta fedele a Saul dopo la sua morte (1Sam 31,11-13; 2Sam 2,4-7; cfr. 21,12). Macanaim, in G., protegge Is-Baal figlio di Saul (2Sam 2,9). Ora è Giuda che fa gruppo a parte. David troverà la stessa fedeltà quando dovrà fuggire davanti ad Assalonne e sarà aiutato dai capi locali, Machir e Barzillai (2Sam 17,24-29). Il suo regno, riunificato, si estenderà su tutto G. (2Sam 24,5-8). Nell'amministrazione di Salomone la regione sarà divisa in tre prefetture: quella del nord con la città frontiera Ramot di G., quella del centro intorno a Macanaim e quella del sud nell'antico regno di Sicon l'Amorreo (1Re 4,13-19). G. sarà il paese natale di Elia (1Re 17,1). 1-2Re ne parlano soprattutto a proposito di Ramot, continuamente persa e riconquistata (1Re 22,3-29; 2Re 8,28-9,14). G. è, infine, devastata dal re di Damasco Cazael, senza dubbio alleato degli Ammoniti (2Re 10,33; cfr. Am 1,3-5.13-15). L'estensione del regno di Geroboamo II oltre il Giordano non è completament chiara (2Re 14,25). Negli anni di decadenza del regno di Samaria gli uomini di G. che servono nella capitale vi giocano un ruolo perturbatore: Sallum, venuto da Iabes, regna per un mese dopo aver ucciso il suo predecessore (2Re 15,10-13). Altri Galaaditi contribuiscono all'assassinio di Pekachia (2Re 15,25). Il loro capo, Pekach, diventerà l'alleato, o anche il vassallo, di Damasco (2Re 16,5). Tiglat-Pileser III, re d'Assiria, pone fine ai disordini: si impadronisce di G., ne fa una provincia del suo impero e lascia ai suoi vassalli Moab e Ammon la regione a sud dello Iabboq (2Re 15,29; cfr. Is 9,13). Ma nella sua iscrizione (lacunosa) G. è diventato il nome di una città (cfr. sotto). G. è solo un oggetto di speranza dove alcuni profeti promettono un ritorno futuro (Ger 50,19; Mi 7,14). Effettivamente, al ritorno dall'esilio a Babilonia, vi si stabiliscono alcune colonie giudaiche, risvegliando, forse, la speranza dei nuovi profeti (Abd 19; Zc 10,10). Il loro ruolo nazionale è già notevole poiché sono padrone delle strade tra Gerusalemme e l'Oriente dove si trova riunita la massa del popolo. Letto in questa prospettiva, un vecchio Salmo di guerra diventa un grido di unione e di speranza (Sal 60,9; 108,9). Tuttavia, durante le guerre dei Maccabei sono i Giudei che devono partire in soccorso dei loro fratelli troppo dispersi in Galaaditide per potersi ben difendere (1Mac 5,9-55). A questo proposito si constata che il nome di G. si estende ora a nord dello Iarmuk, quindi sull'antico →Basan. Divenuto troppo vago, questo nome scompare dalla toponimia. La regione resta tumultuosa fino alla sua organizzazione da parte di Pompeo nel 63 a.C.; il nord e l'est diventano la →Decapoli e la riva del Giordano, sotto il nome di →Perea, rimane ai re di Gerusalemme. Questa situazione si ritrova anche all'epoca del NT. Il toponimo di G. si ritrova nel villaggio transgiordano di Jalʿad, 24 km a nord-ovest di Amman; ma sembra troppo distante per indicare il luogo originario; piuttosto bisogna vedervi il G. di Os 6,8; 12,12, a meno che non si tratti di un appellativo più recente, dovuto a una iniziativa dei Giudei di Gerusalemme per fissare un nome illustre vicino a una strada frequentata dai pellegrini.

2 Città della Transgiordania (Os 6,8; 12,12), senza dubbio la *galʾazu* dell'iscrizione di Tiglat-Pileser III; forse è l'attuale Jalʿad, 29 km a nord-ovest di Amman.

Bibl. Ad 1: Abel, I, 276.378; II, 94.103.133; ANET, 283. MDB

GALAADITIDE In gr. *galaaditis;* forma greca del nome del paese di →Galaad (1Mac 5,9). MDB

GALATI Nome dato dai Greci ai Celti che appaiono in Grecia nel III secolo a.C. Si ignora se il termine di *galatoi* sia un adattamento del nome *keltoi*, che questi popoli si davano da soli, o se si tratta della denominazione di un gruppo particolare. Probabilmente originari della Germania meridionale, i Celti si erano già notevolmente diffusi nell'Europa occidentale; nel IV secolo si verificano nuove migrazioni che portano nuove bande galliche sul Danubio: in Ungheria, poi in Romania e fino alle rive del mar Nero. Dopo la morte di Alessandro i Diadochi, che governavano la Macedonia, avevano dovuto respingerli, sia dalla parte dell'Illiria sia dalla parte della Tracia; ma nel 279 numerose bande penetrarono in Grecia sotto la direzione di un certo Brennos e arrivarono fino a Delfi, di cui avrebbero saccheggiato il tesoro; essi sarebbero stati respinti da una miracolosa tempesta di neve prodotta da Apollo (Pausania 10,19,5-23; Giustino 24,4,8). In effetti, sembra che le popolazioni della Grecia centrale abbiano dato ai G. una guerriglia spietata che li avrebbe costretti a ritirarsi. Nel 278 a.C. una banda di 20.000 G. attraversò il Bosforo: Nicodemo di Bitinia li aveva utilizzati, per breve tempo, per sbarazzarsi di un rivale, poi li aveva lasciati partire e saccheggiare qua e là. Antioco I li combatté e li costrinse a stabilirsi in Frigia nel 275/274. Questo territorio, in seguito conosciuto sotto il nome di Galazia, ospitava tre tribù: i Tectosagi intorno ad Ancira, i Tolistobogi nell'alta valle del Sangarius e i Trocmi sul Halys; ogni popolo aveva il suo territorio di saccheggio e i sovrani ellenici, sia gli Attalidi che i Seleucidi, condussero aspri combattimenti contro questo flagello. Nel 189 a.C. furono battuti e massacrati dal console Cneo Manlio Vulso che li organizzò in tetrarchie; nel 166 a.C. i Romani riconobbero la loro autonomia, a condizione che essi non uscissero più dalle loro frontiere. I G. si arruolavano volentieri come mercenari; così Cleopatra aveva una milizia personale di 400 G. che venne data a Erode nel 30 a.C. (Giuseppe Flavio, *A.J.* 15, 217). Il sud della Galazia fu evangelizzato da Paolo e Barnaba; Gal mostra che la maggioranza dei cristiani era di origine pagana e che predicatori →giudeo-cristiani pretendevano di obbligarli a farsi circoncidere (Gal 1,6-9; 5,1-12; vedere soprattutto 5,2).

Bibl. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, 1979-1982. CSaul

GALATI, LETTERA

1 Destinatari e data. Le circostanze esatte, la data della lettera e quella degli avvenimenti che essa riporta o suppone sono discusse. Secondo la maggioranza dei critici i destinatari sono i →Galati propriamente detti, cioè gli abitanti (d'origine gallica, da cui deriva il loro nome) della regione di Ancira (oggi Ankara). Paolo li aveva evangelizzati nel 50 (At 16,6) e visitati nel 53 (At 18,23), quindi dopo il "concilio di Gerusalemme" (nel 48-49: At 15,5s). La difficoltà di accordare Gal e At su questa base ha condotto alcuni storici, tra cui W. Ramsay nel 1899, a cercare i destinatari nella parte meridionale della provincia romana di Galazia (Antiochia di Pisidia, Iconio, ecc.) evangelizzata fin dal 45 (At 13-14); la lettera allora potrebbe essere anteriore al 48. Ma l'imprecisione e le lacune evidenti in questa parte degli Atti non obbligano a ricorrere a questa ipotesi poco verosimile (ma ancora sostenuta da F.F. Bruce). La somiglianza di Gal con 2Cor e Rm rende probabile per Gal una data un poco posteriore a quella di 2Cor e anteriore a quella di Rm: fine 56 a Efeso o 57 a Corinto. Si tratta di uno scritto di circostanza. Fu redatto all'arrivo delle notizie provenienti dalla Galazia (senza dubbio attraverso una lettera dei Galati stessi): alcuni →giudaizzanti contestavano l'autorità di Paolo e volevano imporre ai cristiani di origine pagana la Legge di Mosè e la circoncisione.

2 Contenuto La lettera è al tempo stesso polemica e dottrinale. Il tono è molto personale, a volte veemente, spesso delicato; appelli patetici si mescolano a sviluppi didattici o parenetici.

A *Apologia persona* (1-2). Una prima parte, autobiografica, è un'apologia del ministero di Paolo: egli ha ricevuto da Dio stesso e da Gesù Cristo il suo titolo di apostolo e il suo insegnamento; tuttavia, ha voluto farli riconoscere dalle autorità di Gerusalemme, Pietro, Giacomo (il "fratello del Signore") e Giovanni; ma non ha esitato a tener testa a Pietro che ad Antiochia aveva fatto delle concessioni inammissibili ai giudaizzanti.

B *Argomentazione contro i giudaizzanti* (3-4). In una seconda parte Paolo argomenta contro coloro che vogliono sottomettersi alla Legge di Mosè: si predica un nuovo Vangelo. Il pensiero procede per coppie di termini antitetici: Cristo/Legge, fede/opere, libertà/schiavitù, giustizia (e giustificazione)/peccato. La tesi può essere così riassunta: la fede in Cristo libera dalle opere della Legge, poiché la Legge denuncia il peccato, ma non lo sopprime, e, non avendo il potere di giustificare, mantiene in schiavitù coloro che vi si sottomettono. Essa ha avuto la sua utilità come "pedagogo": la disciplina che essa imponeva, con i suoi insuccessi preparava anche la venuta di Cristo. Ma costui, prendendo su di sè la maledizione del peccato, riscatta da esso coloro che "si sono rivestiti di Cristo" con la fede e il battesimo; coloro che riprendono il giogo della Legge, rinnegano questa liberazione. In Cristo la circoncisione non ha alcun valore, neppure l'incirconcisione (5,6; 6,15): "Non ci sono più né Giudei né Greci" e ugualmente non c'è più distinzione tra uomo libero e schiavo, tra sesso maschile e femminile (3,27-28). Queste considerazioni sono basate su riferimenti biblici ("il giusto vivrà per la fede": Ab 2,4 citato in 3,11). L'esempio di Abramo, a cui facevano appello gli avversari di Paolo, è ritorto contro di loro: "Abramo credette e ciò gli fu accreditato come giustizia" (Gen 15,6 citato in 3,6); ora la Legge non era ancora stata promulgata; gli fu promesso che tutte le nazioni sarebbero state benedette in lui (Gen 18,18 citato in 3,8); la promessa fatta alla "sua discendenza" (Gen 13,15 citato in

3,16) doveva realizzarsi in Cristo, così che i cristiani sono, tramite Cristo, figli d'Abramo ed eredi della promessa (3,14); allegoricamente Ismaele è figlio della schiava Agar che rappresenta i cittadini dell'attuale Gerusalemme, mentre Isacco è il figlio della sposa sterile (cfr. Is 54,1) che rappresenta "la Gerusalemme di lassù, che è nostra madre" (4,21-31). Questo passaggio dal regime della Legge a quello della fede è una trasformazione come quella che fa passare dall'infanzia all'età adulta, o ancora dallo stato di schiavitù a quello di figlio, erede della promessa. È opera dello Spirito; "Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito di suo Figlio, che grida: «Abba, Padre»" (4,6). Questa esperienza dello spirito e quella dei "portenti" (3,5; il termine designa qui i carismi) ricevuti dai Galati non devono nulla alla Legge. Questo cambiamento è un mistero di morte e di vita; come Paolo, i Galati possono dire: "Sono crocifisso con Cristo e, se io vivo, non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (2,20). L'antitesi vita/morte occupa meno posto in Gal che in Rm 6; invece quella di spirito/"carne" annuncia Rm 8. Essa si congiunge a quella di Legge/fede; le opere della Legge appartengono alla "carne", forse per allusione alla circoncisione, o perché esse sono troppo terrene. I pagani convertiti che si sottomettono alla Legge ritornano sotto il potere degli "elementi del mondo" (4,3.9). La Legge, infatti, è stata data per mezzo degli angeli, mentre la fede in Cristo non conosce che un solo mediatore, unico come Dio stesso (3,19) e che al tempo stesso è un liberatore (5,1).

C *Parenesi finale* (5-6). L'opposizione "carne"/Spirito riappare nella terza parte, la parenesi finale, poiché la fede opera per la carità e il precetto della carità contiene la Legge nella sua pienezza (5,14). La libertà data dalla fede non produce sregolatezza morale (5,13), l'opposizione sussiste tra lo Spirito e la "carne" (5,17); lo Spirito, che libera dalla Legge, allontana anche dalle "opere della carne". A queste opere, che comprendono fornicazione, idolatria, odio, ecc., si oppone il "frutto dello Spirito", che è soprattutto una carità gioiosa e pacifica (5,22-23). C'è quindi una "Legge di Cristo" per gli "uomini dello Spirito" (6,1-2) che "hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri" (5,24). Ci si è chiesto se questa parte non avesse di mira una morale rilassata predicata dai giudaizzanti. Ipotesi da scartare: quasi tutte le lettere terminano con esortazioni morali. Paolo ha voluto prevenire una possibile errata interpretazione della libertà dello Spirito (5,13) e forse difendersi da una accusa d'immoralismo insinuata dai suoi avversari.

3 Unità e autenticità L'unità e l'autenticità della lettera non sono mai state contestate, eccezion fatta di qualche critico radicale, come Van der Bergh van Eysinga, che la rifiuta insieme a tutte le altre lettere.

Bibl. Commentari: J.B. Lightfoot, London, 1865 (Grand Rapids, 1950²); W. Ramsay, London, 1899; R. Cornely, Paris, 1909; E. de Witt-Burton, Edinburgh, 1921; A. Loisy, Paris, 1921; T. Zahn, Leipzig, 1922³; M.J. Lagrange, Paris, 1925²; S. Lyonnet, Paris, 1953; J. Knox, London, 1962; F. Viard, Paris, 1964; H. Schlier, Göttingen, 1971¹⁴; H. Lietzmann, Tübingen, 1971⁴; P. Bonnard, Neuchâtel-Paris, 1972²; F. Mussner, Freiburg, 1977³; H. Brandeburg, Wuppertal, 1977; E. Szymanek, Poznan, 1978; D. Lührmann, Zürich, 1978; H.D. Betz, Philadelphia, 1979; F.F. Bruce, Exeter, 1982; M.A. Getty, Garden City, 1982; V. Borse, Regensburg, 1984. [G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo, 2. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980; W. Egger, *Galaterbrief; Philipperbrief; Philemonbrief* (= NEchter 9-15), Würzburg, 1985; F. Mußner, *La lettera ai Galati* (= ComTeo1NT 1X), Brescia, 1987; R.Y.K. Fung, *The epistle to the Galatians* (= NICNT), Grand Rapids MI, 1988; G. Ebeling, *La verità dell'evangelo. Commento alla lettera ai Galati*, introduzione di B. Corsani (= Dabar 11 7), Genova, 1989; B. Corsani, *Lettera ai Galati* (= CSANT NT 9), Genova, 1990].

Studi: K. Schmidt, *Ein Gang durch den Galaterbrief*, Zürich, 1942; S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma, 1952; H.M. Féret, *Pierre et Paul à Antioche et Jérusalem*, Paris, 1955; U. Borse, *Der Standort des Galaterbriefes*, Köln, 1972; J.J. Counther, *St Paul's Opponents and their Background*, Leiden, 1973; F.P. Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Madrid, 1977; B.H. Brinsmead, *Galatians. Dialogical Response to Opponents*, Chico, 1982; A. Feuillet, *Ressemblances structurales et doctrinales entre Ga 3,1-6,10 et Rm 1-8*, NVet 57, 1982, 31-64. [C.K. Barrett, *The allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the argument of Galatians*, in Id., *Essays on Paul*, London, 1982, 154-70; J.D. Dunn, *The relationship between Paul and Jerusalem according to Gal 1 and 2*, HorBibT 4, 1982, 13-60, B. Corsani, *Gli avversari di Paolo nella lettera ai Galati*, in R. Penna (a cura di), *Antipaolinismo: reazioni a Paolo tra il I e il II secolo. Atti del II Convegno Nazionale di Studi Neotestamentari*, RicStoB 1/2, 1989, 97-119; F. Thielman, *From plight to solution. A Jewish framework for understanding Paul's view of the law in Galatians and Romans* (= NTSup 61), Leiden, 1989; G. Giavini, *Galati. Libertà e legge nella chiesa* (= LOB 2.8), Brescia, 1991; M. Bachmann, *Sünder und Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff* (= WUNT 59), Tübingen, 1992; A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria* (= AnBib 131), Roma, 1992].

AMéh

GALAZIA In gr. *galatia;* nome dato al territorio dell'Asia Minore occupato dai Galati. Tuttavia, i confini hanno subito numerose modificazioni a secondo delle necessità della politica romana. Nel 63 a.C. Pompeo accordò il titolo regale a Deotario che aveva riunito sotto la sua autorità tutte le tribù galate e gli conferì ampliamenti notevoli.

Nel 47 Cesare ridusse il territorio di Deotario, che era stato sostenitore di Pompeo. Nel 40, dopo la morte del sovrano, Marco Antonio rimaneggiò la carta dell'Asia Minore, separando il Ponto dalla Cappadocia, ma lasciando alla G. la Pisidia e la Licaonia. A partire dal 36 la G. fu governata dal re Aminta che venne confermato, più tardi, da Augusto; dopo l'assassinio del re nel 25, Augusto ridusse la G. a provincia imperiale. Le tre tribù erano allora

organizzate in altrettante repubbliche autonome, con un consiglio federale che assicurava la cerimonia del culto imperiale. Paolo e Barnaba percorsero il sud della G. durante il loro primo viaggio, passando a Listra, a Iconio e in Licaonia (At 14,1-21). Paolo vi ritorna durante il suo secondo viaggio (At 16,1-7).

Bibl. H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*, Paris, 1950; E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, 1979-1982. CSaul

GALBANO In ebr. *ḥelbᵉnāh;* in gr. *chalbane;* gomma-resina giallo-rossa, trasparente, esalante un forte profumo balsamico *(Asa foetida);* si ottiene incidendo la pianta di g. (tra le altre la *Ferula galbaniflua*). In Israele, dove era stata importata, la resina di g. era una componente del profumo destinato al santuario (Es 30,34); in Sir 24,15 il g. è un'immagine della saggezza. HF-JCMar

GAL-ED "Cumulo di testimonianza", località menzionata in Gen 31,47s e correttamente tradotta in aramaico con Yegar Sahadûta. ELip

GALGALA In ebr. *haggilgāl,* "il cerchio (di pietre elevate)".

1 Toponimo vicino a Sichem; sito sconosciuto (Dt 11,30).

2 Luogo di riunione dei profeti discepoli di Elia e di Eliseo (2Re 2,1; 4,38). Il toponimo si trova in buona ubicazione a Jiljiliya nella zona montagnosa di Efraim, 12 km a nord di Betel. Il luogo fu preso in considerazione dai Bizantini, ma si possono capire i testi biblici pensando al seguente.

3 Primo accampamento di Israele in terra di Canaan ornato da dodici pietre tratte dal Giordano dove il popolo fu purificato con la circoncisione e dove fu celebrata la Pasqua. La manna smette di cadere, è finito il tempo delle meraviglie e comincia quello dell'avventura umana (Gs 4,19-5,12). Secondo ogni verosimiglianza il futuro santuario israelitico fu fondato ugualmente in seguito all'apparizione dell'Angelo del Signore a Giosuè (Gs 5,13-15). Il luogo era vicino a Gerico, ma né gli antichi topografi né l'archeologia permettono di dirne di più. Da lì è possibile raggiungere sia la regione di Sichem che quella di Ebron evitando Gerusalemme. Da ciò l'importanza del luogo nelle conquiste di Giosuè (Gs 9,6s; 10,6.9.15-43; 14,6s). Samuele esercita la funzione di giudice a G. (1Sam 7,16). Vi chiama Saul per comandare l'esercito quando i Filistei occupano i dintorni di Gerusalemme (1Sam 10,8; 11,14-15; 13,4-15; 15,12-33). A G. Davide si riconcilia con la sua tribù dopo la morte di Assalonne (2Sam 19,16.41). Dal punto di vista religioso lo sforzo fatto per fissare a G. i ricordi dell'arrivo nella Terra Promessa non era bastato a eliminare le superstizioni più antiche: dopo che l'arca dell'alleanza fu portata a Betel, le dodici pietre sembrano aver ritrovato la loro antica funzione di idoli (Gdc 2,1; 3,19). Anche se la G. di Elia è quella di Gerico, è certo che quest'ultima apparve nei profeti come totalmente degradata (Os 4,15; 9,15; 12,12; Am 4,4; 5,5). Il ricordo della storia santa non è altro che nostalgia (Mi 6,5).

Bibl. Abel, II, 336-337; J. Muilenburg, *The Site of the Ancient Gilgal*, in *Hearing and Speaking the Word. Selections from the Work of James Muilenburg*, Chico, 1984, 389-405. MDB

GALILEA In ebr. *gālīl,* "cerchio", "distretto"; in gr. *galilaias* (dall'aramaico *gᵉlīlā'*); regione settentrionale della Palestina, limitata dalla pianura di Izreel, dal Giordano, Tiro e Sidone; in Is 8,23 (cfr. Mt 4,15) è chiamata *gᵉlīl haggôyim,* "distretto delle nazioni", espressione che si spiega con la sua vocazione a centro di scambi e con la mescolanza della sua popolazione. La G., territorio di Neftali, Aser e Zabulon, si presenta come entità geopolitica solamente nel periodo postesilico. Probabilmente conquistata dagli Asmonei nel periodo di Aristobulo I, fece parte dei territori di Alessandro Ianneo. Pompeo la lasciò a Giovanni Ircano II; in seguito passò sotto l'autorità di Erode e dopo la sua morte sotto quella di Erode Antipa con la →Perea. Dopo la deposizione del tetrarca, nel 39, Caligola l'affidò a Erode Agrippa I. Dal punto di vista della geografia amministrativa la G. costeggiava a est il Giordano dopo il territorio di Scitopoli fino al lago Hule; a ovest era limitata dalla fascia costiera che si estendeva da Tiro a Gaba. A parte la sua posizione propizia agli scambi, essa non costituiva un'unità fisica; si possono riconoscere cinque regioni: la pianura costiera, l'alta G. (a ovest dell'alta valle del Giordano), la bassa G., la pianura di Izreel, (da Bet-Sean al monte Carmelo) che segna il confine con la Samaria, e la valle del Giordano. Secondo la cronologia dei sinottici Gesù esercita la prima parte del suo ministero in G.; al contrario, se si segue Gv, egli sembra essersi continuamente spostato dalla Giudea alla G. (Gv 4,43-47; 4,54; 7,9). Gli abitanti della G. si riconoscevano dal loro accento (Mt 26,73; cfr. Mc 14,70; Lc 22,59) e la regione era nota per non aver mai dato un profeta (Gv 7,52). Giuda di Gamala, spesso presentato come il fondatore della setta degli zeloti, è detto Galileo (At 5,37), la qual cosa sembra indicare che il termine a volte rivestiva una connotazione politica e non strettamente geografica; a questo proposito basti pensare alla rivolta dei Galilei contro Erode (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,450; cfr. Lc 13,1).

Bibl. S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 BCE to 135 CE,* Notre Dame, 1980. [*La Galilea,* MdBi n° 21 (1994)]. CSaul

GALILEA, MARE DI In gr. *thalassa tēs galilaias;* uno dei nomi del lago di →Genezaret nel NT (Mt 4,18; 15,29; Mc 1,16; 7,31; Gv 6,1). CSaul

GALLI In gr. *galatai* (→Galati), in lat. *galli;* nome dato dai Romani ai gruppi celtici che invasero

l'Occidente a partire dall'VIII secolo; in numerose invasioni successive si stanziarono in Belgio, in Francia, in Gran Bretagna, in Spagna e nell'Italia del nord e arrivarono anche a Roma nel 396 a.C. La Gallia Cisalpina (più o meno l'Italia continentale) fu annessa a Roma nel 191 a.C., organizzata in provincia nell'81 e unita all'Italia nel 42. Nella Gallia Transalpina (dai Pirenei al Reno) Roma occupò dapprima la Narbonese (il litorale mediterraneo, la vallata del Rodano fino a Vienne e una parte delle Alpi) che conquistò tra il 154 e 118 e organizzò in provincia verso il 100 a.C. La Gallia detta *comata* ("capelluta") fu sottomessa da Cesare tra il 59 e il 52 a.C. Nel 15 a.C. Augusto fece diventare la Narbonese una provincia senatoriale, mentre l'Aquitania (dai Pirenei alla Loira), la Lionese (tra la Loira e la Senna, dal Giura fino alla Bretagna) e la Belgica (tra la Senna e il Reno) formavano le Tre Gallie poste sotto l'autorità di un legato imperiale. Nel 17 d.C. la Germania fu separata dalla Belgica per formare un territorio militare lungo il Reno. IMac, ricordando le imprese dei Romani, parla della conquista dei Galati, cioè dei G. (allusione alla Cisalpina), rinomati per la loro ricchezza e il loro coraggio (IMac 8,2; cfr. Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,372-373). Nel 6 d.C. Archelao, etnarca di Giudea, fu deposto da Augusto ed esiliato a Vienne, in Gallia (Giuseppe Flavio, *A.J.* 17,344). Erode Antipa, tetrarca di Galilea-Perea e sua moglie Erodiade furono a loro volta esiliati da Caligola nel 39 d.C. a Lugdunum, ossia o a Lione o a Saint Bertrand de Comminges (*A.J.* 18,252; *B.J.* 2,181-183).

Bibl. A. Grenier, *Les Gaulois*, Paris, 1970. CSaul

GALLIM In ebr. *gallîm*, in gr. *gallim*.
1 Patria di Palti, genero di Saul (ISam 25,44), senza dubbio equivalente a →Bat-Gallim minacciata da Isaia (10,30); attualmente forse è ḫirbet Kaʿkûl, 6 km a nord di Gerusalemme.
2 Località di Giuda secondo la LXX (Gs 15,59; testo senza equivalente nella Bibbia ebraica); identificazione sconosciuta. MDef

GALLIONE In gr. *galliōn*, dal lat. *gallio;* dal suo vero nome Lucius Iunius Gallio Annaeus, figlio maggiore di Seneca il Retore, fratello di Seneca il Filosofo, adottato dal senatore Iunius G. (Tacito, *Annales* 6,3,1; 16,7,3; Dione Cassio 60,35,3). È proconsole di Acaia, quando i Giudei di Corinto accusano Paolo di sovversione (At 18,12-17). La data del suo governo non è conosciuta con esattezza; tuttavia egli è nominato in una lettera di Claudio a Delfi, conservata sui frammenti di una iscrizione. Questo documento, che menziona il ventiseiesimo saluto imperiale del sovrano, non può essere anteriore al 51 e posteriore al primo agosto 52; di conseguenza il consolato di G. si pone, approssimativamente, tra la primavera del 51 e l'estate del 52. Ad ogni modo, egli era rientrato a Roma nel 53. Implicato nella disgrazia di Seneca, scompare nel 65 (Tacito, *Annales* 15,73,3; Dione Cassio 62,25,3).

Bibl. DBS, II, 355-373. - CSaul

GALLO, GALLINA, PULCINO In ebraico rabbinico il gallo è chiamato *tarnᵉgôl*, termine sconosciuto dalla Bibbia ebraica; il gallo sarebbe designato in Gb 38,36 con il nome di *śekwî* ("chi ha dato al *śekwî* l'intelligenza?"). L'intelligenza del gallo consisterebbe nel fatto che, secondo la credenza popolare degli abitanti della Palestina, può annunciare la pioggia, così come il suo canto annuncia il levarsi del sole; per questo motivo la terza veglia della notte veniva chiamata "il canto del gallo" (Mc 13,35). Le antiche versioni trovano un'altra citazione del gallo in Pr 30,31 (TM: *zarzîr*). Sul sigillo di →Yaazanyahu scoperto a tell en-Naṣbe e che risale al VII secolo a.C. è rappresentato un gallo. All'epoca del NT il gallo (gr. *alektōr*) era ben conosciuto in Palestina (Mt 26,34.74s par.: rinnegamento di Pietro). In Mt 23,37; in Lc 13,34 la gallina (in gr. *ornis*, "uccello" o più specificamente "gallina") che riunisce i suoi pulcini (in gr. *nossion*) sotto le sue ali è il simbolo dell'amore e della sollecitudine materna. HF-JCMar

GAMALIELE In gr. *gamaliēl*, dall'ebr. *gamlîʾēl*, "mio dromedario è Dio" o *gamaliʾēl*, "Dio ha ricompensato"; nome di due celebri dottori della Legge del I secolo d.C. Il NT menziona Rabban G. il Vecchio (per distinguerlo da suo nipote G. II), nipote di Hillel, per il cui intervento il sinedrio rilasciò gli Apostoli (At 5,34-39). Secondo Lc Paolo deve a lui la sua educazione farisaica (At 22,3), ma le lettere non ne accennano (→Atti degli Apostoli). Secondo la leggenda cristiana egli avrebbe aderito al cristianesimo di nascosto (Clemente, *Recognitiones* I,65), secondo la tradizione giudaica egli era uno dei più celebri dottori della Legge.

Bibl. StrBill, II, 636-639. AvdB-MdeM

GAMALIELE, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

GAMMADI In ebr. *gmdym* (TM: *gammādîm*), probabilmente un errore di lettura in Ez 27,11 per *gmrym*, che sarebbe un hapax da accostare all'assiro *gamarru*, "fante", parola di origine sconosciuta. I LXX e la Peshitta effettivamente hanno riconosciuto in Ez 27,11 una parola significante "guardie".

Bibl. Commentari al libro d' →Ezechiele; AHw, 276a; CAD, G, 24a. ELip

GAREB In ebr. *gāreb;* collina orientale di Gerusalemme (Ger 31,39), non menzionata altrove. MDef

GARIZIM In ebr. *gᵉrizzîm*, da paragonare forse con l'accadico *ḫaṣinu* o con l'egiziano *grḏn*, "strumento agricolo"; monte (881 m) a sud di Sichem, nelle vicinanze dell' →Ebal. I Samaritani, dopo la

loro separazione da Gerusalemme, costruirono un tempio sul G., al tempo di Alessandro, secondo Giuseppe. Il sincretismo imposto da Antioco IV Epifane vi fu ammesso e l'Eterno fu assimilato a Zeus Xenios (Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,257). Giovanni Ircano I lo distrusse, ma Adriano lo fece ricostruire dopo le sue vittorie contro i Giudei, nel 135 d.C. Alcuni scavi recenti hanno trovato le tracce, ancora visibili, di questi due templi sul contrafforte chiamato tell-er-Ras (coperto da alberi verdi e ben visibile dal Pozzo di Giacobbe). Il sito era stato rappresentato leggibilmente su alcune monete di Flavia Neapolis (l'attuale Nablus), sotto Antonino Pio (138-161). Sul pianoro si vedono anche i resti di una chiesa in onore di Maria, Madre di Dio, costruita sotto Zenone (486) e ricostruita da Giustiniano (ca. 530). Infine sul G. i →Samaritani annualmente celebrano la Pasqua in un santuario all'aperto.

Bibl. Abel, I, 360-370; EAEHL, IV, 1015-1022; EJ, VII, 436-438; Vogel, I, 62-63; II, 30. MDB

GASHMU In ebr. *gašmû;* altra forma del nome di →Geshem in Ne 6,6. JMer

GASIN In gr. *gasin;* località-frontiera non identificata tra Beniamino e Giuda (Gs 18,15) secondo i LXX (il testo ebraico dà *yammāh*, "verso ovest"). MDef

GAT In ebr. *gat* con il gentilizio *gittî*, in accadico *gintu*, *gimtu*, *gittu*, in eg. *knt* o *knṯ*, in gr. *geth* con il gentilizio *geththaios;* questo nome che significa in ebraico "area di trebbiatura" (Gdc 6,11) e "torchio" (Is 63,2; Gl 4,13; Ne 13,15), è servito nelle regioni agricole e vinicole della Siria-Palestina a formare numerosi toponimi. Se ne conoscono almeno otto nella Palestina antica: *gat-ha-ḥēper* (Gs 19,13; →Gat-Chefer) *gat rimmôn* (Gs 19,45; 21,24; →Gat-Rimmon) o *gitti rimmūnīma* (*Lettere di El-Amarna* 250,46), *gittayim* (2Sam 4,3; Ne 11,33; →Ghittaim), *môrešet-gat* (Mi 1,14; cfr. 2Cr 11,8; →Moreset-Gat), *gitti padalla* (*Lettere di El-Amarna* 250,12), *gitti kirmil* (*Lettere di El-Amarna* 288,26; 289,18), *ginti ašna* (*Lettere di El-Amarna* 319,5), *gat-pᵉlištîm* (Am 6,2). È quest'ultima località, una delle cinque città della Pentapoli filistea, che avrà il ruolo storico più importante e solo la sua posizione su una strada strategica può spiegare il fatto che il re Cazael di Damasco (2Re 12,18), poi il re Amazia/Ozia di Giuda (2Cr 26,6), poi Sargon II d'Assiria (ANET, 286) abbiano voluto impadronirsene. La localizzazione di G. resta tuttavia controversa e nessun luogo proposto, tell eṣ-Ṣāfī (in ebr. tel Taṣpīt), tell eš-Šēḫ ʾAḥmed el-ʿArēnī (in ebr. tel Gat, ora tel ʿErānî), tell eš-Šerīʿa (in ebr. tel Seraʿ), tell en-Najileh (in ebr. tel Nagilāh), sembra soddisfare tutte le condizioni richieste. In ogni caso, G. e →Accaron nell'AT sono associate (Gs 13,3; 1Sam 6,17) e sembrano essere delle città vicine (1Sam 5,8-10; 7,14; 17,52). Di conseguenza, se tell el-Muqannaʿ è il sito di Accaron, tell eṣ-Ṣāfī, situato a 7 km a sud, dovrebbe essere G. Tuttavia, gli scavi effettuati nel 1899 da Bliss e Macalister hanno portato alla luce vestigia che vanno fino all'epoca persiana e seleucida, mentre G. scompare dalla storia nel VII secolo a.C. e non è più menzionata in Ger 25,20; Am 1,8; Sof 2,4; Zc 9,5-7. In compenso, la storia di tell el-Muqannaʿ, come appare dagli scavi intrapresi nel 1981, sembra corrispondere ai dati forniti dalle fonti scritte a proposito di G. Comunque sia, nel X secolo a.C. G. era una città reale filistea, coinvolta nella storia dell'arca dell'alleanza (Gs 13,3; 1Sam 5,7-10; 6,17). Il gigante →Golia era originario di G. (1Sam 17,4.23; 2Sam 21,19.22; 1Cr 20,5) e il suo re →Achis, il suo vero nome era Ikaus (cfr. LXX: *agkhous*), aveva accolto Davide (1Sam 21,11-16; cfr. Sal 56,1) e gli aveva concesso come feudo la borgata di →Ziklag (1Sam 27,2-11). Secondo 1Re 2,39s egli regnava ancora al tempo di Salomone, e ciò rende dubbia la storicità della notizia di 1Cr 18,1 che attribuisce a Davide la conquista di G. (cfr. 1Sam 7,14). Nondimeno c'erano delle persone di G. al seguito di David (2Sam 6,10s; 15,18-22) e tra le sue truppe mercenarie (2Sam 15,18-22). G. sembra essere dipesa da Asdod almeno dai primi decenni del secolo VIII a.C. In effetti durante la guerra contro i Filistei del paese di Asdod il re Azaria/Ozia di Giuda smantellò le mura di G. (2Cr 26,6) e nel corso della sua campagna contro Asdod Sargon II s'impadronì di G. *(gintu)* nel 711 a.C. (ANET, 286). A quest'ultimo avvenimento senza dubbio fanno allusione Am 6,2; Mi 1,10; quest'ultimo testo lascia capire che la città aveva perso la sua importanza, o addirittura aveva cessato di esistere.

Bibl. Abel, II, 325-327.332; BRL², 85s; EAEHL, IV, 1024-1027; EJ, VII, 335s; F.J. Bliss-R.A.S. Macalister, *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900*, London, 1902; W.F. Albright, AASOR 2-3, 1923, 7-17; G. Beyer, *Beiträge zur Territorialgeschichte von Südwestpalästina im Altertum*, ZDPV 54, 1931, 113-170 (v. 134-145); K. Elliger, *Die Heimat des Propheten Micha*, ZDPV 57, 1934, 81-152 (v. 148-152; = *Kleine Schriften zum A.T.*, München, 1966, 67-71); O. Eissfeldt, *Israelitisch-philistäische Grenzverschiebungen von David bis auf die Assyrerzeit*, ZDPV 66, 1943, 115-128; O. Procksch, *Gat*, ZDPV 66, 1943, 174-191; B. Mazar, *Gath and Gittaim*, IsrEJ 4, 1954, 227-235; S. Büllow-R.A. Mitchell, *An Iron II Fortress on Tel Nagilah*, IsrEJ 11, 1961, 101-110; S. Yeivin-D. Ferembach, *First Preliminary Report on the Excavations at Tel "Gat"*, Jerusalem, 1961; H.E. Kassis, *Gath and the Structure of the "Philistine" Society*, JBL 84, 1965, 259-271; J. Strange, *The Inheritance of Dan*, ST 20, 1966, 120-139 (v. 124-129); G.E. Wright, *Fresh Evidence for the Philistine Story*, BA 29, 1966, 70-86; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, London, 1967, 250s; P. Welten, *Die Königs-Stempel*, Wiesbaden, 1969, 68-81; A.F. Rainey, *The Identification of Philistine Gath*, Erls 12, 1975, 63*-76*. ELip

GAT-CHEFER In ebr. *gat-(ha)-ḥēper*, "frantoio del pozzo"; località-frontiera di Zabulon (Gs

19,13), patria del profeta Giona (2Re 14,25). Gerolamo *(Prologo a Giona)* la pone a circa 4 km a sud-est di Seffori. La tradizione è d'accordo e situa la tomba di *an-Nabī Yūnis* a el-Mešhed; G.-C. deve essere il ḫirbet ez-Zurrāʿ (oggi tel G.-C.) molto vicino, proprio a sud del villaggio di Ṣaffuriyeh (5 km a nord-est di Nazaret e 22 km a ovest della costa meridionale del lago di Tiberiade). Il sito, molto esteso, mostra vestigia del Ferro I e II, probabilmente anche del Bronzo Recente.

Bibl. Abel, II, 326-327; EJ, VII, 336; W.F. Albright, *New Israelite and Pre-Israelite Sites: The Spring Trip of 1929,* BASOR 35, 1929, 8. CCan

GAT-RIMMON In ebr. *gat-rimmōn* "torchio per melograni"; città attribuita a Dan (Gs 19,45), poi ai leviti della discendenza di Keat (Gs 21,24; 1Cr 6,54). In Gs 21,25 la città con lo stesso nome dato ai Keatiti su metà della tribù di Manasse deve essere senza dubbio sostituita (dittografia) da Ibleam (cfr. 1Cr 6,55; *bilʿām* per *yibleʿām*). G.-R. è probabilmente *knt* in una lista di città assediate dal faraone Tutmosi III (tra Giaffa e Lod, Ono e Afek), così come la città di *giti-rimunima* della lettera 250 di El-Amarna. La si identifica, senza certezza assoluta, con tell el-Jerīšeh (chiamata anche tell Napoleone), sulla riva sud del nahr el-ʿAwja (Iarqon) vicino alla foce del wādī Musrara (naḥal Ayyalôn), 8 km a nord-est di Giaffa. Iniziati gli scavi dal 1934, questo luogo rivelò un'occupazione già dalla seconda metà del III millennio a.C. e alcune importanti vestigia di fortificazioni Hyksos (fine dell'VIII-inizio del VII secolo).

Bibl. EAEHL, II, 575-578; EJ, VII, 336; S. Geva, *Tell Jerishe,* IsrEJ 27/1, 1977, 47. CCan

GATTO Traduzione a volte suggerita per il termine ebraico *ṣî,* animale del deserto che frequenta le rovine (Sal 72,9; 74,14; Is 13,21; 23,13; 34,14; Ger 50,39), forse il g. selvatico, la →lince o la →iena, addirittura una specie di demone, dato che il termine era associato con →Lilith in Is 34,14 e con *ʾî* (iena, sciacallo o potenza demoniaca) in Is 13,21-22; 34,14; Ger 50,39. La sola attestazione esplicita di g. nella Bibbia è in Bar 6,21 (in gr. *ailouros*): citato come i pipistrelli, le rondini e altri volatili che si sono impossessati dei luoghi di culto pagani impunemente. MDef

GAZA In ebr. *ʿazzāh,* in eg. *gḏt* o *qḏt,* in accadico *(ḥ)azzatu,* in gr. *gaza,* originariamente *ǵazzatu* e oggi Ġazze; una delle città della Pentapoli filistea, situata nella zona della città moderna di G. Come tutte le città che hanno conosciuto una occupazione continua, G. ha lasciato poche vestigia archeologiche dei tempi antichi, ma la ceramica testimonia l'occupazione del luogo almeno dall'epoca del Bronzo Recente (1550-1200 a.C.). È all'inizio di questo periodo che risale anche la più antica menzione scritta della città. In effetti Tutmosi III (1504-1450 a.C.) ne fece una base operativa nel 1481 a.C. per le sue campagne di Palestina e di Siria (ANET, 235). La posizione della città sulla *Via maris,* che porta dall'Egitto in Asia, e la fertilità della regione circostante fanno tuttavia supporre che già da lungo tempo G. servisse da tappa sulla strada delle carovane e da base per le operazioni faraoniche in Siria-Palestina. Menzionata nella *Lettera di Tanak* 6, nel XV secolo, nelle *Lettere di El-Amarna* 289, 17.33.40; 296,32, nel XIV secolo (ANET, 258) G. resta sotto il controllo dei faraoni al tempo della diciottesima e della diciannovesima dinastia. Per iniziativa o con l'accordo di Ramses III (1182-1551 a.C.) i Filistei vi si dovettero installare verso il 1175 a.C.; la stessa cosa si nota anche al livello III di Deir el-Balaḥ, un sito 14 km a sud-ovest di G. e scavato da T. Dothan dal 1972 al 1982. Verso il 1100 a.C. l'*Onomasticon* di Amenemope cita già G. tra le città filistee, con →Ascalona e →Asdod. G. diventò effettivamente una delle cinque città reali filistee (Gs 13,3) e fu unita alla storia di Sansone (Gdc 16,1s.21) e a quella dell' →arca dell'alleanza (1Sam 6,17). Attribuita teoricamente a Giuda (Gs 15,47), non ne fece mai parte (Gdc 1,18 secondo la LXX), ma si sottomise nel 734 a.C. a Tiglat-Pileser III (ANET, 283). Una rivolta di Hanon di G. fu repressa da Sargon II che deportò il re ribelle in Assiria (ANET, 285). Alla morte di Sargon, Ezechia di Giuda sconfisse i Filistei fino a G. (2Re 18,8) dove allora regnava Ṣillibēl, ma nel 701 Sennacherib ricompensò il vassallo fedele ingrandendo i suoi stati a spese di Giuda (ANET, 288). Ṣillibēl ebbe un lungo regno e pagò il tributo ad Assarhaddon e ad Assurbanipal (ANET, 292.294). Nel 609 a.C. Necao II occupò Gaza (Ger 47,1; Erodoto, *Storie* 2,159), ma questa zona fu ben presto conquistata da Nabucodonosor II che se ne rese padrone nel 605-602 a.C., deportando in Babilonia l'ultimo re di G. (ANET, 308). È probabilmente da G. che Nabucodonosor II iniziò nel 568 la sua campagna contro l'Egitto, come fece Cambise nel 525 a.C. Nel 332 a.C. G. fu l'unica città della Palestina a opporsi alle truppe di Alessandro Magno che la saccheggiarono e resero schiavi i suoi abitanti. In seguito la città fece parte degli stati dei Tolomei, ma Antioco III il Grande se ne impadronì nel 198 a.C. dopo un lungo assedio (Dn 11,15). Diventata lo sbocco commerciale nabateo sul Mediterraneo, essa si arricchì notevolmente e sviluppò il suo porto di Maiuma, situato a 3 km della città, a ḫirbet Bēt el-Iblahīye. Fu attaccata dagli Asmonei, dapprima da Gionata nel 145 a.C. (1Mac 11,61s; Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,150-153), poi da Alessandro Ianneo nel 96 a.C. (*A.J.* 13,357-364; *B.J.* 1,87). Quest'ultimo riuscì a impadronirsi della città che rimase agli Asmonei fino al 61 a.C., quando Pompeo le concesse lo statuto di città libera (*A.J.* 14,75-76). Regalata a Erode il Grande da Augusto nel 30 a.C., costituì un'entità separata dagli altri stati e Kosgabar, governatore dell'Idumea, ebbe l'incarico della sua amministrazione (*A.J.* 15,217.254; *B.J.* 1,396). Quando venne diviso il regno di Erode, G. fu posta sotto il controllo del pro-

console di Siria (*A.J.* 17,320). Essa conobbe allora una grande prosperità e ospitò una scuola rinomata di retori. Il culto principale che vi si celebrava era quello di Marna, "Nostro Signore", nome di origine aramaica del grande dio di G. che era →Dagon all'epoca biblica (Gdc 16,23). Menzionata da At 8,36, G. diventò cristiana a partire dal V secolo, epoca in cui Porfirio distrusse il tempio di Marna per erigere, al suo posto, una basilica a forma di croce.

Bibl. Abel, II, 327s; BRL², 86-88; EJ, VII, 339-343; PW, VII, 880-886; RLA, III, 153; IV, 110s; Vogel, I, 29-30; II, 29-30; K.B. Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, 1852; M.A. Meyer, *History of the City of Gaza from the Earliest Times to the Present Day*, New York, 1907; D. Mackenzie, *The Port of Gaza and Excavations in Philistia*, PEFQS 50, 1918, 73-87; J. Garstang, *The Walls of Gaza*, PEFQS 52, 1920, 156s; W.J. Phythian-Adams, *Reports on Soundings at Gaza, etc.*, PEFQS 55, 1923, 11-26; F.M. Abel, *Gaza au VIe siècle d'après le rhéteur Charikios*, RB 40, 1931, 5-31; A.H.M. Jones, *The Cities of Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937 (1971²); H. Tadmor, *Philistia under Assyrian Rule*, BA 29, 1966, 86-102; A. Ovadiah, *Excavations in the Area of the Ancient Synagogue at Gaza*, IsrEJ 19, 1969, 193-198; U. Rappaport, *Gaza and Ascalon in the Persian and Hellenistic Periods in Relation to their Coins*, IsrEJ 20, 1970, 75-80; T.L. Thompson, *The Settlement of Sinai in the Bronze Age*, Wiesbaden, 1975, 10-13; A. Ovadiah, *Les mosaistes de Gaza dans l'antiquité chrétienne*, RB 82, 1975, 552-557; H.J. Katzenstein, *Gaza in the Egyptian Texts of the New Kingdom*, JAOS 102, 1982, 111-113; A. Kasher, *Gaza during the Greco-Roman Period*, JerCath 2, 1982, 63-78; M. Gichon, *The History of the Gaza Strip: A Geopolitical and Geostrategic Perspective*, JerCath 2, 1982, 282-317; J. Naveh, *Published and unpublished Aramaic Ostraca*, Atiqot 17, 1985, 114-121 (tavv. XIX-XX; v. 118-119). ELip

GAZAM →cavalletta.

GAZARA In gr. *gazara;* pronuncia greca del nome di →Ghezer (1Mac 4,15; ecc.). MBeau

GAZZELLA In ebr. *ṣᵉbî*, in gr. *dorkas;* animale puro (Dt 14,5; 1Re 5,3), ma la cui carne non poteva essere offerta in sacrificio (Dt 12,15.22; 15,22), la g. (*Gazella dorcas* o *Gazella gazella*) è simbolo di rapidità (2Sam 2,18; 1Cr 12,9), di timore (Pr 6,5; Is 13,14), di grazia (Ct 2,7.9.17; 3,5; 4,5; 7,4; 8,14). Il nome proprio Ofra (in ebr. *ʿoprāh*) è stato paragonato all'arabo *ġufun*, che indica il piccolo della gazzella. Nel NT l'aramaico *tabyᵉtā'*, "gazzella" (cfr. At 9,36.39 dà anche l'equivalente greco *dorkas*) è ugualmente attestato come antroponimo (→Tabità, →Dorcas).

Bibl. EJ, VII, 345s. HF-JLong

GAZZELLA In gr. *dorkas;* equivalente greco del nome proprio aramaico →Tabità; era il nome di una cristiana di Giaffa resuscitata da Pietro (At 9,36.39). JMer

GEBAL In ebr. *gᵉbal;* nome della città di →Biblos in ebraico masoretico. MDef

GEBUS, GEBUSEI I Gebusei (in ebr. *yᵉbûsî*) sono gli antichi abitanti di Gerusalemme secondo Gs 15,63; Gdc 1,21; 2Sam 5,6.8; 1Cr 11,4.6 (cfr. Zc 9,7). Sono citati nell'elenco stereotipato delle popolazioni preisraelitiche della Palestina in Gen 10,16; 15,20; Es 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Dt 7,1; 20,17; Gs 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Gdc 3,5; 1Re 9,20; Esd 9,1; Ne 9,8; 2Cr 8,7. Il Cronista ha concluso dal loro nome che Gebus (in ebr. *yᵉbûs*) era un vecchio nome di Gerusalemme (1Cr 11,4s). Il nome di Gebusei non è attestato fuori dall'AT e la sua origine è sconosciuta.

Bibl. EJ, IX, 1307s. ELip

GECO →lucertola.

GEDALYAHU In ebr. *gᵉdalyāhû*, "Jahweh è grande" (→Godolia); uno dei quattro ministri di Sedecia che denunciano al re i propositi disfattisti di Geremia e lo fanno gettare in una cisterna (Ger 38,1-6). JLong

GEDEONE In ebr. *gidʿôn*, "tagliatore"; figlio di Ioas, membro del clan di Abiezer di Manasse, abitante a Ofra, è chiamato anche Ierub-Baal ed è il salvatore di Israele prima di essere giudice (Gdc 6-9). G. liberò Israele dalla pressione dei Madianiti, popolazione del nord-ovest dell'Arabia che le migrazioni stagionali o le razzie spingevano ben al di là del loro territorio di origine. Una tale pressione potrebbe essere collocata dopo la vittoria di Debora e Barak, quando l'Egitto perse il controllo di Canaan e le città cananee conobbero un reale declino. La liberazione è presentata in due tappe che sono, in effetti, due racconti indipendenti (6,33-7,25). L'ultimo testo è una tradizione locale della Transgiordania che riporta una vendetta personale che interessa solo il clan di G. Le aggiunte di 8,10.13 sono redazionali. L'avvenimento importante si colloca a ovest del Giordano (6,33-7,25). Sembra che storicamente e nel primo stadio della tradizione, solamente il clan di Abiezer fosse stato impegnato (6,34). Questa vittoria, di cui beneficiava tutto il gruppo di tribù minacciate, divenne una tradizione comune. Il numero ristretto dei combattenti è spiegato teologicamente in Gdc 7,1-8. Le imprese straordinarie di G. sono precedute da un racconto di vocazione di "salvatore" (6,11-18) legato all'erezione di un altare al santuario di Ofra (6,19-24); ad esso è stato aggiunto un racconto sulla distruzione di un altare a Baal da parte di Gedeone/Ierub-Baal. Gli Eframiti manifestano la loro suscettibilità (8,1-3). Anche se rifiutò il titolo di re, salvaguardando il diritto di Dio, sembra che G. abbia esercitato una

reale autorità su Israele e Sichem che era cananea, come conseguenza della sua vittoria.

Bibl. A. Malamat, *The War of Gideon and Madian, a Military Approach*, PEQ 84, 1952, 61-65; L. Alonso-Schökel, *Heros Gedeon*, VD 32, 1954, 1-20; C.F. Whitley, *The Sources of the Gideon Stories*, VT 7, 1957, 157-164; W. Beyerlin, *Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung in Alten Testament. Ein Beitrag zur Traditionsgeschichte von Richter VI-VIII*, VT 13, 1963, 1-25; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18, 1966², 112-246; H. Haag, *Gideon-Jerubbaal-Abimelek*, ZAW 79, 1967, 305-314; J.A. Emerton, *Gideon and Jerubbaal*, JTS 27, 1976, 289-312. JAun

GEENNA, BEN-INNOM, INNOM In ebr. *(gê') ben hinnōm*, "valle del figlio di Hinnom", reso in gr. con *pharagx huiou ennom* (LXX eccetto Gs 18,16) o trascritto *geenna;* burrone a sud di Gerusalemme, attualmente valle del wādī er-Rabābeh. Questo toponimo è diventato sinonimo di luogo di tormenti.

1 AT L'inizio di questa evoluzione si trova probabilmente in Ger (7,30-8,3; 19,6; 32,35): inquinata dalla presenza di →Tofet, la valle di Ben-Innom diventerà il luogo del massacro dei Giudei ad opera di Nabucodonosor e sarà chiamata "valle della Strage". La designazione della valle di Innom come luogo di castigo non è definitiva perché verrà un tempo in cui "tutta la valle con i suoi cadaveri e le sue ceneri... sarà consacrata a Jahweh" (31,40).

In Is 66,22-24, che parla di salvezza definitiva nel mondo rigenerato, la valle di Innom diventa un luogo di castigo escatologico, da luogo storico che era: fuori dalle porte di Gerusalemme, diventata la metropoli religiosa del mondo, sono distesi i cadaveri degli apostati rosi dai vermi e divorati dal fuoco. Sebbene non sia nominata la valle di Innom, tenuto conto di Ger 7,30-8,3, è evidente che si tratti di essa. Contrariamente a Ger 31,40, la valle di Innom è in Is 66,24 un luogo di castigo definitivo; là il verme non muore, il fuoco non si spegne. Il fuoco e il verme, due elementi che si escludono, indicano due modalità di castigo inflitto ai cadaveri dei malfattori: lasciarli senza sepoltura o bruciarli; Gen 38,24; Lv 20,14; 21,9; Gs 7,25 mostrano che l'ultimo di questi trattamenti era applicato in Israele; non è dunque necessario vedere nel fuoco quello di Tofet. Poiché, nelle concezioni dell'AT, il cadavere continua a riflettere l'immagine o la gloria divina, la sorte dei defunti non poteva lasciare indifferenti. Si capisce allora che i trattamenti sopramenzionati erano considerati pene severe.

2 Letteratura intertestamentaria Si ritrova questa escatologia geocentrica nel *Libro di Enoch etiopico* 90,26s (cfr. 54,1; 56,3s); si parla lì di un burrone pieno di fuoco, situato a sud del Tempio (senza alcun dubbio la valle di Innom) in cui, alla fine dei tempi, saranno gettati i Giudei apostati, anzi tutti i peccatori, Giudei e pagani. La g. è destinata ai peccatori che nel corso della loro vita non hanno ricevuto il castigo meritato; essi resusciteranno per essere mandati in seguito fra i tormenti eterni della g. (*Enoch etiopico* 22,10s; cfr. Dn 12,2). Non è più dunque un cadavere inerte, ma un peccatore vivente che sarà divorato dai vermi e consumato dal fuoco. Sotto l'influenza dell'escatologia trascendente, che separa la salvezza definitiva dalle condizioni terrene, la g. come luogo di castigo perde gradualmente il suo significato topografico;.non si pensa più alla valle di Innom vicino a Gerusalemme (*Quarto libro di Esdra* 7,36; *Apocalisse di Baruc siriaco* 85,13; *Oracoli Sibillini* 1,103; 4,185s; cfr. Gdc 16,20s; Sir 7,16s). Di conseguenza si comincerà a identificare la g. con lo →sheol, a riguardo del quale nel frattempo erano nate altre concezioni (→morti, dimora dei). Anche le tenebre caratteristiche dello sheol furono attribuite alla g. (*Enoch etiopico* 46,3; cfr. 63,6; 108,14; Tb 4,10); furono anche combinate talvolta con il fuoco della g. Poiché il fuoco e le tenebre erano incompatibili, il fuoco della g. era rappresentato come un fuoco che brucia, ma non illumina (*Enoch slavo* 10,2); presso i Padri della Chiesa si ritrovano le stesse speculazioni sulle proprietà del fuoco della g. Mentre nei testi rabbinici più antichi la g. è il luogo escatologico dei tormenti dei peccatori, secondo i testi del 1 secolo d.C. la g. esiste da ora e il peccatore vi entra immediatamente dopo la morte. Forse si incontra già questa idea nel *Libro di Enoch etiopico* 27,2. Per certe categorie di peccatori si ammetteva la possibilità di una purificazione, così che dopo un po' di tempo potevano essere liberati dalla g. L'origine topografica della g. si trova in numerosi testi che collocano l'entrata della g. escatologica o trascendente vicino a Gerusalemme.

3 NT La g. è menzionata in Mt 5,22.29s (= 18,9; Mc 9,43.45.47); 10,28 (= Lc 12,5); 23,15.33; Gc 3,6. Inoltre il NT usa come sinonimo di "g." "fornace ardente" (Mt 13,42.50; cfr. *Enoch etiopico* 98,3; *Quarto libro di Esdra* 7,36), "il fuoco eterno" (Mt 18,8 in parallelo con g. al v. 9; 25,41; Gd 7; cfr. *Testamento di Zabulon* 10; *Quarto libro dei Maccabei* 12,22) e lo "stagno di fuoco" (Ap 19,20; 20,10.14s; 21,8; cfr. *Enoch etiopico* 90,26s). Il NT identifica ugualmente la g. con lo sheol come dimostrano Mt 8,12; 22,13; 25,30 ("le →tenebre esterne"); 2Pt 2,17; Gd 13. Dato che Mt 5,29s menziona il corpo si può credere che in questo testo si debba vedere la g. come luogo di castigo escatologico. Questa opinione è confermata da Mt 13,42.50; 25,41 che usano dei sinonimi di g. e il cui contesto parla di giudizio finale. In ragione della formula assoluta del testo e del parallelismo con Mt 3,7, "il giudizio della g." di Mt 23,33 sembra indicare il giudizio finale nonostante che negli scritti rabbinici posteriori al 50 d.C. il giudizio della g. indichi più spesso, ma non sempre, il giudizio particolare dell'anima dopo la morte. Quanto agli altri testi neotestamentari, non è possibile precisarne il senso, ma tenuto conto dell'evoluzione semantica della parola, il senso escatologico è ugualmente il più probabile (→morti, dimora dei). L'idea che la g., come la Gerusalemme celeste, siano state create da Dio da tutta l'eternità si incontra in Mt 25,41 e nella letteratura rabbinica.

Bibl. DBS, III, 563-579; StrBill, IV, 1029-1118; TWNT, I, 655s. JN-ALac

GELASID, DECRETD Dal VII secolo si conosce sotto il nome di *Decreto di Gelasio* (papa dal 492 al 496) una raccolta composita dei libri accettati e non dalla Chiesa romana *(Gelasianum Decretum de libris recipiendis et non recipiendis).* Il cap. 2 è un testimone importante del Canone (verso il 400?): offre un elenco completo dei libri dell'AT (44 libri) e del NT (27) e un elenco di apocrifi. Il cap. 4 presenta un elenco di scritti (Padri e concili) accettati nella Chiesa romana e il cap. 5 i libri non accettati (fine del V e inizio del VI secolo?).

Bibl. S. Amsler, *Le Canon de l'A.T.*, Genève, 1984, 166-170. FProd

GELBOE In ebr. *gilbōaʿ*, monte a nord-est della Samaria ai bordi della pianura di Izreel; fu teatro dell'ultimo combattimento di →(2) Saul contro i Filistei, dolorsamente cantato da Davide (1Sam 28,4; 31,1.8; 2Sam 1,21); è l'attuale jebel Fuqūʿa (harê Gilbōaʿ degli Israeliani). PMG

GELOSIA, ZELO

1 AT Il Dio d'Israele è un Dio "geloso" (radice *qnʾ* in ebraico). Questa g. non è un sentimento che chiude, ma che libera, pur esigendo l'esclusività della relazione. Invece di presentare gli dei gelosi l'uno dell'altro, l'AT mostra un Dio solo legato al suo popolo. Questa g. di Dio è affermata nel Decalogo (Es 20,5; Dt 5,9) o in altri testi che vietano i culti idolatrici (Dt 4,24; Es 34,14); è alla base dell'alleanza che suppone una scelta (Gs 24,19). Ezechiele l'associa dapprima al furore di Dio deluso dal suo popolo (Ez 5,13; 8,3), poi al giudizio delle nazioni (35,11; 36,5-7), infine alla misericordia nei confronti di Israele (39,25). Il monoteismo postesilico non avrà più bisogno di fare appello a questo concetto.

L'AT presenta anche la g. fra esseri umani: Rachele (Gen 30,1), i fratelli di Giuseppe (Gen 37,11); è il sospetto del marito verso la sua sposa (Nm 5,14s). Può essere infine un grande ardore, come quello di Elia per il Signore (1Re 19,10-14).

2 NT Nella LXX il sostantivo *qinʾāh* è tradotto molto spesso con *zēlos*. Lo si trova nel NT, ma con uno spostamento d'accento. La lotta contro l'idolatria non è al centro del NT: Paolo parlerà della g. di Dio in rapporto alla carne sacrificata agli idoli (1Cor 10,22; cfr. 2Cor 11,2). La g. è piuttosto un sentimento degli uomini. Nella maggior parte è lo zelo (At 22,3), la premura (Gal 4,17s), il contrario di tiepidezza (Ap 3,19). In negativo è il livore (At 5,17), l'invidia (Rm 13,13). L'amore è servizievole, non è invidioso (1Cor 13,4).

Bibl. THAT, II, 647-650; VocThB, 1391-1934; TWNT, II, 879-890; DB, III, 1112; B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux*, LD 26, 1963; H.A. Brongers, *Der Gedanke des Eifers Jahwe im A.T.*, VT 13, 1963, 269-284; W. Berg, *Der Eifersucht Gottes — ein problematischer Zug des alttestamentlichen Gottesbildes*, BZ 23, 1979, 197-211. JPons

GELSD La coltura del gelso come nutrimento del baco da seta non era conosciuta in Palestina prima della fine del periodo romano. Succo di mora (in gr. *moron*) e di uva era dato agli elefanti per eccitarli al combattimento (1Mac 6,34). In Lc 17,6 *sukaminos*, che in greco classico indica il gelso, potrebbe significare sicomoro, sotto l'influenza della LXX che per analogia fonetica traduce l'ebr. *šiqmāh*, "sicomoro" con *sukaminos* (mentre Simmaco e Aquila traducono correttamente con *sukomorea*), ma Lc, che usa altrove (19,4) *sukomorea* sembra distinguere il sicomoro dal gelso, e il gelso, conosciuto per le sue profonde radici (StrBill, II, 234) si addice meglio del sicomoro al contesto del logion di Lc 17,6. JLong

GEMELLO Nell'AT l'essere gemelli, nel senso biologico del termine, si trova menzionato solo due volte: in Gen 25,24 per Esaù e Giacobbe e in Gen 38,27 per Perez e Zerach; Ct 4,2; 6,6 aggiunge a questi riferimenti una metafora di pecore gemelle ed Es 26,24; 36,29 applica la parola *tôʾmîm*, "gemelli", a elementi architettonici simmetrici. Il NT da parte sua usa il termine *didymos*, "gemello", come soprannome dell'apostolo Tommaso (Gv 11,16; 20,24; 21,2) e apre così un'importante discussione sull'identità gemellare fra Gesù e Tommaso negli scritti gnostici (tra l'altro, negli *Atti di Tommaso* e gli scritti riguardanti Tommaso nei testi di →Nag Hammadi). Su questa povertà d'uso del termine gemello nella Bibbia bisogna concludere che i suoi autori mostravano un interesse relativo per la gemellarità biologica e al suo uso ristretto al senso metaforico. Al contrario, il pensiero biblico sembra indirettamente influenzato dal simbolismo della gemellarità conosciuto nell'ambiente culturale circostante. Esso sviluppa questo simbolismo in diverse direzioni. Il ciclo di Giacobbe ed Esaù (Gen 25,19-34; 27) sviluppa i temi gemellari dell'accostamento e della loro differenziazione, nella linea stessa del simbolismo mesopotamico (il *Mito del saggio Adapa*, l'*Epopea di Ghilgamesh e di Enkidu*); lo stesso ciclo narrativo sfocia del resto nel tema della lotta iniziatica (Gen 28,10-22; 32,23-33); un'altra eco di questo simbolismo è forse soggiacente ai racconti primitivi di Abele e Caino (Gen 4,1-16) e ai testi sull'amicizia fra Davide e Gionata (1Sam 19-20; 2Sam 1,17-27). In un altro campo, i →cherubini biblici derivano, sembra, dai simboli di inquadramento e di sovrapposizione illustrati dalle coppie di *karibu* mesopotamici e dai *Berggötter* siriani, le più antiche espressioni della dualità; essi mettono l'accento sulla relazione, conosciuta nel Vicino Oriente, fra il simbolismo dei g. e la nozione di spazio o, più esattamente, sulla costituzione di uno spazio per un itinerario mistico dell'uomo affrontato alla frontiera del divino e dell'umano e invitato a un percorso iniziatico (p.

es. Giacobbe). La Bibbia dà solamente una debole eco della funzione di soccorso dei Dioscuri indoeuropei o dei →Refaîm ugaritici nel personaggio dell'angelo →Raffaele la cui funzione di guaritore (Tb 3,17; 12,15) è chiaramente affermata. Questa funzione è generalmente affidata ai g. nei diversi sistemi religiosi.

Bibl. R. Kuntzmann, *Le Symbolisme des Jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris, 1983. RKunt

GENEALOGIA Enumerazione dei discendenti reali o presunti di qualcuno sotto la forma di un albero genealogico o di una linea diretta. Le g. occupano un posto importante nella Bibbia e la loro funzione letteraria è molteplice.

1 Funzione letteraria Nell'AT le g. erano usate per dimostrare i rapporti fra Israele e i popoli vicini da una parte, fra i diversi clan di Israele e di Giuda dall'altra. Servivano, d'altronde, a integrare elementi antichi, originariamente isolati, p.es. le tradizioni relative ai →patriarchi. Permettevano anche di stabilire la continuità in periodi in cui la tradizione non forniva alcun dato e offrivano la cornice a una speculazione cronologica, così in Gen 5 dove la g. riempie l'intervallo fra la creazione e il diluvio. I redattori biblici facevano appello alla g. per dimostrare il diritto a una carica che un gruppo particolare aveva; così il Cronista che ha ricollegato i cantori alle grandi famiglie levitiche (1Cr 16,18-32). La g. serviva anche a procurare a un notabile un albero genealogico, p. es. in 1Cr 24,7 dove la discendenza di Ioarib (cfr. 1Mac 2,1) è messa in testa alle classi sacerdotali mentre non era nemmeno una famiglia sadocita. La g. procurava nello stesso tempo la garanzia ufficiale della purezza e l'omogeneità della casta sacerdotale. In epoca greco-romana le g. servirono anche a divulgare le idee riguardanti il Messia reale, collegato a Davide che è già la figura centrale delle g. di 1Cr 1-9 o il Messia sacerdotale della linea di Aronne. Le g. di Gesù in Mt 1,1-17; Lc 3,23-38 sono i soli esempi dettagliati di queste g. che denotano la conoscenza delle idee rabbiniche concernenti l'origine del Messia. I tentativi di armonizzare Mt e Lc non solo fanno violenza al testo, ma ignorano il ruolo svolto dalla g. nel pensiero religioso del I secolo d.C.

2 Origine Gli elementi costitutivi delle g. bibliche hanno una triplice origine.

A *Genealogie leggendarie.* Certe g. di Gen sono composte da nomi provenienti da antiche tradizioni e collegate genealogicamente fra loro dai redattori biblici. Così si trovano frammenti di una g. in Gen 4,17-22, di un'altra in Gen 4,25-26. Uno degli ultimi redattori sacerdotali del Pentateuco modellò l'insieme dell'opera in uno schema genealogico caratterizzato dall'uso della parola *tôlēdôt*, "generazioni" (Gen 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2; Nm 3,1), utilizzata anche a proposito del cielo e della terra (Gen 2,4a). Egli è probabilmente l'autore della g. di Gen 5 (cfr. Gen 6,10) e il redattore finale dell'elenco dei →popoli (Gen 10), che completò con le g. di Gen 11,10-32 e poi con quelle di Gen 25,12-20; 36,1-37,2a; 46,8-27; Nm 3,1-4, di cui certi elementi risalgono certamente a tradizioni più antiche e appartengono alle g. tribali.

B *Genealogie tribali.* Le relazioni fra diversi clan e tribù anche sedentarie si esprimevano per mezzo di g. che talvolta contavano indistintamente capi di famiglie, clan, località, oasi. Ogni tribù aveva le sue tradizioni sull'antenato da cui pretendeva di discendere e anche le relazioni fra le diverse tribù si esprimevano con rapporti di parentela. È l'idea che agli inizi dell'islam presiedette alla composizione di grandi g., il cui materiale è stato raccolto da F. Wüstenfeld. Le g., che possono essere esatte quando si tratta di un piccolo gruppo, diventano inevitabilmente arbitrarie e artificiali quando vengono estese nel tempo e nello spazio. Nell'AT l'insieme più elaborato di questo tipo di g. si trova in 1Cr 1-9 dove il Cronista ha tuttavia ripreso anche delle g. leggendarie di Gen 5; 11, come pure importanti sezioni dell'elenco dei popoli (Gen 10). Inoltre fa uso, p. es., di g. familiari di David (1Cr 2,10-15; 3,1-24) e di Saul (1Cr 8,33-40; 9,35-44), ma anche di un elenco composito di sommi sacerdoti (1Cr 5,27-41).

C *Genealogie familiari.* L'AT trasmette g. di grandi figure storiche, p. es., di Davide (Rt 4,18-22), ma anche di personaggi meno importanti come lo scriba Safan (2Re 22,3) o Mardocheo (Est 2,5). Il valore storico di queste g. non è lo stesso e dipende in definitiva da ogni caso particolare e dal genere letterario del racconto di cui la g. fa parte.

3 Variazioni genealogiche Capita spesso che un nome appaia in diversi elenchi genealogici con legami di consanguineità differenti. P. es. Aram è il padre di Uz in Gen 10,23, ma è suo nipote in Gen 22,20s. Core è figlio di Esaù in Gen 36,5.14.18, ma è suo nipote in Gen 36,16. Ram è fratello di Ieracmel in 1Cr 2,9, ma è suo figlio in 1Cr 2,27. D'altra parte, lo stesso nome può essere collegato a diversi gruppi etnici o tribali. Così Zerach, Core, Kenaz figurano in Gen 36 fra gli Edomiti, ma fanno parte della tribù di Giuda in 1Cr 2 e 4. Beria è collegato a Efraim in 1Cr 7,23, ma è un figlio di Aser in Gen 46,17. Chezron è un figlio di Ruben in Gen 46,9, ma un nipote di Giuda in Gen 46,12. Queste variazioni risultano da cambiamenti di circostanze storiche, da cui una confusione crescente della tradizione che trasmetteva dati provenienti da epoche e origini diverse.

Bibl. EJ, VII, 377-383; TWNT, I, 661-663; F. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Göttingen, 1852; M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, Cambridge, 1969; J.P. Weinberg, *Das Wesen und die funktionelle Bestimmung der Listen in I Chr 1-9*, ZAW 93, 1981, 91-114; S. Tengström, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsgeschichte im Pentateuch*, Lund, 1982. [R.B. Robinson, *Literary functions of the genealogies of Genesis*, CBQ 48, 1986, 595-608; D.T. Bryan, *A reevalua-*

tion of Gen 4 and 5 in light of recent studies in genealogical fluidity, ZAW 99, 1987, 180-88; D.L. Christensen, *Biblical genealogies and eschatological speculation,* PerspRelSt 14, 1987, 59-65; R.B. Robinson, *Literary functions of the genealogies of Genesis,* CBQ 49, 1987, 595-608; T.D. Alexander, *From Adam to Judah: the significance of the family tree in Genesis,* EvQ 61, 1989, 5-19; R.S. Hess, *The genealogies of Genesis 1-11 and comparative literature,* Bib 70, 1989, 241-54; N. Steinberg, *The genealogical framework of the family stories in genesis,* Serneia n. 46, 1989, 41-50; B. Renaud, *Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse,* RB 97, 1990, 5-30]. ELip

GENEALOGIE DI GESÙ

1 La duplice versione evangelica Due vangeli sinottici danno ciascuno una g. di G., l'una (Mt 1,2-17) discende da Abramo, l'altra (Lc 3,23-38) risale ad Adamo (Dio); seguono di conseguenza una direzione opposta. I nomi contenuti nelle due genealogie coincidono (ad eccezione nel testo greco di Lc 3,33) solo per il periodo da Abramo a Davide; a partire da Davide non hanno che un elemento in comune (Salatiel-Zorobabele). Mt dà la genealogia di Giuseppe e, anche se alcuni autori pretendono ancora che Lc dia la genealogia di Maria (Vogt; Heer; Pous), ai nostri giorni si ammette generalmente che anch'egli dà (un'altra versione de) la genealogia di Giuseppe (cfr. 3,23). L'AT conosce esempi di due genealogie diverse di uno stesso personaggio o di una famiglia (cfr. 1Cr 7,6-12 con 8,1-40; 1Cr 2,2-3; 4 con 4,1-23). Per spiegare questa doppia genealogia di Giuseppe si è fatto appello a un doppio matrimonio di cognati (Eli-Giacobbe; Neri-Ieconia), ma questa spiegazione non soddisfa perché suppone che si abbia a che fare nei due casi con dei fratellastri materni (altrimenti i due elenchi dovrebbero coincidere di nuovo per i nonni di questi personaggi). D'altronde un matrimonio fra cognati non avrebbe senso in questi casi. È preferibile supporre che le due genealogie si preoccupino di stabilire la trasmissione, garantita da Dio, dei diritti al trono di Davide. Mt e Lc riproducono senza dubbio ognuno, indipendentemente l'uno dall'altro, una versione diversa.

2 Struttura e scopo

A *Matteo.* La genealogia di Mt si compone di tre cicli di 2 volte 7 generazioni corrispondenti ai tre periodi della storia di Israele: da Abramo a Davide, da Salomone all'esilio, dall'esilio a Gesù. Il primo ciclo (in cui il numero di anelli è lo stesso in Mt e Lc; cfr. tuttavia Lc 3,33) ha dato, probabilmente, il numero che è servito da modello agli altri (da Abramo a Davide venivano contate ufficialmente 14 generazioni; forse è stato scelto 14 perché è il valore numerico del nome Davide); per mantenere questo numero Mt non considera tre generazioni fra Ioram ed Ozia. Ci troviamo quindi di fronte a un elenco stabilito intenzionalmente su una cifra determinata; il suo unico scopo è dimostrare che Gesù, discendente di Davide e di Abramo, è il depositario della promessa fatta al patriarca (cfr. Gal 3,16) e il nuovo Davide; venendo alla fine di una serie di 6 volte 7 generazioni, egli inaugura con l'inizio della settima serie la pienezza dei tempi. Secondo alcuni autori l'inserimento di quattro donne (→Tamar; →Racab; →Rut; →Betsabea), che probabilmente non sono israelite ma eroine popolari, sottolineerebbe l'importanza della venuta di Gesù per il mondo pagano; poiché esse intervengono in modo inatteso ed eccezionale nella genealogia del Messia, preparano in una certa misura l'intervento ancor più miracoloso della Vergine-madre nella g. di G.

B *Luca.* La genealogia di Lc presenta nel testo greco 11 volte sette generazioni cioè 77 nomi (secondo la Volgata ed alcuni manoscritti latini 76; nell'antica versione siriaca del Sinaitico 75; in parecchi manoscritti latini 72); si basa in parte su uno schema artificiale il cui scopo è di dimostrare che Gesù porta a compimento non solo la storia del popolo eletto, ma anche quella dell'umanità (in quanto "figlio di Adamo" e non solo "figlio di Abramo") e che egli si presenta come il salvatore del mondo intero. Da notare anche il legame che Lc stabilisce fra la testimonianza del Padre al battesimo di Gesù (3,22) e il versetto finale della sua genealogia (3,38: "figlio di Adamo, figlio di Dio"); questi due versetti formano una specie di inclusione e mostrano che colui di cui la genealogia descrive la discendenza umana è anche "figlio di Dio" in un senso eminente. D'altra parte, a differenza di Mt che incomincia il suo Vangelo con la genealogia, Lc sviluppa la discendenza umana di Gesù con la genealogia solo dopo aver messo in risalto la sua filiazione divina (Lc 1,35; 3,22).

3 Genere letterario e origine La genealogia appartiene al genere letterario degli elenchi genealogici caratterizzati, fra l'altro, da uno stile particolare, da uno schematismo pronunciato e da uno speciale concetto della natura delle relazioni, p. es., il verbo caratteristico "generò" (in ebr. *hôlîd;* in gr. *egennēsen*) non si riferisce necessariamente alla discendenza carnale. Si trovano esempi di questi elenchi nell'AT. Essi sono un prodotto letterario piuttosto che il frutto di una tradizione popolare. Ciò vale anche per la genealogia di Gesù. La più antica predicazione cristiana sottolineava senza dubbio l'origine davidica di Gesù (cfr. p. es. At 2,29-35; 13,22-23; Rm 1,3; 9,5; 2Tm 2,8; Ap 5,5; 22,16), ma delle genealogie lunghe, artificiose, composte con intenzioni simboliche, potevano difficilmente fornire del materiale adatto alla predicazione. Esse sono dunque opera di Mt e Lc, a meno che essi non le abbiano prese da fonti scritte già esistenti. I nomi, per quel tanto che è possibile identificarli, risalgono soprattutto ai LXX. Per gli antenati di Gesù a partire da Abramo fino all'esilio, Mt si serve soprattutto di 1Cr 2s; anche Lc si ispira soprattutto a 1Cr 2s per le generazioni che vanno da David ad Abramo; per il resto devono aver utilizzato entrambi delle fonti che ci sono sconosciute. Sappiamo che all'epoca di Gesù simili genealogie circolavano ad esempio nelle famiglie sacerdotali (cfr. Giuseppe Flavio, *Vit.* 1; Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 1,7,14; 3,12; 3,19; secondo questo ultimo testo si conoscevano, al

momento della presa di Gerusalemme, coloro che appartenevano alla famiglia di Davide); nelle più antiche comunità cristiane si faceva un abuso di queste genealogie forse sotto l'influenza del pensiero giudaico (cfr. 1Tm 1,4).

Bibl. DB, III, 159-166; TWNT, I, 661-663; StrBill, I, 1-6; J. Obernhumer, *Die menschliche Abstammung Jesu*, TPQ 91, 1938, 524-527; J. Heuschen, *De Stamboom van Christus volgens Mt*, RevEcLg 33, 1946, 29-36; E.L. Abel, *The Genealogies of Jesus o Christos*, NTS 20, 1973-74, 203-210; O. Da Spinetoli, *Les généalogies de Jésus et leur signification (Mt 1; Lc 3)*, AssSeign 9, 1974, 6-19. [C. Perrot, *I racconti dell'infanzia di Gesù, Mt 1-2 e Lc 1-2* (= Bibbia Oggi 1), Torino, 1977; M. Orsatti, *Un saggio di teologia della storia. Esegesi di Mt 1,1-17* (= StBibPaid 55), Brescia, 1980; G. Barbaglio, *Le genti nella genealogia di Mt 1,1-17*, in *Le genti nel piano di salvezza*, ParSpV n. 26, 1992, 103-10; B. Estrada, *Lo sfondo rabbinico di Mt 1,1-18*, in A.M. Serra-A. Valentini (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia. I. - XXI Settimana Biblica Nazionale*, RicStoB 4,1, 1992, 103-9]. JH-CFoc

GENERE LETTERARIO Forma collettiva di pensare, di sentire, di esprimersi, in funzione di una situazione specifica e di un bisogno preciso. I g.l. utilizzati in una determinata società non possono essere descritti a priori. Si definiscono a partire dalle forme di linguaggio orale e scritto, analizzate secondo il metodo della storia delle →forme concepite specialmente per questo scopo. I g.l. che vengono individuati nella Bibbia sono molto numerosi.

1 AT Nell'AT si possono distinguere la prosa, la poesia, i generi gnomici e oracolari. In prosa si incontrano g.l. di origine orale, i →discorsi, la predicazione e la preghiera, e g.l. nati dall'ambiente degli scribi, come i trattati, le piccole raccolte legislative di stile →apodittico, →casistico, o →participiali, i rituali, le →lettere. Le narrazioni di tipo mitico, leggendario o eziologico, così come le →favole, gli apologhi, i racconti hanno origine dalla tradizione orale. Al contrario, i racconti storici, biografici, autobiografici e anche il resoconto di sogni e di visioni derivano di solito dal genere dei documenti scritti. Fra i g.l. poetici, coltivati in Israele, si possono citare gli inni di guerra e i canti di vittoria, i canti di nozze e di amore, le →elegie funebri, tutta la gamma dei g.l. salmici e le composizioni di poesia sapienziale. Nel terzo gruppo si possono mettere in evidenza le sentenze, le massime, i proverbi, gli indovinelli della letteratura sapienziale e i diversi generi di →oracoli divini, profetici e sacerdotali.

2 NT Nel NT si possono ripartire i g.l. in alcuni grandi campi: le parole di Gesù (→logia), i racconti aneddotici dei vangeli, i discorsi giovannei, i discorsi e i racconti storici di At, le lettere e l' →Apocalisse. Le parole di Gesù si suddividono in →apocalittiche, legislative, in →parabole e →allegorie. Fra i racconti aneddotici si distinguono i racconti dei miracoli e le leggende biografiche. Sebbene esista un genere epistolario determinato, le lettere del NT usano forme stilistiche diverse che derivano dai vari g.l., come la →diatriba, l'ammonizione, l'autobiografia a carattere apologetico, la →parenesi, l'omelia, la catechesi, il commento esegetico, ecc. Quanto all'Apocalisse, essa mette in opera numerosi g.l. che vanno dalla lettera al resoconto di visioni passando per l'allegoria e l'oracolo profetico e apocalittico. →forme, storia delle.

Bibl. DBS, V, 405-421; M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin, 1926; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen, 1956², 12-181; A. Bentzen, *Introduction to the O.T.*, 1, Copenhagen, 1958⁴, 102-264; H. Frankemölle-D. Dormeyer, *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert*, ANRW 2/25, 1984; H. Koester, *Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur*, ANRW 2/25, 1984; K. Berger, *Neutestamentliche Gattungen im Rahmen der antiken Literatur*, ANRW 2/25, 1984. ELip

GENESARET In ebr. *kinneret* (Dt 3,17), *kinnāret* (Gs 19,35; in forma pausale); *kinārôt* (Gs 11,2; 1Re 15,20); città elencata nelle liste egiziane del re Tutmosi III *(knrt)* occupata infine da Neftali (Gs 9,35), presa dall'arameo Ben-Adad I (1Re 15,20). L'etimologia popolare unisce questo nome a quello di *kinnōr*, arpa o cetra, perché il lago vicino, visto dalle montagne, ha la forma di questi strumenti.

La città dà il suo nome in ebraico antico e moderno al lago di Galilea di Tiberiade o di Genesaret (Nm 34,11; Dt 3,17; Gs 13,27). Il tell ʿOrēme, sulla riva nord-ovest del lago, 10 km a nord di Tiberiade, corrisponde alle indicazioni degli antichi topografi. Alcuni scavi (1932-1939) hanno offerto materiale delle età del Bronzo e del Ferro e anche frammenti di una stele egiziana.

Bibl. EAEHL, III, 717-719; Vogel, I, 55; II, 50. MDB

GENESARET, LAGO DI In ebr. *yām kinneret*, "mare di Kinneret" (Nm 34,11; Gs 13,27), *yām kinārôt* "mare di Kinarot" (Gs 12,3); in gr. *to hudōr tou gennēsar* "lago di Gennesar" (1Mac 11,67); *thalassa tēs galilaias* "mare di →Galilea (Mt 4,18; 15,29; Mc 1,16; 7,31; Gv 6,1); *thalassa tēs tiberiados* (Gv 6,1; 21,1); *limnē gennēsaret*, "lago di Genesaret" (Lc 5,1); lago del nord della Palestina traversato dal Giordano. Misura 21 km da nord a sud e 12 km nel punto più largo; è alimentato da sorgenti locali, dalle piogge e dalle acque del Giordano. Il livello, che varia secondo la piovosità e i bisogni di acqua della popolazione, è di circa 210 m sotto il livello del Mar Mediterraneo e non è cambiato molto dall'antichità. La sua superficie è di 144 km². Contornato a nord-ovest e a sud da pianure fertili, è limitato a est dalle pendici delle alture del Golan (Gaulanitide). Il suo livello negativo e la sua posizione riparata danno a questa regione un clima quasi tropicale, favorevole a una abbondante vegetazione così che Giuseppe Flavio poteva dire che nella pianura di Genesaret la natura sembrava aver fatto

del suo meglio per far crescere insieme piante di specie diverse (*B.J.* 3,506). Nell'antichità le piccole pianure costiere erano destinate all'agricoltura e numerose borgate traevano i loro redditi dalla pesca, grazie alle acque particolarmente pescose del lago (→Magdala/Tarichea); le sorgenti termali attiravano molte persone che vi si curavano (cfr. Plinio, *Storia Naturale* 5,15). Le differenze di temperatura fra il lago e le alture circostanti potevano generare violente correnti d'aria (→venti) che seguono le gole dei wādi e sollevano onde temibili (cfr. Mt 8,24; Mc 4,37; Lc 8,23).

Bibl. Abel, I, 163; II, 494-498. CSaul

GENESI, LIBRO Primo libro del Pentateuco e di tutta la Bibbia.

1 Nome Nel testo masoretico, dove il libro si chiama *bᵉrē'šît* ("all'inizio") dalla sua prima parola, si incontra dieci volte il plurale *tôlēdôt* ("storia delle origini" o "della famiglia"; LXX: *Geneseis;* Volgata: *generationes*), termine principale della formula-chiave con la quale cominciano le grandi sezioni di Gen (5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1; 37,2). Ai LXX si deve perciò l'uso del nome di "Genesi" ("origine"). La giustificazione diretta di questo nome è tuttavia il racconto della creazione con il quale il libro comincia e la cui formula-chiave *tôlēdôt* (2-4) fu tradotta, sotto l'influsso di 5,1, con *hē biblos geneseōs* (vedi Mt 1,1). Tramite la Volgata il nome si diffuse in Occidente.

2 Struttura Gen è in effetti un susseguirsi di storie delle origini, grandi e piccole. Le grandi origini sono:

— Sul piano generale dell'umanità: l'origine e la prima storia del mondo e dell'umanità (storia delle origini; Gen 1-11) che va da Adamo ad Abramo, cioè dall'antenato dell'umanità all'antenato di Israele.

— Sul piano nazionale: storia delle origini di Israele (storia dei patriarchi; Gen 12-50), che va da Abramo ai dodici figli di Giacobbe inclusi; è in Giacobbe infatti che Israele in quanto popolo (12 tribù) può riconoscere chiaramente le sue origini. All'interno di questo vasto quadro è stata inserita, su un piano più ristretto, la storia delle origini di numerosi fenomeni naturali e storici, di ogni specie di usanze religiose e sociali, di alcune situazioni politiche, etnografiche e geografiche.

La storia delle origini comprende sei racconti o quadri:

— opera dei sei giorni (1,1-2,4a);
— paradiso e caduta (2,4b-3,24);
— primo omicidio (4,1-16);
— diluvio e alleanza con Noè (6,1-9,17);
— maledizione e benedizione di Noè (9,18-29);
— torre di Babele (11,1-9).

Questi racconti sono più o meno legati fra loro da quattro liste genealogiche:

— i discendenti di Caino (4,17-24);
— i discendenti di Set (4,25-5,32);
— l'elenco dei popoli (10);
— i discendenti di Sem (11,10-26).

La storia dei patriarchi si suddivide in tre cicli, secondo le tre figure principali:

— Abramo (12-25);
— Isacco (26);
— Giacobbe (27-35);
— Esaù (36);
— Giuseppe (37-50);
— Giuda (38).

3 Formazione La tradizione orale ha svolto un ruolo importante nell'origine di Gen, soprattutto per i due strati più antichi (J e E). Come in tutto il Pentateuco, il documento Jahwista (J) rappresenta la prima sintesi letteraria della materia fino ad allora trasmessa oralmente e per buona parte già fissata per scritto. Il documento Eloista (E) non ha la stessa importanza, è piuttosto una variante più tardiva e di origine locale (del regno del nord?) di J. Dall'attuale forma di Gen si può dedurre con una certa probabilità che all'epoca jahwista dell'attività letteraria di Israele esisteva già, oltre ai racconti isolati jahwisti ed eloisti, una relazione coerente che aveva il suo punto di partenza nella descrizione del paradiso e mostrava poi come a causa del peccato una maledizione colpì l'umanità e anche la terra, che questa maledizione fu causa del diluvio e della confusione delle lingue, ma che essa fu tolta per la benedizione data a Noè, a Sem e ad Abramo con la sua discendenza. Nell'ultima fase della composizione, ormai più letteraria, di Gen (a partire dal VI secolo) fu redatto il "documento sacerdotale" (P); esso diede al libro il suo attuale quadro, in cui il vecchio racconto jahwista fu ripreso, sviluppato e armonizzato con brani sparsi di tradizioni jahwiste ed eloiste. Il racconto sacerdotale mostra come il Creatore fece uscire il mondo dal caos (diluvio) e come prese finalmente un nuovo avvio con Noè, con il quale Dio concluse un'alleanza confermata e precisata mediante l'alleanza con Abramo.

4 Valore storico Di fronte ai fenomeni della natura e della storia l'uomo dell'antichità si poneva la domanda circa la loro origine e vi ha risposto a suo modo. Gli stessi fenomeni sono stati esaminati dagli studiosi dei tempi moderni. In questo campo spesso si è fatto ricorso all'autorità di Gen, ma questo ricorso ha provocato numerosi malintesi. Infatti, dato che la maggior parte di queste domande sono senza importanza per la salvezza, la loro risposta non è oggetto della rivelazione. Israele dipende dunque dalla "scienza" del suo tempo e del suo ambiente storico. La scienza non riceve alcun carattere infallibile per il fatto di essere incorporata nella Bibbia, ma conserva lo stesso grado di oggettività che aveva prima della sua introduzione nella Scrittura. Perciò indipendentemente dall'interpretazione religiosa di questi fenomeni, Gen vale quanto valgono le conoscenze di Israele a questo riguardo.

Ora, ci sono fatti circa i quali Israele poteva essere informato e, viste le circostanze, doveva esserlo meglio di noi. Ci sono anche fenomeni la cui origine cade completamente fuori dell'osservazione umana o che sfuggono totalmente all'esame della scienza di questa epoca. La storia dei patriarchi è ricca di dettagli storici mentre nel racconto delle origini del mondo i dettagli provenienti dall'osservazione della

natura sono ridotti al minimo. Le leggende eziologiche e gli aneddoti improntati al folclore devono supplire all'ignoranza dei fatti. I dati storici, il ricordo dei quali è stato conservato, furono forse ripartiti bene o male su tutto il periodo che va da Adamo ad Abramo per riempire in un certo modo questo enorme vuoto e per tradurre in forma concreta la dottrina teologica della continuità del piano divino della salvezza. Si trattava in primo luogo, soprattutto nella storia delle origini del mondo, ma anche fino a un certo punto più tardi, non di dare un racconto preciso e dettagliato dell'origine di tale fenomeno, ma piuttosto di mostrare quale era la sua natura per darle un significato conforme al modo in cui si presentava agli uomini di quel tempo. L'autore di *Gen* esprime, sotto forma di una storia delle origini, ciò che egli stesso ha osservato di tale particolare fenomeno o ciò che egli vuole insegnare a questo riguardo. Così il racconto cronologico dell'opera dei sei giorni dà un'immagine concreta della classificazione logica degli esseri creati. Così certi aspetti della storia dei patriarchi esprimono soprattutto ciò che Israele deve essere e ciò che deve credere, ciò che non farebbe la storia precisa degli atti dei patriarchi. In modo generale, bisogna conservare il giusto mezzo fra un estremo che considera Gen come un racconto storico, e l'altro che vede in Gen unicamente il riflesso delle esperienze fatte da Israele nel corso della sua storia, esperienze che esso avrebbe proiettato nel passato e che avrebbero preso forma nei personaggi e nelle avventure dei Patriarchi.

5 Teologia Lo studio del valore dottrinale positivo e religiosamente molto ricco di Gen illumina ciò che è stato detto sopra. Appena si fissa l'attenzione sul messaggio unico e immortale che Israele ha affidato a tutta l'umanità, si vede subito su quale terreno bisogna cercare gli effetti e l'importanza dell'influenza divina sugli autori sacri (influenza dove si distingue, teologicamente parlando, la →rivelazione e l' →ispirazione) e tramite essi su Gen. Quando p. es. Gen dice che Caino è figlio di Adamo, non bisogna esigere da questa affermazione l'obiettività e la precisione di un estratto di stato civile, perché lo scopo di Gen non è di tracciare un albero genealogico, ma di indicare una discendenza spirituale: il peccato di Caino è una conseguenza del peccato di Adamo. Facendo di Caino il fondatore della prima città, Gen esprime un giudizio di valore religioso su tutto ciò che riguarda la vita urbana. Nel piano di Gen la vocazione speciale di Israele fa parte di un insieme più vasto: il popolo di Dio occupa il centro del piano secondo cui Dio governa il mondo. Questa chiara distinzione fra l'elemento universale e l'elemento nazionale, insieme al legame armonico fra i due (cosa non molto naturale per l'antico Oriente), sono dovuti alla rivelazione, cioè all'intervento storico di Dio, nel momento della nascita di Israele. Perciò il punto di partenza della storia d'Israele diventò un evento unico di cui si potrebbe conservare il ricordo e che non si poteva confondere con le origini del mondo e dell'umanità. Insieme a questa esperienza storica della realtà divina nasceva nel popolo la coscienza della trascendenza di Jahweh, che diede all'elezione di Israele il suo significato completo: è il Dio dell'universo che conclude un'alleanza con Israele (Es 19,5). In tal modo le due grandi parti di Gen riflettono il corso storico della rivelazione: per il fatto che Israele impara a conoscere Dio come il Dio dei Padri e il salvatore del popolo, impara nello stesso tempo che il Dio dell'Alleanza è il Dio unico, creatore del mondo e dell'umanità. Il dialogo nazionale fra Jahweh e Israele si esprime nella storia dei patriarchi; la storia delle origini lo traspone sul piano universale. Ogni Israelita, ma anche ogni uomo può leggere in Gen la storia del piano divino di salvezza la cui realizzazione è ostacolata dal peccato degli uomini, ma che si adatta ogni volta di nuovo alla situazione creata dal peccato e che continua a realizzarsi malgrado gli ostacoli. Così è anche nella storia del mondo: tutte e due sono nelle mani del solo e unico Dio. →creazione, racconto; →caduta dell'uomo; →origini, storia delle; →protovangelo; →diluvio; →popoli, elenco dei; →esodo.

Bibl. Commentari: H. Gunkel, Göttingen, 1922[5]; E. König, Gütersloh, 1925[2-3]; *G.* Ryckmans, Bruges, 1927; P. Heinisch, Bonn, 1930; J. Skinner, Edinburgh, 1930[2]; F. Böhl, Groningen-Den Haag, 1930[2]; B. Jacob, Berlin, 1934 (ediz. inglese abbreviata: New York, 1974); A. Vaccari, Firenze, 1943; E. Kalt, Freiburg, 194g; J. Chaine, Paris, 194g; H. Junker, Würzburg, 1949; G.C. Aalders, Kampen, 1949[2]; G. von Rad, Göttingen, 1949; R. de Vaux, Paris, 1951; G. von Rad, Göttingen, 1952-1953; A. Clamer, Paris, 1953; F. Michaeli, Neuchâtel-Paris, 1957-1960; E.A. Speiser, Garden City, 1964; C. Westermann, Neukirchen, 1972; W.*G.* Plant, New York, 1974; L. Ruppert, Düsseldorf, 1976; H.G. Stigers, *G*rand Rapids, 1976; B. Vawter, Garden City, 1977; U. Cassuto, Jerusalem, 197g; G.C. Aalders, Grand Rapids, 1981; J.C.L. Gibson, Edinburgh-Philadelphia, 1981; M. Maher, Wilmington, 1982; *G.*W. Coats, Grand Rapids, 1983; L. Ruppert, Düsseldorf, 1984; C. Westermann, Minneapolis, 1984. [*G.* von Rad, *Genesi* (= AT 2-4), Brescia, 1971-1972; F. Dattler, *Génesis, texto e comentário* (= Comentário Bíblico), São Paulo, 1984; W. Berg, *Urgeschichte des Glaubens, Genesis* (= BiPr 1), Stuttgart, 1985; J.M. Boice, *Genesis, an expositional commentary II (12,1-36,43)* (= Ministry Resources Library), Grand Rapids MI, 1985; F.D. Kidner, *Génesis. Introducción y comentario* (= Didaqué 1), Buenos Aires, 1985; J. Neusner, *Genesis Rabbah. The Judaic commentary to the Book of Genesis. A new American translation I-III* (= BrownJudSt 104ss), Atlanta, 1985; Rashi de Troyes = Rabbi Shelomo Ishaqi, *Commento alla Genesi*, a cura di L. Cattani (= Ascolta Israele 1), Casale M., 1985; U. Neri, *Genesi, versione ufficiale italiana confrontata con ebraico masoretico, greco di Settanta, siriaco della Peshitta, latino della Vulgata; Targum Onqelo* (= BibTrad AT 1), Torino, 1986; J. Scharbert, *Genesis 12-50* (= NEchter 16), Würzburg, 1986; C. Westermann, *Genesi*, Casale M., 1989; J.M. Boice, *Genesis, an expositional commentary. III (37-50)*, Grand Rapids MI, 1987; D.S. Briscoe, *Genesis* (= The Communicator's Commentary 1), Waco TX, 1987; H. Braümer, *Das erste Buch Mose, 2. Kap.*

12-36 (= Studienbibel), Wuppertal, 1987; E.F. Roop, *Genesis* (= Believers' Church Bible Commentary), Scottdale PA, 1987; G.J. Wenham, *Genesis 1-15* (= Word Biblical Commentary 1), Waco TX, 1987; Isabelle de la Source sr., *La Genèse* (= Lire la Bible avec les Pères), Paris, 1988; A.P. Ross, *Creation and blessing. A guide to the study and exposition of the book of Genesis*, Grand Rapids MI, 1988; Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, a cura di M. Vannini (= Ascolta Israele 6), Genova, 1989; E. Bianchi, *Genesi. Commento esegetico-spirituale. I: cap. 1-11*, Magnano (VC), 1990; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis; Chapters 1-17* (= NICNT), Grand Rapids MI, 1990; G. Ravasi, *Il libro della Genesi (1-11)* (= Guide Spirituali all'Antico Testamento), Roma, 1990; R.D. Sacks, *A commentary on the Book of Genesis* (= AncNETSt 6), Lewiston NY, 1990; J.A. Soggin (a cura di), *Genesi 1-11* (= CSANT AT 1/I), Genova, 1991; G. Ravasi, *Il libro della Genesi (12-50)* (= Guide Spirituali all'Antico Testamento), Roma, 1993].

Studi: U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Firenze, 1934; M.J. Lagrange, *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents*, RB 47, 1938, 163-183; B.O. Long, *The problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, BZAW, 108, 1968; P. Beauchamp, *Création et séparation*, Paris, 1969; R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel 1969; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971; G. Auzou, *Au commencement Dieu créa le monde; l'histoire et la foi*, Paris, 1973; R. Michaud, *Les patriarches, histoire et théologie*, Paris, 1975; T.W. Franxman, *Genesis and the "Jewish Antiquities" of Flavius Josephus*, BibOrPont 35, 1979. [R. Michaud, *I patriarchi. Genesi 12-26*, Prefazione di A. Bonora (= LOB 1.2), Brescia, 1979; P. Grelot, *Le origini dell'uomo. Genesi 1-11* (= Bibbia Oggi 20), Torino, 1981; J. Flori, *Genèse ou l'antimythe*, Damarie-les-Lys, 1980; J.A. Phillips, *Exploring Genesis, Chicago, 1980;* V.M. Romano, *Sia la luce. Dal libro della Genesi una catechesi ottimistica sulla vita*, Napoli, 1981; A. Bonora, *La storia di Giuseppe. Dio in cerca dei fratelli* (= LOB 1.3), Brescia, 1982; A. Grabar, *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana* (= Di Fronte e Attraverso 108), Milano, 1983; M. Cimosa, *Genesi 1-11* (= LOB 1.1), Brescia, 1984; W. A. Gage, *The Gospel of Genesis. Studies in protology and eschatology*, Winona Lake IN, 1984; W.T. Miller, *Mysterious encounters at Mamre and Jabbok* (= BrownJudSt 50), Chico CA, 1984; L. Alonso Schökel, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (= BibICR 50), Brescia, 1987; D. Arenhoevel, *Genesi: preistoria, memoria dei patriarchi e storia di Giuseppe*, tr. di E. Filippi (= Bibbia per Tutti), Assisi, 1987; E.R. Galbiati-A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia* (= Sorgenti di Vita 1), Milano, 1985⁵; Y.T. Radday-H. Shore, *Genesis, an authorship study in computer-assisted statistical linguistics* (= AnBib 103), Roma, 1985; H.F. Vos, *Genesis and archaeology*, Grand Rapids MI, 1985; *Atti del Seminario invernale "In principio...". Prato 23-26.I.1986*, Settimello FI, 1986; S.D. Fohr, *Adam and Eve. The spiritual symbolism of Genesis and Exodus*, Lanham MD, 1986; M.L. von Franz, *Patterns of creativity mirrored in creation myths* (= Seminar Series 6), Dallas, 1986; R.C. Harbach, *Studies in the Book of Genesis*, Grandville MI, 1986; M. Harl, *La Genèse* (= La Bible d'Alexandrie 1), Paris, 1986; G.A. Rendsburg, *The redaction of Genesis*, Winona Lake IN, 1986; R.F. Youngblood (ed.), *The Genesis debate. Persistent questions about creation and the flood*, Nashville, 1986; F. Blanquart (présenté par), *La création dans l'Orient Ancien. XIe Congrès de l'ACFÉB, Lille (1985)* (= LD 127), Paris, 1987; P. Gisel, *La creazione*, Genova, 1987; T.L. Thompson, *The origin tradition of Ancient Israel. I. The literary formation of Genesis and Exodus 1-23* (= JStNTSup 55), Sheffield, 1987; M. Alexandre, *Le commencement du livre, Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception* (= ChrAnt 3), Paris, 1988; H. De Wit, *He visto la humillación de mi pueblo. Relectura de Génesis desde América Latina*, Santiago, 1988; V.P. Flint, *Strangers and pilgrims: a study of Genesis*, Neptune NJ, 1988; H. Mölle, *Genesis 15. Eine Erzählung von den Anfängen Israels* (= ForBib 62), Wurzburg, 1988; H.M. von Erffa, *Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen. I*, München, 1989; J. Ha, *Genesis 15: a theological compendium of Pentateuchal history* (= BZAW 181), Berlin-New York, 1989; L. Brisman, *The voice of Jacob. On the composition of Genesis*, Bloomington, 1990; S.P. Jeansonne, *The women of Genesis: from Sarah to Potiphar's wife*, Minneapolis, 1990; J.P. Fokkelman, *Narrative art in Genesis. Specimens of stylistic and structural analysis* (= JSOTBibSem 12), Sheffield, 1991² [1975¹]; D. Steinmetz, *From Father to Son. Kinship, conflict, and continuity in Genesis* (= Literary Currents in Biblical Interpretation 2), Westminster, 1991; D. Lifschitz (a cura di), *Il paradiso perduto. L'Aggadah su Genesi 3* (= Israele Racconta), Roma, 1992; R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: patriarchal narratives and mosaic Yahwism*, Minneapolis, 1992; C. Levin, *Der Jahwist* (= FRLANT 157), Göttingen, 1993; D. Lifschitz, *L'inizio della storia. Il peccato originale*, Prefazione di I. de La Potterie (= TorVang), Roma, 1993].

HR-PBuis

GENESI, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

GENITORI →parenti.

GENTILE L'ebr. *gôyim* e il gr. *ethnē* (con l'aggettivo derivato, *ethnikos* della LXX e del NT) sono tradotti nella Volgata con *gentes*, "nazioni", e *gentilis* "inerente alle nazioni", da cui è tratto il termine g. Nell'AT *gôyim* ed *ethnē/ethnikos* sono abitualmente tradotti con " →pagani" o " →nazioni" e indicano tutti coloro che non appartengono al popolo eletto. Nel NT *ethnē* ed *ethnikos* sono sempre più frequentemente tradotti con " →pagani"; questi termini, come nella LXX, possono indicare i non-Giudei (Mt 5,47; 6,7), ma in seguito i cristiani li usano per parlare dei non-cristiani (Mt 18,17; 1Cor 5,1; 12,2; 1Pt 2,12). Paolo, secondo la prima accezione del termine, è perciò designato come apostolo dei gentili, cioè dei pagani, in opposizione agli altri apostoli che andranno "verso i circoncisi" (Gal 2,9; At 9,15). Tuttavia è difficile sapere se il termine è usato per indicare i non-cristiani in opposizione ai

cristiani, o tutti i non-Giudei, compresi i cristiani venuti dal paganesimo in rapporto ai giudeo-cristiani (p. es At 11,1.8).

Bibl. DB, III, 189-192; TWNT, II, 362-370; J. Munck, *Israël and the Gentiles in the N.T.*, JTS 2, 1951, 3-16; L. Cerfaux, *Le monde païen vu par Saint Paul*, in *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, 415-424; J. Jeremias, *Jésus et les païens*, Paris, 1956; R. Martin-Achard, *Israël et les Nations*, Lausanne, 1959; E.A. Speiser, *People and Nations of Israël*, JBL 79, 1960, 157-163.

BMFer

GERAR In ebr. *gᵉrār;* antica città cananea di Abimelech, "re dei Filistei" (Gen 26,1.8). I patriarchi Abramo e Isacco vi soggiornarono (Gen 20,1; 26,1.6) e a G. si colloca il famoso episodio di Sara e Abimelech (Gen 20,15). G. non è ripresa nell'elenco delle principali città dei Filistei (Gs 13,3) e non si trova nel numero delle città prese da Giosuè. Asa, re di Giuda, sconfisse i Kushiti e li inseguì fino a G., la cui fertile regione (1Cr 4,39-40: Ghedor, in ebr. *gᵉdōr* corretto in G. secondo la LXX; in gr. *gerara*) fu oggetto di un grande saccheggio (2Cr 14,13-15). Si può senza dubbio identificarla con l'attuale tell eš-Šeriʿa, 24 km a sud-est di Gaza, sul wādi eš-Šeriʿa, localizzazione che corrisponde alle descrizioni di Gen 10,19 e di 1Cr 4,39-40, a meno che non bisogni optare per il tell Harar, proposto da Aharoni e situato non lontano da eš-Šeriʿa.

MDef

GERASA In gr. *gerasa* (cfr. Mc 5,1; Lc 86: *gerasenoi:* "Geraseni"); città della Decapoli, attualmente Jeraš, 36 km a nord di Amman; la città ellenistica, i cui abitanti facevano risalire la fondazione ad Alessandro Magno, occupa un luogo abitato fin dall'epoca preistorica. Fu conquistata da Alessandro Ianneo (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,393; *B.J.* 1,104) poi da Pompeo fu inclusa nella Decapoli. Il luogo fu abbandonato nel XII secolo; le sue rovine sono particolarmente imponenti. G. è stata fatta oggetto di numerosi scavi dal 1925 (J. Garstang) che hanno messo in luce una tipica città dell'Oriente ellenistico. La citazione di G. in Mc 5,1; Lc 8,26 è problematica vista la distanza che separa la città dal lago di Tiberiade; bisogna probabilmente leggere con Mt 8,28 "Gadareni" (→Gadara) al posto di "Geraseni".

Bibl. EAEHL, II, 419s. [*Jerash*, MdBi n. 12, 1992].

JLong

GEREMIA In ebr. *yirmᵉyāh* o *yirmᵉyāhû*, "Jahweh innalza" o "Jahweh apre (il seno?)"; uno dei grandi profeti. Il suo libro, uno dei più lunghi fra i libri profetici, fornisce numerose informazioni sulla vita e il messaggio del profeta.

1 Giovinezza È di origine contadina, del villaggio di "Anatot, nel territorio di Beniamino" (1,1), 6 km a nord-est di Gerusalemme. È "figlio di Chelkia, uno dei sacerdoti" (1,1) appartenente probabilmente alla famiglia di Ebiatar, discendente da Eli di Silo, la famiglia sacerdotale esiliata ad Anatot da Salomone (1Re 2,26-27). Suo padre Chelkia non sembra essere il sacerdote dallo stesso nome implicato nella scoperta del libro della Legge che portò alla riforma di Giosia (2Re 22-23). Il titolo del libro cita tre re sotto i quali Geremia ha svolto il suo ministero (1,2-3). I nomi dei due re Ioiachim e Ioacaz non sono citati a causa della breve durata del loro regno (tre mesi ciascuno). Il ministero del profeta si divide in tre grandi periodi.

2 Sotto Giosia (640-609) G. riceve la sua vocazione nel tredicesimo anno del regno di Giosia (1,2), dunque nel 627. In quel momento G. era un *naʿar* (1,6). Questo termine, non troppo preciso, è adatto soprattutto a un adolescente a meno che si tratti di un nome indicante una funzione. Da ciò si può dedurre che G. sia nato verso il 645. Fin dall'inizio (627-622) G. predica contro l'idolatria che si era introdotta in Giuda soprattutto sotto il re Ezechia. La sua predicazione assomiglia molto a quella di Osea (2-6). Di questo periodo si può datare un messaggio di speranza indirizzato alle tribù del Nord che avevano perso la loro indipendenza nel 721 (sezioni 30-31). È il periodo pieno d'entusiasmo del profeta. Egli cominciò forse il suo ministero ad Anatot per andare in seguito a Gerusalemme forse verso il 622, al momento della riforma religiosa deuteronomica che prescriveva la centralità del culto a Gerusalemme (2Re 22-23). Il ruolo svolto da G. in questa riforma resta oscuro: si trattò di partecipazione attiva, di opposizione o di evoluzione che andava da un coinvolgimento iniziale seguito poi da scetticismo? Dopo la riforma c'è come un silenzio. Non ci sono più oracoli di G. nel periodo che va dal 621 al 609. L'assenza di oracoli a proposito di questa riforma importante è una delle ragioni che ha portato alcuni autori a concludere che G. cominciò il suo ministero sotto Ioiakim, verso il 609, e che "il tredicesimo anno del regno di Giosia" (1,2), il 627, sarebbe l'anno della sua nascita (W.L. Holladay; C.F. Whitley colloca l'inizio della sua attività nel 605).

3 Sotto Ioiakim (609-598) Giosia, il re pio, è ucciso a Meghiddo mentre tenta di opporsi alle truppe egiziane di Necao. Questa morte tragica suscita scandalo. Ioiakim, suo successore, non continua la riforma religiosa. Si cade nell'idolatria e a partire dal 605 Israele è sotto la dominazione di Nabucodonosor, re di Babilonia. È un periodo doloroso per la vita di G., talvolta chiamato "Getsemani". Oltre che alla predicazione, egli ricorre alle azioni simboliche (18-20); la sua stessa vita diventa segno. Il suo celibato annuncia l'imminenza del castigo: perché mai generare ancora bambini (16,1-13)? G. fa il processo alle istituzioni, attacca le false garanzie (7-20). Questa predicazione, soprattutto il discorso contro il Tempio (7,1-15), non piace. G. soffre per l'opposizione della sua famiglia e delle autorità: re, magistrati, sacerdoti, profeti. È arrestato (26). Non ha più accesso al Tempio. G. ricorre alla scrittura per trasmettere il suo messaggio con l'aiuto dello scriba Baruc (36). In questo periodo si collocano "le

confessioni" di G. che parlano delle delusioni e dello scoraggiamento del profeta, delle sue preghiere di vendetta, delle accuse contro Dio, della sua conversione e dell'approfondimento della sua vocazione e della fedeltà del profeta.

4 Sotto Sedecia (597-587) Ioiakim si ribella contro Babilonia e il suo successore Ioiachin deve consegnarsi a Nabucodonosor, che ha assediato Gerusalemme. La prima deportazione a Babilonia avviene nel 598. Il re è sostituito da Sedecia. È il periodo della "maturità" del profeta (parecchi oracoli nei capp. 21-24 e racconti biografici: 27-29; 34-35; 37-39). Un partito pro-egiziano consiglia al re di ribellarsi. G., all'opposto di altri profeti come Anania, predica la sottomissione a Babilonia (28); scrive agli esiliati di non sognare un ritorno immediato (29). Sedecia si ribella, G. è messo in prigione e Nabucodonosor si prepara a prendere la città. In quest'epoca, in cui tutto sembra finito, G. riprende il messaggio di speranza che aveva predicato prima per il nord. Annuncia che c'è ancora speranza per Giuda, parla di una nuova alleanza (30-33). Nel 587 Gerusalemme è presa, il Tempio distrutto e si assiste alla deportazione. Nabucodonosor nomina come governatore Godolia, un amico di G.; alcuni fanatici lo uccidono. Molti, temendo rappresaglie da parte di Nabucodonosor, fuggono in Egitto e portano con loro G. (40-44). Là si collocano gli ultimi oracoli del profeta. Non si conoscono le circostanze della sua morte; una tradizione vuole che sia morto martire in Egitto.

G. esercitò il suo ministero per un lungo periodo di 40 anni. Fu implicato negli avvenimenti politici del suo tempo fino al tragico momento della fine di Gerusalemme. Il ministero profetico occupò tutta la sua vita. Conobbe la sofferenza; il suo carattere sensibile appare dai testi come il racconto della sua vocazione e delle sue "confessioni". Lo studio della vita di G. ha spesso seguito le tappe di una biografia psicologica (soprattutto lo studio di J. Skinner, cfr. A. Gelin, S.H. Blank, ecc.). Attualmente si nota una certa reazione: questi testi non riprodurrebbero necessariamente i sentimenti del profeta stesso, ci informerebbero più sullo sviluppo del pensiero della comunità esilica e postesilica (R.P. Carroll, in modo analogo ai Vangeli che non danno un'immagine esatta del Gesù della storia); G. lasciò anche nelle generazioni successive una profonda impressione (cfr. 2Mac 2,1-12; 15,13-16; Mt 16,14). Si è vista in lui la figura di Cristo.

Bibl. EJ, IX, 1345-1361; S.H. Blank, *Jeremiah: Man and Prophet*, Cincinnati, 1961; W.L. Holladay, *Jeremiah, spokesman out of time*, Philadelphia, 1974; A. Neher, *Jérémie*, Paris, 1980; A. Ridouard, *Jérémie l'épreuve de la foi*, LireLaB 62, 1983. WVogt

GEREMIA, LETTERA Scritto deuterocanonico che conclude "il corpo geremiano", dopo Bar e Lam nella LXX, o unito a Bar (di cui forma il sesto capitolo) nelle sue traduzioni antiche (Peshitta, Vetus Latina ripresa dalla Vulgata).

1 Origine Ritenuta per lungo tempo opera di un Giudeo ellenizzato, la lettera è oggi generalmente considerata come la traduzione di un originale ebraico. La sua data di composizione è difficile da precisare. L'autore si ispira a fonti profetiche che non sono anteriori alla fine dell'esilio: Is 44,9-20; Ger 10,1-16, la cui origine redazionale non è più contestata (RB 81, 1974, 57-62). La situazione presa di mira sembra quella di Babilonia in epoca greca, con il ritorno di favore che vi conoscevano i culti antichi. L'opera è certamente anteriore al I secolo (cfr. 7Q2, frammento greco contenente i versetti 43-44 ritrovato a Qumrân e datato al 100 a.C.) e forse alla seconda metà del II secolo se 2Mac 2,1-3 allude effettivamente a questa lettera.

2 Contenuto Qualunque sia il suo titolo, la lettera non è di Geremia né si tratta di una lettera nel senso proprio del termine, ma di uno scritto apologetico che sviluppa in modo satirico il tema della nullità degli idoli (ritornello: vv. 14; 22; 28; 39; 44; 49-51; 56; 64; 68; cfr. Is 40,19-20; 41,6-7.21-29; 44,9-20; 46,1-2.6-7; Ger 10,1-16; Sal 115,4-8; 135,15-18; Sap 13-14), dove si esprime, in contrapposizione, la fede di Israele nell'unico Dio vivo e vero.

Bibl. Commentari: →Baruch, libro.

Studi: DBS, IV, 849-857; C.J. Ball, *Epistle of Jeremy*, in R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, I, Oxford, 1913, 596-611; J. Ziegler, *Ieremias-Baruch-Threni-Epistula Ieremiae*, Göttingen, 1957; M. Baillet, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, Oxford, 1962, 143; A.H.J. Gunneweg, *Der Brief Jeremias*, JüdSchrHelRömZt 3/2, 1975, 183-192. ABoud

GEREMIA, LIBRO

1 Testo Esistono due tipi di testo di Ger: il testo ebraico dei masoreti e il testo greco della LXX. La LXX è un ottavo più corto del testo masoretico; mancano in essa parole, frasi, persino delle sezioni complete (p. es. 33,14-26; 39,4-13). È da notare tuttavia che all'occorrenza il testo masoretico può essere più corto della LXX. Un'altra differenza è il posto che occupano gli oracoli contro le nazioni. La LXX li colloca dopo 25,13c-38, il testo masoretico alla fine del libro (46-51). All'interno di questa sezione degli oracoli contro le nazioni, la successione degli oracoli varia nel testo masoretico e nella LXX. Nel passato si era stati portati a spiegare queste differenze con la critica testuale, ma i frammenti del libro scoperti a Qumrân confermano l'esistenza di due tipi: 4QGer^{a} è simile al testo masoretico, 4QGer^{b} alla LXX. La LXX sembra essere la traduzione di un testo ebraico più antico del testo masoretico. Si è dunque in presenza di due edizioni, ciascuna con la sua preoccupazione (studi di J.G. Janzen, E. Tov, P.M. Bogaert).

2 Contenuto Dopo il titolo (1,1-3) Ger si divide in più sezioni.

— Oracoli contro Giuda e Gerusalemme (1,4-25,13b). Questa sezione contiene prima di tutto degli oracoli (alcuni racconti biografici) raggruppati grosso modo secondo i tre periodi della vita di Geremia e secondo un certo ordine tematico:

sotto Giosia (2-6);
sotto Ioiakim (7-20), questo gruppo di oracoli si divide in quattro parti ciascuna introdotta da: "Parola che fu rivolta a Geremia da parte di Jahweh" (7,1; 11,1; 14,1; 18,1);
soprattutto dopo Ioiakim (21-24).
— Oracoli concernenti le nazioni, che comprendono una introduzione (25,13c-38), seguita nella LXX da una serie di oracoli contro diverse nazioni; il testo masoretico li colloca alla fine (46-51).
— Oracoli di felicità per Giuda e narrazioni sulla vita di Geremia (26-45). Si suddividono spesso in due sezioni: 26-35; 36-45. Alcuni racconti biografici, che descrivono la sofferenza di Geremia soprattutto del periodo di Sedecia (da notare il libretto per gli esiliati: 27-29), sono interrotti da oracoli di salvezza nel libro della consolazione con le sue aggiunte (30-31; 32-33).
— Appendice (52). Conclusione storica, questo capitolo è uguale a 2Re 24,18-25,30. La storia mostra che Geremia ha detto il vero. Questa strutturazione in tre parti, secondo l'ordine della LXX, si ritrova in altri libri profetici (Is 1-39; Ez; Ab; Sof).

3 Formazione Certe indicazioni in Ger testimoniano la complessità della sua composizione: la differenza fra le sezioni poetiche e quelle in prosa; la presenza di doppioni (6,12-15 = 8,10-12; 7,1-15 = 26; ecc.); la somiglianza fra le "confessioni" di Geremia e Sal e Gb; la differenza fra il testo masoretico e la LXX. D'altra parte il libro contiene anche indicazioni precise sulla stesura del messaggio di Geremia. Nel quarto anno di Ioiakim (36,1), dunque nel 605, Geremia detta allo scriba Baruc le parole che aveva pronunciato dall'inizio del suo ministero (36,2). Baruc le scrive su un rotolo (36,4). Dopo la distruzione del rotolo ad opera di Ioiakim (36,23), Baruc sotto dettatura di Geremia scrive un secondo rotolo: "tutte le parole che figuravano già nel primo rotolo" (36,28); "inoltre molte parole dello stesso genere vi furono aggiunte" (36,32). Resterà sempre difficile ricostruire esattamente questi due rotoli, ma le parole a partire dall'inizio del suo ministero (627) fino al momento della composizione del rotolo (605) devono trovarsi soprattutto nei capitoli 1-6 o 1-20 del libro attuale (cfr. anche 25,1-13b). Secondo W.I. Holladay il primo rotolo conterrebbe gli oracoli in cui il castigo è presentato come possibile, mentre nel secondo rotolo il castigo è ormai certo. Ci sono parecchie altre allusioni a degli scritti: una lettera di Geremia (29); il libro della consolazione di Geremia (30,2) (cfr. 45,1; 50,60s). La differenza di stile e di teologia indica chiaramente l'esistenza di materiali diversi che si possono catalogare in tre blocchi (dopo i lavori di B. Duhm, S. Mowinckel, W. Rudolph, A. Weiser, ecc.):
— il testo poetico degli oracoli; poiché gli altri profeti predicavano in questo genere di oracoli, si è portati a cercare in essi i detti autentici del profeta (soprattutto 1-25; 30-31 e un po' in 46-51); a ciò alcuni autori aggiungono le "confessioni" del profeta (11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18);
— i testi narrativi biografici sul profeta (soprattutto 19,1-20,6; 26-29; 32-44); secondo molti sono opera dello scriba Baruc (la sua firma in 45); è lui che sotto la dettatura di Geremia aveva messo per iscritto gli oracoli: essendo vicino al profeta, avendolo anche accompagnato in Egitto (43,6), poteva informarci in modo abbastanza esatto sulla vita del profeta;
— i discorsi in prosa, p. es. 7,1-8,3; 11,1-14; (16,1-13); (17,19-27); 18,1-12; 21,1-10; 22,1-5; 25,1-14; 34,8-22; 35; questi discorsi hanno somiglianze con lo stile e lo spirito deuteronomistico; sono quindi spesso attribuiti a un autore di questa scuola.
A questi tre blocchi furono aggiunti molti degli oracoli contro le nazioni (46-51, senza negare il fatto della predicazione di Isaia contro le nazioni, p. es. 27,3) e l'appendice (52).
Nuovi studi mostrano che l'origine del libro è più complessa. Molti continuano a vedere nelle "confessioni" l'esperienza del profeta (F. Hubmann), altri suggeriscono che queste preghiere non esprimano i sentimenti personali del profeta, ma che il profeta parli come un animatore del culto a nome della comunità (H.G. Reventlow), o ancora che questi testi, pur avendo un nucleo risalente al profeta, hanno conosciuto parecchie redazioni successive che esprimono i sentimenti della comunità (J. Vermeylen). I testi biografici non sarebbero di un solo autore, solo una parte potrebbe eventualmente provenire da Baruc (G. Wanke). I discorsi in prosa non sarebbero necessariamente della scuola deuteronomistica, vi si troverebbe il linguaggio normale dell'epoca. Il linguaggio di questa parte sarebbe persino molto più vicino al linguaggio degli oracoli di Geremia che a quello deuteronomistico (H. Weippert). Testi profetici extrabiblici mostrano che i profeti usavano sia il genere poetico degli oracoli che i discorsi in prosa (H. Weippert). Altri vedono un'influenza deuteronomistica ovunque: ciò si riscontrerebbe non solo nei discorsi in prosa, ma persino gli oracoli e/o i testi biografici avrebbero conosciuto una redazione deuteronomistica (J.P. Hyatt; W. Thiel; E.W. Nicholson).
L'origine di Ger resta una questione molto dibattuta. Il libro è passato attraverso più stadi: la predicazione di Geremia (oracoli e discorsi in prosa); una stesura in cui egli stesso e il suo segretario Baruc giocarono un ruolo importante; redazioni successive, deuteronomistica e altre, durante e dopo l'esilio. Non esiste un accordo nemmeno circa il luogo in cui si sviluppò questa tradizione: Babilonia (E.W. Nicholson), l'Egitto (J.P. Hyatt), la Palestina (K.F. Pohlmann). È possibile anche che alcuni testi siano circolati da un luogo all'altro. La differenza fra il testo masoretico e la LXX permette di credere che la redazione finale sia avvenuta in luoghi diversi. Come per altri profeti, il messaggio di Geremia fu adattato alle circostanze mutevoli della storia.

4 Teologia Non si può limitare il messaggio del libro alle parole del profeta: tutta la sua vita fa parte del messaggio. Coloro che accettano l'autenticità di molti testi, credono di percepire i sentimenti stessi

del profeta. Altri vi vedono di più l'interpretazione dei redattori. Il racconto del rotolo (36) assomiglia molto al testo della scoperta della Legge sotto Giosia (2Re 22-23). Geremia è così presentato come il profeta simile a Mosè (Dt 18,18). È descritto come un uomo predestinato già dal seno di sua madre (1,5) e chiamato a essere profeta non solo per il suo popolo, ma anche per le nazioni (1,5). Tutta la sua vita fu sotto l'influenza di Dio e il suo celibato ne è una testimonianza. È colui che predica, ma anche colui che intercede (18,20; 42,2). Soffre con il suo popolo (8,18-21) e, in più, alcuni membri del suo popolo lo fanno soffrire. Nonostante tutto egli rimane esempio di fedeltà alla chiamata.

Le parole autentiche del profeta e le parole che la tradizione gli attribuisce contengono una predicazione per Israele. Jahweh è il Dio che ha stretto l'alleanza con Israele. Egli ha salvato il suo popolo dall'Egitto (2,6) e gli ha dato la terra promessa (2,7). Geremia usa le stesse immagini di Osea: fidanzamento-matrimonio (2,2); paternità (3,4). Ma Israele non è fedele ai suoi impegni. L'idolatria è il suo grande peccato: Israele si è prostituito con Baal (3,1-3), pratica il culto della Regina del Cielo (7,18). Geremia parla anche delle ingiustizie sociali (22,3. 13). La vera conoscenza di Jahweh si manifesta, d'altronde, nella giustizia (22,16). Sono soprattutto i capi che hanno la responsabilità: re, sacerdoti, profeti (23,9-11). Geremia invita Israele alla conversione (3,12), esige una conversione del cuore, ma dubita che essa sia ancora possibile: il peccato è troppo profondamente ancorato nell'uomo, si tratta di una perversione profonda (13,23; cfr. 4,22; 5,3; 8,4-7; 17,1). Solamente Jahweh può compiere la conversione (3,18). Inutile rifugiarsi nelle false sicurezze come il Tempio (7,4), la Legge (8,8), la circoncisione (9,24-25), i sacrifici (6,20; 7,21). Il castigo non può più tardare (4,5s), tutto sparirà: il Tempio, la città e il popolo andrà in esilio (25,1-13b). Questo castigo è una correzione e una disciplina per l'uomo (10,24; 31,18). Geremia predica che la retribuzione sarà personale, individuale (31,29-30). Jahweh compirà la restaurazione, creerà del nuovo (31,22). Riunirà il piccolo resto e lo porterà verso la Terra promessa, come in una ripresa del primo esodo (23,3); Gerusalemme sarà ricostruita (31,38), un germoglio della dinastia di Davide sorgerà (23,5; 33,15) e, soprattutto, Jahweh concluderà una nuova alleanza con il suo popolo che produrrà una trasformazione interna (31,31s). Geremia, stabilito come profeta delle nazioni (1,5), ha anche parole nei riguardi di esse. Le nazioni sono testimoni delle relazioni fra Jahweh e il suo popolo (6,18), il che le porterà a porsi delle domande (22,8-9). Sono lo strumento di cui Jahweh si serve per punire Israele infedele al punto che Jahweh chiama Nabucodonosor "mio servo" (25,9; 27,6; 43,10), da cui la sottomissione che Jahweh gli deve: è inutile volersi ribellare contro il progetto di Jahweh. Tuttavia le nazioni non sono senza peccato; anch'esse sono circoncise solamente nella carne (9,24-25), il loro peccato è l'orgoglio (48,29), la presunzione (48,30) e l'insolenza (50,31). Jahweh le punirà nello stesso modo in cui ha punito Israele, per mezzo di altre nazioni (25,14; 27,7; gli oracoli contro le diverse nazioni: 46-51, p. es. per Babilonia 50-51). Anch'esse conosceranno l'esilio (46,19). Ma Jahweh accorderà loro anche una restaurazione (alla fine di numerosi oracoli contro le nazioni: 46,26; 48,27; 49,6.39). C'è tuttavia una grande differenza tra Israele e le nazioni; queste non conoscono Jahweh, colui che guida la loro storia. Ma verrà il giorno in cui le nazioni parteciperanno a questo privilegio (3,17; 12,14-17). Per Geremia Jahweh non è solamente il Dio di Israele, è anche il Re delle nazioni (10,7).

Bibl. Commentari: B.N. Wambacq, Roermond, 1957; A. Aeschimann, Neuchâtel, 1959; J. Bright, Garden City, 1965; E.W. Nicholson, Cambridge, 1973-1975; A. Van Selms, Nijkerk, 1972-1974; S.B. Freehof, New York 1977; J.A. Thompson, Grand Rapids, 1980; C.L. Feinberg, Grand Rapids, 1982; J. Schreiner, Würzburg, 1984. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 453-748; W.L. Holladay, *Jeremiah I-II; A commentary on the Book of the prophet Jeremiah* (= Hermeneia), Philadelphia PA/London, 1986-1989; A. Weiser, *Geremia* (= AT 20-21), Brescia, 1987].

Studi: Interpr 37/2, 1983; H.G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963; C. Rietzschel, *Das Problem der Urrolle. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches*, Gütersloh, 1966; E.W. Nicholson, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford, 1970; T.W. Overholt, *The Threat of Falsehood: A Study in the theology of the Book of Jeremiah*, StBibT 2/16, 1970; G. Wanke, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift*, BZAW 122, 1971; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, WMANT 41, 1973; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, BZAW 132, 1973; J.R. Lundbom, *Jeremiah. A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*, SBLDiss 18, 1975; W.L. Holladay, *The Architecture of Jeremiah 1-20*, London, 1976; C. de Jong, *De volken bij Jeremia: hun plaats in zijn prediking en in het boek Jeremia*, Kampen, 1978; F.D. Hubmann, *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11,18-12,6 und 15,10-21*, ForBib 30, 1978; K.F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch: ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches*, FRLANT 118, 1978; P.M. Bogaert et al., *Le livre de Jérémie: le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, BiblETL 54, 1981; R.P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, London, 1981; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, WMANT 52, 1981; J. Briend, *Le livre de Jérémie*, CahÉv 40, 1982; L. Wisser, *Jérémie, critique de la vie sociale: Justice sociale et connaissance de Dieu dans le livre de Jérémie*, Genève, 1982; A. Ridouard, *Jérémie l'épreuvé de la foi*, LireLaB 62, 1983; *Jérémie, la passion di prophète*, LumièreV 32, 1983; P.R. Ackroyd, *The book of Jeremiah. Some recent Studies*, JStOT 28, 1984, 47-59; T. Polk, *The prophetic person. Jeremiah and the language of the self*, JStOTSS 32, 1984. [G. Boggio, *Geremia. La testimonianza di un martire*

(= LOB 1.20), Brescia, s.d. S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 160-214; D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie* (= ÉBN 9), Paris, 1987; K. Seybold, *Die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten*, in G. Benedetti-U. Rauchfleisch (hrg.), *Welt der Symbole; Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses*, Göttingen, 1988, 101-12; N. Lohfink, *Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30-31*, in Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (= SBAB 12), Stuttgart, 1991, 87-106; N. Lohfink, *Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30-31*, *ivi*, 107-24; G. Barbiero, *kî ʿal sol ʾellæh (Ger 2,34bβ): una lettura contestuale*, RivB 40, 1992, 183-91]. LMlb

GEREMIA, PARALIPOMENI →apocrifi dell'AT.

GERGESEI Popolazione pre-israelitica di Palestina secondo la lista stereotipata di Gen 10,16; 15,21; Dt 7,1; Gs 3,10; 24,11; Ne 9,8. Un nome proprio *Girgišu* appare nei testi ugaritici e fenicio-punici, ma è sempre un nome di persona. Un popolo di G. è sconosciuto, a meno che non lo si identifichi con *qrqš* del poema egiziano di Pentaor, che lo cita fra gli alleati degli Hittiti in lotta contro Ramses II, o con i *gergiti*, forse uno dei "popoli del mare" imparentato con i Filistei e stanziato in Troade, secondo Erodoto (5,122): "I Gergiti che sono i restanti degli antichi Teucri".

Bibl. Abel, I, 3252-32; PW, VII, 1248s; RLA, V, 446s. ELip

GERICO In ebr. *yᵉrēḥô*, *yᵉriḥô*, in gr. *ierichō*; importante città della depressione del Giordano, 23 km a nord-est di Gerusalemme. Il nome deriva da quello del dio-luna *yrḥ*. È portato da un clan dei Binu-Yamina, spesso menzionato negli archivi di Mari intorno al 1800 a.C. Non si può dunque escludere che un gruppo di questi pastori semi-nomadi si sia stanziato nella pianura del Giordano e la vicina montagna per entrare nel popolo di Israele. Si riconosce il nome di G. nell'arabo Er-Riḥa, dove la prima sillaba è diventata un pseudo-articolo. Il luogo non è mai stato dimenticato: Giuseppe Flavio, gli itinerari e onomastici bizantini, i racconti dei pellegrini, lo situano con certezza. È una grande oasi bagnata da tre sorgenti: la principale è la fontana di Eliseo dei pellegrini (cfr. 2Re 2,19-22), oggi ʿain es-Sulṭān; la seconda, qualche km a nord-ovest, è ʿain Duq; la terza un po' a sud sgorga in montagna e scende nell'attuale wādī Qelṭ. L'oasi è a una tappa dal Giordano attraverso una pianura deserta e a un'altra tappa dai villaggi abitati in altitudine, attraverso una montagna altrettanto deserta. G. era dunque nello stesso tempo un luogo agricolo, commerciale e strategico da cui la sua importanza in momenti diversi della storia. Il grande tell vicino alla fontana di Eliseo, tell es-Sulṭān, è stato scavato a più riprese da Sellin e Watzinger (1907-1909), Garstang (1930-1936) e infine da K. Kenyon (1952-1958) che, con l'uso di metodi precisi, ha esteso e spesso corretto i risultati precedenti. Gli strati profondi del tell mostrano tracce delle prime civiltà urbane: un insediamento dell'età Mesolitica, di cacciatori, raccoglitori di cereali selvatici. Poi un Neolitico senza vasellame nè pietre levigate, ma con una possente architettura: muro di cinta, torri con scalinate interne, ecc. Risale al VII millennio e si prolunga fino a metà del VI con due fasi di civiltà discretamente diverse: le case rotonde sono sostituite da altre rettangolari, i pavimenti e le pareti sono più curate. I mattoni ovali sono sostituiti da mattoni rettangolari fatti con lo stampo. Preoccupazioni religiose si vedono nei crani decapitati la cui carne e la pelle sono state sostituite da una modellatura di terra e di calce decorata da pitture, poi da figure modellate su una carcassa di vimini. La ceramica vi appare ugualmente, dapprima con figure animali o umane, poi con oggetti utili, vasi, piatti, tazze, ecc. Dopo un periodo di stasi la vita cittadina ridiventa attiva nell'età del Bronzo Antico, che termina con tracce di rovina e di incendio. I nuovi abitanti abbandonano il tell ma seppelliscono i loro morti in vasti cimiteri le cui tombe semisferiche riproducono, all'incirca, delle tende di nomadi. Senza dubbio le loro tende, o le loro capanne di paglia, sono allora disseminate nei campi. Queste scoperte si possono mettere in corrispondenza con i dati letterari sugli Amurru di Mesopotamia, ancora nomadi e temibili, che diventeranno più tardi gli Ammoniti della Bibbia. La vita urbana riprende nel Bronzo Medio sotto l'influenza militare degli Hurriti del nord, metallurghi e allevatori di cavalli, la cui influenza trasforma le popolazioni locali. Si trova allora un quartiere d'abitazione ben costruito e soprattutto un enorme muro di cinta la cui base di grandi pietre doppiate da un pendio di terra battuta poteva portare degli alti muri di mattoni e delle torri. Tutto ciò è paragonabile ai lavori degli Hyksos del Basso Egitto dalle dimensioni simili.

Per molto tempo si è creduto di toccare con mano le mura abbattute da Giosuè l'Israelita, ma la cronologia della ceramica vi si oppose: la città del Bronzo Medio fu distrutta dagli eserciti egiziani, senza dubbio quelli di Tutmosi III, verso il 1550. Tutt'al più possiamo immaginare che gli Ebrei della regione — forse uomini della tribù di Beniamino? — avessero servito come ausiliari e conservato una propria tradizione, fusa in seguito nella tradizione unitaria di Israele. I secoli dell'impero egiziano, il Bronzo Recente degli archeologi, hanno lasciato a Gerico poche tracce raccolte da Garstang: non mura di cinta, qualche resto di abitazione e un lotto di ceramiche tipiche di cui parecchi pezzi ornati, imitati o importati, come quelle che si trovano nei siti costieri. Bisogna allora pensare che un piccolo gruppo cananeo viveva in pace con i suoi vicini "ebrei" conservando il suo genere di vita e in particolare le sue relazioni commerciali. Effettivamente, gli elenchi delle conquiste dei Faraoni ignorano la pianura del Giordano, come anche le lettere di El-Amarna:

tutto si svolge come se la regione fosse abbandonata agli indisciplinati →Apiru probabili antenati degli Ebrei. A questo stato di cose potrebbe corrispondere il ricordo biblico di una famiglia cananea, disprezzata, ma lasciata in pace, la casa di Raab (Gs 6,25).

Non resta nulla del Ferro I. L'abitazione era senza dubbio dispersa nei giardini e il centro religioso d'Israele era a →Galgala. Nel Ferro II qualche grande casa è stata trovata ai piedi del tell, corrispondente alla ricostruzione fatta da Chiel di Betel (1Re 16,34); il testo biblico suggerisce l'esistenza di fortificazioni di cui non sono state trovate tracce. Lo stesso è per l'epoca persiana di cui resta una grande casa ai piedi del tell e una →stampiglia segnata *yhwd*. Per le epoche seguenti numerosi testi letterari, in Giuseppe e nei Bizantini, attestano che G. conservava la sua attività commerciale e agricola, ma un insediamento continuo nel tempo e disperso nello spazio lascia solo poche tracce che sfuggono alla scienza archeologica.

La sola vestigia ellenistica importante è la "Gerico erodiana", nome dato a un grande palazzo reale situato allo sbocco dell'antica strada di Gerusalemme, per le gole del wādī Qelṭ le cui acque erano prese da un acquedotto che l'amministrazione mandataria ha rimesso in funzione e che bagna i quartieri sud di Er-Riḥa. Le rovine, conosciute sotto il nome di Tulûl Abū'l ʿAlâyiq, sono state scavate a partire dal 1950 dai professori Kelso, Baramki e Pritchard, poi a partire dal 1973 dal professore Ehud Netzer. Le costruzioni si estendono, infatti, su un periodo di un secolo e una superficie di circa 500 × 300 m. Un primo castello asmoneo fu seguito da un palazzo del giovane Erode, con residenza, sale di ricevimento e uffici amministrativi e infine da un secondo palazzo romano. Quest'ultimo fu costruito quando il re ebbe confermato il suo potere da Augusto. La tecnica, specificamente romana, dell'*opus reticulatum* dimostra che erano stati fatti venire architetti e capomastri che lavoravano all'italiana. Un'abile utilizzazione del paesaggio concretizza, ai nostri occhi, delle pitture pompeiane che si sarebbero potute credere fantasie: corsi d'acqua centrale, giardino riparato dal vento, piccola torre (per osservare gli astri?) in parecchi padiglioni, bagni caldi e freddi. Bisogna aggiungere le numerose vestigia di stucco e le tracce visibili di un vastissimo pavimento di marmo. Secondo Giuseppe questo palazzo sarebbe stato incendiato dopo la morte di Erode e riparato poi da Archelao. Sembra che l'incidente sia stato di minima importanza. Il palazzo dovette essere usato come immobile per la gestione delle terre reali e divenne fatiscente a poco a poco. In Lc 19,11-27 la storia del principe che va all'estero per ricevere la corona e che allude ad Archelao diventa più spiritosa se si pensa che fu pronunciata davanti a un palazzo che dei servitori, più o meno zelanti, lasciavano andare in rovina.

Nella Bibbia, per la sua posizione, G. è soprattutto un punto di riferimento che serve a situare il territorio al di là del Giordano (Nm 22,1; 26,3.63; 31,12; 33,48; 34,15; 35,1; 36,13; Dt 32,49; 34,1-3; Gs 13,32; 20,8; 21,36). Il racconto della presa di G. (Gs 6) appartiene a un genere letterario difficile da valutare bene. Si è detto più sopra l'estrema difficoltà di situare archeologicamente un evento che avrebbe dovuto lasciare delle tracce. Al di là di questo e su una base puramente letteraria, si è colpiti dallo stile sacerdotale di un tale racconto, dove prescrizioni e azioni si ripetono quasi uguali. Il carattere liturgico si afferma quando il grido del popolo risponde esattamente al grido dei cori sacerdotali (Gs 6,10.16.20): questo grido unanime è decisivo, le mura crollano. Come il passaggio del Giordano corrisponde a quello del Mare, allo stesso modo la caduta di G. al grido unanime di Israele corrisponde ai lavori forzati di Egitto e alle grida di Israele verso il suo Dio (Es 1,11-14; 2,23) e anche alle dure parole che il popolo scoraggiato rivolge a Mosè (Es 5,19-23). In questa prospettiva il re di G. fa la figura di un antifaraone. Sebbene il suo supplizio non sia narrato dopo la presa della città, è supposto dal seguito e diventa esemplare negli altri racconti di conquista (Gs 6,17-25; 8,2; 9,3; 10,1.28.30): il Faraone era morto sotto la mano di Dio, il re di G. è vergognosamente impiccato da quella degli uomini (Es 14,17.27; Gs 8,2.29). Ugualmente, l'anatema imposto a G. non è solo l'illustrazione di una legge deuteronomica (Dt 20,17-18); è l'esempio del disinteresse che dovrebbe animare ogni impresa del popolo di Dio, da condurre senza alcun desiderio di arricchimento né individuale né collettivo. →(2) Raab la prostituta che nasconde gli esploratori israeliti diventa l'esempio di straniero che aderisce alla fede di Israele, in quanto ammette le meraviglie già compiute per la liberazione di questo popolo (Gs 2,9-11). I rabbini vedono in lei il modello dei proseliti e le attribuiscono anche dei discendenti sacerdoti e profeti. Nel NT Gc 2,25 la prende a esempio e Mt 1,5 la colloca fra gli antenati di Cristo. Da parte sua, Eb 11,30 riconosce nella conquista di G. l'opera della fede del popolo intero (cfr. 2Cor 10,4). Nei documenti tribali G. appare divisa in modo indeciso fra Efraim e Beniamino (Gs 16,1-7; 18,12-21). Si può pensare che le tribù sorelle (figlie di Rachele) si dividessero le terre irrigate, essendo allora la città disabitata. Nei racconti di epoca tribale o di epoca reale è Galgala che tiene il primo posto. G. non è che una tappa sulla strada dell'est (2Sam 10,5 par.; 1Cr 19,5). Al tempo di Acab fu ricostruita da Chiel di Betel, quest'ultima (sede di un vitello d'oro) apparteneva al regno del nord dunque anche G. Acab, molto più forte del suo vicino di Gerusalemme, sconfinava un po', si assicurava buoni prodotti agricoli e garantiva le comunicazioni con le tribù di Ruben e di Gad al di là del Giordano. Il re non aveva senz'altro previsto che Elia e altri profeti si sarebbero stabiliti nello stesso luogo (2Re 2,4-5.18). Bisogna mettere questo insediamento in rapporto con un atto di riconciliazione riportato dal Cronista? Sarebbe bello esserne certi (2Cr 28,15). Dopo la caduta di Samaria, ma in un momento difficile da fissare, G. passa al regno di Gerusalemme (come Betel:

cfr. 2Re 23,15). "Figli di Gerico" partono in esilio a Babilonia e vi ritornano senza aver perso la loro identità (Esd 2,34 par. Ne 7,36). Installati di nuovo nel luogo di origine, partecipano alla ricostruzione di Gerusalemme (Ne 3,2). G. resta celebre per le sue rose (Sir 24,14). Nei Vangeli il passaggio di Gesù a G. può essere preso come un dato di fatto, ma senza escludere che egli stesso ne abbia cercato l'emozione e il simbolismo. Marco, eccellente narratore, fa arrivare Cristo dall'aldilà del Giordano (Mc 10,1.46 par. Mt 19,1.20,29). Per la prima volta Gesù si lascia chiamare in pubblico "Figlio di Davide" (Mc 10,47 par. Lc 18,38; cfr. Mt 9,27; 10,30), segno messianico di liberazione (cfr. Mt 11,5 par. Lc 7,22). Luca vi aggiunge un pubblicano convertito, Zaccheo (Lc 19,1-10); altrettanti richiami a questa fede che deve accompagnare la conquista del Regno di Dio. Luca infine situa un po' più lontano la sua parabola del principe che va a cercare la sua corona lontano (Lc 19,11-27). Ed essa acquista tanto più risalto se fu raccontata davanti ai resti del palazzo di Erode, ben visibili all'epoca evangelica.

Bibl. Abel, II, 357-360; EAEHL, II, 550-564; Vogel, I, 42-44; II, 41-42; J.L. Kelso, *The First campaign of Excavation in New Testament Jericho,* BASOR 120, 1950, 11-22; J.B. Pritchard, *The 1951 campaign at Herodian Jericho,* BASOR 123, 1951, 8-17; K. Kenyon, *Digging Up Jericho,* London, 1957; id., *Excavations at Jericho,* London, 1960-1965; id., *Amorites and Canaanites,* London-New York, 1966; E. Netzer, *The Winter Palaces of the Judaean Kings at Jericho at the End of the Second Temple Period,* BASOR 228, 1977, 1-13; id., *Herodian Jericho,* BAR 4/4, 1978, 10-14. [P. Arata Mantovani, *Gerico (Ketef-Jeriho). Ritrovamenti epigrafici di età persiana ed ellenistica,* RivB 40, 1992, 217-28; *Gerico,* MdBi n. 18, 1993]. MDB

GERMOGLIO In ebr. *ṣemaḥ,* titolo spesso considerato uno dei titoli messianici. A dire il vero, il senso proprio di questa parola concerne la vita vegetale, dove indica i giovani germogli delle piante o il grano della spiga, cioè ciò che permette la crescita ulteriore dell'elemento vivente. In questo senso bisogna leggere l'espressione "germoglio di Jahweh" in Is 4,2: si tratta dei ricchi raccolti di cui beneficeranno gli "scampati di Israele" come indica il parallelo con "il frutto della terra". Il termine è anche utilizzato in senso metaforico e designa il re, mettendo l'accento sulla continuità dinastica. In questo senso bisogna capire l'espressione *ṣemaḥ ṣaddîq* "germoglio giusto" cioè "erede legittimo" (Ger 23,5; 33,15) come conferma un'iscrizione fenicia del III secolo (*Larnax Lapethos* 2). Precisiamo che il testo di Ger 23,5-6, che sembrava puntare alla continuità della dinastia malgrado il dramma del 587, è ripreso con qualche modifica in 33,15-16 dove questa continuità è ora assicurata dai sacerdoti (vv. 17-22). Lo stesso fenomeno si può osservare in Zc 3,8 e 6,12 dove la parola "germoglio" indicava in origine →Zorobabele come erede legittimo del potere reale, ma indica nel testo attuale il sommo sacerdote Giosuè (cfr. 3,9a; 6,11 e 13b con "un sacerdote sarà sul suo trono").

Bibl. J.G. Baldwin, *Semaḥ as a Technical Term in the Prophets,* VT 14, 1964, 93-97; A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie,* Paris, 1969, 193-205.
JVerm

GEROBOAMO In ebr. *yārōbʿām,* "che il popolo aumenti" (il verbo è piuttosto *rābab,* "essere numeroso", che *rîb,* "lottare, contestare"). L'elemento *ʿām* designa molto probabilmente il popolo. Vedendovi un nome divino, alcuni hanno accostato Geroboamo a →Ierub-Baal.

1 Geroboamo I, primo re d'Israele indipendente (ca. 931-910; 1Re 11,26-40; 12,20-14,20), figlio dell'efraimita Nebat, originario di Zereda, e di Zerua, una vedova. Era un uomo di alto rango che →Salomone nominò sorvegliante di tutti gli operai della casa di Giuseppe. Sfruttando il malcontento delle tribù del nord, si ribella a Salomone con l'appoggio profetico nella persona di →Achia di Silo. Costretto alla fuga, si rifugia in Egitto presso il faraone →Sisach (1Re 11,26-40). La morte del re gli permette di rientrare nel paese e, dopo il fallimento dei negoziati fra →Roboamo e le tribù del nord, queste lo eleggono re di Israele (12,20). Il racconto dell'avvento al trono di G. è complicato dalle divergenze tra l'ebraico e il greco e la presenza nella LXX di una terza recensione (12,24^{a-z} dove, p. es., la madre di G. diventa una prostituta). Le dieci tribù che costituiscono il regno del nord sono economicamente meglio provviste, ma mancano di unità politica. Un grosso lavoro di organizzazione si impone a G.: fortifica Sichem dove soggiorna e Penuel (12,25). In 14,17 la capitale deve già essere Tirza. La riforma religiosa intrapresa completa la separazione politica (12,26-32). Trasforma in santuari regi i vecchi santuari di Betel e di Dan e vi installa dei vitelli d'oro; istituisce dei sacerdoti che non sono leviti, sale egli stesso all'altare e celebra una festa il quindicesimo giorno dell'ottavo mese. Viste nel loro contesto, queste innovazioni non sono così perverse come spesso si è preteso. G. ebbe la sfortuna di essere giudicato dai Giudei in funzione di istituzioni più epurate. Ciò non toglie che la sua riforma rompeva l'unità religiosa e diminuiva le probabilità di resistenza al baalismo molto diffuso nel nord. Le leggende profetiche raccolte in 1Re 13,1-32 e 14,1-18 testimoniano il cambiamento dei profeti nei confronti di G. Probabilmente lo stesso accadde per i leviti che avevano collaborato alla conquista del potere; 2Cr 11,13-17 segnala un esodo verso il sud. In capo a cinque anni G. deve subire l'invasione egiziana di Sisach (1Re 14,25-27). L'elenco di Carnach menziona fra le città conquistate Tanak, Shunem, Rehob, Macanaim e Meghiddo, dove è stato scoperto un cartiglio di Sisach. G. deve ugualmente far fronte agli attacchi dei re di Giuda, Roboamo (1Re 14,30; 2Cr 11,1-4) e Abiam (1Re 15,7; 2Cr 13,1-20). Alla fine del regno, Abiam gli toglie Betel, Iesana, Efron e le loro dipendenze. Le notizie di 1-2Re dedicate ai suoi successori mostrano a quale punto fosse disprezzato dal deuteronomista "a causa dei peccati da lui commessi e che aveva fatto commettere a Israele".

2 Geroboamo II, re d'Israele (ca. 790-750; 2Re 14,23-29), figlio di →(1) Ioas. Approfittando, durante il suo lungo regno durato 41 anni, dell'indebolimento dell'Assiria e di Damasco, recuperò il territorio di Israele "dall'ingresso di Camat fino al mare dell'Araba" riconquistando la Transgiordania (2Re 14,25; cfr. Am 6,14). Il testo ebraico di 14,28 menzionerebbe la conquista di Damasco, ma il testo è corrotto e l'informazione storica poco verosimile. Probabilmente è lui il salvatore di Israele di 2Re 13,4-6. I suoi successi furono seguiti da un'epoca di prosperità nazionale, documentata in particolare dai risultati degli scavi di →Samaria. Ma, mentre le ricchezze si accumulavano nelle mani di un esiguo numero, la povertà delle masse andava aggravandosi. I profeti Amos e poi Osea denunciarono con forza le ingiustizie e le stridenti ineguaglianze. La sua scomparsa coincide all'incirca con l'avvento di →Tiglat-Pileser III e la crisi sarebbe cominciata fin dal regno effimero di suo figlio →(2) Zaccaria. 2Re 14,25 evoca il ministero di un certo profeta Giona, che dev'essere collocato all'inizio del regno.

Bibl. Ad 1: A. Caquot, *Ahhiya de Silo et Jéroboam Ier*, Semitica 11, 1961, 17-27; I. Plein, *Erwägungen zur Überlieferung von 1 Reg. 11,26-14,20*, ZAW 78, 1966, 8-24; J. Debus, *Die Sünde Jeroboams. Studien zur Darstellung Jeroboams und der Geschichte des Nordreichs in der dtr Geschichtsschreibung*, FRLANT 93, 1967; D.W. Gooding, *The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power*, VT 17, 1967, 173-189; H. Seebass, *Zur Königserhebung Jeroboam I*, VT 17, 1967, 325-333; N. Allan, *Jeroboam and Shechem*, VT 24, 1974, 353-357; R.P. Gordon, *The Second Septuagint Account of Jeroboam: History or Midrash?*, VT 25, 1975, 368-393; B. Halpern, *Levitic Participation in the Reform Cult of Jeroboam I*, JBL 95, 1976, 31-42; J.C. Trebolle, *Jeroboam y la asamblea de Siquem*, EstBíb 38, 1979-1980, 189-220.

Ad 2: S. Cohen, *The Political Background of the Words of Amos*, HUCA 36, 1965, 153-160; M. Haran, *The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash*, VT 17, 1967, 266-297; J.A. Soggin, *Amos VI, 13-14 und I,3 auf dem Hintergrund der Beziehungen zwischen Israel und Damaskus in 9. und 8. Jahrhundert*, in *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright*, Baltimore-London, 1971, 433-441; J. Briend, *Jéroboam II, sauveur d'Israël*, in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen, 1981, 41-49. JAun

GERONTE In gr. *gerōn;* secondo 2Mac 6,1 Antioco IV aveva mandato a Gerusalemme *geronta athēnaion* per incoraggiare i Giudei ellenisti; si può intendere *geronta* o come un antroponimo ("Geronte l'Ateniese"), o come un sostantivo ("un vecchio ateniese", o "un geronte ateniese", cioè un membro della gerusia di questa città). CSaul

GERRENI In gr. *gerrēnoi;* in 2Mac 13,24 Tolemaide e il paese dei Gerreni sono i confini del territorio accordato da Antioco a Egemonide. I G. non sono gli abitanti né di Gerra d'Egitto, confine a sud della Palestina secondo Strabone (*Geografia* 16,33-34) ma all'epoca territorio tolemaico, né di Gerar nel Negheb (si avrebbe allora *gerarēnoi* lezione attestata da un solo manoscritto minuscolo), ma di Gerra nella Beqaʿ, a metà strada fra Beirut e Damasco; Gerra prese lo statuto di *polis* sotto il nome di Calchis solamente alla fine del II secolo a.C., da cui forse la designazione etnica di "paese dei Gerreni" usata in 2Mac. JLong

GERUSALEMME In ebr. *yršlm* (TM: *yerûšālayim*, qeré perpetuo), in gr. *ierousalēm* e *hierosolyma*.

1 Nome Il nome di G. appare senza dubbio per la prima volta nei testi di →esecrazione egiziani della dodicesima dinastia sotto la forma *ʾwšʾmm*, toponimo ripreso nelle lettere di El-Amarna del XIV secolo a.C. sotto la forma cananea *urusalim* diventata *urusalimmu* nella descrizione dell'assedio di G. nel 701 a.C. ad opera di Sennacherib ("prisma di Taylor"). Queste attestazioni permettono di considerare il qerè perpetuo *yerûšālayim* come una forma tardiva, la cui forma duale ricorderebbe la città alta e la città bassa.

L'etimologia di G. pone problemi. Il primo elemento *uru* potrebbe significare "città", e il determinativo accadico *al* sarebbe equivalente al segno sumerico *uru*, "città". Alcuni linguisti tuttavia fanno derivare *uru* dalla radice ebraica *yrh* ("gettare"), originariamente *yry*, optando così per il senso di "fondazione". *Šlm* può significare pace, ma, per la discussa alternanza *ś-š*, può anche identificarsi con il nome dell'antica divinità *šlm* attestata nei testi di Ugarit. G. è dunque la "città della pace" o "la fondazione di Šalem", quest'ultima traduzione è oggi la più accettata. A G. sono attribuite altre denominazioni bibliche: →Iebus; →Città di Davide; →(2) Sion; la Città (Ger 32,24; Ez 7,23); →Ariel; "Jahweh è là" (Ez 48,35). Segnaliamo infine che dopo la repressione della rivolta di Bar Kokba ad opera di Adriano nel 135 d.C. G. fu ribattezzata Aelia Capitolina e che, oggi, in arabo è detta el-Quds o el-Muqaddes, "la Santa".

2 Posizione G. è situata su un altopiano la cui altezza oscilla fra i 640 e i 770 m sul livello del Mediterraneo. La città è circondata da monti elevati che la nascondono alla vista del pellegrino: a nord il monte Scopus (râs il-Mešârif), a sud il jebel Mukabbir, a est il monte degli Ulivi, a ovest creste di 800 metri d'altezza. Il luogo è circondato anche da valli profonde: a est il Cedron con il wādī en-Nār a sud e a ovest la valle di Innom (la →Geenna) con il wādī er-Rabābeh, a ovest il wādī el-Wād è quasi interamente riempito di rifiuti ma continua a limitare all'interno della città secondo un asse nord-sud due creste rocciose anch'esse separate dalla valle trasversale secondo un asse est-ovest. La cresta orientale termina a nord con il Ḥaram eš-Šerif (la spianata del Tempio), mentre il sud è costituito da campi (eḍ-Ḍahura). Sulla cresta occidentale si trovano a nord la chiesa del Santo Sepolcro e a sud la Sion cristiana.

3 Storia

A *Periodo premonarchico.* Le scoperte archeologiche attestano un insediamento paleolitico a G. senza dubbio sulla collina sud-orientale che presenta il duplice vantaggio di una facile difesa e di un approvvigionamento d'acqua assicurato dalla sorgente del Ghicon. Poiché la menzione di G. nella letteratura di Ebla sotto la forma *urusalima* o *salim* è lontana dall'essere confermata, l'evoluzione della città non è più percepibile fino all'apparizione del toponimo *ʾwšʾmm* nei testi di esecrazione egiziani risalenti al XIX secolo. G. sembra figurare tra i nemici irriducibili dell'Egitto. Sono citati i nomi di due sovrani locali: Seti-ʿAnu e ʾIqa-ʿAmmu. Si tratta senza dubbio di Amorrei: all'epoca del Bronzo Antico questi erano stabiliti in numerose città cananee. La città fu allora fortificata e fu scavato un canale per collegare la sorgente di Ghicon allo spazio dentro le mura. In seguito G. conobbe la dominazione egiziana imposta dai faraoni Tutmosi III e Amenofi II nel secolo XV a.C. *Urusalim* riappare nella corrispondenza di Amarna del XIV secolo a.C. Il suo sovrano Pudu-Ḫeba chiede l'aiuto egiziano per combattere contro gli →Apiru che sono aiutati dalle città di Ghezer, Ascalona e Lachis. Pudu-Ḫeba è un nome teoforo che si riferisce alla dea urrita Ḫebat. Gli →Urriti costituivano allora l'aristocrazia di numerose città cananee. Si ritrovano menzionati nei testi egiziani sotto la parola di Mariyanu, che indica anche la casta guerriera.

All'epoca di El-Amarna queste diverse città-stato si trovano sempre nella sfera di influenza politica egiziana i cui epicentri erano Gaza e Ioppe, ma la cui importanza cominciava a declinare. Questo momento fu scelto dagli Apiru per cercare di installarsi nel corridoio siro-palestinese. Non essendo ancora stabilita l'equivalenza Apiru/ebrei, non è possibile stabilire la data in cui Giosuè e i suoi si trovano alle prese con Adoni-Zedek, re di G. e possibile discendente di Melchisedech (Gen 14,18, a condizione di identificare →Salem con G). Adoni-Zedek guidò una coalizione di Amorrei (Gs 10,1-15) per combattere la città di Gabaon che aveva stretto un patto con Giosuè. La confederazione delle cinque città (G., Ebron, Iarmut, Lachis, Eglon) fu sconfitta nella valle d'Aialon. Giosuè fece uccidere i rispettivi re e si impadronì delle città sopra menzionate ad eccezione di G. che sembra essere stata sufficientemente fortificata perché fosse presa dagli Israeliti. Al tempo dell'inventario dei possedimenti delle tribù, G. è chiaramente indicata come città gebusea che costituiva un'enclave nel territorio delle tribù (Gs 15,63; Gdc 1,21).

B *Periodo monarchico.* Dopo aver regnato sette anni e sei mesi a Ebron, Davide decide di marciare su G. Malgrado l'opposizione dei Gebusei, si impadroni del luogo detto nel testo "fortezza di Sion" a sud-est della città attuale (2Sam 5,4-9; 1Cr 11,4-7). Il modo usato per prendere la città resta misterioso. 2Sam 5,8 parla di *nāgaʿ baṣṣinôr* che si potrebbe tradurre con "scavare la galleria" o "scavare il canale". Secondo Mazar gli Israeliti erano riusciti a tagliare il canale che collegava la sorgente di Ghicon alla città facendo così mancare l'acqua ai Gebusei e costringendoli alla resa. Tutto ciò resta un'ipotesi, vista l'incertezza del testo ebraico e il silenzio di 1Cr 11,4-7 che parla semplicemente di "colpire per primo un Gebuseo" là dove ci si aspetterebbe "impadronirsi del canale".

Per la costruzione della città e del palazzo il re si servì della capacità dei carpentieri mandati con un'ambasciata dal re Chiram di Tiro (2Sam 5,11-12). La "città di Davide" nuovamente ricostruita costituirebbe per l'avvenire un dominio regio indipendente dai diversi territori delle tribù. Inoltre la collocazione dell'area dell'alleanza nella città assicurò a G. il titolo di santuario principale di Israele (1Sam 7,1-2). Salomone avrebbe arricchito considerevolmente la nuova città dotando il culto di Jahweh di un santuario degno di questo nome (→Tempio) con l'aiuto di artigiani fenici. Il nuovo quartiere, composto dal Tempio e dai nuovi appartamenti reali annessi a quest'ultimo, fu collegato all'antica città di Davide grazie a un vasto terrapieno chiamato il →Millo (1Re 9,15.24; 11,27). Salomone dava così la sua prima estensione alla città inglobando la città di Davide, il complesso nord del Tempio e il palazzo all'interno di mura il cui tracciato non è conosciuto con certezza (1Re 3,1; 9,15). Durante la sua vecchiaia Salomone diventò idolatra e fece erigere sul monte degli Olivi un complesso per il culto delle divinità adorate dalle sue numerose mogli straniere (1Re 11,4-8; 2Re 23,13-14). Dopo lo scisma G. divenne la capitale di Giuda. Nel quinto anno del regno di Roboamo (verso il 927) il faraone Sisach attaccò Giuda e saccheggiò il palazzo e il tempio (1Re 14,25). Quest'ultimo fu di nuovo saccheggiato a beneficio del culto di Baal per ordine di Atalia, moglie di Ioram che regnò dopo suo marito fino all'avvento di Ioas (2Cr 24,7). Questa seconda sottrazione dei beni del tempio, come anche quella che si verificò sotto Ioas di Giuda (2Re 12,18-19), lascia supporre un afflusso costante di ricchezze verso la casa di Jahweh e, pertanto, la perennità del ruolo di primo centro del culto anche dopo lo scisma. Dopo aver vinto Amasia di Giuda a Bet-Semes, Ioas di Israele (798-782) si impadronì di G., saccheggiò il Tempio e sventrò per una lunghezza di circa 180 m la muraglia a nord della città dalla porta di Efraim fino a quella dell'Angolo, lasciando così G. alla mercé del regno di Israele (2Re 14,13-14; 2Cr 25,23). Questa distruzione sembra indicare che le mura di G. all'epoca di Amasia inglobavano già tutto o una parte del quartiere occidentale di G. detto Mishneb. Le mura vennero riparate e rinforzate da Ozia (782-740) che aggiunse nuove torri fortificate (2Cr 26,9.15), poi da Iotam (740-735: 2Re 15,32-35; 2Cr 27,3). Di fronte alla minaccia di assedio concretizzata da Sennacherib e dal suo esercito, Ezechia (716-687) fece erigere nuove mura (2Cr 32,2-5; 2Re 25,4). Conformemente alle informazioni posteriori (Gv 19,20; Eb 13,14), queste mura non inglobavano il Golgota. Il loro tracciato si trova descritto parzialmente da Geremia all'inizio del VI se-

colo (Ger 31,38-40). Ezechia sostituì anche l'antico sistema di conduttura d'acqua da Ghicon verso la città con una galleria sotterranea che portava l'acqua alla fontana di Siloe all'interno delle mura (cfr. l'iscrizione di →Siloe; 2Re 20,20; 2Cr 32,30; Is 22,11; Sir 48,17). Manasse, successore di Ezechia, migliorò la recinzione orientale costruendo un muro che andava da ovest di Ghicon verso la porta dei Pesci, comprendendo così l'Ofel (2Cr 33,14). G. conobbe la distruzione totale nel 587 a.C. durante la repressione della rivolta di Sedecia da parte di Nabucodonosor II che devastò la città e il Tempio e deportò la popolazione verso Babilonia (2Re 25,1-21; 2Cr 36,17-21; Ger 52,1-34).

C *Periodo persiano.* Gli Ebrei ricevettero il permesso di ritornare a G. durante il primo anno del regno di Ciro (538 a.C., Esd 1,1-4). Un po' più tardi la città fu ricostruita sotto la spinta di Neemia e di Esdra; quest'ultimo aveva forse visitato la G. costruita da Neemia (Ne 2,12-3,32; Esd 4,12). Non si conosce con precisione il tracciato delle nuove mura. Facendo riferimento alla corta durata dei lavori (52 giorni: Ne 6,15), alcuni commentatori limitano la G. postesilica alla collina est. Neemia concentrò effettivamente i lavori sulla parte orientale di questa collina, in quanto questo settore aveva particolarmente sofferto delle distruzioni babilonesi poiché raggruppava il complesso del palazzo e degli edifici ufficiali. Per la parte rimanente delle mura, Nabucodonosor aveva distrutto solamente tutte le porte: questo è confermato dall'archeologia che ha trovato tracce di muratura senza dubbio del periodo di Neemia solamente ai bordi delle porte. Si può dunque affermare, in accordo con le indicazioni date da Neemia (Ne 2,11-16; 3,1-32; 12,31-43), che la G. postesilica occupava all'incirca la superficie della città di Ezechia.

D *Periodo ellenistico.* La conquista di Alessandro annette G. all'impero ellenistico. Dopo la sua morte i Lagidi controllarono tutta la Palestina fino al 198 a.C. Quando Tolomeo I Soter entrò in G., forse nel 312 a.C, dopo la battaglia di Gaza, deportò molti Giudei in Egitto (Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,4.10). G. fu in questo periodo l'unica città fortificata di Giuda. Quando nel 198 a.C. Antioco III si impadronì della città, furono mantenute le prerogative della teocrazia giudaica. Invece il suo successore, Antioco IV Epifane (175-164), iniziò subito il suo piano di ellenizzazione del regno seleucida. Così in G. furono disseminati altari dedicati alle divinità greche. Dopo la rivolta della popolazione giudaica, Antioco IV esasperò la sua politica ellenocentrica, abbatté le mura della città e fece costruire una nuova fortezza, l' →Acra, accanto alla cittadella di Davide. Fu costruito un ginnasio, simbolo di tutte le città greche. Il tempio di Jahweh non sfuggì evidentemente alla repressione anti-giudaica. Fu devastato nel 169 e due anni più tardi diventava il nuovo luogo di culto di Zeus Olimpo. Queste misure provocarono l'insurrezione di Giuda Maccabeo e dei suoi fratelli.

Giuda Maccabeo riuscì nel 164 a ristabilire il culto di Jahweh (1Mac 4,26-59), ma l'Acra restò nelle mani dei Siriani fino al 141 quando la guarnigione si arrese a Simone Maccabeo (1Mac 12,36; 13,21s. 49-52; 14,37). Sotto Alessandro Ianneo (103-76) o sotto Alessandra (76-67) l'Acra divenne la residenza degli Asmonei; i loro predecessori avevano abitato, da Simone, la torre di →Cananeel, chiamata *baris* dai Greci. Durante la guerra civile scoppiata tra Ircano II e Aristobulo II il generale romano Pompeo si recò nel 63 a G., conquistò il Tempio in mano ai seguaci di Aristobulo e restituì a Ircano il sommo pontificato (63-40). Nel 47 Cesare lo nominò inoltre etnarca di Palestina e gli affiancò come procuratore l'idumeo Antipatro. Nel 40 il figlio di Antipatro, Erode il Grande, fu nominato re a Roma. Con l'aiuto dei Romani egli riuscì nel 37 a togliere G. ad Antigono, figlio di Aristobulo II.

E *Periodo romano.* Oltre alla costruzione di città e di fortezze, Erode si dedicò allo sviluppo urbanistico di G. Alla sua epoca risale la gigantesca impresa di ricostruzione del tempio che fu iniziata nel 63 a.C. e che ebbe come risultato quello di raddoppiare la superficie dell'antica piattaforma, rialzandola. Nel quartiere sud-ovest si fece costruire un palazzo circondato da tre potenti torri che in seguito diventerà la cittadella della porta di Giaffa. All'angolo nord-ovest del Tempio ricostruì l'antica cittadella *bîrāh* e la chiamò →Antonia. A est dell'Acra fece costruire una grande piazza circondata da un colonnato, il Xisto da dove partiva un ponte che conduceva da sopra il Tyropeon alla spianata del Tempio. Fu sviluppato anche il sistema di approvvigionamento dell'acqua e furono costruite numerose fontane alimentate da diversi acquedotti (fontana dei Montoni, del Serpente, dello Struthion, ecc.). Erode morì nel 4 d.C. lasciando G. così come doveva conoscerla Gesù, con il Tempio in corso di completamento.

Nel 70 d.C. la città, che si era ribellata, fu presa da Tito, il Tempio fu distrutto dalle fiamme. La Palestina divenne una provincia imperiale, governata da un legato che risiedeva a Cesarea e aveva ai suoi ordini una legione. Nel 132 scoppiò una nuova rivolta in seguito all'ordine dato da Adriano di trasformare G. in colonia romana. Dopo un duro combattimento la città fu presa e l'imperatore eseguì il suo piano: G. divenne Aelia Capitolina, sul luogo del Tempio distrutto fu eretto un tempio in onore di Giove Capitolino. Fu proibito ai Giudei, sotto pena di morte, di mettere ancora piede nella città. Per ciò che concerne le tre cerchia di mura evocate da Giuseppe Flavio (*B.J.* 5,142-148), sembra abbastanza ragionevole proporre la cronologia adottata fra gli altri da E.M. Laperoussaz che suppone il seguente schema:

— prima cerchia: Amasia-Ozia (ottavo secolo a.C.);
— seconda cerchia: Ezechia (ottavo-settimo secolo a.C.);
— terza cerchia: Erode Agrippa (41-44 d.C.).

4 Porte e torri G. fu provvista di numerose porte e torri in tappe diverse del suo sviluppo. Non è perciò sempre facile localizzarle con precisione quando il tracciato delle mura nelle quali esse erano integra-

te non è completamente ricostruito. Inoltre alcune porte hanno cambiato nome nel corso della storia della città o erano chiamate diversamente a seconda del lato dal quale le si varcava (→porta). La porta della Fontana (o della Sorgente) era situata a sud-est di Gerusalemme, all'estrema punta della città di David (in ebr. *šaʿar hāʿayin;* Ne 2,14; 3,15; 12,37), così come la porta Tra-le-due-mura (in ebr. *šaʿar bên haḥōmōtayîm*) connessa al giardino del Re (2Re 25,4; Ger 39,4; 52,7). Più lontano verso sud si trovava la porta del Letame (in ebr. *šaʿar hāʾašpôt;* Ne 2,13; 3,14; 12,31; Ger 19,2) chiamata anche porta dei Formaggi in Ne 2,13 (in ebr. *šaʿar hāšāpôt*). È probabilmente identica alla porta dei Cocci (in ebr. *šaʿar haḥarsît;* Ger 19,2). All'estremità sud-ovest delle mura la porta della Valle (in ebr. *šaʿar haggayʾ*) dava sulla Geena (2Cr 26,9; Ne 2,13.15; 3,13). Sul suo prolungamento a nord si trovava la porta dell'Angolo (*šaʿar happinnāḥ;* 2Re 14,13; 2Cr 25,23; 26,9; Ger 31,38; Zc 14,10) là dove le mura andavano verso est in direzione della porta di Efraim (in ebr. *saʿar ʾeprayim;* 2Re 14,13; 2Cr 25,23; Ne 8,16; 12,39).

Risalendo verso nord-est si incontra la Porta Vecchia (in ebr. *šaʿar hayšānāḥ;* Ne 3,6; 12,39), poi la porta dei Pesci (in ebr. *šaʿar haddāgîm;* 2Cr 33,14; Ne 3,3; 12,39; Sof 1,10) prima di arrivare alla torre di Cananeel (in ebr. *migdal ḥănanʾēl;* Ne 3,1; 12,39; Ger 31,38; Zc 14,10). Lungo le mura settentrionali si elevavano successivamente la torre dei Cento (in ebr. *migdal hammēʾāh* [CEI: "di Mea"]; Ne 3,1; 12,39), la porta delle Pecore (o Probatica) situata vicino alla piscina di →Betsaida (in ebr. *šaʿar haṣṣōʾn;* in gr. *probatikē;* Ne 3,1; 32; 12,39; cfr. Gv 5,2) e la porta di Beniamino (in ebr. *šaʿar binyāmin*) che chiudeva questa parte delle mura (Ger 37,13; 38,7; Ez 48,32; Zc 14,10). Sulla parte orientale di Gerusalemme, dominante il Cedron, si vedeva la porta dei Cavalli (in ebr. *šaʿar hassûsîm;* 2Re 11,16; 2Cr 23,15; Ger 31,40; Ne 3,28) che permetteva probabilmente l'accesso alle scuderie del re, la porta dell'oriente (in ebr. *šaʿar hammizrāḥ;* Ne 3,29) e la porta delle Acque (in ebr. *šaʿar hammayim;* Ne 3,26; 8.1.3.16; 12,37). Quanto alle altre porte situate in questo settore, porta Bella (in gr. *horaia;* At 3,2.10), porta del Fondamento (in ebr. *šaʿar haysôd;* 2Cr 23,5) o di Sur (in ebr. *saʿar sûr;* 2Re 11,6), porta delle Guardie o dei Corrieri (in ebr. *šaʿar hārāṣîm;* 2Re 11,19), porta Nuova (in ebr. *šaʿar bêt yhwh heḥādāš;* Ger 26,10; 36,10), porta Superiore (in ebr. *šaʿar bêt yhwh hāʿelyôn;* 2Re 15, 35; 2Cr 27,3) forse equivalente alla porta Superiore di Beniamino (in ebr. *šaʿar binyāmin hāʿelyôn*) e porta della Sorveglianza (in ebr. *šaʿar hammipqād;* Ne 3,31), erano situate intorno al Tempio e al palazzo e non facevano parte del susseguirsi delle porte delle mura cittadine.

Un certo numero di porte non può essere localizzato con precisione. La porta dei Figli del popolo (in ebr. *šaʿar bᵉnê hāʿam*) era la più frequentata stando a quanto dice Ger (17,19) e serviva come passaggio privilegiato per i re. Le porte di Giosuè, antico governatore della città (in ebr. *šaʿar yᵉhôšuaʿ;* 2Re 23,8), di Mezzo (in ebr. *šaʿar hattawek;* Ger 39,3) che si trovava all'interno della città, del Tronco abbattuto (in ebr. *šaʿar šaleket;* 1Cr 26,16) e del nuovo quartiere (in ebr. *šaʿar hammaṯṯārāh*), la cui funzione era di mettere in comunicazione la città vecchia e la Mishneh (Ne 12,39) sono difficilmente integrabili nella cerchia nominata sopra. La torre dei Forni (in ebr. *migdal hattannûrîm;* Ne 3,11; 12,38) è senza dubbio identica alla torre costruita da Ozia vicino alla porta dell'Angolo (2Cr 26,9); la "torre del Gregge" (in ebr. *migdal ʿēder*) è una designazione simbolica della città di Gerusalemme (Mi 4,8).

5 Teologia

A *AT.* G. in quanto città del peccato, dell'apostasia e del politeismo pagano è minacciata di subire la collera di Dio (Is 3,25-4,1; Ger 5,19; Am 2,5; ecc.). Resta tuttavia la città di Dio per eccellenza e perciò non potrà essere annientata da nessun nemico di Israele (Is 10,11-34; 29,8; 31,4; ecc.). Il castigo divino avrà solo lo scopo di purificarla. Ricostruita "su una nuova pietra d'angolo" (Is 28,16), diventerà la "città di giustizia e fortezza fedele" di Dio (Is 1,26), sede della regalità restaurata che sarà concretizzata dall'avvento di un nuovo re, chiamato *nasiʾ* da Ezechiele, che regnerà su un impero universale composto da tutti i popoli (2Sam 7,8-16; Is 1,26; 2,3; 9,7; 28,16; Ez 44,3; 45,7-12; 46,2; Mi 4,1-8; Zc 9,9), G. sarà il luogo perfetto ed eterno del trono di Dio secondo la visione di Ezechiele (40,1-4; 48,35). Il suo aspetto non avrà alcun rapporto con la città storica; così dal Tempio, vicino al quale non esisteranno né palazzi né necropoli (Ez 43,7-12), sgorgherà una sorgente che renderà fertili tutti i paesi (Ez 47,1-12). La nuova G. si chiamerà "Jahweh è là" (Ez 48,35).

B *NT.* Gli autori del NT sono intimamente convinti che la "liberazione di G." (Lc 2,38) "il tempo in cui G. è visitata dalla grazia" (Lc 19,44; cfr 1,68) è apparso con Gesù di Nazareth. Con Gesù si compirà l'opera della redenzione dell'umanità (Mt 16,21; 20,17; Lc 9,31; 13,33; 18,31). Benché a un certo momento la città abbia riconosciuto in Gesù il suo re lungamente atteso (Mt 21,1-11 par.), essa è tuttavia ribelle (Mt 22,1-14; 23,37; Lc 13,34; 19,41s) e finisce con il rifiutarlo. Il suo castigo è predetto (Mt 22,7; 23,38; Mc 13,2; Lc 13,35; 19,43s; 21,6; Lc 23,29-31). Da qui il problema di conciliare le splendide promesse fatte da Dio a G. con la triste realtà. Il NT sembra farlo in parecchi modi.

a Restaurazione di G. G. era il punto di partenza della cristianizzazione del mondo (Lc 24,47; At 1,8); là, il giorno di Pentecoste fu fondata la Chiesa, conformemente alle promesse dell'AT (At 1,4; 2). G. aveva rinnegato il Cristo, ma Dio resta fedele alle sue promesse e lo resterà (Rm 11,29). Mt 23,39 prevede un tempo in cui G. riconoscerà in Gesù l'inviato di Dio. Lc 21,20-24 suggerisce "che dopo il tempo dei pagani" G. sarà restaurata. Questa è la convinzione di Rm 11,25-32. Allo stesso modo Ap 20 fa pensare che durante il regno di 1000 anni, che precede la pienezza della salvezza, la G. terrestre sa-

rà il centro dell'impero universale di Cristo. Non si possono opporre le dure parole di Ap 11,8 che riguardano probabilmente Roma (è certo se la menzione della crocifissione è una glossa antigiudaica).
b La G. celeste. Vedendo in G. più il simbolo di un'economia compiuta, Gal 4,26 (cfr. Fil 3,20) riprende l'idea della G. celeste che Paolo vede realizzata nella comunità fondata da Cristo; mentre la G. terrestre è condannata a scomparire, la G. celeste è portatrice della promessa, la dimora eterna dei giusti. Questo è in particolare il tema di Eb, dove la struttura della G. celeste è interamente ricalcata su quella della G. terrestre (cfr. soprattutto 11,10.16; 12,22; 13,14). Filone (*De somnis* 2,250) preconizza idee simili riguardo al giudaismo. Mentre Paolo usa questa immagine per dimostrare che in Cristo la salvezza escatologica è già presente, Ap 21,2-22 la riserva per la gloria futura e definitiva del regno di Dio.
c Gesù, nuova G. Gv, che dedica la maggior parte del suo vangelo al ministero di Gesù a G. e per il quale il Tempio (2,19), la piscina di Siloe (9,7), l'illuminazione del Tempio (8,12) sono simboli di Cristo, vede in lui la nuova Gerusalemme che comincia con la sua resurrezione (2,19-22); in Gv 7,37s Gesù si identifica anche con la G. escatologica "dal seno della quale sgorgheranno fiumi di acqua viva" (Ez 47,1-11; Gl 4,18; Zc 14,8) e dove si riuniranno i figli di Dio che erano dispersi (Gv 11,52; cfr. anche Is 60,49; ecc.).

Bibl. Abel, II, 360-363; BRL², 157-165; EAEHL, II, 465.483-484.533.579-647; TWAT, III, 930-939; Vogel, I, 44-49; II, 42-47; L.H. Vincent, *Jérusalem antique*, Paris, 1912; L.H. Vincent-F.M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, Paris, 1914-1926; J.W. Crowfoot-G.M. Fitzgerald, *Excavations in the Tyropeon Valley*, Jerusalem, 1929; L.H. Vincent-A. Steve, *Jérusalem de l'A.T.*, Paris, 1956; B. Mazar, *David's Reign in Hebron and the Conquest of Jerusalem*, in *Essays Silver*, New York, 1963; K.M. Kenyon, *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History*, London, 1967; id., *Digging up Jerusalem*, London, 1974; T. Koller-M. Pearlman, *Jerusalem, sacred city of Mankind: a history of forty Centuries*, Jerusalem, 1974; B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, New York, 1975; N. Avigad, *Archaeological Discoveries in the Jewish Quarter of Jerusalem, second Temple Period*, Jerusalem, 1976; Y. Yadin (ed.), *Jerusalem revealed: Archaeology in the Holy City, 1967-1974*, Jerusalem, 1976; E.M. Laperrousaz, *A propos du "premier mur" (pré-exilique) et du "deuxième mur" (Ézéchias-Flavius Josèphe) de Jérusalem ainsi que du rempart de Jérusalem à l'époque de Néhémie*, RÉJ 138, 1979, 1-16; R.M. Mackowski, *Jerusalem: City of Jesus*, Grand Rapids, 1980; E.M. Laperrousaz, *Le problème du "premier mur" et du "deuxième mur" de Jérusalem après la réfutation décisive de la "minimalist view" (RÉJ 134, 1975, 3-30)*, in G. Nahon (ed.), *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, 1980, 13-35; E. Otto, *Jerusalem. Die Geschichte der Heiligen Stadt von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit*, Stuttgart, 1980; D. Bahat, *The Wall of Manasseh in Jerusalem (2Ch 33,14)*, IsrEJ 31, 1981, 236-250; H. Gena, *The "Tower of David". Phasael or Hippicus?*, IsrEJ 31, 1981, 57-65; B.E. Schein, *The Second Wall of Jerusalem*, BA 44, 1981, 21-26; G. Schmitt, *Die dritte Mauer Jerusalems*, ZDPV 97, 1981, 153-170; Y. Shiloh, *Jerusalem, the city of David*, Jerusalem, 1981; J.R. Bartlett, *Edom and the Fall of Jerusalem*, PEQ 114, 1982, 13-24; L.E. Stager, *The Archaeology of the East Slope of Jerusalem and the Terraces of the Kidron*, JNES 41, 1982, 111-121; *Gerusalemme. Atti della XXVI Settimana Biblica in onore di Carlo Maria Martini, Roma 15-19 sett. 1980*, Brescia, 1982; I. de la Potterie, *Les deux noms de Jérusalem dans les Actes des Apôtres*, Bb 63, 1982, 153-187; H.G.M. Williamson, *Nehemiah's Walls Revisited*, PEQ 116, 1984, 81-88; C.H. Giblin, *The Destruction of Jerusalem According to Luke's Gospel: A Historical-Typological Moral*, AnBib 107, 1985. [S. Garofalo, *Gerusalemme/Sion*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 582-595; A. Elon, *Gerusalemme città di specchi*, Milano, 1989; K.H. Fleckenstein-W. Müller, *Gerusalemme Città santa di ebrei, cristiani e musulmani*, Roma, 1989; R. Brunelli, *Storia di Gerusalemme* (= Oscar Biografie e Storia 55), Milano, 1990; *Il Monte degli Ulivi*, MdBi n. 5, 1990; *Gerusalemme al tempo di Gesù*, MdBi n. 10, 1991; G. Segalla, *Panorama storico del Nuovo Testamento* (= LOB 3.5), Brescia, 1992³]. MDef

GESENIUS, WILHELM 1786-1842; esegeta, filologo ed epigrafista tedesco, professore all'università di Halle dal 1810 alla sua morte prematura. Iniziatore dei lavori moderni sulla grammatica e sul lessico dell'ebraico biblico, fu anche l'epigrafista che completò la decifrazione del fenicio nei suoi *Scripturae Phoeniciae Monumenta*, apparsi nel 1837. A quella data le sue opere fondamentali sull'ebraico erano già state pubblicate. La prima edizione del famoso dizionario, di cui si ebbero 17 edizioni, parecchie ristampe recenti e una traduzione inglese, era apparso sotto il titolo di *Hebraïsch-Deutsches Handwörterbuch über die Schriften des A.T.* a Lipsia nel 1810-12. Fu presto seguita da una storia della lingua ebraica *Geschichte der hebraïschen Sprache und Schrift*, apparsa a Lipsia nel 1815 (anast. 1973) e da una grammatica conosciuta più tardi sotto il titolo di *Hebraïsche Grammatik*, che apparve dapprima nel 1813 poi nel 1817 ed ebbe non meno di 28 edizioni e anche una traduzione in inglese. La grande opera di G. *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraicae et Chaldaeae V.T.*, la cui pubblicazione iniziò nel 1829, fu portata a buon fine nel 1858 da E. Rödiger.

Bibl. EJ, VII, 524s; RGG³, II, 1511; TRE, XIII, 39s; R. Haym, *Gesenius. Eine Erinnerung fuer seine Freunde*, Berlin, 1842; M. Rudolph, *Zur Geschichte der hebraïschen Grammatik*, ZAW 40, 1922, 143-153; E.F. Müller, *The Influence of Gesenius on Hebrew Lexicography*, New York, 1927; O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, II, Tübingen, 1963, 430-442. ELip

GESSO Traduzione dell'ebr. *śered*, hapax (Is 44,13) dal significato incerto. Si trattava probabilmente di una specie di diaspro che serviva a mar-

chiare i montoni o a fare degli schizzi di immagine su legno o pietra, prima di inciderli.

Bibl. BHH, III, 1622. JCMar

GESÙ In gr. *iēsous* dall'ebr. *yᵉhôšûaʿ* o *yᵉsûaʿ*, "Jahweh salva!" (→Giosuè; cfr. Mt 1,21).
1 Figlio di Sira, autore del Sir (Sir prologo 7; 50,27; 51,30; →Ben Sira).
2 Figlio di Eliezer e padre di Er nella genealogia di Gesù in Lc (3,28-29).
3 Gesù di Nazareth →Gesù Cristo.
4 Nome di →Barabba secondo il codice Koridethi e alcune versioni di Mt 27,16.
5 Collaboratore di Paolo, chiamato Giusto (Col 4,11). JLong

GESÙ CRISTO

1 Gesù della storia e Cristo della fede Gesù non è un mito o un'idea, ma un uomo del nostro passato storico. Come si può accedere a questo personaggio storico? I vangeli, dato il loro particolare genere letterario, non ci permettono un accesso diretto. La storia come scienza ha stabilito la storicità di Gesù contro uno storicismo infantile. Nel XIX secolo gli esegeti della scuola protestante liberale hanno moltiplicato le *Vite* critiche di Gesù. Cercavano di restituire la sua figura storica spogliandola criticamente degli sviluppi leggendari e apologetici o ancora del condizionamento culturale di un pensiero mitico. Si poteva così afferrare la figura storica di Gesù in modo obiettivo, neutrale, scrivere una biografia scientifica? Nel 1906 A. Schweitzer stese il bilancio negativo di questa ricerca che aveva portato a una serie di *Vite* molto diverse che riflettevano gli *a priori* dei loro autori. Al seguito di M. Kähler si affermò che questa ricerca non poteva condurre a buoni risultati perché i vangeli sono testimonianze di fede più che opere storiche. Essi ci permettono di raggiungere il Gesù della fede, ma non il Gesù della storia. Questo era il punto di vista dell'esegesi protestante all'inizio del XX secolo. R. Bultmann lo teorizzò affermando l'inutilità anzi la dannosità di un fondamento storico dato alla fede, essendo questa pura risposta alla predicazione.
Tale punto di vista fu contestato nel 1954 da E. Käsemann: la fede non può trascurare la realtà storica di Gesù senza ridursi a mitologia. Non si ritorna tuttavia ai tentativi di una biografia scientifica di Gesù. I vangeli, testimonianze di fede, scritti alla luce della resurrezione del Cristo e della vita delle comunità attraversate dallo Spirito del Risorto, hanno ritenuto Gesù ciò che faceva vivere la fede. Così non si cerca più il Gesù storico spogliandolo dell'interpretazione cristologica (lavoro che si era verificato impossibile), ma proprio attraverso la cristologia. Dal 1955 molte opere sono state dedicate alla persona storica di Gesù senza pretendere, tuttavia, di fare delle biografie di Gesù. Nella difficile questione dei rapporti fra il Gesù della storia e il Cristo della fede si è continuamente tentati di scegliere il Gesù della storia contro il Cristo del dogma e della fede (protestantesimo liberale) o il Cristo del kerygma pasquale contro il Gesù della storia (R. Bultmann), mentre bisogna mantenere la relazione dialettica fra i due poli. Con il kerygma primitivo si può mettere in rilievo la novità del Risorto, la discontinuità introdotta dall'evento pasquale, ma senza dimenticare la continuità in virtù della quale il Risorto non è altri che Gesù di Nazareth, il crocifisso.

2 Il Gesù della storia

A *Le fonti e il loro valore.* Si conosce Gesù solamente attraverso scritti che non sono suoi. Le fonti che lo riguardano sono di tre generi: pagane, giudaiche e cristiane.

a Fonti pagane. Abbiamo a disposizione tre antiche testimonianze romane (tra il 110 e il 120 d.C.). Tacito, parlando dei martiri del tempo di Nerone, li chiama *christiani* "nome che deriva loro da Cristo, condannato al supplizio sotto Ponzio Pilato" (*Annali* 15,44). In una lettera all'imperatore Traiano, Plinio il Giovane parla anche dei cristiani che cantano inni a Cristo come a un Dio (*Lettere* 10,96). Infine Svetonio parla dell'espulsione da Roma dei Giudei che si ribellavano sotto l'influenza di *Chrestos* (*Claudio* 25). Si pensa comunemente che si tratti dell'espulsione dei Giudei menzionata in At 18,2 e che *Chrestos* potrebbe indicare G.C. Svetonio parla esplicitamente dei cristiani come di persone dedite a una superstizione nuova e dannosa (*Nerone* 16). Più si avanza nel II secolo, più il movimento cristiano attira l'attenzione e la reazione del mondo pagano. Nel I secolo tuttavia non ha ancora assunto un'ampiezza sufficiente e di esso si parla solo occasionalmente.

b Fonti giudaiche. Giuseppe Flavio menziona il martirio di Giacomo, "fratello di Gesù che è chiamato il Cristo" (*A.J.* 20,9,1). Il lungo testo di *A.J.* 18,3,3, che parla dei miracoli e della resurrezione di Gesù e che afferma la sua messianicità, è considerato abitualmente come un'interpolazione cristiana. Nel Talmud una dozzina di passi sembrano riferirsi a Gesù, spesso in modo polemico. Quanto alle *Tôlᵉdôt Yᵉšûaʿ ("Storia di Gesù")*, si tratta di un pezzo di letteratura popolare, databile, nella sua forma attuale, alla fine del primo millennio e che assomiglia ad antiche leggende, da cui gli storici non possono trarre informazioni sicure.

c Fonti cristiane. L'ambiente cristiano offre evidentemente il maggior numero di testi antichi concernenti Gesù, ma queste testimonianze presentano delicati problemi di critica storica. Fra gli scritti del NT, i vangeli costituiscono la fonte principale per la vita di G. Per determinare il loro valore storico è necessario tener presente come essi sono nati (→vangeli). Essi riprendono una tradizione di una diecina di anni non con la preoccupazione di accumulare informazioni biografiche esatte, ma con quella di ancorare nella storia la salvezza cristiana legata alla vita, alla croce e alla resurrezione del Cristo. Al di fuori dei quattro vangeli canonici si può ricorrere agli →agrapha che contengono senza dubbio parole autentiche di Gesù. Quanto agli →apocrifi, essi sono molto caratterizzati sia da sviluppi

leggendari, che da tendenze gnostiche. Si deve tenerne conto se si cercano dati biografici.

B *Il contesto storico della vita di Gesù.*

a Il contesto socio-politico. Nel 63 a.C. Pompeo si impadronisce di Gerusalemme. Nel 37 a.C. Erode il Grande è proclamato da Roma "re dei Giudei, amico e alleato". Benché sia nato in terra giudaica, Erode non è giudeo: suo padre è idumeo e sua madre araba, perciò incontra molte difficoltà nell'imporsi ai Giudei, benché a partire dal 20-19 a.C. abbia iniziato la ricostruzione del Tempio. Alla sua morte nel 4 a.C., Roma divide il territorio fra i suoi figli. Archelao regna sulla Giudea, sull'Idumea e la Samaria fino al 6 d.C.; Erode Antipa regna sulla Galilea e la Perea fino al 39 d.C.; Filippo regna sulla Gaulanitide, sull'Iturea e la Traconitide fino al 34 d.C. Gesù ha soprattutto a che fare con Erode Antipa. Al potere dei re locali era affiancato quello del prefetto romano (chiamato "procuratore" a partire dal 42 d.C.) che aveva la sua sede a Cesarea. Ma, per evitare di concedere un potere personale troppo ampio ai magistrati romani e per calmare gli spiriti ribelli all'occupazione, Roma dà una parvenza di autonomia riconoscendo alcune competenze all'assemblea locale del Sinedrio. È Roma, tuttavia, che tiene le redini del potere, grazie alla sua dominazione militare ed economica. Ciò non toglie che ai tempi di Gesù i Giudei dipendevano da tre poteri distinti: il prefetto romano, i re locali, il sommo sacerdote con il Sinedrio. Ciascuno di questi poteri imponeva le proprie imposte e ciò procurava una considerevole stretta economica e un clima politico teso.

b Il contesto socio-religioso. Seguendo Giuseppe Flavio (*A.J.* 18,12-25) nel I secolo si riconoscono quattro sette *(haireseis)* fra i Giudei, le prime due più ufficiali, le due ultime più marginali.

— I →farisei, partito preoccupato di una grande fedeltà alla Legge. Rappresentano una linea di pensiero piuttosto liberale e aperta. Animati da un grande ideale religioso, per favorire una più stretta osservanza della Legge, moltiplicano i dettagli e aumentano le prescrizioni, le applicazioni concrete che sono conservate nella tradizione orale. La loro influenza era grande in tutto il paese, essendo essi nazionalisti pur riprovando la violenza. Fra i gruppi giudaici, è quello più vicino a Gesù. Come loro crede nella resurrezione dei morti e chiama alla conversione. Tuttavia i punti di scontro con loro sono numerosi: Gesù mangia con i peccatori e i pubblicani (Mc 2,15 par.; Lc 7,36-50; 15,1s); si pone al di sopra delle prescrizioni del sabato (Mc 2,23-3,6 par.); non si preoccupa delle regole di purità (Mc 7,1-5); contesta il carattere troppo assoluto della Legge e la pretesa dei Farisei di costruirsi da soli la giustizia. Questo Gesù che mangia sia con i "fuorilegge" sia con loro (Lc 7,36-50) è per essi intollerabile. Come può egli frequentare quelli che non osservano la Legge, principio di salvezza? Da parte sua Gesù li tratta con poca indulgenza (Lc 18,9-14; Mt 23 par.).

— I →sadducei, partito più tradizionalista e conservatore. Accettano solo la legge scritta interpretata alla lettera e non le tradizioni ulteriori. Perciò si oppongono a Gesù sulla credenza nella resurrezione dei morti (Mc 12,18-27 par.). Rispetto ai farisei, sono molto meno vicini al popolo per il quale hanno un disprezzo aristocratico. Fra le file di questo partito, politicamente vicino ai Romani per opportunismo, viene scelto il sommo sacerdote. Giovanni Battista si oppone ad essi (Mt 3,7s) e Gesù invita a diffidarne (Mt 16,1-12). Purificando il Tempio (Mc 11,15-19 par.) e profetizzando la sua distruzione a favore di un altro Tempio (Mc 14,58 par.), Gesù si scontra frontalmente con loro che sono i detentori effettivi del potere religioso fra i Giudei.

— Gli →esseni, partito rigorista, stabilitosi nel deserto per praticarvi la Legge radicalmente. Sono molti severi con gli altri partiti giudaici, ai loro occhi tutti compromessi. Sebbene la questione dei contatti letterari con i loro scritti e il NT resti aperta, per quanto ne sappiamo, Gesù non ha avuto contatti diretti con loro. Alcuni storici pensano a un contatto indiretto tramite Giovanni Battista, ma l'ipotesi non è verificabile.

— Gli →zeloti. Anche se non si può parlare con certezza di un partito zelota ai tempi di Gesù, esisteva in ogni caso dopo il censimento di Quirinio nel 6 d.C. una resistenza armata sporadica all'occupazione romana. Spinti dallo zelo per Dio, gli zeloti si propongono di ristabilire una teocrazia pura, vogliono che in Israele sia adorato solamente Dio. Perciò ricorrono alla violenza. Gesù, che ha resistito alla tentazione del potere politico (Mt 4,8-10; Gv 6,15) e incitato alla non violenza (Lc 6,27s), non è certamente entrato nella loro prospettiva di guerra santa, anche se sembra che le autorità romane l'abbiano condannato come agitatore politico. Ciò, d'altronde, non significa che egli lo fosse.

c L'attesa messianica. In questo inizio del I secolo il popolo giudaico, dominato da una potenza di occupazione straniera e da una cultura straniera, diviso internamente, si sente particolarmente minacciato. Così si acuisce l'attesa di un intervento di Dio con l'invio di un →Messia, concepito in vari modi in funzione dei diversi ideali politici e attese religiose.

Accanto alla corrente rabbinica, erede delle tradizioni sapienziali e per la quale l'evento decisivo della salvezza ha luogo nel dono della Legge, si sviluppa un'altra corrente di pensiero, la corrente →apocalittica. Per essa la Legge ha un ruolo provvisorio di pedagogo, ma conviene centrarsi sull'avvenire e sull'intervento futuro di Dio. Queste correnti apocalittiche erano molto forti prima del 70 e si trova traccia della loro influenza nei vangeli, soprattutto nei discorsi apocalittici (Mc 13 par.).

C *Compendio cronologico della vita di Gesù.* La critica non formula un serio dubbio circa l'esistenza storica di Gesù. Nacque prima della morte di Erode (Mt 2,1; Lc 1,5), morto nell'anno 750 di Roma (= 4 a.C.). Per la nascita di Gesù si citano gli anni 5,6 o 7 a.C. anche se la menzione del censimento di Quirinio si accorda male con queste date. Per errore Dionigi il Piccolo (VI secolo d.C.) collocò l'inizio dell'era cristiana nell'anno 754 di Roma. Secondo

Lc 3,1 la predicazione di Giovanni Battista data nel quindicesimo anno di Tiberio (= dal primo ottobre 27 al 30 settembre 28). E la predicazione di Gesù seguì di poco quella di Giovanni Battista. Questa data è confermata da Gv 2,20: "Sono occorsi quarantasei anni per costruire questo Tempio...". Ora la sua costruzione era cominciata nel 20-19 a.C. (Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,380). Quarantasei anni più tardi significa il 27-28 ca. Quanto durò la vita pubblica di Gesù? I vangeli sinottici parlano di una sola salita a Gerusalemme, di una sola Pasqua senza escludere che ce ne siano state altre. Gv, invece, cita tre Pasque (Gv 2,13.23; 6,4; 13,31). Ciò implica una vita pubblica di almeno due anni, il che si adatta bene con la data del 7 aprile 30, generalmente considerata per la morte di Gesù.

Sono stati spesso distinti due periodi nella vita di Gesù: un periodo in cui incontra incomprensione e opposizione. L'avvenimento che segna una svolta fra i due periodi sarebbe indicato nei sinottici dalla confessione a Cesarea (Mc 8,27s par.) e nel quarto vangelo dalla moltiplicazione dei pani (Gv 6,14-15-66). Tuttavia sembra che ci siano state controversie e opposizioni fin dall'inizio anche se l'atmosfera si è sempre più esacerbata.

D *Gesù e →(I) Giovanni Battista.* Da un punto di vista storico, l'infanzia e la giovinezza di Gesù restano abbastanza oscure, ma da quando egli appare in pubblico fa parte della cerchia di Giovanni Battista. Profeta di sventura, costui si pone nella società giudaica come segno di contraddizione. Annuncia il giudizio e la collera di Dio contro il suo popolo. È un avvertimento solenne: se non cambia, se non si converte, il popolo incorre nella condanna (Mt 3,7-10 par.). È storicamente certo che Gesù vive un periodo con questo profeta rude e severo e che viene battezzato da lui (Mt 3,13-17 par.); questo fatto ha posto troppi problemi alla tradizione cristiana primitiva per non essere storicamente sicuro. I racconti evangelici del battesimo di Gesù da parte di Giovanni Battista evocano, attraverso reminiscenze dell'AT, le grandi vocazioni profetiche e presentano Gesù come il Messia regale e il Servo sofferente. C'è stata, naturalmente, la rilettura cristiana dell'avvenimento, ma questo avvenimento è stato importante perché segna una svolta nella vita di Gesù. A partire da questo momento Gesù lascia la cerchia di Giovanni Battista e inaugura la sua predicazione e la sua missione.

Giovanni Battista aspettava "uno più forte di lui" (Mt 3,11 par.). La fede cristiana ha visto in ciò una designazione di Gesù. Ma ciò è poco chiaro in quanto Giovanni Battista continua ad avere dei discepoli e c'è persino concorrenza fra essi e i discepoli di Gesù (Gv 3,25). Inoltre Giovanni Battista sarà sorpreso dal modo in cui Gesù compie la sua missione che è di misericordiia più che di giudizio. È a questo punto che egli manda i suoi discepoli a chiedere a Gesù se sia egli "colui che deve venire" (Mt 11,2-6 par.). Comuni alla partenza, le strade di Gesù e di Giovanni Battista si sono presto separate. Quest'ultimo viveva come asceta nel deserto, era un profeta di fuoco e di giudizio. Gesù predicherà là dove vivono le persone, sfiderà numerose proibizioni e ciò gli procurerà il rimprovero di essere un mangione e un beone (Mt 11,18-19). Sarà visto come ancora più pericoloso di Giovanni Battista perché la sua contestazione sarà più vicina e più quotidiana.

E *La buona notizia del →Regno di Dio.* Come Giovanni Battista, Gesù annuncia la prossimità del Regno di Dio, ma gli dà una nuova colorazione, quella di una gioiosa offerta di salvezza. Gesù vive come predicatore itinerante. Con il suo stile, il suo linguaggio ricco di immagini, i suoi gesti simbolici appare alle folle come un profeta (Mt 21,46; Lc 7,16). Egli stesso si pone del resto nella linea dei profeti (Mc 6,4 par.). La sua predicazione profetica lo avvicina alle correnti di pensiero apocalittico. Nello stesso tempo è considerato come un rabbi, colui che commenta le Scritture e argomenta a partire da esse. Nelle controversie può discutere alla maniera rabbinica (Mc 2,23-27 par.). Gli si chiede talvolta di risolvere questioni giuridiche (Lc 12,13-15). Ciò l'avvicina alla cerchia degli scribi anche se prende largamente le distanze da loro. Questo ci dimostra che lo stato sociale di Gesù non è quello del proletariato, ma che egli apparteneva a una classe media modesta; la sua istruzione non era trascurabile. Di fronte a una questione difficile si diceva: "Non c'è fra noi un carpentiere, figlio di un carpentiere per risolvere questa questione?". Ora Gesù era figlio di carpentiere e probabilmente esercitò lo stesso mestiere.

Fin dall'inizio della vita pubblica sembra che Gesù si sia circondato da discepoli che vivono con lui e ricevono da lui una particolare formazione. Fra essi ne sceglie dodici che manda in missione (Mt 10 par.). Ma è soprattutto dopo la Pasqua che si svilupperà la missione cristiana di cui il gruppo dei →Dodici sarà il punto di partenza e nello stesso tempo la garanzia di continuità con Gesù.

La proclamazione dell'imminenza del Regno di Dio caratterizza tutta la vita di Gesù ed egli lo fa in un senso molto preciso. Bisogna anzitutto escludere una lettura politica del suo messaggio come se egli volesse scacciare con la forza i Romani e restaurare un regno nella linea davidica. Se egli appare alle folle come un profeta, è un profeta singolare che prende le sue distanze in rapporto alle attese messianiche del suo tempo. D'altronde, come profeta del Regno di Dio, prende nettamente posizione di fronte alle istituzioni da cui le autorità giudaiche facevano dipendere la salvezza: il Tempio e la Legge. Il suo atteggiamento a loro riguardo è paradossale. Da una parte è un praticante rispettoso, dall'altra parte non esita a prendere le distanze e a manifestare una sovrana libertà. Scacciando i mercanti dal Tempio, contesta l'organizzazione tradizionale del culto (Mc 11,15-19 par.) e non gli verrà perdonata la profezia della distruzione del Tempio (Mc 14,58 par.). Nel linguaggio giovanneo viene precisato che, al momento dell'esaltazione di Gesù, "né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre (...), i veri

adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità..." (Gv 4,21-23). In rapporto alla Legge, Gesù dice di essere venuto per dare compimento (Mt 5,17), il che non gli impedisce di sviluppare con autorità un insegnamento nuovo che stupisce (Mc 1,27; Mt 8,28-29). Non esita nemmeno a opporre le sue parole a quelle della tradizione della Legge. Ciò è particolarmente evidente nelle antitesi del discorso della montagna (Mt 5,21-48: "Avete inteso che fu detto... ma io vi dico..."). Infine non esita a trasgredire la Legge con azioni quando lo giudica necessario, sempre per soccorrere qualcuno nel bisogno. Così viola la legge del riposo sabbatico per guarire (Mc 3,1-6 par.; Gv 5,1-9,1s). Rifiutando di isolare i peccatori, sfida il divieto di mangiare con loro. I divieti cultuali e rituali sono da Gesù sottomessi al bene dell'uomo e non viceversa. Ciò porta a numerose controversie in cui Gesù deve giustificare il suo comportamento. Lo fa adducendo ragioni umanitarie o discutendo a partire dalle Scritture o ancora raccontando →parabole. Un buon esempio di questo modo di fare si ha in Lc 15 dove Gesù racconta le tre parabole della misericordia che rivelano l'atteggiamento di Dio verso gli uomini, che si rivela molto simile a quello di Gesù che mangia con i peccatori. Gesù compie altri segni della venuta del Regno di Dio, regno di giustizia atteso dai poveri. Sono i →miracoli, soprattutto le guarigioni, in cui Gesù ridà vita, dinamismo e permette ai guariti, ad esempio ai lebbrosi, di ritrovare il loro posto nella società. Egli lotta contro il male cacciando i demoni, liberando coloro che sono posseduti, alienati dai demoni. Nella linea di queste guarigioni-liberazioni, giunge a perdonare i peccati (Mc 2,5 par.; Lc 7,48), pretesa straordinaria agli occhi dei suoi contemporanei perché in Israele solo Dio può perdonare i peccati. Miracoli ed esorcismi sono il Regno di Dio in atto, sono segni dei capovolgimenti che il Regno di Dio porta negli spiriti e nei corpi: "Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, è giunto allora a voi il Regno di Dio" (Lc 11,20). Gesù non compie però dei segni in qualsiasi circostanza; li rifiuta quando gli sono chiesti come prova (Mc 8,11-12). Il racconto delle tentazioni (Mt 4,1-13 par.) riassume tutte le tentazioni subite da Gesù durante la sua vita, come si tentò di distoglierlo dal senso della sua missione: cercando di condurlo a servire se stesso, a comportarsi come un mago, a cercare il dominio politico. I segni di Gesù sono a beneficio degli umili e sfociano nella scoperta del regno di Dio attraverso gli atti e la persona stessa di Gesù. La fede è necessaria a questa scoperta e per questo motivo è quasi sempre menzionata nei racconti dei miracoli. Le regole dell'agire cristiano si deducono più dal ricordo dei miracoli di Gesù che dalla Legge (Mc 16,17-18).

Gesù sconvolge anche le abitudini e le idee ricevute a proposito delle condizioni per entrare nel Regno di Dio. Ai sommi sacerdoti e agli anziani del popolo Gesù dice: "In verità vi dico che gli esattori delle tasse e le prostitute vi precederanno nel Regno di Dio" (Mt 21,31). Relativizza il sistema che organizzava la santità verso il Signore sulla base di una purezza separante. Egli parla al cuore di ogni persona senza preoccuparsi che essa sia in uno stato di purità. Del resto mangia con pubblicani e peccatori (Lc 15,1-2) e accetta il contatto con una pubblica peccatrice (Lc 7,36-50). In Mt 15,28 si vede Gesù riconoscere la fede reale di una pagana. Le distinzioni puro/impuro, giudeo/pagano sono così superate a vantaggio di un livello più profondo che tocca la fiducia del cuore, la fede. Anche il Regno della fine dei tempi è per Gesù aperto alle nazioni pagane: "Molti verranno da oriente e da occidente per prendere parte alla festa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel Regno dei cieli, mentre gli eredi del Regno saranno gettati fuori nelle tenebre" (Mt 8,11-12).

Ciò che Gesù fa e dice e il suo modo di vita pongono interrogativi ai suoi contemporanei circa la sua identità anche se egli non si preoccupa mai di fornire precisazioni a questo riguardo poiché per lui tutto è centrato su Dio e il suo Regno. Anche se l'esegesi più critica può contestare che Gesù abbia usato qualche titolo messianico (benché si esiti per →Figlio dell'uomo), resta verosimile che i suoi uditori, colpiti dalla sua autorità, abbiano avanzato delle ipotesi (Mt 16,13s). Essi rischiavano però di usare male questi titoli, come dimostra il severo rimprovero a Pietro che riconosce in Gesù il Cristo, il Figlio del Dio vivente (Mt 16,23). Da parte sua Gesù deve aver usato il linguaggio della figliolanza come mostra, ad esempio, Mc 13,32: "Ma il giorno e l'ora nessuno le conosce, né gli angeli del cielo, né il Figlio, nessuno se non il Padre". È difficile immaginare che le comunità dopo la Pasqua abbiano inventato una tale ignoranza da parte del Figlio.

F *La morte e la resurrezione di Gesù.* Lo scontro continuo di Gesù con le autorità religiose giudaiche e la minaccia di disordini pubblici che costituisce per Erode e i Romani fanno sì che Gesù sia minacciato ben presto di morte violenta. Pur cercando di sfuggire all'arresto (Gv 10,39; 11,54), va coraggiosamente incontro alla sua sorte (Mc 10,32; Lc 9,51). Conosce il pericolo che pesa su di lui e ne parla con i suoi discepoli, anche se le predizioni esplicite (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34) sono state influenzate nella loro redazione attuale del racconto della →passione stessa. Se Gesù ha percepito la minaccia che pesava su di lui di una morte violenta, che senso le ha dato? Alcuni pensano che Gesù abbia storicamente compreso la sua morte alla luce dei canti del →Servo sofferente (soprattutto Is 53), mentre altri attribuiscono questo riferimento all'interpretazione post-pasquale dei discepoli. Questione delicata da dirimere. È più sicuro, dal punto di vista storico, riferirsi all'insieme del comportamento e delle parole di Gesù. La sua vita appare globalmente come un'esistenza per-gli-altri e la sorgente di questa vita è collocata nell'amore incondizionato di Dio per gli uomini. Questo "per voi" della vita di Gesù trova la sua espressione simbolica finale durante l'ultima cena nel dono del corpo e del sangue riferito all'evento del giorno successivo: il dono della sua vita. Così si può pensare che Gesù abbia vissuto la sua

morte nella stessa prospettiva della sua vita: morte-per-gli altri.

Gesù viene crocifisso sotto Ponzio Pilato, procuratore della Giudea fra il 26 e il 36 d.C. Muore un venerdì (Mc 15,42; Gv 19,31) che cadeva il 14 (secondo Gv) o il 15 nisan, primo giorno della Pasqua (secondo i sinottici). Dai calcoli astronomici si sa che il 15 nisan cadeva di venerdì nel 31 (= 27 aprile). È però poco credibile che contro ogni regola si sia proceduto all'esecuzione durante la festa della Pasqua. Così si preferisce la cronologia giovannea, suffragata da una frase del *Talmud di Babilonia:* "La tradizione riporta: la vigilia della Pasqua, è stato crocifisso Gesù" (Bab San 43a). Il 14 nisan cadeva di venerdì nel 33 (= 3 aprile) e probabilmente nel 30 (= 7 aprile). Gesù è senza dubbio morto il 7 aprile 30. Optare per la data del 33 allungherebbe smisuratamente la vita pubblica di Gesù. La →resurrezione di Gesù è attestata nel kerygma primitivo (1Cor 15,3-8; At 2,24-28...). Nuova nascita, entrata in un mondo nuovo, non fa parte come tale degli eventi del mondo, oggetto di investigazione storica. È attestata da testimoni che essa ha profondamente sconvolto e che ci presentano la loro esperienza nei vangeli sotto due forme di racconti: la visita al sepolcro vuoto e le apparizioni. Il ritorno di Gesù al Padre (→ascensione) dà inizio al periodo della missione affidata agli apostoli con l'aiuto dello Spirito (At 1,6-11; Gv 16,7) nell'attesa del ritorno finale del Cristo, la →parusia.

3 Riflessione cristologica dopo la Pasqua Il Regno di Dio è stato il grande tema della predicazione di Gesù. I discepoli ne hanno atteso la realizzazione spettacolare e immediata (At 1,6), attesa delusa. Il Regno di Dio non sarà più al centro della predicazione apostolica: infatti, nella buona novella *(euaggellion)* degli apostoli Gesù, il predicatore del Regno, diventa il proclamato. Gesù che non si annunziava da se stesso, diventa il primo oggetto dell'annunzio presso i suoi discepoli. Per loro il Regno si è realizzato in G.C. Egli aveva proclamato un Regno di Dio già presente e ancora da venire. Nella vita, nella morte e nella resurrezione di Gesù i primi cristiani hanno visto la realizzazione di ciò che i Giudei attendevano per la fine dei tempi. D'altra parte la resurrezione di Gesù apre un nuovo tempo in attesa della pienezza definitiva. Per conoscere la fine dei tempi i cristiani si voltano verso il passato (la vita e la morte di Gesù), il presente (Cristo risorto) e il futuro (Cristo è il primogenito fra i morti). Si capisce come per essi la persona di G.C. sia centrale. Sarà l'oggetto di numerose riflessioni e di tutta un'elaborazione cristologica. Ecco alcune grandi linee individuabili nel NT. La loro presentazione non è esaustiva e non pretende di seguire un ordine cronologico.

A *Proclamazione della resurrezione.* All'evento insensato della crocifissione di Gesù i primi cristiani hanno contrapposto la loro esperienza del Cristo vivente. Al fatto brutale della morte oppongono la meraviglia della resurrezione, all'azione portatrice di morte dei loro contemporanei l'azione misericordiosa di Dio (At 2,36; 3,13; 4,10; 5,30; 10,39-41). Questa proclamazione nasce probabilmente dalla controversia con i Giudei: Dio stesso ha dato la risposta alla morte di Gesù e l'annuncio è accompagnato da un appello alla conversione (At 2,38; 3,19-20; 4,12; 5,31; 10,43).

B *Interpretazione della morte di Gesù con il ricorso alle Scritture.* Gesù, morto come un malfattore sulla croce, come potrebbe essere l'inviato di Dio, il Figlio di Dio fatto uomo? Come può ciò corrispondere al piano di Dio? Per i Giudei è possibile scoprire il piano di Dio nelle Scritture. Così i primi cristiani, di origine giudaica, fanno ricorso alle Scritture per superare le loro difficoltà davanti allo scandalo della croce e per i bisogni nella controversia con i Giudei. È il principio del "secondo le Scritture" che mira a situare la morte scandalosa di Gesù in un insieme più ampio in cui si rileva il disegno di Dio. Ad es. fanno ricorso ai Sal 22 e 69 per presentare la morte di Gesù come quella del giusto innocente.

C *L'importanza di Gesù "per noi".* Le due interpretazioni precedenti situano l'azione di Dio nella vita di Gesù. Mostrano che Gesù ha vissuto nel volere di Dio e che Dio è stato con Lui fino al di là della morte. Insomma Gesù è stato il beneficiario della salvezza di Dio, ma ne è anche il mediatore, il realizzatore per gli uomini. Per affermare ciò i primi cristiani applicano a Gesù la categoria di Cristo (Messia) reinterpretandola alla luce dei canti del Servo sofferente (Is 52-53). Proclamando Gesù come salvatore, sono portati ad approfondire la questione già presente del suo rapporto con Dio e della sua identità personale. In effetti, biblicamente, la salvezza è per eccellenza l'opera di Dio. Se Gesù ne è il realizzatore, a quale titolo?

D *La questione dell'identità di Gesù.* La maggioranza degli esegeti è d'accordo su questo punto: i primi cristiani parlano dell'origine divina di Cristo a partire dalla sua dignità di →Signore *(Kurios)* risorto. Questo non è tuttavia un punto di partenza assoluto. Il comportamento di Gesù e le sue parole hanno manifestato un'autorità che ha presentato problemi ai suoi contemporanei. Egli ha preteso perfino di perdonare i peccati, cosa esclusivamente riservata a Dio in Israele (vedi sopra). Senza dubbio Gesù è apparso alla sua cerchia come un profeta escatologico e sembra aver manifestato reticenze riguardo ad altre definizioni (Messia, Figlio di David, ecc.). Utilizzare questi titoli tradizionali, capirli a partire da modelli passati, comportava il rischio di non capire pienamente chi fosse Gesù. D'altra parte sembra storicamente certo che Egli abbia costantemente fatto riferimento nella sua vita a un altro che Egli chiamava Padre (→abba). Dopo la resurrezione gli apostoli capiscono meglio quanto la realtà stessa di Dio fosse coinvolta nell'esistenza umana di Gesù, salvatore degli uomini. Da ciò si sviluppa la convinzione che, nell'unità della sua vita terrestre e della sua nuova vita dopo la Pasqua, Gesù è la parola, la presenza reale, l'incarnazione di Dio fra gli uomini. Questa confessione di fede rinnovava presso coloro che la facevano la loro fede in Dio. Per

essi Costui diventava ormai inseparabile da Gesù e ciò provocava almeno una rivalutazione dell'immagine che si aveva di Dio. Con Gesù si passa da un Dio che interviene "con mano forte e con braccio steso" a un Dio "presente con", solidale, l'Emmanuele (Mt 1,23). La salvezza di Dio si rivela in Gesù nell'atto di portare la negatività dell'esistenza umana fino alla morte in croce e nell'atto di superarla con la resurrezione. La categoria dominante della salvezza diventa l'infinito amore, alla luce del quale si deve leggere la potenza di Dio, ciò che Giovanni ha messo particolarmente in risalto. La salvezza di Dio non può più essere pensata nelle categorie di infinita potenza come la sognano gli uomini, ma l'amore di Dio, come Gesù lo rivela, salva, è così potente da liberare gli uomini da ciò che li incatena. Pur avvertendo in Gesù la presenza di Dio fra gli uomini, i primi cristiani non lo identificano assolutamente con Dio. Lo concepiscono come Dio in posizione di riferimento a Dio, il che si esprime nelle formule "Figlio di Dio" o "Parola di Dio" *(logos)*. Rimane il fatto che questa affermazione della figliolanza divina di Gesù, la cui gloria si dà a riconoscere solo nell'impotenza della croce, non va da sé. Davanti a questo mistero i cuori sono induriti e gli spiriti ciechi, come testimoniano, p. es., il tema del →segreto messianico, evidente nella redazione di Mc, e il tema dell'indurimento dei Giudei (Gv 7). Dopo aver concepito il mistero di Gesù Figlio di Dio si è portati a dire che egli non lo è diventato con la resurrezione e con il battesimo al Giordano, ma che egli lo era già dal concepimento nel seno di sua madre. L'affermazione della concezione verginale di Gesù attesta che quest'uomo è pienamente Figlio di Dio fin dalla sua venuta all'esistenza. D'altra parte se Egli è la fine dell'esistenza ne è anche il principio (Ap 22,13). Così, a partire dalle riflessioni sapienziali dell'AT si è giunti a una cristologia della →preesistenza e del ruolo del Figlio di Dio nella creazione (Fil 2,68; Col 1,15-16; Gv 1,1-3).

Ogni scritto del NT ha privilegiato l'uno o l'altro aspetto della figura di Gesù. Quello è stato particolarmente messo in luce da E. Schweitzer. Per limitarci ai quattro vangeli e caratterizzare, in modo un po' semplicistico, la prospettiva di ciascuno in una frase, il Gesù che presenta Mc è un Gesù che interroga, fa domande; la sua vita è una rivelazione chiaro-scura del segreto messianico; il Gesù di Mt è il nuovo Mosè che inaugura la nuova alleanza e dà una legge nuova; Lc è particolarmente attento alla dimensione universale della missione di Gesù il misericordioso, alla presenza in lui dello Spirito e alle ripercussioni sociali del suo messaggio e della sua azione; quanto a *Gv*, egli si impegna a radicare profondamente l'opera di Gesù nel suo rapporto con il Padre, del quale Egli è il solo a rivelare pienamente la gloria poiché Egli solo viene dal Padre nel seno del quale Egli era dall'inizio. Il fatto che i primi cristiani abbiano conservato nel canone delle loro Scritture fondatrici una tale diversità nei ritratti di Gesù dice molto sulla loro coscienza del carattere inesauribile di Colui che veneravano come loro Signore.

Bibl. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der biblische, geschichtliche Christus*, Leipzig, 1892; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913; O. Cullmann, *Christologie du N.T.*, Neuchâtel, 1958; J.M. Robinson, *The New Quest of the Historical Jesus*, London, 1959; E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1, Göttingen, 1960, 187-214; R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, 1968; L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition*, Brugge, 1968; D. Flusser, *Jésus*, Paris, 1970; C.H. Dodd, *Le fondateur du christianisme*, Paris, 1972; G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris, 1973; C. Duquoc, *Jésus homme libre. Esquisse d'une christologie*, Paris, 1973; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh, 1973-1979 (ediz. riveduta da G. Vermès, F. Millar, M. Black); E. Schweizer, *La foi en Jésus-Christ. Perspectives et langages du N.T.*, Paris, 1975; J. Dupont et al., *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux, 1975; W. Kasper, *Jésus le Christ*, Paris, 1976; H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, Paris, 1977; G. Vermès, *Jésus le Juif*, Paris, 1978; A. Nolan, *Jésus avant le christianisme*, Paris, 1979; J. Mouson, *Genèse de la christologie dans le N.T. De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu*, in A. Dondeyne et al., *Jésus Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, 1981, 51-114; P.M. Beaude, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1983; J. Doré, *Jésus-Christ*, in *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, 847-858; [B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia* (= Prospettive Teologiche 1), Roma, 1981; F. Mußner, *Omologesi cristologica e vita di Gesù evangelica*, in B. Welte (a cura di), *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea* (= StBibPaid 75), Brescia, 1986, 71-88; H. Frankemölle, *La pretesa di Gesù e le sue interpretazioni*, Leumann (TO), 1984; W. Trilling, *L'annuncio di Gesù. Orientamenti esegetici*, edizione italiana a cura di C. Gianotto (= StBibPaid 74), Brescia, 1986; P.M. Beaude, *Per leggere Gesù di Nazaret*, nuova edizione a cura di R. Fabris (= Per Leggere), Roma, 1993² [1985¹]; R. Fabris, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione* (= ComStB), Assisi, 1983; E. Malvido, *El Jesús histórico y el Jesús resucitado: bases de una cristología catequística*, Madrid, 1983; P. Monier, *Paul et son Christ Jésus*, Paris, 1983; G. Vermès, *Gesù l'ebreo*, tr. di V. Grossi-E. Peretto, Roma, 1983; *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana dell'Associazione Biblica Italiana, Roma 13-17 settembre 1982*, Brescia, 1984; *Jésus. Treize textes du Nouveau Testament*, CahÉv n. 50, 1985; R. Fabris, *La spiritualità di Gesù di Nazareth*, in R. Fabris (a cura di), *La spiritualità del Nuovo Testamento* (= Storia della Spiritualità 2), Roma, 1985, 65-131; E. Käsemann, *Il problema del Gesù storico*, in Id., *Saggi esegetici* (= Dabar II 3), Casale Monferrato, 1985, 30-57; G. Langevin (a cura di), *Gesù il Cristo nell'attuale ricerca esegetica* (= *Bibbia per Tutti*), Assisi, 1985; E.P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, tr. di P. Stefani, edizione italiana a cura di P. Stefani (= Dabar II), Genova, 1992; C. Senft, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse* (= Essais Bibliques 11), Genève, 1985; D. Wenham (ed.), *The Jesus tradition outside the Gospels* (= Gospel Perspectives 5), Sheffield, 1985; G. Theissen, *Der Schatten des Ga-*

liläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form, München, 1986; D. Wenham-C.L. Blomberg (ed.), *The miracles of Jesus* (= Gospel Perspectives 6), Sheffield, 1986; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus* (= LD 129), Paris, 1987; R. Fabris, *Gesù Cristo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 595-620; W. Fricke, *Il caso Gesù. Il più controverso processo della storia*, tr. di A. Audisio (= Orizzonti della Storia), Milano, 1988; G. Pirola-F. Coppellotti (a cura di), *Il "Gesù storico". Problema della modernità*, Casale Monferrato, 1988; C.A. Evans, *Life of Jesus research. An annotated bibliography* (= NTTSt 13), Leiden, 1989; J. Mateos-F. Camacho, *L'alternativa Gesù e la sua proposta per l'uomo* (= Orizzonti Biblici), Assisi, 1989; C.L. Blomberg, *Interpreting the Parables*, Leicester, 1990; R. Calimani, *Gesù ebreo* (= Orizzonti della Storia), Milano, 1990; C. Dotolo, *Gesù di Nazaret. Il problema storico e la fede cristiana* (= Grandi Religioni 1), Bologna, 1990; J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (= HerdTKomSup 3), Freiburg i.B./Basel/Wien, 1990; V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*, Neukirchen-Vluyn, 1990; W. G. Kümmel, Jesusforschung seit 1981, TRu 55, 1990, 21-45; S.A. Panimolle, *Gesù di Nazaret nell'ultimo evangelo e nei primi scritti dei Padri* (= StRicBib), Roma, 1990; H. Zahrnt, *Gesù. Una vita*, tr. di M. Fiorillo, Milano, 1990; J.P. Meier, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus, Vol. I: The roots of the problem and the person* (= ABRefL), New York, 1991; A. Giorgi Dell'Amico, *"Aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture". Categorie bibliche interpretative della morte e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici* (= StRicBib), Roma, 1992; G. Schneider, *Jesusüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970-1990* (= NTSup 67), Leiden, 1992; E. Schweizer, *Gesù Cristo: l'uomo di Nazareth e il Signore glorificato*, Torino, 1992; P. Stuhlmacher, *Gesù di Nazaret - Cristo della fede* (= StBibPaid 98), Brescia, 1992; Y.M. Blanchard et alii, *Évangile et Régne de Dieu*, CahÉv n. 84, 1993; Frère Ephraîm, *Gesù ebreo praticante* (= Parola di Vita), Milano, 1993; P.F. Rudolf, *Jesus und Qumran: war der Nazarener ein Essener?*, Düsseldorf, 1993]. CFoc

GESÙ, SAPIENZA →apocrifi del NT.

GETSEMANI In gr. *gethsēmani*, dall'ebr. *gat šemānîm*, "frantoio per le olive"; proprietà (in gr. *chōrion:* Mt 26,36; Mc 14,32) del versante orientale della valle del Cedron, a fianco del monte degli Olivi, teatro delle riunioni di Gesù e dei suoi discepoli (Gv 18,1-2; Lc 22,40), della sua agonia e del suo arresto (Mt 26,36-56 par.). MDef

GEZABELE In ebr. *ʾîzebel* e in gr. *iezabel;* il secondo elemento della parola significa "principe" documentato a Ugarit mentre l'iniziale *ʾî* può intendersi in modi diversi: come negazione nel senso di assenza di nobiltà; come avverbio "dove" (cfr. *ʾi zbl bl arṣ*, "dov'è il principe, Signore della terra"); come nome teoforo; o come equivalente dell'affermazione incontrata a Ugarit "il Principe, Signore della terra, esiste".

1 Figlia di Ittobaal re dei Sidoniti, moglie di →(1) Acab. L'alleanza con la Fenicia permetteva a Israele di equilibrare la potenza aramea che si era manifestata sotto →Basha; offriva vantaggi economici alle due parti. G. porta a Samaria la sua religione e i suoi profeti, e ciò nel contesto dell'epoca non ha nulla di straordinario. 1Re 18 la presenta come colei che perseguita la religione di Jahweh, la maggior oppositrice di Elia (1Re 19,1-2), l'istigatrice dell'ingiustizia perpetrata contro →Nabot. Le viene rimproverato di aver sedotto Acab (21,25; cfr. 2Re 9,22). Tuttavia non è l'eroina di tutte le storie del ciclo profetico. Il redattore ha probabilmente reso più fosco il ritratto storico per presentarla come il tipo di donna straniera, seduttrice, tentazione permanente per i fedeli di Jahweh.

2 Pseudo-profetessa della setta dei Nicolaiti, dal nome simbolico (Ap 2,20). La drammatizzazione del carattere di G. in 1Re è senza dubbio servita da modello.

Bibl. Ad 1: J.S. Soggin, *Jezabel, oder die fremde Frau*, in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen, 1981, 453-459.

JAun

GHEBA, GABA In ebr. *gebaʿ, gābaʿ*, "collina" (cfr. ug. *gbʿ*); città levitica di Beniamino (Gs 21,17), fortificata da →Asa (1Re 15,22), al confine nord del regno di Giuda (2Re 23,8). Fu rioccupata dopo l'esilio (Esd 2,26; Ne 11,31); attualmente Jebaʿ, 5 km a ovest di Bet-Sean. PMG

GHEBIM In ebr. *gēbîm*, "cisterna"; località non identificata situata a nord di Gerusalemme (Is 10,31). MDef

GHEDER In ebr. *geder*, "recinto di pietre"; città cananea sottomessa da Giosuè (Gs 12,13). Bisogna identificarla con →Ghederot, →Ghedera, →Ghederotaim, cioè →Ghedor, oppure, come suggerisce Aharoni, sostituire il suo nome con quello di →Gerar a causa di Corma e Arad che la seguono?

Bibl. Y. Aharoni, *The list of the kings of Canaan*, in *Biram Volume*, Jerusalem, 1956, 29s. CCan

GHEDERA, HA-GHEDERA In ebr. *gᵉdērāh* (1Cr 4,23), *haggᵉdērāh* (Gs 15,36); località nella Sefela di Giuda (Gs 15,36) che ospitava i vasai discendenti di Sela (1Cr 4,23); è forse l'attuale ḫirbet Jedīre (ḥorbat Gādēr israeliano), 14 km a sud-est di Ramleh. MDef

GHEDEROT In ebr. *gᵉdērôt*, "i recinti"; città della Sefela di Giuda (Gs 15,41) conquistata dai Filistei sotto il regno di Acaz (2Cr 28,18). Non è del tutto sicuro che sia Qaṭrā (cioè →(2) Cedron, il Gedrous dell'*Onomasticon* 68,22?), 18 km a sud ovest

di Lod. Albright l'identifica con il ḫirbet el-Judayra (Jadīra) 2 km a ovest di Latrūn, nella valle dell'Ayyalôn. Il gentilizio appare in 1Cr 12,5.

Bibl. Abel, II, 330. CCan

GHEDEROTAIM In ebr. *gᵉdērōtayim,* "due recinti"; località citata in Gs 15,36 subito dopo Ha-Ghedera. Potrebbe trattarsi di una dittografia di quest'ultima tanto più che, considerando G., il testo cita 15 località su un totale di 14 annunciate (15,36); la LXX comprende "Ha-Ghedera e i suoi villaggi". MDef

GHEDOR In ebr. *gᵉdor,* "recinto".
1 Località dell'alta regione di Giuda (Gs 15,58) fondata dal calebita Penuel (1Cr 4,4). È senza dubbio la stessa località la cui origine è attribuita a Ieter (1Cr 4,18). Sarebbe il ḫirbet Jedūr, 12 km a nord di Ebron (la Gidora dell'*Onomasticon* 68,20?).
2 Patria di Zebadia, città di Beniamino (1Cr 12,8) forse il ḫirbet el-Judeira, 10 km ad ovest di Gibeon. In 1Cr 4,39, bisogna leggere con la LXX Gerar invece di G.

Bibl. Abel, II, 330; EJ, VII, 355. CCan

GHEMARIA In ebr. *gᵉmaryāhû,* "Jahweh ha condotto a termine"; figlio di Safan, ministro del re Ioiakim; intervenne invano presso il re nel 604 a.C. perché non distruggesse il rotolo contenente gli oracoli dettati da Geremia a Baruc (Ger 36,10.12,25). Gli scavi dell'Afel a Gerusalemme hanno messo in luce delle impronte del sigillo di G. JMer

GHENIZA →Cairo, ghenizah del.

GHENUBAT In ebr. *gᵉnubat,* forse da accostare all'arabo *gunub* che indica un ospite straniero; figlio dell'idumeo →Adad e della sorella della regina egiziana (→(4) Tafni). La sua educazione al palazzo del faraone ricorda la storia di Mosè (1Re 11,20). JAun

(1) GHERSON In ebr. *gēršōn.*
1 Figlio di Mosè e di Zippora, nato in Madian (Es 2,22; 18,3). Questi due testi spiegano il suo nome (*gēr šām:* "straniero là") con la situazione di Mosè al momento della nascita di suo figlio. La famiglia di G. (Gionata e i suoi figli) avrebbe esercitato il sacerdozio al santuario di Dan (Gdc 18,30). Il Cronista lo colloca nella classe levitica di Keat (1Cr 23,15-16) e a lui collega Subael, capo dei responsabili dei tesori del tempio (26,24).
2 Nome della famiglia levitica di →(2) Gherson in alcuni testi di 1Cr (6,1.2.5.28.47.56; 15,7). ABoud

(2) GHERSON In ebr. *gēršon;* figlio maggiore di Levi (Gen 46,11; Es 6,16; 1Cr 5,27), padre di Libni e Simei (Es 6,17; Nm 3,17-18; 1Cr 6,2) e mediante loro dei clan dei leviti ghersoniti che avevano la custodia della Tenda sacra nel deserto (Nm 3,21-26; 4,22-28.38-41; 7,7; 10,17). L'elenco delle città levitiche conta tredici città ghersonite situate in Issacar, Aser, Neftalī, Manasse di Transgiordania (Gs 21,6. 27-33; 1Cr 6,47.56-61). Il Cronista menziona i "figli di Gherson" a Gerusalemme, al servizio del tempio (1Cr 23,7-11) al quale forniscono cantori (6,24-28) e responsabili del tesoro (26,21; 29,8). ABoud

GHERUT-CHIMAM In ebr. *gērût kimhām;* nome di un caravanserraglio o *ḫān* (traduzione in realtà incerta di *gērût,* un hapax che alcuni credono una deformazione di *gidrôt,* "recinto per bestiame") dove si fermano →Giovanni e i Giudei che fuggono con lui in Egitto (Ger 41,17). Il luogo è probabilmente chiamato così dal suo proprietario (→Chimam). Il testo lo situa nelle vicinanze di Betlemme. CCan

GHESEM In ebr. *gešem,* "slanciato"; personaggio chiamato anche Gasmù (Ne 6,6) che con Tobia appoggia attivamente le imprese di Sanballat per opporsi alla riedificazione, da parte di Neemia, delle mura di Gerusalemme (Ne 2,19; 6,1-2.6); G. (o suo padre o suo nonno) è conosciuto anche attraverso l'iscrizione aramaica del tell el-Maṣḫūtā. JMer

GHESUR In ebr. *gᵉšûr;* città-stato di civiltà siro-urrita a est del lago di Tiberiade. →Maaca, figlia del re →Talmai di G., fu una delle spose di Davide e la madre di Assalonne (2Sam 3,3) che si rifugiò presso il nonno materno dopo aver fatto assassinare il suo fratellastro Amnon (2Sam 13,37). Il nome di Maaca la Ghesurita diede probabilmente origine ai Ghesuriti e ai Maacatiti che appaiono insieme nella letteratura biblica posteriore (Gs 12,5; 13,11.13; Dt 3,14). I Ghesuriti di 1Sam 27,8 mancano nella LXX e la loro menzione deve senza dubbio essere considerata come una glossa erronea che mira a spiegare l' →hapax legomenon "Girziti".

Bibl. B. Mazar, *Geshur and Maacah,* JBL 80, 1961, 16-28. ELip

GHETER In ebr. *geter;* figlio di Aram secondo Gen 10,23; 1Cr 1,17, questo toponimo o nome tribale è sconosciuto altrove. ELip

GHEZER, CALENDARIO Oltre a un coccio inciso con una iscrizione protoalfabetica da leggere forse *klb,* "Caleb" e databile probabilmente al XVI secolo a.C., gli scavi di →Ghezer hanno messo in luce un frammento di tavoletta cuneiforme dell'epoca di →El-Amarna (XIV secolo a.C.) e due tavolette cuneiformi neo-assire di contratti della metà del VII secolo a.C. Tuttavia la scoperta più celebre è quella della tavoletta di Ghezer, tavoletta in calcare (6,7-11,1 × 7,2 × 1,4-1,9 cm), trovata nel 1908, che contiene un calendario di dodici mesi designati se-

condo la loro attività agricola: "[1]Due mesi di raccolto; due mesi di se-[2]mina; due mesi di semina tardiva; [3]un mese di falciatura del lino; [4]un mese di mietitura dell'orzo; [5]un mese di mietitura e di rifinitura; [6]due mesi di vendemmia; [7]un mese di raccolta. [8]Abbay(?)". Questa tavoletta non ha nessun tratto specificamente ebraico e può essere considerata come "cananea", "fenicia" o "protoebraica". Circa la sua presentazione e il suo contenuto, si tratta probabilmente di un esercizio scolastico, da datare approssimativamente, secondo la paleografia, nella seconda metà del X secolo a.C.

Bibl. J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. I, Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford, 1971, 1-4; A. Lemaire, *Zāmīr dans la tablette de Gézer et le Cantique des Cantiques*, VT 25, 1975, 15-26; É. Lipiński, *North-West Semitic Inscriptions*, OrLovPer 8, 1977, 82-85; A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OrbBibOr 39, 1981, 9-11; B. Brandl, *A Proto-Aeolic Capital from Gezer*, IsrEJ 34, 1984, 173-176; B. Becking, *The Two Neo-Assyrian Documents from Gezer in their Historical Context*, EOLJb 27, 1981-82; 76-89; J.D. Seger, *The Gezer Jar Signs: New Evidence of the Earliest Alphabet*, in C.L. Meyers-J. Murphy-O'Connor (ed.), *The Word of the Lord Shall Go Forth, Essays D.N. Freedman*, Winona Lake; 1983, 477-495. ALem

GHEZER, GAZARA In ebr. *gezer*, in gr. *gazara* (fra gli altri); città strategica, all'incrocio della grande via commerciale che parte dall'Egitto, costeggia il mare fra Gaza, Ascalone, Iabne, Afek e va verso Damasco e la Mesopotamia, chiamata *via maris*, e di quella che sale da Giaffa a Lod, Emmaus, Bet-Coron verso Gerusalemme. Per la sua posizione naturale sui contrafforti delle montagne di Giuda Ghezer domina la pianura costiera. C. Clermont-Ganneau identificò Ghezer con il tell Jezer, 8 km a sud-est di Ramleh vicino all'antico villaggio arabo di Abū Šūše. Il nome di Ghezer *(gḏr)* appare per la prima volta negli annali delle campagne dei faraoni Tutmosi III, Amenofi II, Tutmosi IV. Nel XIV secolo le lettere di El-Amarna raccontano le relazioni fra i principi di Ghezer e Amenofi III e IV (Akhenaton; cfr. infra). Durante la sua spedizione nel 1220 Merneptah fece scolpire su una stele: "Ghezer è presa". Durante l'insediamento degli Israeliti la città rimase filistea: "I Cananei che abitavano a Ghezer non furono spodestati e rimasero nei luoghi di Efraim fino ad oggi, costretti ai lavori forzati" (Gs 16,10; cfr. Gdc 1,29), malgrado le ripetute affermazioni di conquista (Gs 10,33; 12,12; 2Sam 5,25; 1Cr 14,16; 20,4) e la sua assegnazione alla tribù di Efraim (Gs 16,3; 1Cr 7,28).

In realtà Ghezer fu presa molto probabilmente dal faraone Siamun che "l'incendiò..., poi la diede in dono di nozze a sua figlia, la moglie di Salomone", che la fortificò (1Re 9,15.17). Dopo la morte di Salomone, Sisach prese la città che figura nell'elenco delle città conquistate, sul tempio di Karnak (cfr. 2Cr 12,4). Più tardi Ghezer *(gazru)* è rappresentata sui bassorilievi del palazzo di Tiglat-Pileser III, che l'assediò probabilmente durante la sua campagna sulla costa filistea nel 734. Infine, durante la rivolta asmonea i Maccabei e i Siriani si disputarono la città aspramente a causa della sua posizione strategica. Il generale Bacchide la fortificò e vi installò una guarnigione per pacificare il paese (1Mac 4,15; 7,45). Dapprima fu assediata da Giuda, poi ripresa da Bacchide (2Mac 10,32; 1Mac 9,52), ma infine Simone riconquistò la città e vi stabilì suo figlio Giovanni (1Mac 13,43-53; 14,7.34; 16,1.19-21). Antioco VII chiese la città a Giovanni che gliela rifiutò (15,28.35). All'inizio del periodo romano, nel 57 a.C., Gabinio vi installò uno dei cinque senati per governare il paese (Giuseppe Flavio, *B.J.* 1,170). Poi la città perse importanza a vantaggio di Emmaus-Nicopolis.

Una serie di scavi fu fatta dal 1903 al 1905 e dal 1907 al 1909 da R.A.S. Macalister; i risultati sono difficilmente utilizzabili, perché le piante e i resoconti non rispettano gli strati archeologici, vista anche l'assenza di stratificazione. A. Rowe rifece una spedizione nel 1934 senza grandi risultati. Poi un'équipe americana composta da G.W. Wright, W.G. Dever, H.D. Lance e J.D. Seger chiarificò il lavoro precedente dal 1964 al 1971; S.D. Seger lo completò nel 1972 e 1973. Nel 1984 W.G. Dever iniziò uno scavo di verifica. I primi abitanti, nel Calcolitico, vivevano in grotte naturali e in tende o in rifugi sulle rocce (cultura gassulica di Bersabea). Nel Bronzo Antico II-III, dopo un breve abbandono, i nuovi occupanti riutilizzarono le strutture precedenti. Il sito era abbastanza popolato: fu un'epoca fiorente, senza bastioni. Poi il sito fu abbandonato per circa 600 anni. Nel Bronzo Medio un primo gruppo costruì progressivamente un villaggio non fortificato. In una seconda tappa la città fu circondata da mura (muro interno di Macalister) rinforzate da torri e da un terrapieno; la porta sud a tre tenaglie era fiancheggiata da torri in muratura ciclopica. Una "altura" era installata al centro ovest della città che conobbe allora il suo apogeo (cfr. *infra*). Un violento incendio distrusse il luogo alla fine di questo periodo. Nel Bronzo Recente la distruzione fu seguita da una diserzione parziale, ma il sito restò importante per il commercio: si nota la presenza di ceramiche importate dall'Egitto e da Cipro. La vita riprese completamente nel XIV secolo, nel periodo di El-Amarna. La città debordò dalle antiche mura, vennero costruite nuove mura con terrapieno. Le case presentavano una ricchezza considerevole. Alla fine del periodo di El-Amarna si ebbe una distruzione. Le occupazioni posteriori furono piuttosto povere e scompigliate. Nell'età del Ferro la città filistea fu prospera con le sue case dal cortile interno, con il deposito per il grano pubblico e i frantoi; poi sopravvennero parecchi incendi e un declino di prosperità fino a metà del X secolo che terminò con una distruzione totale. Alla fine del X secolo i nuovi occupanti, gli Israeliti, trasformarono il baluardo in muro a casematte e costruirono una nuova porta a quattro tenaglie fiancheggiate da torri; una distruzione violenta mise fine a questa prosperità. Fra la

fine del X secolo e l'esilio la città fu occupata senza interruzione, ma aveva perso molta della sua importanza. Due altre distruzioni nell'VIII e VI secolo misero fine ai suoi giorni gloriosi. La città fu rioccupata a partire dal periodo persiano, ma conobbe un rinnovamento soprattutto nel II secolo, durante la guerra dei Maccabei. Furono ricostruiti la porta e il baluardo al quale furono aggiunti dei bastioni circolari. Il sito cessò di essere occupato all'inizio dell'epoca cristiana salvo qualche traccia durante il periodo bizantino. Sono state trovate parecchie tombe dei periodi romano e bizantino. Durante il periodo di El-Amarna (ca. 1400-1350 a.C.) la Siria e la Palestina sono divise in città-Stato che lottano fra loro e con l'Egitto, il conquistatore. Durante quest'epoca Ghezer fu governata da tre principi: Milkilu e i suoi due figli Baʿlusipta e Yapahu; essi scrissero dieci lettere ai faraoni Amenofi III e IV (*Lettere di El-Amarna* 267-271.292.297-300.378), ma essi ci sono noti anche attraverso le notizie dei principi contemporanei. Si vede dapprima Milkilu fare alleanza con i principi di Sichem e di Ginti-Kirmil per controllare una parte della pianura costiera e le montagne centrali (249; 253). Poi la coalizione è rotta e Milkilu diventa un leale amico dell'Egitto; a lui il faraone chiederà anche concubine e prodotti preziosi (369); inoltre egli effettua un viaggio in Egitto per dimostrare la sua lealtà. È allora che subisce probabilmente gli attacchi degli →Apiru. Alla morte del suo nemico, Laʿayu, Milkilu si pone alla testa di una nuova coalizione formata da principi di Ebron, Ginti-Kirmil, Ascalon, Gat, Keila, Lachis, dai figli di Laʿayu e dagli Apiru (287-290). La nuova formazione prende Rubutu e minaccia Bet-Ninurta (Betlemme: 289). L'opposizione viene allora dal principe di Gerusalemme (287). Poi la coalizione si rompe poco prima della morte di Milkilu. I suoi figli, invece, saranno fedeli all'Egitto: il maggiore respinge i Sutu mentre il più giovane costruisce una "casa" per gli arcieri del faraone, difende la base egiziana di Giaffa (294) e respinge gli Apiru. L'altura di Ghezer si compone di dieci monoliti orientati a nord-sud e situati all'interno della città su una vasta piazza; una grossa pietra scavata è posta al centro: vasca, altare o base per un monolito? Una bordura circondava i blocchi e il suolo tutto intorno era intonacato. Le pietre sarebbero state innalzate tutte nello stesso periodo. Gli scavi hanno dimostrato che non sono legate al culto dei morti le cui tombe, situate sotto, sarebbero del Bronzo Antico; considerando che il vasellame trovato sotto l'intonaco è del Bronzo Medio IIC, l'altura risalirebbe al 1600 ca. a.C. e sarebbe stata ancora in uso nel Bronzo Recente (W.D. Dever, *The fortifications and the "High Place": an illustration of stratigraphic methods and problem*, PEQ 105, 1973, 61-70). Sono state date diverse interpretazioni. Macalister vi vede un' "altura" legata al culto dei morti, perché mette le tombe dei bambini e le grotte inferiori in relazione con i monoliti (R.A.S. Macalister, *Ghezer*, II, Londra, 1912, 381-406). Albright le interpreta come stele funerarie perché non ci sono né altare o piattaforma sacrificale né traccia di fuoco (W.F. Albright, *The High Place in Ancient Palestine*, VTS 4, 1957, 242-258). L.H. Vincent considera i monoliti come la rappresentazione o la commemorazione di avvenimenti importanti nella storia della città (L.H. Vincent, *La notion biblique du haut-lieu*, RB 55, 1948, 245-278.438-445). Per Dever è un'altura o piuttosto un luogo di una cerimonia per il rinnovo di un'alleanza di una lega di dieci stati urbani (W.J. Dever PEQ 105, 1973, 69s; da confrontare con W.J. Dever, *Ghezer*, I, Gerusalemme, 1970, 3). Graesser pensa che i monoliti avessero dapprima una funzione legale per siglare un trattato o un'alleanza fra dieci gruppi, o di clan che abitavano a Ghezer, o di città facenti parte di una lega; la seconda funzione potrebbe essere che ogni pietra è il ricordo dell'antenato eponimo del clan o forse il segno di un avvenimento storico al quale i dieci avrebbero partecipato, per questo fatto paragonabile a Gs 4 (C.F. Graesser, *Standing Stones in Ancient Palestine*, BA 35, 1972, 34-63).

Bibl. Abel, II, 332-333; EAEHL, II, 428-443; Vogel, I, 30-32; II, 30-31; C. Clermont-Ganneau, *Nouvelle inscription hébraïque et grecque relative à la limite de Gézer*, in *Recueil d'Archéologie Orientale*, III, 1900, 116-126; R.A.S. Macalister, *The Excavation of Gezer 1902-1905*, London, 1912; K. Galling, *Assyrische und persische Präfekten in Gezer*, PJb 31, 1935, 75-93; A. Rowe, *The 1934 Excavations at Gezer*, PEFQS 67, 1935, 19-33; R. Amiran, *The "Cream Ware" of Gezer and the Beersheba Late Chalcolithic*, IsrEJ 5, 1955, 240-245; A. Malamat, *Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon*, JNES 22, 1963, 1-17; W.G. Dever, *Excavations at Gezer*, BA 30, 1967, 47-62; H.D. Lance, *Gezer in the Land and in History*, BA 30, 1967, 34-47; Y. Yadin, *Solomon's City Wall and Gate at Gezer*, IsrEJ 8, 1968, 80-86; W.G. Dever, *The Water Systems at Hazor and Gezer*, BA 32, 1969, 71-78; W.G. Dever, *A City coming to Life*, Qadm 3, 1970, 57-62; W.G. Dever et al., *Preliminary Report of the 1964-66 Seasons*, I, Jerusalem, 1970; id., *Further Excavations at Gezer, 1967-71*, BA 34, 1971, 94-132; id., *Tower 5017 at Gezer: A Rejoinder*, IsrEJ 23, 1973, 23-26; id., *Gezer II: Report of the 1967-70 Seasons in Fields I and II*, Jerusalem, 1974; J.M. Weintstein, *A Statuette of the Princess Sobeknefru at Tel Gezer*, BASOR 213, 1974, 49-54; D. Seger, *The MB II Fortifications at Shechem and Gezer: A Hyksos Retrospective*, Erls 12, 1975, 34-45; S. Izreel, *Two Notes on the Gezer-Amarna Tablets*, Tel Aviv 4, 1977, 158-167; J.D. Seger, *The Search for Maccabean Gezer*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem, 1977, 389-395; id., *The Gezer Letters of the El-Amarna Archive — Linguistic Analysis*, IsrOrStud 8, 1978, 13-90; I. Finkelstein, *The Date of Gezer's Outer Wall*, Tel Aviv, 1981, 136-145; R. Reich, *Archaeological Evidence of the Jewish Population at Hasmonean Gezer*, IsrEJ 31, 1981, 48-52; A. Zertal, *The Gates of Gezer*, Erls 15, 1981, 222-228; I. Finkelstein, *The Late Bronze, Iron Age, and Hellenistic Defenses of Gezer*, JJS 33, 1982, 19-34; S. Bunimovitz, *Glacis 10014 and Gezer's Late Bronze Age Fortification*, Tel Aviv 10, 1983, 61-70; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*,

Jerusalem, 1984, 101s; W.G. Dever, *Solomonic and Assyrian Period "Places" at Gezer*, IsrEJ 35, 1985, 217-230; id., *Chronique archéologique: Tell Gezer, 1984*, RB 92, 1985, 412-419; R. Reich, *The "Boundary of Gezer" — On the Jewish Settlement at Gezer in Hasmonian Times*, ErIs 18, 1985, 167-179. MBeau

GHIACH In ebr. *gîaḥ*, "zampillo"; luogo non identificato situato vicino al deserto di Gabaon (2Sam 2,24). Potrebbe trattarsi di un luogo caratterizzato dall'esistenza di una sorgente, situata sul cammino del deserto a meno che non bisogni leggere, come la LXX *(gai)*, *gayʾ*, "valle". MDef

GHIBBETON In ebr. *gibbᵉtôn;* in gr. *gabathōn*, con le varianti aberranti *begethōn* e *gethedōn;* città filistea sui confini del territorio di Accaron e di Israele (Gs 11,44; 21,23), considerata idealmente come danita (Gs 19,44) e levitica (Gs 21,23). Fu assediata invano da Nadab e Omri (1Re 15,27; 16,15. 17). Generalmente viene identificata con il tell el-Melāt (ebr. tel Malôt o tel Ghibbetôn), a sud-ovest di Ghezer, 8 km a sud di Ramleh, con la quale, una località *qpt*, forse G., è nominata nell'elenco toponimo di Tutmosi III. È un grande tumulo con della ceramica che va dal periodo calcolitico al periodo arabo.

Bibl. Abel, II, 333; EJ, VII, 549; G. von Rad, *Das Reich Israel und die Philister*, PJb 29, 1933, 30-42; W. Caspari, *Agbatana-Gibbeton*, ZDPV 58, 1935, 160-184; O. Eissfeldt, *Israelitisch-philistäische Grenzverschiebungen von David bis auf die Assyrerzeit*, ZDPV 66, 1943, 115-128 (v. 121s). ELip

GHIBEA →Gabaa.

GHICON In ebr. *gîḥôn*, "la zampillante" (?); una delle due sorgenti che alimentano Gerusalemme (→Lavandaio, sorgente del) situata sul fianco occidentale della valle del Cedron, a est di Ofel e a sud del Tempio. Attualmente ʿain-Sitti-Mariam, "sorgente di Maria" (tradizione cristiana) o ʿain-Umm-ed-Deraj "sorgente delle scale" (tradizione musulmana). La sua posizione fuori dalle mura preoccupò sempre gli abitanti di Gerusalemme condizionando numerosi lavori di sistemazione. I Gebusei furono senza dubbio i primi a collegare direttamente la città con la sorgente per mezzo di un canale o di una galleria (2Sam 5,8). In seguito, in un'epoca imprecisata della monarchia, un canale che collegava una vasca detta 'inferiore" (l'attuale Birket el-Hamra) fu utilizzato per l'irrigazione delle valli adiacenti (Is 7,3; 8,6; 22,9-11). Ezechia, sotto la pressione della minaccia assira, decise di far scavare una galleria sotterranea che collegava G. a una vasca dentro le mura chiamata "piscina di →Siloe" (2Cr 32,30; 2Re 20,20; Sir 48,17). La consacrazione di Salomone ebbe luogo a G. dove il sacerdote Sadok praticò l'unzione sul futuro re (1Re 1,32-40). Senza dubbio questo rituale di incoronazione rimase in vigore per tutta l'epoca monarchica (Sal 110,7). G. è anche il nome di uno dei fiumi del paradiso terrestre (Gen 2,13) che circonda il paese di →(1) Etiopia; si tratta probabilmente del Nilo.

Bibl. R. Amiran, *Water Supply at Ancient Jerusalem*, in Y. Yadin, *Jerusalem revealed*, Jerusalem, 1975, 75-78; N. Shaleen, *The Sinuous Shape of Hezekiah's Tunnel*, PEQ 111, 1979, 103-108. MDef

GHIDEOM In ebr. *gidʿôm;* luogo estremo dell'inseguimento dei Beniaminiti da parte di Israele (Gdc 20,45) sconosciuto altrove. Alcuni propongono di correggere in *gibʿôn*, "Gabaon". MDef

GHILGAMESH Re di →Uruk verso il 2600 a.C., fu divinizzato dopo la sua morte e divenne l'eroe di numerosi poemi sumerici, poi di una vasta epopea accadica conosciuta in diverse versioni la più completa delle quali è stata ritrovata nella biblioteca del re assiro Assurbanipal (669-627 a.C.). Il tema centrale di questa epopea è il destino dell'uomo che passa di vittoria in vittoria, ma finisce con l'offendere gli dei con la sua dismisura e, posto a confronto con la morte di un compagno molto caro, Enkidu, cerca invano il segreto dell'immortalità. Durante la ricerca della fonte della vita eterna incontra Utanapishtim, il →Noè mesopotamico, che gli fa il racconto del →diluvio, tema che non apparteneva originariamente al ciclo di G., ma si rifaceva al personaggio di →Atraḫasis. Quest'opera capitale dell'antica letteratura mesopotamica sfortunatamente non ci è giunta nella sua integralità e numerose lacune interrompono il filo dell'azione. La scoperta di un frammento dell'epopea di Ghilgamesh a Meghiddo prova che l'opera era conosciuta nel paese di Canaan almeno verso il XIV secolo a.C.

Bibl. ANET³, 44-52.72-99.503-507; RLA, III, 357-374; WM, I/1, 69-73.164-167; P. Garelli (ed.), *Gilgameš et sa légende*, Paris, 1960 (7-30: bibliografia); A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1963²; R. Labat, *L'Épopée de Gilgamesh*, in *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, 1970, 145-226; K. Oberhuber (ed.), *Das Gilgamesch-Epos*, WegFor 215, 1977; W.H.P. Römer, *Das sumerische Kurzepos "Gilgameš und Akka"*, AOAT 209/1, 1980 (cf. JCS 33, 1981, 224-243); F.R. Kraus, *Der Brief des Gilgameš*, AnSt 30, 1980, 109-121 (cf. AnSt 32, 1982, 43-44); E. von Weiher, *Ein Fragment der 5. Tafel des Gilgameš-Epos aus Uruk*, BaghMit 11, 1980, 90-105 (tavv. 15-16); id., *Gilgameš und Enkidu. Die Idee einer Freundschaft*, BaghMit 11, 1980, 106-119; M. Stol, *De Boodschap van het Gilgamesj Epos*, Akkadica 23, 1981, 1-22; M. de Jong, *Ellis, Gilgamesh's Approach to Ḫuwawa; A New Text*, AfO 28, 1981-82, 123-131; W. Papke, *Die Geburt Enkidu's und Gilgameš's erster Traum*, AfOBeih 19, 1982, 289-294; J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, 1982 (309-333: bibliografia); A. Koefoed, *Gilgameš, Enkidu and the Nether World*, ActaSumHirosh 5, 1983, 17-23; A. Schaffer, *Gilgamesh, the Cedar Forest and Mesopotamian History*, JAOS 103, 1983, 307-313; E. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, II, Berlin,

1983, n° 30; H. Frost, *Gilgamesh and the "Things of Stone"*, RDAC 1984, 96-100. [N.K. Sandars, *L'epopea di Gilgamesh* (= Piccola Biblioteca 194), Milano, 1986; *Ghilgamesh*, in *L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti* (= StRicBib), Roma, 1990, 305-92; C. Saporetti, *I testi in cuneiforme*, in C. Saporetti (a cura di), *Incontro interdisciplinare mesopotamico Camaldoli 23-25.X.1981: Il diluvio nelle narrazioni della Mesopotamia*, Roma, 1985, 16-84.115-55; C. Saporetti, *Gilgames e Minosse*, in C. Saporetti (hrg.), *Parva assyriologica. Fs. Karlheinz Deller*, MesopT 21, 1986, 237-47; B. Bryson, *Gilgamesh, man's first story*, New York, 1987; B. Foster, *Gilgamesh. Sex, love and the ascent of knowledge*, in J.H. Marks-R.M. Good (ed.), *Love and death in the Ancient Near East. Fs. M.H. Pope*, Guilford CT, 1987, 21-42; W.G. Lambert, *Gilgamesh in literature and art. The second and first millennia*, in A.E. Farkas (ed.), *Monsters and demons in the ancient and medieval worlds. Fs. E. Porada*, Mainz, 1987, 37-52; pl. VIII-IX; F. Malbran Labat, *Gilgamesh* (= Documents Autour de la Bible), Paris, 1992; J. Bottéro-S.N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, edizione italiana a cura di G. Bergamini (= I Millenni), Torino, 1992; G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, in collaborazione con S.M. Chiodi-G.F. Del Monte, Milano, 1992]. ELip

GHILO In ebr. *gilōh;* città dell'altipiano di Giuda (Gs 15,51) patria di →Achitofel. È forse il ḫirbet Jāla, 10 km a nord-ovest di Ebron? CCan

GHIMZO In ebr. *gimzô;* città della Sefela di Giuda conquistata dai Filistei sotto il regno di Acaz (2Cr 28,18). È molto probabilmente la moderna Jimzū, circa 5 km a sud-est di Lod (Lidda) e 7 km a est di Ramleh. CCan

GHIRZITI In ebr. *grzy* (qeré: *gizrî*); popolazione localizzata fra la Filistea e la frontiera egiziana e che Davide affrontò (1Sam 27,8); è sconosciuta altrove. L'accostamento con Ghezer è lungi dall'essere sicuro. MDef

GHITTAIM In ebr. *gittāyim*, "i due frantoi"; città della Sefela settentrionale dove si rifugiarono gli abitanti di Beerot in 2Sam 4,3; al ritorno dall'esilio vi si istallarono dei Beniaminiti (Ne 11,33). Viene identificata con la città di *gamteti* della lettera 195 di El-Amarna e con *qdtm* dell'elenco delle città vinte da Sisach (n° 25); forse si tratta anche di *gittim* da dove un funzionario egiziano (sotto Tutmosi IV?) scrisse una tavoletta cuneiforme che è stata ritrovata a Ghezer (ma parecchi pensano che *gittim* sia in questo caso →Gat). È forse la *gīmtu* catturata da Sargon II nel 722 a.C. o questa città è anche qui Gat? L'*Onomasticon* 72,2-3 colloca *giththam* fra Antipatride e Iabne, ma erroneamente l'assimila a Gat di 1Sam 5,8. Sulla carta di Madaba G. è chiamata Gitta. Si vede che G. e Gat nel passato sono state spesso confuse, una confusione che si trova anche nei versetti biblici dove si intuisce che Gat è forse usata per G. (es. 1Sam 7,14; 1Re 2,39; 1Cr 7,21; 8,13; 2Cr 26,6). B. Mazar identifica G. con il tell Ras Abū Ḥumayd, 3 km a sud-est di Ramleh.

Bibl. Abel, II, 338; EJ, VII, 591; B. Mazar, *Gath and Gittaim*, IsrEJ 4, 1954, 227-235. CCan

GHIZON In ebr. *gizôn;* patria, sconosciuta altrove, di Iasen, uno dei prodi di Davide (1Cr 11,34). Alcuni hanno proposto di correggere *haggizôni* in *haggimzôni*, "di →Ghimzo" (cfr. 2Cr 28,18) o in *haggûnî*, "di Gun" (cfr. Nm 26,48) correzione appoggiata dalla LXX *(gōuni, gennouni).* MDef

GIACINTO Silicato di zirconio, di color rosso o bruno-arancio. Talvolta viene tradotto (BJ) con g. l'ebr. *šᵉbô*, nome dell'ottava delle dodici pietre del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,19=39,12; LXX: *achatēs*). Nel NT il gr. *huaknithos*, tradotto con g., è usato a due riprese: è l'undicesima delle dodici pietre preziose del fondamento della nuova Gerusalemme (Ap 21,20); i cavalieri di Ap 9,17 indossano corazze di fuoco, di g., di zolfo. →pietre preziose. MCar

GIACOBBE In ebr. *yaʿăqōb;* in gr. *iakōb* (→Giacomo); questo nome, che le etimologie popolari mettono in rapporto con *ʿaqeb*, "tallone" (Gen 25,26) e *ʿāqab*, "sbagliare" (27,36), sembra una forma abbreviata di *yaʿqub-ēl* ("El ha lottato") attestato nell'onomastica amorrea del II millennio a.C. (H. Cazelle, DBS VII, 132; R. de Vaux, *Histoire*, 192-193).

1 Terzo dei patriarchi.

A *Dati biblici* (Gen 25,20-34; 27,1-37,1). Figlio di Isacco e di Rebecca e fratello gemello di Esaù (25,20-26), G. attraverso i suoi figli è padre delle dodici tribù di Israele (elenco P: 35, 22b-26; 46,8-27; Es 1,1-5). Contendendo la precedenza ad Esaù fin dal seno materno (25,21-26), comperandogli il suo diritto di primogenitura (25,29-34), il furbo G. finì per carpire la benedizione paterna (27,1-40). Per sfuggire alla vendetta di Esaù o, secondo P, per cercare la moglie che suo padre vuole per lui (27,46-28,5), G. se ne va nel paese dei suoi antenati, a Paddam-Aram, presso Labano suo zio. Lungo il cammino gli appare in sogno Jahweh che gli rinnova le promesse (28,10-15) e G., al suo risveglio, fonda il santuario di Betel (28,16-22). Accolto presso Labano (29,1-14), G. trova le mogli Lia e Rachele che, con Bila e Zilpa, gli danno dodici figli (29,15-30,24) e diventa ricco, non senza astuzia (30,25-43). Finalmente, portando con sé la famiglia e i suoi beni, G. riprende la via di Canaan (31); conclude un'alleanza con Labano a Galaad (31,43-54); si riconcilia con Esaù (32-33) e si accampa successivamente a Macanaim (32,3), a Penuel dove lotta con l'angelo e riceve il nome di Israele (32,23-35), a Succot (33,17) prima di arrivare a Sichem dove compera un campo ed erige un altare a "El, Dio di Israele" (33,18-20). Dopo il fatto di Dina (34) G., per

ordine di Dio, sale a Betel (35,1-5; racconto in gran parte P che ripete i dati precedenti di 28,10-22; 32,29: apparizione di Dio a G., promesse, cambiamento di nome). Da lì G. prende la via di Efrata dove Rachele muore dando alla luce Beniamino (35,16-20), passa da Migdal-Eder (località sconosciuta dove avviene l'incesto di Ruben: 35,21-22) e arriva infine a Mamre-Ebron per vedere morire suo padre Isacco (35,27-29). La storia di Giuseppe (37-50) porta G.-Israele e i suoi figli in Egitto dove G. morirà (47,28-31; 49,29-33), dopo aver adottato i due figli di Giuseppe (48) e annunciato il destino delle dodici tribù (49,1-28). I suoi figli lo seppelliranno in Canaan nella tomba dei suoi padri (47,30), che P colloca a Macpela (23; 25,9-10; 49,29-32; 50,13).

B *Giacobbe e la storia* (→Abramo). Questi racconti hanno una storia letteraria e preletteraria intricata e non permettono di scrivere una "storia di Giacobbe". Al punto di partenza ci sono senza dubbio le tradizioni dei clan dei "figli di Giacobbe" e dei "figli di Israele", più o meno legati a Sichem e a Betel e che, associandosi, hanno unito le loro tradizioni e i loro antenati "Giacobbe-Israele". Unioni dello stesso tipo fra clan patriarcali sono espresse senza dubbio nella genealogia Abramo-Isacco-Giacobbe. È verosimile che alcuni di questi clan abbiano soggiornato in Galaad (Gen 31-33), dove incontrarono popolazioni di cacciatori (Esaù) e clan-parenti protoaramei (Labano) prima di conquistare la Palestina centrale e di iniziarvi la sedentarietà nella regione di Sichem (34). L'identificazione di questo gruppo (figli di Israele: A. de Pury; figli di Giacobbe: A. Lemaire) e la data del suo arrivo in Canaan restano ipotetici. La suddivisione dei figli di G. in figli di Lia, di Rachele, di Bila e di Zilpa riflette certamente anche situazioni storiche, che però è difficile precisare. La preistoria delle tribù resta oscura e la presentazione biblica che fa di tutte le tribù israelitiche dei figli di Abramo, attraverso Isacco, G. e i suoi dodici figli, suppone il sistema di dodici tribù che non è anteriore alla sedentarizzazione (dove certe tribù sembrano aver trovato solo il nome: Giuda, Efraim, Beniamino) se non all'inizio della monarchia.

C *Teologia.* La storia biblica di G. continua la storia della salvezza. Jahweh, il "Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe" (Gen 28,13; Es 3,6.15; Mc 12,26; At 3,13), sceglie G. (Gen 25,23) e per mezzo di lui porta le promesse (28,3-4.13-15; 35,11-12; 48,15-16) alla loro realizzazione. L'arrivo di G. e dei suoi figli in Egitto è l'ultimo preparativo al grande avvenimento dell'esodo (Es 1,1-5).

Il suo nome resta legato ai suoi discendenti (2): G. (al di fuori della formula "Abramo, Isacco e Giacobbe") non è menzionato nel resto dell'AT e riceve una nota peggiorativa nei due testi che sottolineano l'infedeltà congenita di Israele (Os 12,4.13; Is 43,27), ma ridiventa "il mio servo Giacobbe" (Ex 28,25; 37,25), il "figlio della promessa" (Sir 44,23), il giusto salvato dalla sapienza (Sap 10,10-12). Il NT, che lo cita fra gli antenati di Gesù (Mt 1,2; Lc 3,34) e i grandi uomini di fede (Eb 11,9.20.21), gli riserva un posto con Isacco e Abramo, nel banchetto del Regno da cui saranno esclusi i "figli del Regno" per la loro mancanza di fede (Mt 8,10-12; Lc 13,28-29). Per Paolo G., erede della promessa, testimonia la libertà dell'elezione divina. Gv (4,5-6,12) parla del "pozzo di Giacobbe" a Sicar, non menzionato nell'AT e nella letteratura giudaica (J. Briend, DBS, IX, 386-398).

D *Giacobbe come gentilizio.* "Giacobbe", come "Israele" è usato come nome "gentilizio" degli Israeliti soprattutto nei testi poetici e profetici. Si parla di "casa di Giacobbe" (Es 19,3; Is 2,5-6; 8,17; Ger 2,4; 5,20; Am 3,13; 9,8; Mi 2,7; Abd 17.18; Sal 114,1; Lc 1,33), dei "figli di Giacobbe" (Gen 49,2; 2Re 17,34; Mal 3,6; Sal 77,16; 105,6), della "razza di Giacobbe" (Is 45,19; Ger 33,26; Sal 22,24), dell' "assemblea di Giacobbe" (Dt 33,4) o semplicemente di "Giacobbe" (Nm 24,5.19; Dt 32,9.15; Is 17,4; 41,14; 43,1; 59,20 — cfr. Rm 11,26; Ger 10,25; 30,7; Sal 44,5), espressioni che indicano, secondo il contesto, tutto il popolo eletto (Nm 24,5.17-19; Dt 32,9.15; 33,28; Sal 44,5; 105,6), il regno del nord (Is 9,7; 17,4; Ger 10,25; 30,7; Os 10,11; 12,3) o Giuda (Mi 3,1.8.9; Abd 10; Mal 2,12).

2 Figlio di Mattan e padre di Giuseppe nella genealogia di Gesù in Mt (1,15).

Bibl. Commentari a →Genesi; DBS, VII, 131-136; TWNT, III, 191-192; A. de Pury, *Genèse XXXIV et l'histoire*, RB 76, 1969, 5-49, id., *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Gen 28 et les traditions patriarcales*, ÉtB, 1975; O. Eckart, *Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung*, ZAW 88, 1976, 165-190; A. Lemaire, *Les Benê Jacob*, RB 85, 1978, 321-337; O. Eckart, *Jakob in Sichem*, BWANT 110, 1979. [M.L. Gramlich, *God's choice of Jacob*, SpirLife 30, 1984, 110-16; V.H. Matthews, *Jacob the trickster and heir of the covenant; a literary interpretation*, PerspRelSt 12, 1985, 185-95; J.B. Bauer, *Jakobs Kampf mit dem Dämon (Gen 32,23-33)*, in M. Görg (hrg.), *Die Väter Israels. Beitrage zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, 17-22; N. Furman, *His story versus her story: male genealogy and female strategy in the Jacob cycle*, Semeia n. 46, 1989, 141-49; S.P. Jeansonne, *Images of Rebekah: from modern interpretations to biblical portrayal*, BR 34, 1989, 33-52; J. Marböck, *Heilige Orte im Jakobszyklus. Einige Beobachtungen und Aspekte*, in M. Görg (hrg.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, 211-24; A. De Pury, *La tradition patriarcale en Genèse 12-35*, in A. De Pury (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (= MondeB), Genève, 1989, 259-70].

ABoud

GIACOBBE, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

GIACOMO In gr. *iakōbos*, dall'ebr. *ya'ăqōb* (→Giacobbe), "egli soppianterà" (cfr. Gen 25,26) o "che Dio protegga".

1 G. detto "il Maggiore", uno dei "dodici →apostoli" (Mt 10,2 par.; At 1,13). Figlio di →Zebedeo (Mt 4,21 par.) e forse di →Salome (Mt 27,56; Mc 15,40) fratello maggiore di →(1) Giovanni e con lui soprannominato →Boanerghes, era un pescatore del lago di Tiberiade. Con →Pietro e Giovanni è testimone di avvenimenti importanti della vita di Gesù: resurrezione della figlia di Giairo (Mc 5,37 par.), trasfigurazione (Mt 17,1 par.) e agonia (Mc 14,33 par.). Con Andrea interroga Gesù sulla sua venuta (Mc 13,3). I due fratelli si inquietano contro un villaggio della Samaria (Lc 9,54) ed esprimono il loro desiderio di unire il loro destino a quello di Gesù (Mc 10,35 par.). In At 12,2 G. muore martire (tra il 41 e il 44) decapitato per ordine di →Erode Agrippa I. Una leggenda riportata negli *Atti di Giacomo* (XII secolo) e nella *Passione di Giacomo il Maggiore* lo indicano come l'evangelizzatore della Spagna.

2 Figlio di →Alfeo, uno dei dodici →apostoli (Mt 10,3 par.; At 1,13); lo si identifica a torto con G. "il Minore" in seguito a una confusione fra Alfeo (in gr. *alphaios*, dall'aramaico *ḥalpay* o più probabilmente *'alpay*) e Cleofa (in gr. *klōpas*; cfr. Mc 15,40; Gv 19,25).

3 G. detto "il Minore" o "il Piccolo". Figlio di Cleofa e di →Maria (Mc 15,40; Gv 19,25), fratello di Joses (Mt 27,56 par.) e di Giuda (Gd 1), originario di Nazaret, è spesso confuso con il precedente. È chiamato "il →fratello del Signore" (Mc 6,3; Gal 1,19); gli Atti sottolineano il suo ruolo eminente nella comunità di Gerusalemme di cui è una "colonna" (Gal 2,9) e segnalano la sua decisione di aprire le porte ai pagani senza urtare i Giudei (At 15,13; cfr. Gal 2,12) e il suo tentativo di riconciliazione di fronte a Paolo (At 21,18). I giudeo-cristiani lo prendono come patrono. Secondo Paolo G. era sposato (1Cor 9,5) e, senza essere stato discepolo di Gesù, lo vide risorto (1Cor 15,7). Secondo la tradizione, sarebbe l'autore di Gc; Eusebio (*Storia ecclesiastica* 2,23) e Giuseppe (*A.J.* 20,200) menzionano il suo martirio per lapidazione nel 62 o nel 66.

4 Padre di →(3) Giuda l'apostolo (Lc 6,16; At 1,13).

Bibl. Ad 1: DACL, V, 412-417; VII, 2089-2109; G. Kittel, *Der geschichtliche Ort des Jakobus*, ZNW 41, 1942, 71-105; E. Schwartz, *Über den Tod der Söhne Zebedaei*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1963, 48-123; K. Beyschlag, *Das Jakobusmartyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Literatur*, ZNW 56, 1965, 149-178; A. Böhlig, *Zum Martyrium des Jakobus*, in *Mysterium und Wahrheit*, Leiden, 1968, 112-118.

Ad 3: DACL, VII, 2109-2116; S. Lyonnet, *Témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques, le Frère du Seigneur*, RechSR 29, 1939, 335-351; K. Aland, *Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief*, ThZ 69, 1944, 97-104; P. Gächter, *Jakobus von Jerusalem*, ZKT 76, 1954, 129-169; J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, SBS 21, 1967; H. Mulder, *Jakobus en de Oudsten*, Amsterdam, 1972; R.B. Ward, *James of Jerusalem*, RestQ 16, 1973, 174-190; W.P. Funk, *Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi Codex V*, TU 119, 1976. [M. Thomesen, *La posizione di Giacomo nella chiesa di Gerusalemme*, RicBibRel 6, 1971, 209-221; R. Fabris, *Figura e ruolo di Giacomo nell'antipaolinismo*, in R. Penna (a cura di), *Antipaolinismo: reazioni a Paolo tra il I e il II secolo. Atti del II Convegno Nazionale di Studi Neotestamentari*, RicStoB 1/2, 1989, 3-137; R. Bauckham, *Jude and the relatives of Jesus in the early Church*, Edinburgh, 1990]. JRad

GIACOMO, LETTERA La prima delle lettere →cattoliche.

1 Canonicità Gc è uno degli scritti talvolta chiamati "deuterocanonici" perché la loro ammissione nel canone della Chiesa è stata relativamente tardiva. Si possono rilevare delle affinità fra Gc e alcuni scritti cristiani antichi (1Pt 1,6s; 4,8; 5,5-9; *Prima lettera di Clemente; Pastore di Erma*), ma senza che sia possibile determinare se si tratta di citazioni della nostra lettera o di derivazioni da una tradizione comune. Tracce sicure della sua utilizzazione nella Chiesa appaiono nel III secolo, in particolare in Origene. Dalla fine del IV secolo e dopo lunghi dibattiti, fu accolta ufficialmente nel canone. All'epoca del Rinascimento e della Riforma furono sollevate delle difficoltà soprattutto da parte di Caietano, Erasmo e Lutero, ma la sua canonicità fu confermata dal Concilio di Trento (1546) e la lettera fu accettata dai protestanti nelle loro Bibbie.

2 Autore e contenuto L'autore si designa con il titolo di "Giacomo servo di Dio e del Signore Gesù Cristo" (1,1). A partire da Eusebio la tradizione ha visto in lui Giacomo il Minore, fratello del Signore. Fra i →Giacomo citati nel NT, solamente lui ha avuto infatti un ruolo abbastanza importante nella Chiesa primitiva perché la lettera sia posta sotto la sua autorità. L'origine giudaica dell'autore è evidente dal grande numero di citazioni dell'AT soprattutto della letteratura sapienziale, così come dalle reminiscenze della legislazione giudaica (2,10). È, tuttavia, un cristiano che ha preso le distanze dalla Legge rituale giudaica (1,25.27; 2,8.12). Esorta i suoi lettori con l'autorità di un capo e lo fa in un greco la cui qualità sarebbe sorprendente se non si trattasse di un giudeo-ellenista. Il passo di 2,14-26, considerato talvolta come un attacco contro Paolo (cfr. Rm 4), è piuttosto una critica a un paolismo male interpretato. Il testo non ha il carattere di una lettera perché si tratta essenzialmente di una serie di esortazioni morali, senza un piano nettamente stabilito e senza sviluppo dogmatico, che si può avvicinare al genere tradizionale della parenesi. L'autore tratta successivamente:

— delle tentazioni (1,2-18);
— della fede, che senza le opere è morta (1,19-2,26);
— dei pericoli che minacciano la carità fraterna: la lingua, le dispute, lo spirito del mondo (3,1-4,12);
— delle ricchezze, delle cure da dare ai malati, della confessione dei peccati, della carità fraterna (4,13-5,20).

3 Data Se si ammette come autentica l'attribuzione della lettera a Giacomo, fratello del Signore, essa sarebbe databile prima del 62, anno della morte di Giacomo. In caso contrario, bisognerebbe collocarla verso l'anno 80. È indirizzata "alle dodici tribù che vivono nella Dispersione", espressione che può indicare i Giudei convertiti che vivono fuori dalla Palestina, ma più probabilmente, come quella di 1Pt 1,1, in senso figurato tutti i cristiani, nuovo popolo di Dio.

Bibl. Commentari: J. Chaine, Paris, 1927; O. Bardenhewer, Freiburg, 1928; A. Ross, London, 1954; M. Dibelius-H. Greeven, Göttingen, 1957[10]; W. Barclay, Edinburgh, 1957; F. Mussner, Berlin, 1964; J. Cantinat, Paris, 1973; F. Vouga, Genève, 1984. [F. Mußner, *La lettera di Giacomo* (= ComTeolNT XIII/1), Brescia, 1970; H.R. Balz-W. Schrage, *Le lettere cattoliche: Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda* (= NT 10), Brescia, 1978; R. Fabris, *Lettera di Giacomo e Prima Lettera di Pietro; Commento pastorale e attualizzazione* (= LetPastB 33), Bologna, 1980; O. Knoch, Lettera di Giacomo (= ComSpirNT 19), Roma, 1983; F. Schnider, *La lettera di Giacomo* (= Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia, 1992 (originale tedesco del 1987); G. Marconi, *La lettera di Giacomo* (= Commenti Biblici), Roma, 1990].

Studi: DBS, IV, 784-795; J. Marty, *L'Épître de Jacques, Etude critique*, Paris, 1935; J. Jeremias, *Paul and James*, ExpTim 66, 1954-55, 368-371; A. Lohse, *Glaube und Werke. Zur Theologie des Jakobusbriefes*, ZNW 48, 1957, 1-22; C.E.B. Cranfield, *The Message of James*, ScotJT, 1965, 182-193.338-345; J.L. Blondel, *Le fondement théologique de la parénèse dans l'épître de Jacques*, RTPhil, 1979, 141-152. [M. Carrez et alii, *Lettere di Paolo, Giacomo, Pietro e Giuda*, edizione italiana a cura di C. Valentino (= PicEB 8), Roma, 1985; U. Vanni, *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda* (= LOB 2.13), Brescia, 1986; P. Gruson (ed.), *La lettre de Jacques. Lecture socio-linguistiques*, CallÉv n. 61, 1987; H. Frankemölle, *Das semantische Nezt des Jakobusbriefes. Zur Einheit eines umstrittenen Briefes*, BZ 34, 1990, 161-197; M. Lautenschlager, *Der Gegenstand des Glaubens im Jakobusbrief*, ZTK 87, 1990, 162-184, G. Marconi, *La malattia come "punto di vista": esegesi di Gc 5,13-20*, RivB 38, 1990, 57-72].

JCMar

GIACOMO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

GIAELE In ebr. *ya'ēl*, "antilope"; moglie di →(2) Eber il Kenita, menzionata sia nel racconto in prosa (Gdc 4,17-22) che nel cantico di Debora (5,24-27). Accoglie nella sua tenda il capo cananeo Sisara sconfitto da Debora e da Barak e lo uccide nel sonno piantandogli uno dei picchetti della tenda nella tempia.

JAun-JLong

GIAFFA, JOPPE In ebr. *yāpô'*, *yāpô*, "graziosa", "bella" o "bellezza", in gr. *ioppē*; città costiera della Palestina; il nome di Joppe si è conservato dall'antichità fino ai nostri giorni in quello di G., il porto di Tel-Aviv, 52 km a sud di Cesarea. La città serviva come porto per la parte centrale della Palestina, soprattutto per Giuda; le rocce formano un frangiflutti naturale, parallelo alla costa. Prima della creazione del porto di Cesarea era, contrariamente all'opinione di Giuseppe Flavio, il miglior porto a sud del Carmelo; dopo la costruzione di Cesarea ad opera di Erode il Grande, G. passa in secondo piano, ma riprende la sua posizione dopo la distruzione di Cesarea. Situata su un piccolo promontorio, G. domina l'entrata del porto che si trova a nord. Viene collegata con essa la leggenda di Andromeda, incatenata a una roccia e condannata a essere divorata da un mostro marino per placare la collera di Poseidone, ma liberata da Perseo (Giuseppe Flavio, *B.J.* 3,419s). G. è menzionata per la prima volta nell'elenco delle città conquistate da Tutmosi III (1498) sotto il nome di *yapu*. Una leggenda racconta la conquista della città ad opera di Toth, generale di Tutmosi III in questo modo: Toth fece entrare dei soldati nella città nascondendoli in panieri portati da una carovana di cammelli che aveva regalato al governatore della città (ANET, 22s). Durante il periodo di El-Amarna gli Egiziani vi mantengono un guardiano che veglia sui depositi reali; il principe di G., chiamata *yapu* in accadico, chiede l'aiuto a quello di Gerusalemme (*Lettere di El-Amarna* 138; 294; 296). Ai tempi di Ramses II (XIII secolo) un ufficiale reale risponde in modo sarcastico allo scriba per provare la sua incompetenza: loda la bellezza dei giardini di G. e l'abilità dei suoi artigiani (ANET, 478). Fu assegnata alla tribù di Dan: ma "il territorio dei figli di Dan sfuggì loro" (Gs 19,46a). All'epoca di Salomone G. serviva da porto per l'arrivo dei cedri del Libano spediti per la costruzione del tempio (2Cr 2,15). Nel 701 Sennacherib occupa le città di Giuda e quelle della costa (TPOA 75; cfr. 2Re 18,13; 2Cr 32,1; Is 36,1). Dal porto di G. Giona si imbarca per Tarsis per fuggire lontano da Jahweh (Gio 1,3). Dopo l'esilio il legno di cedro del Libano per la ricostruzione del tempio (Esd 3,7) arriva a G. Nel V secolo "il signore dei re" (senza dubbio Filopatore) dona a Eshmonazar, re di Sidone, le città di Dor e G. e la pianura di Saron (ANET, 662: *ypy* in fenicio). La città è conquistata da Alessandro durante la sua campagna verso l'Egitto; dopo la sua morte tutta la costa diventa oggetto di disputa fra Seleucidi e Tolomei che occupano successivamente la città. Antioco IV Epifane sbarca a G. nel 168 per andare a saccheggiare Gerusalemme (2Mac 4,21). All'epoca dei Maccabei Giuda vendica la morte di 200 Giudei annegati dagli abitanti di G. (163): distrugge il porto ma non può impadronirsi della città (2Mac 12,3-9). Nel 147 Gionata occupa la città ma è incapace di conservarla e Tolomeo VII la riprende (1Mac 10,75s; 11,6). Simone si impadronisce definitivamente della città, vi insedia una guarnigione (1Mac 12,33; 13,11; 14,5.34) e ne espelle i gentili, più tardi paga un'imposta ad Antioco VII per conservarla (1Mac 15,28-35). Nel 66 Pompeo libera G. e l'annette alla Siria (Giuseppe Flavio 14,74-76, 156); poi passa tra le mani dei Giudei, di Cleopatra, di Antipatro e infine diventa indi-

pendente (*A.J.* 14,127-43; 15,95.217). Erode prende la città nel 137 (*A.J.* 14,205); resterà nelle mani di Archelao fino al suo esilio nel 6 d.C. In seguito è unita a Cesarea e alla Siria (*A.J.* 17,320). Molto presto vi si forma una comunità cristiana, uno dei suoi membri è guarito da Pietro (At 9,36-43) che rimane qualche giorno a G. nella casa di un conciatore chiamato Simone; è allora che riceve una visione che lo chiama ad andare verso i gentili (10,5-32; 11,5.13). All'inizio della prima rivolta G. è un centro importante di ribellione, ma Cestio Gallo conquista la città (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,508). Poco dopo è fortificata da Vespasiano (*B.J.* 3,414-27, chiamata *ioppe flavia*). G. fu sede di un vescovado. Nel 1950 P.L.O. Guy effettuò sondaggi sul tell; il luogo è stato scavato da J. Kaplan dal 1955 al 1966 e dal 1970 al 1974. Sono stati portati alla luce numerosi bastioni in terra battuta del Bronzo Medio IIA. Del periodo degli Hyksos sono state trovate le mura della fortezza costruita in mattoni pieni appoggiati contro un terreno compatto; non sono state rilevate tracce di distruzione alla fine di questo periodo. Nel Bronzo Recente la città è prospera dal XVI al XIII secolo. Sono stati portati alla luce il pavimento e le mura della cittadella del periodo di El-Amarna e anche un magazzino. Dell'epoca di Ramses II sono state trovate tre pietre con il suo cartiglio; esse formavano il pilastro della porta della fortezza la cui soglia era stata distrutta dal fuoco. È stata portata alla luce anche un'altra soglia distrutta da un incendio tra il 1250 e il 1200 con il perno in bronzo della porta e una grata. Nell'età del Ferro l'occupazione filistea era povera, senza mura. Del secolo IV è stata liberata una sezione della muraglia formata da un muro e da un terrapieno ricoperto da lastre in pietra. Nel periodo persiano G. è una colonia di Sidone. Sono state trovate una sezione delle mura e un'iscrizione che parla della costruzione di un tempio. Al periodo ellenistico risale una tomba costruita con piastrelle e pietre che datano della fine del III secolo e una pietra tombale con iscritto il nome di Tolomeo IV Filopatore (221-204). La fortezza asmonea era costruita su un'altra del III-II secolo. Del periodo romano è stata portata alla luce una casa con cortile e cisterna dell'inizio dell'occupazione romana. Una tegola incisa della decima legione indica che essa avrebbe soggiornato lì. Il sito fu distrutto verso il 70 e rioccupato subito dopo.

Bibl. Abel, II, 355s; EAEHL, II, 532-541; Vogel, I, 39; II, 40; S. Tolkowsky, *Gateway of Palestine: A History of Jaffa*, London, 1924; H.L. Ginsberg, *"King of Kings" and "Lord of Kindgoms"*, AmJSemLL 57, 1940, 71-74; A. Kindler, *The Jaffa Hoard of Alexander Jannaeus*, IsrEJ 4, 1954, 170-85; J. Pinkerfeld, *Two Fragments of a Marble Door from Jaffa*, Atiqot 1, 1956, 78-82; Y.H. Landau, *A Stamped Jar Handle from Jaffa*, Atiqot 2, 1959, 186s; M. Fraenkel, *Zur Deutung von biblischen Flur- und Ortsnamen. Jafô'*, BZ 5, 1961, 84; J. Kaplan, *Two Groups of Pottery of the First Century A.D. from Jaffa and its Vicinity*, Tel Aviv-Jaffa, 1964; id., *Jaffa's History Revealed by the Spade*, in *Archaeological Discoveries in The Holy Land*, New York, 1967, 113-18; Y. Rokach, *The Port of Jaffa in Retrospect*, MusHaaretzB 1967, 71-94; H. Goedicke, *The Capture of Joppa*, CdÉ 43, 1968, 219,33; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edinburgh, 1979, 110-114; J. Kaplan, *The Archaeology and History of Tel Aviv-Jaffa*, BA 35, 1972, 66-95; W. Huss, *Der "Kônig der Kônige" und der "Herr der Könige"*, ZDPV 93, 1977, 131-40; J. Kaplan, *Jaffa's Fortification in Iron Age II*, in *Sixth Archaeological Conference in Israel*, Tel-Aviv, 1979, 26; E. Schiller, *Jaffa et ses antiquités*, Jérusalem, 1981; H. Ritter-Kaplan, *The Ties between Sidonian Jaffa and Greece in the Light of Excavations*, Qadm 15, 1982, 64-68; B. Mazar, *Jaffa and the Yarkon Area during the Biblical Period*, HaaretzMusY 1, 1983-84, 9-16; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 121. MBeau

GIAIRO In gr. *iairos*, dall'ebr. *yā'îr* (→Iair); funzionario giudeo di Mt 9,18-26 (in Mc 5,21-43; Lc 8,40-56 capo della sinagoga di Cafarnao) di cui Gesù risuscita la figlia. AvdB-CFoc

GIARDINO In ebr. *gan;* in gr. *kēpos* o *paradeisos;* in Palestina l'approvvigionamento di acqua è la prima condizione richiesta per il possesso di un g. che deve essere bagnato o irrigato (Is 58,11; Ger 31,12; Sir 24,30s). In questo ultimo caso è spesso situato in una valle (Ct 6,2.11) e vicino a un fiume (Nm 24,6). Un g. senza acqua (Is 1,30) è segno di desolazione. Invece il g. dell' →Eden (Gen 2,15; 3,23; Ez 36,35; Gl 2,3) o →paradiso è abbondantemente bagnato e irrigato da quattro fiumi, il che fa di esso il giardino ideale, un "giardino di Dio" (Gen 13,10; Is 51,3; Ex 28,13; 31,8s), il simbolo della felicità perfetta, il migliore dei giardini di piacere e di delizie di cui i re del Vicino Oriente si gloriano; questo motivo letterario è ben attestato nella Bibbia (Ct 4,12-5,1; 6,2.11; Qo 2,4-6) e in numerose iscrizioni (cfr., p. es., l'iscrizione ammonita del re →Amminadab sulla bottiglia in bronzo di tell Sīrān). Nella stessa Gerusalemme c'era un "giardino reale" (*gan hammelek:* 2Re 25,4; Ger 39,4; 52,7), il "giardino di Uzza", nel quale furono sepolti i re Manasse e Amon (2Re 21,18.26). Come indica il suo nome ebraico (*gan* collegato a *gānan*, "proteggere"), si trattava generalmente di un recinto e il g. poteva essere l'immagine di una proprietà esclusiva (Ct 4,12; "giardino chiuso"); serviva alla sussistenza del suo proprietario perché vi si coltivavano legumi (Dt 11,10; 1Re 21,2; cfr. Lc 13,19), vigna e alberi da frutta (Ger 29,5.28; Am 9,14): noci, melograni, fichi, olivi (Nm 13,23; 20,5; Dt 8,8; 1Re 5,5; Ct 5,12-14; 6,11; Am 4,9; Gl 2,22; Ag 2,19). I g., tuttavia, potevano essere luoghi di culti idolatrici, probabilmente di fertilità: giardini di Adone? (cfr. Is 1,29s; 17,10s; 65,3; 66,17; →Tammuz). Nel NT solo Gv menziona "il giardino degli Ulivi" e il luogo in cui Gesù fu sepolto, un g. (18,1.26; 19,41).

Bibl. M. Delcor, *Le problème des jardins d'Adonis dans Isaïe 17,9-11 à la lumière de la civilisation syrophénicienne*, Syria 55, 1978, 370-394; A. Lemaire, *Le*

pays d'Éden et le Bît-Adini, aux origines d'un mythe, Syria 58, 1981, 313-330; D.J. Wiseman, *Palace and Temple Gardens in the Ancient Near Est*, in T. Mikasa (ed.), *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, Wiesbaden, 1984, 37-43. ALem

GIASONE In gr. *iasōn*, nome greco utilizzato come grecizzazione dell'ebr. *yešûaʿ* (→Gesù; →Giosuè).
1 G. di Cirene (verso il 150-100 a.C.) autore di un'opera in cinque libri sulla rivolta dei Maccabei. 2Mac è il riassunto di quest'opera persa (2Mac 2,19-31).
2 Fratello del sommo sacerdote Onia III; sotto Antioco IV Epifane apparteneva al partito ellenistico e riuscì ad ottenere dal re il supremo pontificato che sarebbe dovuto toccare al figlio di Onia III, Onia IV. Fra il 174 e il 171 cercò di ellenizzare i Giudei (2Mac 4,7-22) facendo di Gerusalemme una *polis* greca, ma fu soppiantato da Menelao (4,23-26) e fuggì presso gli Ammoniti. Dopo l'insuccesso del suo attacco contro Gerusalemme, dovette fuggire di nuovo, fu fatto prigioniero dal re nabateo Areta, scappò e morì in esilio a Sparta, dopo altre peregrinazioni (5,1-10).
3 Giudeo di Tessalonica (At 17,5-9) che accolse Paolo e Sila nella sua casa. I loro avversari, avendo provocato una sommossa, trascinarono G. e alcuni altri cristiani davanti alle autorità della città. Furono rilasciati dopo aver pagato una cauzione sufficiente.
4 "Parente" (o "compatriota"; gr. *suggenēs*) di Paolo (Rm 16,21), questo personaggio è forse identico al precedente.

Bibl. Ad 1: S. Tedesche-S. Zeitlin, *The Second Book of Maccabees*, New York, 1954; J.A. Goldstein, *II Maccabees*, Garden City, 1983; R.H. Pfeiffer, *History of N.T. Times*, New York, 1949; A. Tcherikover-A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 1, Cambridge Massachusets, 1957. AvdB-ALac

GIAVELLOTTO, LANCIA In ebr. *ḥănît*. Si ha talvolta difficoltà a distinguere le due →armi da lancio che sono il giavellotto e la lancia; il loro uso potrebbe essere rapportato alla freccia. Il giavellotto potrebbe essere menzionato in 1Sam 18,11; 20,33; 2Sam 23,18; Sal 35,3. La ventina di punte di freccia, databili al XII-XI secolo a.C., trovate in Palestina, è considerata ora come un gruppo di punte di frecce ora come un gruppo di punte di giavellotto, cosa più probabile data la loro dimensione.

Bibl. BRL², 201-202; P. Bordreuil, *Épigraphes phéniciennes sur bronze, sur pierre et sur céramique*, in *Archéologie du Levant. Recueil R. Saïdah*, Lyon, 1982, 187-192. ALem

GIBLITA In ebr. *giblî*, abitante di →Gebal (Gs 13,5). ELip

GIEZI In ebr. *gêḥăzî*, *gēḥăzî* (etimologia incerta: il termine potrebbe derivare da un nome di luogo, "valle della visione"; è stato perciò interpretato come "uomo dagli occhi sporgenti"; alcuni invece interpretano "occhi avari"); servo di →Eliseo. Interviene nell'incontro dell'uomo di Dio con la Sunammita e suo figlio (2Re 4,8-37; 8,4-6). Si distingue soprattutto per la sua cupidigia poichè aveva richiesto a Naaman, a nome del suo padrone, del denaro di cui si appropriò. Eliseo seppe ciò e lo colpì con la lebbra di Naaman (2Re 5,20-27). Questo ampliamento del racconto della guarigione di Naaman mette in contrasto l'uomo di Dio e il suo servitore. JAun

GIGANTI In ebr. *gibbōrîm*, in gr. *gigantes*, il motivo dei giganti appartiene al folclore universale. Nella Bibbia, come altrove, l'alta statura è legata al valore guerriero o alla forza brutale. Tra i g. israeliti il più celebre è Sansone i cui fatti sono raccontati in Gdc 13-16: a mani nude egli fa a pezzi un leone "come si lacera un agnello" (14,6); egli abbatte mille Filistei con una mascella d'asino (15,15s; si vedano le imprese simili d'Is-Baal il Cacmonita in 2Sam 23,8 e di Abisai in 2Sam 23,18); egli divelle le porte di Gaza e le porta sulle sue spalle fino alla sommità di una montagna (16,3); infine egli fa crollare il tempio di Dagon (16,22-31). Tuttavia era vulnerabile: Dalila aveva potuto strappargli il segreto della sua forza (16,4-21). La maggior parte dei g. di cui parla l'AT sono degli stranieri che rappresentano una minaccia per Israele. Tali sono gli abitanti preisraelitici del paese di Canaan. Le spie mandate in ricognizione da Mosè descrivono la taglia eccezionale di questa popolazione precisando: "Ci sembrava di essere come locuste" (Nm 13,33; cfr. Dt 1,28). Temendo di essere fatto a pezzi Israele rifiuta di prendere possesso del paese, e per questo è condannato a errare nel deserto per quaranta anni (Nm 14,1-38; Dt 1,29-40). Quando la generazione incredula è scomparsa, Israele può rimettersi in cammino senza temere i g.: dandogli l'ordine di evitare il paese dei →Refaim o →Emim (Dt 2,9-11) e →Zamzummin (2,20-21), Jahweh dà in suo potere Og, re di Basan (3,1-7) il cui letto di ferro (sarcofago?) misura nove cubiti (3,11). Questo racconto, che insiste anche sul gran numero di avversari (ancora chiamati →Anakiti: Nm 13,33; Dt 1,28; 2,10.11.21; 9,2; Gs 11,21-22; 14,12.15), mette in luce la potenza di Jahweh, che dà la vittoria al suo popolo (1,29-31; cfr. Nm 14,9; Am 2,9) a condizione, però, che esso abbia fiducia in lui. Nella stessa linea si può leggere anche Gen 6,4, che qualifica come *nᵉpîlîm* (senza dubbio nome proprio; cfr. Nm 13,33; il termine è spesso tradotto con "giganti"; →Nefilim) e come guerrieri famosi gli uomini nati dall'unione illegittima dei figli di Dio con le figlie degli uomini: per quanto però siano forti, essi saranno inghiottiti dalle acque del diluvio (vv. 5-7), mentre Noè, "unico giusto in questa generazione" (7,1), sopravviverà. La Bibbia riporta anche il vecchio racconto della vittoria del giovane David sul g. filisteo Golia (1Sam 17), la cui grandezza era di sei cubiti e un palmo (v. 4) e la cui attrezzatura era favolosa (vv. 5-7; cfr. i g. di 2Sam 21,16.19s

e ICr 11,23). Questo racconto mostra, come i precedenti, che solo Jahweh dà la vittoria (cfr. v. 37) e che può far vincere anche i più deboli. Negli scritti più recenti la sconfitta dei g. sarà attribuita alla loro mancanza di saggezza (Bar 3,26-28) e al loro orgoglio (Sap 14,6; Sir 16,7; cfr. anche *Il libro di Enoch etiopico* 6s. 15). JVerm

GIGE, GOG In ebr. *gwg* (TM: *gôg*, originariamente *gûg*) in acc. *gu(-ug)-gu*, negli autori greci *gugēs*.

1 Storia Re di →Lidia dal 685 al 652 a.C. circa, Gige fu il fondatore della dinastia dei Mermnadi. Essendo stato assassinato il re Candaule della dinastia degli Eraclidi, regnò al suo posto e ne sposò la vedova (Erodoto, *Storie* 1,7-13). Estese il suo regno fino all'Ellesponto, conquistò Colofon e attaccò le colonie ioniche di Smirne e di Mileto. Minacciato dai →Cimmeri cercò di allearsi al re Assurbanipal d'Assiria (668-627 a.C.) e con l'aiuto assiro respinse gli invasori. L'aiuto che accordò in seguito al faraone Psammetico I (664-610 a.C.) in lotta contro l'Assiria, gli alienò Assurbanipal e G., abbandonato alle sue sole forze, trovò la morte in una nuova invasione di Cimmeri diretta da Tugdamma (→Togarma). La celebre tomba di Gige (Hipponax, fr 24) viene localizzata nel grande tumulo di Karnýarik Tepe a →Sardi, che fu la sua capitale.

2 Leggenda G. divenne ben presto un personaggio leggendario come fanno fede gli antichi autori greci (Erodoto, *Storie* 1,8-14; Platone, *Repubblica* 2, 359d; Plutarco, *Questioni greche* 45; Giustino 1,7,17), Ez 38-29 e il racconto del sogno di G. inserito negli annali di Assurbanipal. La leggenda classica riporta che G. era stato pastore prima di recarsi alla corte di Candaule. Avrebbe avuto in suo possesso un anello magico d'oro per mezzo del quale poteva diventare invisibile. Secondo il racconto assiro G. aveva visto in sogno il nome di Assurbanipal e, poiché gli aveva ben presto mandato degli ambasciatori per rendergli omaggio, sconfisse i Cimmeri con la sola invocazione del nome di Assurbanipal. Gli oracoli di Ez 38-39 presuppongono queste vittorie di G. in Anatolia poiché gli attribuiscono il titolo di "grande principe di Mesech e Tubal" (Ez 38,2s; 39,1). Riflettono anche la sua alleanza con l'Egitto, nominato "l'Etiopia e Put" (Ez 38,5), come la sua lotta contro i Cimmeri, ridotti in Ez 38,6 al rango di ausiliari di G. La sua morte sul campo di battaglia (Ez 39,3-5) e la sua tomba famosa, *mᵉqôm šēm* (Ez 39,11), sono ugualmente evocati in Ez 39, ma anche, per forza di cose, la sconfitta finale che gli aveva inflitto Tugdamma (Ez 39,3-5.11-20). Questi dati improntati alla storia sono tuttavia proiettati in un avvenire apocalittico nel quale G. dovrà riapparire. Il potere di rendersi invisibile, che si riteneva possedesse secondo il racconto di Platone (*Repubblica* 2.359d), lo predestinava in effetti a diventare un personaggio dell'apocalisse, proprio come Enoch, che "disparve" (Gen 5,24), Elia, che fu portato via su un carro di fuoco così che "non si vide più" (2Re 2,10-12) e Gesù che "fu portato in cielo" (Lc 24,51; cfr. At 1,2.9-11) e una "nuvola lo sottrasse agli sguardi" degli Apostoli (At 1,9). La fama leggendaria di G. e soprattutto il ruolo che gli è riservato in Ez 38-39 ebbero come conseguenza che il suo nome fosse sostituito a quello di Agag nel testo greco di Nm 24,7 e che la LXX cita un "re Gog", cioè G., in Am 7,1. In At 20,8 Gog e →Magog, che era il paese di G. in Gen 10,2; 1Cr 1,5; Ez 38-39 appaiono come due figure parallele, come nella haggadah giudaica soprattutto nel *Targum palestinese* di Nm 11,26. A questo stadio, ogni riferimento al re G. della storia era ormai scomparso.

Bibl. EJ, VII, 691-693; PW, VII, 1956-1966; RGG², II, 1303; RGG³, II, 1683s; RLA, IV, 720s; StrBill, III, 831-840; TWAT, I, 958-965; TWNT, I, 790-792; M. Uhlemann, *Über Gog und Magog*, ZWTh 5, 1862, 265-286; H. Bieling, *Zu den Sagen von Gog und Magog*, in *Wissenschaftliche Beilage zum Programm der Sophien-Realschule. Ostern 1882*, Berlin, 1882; M.J. de Goeje, *De muur van Gog en Magog*, 1888; J. Böhmer, *Wer ist Gog von Magog?*, ZWTh 40, 1897, 321-355; H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, II, Leipzig, 1899, 161-171; K.F. Smith, *The Tale of Gyges and the King of Lydia*, AmJPh 23, 1902, 261-282.361-387; J. Halévy, *Gog et Magog*, RSém 12, 1904, 370-375; J. Herrmann, *Ezechielstudien*, Stuttgart, 1908, 37-48; S.H. Hooke, *Gog and Magog*, ExpTim 26, 1914-15, 317-319; G. Hüsing, *Gūgu (678-643)*, OLZ 18, 1915, 299-303; G.R. Berry, *The Date of Ezekiel 38,1-39,20*, JBL 41, 1922, 224-232; L. Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Münster, 1923, 63-108; J. Wells, *Who was Gyges?*, in *Studies in Herodotus*, Oxford, 1923; W.F. Albright, *Gog and Magog*, JBL 43, 1924, 378-385; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistichen Zeitalter*, Tübingen, 1926³ (anast. 1966), 219-221; H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929, 118-134; W. Grankowski, *Le messianisme d'Ézéchiel*, Paris, 1930, 129-173; J.L. Myres, *Gog and the Danger from the North in Ezekiel*, PEFQS 64, 1932, 213-219; A.R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge Massachusetts, 1932; R. de Vaux, *Magog-Hiérapolis*, RB 43, 1934, 568-571; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934, 150s (anast.: Hildesheim, 1966); B. Heller, *Gog und Magog im jüdischen Schrifttum*, in *Jewish Studies in Memory of G.A. Kohut*, New York, 1935, 350-358; J.A. Bewer, *Das Tal der Wanderer in Hezekiel 39,11*, ZAW 56, 1938, 123-125; G. Gerleman, *Hesekielsbokens Gog*, SvEx 12, 1947, 148-162; T. Brown, *A Note on Gog*, Folklore 61, 1950, 98-103; J.G. Aalders, *Gog en Magog in Ezechiël*, Kampen, 1951; S.B. Frost, *O.T. Apocalyptic*, London, 1952, 88-92; A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia, 1956, 202.249; G.M.A. Hanfmann, *The Eighth Campaign at Sardis (1965)*, BASOR 182, 1966, 2-54 (spec. 27s); W. Zimmerli, *Ezechiel*, II, Neukirchen-Vluyn, 1969, 921-975; B. Erling, *Ezechiel 38-39 and the Origins of Jewish Apocalyptic*, in *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren*, II, Leiden, 1972, 104-114; M.C. Astour, *Ezekiel's Prophecy on Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin*, JBL 95, 1976,

567-579; C. Cogan-H. Tadmor, *Gyges and Ashurbanipal. A Study in Literary Transmission*, Or 46, 1977, 65-85; A.J. Spalinger, *The Date of the Death of Gyges and its Historical Implications*, JAOS 98, 1978, 400-409. ELip

GIGLIO Traduzione proposta, generalmente, per l'ebr. *šûšan*. Questa assimilazione già attestata nella LXX che traduce *šûšan* con *krinon*, "giglio", è problematica. Il g. è oggi abbastanza raro in Israele, mentre i testi sottolineano la grande diffusione del *šûšan* ai tempi biblici in luoghi molto diversi come valli, prati, campi, giardini (Ct 2,1.2.16; 4,5; 6,2.3; Os 14,6). 1Re 7,19.22 segnala che i capitelli delle due colonne dell'entrata del Tempio avevano l'aspetto di un *šûšan*, così pure il Mare di rame situato sul pavimento del Tempio. Si potrebbe perciò pensare a opere di tipo lotiformi come si trovano in Egitto e accostare *šûšan* all'eg. *sšn*, "loto", ciò si adatterebbe al contesto acquatico in cui Sir 50,8 colloca il giglio (in gr. *krinon*, in ebr. *šûšan*). Inoltre il paragone, in Ct 5,13, delle labbra dell'amata con il giglio ricorda certi poemi egiziani che paragonano spesso il loto *(sšn)* alla bocca e al seno dell'amata, non per analogia visiva, ma perché il loto evoca l'amore per eccellenza. L'*incipit* di alcuni Salmi (45; 60; 69; 80) che fanno riferimento al *šûšan* indica, forse, uno strumento musicale particolare o un tipo di melodia da adottare in riferimento a un canto conosciuto.
Nel NT il *krinon* ("giglio bianco" in greco classico) di cui Gesù richiama l'abito sontuoso (forse rosso, poiché è paragonato al vestito di Salomone che doveva essere di porpora) ottenuto senza alcun lavoro, potrebbe avere un significato generico e indicare tutti i fiori primaverili della Galilea (Mt 6,28; Lc 12,27).

Bibl. P. Derchain, *Le lotus, la mandragore et le perséa*, CdÉ 50, 1975, 65-86. MDef

GINEPRO Ipotetica traduzione dell'ebr. *bᵉrôš* (acc. *burâšu;* aram. *bᵉrotā'*), talvolta tradotto con →cipresso (1Re 5,22.24; 6,15.34; 9,11; ecc.). In Plinio (*Storia naturale* 12,78) il *bᵉrotā'* aramaico *(Arbor bratus)* è simile al cipresso *(Cupresso similis)* e non può dunque essergli totalmente assimilato. Potrebbe trattarsi del g. *(Junijerus phoenicea)* molto simile al cipresso; può addirsi alla sua identificazione. MDef

GINESTRA In ebr. *rōtem;* la g. *(Retama roetam)* cresce presso il Giordano in Galaad e nella penisola del Sinai; era ricercata in mancanza di meglio per la sua ombra (1Re 19,4s); la sua radice serviva, in periodi di grande carestia, da cibo per i più poveri (Gb 30,4); come ancora ai nostri giorni, si usava per fare carbone di legna che dava un calore grande e di lunga durata; per questo in Sal 120,4 i carboni di g. sono un'immagine della calunnia (o, secondo un'altra interpretazione, servivano a preparare le frecce, immagine della calunnia). HF-JCMar

GIOBBE In ebr. *'iyyôb;* è l'eroe del libro che porta il suo nome. Il prologo dice che era un grande saggio e un uomo integro del paese d'Uz, situato probabilmente fra Edom e l'Arabia. Il racconto lo presenta come uno dei "figli dell'Oriente"; siccome non è israelita, la Bibbia non dà la sua genealogia. G., come Daniele e Noè di cui parla Ez 14,14.20, è probabilmente un personaggio fittizio situato all'epoca dei patriarchi. Un autore israelita più tardivo l'avrebbe scelto per incarnare le sue idee sulla sofferenza del giusto perché voleva sottolineare, fra l'altro, la dimensione universale, e non solamente israelita, della sapienza e dell'integrità morale, ma soprattutto della sofferenza e dell'apparente ingiustizia di Dio. Altrove la Bibbia menziona Giobbe come esempio di giustizia (Sir 49,9; Ez 14,14.20) e soprattutto di pazienza nell'avversità (Gc 5,11).
CE-ALac

GIOBBE, LIBRO

1 Testo Il testo masoretico è incerto e di comprensione sovente difficile, la sua lingua è concisa, ricca di →hapax legomena. La tradizione del testo mostra che gli scribi non hanno sempre capito il loro modello e che hanno creduto di dover spostare dei passaggi, di inserire →glosse esplicative finendo così per corrompere l'originale. Il risultato di tutto ciò è un testo ancora relativamente buono. La LXX aiuta molto raramente a ricostruire il testo. Il traduttore greco accorcia spesso il suo modello, evita le parole difficili e traduce talvolta in modo molto libero. Ne risulta un testo molto più corto del testo masoretico, senza che vi si possa vedere una versione più originale. Le altre versioni antiche non sono in questo di maggiore utilità. Il lettore di Gb deve far ricorso a congetture per trovare un senso plausibile quando il testo trasmesso è incomprensibile. Alcuni testi di Ugarit hanno illuminato sì certi passaggi o certi termini di Gb, ma hanno anche messo in dubbio delle interpretazioni anteriori. Già nel XII secolo Ibn Ezra aveva espresso l'opinione che il libro fosse una traduzione, ma da quale lingua? L'aramaico è la più probabile dato che in Gb vi è un gran numero di espressioni aramaiche; può darsi che la vocalizzazione masoretica non sia talvolta corretta a causa di ciò.
2 Contenuto Un racconto in prosa, ai capitoli 1-2, mostra Giobbe sottomesso, con l'avallo di Dio, a una sofferenza non meritata. Questo racconto riprende in 42,10-17 mostrando la "restitutio ad integrum" di Giobbe. Da 3,1 a 42,6 si ha un poema in forma di dialogo in versi. Si tratta soprattutto di una discussione fra Giobbe e tre amici, Elifaz, Bildad e Zofar, ai quali si aggiunge Eliu. Jahweh interviene nel finale (38-41). Questo capolavoro della letteratura mondiale non può lasciare nessuno indifferente, non solamente per il soggetto trattato, ma anche per la poesia e la spiritualità profonda del libro. Alla base dello scritto c'è la nozione di →retribuzione che fa problema. Gli amici di Giobbe si trincerano risolutamente dietro di essa. Se Giobbe soffre, bisogna concludere senza alcun dubbio che egli ha meritato la sua sorte, in un modo o nell'altro, che

resta da stabilire. Le sue proteste di innocenza non sono che accecamento (4,7-5,7). Ma Giobbe chiama queste opinioni "vento" (12,2). Sfida i suoi amici a provare la sua colpevolezza (6,24-30). Certamente l'uomo non può pretendere la giustizia davanti a Dio (9,1s), ma ciò implica allora che Dio si prende gioco dell'innocente e premia i malvagi (9,22-24). Bisognerebbe che fra Dio e l'uomo vi fosse un arbitro (9,32-35; 16,18-22); ma non c'è vita dopo la morte (14,7-22). Giobbe rimpiange di essere stato abbandonato da Dio e dagli amici (19,21s). Zofar replica che il trionfo dei cattivi è effimero e che Giobbe dovrebbe saperlo (20,4; vedi però 21,7). Nel suo discorso finale Giobbe riafferma la sua innocenza e sfida Dio a rispondergli (27-31). A questo punto si aspetta una risposta divina che effettivamente giunge al cap. 38. Ma tra l'appello di Giobbe e la risposta di Dio vi sono gli interventi di Eliu che rompono la continuità del testo. Sono delle parti aggiunte più tardi e che difendono la validità della dottrina della retribuzione (32-37). I due discorsi di Jahweh non hanno nulla a vedere con ciò che ha appena detto Eliu. Jahweh fa una serie di domande teologiche a Giobbe circa la sua capacità di prendere il posto del Creatore (38-40,6; 40,7-41). Giobbe si pente e confessa di essere stato stupido e arrogante (42,1s). Grazie alla sua umile confessione Giobbe riceve il perdono di Dio e intercede per i suoi amici i cui argomenti non sono accettati da Dio, mentre l'atteggiamento di Giobbe, sebbene sovversivo, è accettato. Per sottolineare bene questo punto, il racconto in prosa riprende con il motivo della "restitutio ad integrum" di Giobbe.

3 Autore e data Già nel Talmud rabbi Resh Lakish esprime l'opinione che Giobbe non sia mai esistito e che il libro sia una parabola (BabBB, 15a). La familiarità del geniale poeta con l'ambiente palestinese e le idee della Bibbia ma anche con quelle dei popoli vicini, in particolare dell'Egitto, propende a favore di un autore israelita. Pensatore profondamente religioso e con un ideale morale elevato, egli mostra con la sua concezione della sofferenza umana, che egli stesso ha conosciuto la sofferenza. Il libro sembra essere stato scritto dopo l'esilio, certamente non prima del V sec. a.C. a giudicare dal problema affrontato e dal posto che occupa nell'evoluzione delle idee religiose di Israele, dall'ebraico tinto di aramaico e dallo stile dialogico, unico nella Bibbia ma frequente altrove in un'epoca relativamente recente. M. Pope fa risalire il libro al VII sec., ma molti pensano piuttosto a un'epoca fra il VI e il IV sec. a.C. Si possono trovare argomenti a favore del V secolo nel fatto che l'eroe è edomita, il che l'avvicina a Rut la moabita o a Giona che predica agli abitanti di Ninive. C'è probabilmente in esso una traccia della polemica di certi ambienti di Gerusalemme contro il partito teocratico e bigotto. In quest'epoca la dottrina della retribuzione individuale corregge l'automatismo della nozione di personalità collettiva. L'autore del libro difende la dottrina della giustizia distributiva.

4 Formazione L'unità di composizione urta contro due problemi, quello della disuguaglianza fra le parti in prosa e in versi, da una parte, e quello del discorso intempestivo di Eliu dall'altra. Bisogna esaminare anzitutto il legame del prologo e dell'epilogo in prosa con il dialogo in versi. I diversi nomi divini, il carattere impersonale e un poco infantile del racconto in prosa, in opposizione ai dialoghi molto personali, profondi, persino sofisticati, l'atteggiamento completamente rassegnato di Giobbe nel prologo, che contrasta con quello di un uomo che usa rifiutare le facili soluzioni dogmatiche e scegliere piuttosto la rivolta, pongono il problema di sapere se le due parti siano state sempre legate. Alcuni critici ritengono che le divergenze tra le due parti siano tali che non si possa considerare come l'opera di un solo autore. Si pensa spesso che l'autore del poema abbia ripreso per suo conto un racconto già esistente sull'irreprensibile Giobbe e che se ne sia servito per inquadrare le sue parole sulla sofferenza del giusto. Tanto più che Giobbe era un eroe popolare molto antico, come attesta Ez 14,14. 20. L'elogio della sapienza (28) sembra essere un elemento estraneo nel dialogo. Tuttavia i suoi legami, quanto al contenuto e alla forma, con l'insieme sono sufficientemente stretti per pensare che sia opera dello stesso autore, sebbene costui abbia potuto inserirlo in un secondo momento nel suo libro. Sono state messe in dubbio l'autenticità delle descrizioni dell'ippopotamo e del coccodrillo (40,15-41,25) benché gli indizi non siano ancora convincenti. In ogni caso, per il loro linguaggio e per la ricchezza di immagini esse sono degne dell'autore del dialogo. Infine, si può mettere in dubbio, a buon diritto, l'autenticità dell'intervento di Eliu (32-37). Apparendo bruscamente e scomparendo nello stesso modo, Eliu rompe in modo inatteso il legame tra l'ultimo discorso di Giobbe (29-31) e la risposta di Jahweh (38,1). La differenza di tono e l'anticipazione pedante sulle parole di Jahweh, la lingua molto vicina all'aramaico e lo stile contorto fanno pensare che questa parte del libro sia opera di un autore che ha voluto difendere la dottrina tradizionale della retribuzione.

5 Teologia Il problema del male è al centro di Gb, e più particolarmente quello della sofferenza immeritata. Giobbe arriva personalmente alla conclusione che Dio stesso è ingiusto. La questione è dunque posta in tutta la sua gravità. Ora, si può considerare che, malgrado la sua grandezza e la sua profondità, Gb non giunge a niente; si leggono allora i capp. 38s nel senso di una dimostrazione divina a Giobbe della sua insignificanza (e quella del suo problema personale). Non soltanto una tale fine sarebbe difficilmente conciliabile con il fatto che l'autore ha scritto circa 40 capitoli su un uomo tormentato malgrado la sua innocenza, ma il problema di Giobbe non sarebbe mai preso sul serio da Dio. Sicuramente Giobbe sarebbe annientato ancor più dall'onnipotenza di Dio di quanto non lo fosse dalla prova sul suo letamaio. Bisogna piuttosto vedere nell'inter-

vento divino un processo di "demoralizzazione" della natura, fondamento stesso di ogni idea di retribuzione o di giustizia distributiva. L'autore di Gb è convinto che Dio è giusto, ma la sua giustizia non è distributiva come credono gli "amici" e Giobbe stesso nel corso dei dialoghi. Secondo una tale concezione la pioggia dovrebbe cadere solo sul campo del giusto, invece essa cade anche sul deserto (38,26s); bisognerebbe poter spiegare il fondamento dei fenomeni naturali, fornire loro una giustificazione ma non ce n'è (39); al contrario, l'ippopotamo e il coccodrillo sono creature mostruose di cui nessuna ragione umana può giustificare l'esistenza. La creazione non è sottoposta a leggi morali, ma all'equilibrio che Dio ha stabilito come tale, di modo che una relazione storica possa avere luogo con Giobbe. Nel dialogo niente è prestabilito e niente assomiglia a rapporti di causa-effetto, perché il partner divino è sovranamente libero e il partner umano è rispettato nella sua originalità e persino nella sua libertà di mettere in questione la giustizia divina. È per questo che Dio approva Giobbe e riprova i suoi amici (42,7s). Da questa dimostrazione di Jahweh emerge il carattere disinteressato della fede in Dio. La relazione con Dio è la sua ricompensa. C'è una teofania per Giobbe l'Edomita come ce ne fu una per Mosè, Elia, Isaia, Ezechiele!

Bibl. Commentari: G.R. Driver-G.B. Gray, Edinburgh, 1921 (ristampa: 1950); G. Ricciotti, Torino, 1924; P. Dhorme, Paris, 1926; N. Peters, Münster, 1928; P. Szczygiel, Bonn, 1931; L.H.K. Bleeker, Groningen, 1935²; E.J. Kissane, Dublin, 1939; A. Weiser, Göttingen, 1951; H. Junker, Würzburg, 1952; G. Hölscher, Tübingen, 1952²; F. Stier, München, 1954; A. Bruno, Stockholm, 1956; C. Larcher, Paris, 1957; S. Terrien, Neuchâtel, 1957; M. Pope, New York, 1973. N.C. Habel, Philadelphia, 1985. [A. Weiser, *Giobbe; Traduzione e commento,* tr. di G. Casanova, edizione italiana a cura di F. Montagnini (= AT 13), Brescia, 1975; A. De Wilde, *Das Buch Hiob eingeleitet, übersetzt und erläutert* (= OTS 22), Leiden, 1981; J.V. Pixley, *El libro de Job; Comentario bíblico latinoamericano,* San José, Costa Rica, 1982; A. van Selms, *Job I-II* (= PredOT), Nijkerk, 1982-1983; L. Alonso Schokel-J.L. Sicre Díaz, *Giobbe. Commento teologico e letterario,* trad. ed edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= Commenti Biblici), Roma, 1985 (originale spagnolo del 1983); G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1984² [1979¹]; H. Gross, *Ijob* (= NEchter 13), Würzburg, 1986; D.L. McKenna, *Job* (= The Communicator's Commentary 12), Waco TX, 1986; D.J.A. Clines, *Job 1-20* (= Word Biblical Commentary 17), Dallas TX, 1989; C.R. Rodd, *The Book of Job* (= Narrative Commentaries), Philadelphia/London, 1990; A. Luzzatto (a cura di), *Il libro di Giobbe. Introduzione di Mario Trevi,* Milano, 1991].

Studi: DBS, IV, 1073-1098; IDB, II, 911-925; C. Kuhl, *Neuere Literarkritik des Buches Hiob,* TRu 21, 1953, 163-205.257-317; id., *Vom Hiobbuche und seinen Problemen,* TRu 22, 1954, 261-316; J. Steinmann, *Le livre de Job,* Paris, 1955; P. Humbert, VTS 3, 1955, 150-161; R. de Pury, *Job ou l'homme révolté,* Genève, 1955; N.H. Tur-Sinai, *The Book of Job,* 1957; H.H. Rowley, *The Book of Job and its Meaning,* BJRyL 41, 1958, 167-207; M. Tsevat, *The meaning of the book of Job,* HUCA 37, 1966, 73-106; J. Levêque, *Job ou l'espoir déraciné,* VieSp 25, 1971, 287-304; A. Lacocque, *Job and the symbolism of evil,* BiRes, 1979-1980, 7-19; id., *Job or the impotence of religion and philosophy,* Sēmeia 19, 1981, 33-52; J. Vermeylen, *Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques,* Leiden, 1986. [D.N. Freedman, *Is it possible to understand the book of Job?,* BR 4,3, 1988, 26-33.44; R. Koops, *Rhetorical questions and implied meaning in the book of Job,* BTrans 39, 1988, 415-23; J.D. Levenson, *Creation and the persistence of evil; The Jewish drama of Divine omnipotence,* San Francisco, 1988; D.J. O'Connor, *Theodicy in the whirlwind,* IrTQ 54, 1988, 161-74; G. Ravasi, *"Ora i miei occhi ti vedono". L'itinerario spirituale di Giobbe,* in A. Fanuli (a cura di), *La spiritualità dell'Antico Testamento* (= Storia della Spiritualità 1), Roma, 1988, 604-26; W. Riley, *The Book of Job and the terrible truth about God,* ScChurch 18, 1988, 322-26; E. Thiele-M. Thiele, *Job and the devil,* Boise ID), 1988; M. Weinfeld, *Job and its Mesopotamian parallels - A typological analysis,* in W. T Claassen (ed.), *Text and context. Old Testament and Semitic studies* (= JStOTSup 48), Sheffield, 1988, 217-26; L. Corey, *The paradigm of Job: suffering and the redemptive destiny of Israel,* Dor 17, 1988s, 121-28; D. Birnbaum, *God and evil; A unified theodicy/theology/philosophy,* Hoboken NJ, 1989; A. Brenner, *Job the pious? The characterization of Job in the narrative framework of the book,* JStOT 43, 1989, 37-52; D.J.A. Clines, *Job,* in B.W. Anderson (ed.), *The books of the Bible. I. The Old Testament, the Hebrew Bible,* New York, 1989, 181-201; J. Eisenberg-E. Wiesel, *Giobbe o Dio nella tempesta,* tr. di C. Pagani (= Religione), Torino, 1989; M.P. Horne, *Theodicy and the problem of human surrender in Job,* Oxford, 1989; W.S. Miller, *The structure and meaning of Job,* ConcordJ 15, 1989, 103-20; D.J. O'Connor, *The hybris of Job,* IrTQ 55, 1989, 125-41 [ps 240-2]; G.M. Tortolone, *L'enigma di Giobbe: destino dell'uomo e silenzio di Dio,* «Asprenas» 36, 1989, 22-38; D.J.A. Clines, *Deconstructing the Book of Job,* in M. Warner (ed.), *The Bible as rhetoric; Studies in Biblical persuasion and credibility* (= WStPhLit), London, 1990, 65-80; D. Cox, *Man's anger and God's silence; The Book of Job,* Middlegreen, 1990; J. Lèvêque, *L'insegnamento dei saggi,* in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti,* a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 89-143; R.E. Murphy, *The tree of life; An exploration of Biblical Wisdom literature* (= ABRefL), New York, 1990; E. Nielsen, *Shadday in the book of Job,* in E. Keck (ed.), *Living waters. Scandinavian Orientalistic Studies, 75th Birthday Frede Løkkegaard,* København, 1990, 249-58; D. Patrick-A. Scult, *Rhetoric and Biblical interpretation* (= JStOTSup 82), Sheffield, 1990; D. Penchansky, *The betrayal of God; Ideological conflict in Job* (= Literary Currents in Biblical Interpretation 1), Louisville KY, 1990; S.L. Terrien, *Job as a sage,* in J.G. Gammie-L.G. Perdue (ed.), *The sage in Israel and the Ancient Near East,* Winona Lake IN, 1990, 231-42; P.J. Nel, *Cosmos and Chaos: A reappraisal of the Divine discour-*

ses in the Book of Job, OTEssays 4, 1991, 206-26; L.G. Perdue, *Wisdom in revolt: Metaphorical theology in the Book of Job* (= JStOTSup 112), Sheffield, 1991; S.E. Porter, *The message of the Book of Job: Job 42,7b as key to interpretation*, EvQ 63, 1991, 291-304; B. Zuckermann, *Job the silent; A study in historical counterpoint*, New York/Oxford, 1991; S. Breitbart, *The problem of Job: The question still remains*, JBQ 20, 1991s, 105-10; T.F. Dailey, *"Wondrously far from me" - The Wisdom of Job 42:2-3*, BZ 36, 1992, 261-64; G. Ravasi et alii, *Le provocazioni di Giobbe. Una figura biblica nell'orizzonte letterario*, Genova, 1992; R.B. Zuck (ed.), *Sitting with Job; Selected studies on the Book of Job*, Grand Rapids MI, 1992; T.F. Dailey, *The aesthetics of repentance: Rereading the phenomenon of Job*, BibTB 23, 1993, 64-70; J.P. Klein, *How Job fulfills God's word to Cain*, BR 9,3, 1993, 40-43]. CE-ALac

GIOBBE, TESTAMENTO →apocrifi dell'AT.

GIOELE In ebr. *yo'ēl*, "Jahweh è Dio", uno dei "profeti minori", figlio di Petuel. Il suo libro (→Gioele, libro), che è la nostra unica fonte di informazioni, non ci indica né la sua patria, né la sua funzione, né l'epoca. Poiché la sua predicazione si riferisce a Giuda e a Gerusalemme, era probabilmente Giudeo. Non sembra sia appartenuto al sacerdozio (1,9.13). A.S. Kapelrud pensa che fosse profeta del Tempio. DD-LMlb

GIOELE, LIBRO

1 Contenuto Il profeta descrive dapprima una terribile invasione di cavallette (1,1-12); viene organizzata una liturgia penitenziale (1,13-20) che insegna a riconoscere nel dramma presente un segno dell'imminenza del giorno di Jahweh (1,15). Il castigo che oggi raggiunge il popolo annuncia quello che lo colpirà in quel giorno; per questo motivo l'invasione delle cavallette è ripresa con un linguaggio poetico-mitico che le dà un'ampiezza di largo respiro (2,1-11). La catastrofe agricola è superata; si tratta di un giorno unico. L'invito a una liturgia penitenziale che Sion riceve (2,1a.15a) è più ardente (2,12-17) e le promesse che Jahweh fa al suo popolo supplice (2,18-27) sono più abbondanti e più definitive: "per sempre" (v. 27). I capitoli 3-4 formano una seconda parte situata in un aldilà temporale indefinito: "E allora, dopo ciò..." (3,1a). È il tempo dell'effusione dello Spirito (3,1-3), preludio alla venuta del "giorno di Jahweh", giorno di salvezza per Gerusalemme (3,4s). La descrizione del giorno di Jahweh si prolunga in due quadri, ciascuno introdotto da una annotazione temporale: "In quei giorni... In quel giorno" (4,1-18). È il giudizio delle nazioni (4,1-16) e la salvezza del popolo (4,17-21).

2 Unità Alcuni autori sono sensibili alla differenza di tono che distingue 1-2 da 3-4: M. Vernes (1872), poi Rothstein (1896) seguito da Driver, ecc. Altri precisano che a note realistiche (cap. 1) si mescolano stereotipi apocalittici (2,1s.10s; ecc.): è l'opinione di Duhm, ripresa da numerosi altri autori. Ma critici recenti difendono l'unità del libro: L. Dennefeld, A.S. Kapelrud (1948), C.A. Keller, H.W. Wolff. M. Delcor constata che le due parti dell'opera si riferiscono allo stesso modo ai profeti precedenti e che le differenze di stile che distinguono le due parti "provengono dal soggetto trattato e sono da mettere in conto al genere letterario apocalittico della seconda parte". L'unità di autore è dunque più verosimile. Wolff, che ammette l'unità globale, rifiuta l'autenticità di alcuni versetti: 4,4-8 deriverebbero da un altro autore; 2,26b sarebbe la ripetizione sbagliata di 2,27b; 4,18-21 una conclusione sovraggiunta a 4,17; il capitolo 3 ha il suo giusto posto fra 2,27 e 4,1; non può essere considerato tardivo.

3 Data Anticamente si considerava il libro come anteriore all'esilio di Babilonia perché fra i nemici di Giuda non menziona né gli Assiri né i Babilonesi e nemmeno gli Aramei. Venivano proposti i regni di Ioas, Ozia, Ezechia, Manasse. Il posto del libro nel canone giudaico portava a collocarlo fra Am e Os. Ma il silenzio di un autore a tale riguardo può derivare dalla sua intenzione di prendere in considerazione altre cose; quanto alle allusioni politiche e sociali (4,4-8) esse possono rinviare a epoche diverse. Numerosi autori più recenti collocano il libro, a ragione, dopo l'esilio a causa della situazione religiosa (Israele vi è considerato come una comunità di giusti, e questo è un tema postesilico) e politica (assenza del regno delle dieci tribù; promessa che Israele non sarà più sottomesso a degli stranieri: 2,19s; 4,17). A. Lods precisa: la popolazione che Gl convoca nel Tempio deve essere ristretta; non si parla di re, ma di soli sacerdoti; la presenza del Tempio e delle mura (1,14; 2,9.16s) rinvia a dopo Neemia. "Si impone — secondo T. Chary — una data di mezzo, intorno al 400"; secondo Wolff, nella prima metà del IV secolo.

4 Messaggio La dottrina di Gl si fonda su una particolare concezione del Tempio. "Luogo santo", "separato", esso è "casa" (1,9.14.16; 4,17.21) di Jahweh che entra in relazione con il popolo nel seno del quale egli abita: "casa di Jahweh vostro Dio... nostro Dio" (1,14-17). Questa relazione avviene con "offerte e libagioni" (1,9.13; 2,14), oggetti del "servizio" (1,9.13) che i sacerdoti svolgono. La distruzione dei raccolti impedisce la pratica di queste offerte, sorgente di "gioia e di felicità" (1,16); ciò provoca il dolore dei sacerdoti e del popolo (1,9). La comunità è allora convocata per "gridare a Jahweh" (1,13s), facendo appello alla sua "pietà" (2,13s), perché la salvezza del popolo metta fine ai sarcasmi che colpiscono la fede in Jahweh (2,17b). Durante questa liturgia "Jahweh risponde al suo popolo" attraverso il profeta che aiuta il popolo a capire il disegno divino. La catastrofe agricola è espressione del giudizio di Dio, giudizio che è anticipazione del giorno ultimo. Riprendendo il vecchio tema popolare, ma capovolgendolo come aveva fatto Am (5,18), Gl afferma che questo giorno sarà anzitutto, come è ora, giudizio di Sion e "di tutti gli abitanti del paese" (2,1). È dunque urgente che il

popolo ritorni a Jahweh che appare, fin da ora, come il "Dio della tenerezza e della pietà" (2,13). È lui che dà "la benedizione" accordando "la pioggia" (2,23) e che "fa meraviglie" (2,26). Queste meraviglie le farà definitivamente nel suo giorno. Allora i nemici, distrutti, non minacceranno più Gerusalemme (4,1-17). Il popolo, trasformato dall'effusione dello Spirito (3,1s) potrà "invocare il nome di Jahweh", cioè celebrare il culto. Il compimento di questo servizio cultuale sarà fonte di salvezza (3,5). "Fonte" feconda, che "zampillerà dal santuario" suscitando una straordinaria prosperità (4,18).

Bibl. Commentari: A. Weiser, Göttingen, 1949; G. Rinaldi, Torino, 1953; J. Trinquet, Paris, 1959; G. Rinaldi, Torino, 1960; A. Deissler-M. Delcor, Paris, 1961; E. Jacob-C.A. Keller-S. Amsler, Neuchâtel, 1965; A. Weiser, Göttingen, 1974; J.D. Watts, Cambridge, 1975; H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn, 1975; A. Deissler, Würzburg, 1981. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1047-78].

Studi: A.S. Kapelrud, *Joel Studies*, Uppsala, 1948; T. Chary, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exil*, Paris, 1955, 190-216; M. Treves, *The Date of Joel*, VT 7, 1957, 149-156; J. Bourke, *Le jour de Yahvé dans Joël*, RB 66, 1959, 5-31; J.M. Myers, *Some Considerations bearing on the Date of Joel*, ZAW 74, 1962, 177-195; G.W. Ahlstrom, *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, Leiden, 1971; W.S. Prinsloo, *The theology of the book of Joel*, BZAW 163, 1985. [S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 348-51; M. Delcor, *Il passaggio dal tempo profetico al tempo apocalittico*, in Id., *Studi sull'apocalittica*, edizione italiana a cura di A. Zani (= StBibPaid 77), Brescia, 1987, 213-60; H. van der Sandt, *The fate of the gentiles in Joel and Acts 2: an intertextual study*, ETL 66, 1990, 56-77; G. Boggio, *Gioele-Baruc-Abdia-Aggeo-Zaccaria-Malachia: Gli ultimi profeti* (= LOB 1.26), Brescia, 1991]. LMlb

GIOGO In ebr. *ʿōl*, in gr. *zugon*.

1 AT Nell'AT il g. è il pezzo trasversale attaccato al timone di un carro; era posato e legato sul collo degli animali da traino, più spesso due buoi (1Sam 11,7; Gb 1,3; ecc.), talvolta mucche (1Sam 6,7) o cavalli (per i carri da combattimento: Is 21,7). Nel linguaggio simbolico il g., o il g. di ferro (Dt 28,48; Ger 28,13) significa la dipendenza forzata, talvolta ad un legittimo padrone (Sir 33,27) o alla disciplina (Lam 3,27), ma più spesso alla tirannia sia riferita al potere nazionale (2Cr 10,4) sia al potere straniero (Gen 27,40: Esaù; Dt 28,48: in modo generale; Is 47,6; Ger 28,14; Lam 5,5: Babilonia). La liberazione dal g. è un tema costante nelle profezie della salvezza (Is 9,3; ecc.). Il g. può anche indicare i limiti della condizione umana (Sir 40,1), mentre il g. della sapienza è un beneficio per l'uomo (Sir 51,26). Si porta il g. di Dio quando ci si sottopone ai suoi comandamenti, per questo motivo i peccatori cercano di rompere questo g. (Ger 2,20; 5,5).

2 NT Nel NT il termine è usato in senso metaforico e con lo stesso significato dell'AT. È la dipendenza dello schiavo in senso letterale (1Tm 6,1) o in senso religioso (schiavo della Legge giudaica: At 15,10; Gal 5,1). Il g. di Gesù (Mt 11,29s), che è soave, deve intendersi in opposizione a quello della Legge giudaica che gli scribi e i farisei mettono sulle spalle degli uomini (Mt 23,4). In 2Cor 6,14 Paolo fa allusione al divieto (Lv 19,19) di aggiogare, sotto uno stesso g. due animali di specie diverse (p. es. un bue e un asino: Dt 22,10).

Bibl. BRL², 253, 255s; StrBill, I, 608s; TWNT, II, 898-904. AvdB-ALem

GIOIELLI Nella Bibbia vengono menzionati vari g.: →anelli, →braccialetti, →collane, →orecchini, corone (→diadema, →tiara), a volte incastonati di →pietre preziose utilizzate anche nella fabbricazione del tabernacolo e degli oggetti di culto (Es 35,9.22. 27; Nm 31,50). Questi g. erano portati soprattutto dalle donne (Gen 24,22.30; Es 32,2; 2Sam 1,24; Sal 45,10.14s; Ct 1,10s; Gdc 10,4; Is 3,18-21; Ger 2,32; 5,30; Ez 16,11-13; 23,40). Ma anche gli uomini, soprattutto i dignitari (Dn 5,7.29), potevano portarne, specialmente le corone e le collane. Per un saggio una parola accorta è un vero g. (Sal 25,11s). La nuova Gerusalemme sarà ornata di g. (Is 49,18; cfr. Ap 21,2.18-21) mentre il fatto di rinunciare agli ornamenti era segno di lutto (Es 33,4-6). Il regno di Dio è paragonabile a una →perla preziosa (Mt 13,45s), ma il vero ornamento è quello del cuore (1Tm 2,9s; 1Pt 3,3s). L'archeologia palestinese ha dato alla luce un numero considerevole di g. spesso trovati nelle tombe, in particolare nella tomba 2305 vicino a Gerusalemme.

Bibl. BRL², 282-289; G. Barkay, BAR 9/2, 1983, 14-19. ALem

GIONA In ebr. *yônāh*, "colomba"; eroe del libro che porta il suo nome (→Giona, libro), detto Giona "figlio di Amittai" (Gio 1,1) è abitualmente assimilato al profeta G., ugualmente figlio di un Amittai che visse al tempo di Geroboamo II (783-743). Predisse l'estensione del regno del nord (2Re 14,25); era originario di Gat-Chefer in Zabulon (Gs 19,13) attualmente El-Mesed, a quattro chilometri a nordest di Nazaret. Il nome di G. non figura altrove nell'AT. LMlb

GIONA, LIBRO

1 Nome Questo libro prende il nome dall'eroe del racconto (conosciuto da 2Re 14,25) e non dall'autore.

2 Contenuto Giona riceve da Dio l'ordine di predicare la penitenza a Ninive minacciata dal castigo divino. Per sottrarsi a questa missione si imbarca per Tarsis. Sorpresi da una violenta tempesta, i passeggeri sospettano la presenza a bordo di un uomo colpevole, contro il quale si è scatenata la collera di Dio. La sorte accusa Giona che chiede di essere gettato in mare; la tempesta si calma (1,1-6). Un grosso pesce inghiotte Giona; nel ventre del pesce Giona recita un salmo e dopo tre giorni è rigettato sulla ri-

va (2,1-10). Chiamato una seconda volta, Giona si reca a Ninive, predica nella città che minaccia di rovina se gli abitanti non faranno penitenza. Il re e il popolo ascoltano la predicazione e fanno penitenza; Dio risparmia Ninive (3,1-10). Scontento Giona desidera morire; Dio lo riprende facendo seccare una pianta che gli donava l'ombra. Il dispiacere che provoca a Giona questa perdita insignificante fornisce a Dio l'occasione di farlo riflettere sul dispiacere che provocherebbe a Jahweh la perdita di Ninive (4,1-11).

3 Data e formazione A causa di 3,3 (una stima tanto irreale suppone che Ninive non esista più), di numerosi aramaismi e dell'idea principale (universalità della salvezza), la redazione del libro è di solito situata dopo l'esilio di Babilonia più esattamente durante il V secolo; verso il 400 per molti commentatori; ancor prima, fra il 400 e il 200 per altri (A. Weiser), verso il 300 (H.W. Wolff). Il limite è fissato dal Siracide: verso il 180 questo autore conosceva 12 profeti (Sir 49,10), ciò suppone l'esistenza del libro di Giona. È generalmente ammessa l'unità del libro. Solo il salmo (cap. 2), che risponde male alla situazione di Giona, è considerato come un pezzo indipendente, probabilmente più antico. È possibile che l'autore stesso abbia fatto questa inserzione a meno che non sia stato un redattore.

4 Genere letterario e fonti Fin dall'antichità gli autori giudei (cfr. 3Mac 6,8; Giuseppe Flavio, *A.J.* 9,10,2) e cristiani si sono pronunciati in favore del carattere storico del racconto, ma i moderni vedono in Giona un racconto religioso. L'eroe è stato preso da 2Re 14,25 che menziona un certo "Giona figlio di Amittai", "profeta" senza indicare nulla della sua vita. Era facile attribuire a questo nome avventure inventate destinate a illustrare una teologia. Il libro vuole dunque proporre una dottrina: quella dell'universalità della salvezza. Per A. Feuillet (RB 54, 1947, 161-186), gli argomenti più validi in favore della finzione con finalità didattica sono: l'imitazione dei testi profetici, l'applicazione, spesso esagerata, di temi presi altrove, infine l'assenza di allusioni alla storia propriamente detta.

Quanto alle fonti di questa finzione pia sono molteplici. Si riconosce "alla base di Giona un elemento folcloristico presente in diversi popoli: la storia di un uomo inghiottito da un mostro e riportato all'aria libera" (M. Delcor). È anche facile riconoscere in questo libro la ripresa di un tema biblico: il profeta disobbediente e recalcitrante verso Jahweh illustrato da Balaam (Nm 22-24), soprattutto da Elia, la cui storia è talvolta parallela a quella di Giona e che ha gli stessi propositi (1Re 19,4 e Gio 4,3), e infine da Mosè (Es 4,10-14) e da Geremia (Ger 1,6). Questo libro è la ripresa di parecchi sviluppi contenuti nei libri di Ger e di Ez. Secondo A. Feuillet una dipendenza letteraria e teologica collega Gio 4,3 a Ger (cfr. Ger 18,7-12 e Gio 3,10; Ger 25,5s e Gio 3,8; Ger 7,20; e Gio 3,7s; 4,11; Gio 1,3.10: "fuggire lontano dal volto di Jahweh", e la formula inversa di Ger 15,1.19; 18,20: "stare davanti al volto..."). Il cap. 27 di Ez è ripreso da Gio; parecchi termini rari sono comuni ai due testi tanto che Gio sembra voler "far subire momentaneamente al suo eroe la sorte predetta per Tiro... da Ez".

5 Teologia Gio si presenta come un testo sarcastico, che riprende le tesi dei profeti per allargarne la portata, sottolinearne i limiti e, all'occorrenza, affermare il contrario. C'è infatti un punto sul quale contesta apertamente la dottrina dei profeti. Gli Israeliti del tempo postesilico sono sorpresi dal fatto che le nazioni non abbiano tutte subito la distruzione annunciata dagli oracoli dei profeti lanciati contro di esse: Tiro ha resistito a Nabucodonosor, malgrado Ez 26-28 (cfr. Ez 29,19-20); Ciro ha risparmiato Babilonia contrariamente a Ger 50-51; Is 13; 14; 47; Ammon, Moab, Edom esistono ancora a grave danno della comunità dei rimpatriati e nonostante Ez 25,1-14. Questi Israeliti aspettano con fervore il giorno di Jahweh che realizzerà finalmente il castigo annunciato (cfr. Ab, Mal 1,2-4; Gl 4,19). Convinti di beneficiare della misericordia divina, essi non prendono in considerazione che le altre nazioni ne possano essere ugualmente beneficiarie. Immagine del popolo d'Israele, immagine del profetismo israelitico la cui parola ispira il pensiero di questo popolo, Giona disobbedisce a Jahweh rifiutando di predicare alle nazioni. I profeti si erano ribellati contro la missione che Dio affidava loro e Israele non aveva capito il ruolo di testimone universale che l'esilio lo portava ad assumere (cfr. Is 43,8-13). Giona deve alla fine sottomettersi, come Mosè e Geremia si erano sottomessi; così deve farlo ora Israele. Giona assiste alla salvezza di Ninive, manifestazione della misericordia di Jahweh verso tutti gli uomini. Con Giona il profetismo accoglie un senso di Dio (4,4) originale, venuto dalla liturgia e specialmente dall'alleanza (Es 34,6s; Nm 14,18; ecc.), come dagli ambienti sapienziali da sempre aperti all'universale; o piuttosto, Israele scopre come una novità tutte le implicanze, specialmente universalistiche, di un certo senso di Dio che aveva già ricevuto dalla tradizione.

Bibl. Commentari: G. Rinaldi, Torino, 1953; A. Feuillet, Paris, 1957; A. Deissler-M. Delcor, Paris, 1961; E. Jacob-C.A. Keller-S. Amsler, Neuchâtel, 1965; J.D. Watts, Cambridge, 1975; H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn, 1977. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Diaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1145-74; A. Chieregatti, *Giona. Lettura spirituale* (= Conversazioni Bibliche), Bologna, 1992].

Studi: DBS, IV, 1104-1131; TWNT, III, 410-413; A. Feuillet, *Les sources du livre de Jonas*, RB 54, 1947, 161-186; id., *Le sens du livre de Jonas*, RB 54, 1947, 340-361; R.E. Clements, *The Purpose of the Book of Jona*, VTS 28, 1975, 16-28; V. Mora, *Jonas*, CahÉv 36, 1981; J.M. Sasson, *On Jonah's two Missions*, Henoch 6, 1984, 23-30. [H.W. Wolff, *Studi sul libro di Giona* (= StBibPaid 59), Brescia, 1982; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 359-64; S. Virgulin, *La missione ai gentili nel libro di Giona*, in *Testimoni fino all'estremità della terra*, ParSpV n. 16, 1987, 65-79; B. Renaud, *La critica dei profeti all'atteggiamento di Israele*

verso le nazioni della terra. Alcune linee fondamentali, Conc[It] 24/6, 1988, 51-62; K. Seybold, *Die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten*, in G. Benedetti-U. Rauchfleisch (hrg.), *Welt der Symbole; Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses*, Göttingen, 1988, 101-12; H. van den Spijker, *Das Schiff der Kirche-die Arche Noach-das Jonas-boot. Drei maritimen Kirchenbildern*, TGegw 33, 1990, 172-178; P. Rota Scalabrini-G. Facchinetti, *"Ninive, la grande città". Giona*, in *Le genti nel piano di salvezza*, ParSpV n. 26, 1992, 67-86; J.W.H. Van Wijk Bos, *I libri di Rut, Ester e Giona. Guida alla lettura*, Torino, 1992]. LMlb

GIONA, SEGNO I testi evangelici che parlano del s. di G. sono: Mt 12,38-42; 16,1-4 par.; Lc 11,29-32. In Mt 12,38 gli scribi e i farisei chiedono a Gesù un segno della sua missione. Attendono un miracolo eclatante che Lc 11,16, Mt 16,1 chiamano un segno "dal cielo", paragonabile alla manna di Mosè o alla pioggia di Elia. Solamente un segno di questo tipo potrebbe autenticare la missione divina di Gesù. Costui risponde che non sarà dato loro nessun altro segno se non quello di Giona il profeta (Mt 12,39; 16,4 par.). Di questo misterioso s. di G. gli esegeti hanno proposto 4 interpretazioni.

1 La predicazione di Gesù Come Giona è stato segno per le genti di Ninive annunciando loro il giudizio ed esortandole alla conversione (Gio 3,2-5), così Gesù è, con la sua predicazione, un segno per questa generazione. Questa interpretazione è suggerita da Lc 11,32, ma poco conciliabile con il futuro del v. 30 che colloca il segno dato da Gesù nell'avvenire, mentre la predicazione è un fatto attuale.

2 La resurrezione di Gesù Sarebbe suggerita dall'espressione "tre giorni e tre notti" di Mt 12,40: "Come infatti Giona rimase nel ventre del mostro marino per tre giorni e tre notti, così il Figlio dell'uomo resterà nel seno della terra per tre giorni e tre notti"; cioè nel sepolcro o nel regno dei morti che era situato sotto la terra. Questo versetto, che alcuni reputano aggiunto tardivamente al testo di Mt, parlerebbe chiaramente o in modo velato del segno che rappresenta la resurrezione di Gesù. Ma allora perché questo verso parla del soggiorno sotto la terra e non della liberazione?

3 Il ritorno di Gesù come giudice Questa opinione si fonda sul futuro di Mt 12,39. Il v. 40 è considerato allora come verso aggiunto posteriormente e che deforma l'intenzione primitiva di Gesù. Questa interpretazione è poco evidente.

4 La morte di Gesù Ciò che caratterizza in modo particolare il destino di Giona e più tardi quello di Gesù è l'inghiottimento nella morte. Alla richiesta del meraviglioso, dello straordinario, Gesù risponde con il "controsegno" della sua morte vicina. Morte che sarà interpretata in modo diverso da quelli che hanno accolto la sua predicazione e crederanno nella sua resurrezione e da quelli che hanno rifiutato la conversione. Al momento del giudizio questi ultimi saranno condannati dagli abitanti di Ninive convertiti da Giona (Mt 12,41 par.). Vista la differenza di presentazione del s. di G. fra Mt e Lc, sarebbe interessante sapere quale delle due versioni è la più antica. La questione resta aperta.

Bibl. TWNT, III, 411-413; A. Vögtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, in *Festschrift Wikenhauser*, München, 1954, 230-277; O. Glombitza, *Das Zeichen des Jona. Zum Verständnis von Mt 12,38-42*, NTS 8, 1961-62; 359-366; R.A. Edwards, *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q*, London, 1971; V. Mora, *Le signe de Jonas*, Paris, 1983. CFoc

(1) GIONATA In ebr. *yᵉhônātān* o *yônātān*, "Jahweh ha dato (→Gionatas; →Gionates); in gr. *ionathan*.

1 Figlio di Saul. Scatenò la rivolta degli Ebrei contro i Filistei uccidendo il prefetto filisteo di Gibea e giocò un ruolo decisivo nella battaglia di Micmas; riconosciuto colpevole di avere involontariamente violato il digiuno rituale decretato prima del combattimento, sfuggì alla morte grazie all'intervento pressante del popolo (1Sam 13-14). Fraternizzò con Davide dopo il combattimento di costui contro i Filistei (1Sam 18,1-4) e tentò di attenuare la gelosia di Saul verso di lui (1Sam 19,1-7) o, secondo un'altra tradizione, aiutò Davide a fuggire e lo tenne al corrente delle intenzioni di Saul (1Sam 20). Davide ricevette la sua visita a Corsa (1Sam 23,15-18). Quando apprese della morte di G. nella battaglia di Gelboe (1Sam 31,2), Davide fu sconvolto (2Sam 1). 2Sam 1,17-27 riporta un'elegia di Davide sulla morte di Saul e di G. che ha tutte le caratteristiche di essere autentica e costituisce uno dei passaggi poetici più belli dell'AT. Davide accoglierà il figlio (Merib-Baal; 2Sam 9,1-13) e seppellirà le ossa (2Sam 21,12-14) di colui la cui amicizia era "più preziosa dell'amore delle donne" (2Sam 1,26).

2 Figlio di Mattatia e fratello di Giuda Maccabeo; è soprannominato →Affus (1Mac 2,5). Dopo la morte di Giuda Maccabeo, nel 160, si pone alla testa della rivolta. Durante gli anni seguenti, non si sa bene in che cosa sia consistita la sua azione tuttavia si intuisce che abbia sufficientemente consolidato le sue posizioni per rappresentare una forza non trascurabile. In effetti nel 152 è in grado di mettere a profitto le promesse alle quali si erano lasciati andare Demetrio I e Alessandro Bala per ottenere dal secondo una carta vantaggiosa, l'incarico di sommo sacerdote, il titolo di stratega e di "amico del re". Al momento dell'allontanamento di Alessandro Bala ad opera di Demetrio II, G. beneficiò della confusione generale annettendo alcuni territori e facendosi accordare nuovi benefici; Demetrio II acconsentì anche a ritirare la guarnigione greca dall'Acra di Gerusalemme per ottenere l'invio di un corpo di 3.000 Giudei che l'aiutò a reprimere una rivolta scoppiata in Antiochia. Nel frattempo Trifone fece proclamare Antioco VI, figlio di Alessandro Balas; sfavorevole alla politica espansionistica del sommo sacerdote, con il pretesto di oscuri negoziati lo fece imprigionare in Tolemaide. L'invio del riscatto e di due figli di G. a Tolemaide non bastarono a salvar-

lo perché Trifone lo uccise prima di ritirarsi in Siria. Simone fece raccogliere le ossa di suo fratello e le depose nel mausoleo di famiglia a Modin (1Mac 9,23-13,20).

3 Figlio di Assalonne mandato da Simone Maccabeo per assicurarsi Giaffa dopo la cattura di G. Maccabeo (1Mac 13,11).

4 Membro di una famiglia sacerdotale presente al momento della comparsa di Pietro e Giovanni davanti al Sinedrio (At 4,6). CSaul

(2) GIONATA In ebr. *yᵉhônātān*, "Jahweh ha dato".

1 Levita di Betlemme, nipote di Mosè che acconsentì a divenire sacerdote dell'idolo di Mica e seguì i Daniti quando essi lo rapirono e lo portarono a Dan (Gdc 17-18). Il testo masoretico, colpito nel vedere un discendente di Mosè (Gdc 18,30) servire un idolo, legge "Manasse" *(mnšh)* invece di "Mosè" *(mšh)* aggiungendo un *nun* sopra la linea.

2 Figlio di Ebiatar; durante la rivolta di Assalonne, con Achimaaz, figlio di Zadok, trasmise a Davide i messaggi del suo partigiano Cusai, rimasto a Gerusalemme (2Sam 15,36) e riuscì a sfuggire ai soldati di Assalonne (2Sam 17,17-21). In seguito, annunciò ad Adonia la sua deposizione per opera di Salomone, nella successione di Davide (1Re 1,41-48: →(1) Gionata).

3 Nipote di Davide; uccide a Gat un gigante filisteo (2Sam 21,20-21; 1Cr 20,6-7).

4 Scriba; la cisterna della sua casa serve come luogo di detenzione di Geremia (Ger 37,15.20; 38,26). JAun-JLong

GIONATAS In gr. *iōnathas*, dall'ebr. *yônātān* o *yᵉhônātān*, "Jahweh ha donato" (→Gionata, →Gionates); variante del nome di →(1) Gionata Maccabeo (2Mac 8,22). JLong

GIONATES In gr. *iōnathēs*, dall'ebr. *yônātān* o *yᵉhônātān*, "Jahweh ha donato" (→(1) Gionata; →Gionatas); variante del nome di →(1) Gionata Maccabeo (1Mac 2,5). JLong

GIORDANO In ebr. *yardēn*, usato con l'articolo, in gr. *iordanēs, iordanos;* unico vero fiume del paese biblico. Ha la sua sorgente ai piedi dell'Ermon e si getta nel mar Morto dopo aver attraversato il lago di Genezaret. Il nome ha dato origine a discussioni: esistono nei paesi greci due fiumi G. (uno in Anatolia vicino a Troia e uno in Arcadia) e un Eridano (nome latino del Po) in Italia; c'è anche un fiume G. in Francia, nel Massiccio Centrale. Invece di speculare sulle ipotetiche lingue della preistoria, i semitisti preferiscono far derivare il nome del G. dalla radice *yrd*, "discendere", attestato nel semitico orientale e occidentale (accadico, ugaritico, arabo). Fiume-frontiera, il G. non può essere separato dalla depressione che lo circonda e che moltiplica gli ostacoli al viaggiatore. Si sa che essa fa parte del grande Rift che divide in due l'Africa orientale e l'Asia occidentale. Per la parte che interessa la Bibbia, questa depressione occupa 250 km dai piedi dell'Ermon all'estremità sud del mar Morto ed è chiusa al nord dalla Beqaʿ libanese e a sud dall' →Araba. La sorgente più lontana a nord si trova nel Libano a Hesbaya, a partire da essa il fiume misura in linea retta 183 km, ma diventa importante solo ai piedi dell'Ermon con le grandi sorgenti di Banyās (nella Siria occupata), di Dan (in Israele) e da parecchie altre che scaturiscono insieme dal lago Ḥuleh (cfr. Sal 42,7; il Semeconitide degli antichi). Questa è chiusa, dopo 20 km, da uno sbarramento di lava che formava, allo stato naturale, un piccolo lago circondato da paludi malsane; il passaggio era chiuso nel senso est-ovest e ridotto a una sola strada nel senso nord-sud; l'agricoltura era difficile e questo territorio serviva soprattutto come pascolo estivo alle greggi transumanti. Lavori di drenaggio, terminati nel 1955, hanno completamente bonificato questo territorio che è diventato fertile e sano senza perdere la sua bellezza. È stata lasciata una riserva naturale dove si trovano numerose piante acquatiche fra cui il celebre papiro d'Egitto.

Dal Ḥuleh esce un fiume impetuoso, il Piccolo G., che scava fra altipiani lavici una gola stretta e profonda attraversata dal ponte medioevale detto "dei figli di Giacobbe" (Jisr Banat Yaʿqub, Gešer Bᵉnôt Yaʿaqov). Da lì passava una volta una strada verso Damasco e oggi una strada israeliana che serve le colonie del Golan (nella Siria occupata). In 20 km di percorso il Piccolo G. discende da 70 m sopra il livello del mare a 212 m sotto (alla sua foce nel lago di Tiberiade). Solamente all'uscita dal lago la depressione del Giordano prende la sua configurazione. Il fiume è ancora lungo 105 km in linea retta, ma due volte di più se si tiene conto dei numerosi meandri. Scorre in mezzo a una pianura, il Ġôr degli Arabi, ʿEmeq Hayyardēn degli Israeliani, la sua larghezza aumenta da 10 a 20 km. Terreni di marna salata, un clima desertico rendono questa pianura non adatta alle colture senza irrigazione e inoltre bisogna portare l'acqua in deposito argillo-calcarei o eolici; la pianura del Giordano è quindi un ostacolo rotto da oasi discontinue.

All'interno del Ġôr il Giordano scava una seconda valle, il Zor, allagata d'inverno, malsana d'estate, piena di boschi, canneti, tamarici e di altre piante selvatiche (cfr. Ger 12,5; 49,19; 50,44; Zc 11,3). Il fiume stesso, allo stato naturale, era in ogni stagione rapido e profondo parecchi metri, sebbene interrotto da numerosi guadi. Se a questi ostacoli si aggiungono i fianchi della montagna che fanno da cornice alla pianura, entrambi desertici, rapidi e rocciosi, si capisce come il passaggio da un paese all'altro fosse sempre una fatica e spesso un'avventura. Gli affluenti importanti del G. sono quattro. Sulla riva palestinese bisogna citare il ruscello del naḥal Harod (nahr Jalûd per gli Arabi) che apre la via verso Caifa e Acco poi, più a sud il wādi Farʿah (naḥal Tirṣa) via naturale verso Sichem o Nablus. Entrambi sono utilizzati al massimo per l'irrigazio-

ne; lo stesso succede per lo Iarmuk e lo Iabbok, che provengono da est dopo aver tagliato i monti della Transgiordania. I lavori di modernizzazione hanno notevolmente modificato l'aspetto del Giordano e della sua pianura. È stato segnalato il drenaggio del Huleh, ma più considerevoli sono le captazioni fatte al lago di Tiberiade: mentre le considerevoli sorgenti saline sono spinte a valle, l'acqua dolce è pompata, non lontano dall'antica Kinneret, raccolta in Galilea in un lago artificiale e mandata per gravità fino al Negheb del Sud. Da recenti testimonianze il livello del lago si è abbassato di parecchi metri per la gioia degli archeologi che hanno così scoperto barche naufragate un tempo. Anche il livello del mar Morto si è abbassato. Quanto al fiume, oggi sorvegliato militarmente, non si ha modo di constatare il suo stato.

Frontiera della terra promessa, il G. diventa a sua volta sacro. C'è un tema biblico del G. che si mischia ai testi della Legge e ai racconti storici e dà loro colore, in attesa di imporsi l'uno o l'altro di loro. Nel Pentateuco e nei testi strutturali di Gs il ruolo di fiume frontiera è evidente (Nm 34,11-12; cfr. Gs 23,4; Ez 47,18). *Ipso facto*, si trova al confine delle tribù installate in Canaan: i figli di Giuseppe (Gs 16,7), Beniamino (Gs 18,12.19-20), Issacar (Gs 19,22) e al nord del lago di Tiberiade, Neftali (Gs 19,35). Nei racconti di Gen la pianura del G. ritenuta fertile è una tentazione alla quale soccombe Lot, ma dalla quale si guarda Abramo (Gen 13,10-13). Lo stesso eroe fa un'esperienza bellica a oriente del fiume, ma niente più (Gen 14,14-15). Alberi e altari sacri sono sempre situati in Canaan ad ovest e anche Giacobbe ne costruì qualcuno dopo i suoi incontri soprannaturali della riva sinistra (Gen 32,3. 31). Il suo lungo e vantaggioso soggiorno al di là del Giordano è stato solo un esilio (Gen 32,11). I riti funebri celebrati sulla riva sinistra sono seguiti da una sepoltura in Ebron (Gen 50,10-13). Se c'è una parte di stilizzazione essa è sistematica e riflette un'idea molto precisa della Terra promessa e della sua frontiera. Nei racconti di conquista conviene legittimare a più riprese l'insediamento di due tribù e mezza a est del Giordano; tutto viene fatto su ordine di Mosè e con l'aiuto di tutto Israele (Nm 32,5-32; Dt 3,8s; Gs 13,8-32). Tutto è stato organizzato allo stesso modo (Dt 4,41-49; Gs 20,8; 21,27.36-39). I guerrieri, tutti solidali, hanno seguito Giosuè e l'arca sulla riva occidentale, rendendo ai loro fratelli ciò che avevano da loro ricevuto (Gs 1,12-18). Poiché la riva orientale non ha carattere sacro, le stesse tribù costruiscono un altare dalla parte di Canaan (Gs 22,4-34). La frontiera sacra non è quindi imposta né per l'abitazione né per la vita quotidiana degli Israeliti ai quali è permesso di vivere all'esterno. È evidente che questo punto di vista abbia un carattere ideale e ciò balza all'evidenza dai numerosi racconti di Gdc e da 1-2Sam. Tutto ciò che si può dire è che la solidarietà di Israele si rende evidente nelle avventure in cui gli abitanti delle due rive si portano aiuto e soccorso (→Galaad). Ma accanto alle avventure tribali ce ne sono altre in cui alcuni profeti si collocano in modo significativo in rapporto con il G. Mosè, nonostante le sue suppliche termina la sua carriera senza aver oltrepassato il fiume (Dt 3,25-27; 4,21-26; 31,2). Dt, considerato il suo testamento, è pronunciato sulla riva orientale (Dt 1,1-5; 11; 30; 31). Israele è messo in guardia contro le tentazioni che non mancheranno di presentarsi (Dt 9,1); elevando dei santuari, confermerà la sua responsabilità di popolo adulto (Dt 12,10; 27,2.4. 12). Le scelte saranno allora decisive (Dt 30,18-19) perciò l'istruzione delle giovani generazioni sarà indispensabile perché sarà in causa la loro vita (Dt 31,3; 32,47). Certamente, questi testi sono redatti in un tempo in cui l'esilio ha raggiunto parecchie tribù e ha già minacciato tutte le altre, forse gli ultimi tocchi sono stati dati a Babilonia. Ciò non toglie che la Legge di Mosè accetti l'allontanamento, del passato e del futuro, ponga la Terra Santa come una promessa e una prova, regoli in tutti la vita del popolo. Giosuè compie le promesse facendo anzitutto attraversare il G. (Gs 1,2; 2,7-10; 3,1-17; 24,11). Si legge in una cronaca medioevale del 1267 l'esempio di una frana delle rive che blocca la corrente per parecchie ore. Comunque sia, il racconto biblico del passaggio del Giordano è chiaramente stilizzato e si ispira ad antiche processioni dell'arca. Presenta molti contatti con il passaggio del Mare di cui è simmetrico: l'entrata nella Terra promessa corrisponde all'uscita dalla terra di schiavitù. Elia nasce al di là del G. e si prepara lì al suo ministero profetico (1Re 17,1-7). Dopo aver purificato la Terra Santa con le sue parole e le sue azioni, ripassa il fiume per essere elevato presso Dio (2Re 2,6-13). Il miracolo dell'acqua che si apre per lasciarlo passare, e dopo lui il suo discepolo Eliseo, dimostra che il racconto ha un senso spirituale: Elia ha tratti comuni con Mosè (cfr. anche 1Re 19). Il profeta come la Legge viene dall'esterno e sarà salutare per il popolo esiliato. Tuttavia, la storia di Naaman l'Arameo dimostra che le acque del G. hanno un carattere sacro che permette loro di purificare lo straniero e anche il nemico che potrà ritornare in patria con due muli carichi di terra santa (2Re 5,17). Negli scritti dei sapienti rare allusioni al G. fanno capire che esso non occupa, nella memoria attiva di Israele, lo stesso posto del mare (Sal 114,3-5; Sir 24,26). Lo stesso negli apocrifi dove il fiume è menzionato solo di sfuggita alla svolta di uno sviluppo sulla Bibbia. Solamente la *Vita di Adamo ed Eva* presenta un tratto originale: Adamo ed Eva fanno penitenza del loro peccato tuffandosi nell'acqua per molti giorni, Eva nel Tigri, Adamo nel G. Si può pensare sicuramente al battesimo dei proseliti, ai bagni quotidiani degli Esseni, ai bagni rituali ancora praticati nel giudaismo. La citazione del G. potrebbe essere un'interpolazione cristiana.

Nel NT la predicazione del Battista sulle rive del G. deve essere considerata come un'iniziativa che mette in evidenza il suo ruolo di nuovo Elia (Mt 3,5; Lc 3,3; cfr. Gv 1,28; 3,26). A maggior ragione poi quando, secondo Mt e Mc, egli battezza i convertiti nel fiume (Mt 3,6; Mc 1,5): il peccatore appare co-

me un esiliato, anche se abita in realtà nella terra di Israele; egli si purifica dal suo peccato passando da una riva all'altra: la frontiera naturale è simbolo della frontiera spirituale. Quando Gesù, a sua volta, segue lo stesso cammino, la scena si colora di estrema intensità, sia che derivi dall'avvenimento stesso che dall'iniziativa degli evangelisti (Mt 3,13; Mc 1,9; Lc 4,1). Forse per questo Origene, seguito da numerosi Padri e da un gruppo letterario di manoscritti greci, correggerà la →Betania di Gv 1,28 in Bethabara: "casa di passaggio", secondo ogni probabilità un guado dove si celebrava il ricordo di Giosuè. In modo analogo Marco e Matteo fanno arrivare Gesù al di là del G. prima che egli cominci la sua marcia trionfale verso Gerusalemme e riceva un altro e terribile battesimo (Mc 10,1.38-39; cfr. Mt 19,1; Lc 12,50). Nella tradizione cristiana il G. occupa un posto considerevole nelle devozioni della Terra Santa. Basta segnalare i numerosi insediamenti monastici dei dintorni o i semplici eremitaggi dove i monaci coltivavano i ricordi di Elia o del Battista. Bisogna ricordare i bagni collettivi dei pellegrini orientali dove un tempo la Russia cristiana mandava le sue folle. Ai nostri giorni Arabi, Greci e Ciprioti si sforzano di continuare la tradizione nella misura in cui le autorità militari lo permettono. Nell'arte cristiana antica, e ancora nell'iconografia bizantina, il G. è rappresentato sotto forma umana, immagine presa da quella pagana dei fiumi divinizzati. Infine, all'estremo Occidente, negli Spirituals Negri, il G. è diventato il fiume mitico che segna la frontiera fra la miseria di quaggiù e la beatitudine dei fedeli nell'aldilà.

Bibl. Abel, 1, 474-486.494-505. [*Il Giordano,* MdBi n. 15, 1992; G. Ravasi, *Il Giordano. Un fiume tra i due Testamenti* (= Attorno alla Bibbia 1), Cinisello B. (MI), 1993]. MDB

GIORNO In ebr. *yôm,* in gr. *hēmera.*

1 Spazio di tempo fra il mattino e la sera Il primo significato della parola g. è il tempo che passa fra l'alba e il crepuscolo della sera; è caratterizzato (contrariamente alla →notte) dalla →luce (Gen 1,5; 8,22; Gb 24,16b; Gv 11,9s; ecc.) ed è diviso in tre periodi: mattino *(bōqer),* mezzogiorno *(ṣōhŏrayim),* →sera *(ʿereb);* cfr. Sal 55,18. Questo g. declina (Ger 6,4; Lc 24,29) quando il sole tramonta per far posto alla notte. Si assiste allora a una continua successione di g. e di notti, da cui l'espressione "giorno e notte" che si ritrova spesso nella Bibbia (Es 13,21; Nm 9,21; Lv 8,35; Dt 28,66; Gs 1,8; 1Re 8,29; Sal 1,2; 32,4; Is 28,19; ecc.).

2 Spazio di tempo di 24 ore Il secondo significato della parola è lo spazio di tempo che passa in 24 ore e che comprende dunque il g. nel primo senso e la notte (cfr. Gen 1,5.8.13; ecc.; in gr. *nuchthēmeron:* 2Cor 11,25). In questo caso i g. succedono ai g. e, dato che il g. cominciava con il levare del sole, il g. nel senso dello spazio di 24 ore comincerà naturalmente al mattino. La prima giornata della creazione finisce quando, con il mattino, comincia la seconda (Sant'Agostino, *De Genesi contra Manicheos* 1,16 a proposito di Gen 1,5). De Vaux (275) dà la stessa interpretazione e sostiene con altri commentatori che fino all'esilio si contavano i giorni dal mattino al mattino seguente mentre dopo l'esilio si contavano a partire dal tramonto. Ma se i testi postesilici parlano di un inizio del g. alla sera (Ne 13,19; Est 4,16; Sal 55,18; Is 34,10; cfr. Stroes 463s) quelli del periodo precedente la cattività di Babilonia non depongono decisamente a favore di un computo da mattino a mattino (a parte forse Nm 11,32; Is 19,11). Il calendario delle feste giudaiche è un calendario lunare: è dunque normale che il nuovo g. cominci la sera in quanto si possono distinguere le fasi della luna e determinare così che g. è. La sera è esplicitamente menzionata come l'inizio della festa di Pasqua (Es 12,18) e di quella del giorno dell' →Espiazione (Lv 23,32). Per gli Egiziani il g. cominciava la sera ed era diviso in dodici unità corrispondenti ciascuna a due ore. Nell'AT non si ha traccia di divisione del g. in ore ad eccezione della misteriosa menzione dei dieci gradi che si trova in 2Re 20,9-11; Is 38,8 (→ora). L'abitudine di contare ogni nuovo g. a partire da mezzanotte è stata introdotta dai Romani.

3 Spazio di tempo indeterminato La parola "giorno" è usata anche (normalmente al plurale: *yāmîm*) per parlare di uno spazio di tempo più o meno lungo. Così Mi 7,14 si riferisce al tempo della liberazione d'Egitto, Dt 4,32 agli anni trascorsi dalla creazione dell'uomo, Gen 3,17 alla durata della vita (come in Eb 5,7; 7,3), Gen 30,14 all'epoca della mietitura. L'espressione *bayyôm hahû'* (Nm 32,10; Is 25,9; 26,1; 1Cr 29,22; ecc.), "in quel giorno", può riferirsi a un g. del passato o del futuro; non si tratta di un g. qualsiasi, ma di un g. memorabile o di un tempo in cui la potenza di Dio si è manifestata o si manifesterà. Quanto alla espressione *bᵉʾaḥărît hayyāmîm* (Gen 49,1; Dt 4,30; Is 2,2) è da tradurre con "i giorni futuri" più che "alla fine dei giorni" (Lipiński 445).

Il g. può avere anche un significato simbolico: è il tempo della luce in opposizione al tempo dell'oscurità e delle tenebre (Gv 9,4; 11,9s; Rm 13,12; 1Ts 5,5) o più precisamente il tempo della venuta del Signore (2Pt 1,19; 3,10) durante il quale il g. non sarà mai offuscato dalla venuta della notte (Ap 21,25; →giorno di Jahweh). Al contrario delle altre religioni, che avevano fissato nel loro calendario dei g. nefasti, la Bibbia non ne menziona nessuno; Paolo ne parla solamente per esortare i cristiani a non cadere nella schiavitù di tale osservanza (Gal 4,10).

Bibl. InstAT, 1, 275-278; TWAT, III, 559-582; TWNT, II, 945-956; P.J. Heawood, *The Beginning of the Jewish Day,* JQR 36, 1945-46, 393-401; S. Zeitlin, *The Beginning of the Jewish Day During the Second Commonwealth,* JQR 36, 1945-46, 403-414; A. Lefèvre, *L'expression "en ce jour-là" dans le livre d'Isaïe* in *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert,* Paris, 1957, 174-179; H.R. Stroes, *Does the Day Begin in the Evening or Morning? Some Biblical Observations,* VT 16, 1966, 460-475; É. Lipiński, *Bᵉḥrit hy-*

mim dans les textes préexiliques, VT 20, 1970, 445-450; R.T. Beckwith, *The Day, Its Divisions and Its Limits in Biblical Thought*, EvQ 4, 1971, 218-227; S.J. de Vries, *Yesterday, Today and Tomorrow; Time and History in the O.T.*, Grand Rapids, 1975. BEsc

GIORNO DI JAHWEH L'espressione "Giorno di Jahweh", in ebr. *yôm yhwh;* nella LXX e nel NT *hēmera tou kyriou* "giorno del Signore", è frequente nella Bibbia. Il fatto che spesso lo si chiami "quel giorno", non essendo giustificato il determinativo dal contesto, dimostra che l'espressione rappresenta un concetto ben definito (Is 2,11; Am 8,9; Mt 7,22; Lc 10,12; 2Ts 1,10; 2Tm 1,12; 4,8). Viene chiamato anche "il giorno" (Ez 7,7s; Mal 3,19; 1Cor 3,13; 1Ts 5,4; Eb 10,25; 2Pt 1,19). Nel testo masoretico "il giorno" di Lam 1,21 ("Hai fatto venire il giorno che hai annunciato") è quello della distruzione di Gerusalemme, ma il contesto suggerisce la correzione: "manda il giorno", cioè il g. di J. Ez 34,12 chiama la catastrofe del 587 "un giorno di nuvole e di tenebre", descrizione caratteristica del g. di J. che si incontra anche in Gl 2,2 e Sof 1,15.

1 AT

A *Contenuto.* Am 5,18-20 mostra che nell'VIII secolo, g. di J. significava per il popolo un giorno di benedizione e di felicità (luce), un giorno in cui Jahweh si sarebbe manifestato come Jahweh, cioè come Dio-salvatore. In Abd il g. di J. (v. 15) è il giorno della vendetta contro Edom; in Gl 4,9-14; Zc 12,1s quello della vendetta contro tutti i popoli circostanti che si sono levati contro Gerusalemme. In virtù della sua elezione confermata dall'alleanza, il popolo credeva di poter contare senza riserve su un tale intervento di Jahweh. Amos contesta questa idea: l'elezione non garantisce incondizionatamente l'immunità e nemmeno la sopravvivenza; essa suppone l'osservanza dei comandamenti legati alla conclusione dell'alleanza. Se il popolo non rispetta i suoi impegni, la sua elezione stessa diventerà causa della sua perdita (Am 3,1s) e non potrà essere salvato (3,12). In queste condizioni agli occhi del profeta, profondamente convinto del carattere sacro dell'ordine morale, il g. di J. non poteva essere un giorno di salvezza, ma solo un giorno di giudizio e di punizione (5,18-20; 2,13-16; 8,9s). Ciò non vuol dire che Amos abbia tolto all'espressione il suo significato di "giorno di Jahweh" che aveva in origine (opinione di J. Wellhausen, K. Marti e altri). Anche Is 2,6-22 vede nel g. di J. un giudizio che annienterà ogni orgoglio umano che si eleva contro Dio. Per lui il g. di J. non ha altra ragione di essere che quella di far risaltare la trascendenza di Dio. Sofonia dice del g. di J. (1,7.14): *dies irae, dies illa* (v. 15); non risparmierà gli idolatri. Ez 7,7-27 rappresenta il g. di J. nello stesso modo; similmente Gioele, che vede in una catastrofica invasione di cavallette il presagio delle distruzioni nel g. di J. (1,15; 2,1.11): al suo giudizio che annienta si sfugge solo con la conversione e la penitenza (2,12-17). Nel cap. 2 il g. di J. è come un giorno di combattimento per Jahweh: alla testa di un numeroso e irresistibile (vv. 3-5) esercito (v. 2,5.11; cfr. Nm 10,36 e il titolo di →Sabaot, "Jahweh degli eserciti"), esce dalle nuvole scure (v. 2), in mezzo a lampi e tuoni (vv. 3.11), e marcia contro i suoi nemici e questa volta anche contro il suo popolo (v. 2).

Il g. di J. era in origine un giorno di salvezza, ma sotto l'influenza della predicazione dei profeti diventa ambivalente: è il giorno della punizione dei malvagi e quello di salvezza per i giusti. Gl sottolinea questo duplice aspetto: da una parte colpirà con il terrore non solo Giuda (3,4s), ma soprattutto i popoli che gli sono nemici (4,12-15.19s); d'altra parte, per la stessa ragione porterà la salvezza anzitutto a Sion (3,5; 4,16-21) e a tutti quelli che invocano il nome di Jahweh (3,5). Gl 4,18 accosta al g. di J. il tema del paradiso: la fine dei tempi porta il ritorno alle origini. Il g. di J. ha dunque qui un carattere puramente escatologico nel senso che esso inaugura la fase definitiva della salvezza (4,20). Il g. di J. ha lo stesso carattere in Zc 14: Gerusalemme è saccheggiata, ma Jahweh verrà a liberare il resto, "come quando combattè un tempo nel giorno della battaglia" (v. 3s). I sopravvissuti fra i popoli si convertiranno (v. 16); qui si lega il tema del paradiso (vv. 6.8) e viene sottolineato il suo carattere escatologico (v. 7; cfr. Zc 12s). In Ml 3,2-5.19-21 il g. di J. è un giorno di purificazione morale per i privi di fervore che saranno purificati come l'oro e l'argento (vv. 2s) e guariti dal sole di giustizia (v. 20), ma anche un giorno di condanna per i peccatori che saranno consumati come la paglia (v. 19) o ridotti in cenere ai piedi dei giusti (v. 21). Si può dunque dire che il g. di J. esprime la fede in un intervento potente di Jahweh sulla terra, intervento che i profeti purificano dalle sue origini magiche e trionfalistiche per sottolinearne il carattere giuridico ed etico. Il ruolo del g. di J. è di far passare Israele e le nazioni attraverso il fuoco del giudizio. Sarà l'ultima terribile prova da cui usciranno soltanto i riscattati dalla grazia di Dio. Costoro sono ora identificati con Israele o con degli Israeliti eletti, ora includono anche i giusti delle nazioni.

B *Origine.* L'opinione di J. Wellhausen, secondo la quale Ezechiele sarebbe stato il primo autore escatologico della Bibbia, è insostenibile in senso assoluto. L'origine dell'escatologia risale a molto prima. Nel suo libro *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen, 1894) H. Gunkel ha sviluppato l'idea che l'escatologia sarebbe nata dalla proiezione nel futuro del mito della creazione. Il g. di J. non sarebbe dunque altro che un intervento rinnovato e definitivo del Dio creatore al momento in cui il ritorno del caos minaccia di annientare il cosmo (334s). Benché gli scritti dei profeti presentino tratti mitologici, l'attesa escatologica appartiene propriamente a Israele e dunque deve avere la sua origine in questo popolo. S. Mowinckel (*Psalmenstudien*, II, Kristiana, 1922, 211s) cerca l'origine del g. di J. nell'ipotetica festa dell' →intronizzazione. In analogia con la festa babilonese del Nuovo Anno, che celebrava la vittoria di Marduk sul caos e la sua incoronazione come re del mondo, Israele

avrebbe rivissuto in un dramma cultuale, all'inizio di ogni anno, il fatto che Jahweh con la sua azione creatrice e la distruzione dei suoi nemici era diventato il re del cielo e della terra. Dalla crescente coscienza che questa festa annuale dell'intronizzazione non realizzava la perfetta istituzione dell'assoluto dominio di Jahweh nacque l'idea di renderla il risultato di un intervento speciale e definitivo di Dio, che venne chiamato il g. di J. Dato che questa festa dell'intronizzazione non sarebbe stata introdotta che nel periodo dell'esilio (cfr. H. Gunkel-Y. Begrich, *Einleitung in die Psalmen,* 110s; S. Mowinckel, ZAW 7, 1930, 267), mentre Am 5,18-20 suppone già un g. di J. escatologico, la tesi di Mowinckel è insostenibile. La tesi di J. Morgenstern (*Amos studies,* Cincinnati, 1941, 408s) è simile a questa nella misura in cui anch'egli pensa che ci sia un rapporto tra il g. di J. e la celebrazione annuale della festa del Nuovo Anno. Ma secondo lui questa celebrazione non era considerata come il rivivere cultuale di un evento passato, cioè il combattimento mitologico della luce e delle tenebre all'inizio della creazione, ma piuttosto come il compimento definitivo, atteso del combattimento delle origini. Si avvicina dunque a un'idea di H. Gunkel.

L'uso particolare del termine "giorno" *(yôm)* nel senso di "giorno di combattimento, giorno decisivo" (cfr. Is 9,3; Os 2,2; Abd 12; Zc 14,3) che si ritrova anche nell'arabo *yawm* ("giorno") e l'immagine di Jahweh combattente, immagine che appartiene all'epoca anteriore all'insediamento dei clan ebraici in Palestina (cfr. Es 15,3-8; 17,16; Nm 10,35; Sal 24,8; ecc.), suggeriscono l'idea che l'attesa del g. di J. sia legata alle origini stesse dello jahwismo che reinterpreta a modo suo la mitologia del caos-cosmo; tanto più che nella stessa epoca il tema del paradiso è attestato dall'immagine di una Palestina promessa da Jahweh, rappresentata essa stessa come un paese dove scorrono latte e miele (Es 3,8.17; 13,5; ecc.). Tale era il modo con cui gli Ebrei di allora si rappresentavano l'intervento del loro Dio che avrebbe fatto di essi un popolo grande e felice per sempre.

2 NT L'idea di g. di J. è ripresa dall'AT; dai LXX deriva l'espressione di "giorno del Signore" (At 2,20 = Gl 3,4; 1Cor 1,8; 5,5; 2Cor 1,14; 1Ts 5,2; 2Ts 2,2; 2Pt 3,10) o il suo equivalente "giorno di Dio" (*hēmera tou theou,* 2Pt 3,12; Ap 16,14). Gd 6 parla del "grande giorno" (*megalē hēmera;* cfr. Ap 6,17; 16,14; Gl 2,11; 3,4). Il giorno del Signore di 2Pt 3 è nella linea dell'AT: è un giorno di giudizio e di annientamento per gli empi (v. 7), quando cielo e terra saranno consumati dal fuoco (cfr. 1Cor 3,13-15) e faranno posto a un mondo nuovo dove regnerà la giustizia (vv. 10-13; →conflagrazione universale). L'autore identifica questo giorno con la →parusia di Cristo (cfr. v. 4). L'identificazione è ancora più chiara in 1Ts 5,2; 2Tm 2,2; se ne trova la descrizione in 1Ts 4,13-17; cfr. 2Tm 2,1.8. Il "Signore" in questa espressione è dunque Cristo, ciò è confermato da 2Cor 1,14 ("il giorno del nostro Signore Gesù Cristo"; 1Cor 5,5 è un testo incerto); Fil 1,6.10; 2,16. Sebbene Ap 16,14 parli del "grande giorno di Dio", 19,19 dimostra che anche qui si tratta di Cristo, che è il capo nel combattimento apocalittico. Ne consegue che l'apocalisse sinottica (Mt 24s; Mc 13; Lc 21,5-36) il cui punto culminante è un'epifania di Cristo, è essa stessa un g. di J. (cfr. Mt 24,36; Mc 13,32; Lc 21,34: "quel giorno"). Secondo Lc 17,22.24.27.30 Gesù stesso mostra il rapporto fra g. di J. e quello di Cristo (cfr. anche Gv 8,56). L'espressione "il giorno del Figlio dell'uomo" testimonia in questo senso, anche se gli evangelisti evitano di chiamare Gesù il Figlio dell'uomo (cfr. Gv 7,39; 12,16 con Gv 12,23; 13,31). Sotto una forma che varia (cristofania, conflagrazione universale, guerra apocalittica universale) il g. di J. nel NT è il giorno in cui Cristo interviene con potenza per distruggere i peccatori e il male (1Cor 5,5; 2Ts 2,8; 2Pt 3,7; Ap 16,16) per purificare i tiepidi (1Cor 13-15) e per glorificare coloro che gli sono fedeli (Fil 2,16; 1Ts 6,16s).

3 Scadenza In Gl 3s; Zc 14, in cui il g. di J. inaugura un'economia nuova, l'espressione appartiene senza dubbio all' →escatologia. Lo stesso vale per 1Ts 4; 2Ts 2 (la resurrezione dei morti); 2Pt 3 (fine del mondo). Is 13,6; Gl 1,15; 2,1; 4,14; Abd 15; Sof 1,7.14; Ml 3,1s annunciano il g. di J. come prossimo. All'epoca del NT si contava ugualmente sulla sua prossimità (cfr. 2Ts 2,2: mette in guardia contro un'attesa a breve termine); 2Pt 3,3s parla di uomini che non credono più al g. di J. perché tarda ad arrivare. Testi come Mt 10,23; 16,28; 24,34.44; ecc., suggeriscono in effetti una rapida realizzazione dell'annuncio. Questo carattere al tempo stesso escatologico e "attuale" del g. di J. dimostra che non bisogna considerarlo come una data del calendario, con un posto determinato nella cronologia. Bisogna pensare a un giorno finale piuttosto che ultimo, decisivo piuttosto che conclusivo. È il giorno per eccellenza. Paradossalmente segna la fine dei giorni. Si può pensare al sabato senza inizio né fine (Gen 2,4) in rapporto ai giorni della settimana. Si tratta della condotta divina che trascende la storia; questa condotta è qui caratterizzata come un'azione che porta il mondo al suo compimento. Ciò che è presentato come un giorno non riempie lo spazio fra un tramonto e l'altro, ma, secondo la nota apologetica di 2Pt 3,8, forse l'opera di millenni. In questo senso Mt 27,52 (forse un'allusione a Dn 12,2), che caratterizza il giorno escatologico di Jahweh con la resurrezione dei morti, potrebbe significare che quel giorno è cominciato con la resurrezione di Gesù (cfr. 53; Gv 5,25.28s; 1Cor 15,20). Pietro parla nello stesso senso degli avvenimenti della Pentecoste (At 2,16-21). È per questo che l'AT poteva già parlare di g. di J. perché già d'allora l'opera di salvezza cominciava a manifestarsi. Ml 2,17-34 poteva rispondere a coloro che deridevano il fatto che il g. di J. non era ancora giunto (i non credenti lo aspettavano come un evento spettacolare) dicendo che l'inviato di Dio era già in cammino e che ben presto Dio stesso l'avrebbe seguito per compiere il giudizio purificatore.

Bibl. TWNT, II, 945-956; TWAT, III, 559-586 (con bibliografia); BHH, III, 1923-1926; THAT, I, 707-726 (spec. 723s); L. Cerný, *The Day of Jahweh and some Relevant Problems*, Praga, 1948; G. von Rad, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, JSS 4, 1959, 97-108; K.D. Schunck, *Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom "Tag Jahwes"*, VT 14, 1964, 319-330; M. Weiss, *The Origin of the "Day of the Lord" Reconsidered*, HUCA 37, 1966, 29-71; C. Carniti, *L'espressione "Il giorno di Jhwh": origine ed evoluzione semantica*, BbbOr 12, 1970, 11-25; A.J. Everson, *The Days of Yahweh*, JBL 93, 1974, 329-337; Y. Hoffmann, *The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature*, ZAW 93, 1981, 37-50. JN-ALac

GIOSAFAT In ebr. *yᵉhôšāpāṭ*, "Jahweh giudica"; quarto re di Giuda (ca. 871-846; 1Re 22,41-51; 2Cr 17,2-21,1), figlio di Asa e di Azuba. Per la prima volta dopo lo scisma, i re di Giuda e di Israele sono in pace (1Re 22,45). Questa pace è sancita dal matrimonio di Atalia, la figlia del re di Israele con →Ioram, il figlio di G. Effettivamente si trova G. accanto ad Acab nella spedizione contro Ramot di Galaad (1Re 22), ma non è certo che questa azione debba essere attribuita al regno di →(1) Acab. Il Cronista che, come regola generale, non si interessa ai re di Israele, riporta il fatto senza dubbio per l'atteggiamento rispettoso di G. verso la parola del profeta (2Cr 18). Secondo 1Re 22,50 G. rifiuta l'accordo commerciale proposto da →Acazia re di Israele. Il Cronista, al contrario, registra questo accordo ma vi vede la causa della sconfitta di G. (2Cr 20,35-37). Certamente per la fiducia che accorda al profetismo il suo nome è inserito nel racconto della campagna moabita (2Re 3); la cronologia rende poco verosimile la sua partecipazione. È giudicato in modo favorevole dal Deuteronomista, malgrado la persistenza delle "alture". 1Re 22,47 attesta che la sua fama di riformatore è ben ancorata nella tradizione.

Il Cronista sviluppa in modo assai ampio il regno di G. Le riforme giudiziarie che interessano Gerusalemme e le città fortificate si fondano certamente su una base storica, anche se nella redazione del testo si sente l'influenza del Dt e della situazione dell'epoca (19,4-11). Fedele alla legge di Jahweh, G. è innalzato al rango di modello per il Cronista; egli è per lui uno dei grandi re di Giuda dopo Davide, con →Ezechia e →Giosia.

Bibl. W.F. Albright, *The Judicial Reform of Jehoshapat*, in *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York, 1950, 61-82. JAun

GIOSAFAT, VALLE DI In ebr. *ʿēmeq yᵉhôšāpāṭ*, "Jahweh giudica"; nome simbolico del luogo dove Jahweh giudicherà tutte le nazioni (Gl 4,2.12); chiamata anche "la valle della decisione" (*ʿēmeq heḥārûs:* Gl 4,14). Le tradizioni giudaica, cristiana e musulmana collocano questo luogo nella valle del →(1) Cedron, il che spiega la profusione di tombe in questo luogo. MDef

(1) GIOSIA In ebr. *yoʾšiyyāhû, yoʾšiyyāh*, "che Jahweh doni" (dalla radice *ʾwš*, "dono", documentata in ugaritico; l'interpretazione "Jahweh sostiene", a partire da una radice denominativa *ʾšh*, che evoca la colonna che sostiene, sembra meno soddisfacente); re di Giuda (640-609; 2Re 22,1-23,30; 2Cr 34,35) figlio di →(1) Amon e di Iedida, figlia di Adaia di Boscat. Ha otto anni quando sale al trono. L'assassinio di suo padre rivela la presenza di fazioni antagoniste in Giuda. Le circostanze gli sono favorevoli. Il declino dell'Assiria lascia intravedere ai vassalli la possibilità di scuotere il giogo. Alla morte di Assurbanipal (627), Babilonia acquista la sua indipendenza. È all'incirca in questa epoca che il Cronista colloca le prime misure riformatrici di G. (2Cr 34,3-7). Egli cessa di pagare il tributo annuale, toglie dal Tempio gli idoli assiri e ingrandisce il suo territorio in direzione nord. Non si conosceva una situazione tale dal tempo di Davide e Salomone e l'ideologia regale riprende vigore. Il movimento è incoraggiato dalla scoperta nel Tempio nel 622 di un rotolo della Legge che va forse identificato con la parte centrale del Dt, di preferenza le parti scritte alla seconda persona singolare. Sotto questo impulso si ritorna alla religione di Jahweh: i culti idolatrici sono proibiti, i luoghi sacri e gli oggetti di culto pagani sono distrutti, la divinazione e la necromanzia sono proibite. La celebrazione solenne della Pasqua può apparire come una specie di sostituzione dei culti stranieri aboliti. L'alleanza è rinnovata. Il provvedimento più importante e più specifico è la legge della centralizzazione del culto a Gerusalemme. Le motivazioni non erano esclusivamente religiose: questa disposizione aveva incidenze politiche e finanziarie. Non sembra che questa riforma abbia raggiunto nel profondo la massa della popolazione; l'archeologia ha rivelato alcune distorsioni alla legge di centralizzazione del culto. Essa era sostenuta da gruppi che seguivano la politica di G. Un Geremia, pur condividendo il contenuto di fondo, ne percepisce rapidamente i limiti. Un rovesciamento delle alleanze sarebbe stato fatale a G. e alla sua riforma. Inquieto per la crescita della potenza babilonese, l'Egitto reagisce. Quando il faraone Necao II (609-595) sale verso la Mesopotamia per affrontare Babilonia, G. tenta di opporsi al suo passaggio. È ferito mortalmente presso Meghiddo e muore, sembra a Gerusalemme. La politica di G. termina con un insuccesso. La morte immatura di un fedele jahwista apre una grave crisi nella coscienza nazionale. Tuttavia G. è lodato più di ogni altro (2Re 23,25). Il suo movimento ha lasciato un'impronta irreversibile. Nella tradizione biblica è considerato come il grande re di Giuda dopo Davide. Il Siracide fa il suo elogio (Sir 49,1-3).

Bibl. M.B. Rowton, *Jeremiah and the Death of Josiah*, JNES 10, 1951, 128-130; F.M. Cross-D.N. Freedman, *Josiah's Revolt against Assyria*, JNES 12, 1953, 55-58; P. Buis, *Josias*, Paris, 1958; S.B. Frost, *The Death of Josiah: a Conspiracy of Silence*, JBL 87, 1968, 369-382; H.D. Lance, *The Royal Stamps and the Kingdom of Josiah*, HarvTR 64, 1971, 315-332; W.E.

Claburn, *The Fiscal Basis of Josiah's Reform*, JBL 92, 1973, 11-22; A. Malamat, *Josiah's Bid for Armageddon*, JANESS 55, 1973, 267-27g; G.S. Ogden, *The Northern Extent of Josiah's Reforms*, AustralBR 26, 1978, 26-34; H.G.M. Williamson, *The Death of Josiah and the Continuing Developpement of Deuteronomic History*, VT 32, 1982, 242-248; M. Delcor, *Les cultes étrangers en Israel au moment de la réforme de Josias d'après 2R 23*, in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen, 1981, 91-123; J. Scharbert, *Jeremia und die Reform des Joschija*, 1981, 40-57; C. Levin, *Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk*, ZAW 96, 1984, 351-371; M. Delcor, *Réflexions sur la Pâque au temps de Josias d'après 2R 23*, Henoch 4, 1982, 205-219; H.D. Preuss, *Deuterenomium*, Darmastdt, 1982 (bibliografia su 2R 22-23 e l'accentramento del culto: 214-217); H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, 1982. [N. Lohfink, *Die Kultreform Joschijas von Juda. 2 Kön 22-23 als religionsgeschichtliche Quelle*, in Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (= SBAB 12), Stuttgart, 1991, 209-28]. JAun

(2) **GIOSIA** In ebr. *yōšiyyāh;* "Jahweh edifica, guarisce"; figlio di Sofonia; il profeta Zaccaria dovette recarsi da lui per raccogliere i doni che i prigionieri di Babilonia avevano inviato per farne una corona; questa, posta nel tempio, rimase a ricordo della loro generosità (Zc 6,10.14). Suo padre è probabilmente il sacerdote Sofonia incaricato della sorveglianza nel Tempio dopo la prima deportazione nel 598 a.C., amico di Geremia (Ger 29,25.29; 37,3) e deportato nel 587 (2Re 25,18). Essendo di discendenza sacerdotale, G. poteva ricevere le offerte degli esiliati per il Tempio. WVog

GIOSUÈ In ebr. *yᵉhôšuaʿ*, talvolta *yᵉhôšûaʿ* (Dt 3,21; Gdc 2,7) o *yēšûaʿ* (1-2Cr; Esd; Ne), "Jahweh, salva!"; in gr. *iēsous* (Gesù).

1 Figlio di Nun, della tribù di Efraim, successore di Mosè; secondo Nm 13,8.16; 1Cr 7,27 si chiamava originariamente →(1) Osea. Secondo le tradizioni antiche (J e E) G. conduce il combattimento contro Amalek (Es 17,8-16), accompagna Mosè sul Sinai (24,13; 32,17), custodisce la "Tenda dell'incontro" (33,11) ed è presente in occasione della manifestazione dello Spirito (Nm 11,28), con il titolo di *mᵉšārēt*, "servitore", di Mosè (Es 24,13; 32,11; Nm 11,28; Gs 1,1); titolo onorifico, che indica una funzione di fiducia, dato ai funzionari reali (1Cr 27,1; 2g,1) e agli angeli (Sal 103,21; 104,4) e che non è incompatibile con la giovinezza di G. (Es 3,11; *naʿar* "giovane"; cfr. Ger 1,7). Il testo P di Nm accentua il suo ruolo nel deserto: Osea, di cui Mosè cambia il nome in G. (Nm 13,8.16), rappresenta Efraim al tempo dell'esplorazione di Canaan. A differenza degli altri il cui rapporto disfattista fa scattare la rivolta del popolo (13,25-33; 14), G. e Caleb credono la conquista possibile per la potenza di Jahweh (14,6-9) il che varrà loro l'ingresso nella Terra promessa (14,30.38; 26,64; 32,12). Mosè, sapendo che non entrerà nella Terra promessa, designa G. come successore (Nm 27,18-23; 32,28; 34,17; Dt 34,9) affiancandogli Eleazaro come sacerdote.

Nella storia deuteronomistica G. è l'artefice della conquista di Canaan (→entrata nella Terra promessa), conquista presentata da Mosè (Dt 1,38; 3,21.22.28) che gli trasmette anche le sue istruzioni (Dt 31,1-3.7-8.14.23). G. dopo la morte di Mosè (Dt 34; Gs 1,1) conduce Israele nella Terra promessa. Dopo un riconoscimento a Gerico (Gs 2), G. (menzionato 167 volte in Gs) alla testa di Israele (Gs 1,10-18; Dt 3,18-21; Nm 32,20-32) attraversa il Giordano e stabilisce la sua base a Galgala (Gs 3-5). Da lì parte alla conquista del paese dapprima verso ovest, impadronendosi di Gerico (6), di Ai e stringendo un'alleanza con Gabaon (9), poi verso il sud (10) e infine verso il nord: conquista totale (12) seguita dalla divisione del paese fra le dodici tribù (13-21) che si installano ciascuna nel proprio territorio. G. congeda allora contingenti transgiordani (22; 1,12-18), pronuncia un ultimo discorso (23) e presiede l'assemblea a Sichem (24). Compiuta la sua missione, dopo aver condotto il popolo sulla via della fedeltà a Jahweh che ha dato il paese al popolo (1; 21,43-45; 23; 24,31; Gdc 2,7), G. muore ed è sepolto nella sua proprietà (19,49-50), a Timnat-Serach, sulla montagna di Efraim (24,29-30; Gdc 2,8-9).

2 Figlio di Iozadak (Esd 3,2.8) e come tale della famiglia di Azaria-Zadok (1Cr 5,40-41), fu uno dei capi della seconda carovana di ritorno dall'esilio (Esd 2,2; Ne 7,7; 12,1) e il primo sommo sacerdote postesilico (Ag 1,1.12.14; 2,2.4; Zc 3,1-10; 6,11). La data di questo ritorno non è precisa; quella riportata per la ripresa dei lavori del Tempio (Esd 3,8; Ag 1,1.15) lascia capire che ebbe luogo nel luglio-agosto del 522 (E.J. Bickermann, RB 88, 1981, 23-28). Rientrati a Gerusalemme, G. e Zorobabele, governatore di Giuda (Ag 2,2.21), ricostruiscono l'altare dei sacrifici (Esd 3,1-6) e sotto la spinta dei profeti Aggeo e Zaccaria (Esd 5,1-2; 6,14) riprendono la ricostruzione del Tempio (Esd 3,7-13), cominciata sotto Sesbassar (Esd 5,13-16; 6,3-5) ma interrotta in seguito all'ostruzionismo samaritano (Esd 4,1-4) e all'incuria dei primi rimpatriati (Ag 1,2). Terminato in cinque anni (Ag 1,14-15; Esd 4,24; 6,15-17), il Tempio è inaugurato nell'aprile del 515. Le menzioni di G. nel proto-Zaccaria sono di difficile interpretazione. Bisogna distinguere la visione delle "vesti di Giosuè" che termina con una promessa rivolta a lui (3,1-7), dall'oracolo (3,8-10) rivolto a G. e ai suoi compagni "uomini di presagio" che concerne il *ṣemaḥ*, "germe" (titolo che in Ger 23,5 indica l'erede davidico legittimo) che poserà la prima pietra (3,9) del santuario e che è identificabile con Zorobabele. Zc 6,11-13, che parla di un'incoronazione di G. accompagnata da un oracolo che presenta il "germe" che regnerà con un sacerdote sul suo trono, è spesso interpretato come se trattasse di un unico personaggio: Messia futuro, re e sacerdote (autori antichi), Zorobabele, Giosuè. Dopo J. Wellhausen, molti pensano che il testo primitivo parlasse dell'incoronazione di Zorobabele che avrebbe rico-

struito il Tempio e regnato con "un sacerdote alla sua destra", come si legge nella LXX, e che G. sia stato introdotto da una rilettura che riporta sul sommo sacerdote la speranza nella dinastia davidica scomparsa con Zorobabele. Sembra più verosimile che il profeta metta in scena due personaggi distinti che siedono l'uno accanto all'altro e celebri i due capi della comunità della sua epoca, Zorobabele, ricostruttore del Tempio e per il quale si spera la regalità, e il sommo sacerdote Giosuè, che condivide il potere in perfetta armonia. →Zaccaria, libro.

Bibl. Ad 1: Commentari al libro di → Giosuè; G.E. Wright, *The Westminster Historical Atlas to the Bible,* Philadelphia, 1946; M. Noth, *Geschichte Israels,* Göttingen, 1959, 67-82; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion,* FRLANT 92, 1967; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël,* I, Paris, 1971, 443-619; N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050,* New York, 1979; J. Bright, *A History of Israël,* London, 1981³.

Ad 2: A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie,* ÉtB, 1969, 161-206.268-303. ABoud

GIOSUÈ, LIBRO Primo libro della raccolta ebraica dei "Profeti", Gs racconta l'entrata di Israele nella Terra Promessa.

1 Struttura Il piano del libro è semplice e coerente.

A *Prologo* (Gs 1). Il cap. 1 collega l'opera di Giosuè a quella di Mosè (vv. 1-2; Dt 1,37-38; 3,21-22; 31,1-8; 34) e annuncia i grandi temi del libro: Jahweh dona (vv. 2.3.6.11.13.15) il paese al suo popolo e sarà con Giosuè (vv. 5.9), ma questo dono esige la fedeltà (vv. 6-9) e l'impegno di tutto Israele (vv. 10-18; Dt 3,18-20).

B *Conquista di Canaan* (2-12). Dopo un riconoscimento a Gerico (2), Israele attraversa il Giordano e si accampa a Galgala (3-4) dove sono compiuti i primi riti del culto israelita in Terra promessa (5,2-10). Da là Giosuè conduce Israele alla conquista del paese impadronendosi di Gerico (6), al termine di una processione dell'arca (vv. 1-16.20), poi di Ai (7-8), dopo una sconfitta dovuta all'infedeltà di Acan. Bruscamente interrotto dall'assemblea del monte Ebal (8,30-35), il racconto della conquista riprende per condurre verso il sud. L'alleanza con i Gabaoniti (9) determina una coalizione dei re cananei del sud contro Gabaon (10,1-6). Giosuè li sconfigge a Gabaon (10,7-15) e li insegue fino a Makkeda dove li mette a morte (10,16-27), e, dopo essersi impadronito delle città del sud (10,28-42), rientra a Galgala (10,43). Una coalizione di re cananei del nord (11,1-4), lo porta in Alta Galilea; vittorioso presso le acque di Merom, si impadronisce di Cazor e delle altre città del nord (vv.10-14). Dopo ciò, non rimane che fare il bilancio dell'opera di Giosuè (11,15-20) e, dopo l'inattesa menzione di un'ultima campagna nel sud (11,21-22), annunciare che la conquista è terminata (11,23). L'elenco dei re vinti (12) dimostra che la conquista è totale.

C *Divisione del paese* (13-21). Avendo già le tribù cisgiordane il loro territorio (13,8-33), il paese conquistato è diviso fra le altre (14,1-5). Una prima suddivisione, a Galgala, provvede a Giuda-Caleb (14,6-15,63), Efraim e Manasse (16-17) e l'assemblea di Silo dà la loro parte agli altri sette (18-19). Le città di rifugio (20) e le città levitiche (21,1-42), prelevate a sorte dalle dodici tribù, sono determinate in seguito. Poiché tutti hanno preso possesso delle loro proprietà, non resta altro da notare che tutte le promesse di Jahweh si sono realizzate (21,43-45).

D *Giosuè congeda i contingenti transgiordani* (22). Dopo aver riportato l'ultimo discorso di Giosuè (23) e ricordato la grande assemblea di Sichem (24,1-28), il libro termina ricordando la morte di Giosuè e la fedeltà che caratterizza la sua epoca (24,29-31; Gdc 2,6-9).

2 Il libro

A *Autore e fonti.* Checché ne dica la tradizione, Giosuè non è l'autore, ma l'eroe del libro. Esso lascia trasparire infatti delle tracce di una lunga storia che i critici si sforzano di sbrogliare da un secolo, senza che fino ad oggi si possa parlare di un accordo (F. Langlamet, RB 78, 1971, 5-17; A.G. Auld). Tutta una generazione ha creduto di ritrovarvi le quattro fonti J, E, D, P (con attribuzioni spesso divergenti) e facendo di Gs il sesto libro di un →Esateuco (O. Eissfeldt, *Hexateuch Synopse*) anteriore alla Torah-Pentateuco. M. Noth (*Josua,* 1938) contesta che si tratti delle stesse fonti di Gen-Nm (→Tetrateuco) e attribuisce Giosuè alla storia di Israele, dalla conquista all'esilio, valutata dal punto di vista del Dt che le faceva da introduzione. La teoria di Noth ha segnato una svolta nello studio di Gs, senza tuttavia mettere fine alle discussioni. O. Eissfeldt è rimasto fedele all'Esateuco, come G. von Rad (*Teologia dell'AT,* 1, 338-348), per il quale la conquista è inseparabile dalla storia della salvezza che comincia con Abramo (Dt 26,5-9; Gs 24,2-13). Alcuni critici non hanno rinunciato a ritrovare in Gs le fonti "classiche" (S. Mowinckel; F. Langlamet, RB 78, 79) e altri non hanno tardato a distinguere i diversi strati della redazione deuteronomistica (R. Smend).

B *Formazione.* Allo stato attuale delle ricerche, si può solo abbozzare una storia del libro immancabilmente ipotetica e provvisoria.

a La maggior parte dei commentari attuali collocano Gs nella storia deuteronomistica. La redazione di tale storia appare allo stato puro in Gs 1; 8,30-35; 23; ad essa si deve l'aver riunito i racconti di conquista e la geografia delle tribù che trasforma in un racconto di divisione del paese all'epoca di Giosuè. È verosimile che una prima redazione, terminata prima dell'esilio, terminasse con l'ultimo discorso di Giosuè (23) e la menzione della sua morte (24,29-31). Una seconda redazione esilica avrebbe riletto l'insieme e introdotto il racconto dell'assemblea di Sichem (24,1-28). Bisogna far posto anche a riletture P postesiliche (14,1; 19,51; 20-21; 22,8-34; 24,33), ma che non modificano molto la fisionomia deuteronomistica del libro.

b Anche se i critici non si accordano sullo stato pre-deuteronomistico del libro, ci sono pochi dubbi

che i redattori abbiano attinto a fonti letterarie. I racconti di conquista (2-11) avevano potuto trovare ben presto forma scritta nell'opera di un "raccoglitore" ("*Sammler*" giudeo?: M. Noth, *Josua*, 12) del X-IX secolo. Per il catasto delle tribù (13-19), dove le descrizioni più precise riguardano Giuda (15) e Beniamino (18), si tratta sicuramente di un documento di Giuda che non dev'essere collocato necessariamente all'epoca di Giosia che Noth gli attribuisce.

c È certamente possibile risalire più in alto. Le frontiere delle tribù (13-19) riflettono una situazione pre-monarchica e il racconto dell'assemblea di Sichem (24) sembra conservare un ricordo dell'insediamento in Canaan (K. Jaroš; H. Mölle). I racconti della traversata del Giordano e delle conquiste di Giosuè (2-9 e probabilmente 10,1-15) risalgono senza dubbio a tradizioni particolari di Beniamino-Efraim legate al santuario di Galgala (5,9) e diventate patrimonio di tutto Israele con la nazionalizzazione del santuario all'epoca di Saul (1Sam 10,8; 11,14-15). È verosimile che vi fossero celebrate la traversata del Giordano e l'insediamento nella Terra promessa e queste tradizioni cultuali spiegherebbero il carattere liturgico incontestabile di Gs 3-6.

d La determinazione dello stato originario di queste antiche tradizioni resta tuttavia una congettura e la loro testimonianza resta difficile da valutare nel loro genere letterario epico o eziologico (→eziologia). Ci si chiede ancor oggi se i racconti che spiegano all'epoca del narratore ("fino ad oggi") la presenza di un gruppo cananeo in mezzo a Israele (2; 6,22-25; 9,27) o la presenza di rovine (6; 8) o ancora di pietre erette o ammucchiate (4,9.20-24; 7,26; 8,29; 10,27) dalla conquista di Giosuè abbiano o no un fondamento storico.

3 Il libro di Giosuè e la storia Le incertezze dello studio delle fonti danno luogo a ipotesi molto divergenti. È verosimile che il libro conservi ricordi dell'insediamento in Canaan, ma esso fu indubbiamente più lungo e complesso e, pur attribuendo a Giosuè più importanza di quanto non faccia M. Noth, bisogna dire che egli non guidò tutto Israele e che la sua opera fu limitata alla Palestina centrale dove si insediarono i gruppi di Rachele. →Giosuè.

4 Teologia Nella grande varietà del materiale trattato il libro illustra i principi deuteronomici dell'alleanza posti come tesi nell'introduzione (1) e ripresi nel discorso di addio di Giosuè (23). Jahweh dà il paese al suo popolo per mantenere fede alle promesse fatte a Mosè e ai patriarchi (1,3.6.11.13.15; 23,5. 14; Dt 1,8; 3,18-21; 6,10.18.23; 11,8-9.21). Jahweh è con Giosuè (1,5.9; 6,27), consegnandogli il paese (2,24; 6,2.16; 8,1; 10,8; Dt 31,3-5), combattendo per Israele (6,1-20; 10,14.42; 23,3-10), sconfiggendo i suoi nemici (10,10), obbligando i Cananei a riconoscere la sua potenza (2,9-11; 4,24; 5,1; 9,9). La conquista rapida e completa della Terra promessa, seguita dalla divisione del paese fra le dodici tribù, rivela la grande fedeltà di Jahweh alle sue promesse (21,43-45). Tutto avviene perché Israele camminava allora nella fedeltà (23,8-10). Infatti la fedeltà di Jahweh richiede la fedeltà di Giosuè (1,6-9; Dt 31,6-8.23) e del popolo che egli conduce: fedeltà che consiste nell'agire secondo la legge di Mosè (1,7-9; 22,5; 23,6; cfr. Dt 5,32-6,13); da qui la proibizione di mischiarsi con i Cananei (23,7.12-13; Dt 7,1-6) e l'insistenza sull'anatema (6,21; 8,26; 10,29-40; 11,11-13.20.21; Dt 2,34-35; 7,2; 20,16-18). Nonostante lo smacco ad Ai, dovuto all'infedeltà di Acan (7) l'epoca di Giosuè appare come il tempo della fedeltà (11,15; 24,31; Gdc 2,7) e perciò della riuscita di Israele (23,8-10). Scritto per un Israele ridotto a Giuda o espropriato dal "buon paese" dato a Giosuè (23,13.16; Dt 4,23-27; 11,8-28), il libro gli espone la causa delle sue sventure e gli dà una speranza. Ciò che è stato perso a causa dell'infedeltà, può essere ridato da Jahweh (Dt 4,29-31; 30,1-5.15.20) con il ritorno alla fedeltà del tempo di Giosuè.

Bibl. Commentari: A. Gelin, Paris, 1949; B.J. Alfrink, Roermond, 1952; F.M. Abel, Paris, 1958²; J.H. Kroeze, Kampen, 1968, J.A. Soggin, Neuchâtel, 1970; M. Noth, Tübingen, 1971³; W.H. Hertzberg, Göttingen, 1973⁵; J.M. Miller, Cambridge, 1974; M.A. Beek, Nijkerk, 1981; M.H. Woudstra, Grand Rapids, 1981; R.G. Boling, Grand Rapids, 1982. [M. Görg, *Josua* (= NEchter 26), Würzburg, 1991].

Studi: DBS, IV, 1131-1141; S. Mowinckel, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in der drei altisraelitischen Geschichtswerken*, BZAW 90, 1964; F. Langlamet, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain*, CRB 11, 1969; id., *Jos II et les traditions de l'Hexateuque*, RB 78, 1971, 5-17. 161-183.321-344; R. Smend, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in *Festschrift G. von Rad*, München, 1971, 494-509; F. Langlamet, *La traversée du Jourdain et les documents de l'Hexateuque*, RB 79, 1972, 7-38; J. Delorme, in H. Cazelles (ed.), *Introduction à la Bible*, II, Paris, 1973, 250-264; K. Jaroš, *Sichem: eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24*, OrbBibOr 11, 1976; A.G. Auld, *Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation since 1938*, Edinburgh, 1980; H. Mölle, *Der sogenannte Landtag zu Sichem: Jos 24*, ForBib 24, 1980; J.S. Kloppenborg, *Joshua 22. The Priestly Editing of an Ancient Tradition*, Bb 62, 1981, 347-371. [G. Crocetti, *Giosuè, Giudici, Rut* (= LOB 1.7), Brescia, 1987; L. Alonso Schökel, *Arte narrativa en Josué-Jueces-Samuel-Reyes*, EstBíb 48, 1990, 145-69; E. Cortese, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (= OBO 94), Freiburg (Schw)/Göttingen, 1990; H.J. Koorevaar, *De opbouw van het Boek Jozua*, Heverlee, 1990; K.L. Younger, *Ancient conquest accounts. A study in Ancient Near Eastern and Biblical history writing* (= JStOTSup 98), Sheffield, 1990; M. Ottosson, *Josuaboken: en programskrift för davidisk restauration* (= SBUpsaliensa 1), Stockholm, 1991]. ABoud

GIDSUÈ, PDRTA DI →Gerusalemme.

GIOVANNA In gr. *iōanna* dall'ebr. *yôḥannāh*, "Jahweh fa grazia" (→(1) Giovanni); moglie di →(1) Cusa, amministratore (*epitropos:* Mt 20,8; Gal 4,2) di →Erode Antipa. Forse Luca ottiene da questo alto funzionario le informazioni sulla corte di Erode. G. e il suo sposo sembrano conosciuti dalla prima comunità che comprendeva discepoli di provenienza aristocratica. Con le donne della Galilea G. seguiva Gesù (Lc 8,3) e lo assisteva con i suoi beni; la si ritrova che annuncia la resurrezione a Gerusalemme (Lc 24,10).

Bibl. A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem*, London, 1958, 38-49. JRad

(1) GIOVANNI In ebr. *yôḥānān*, "Jahweh ha graziato" (→(2) Giovanni); figlio di Kereach; uno degli ufficiali giudei che si unirono a Godolia, governatore di Giuda nominato da Nabucodonosor dopo la caduta di Gerusalemme nel 587 a.C. Malgrado i suoi tentativi non riuscì ad impedire l'assassinio di Godolia da parte di un ufficiale, Ismaele (Ger 40-41; 2Re 25,22-26). Temendo le rappresaglie dei Babilonesi, divenne il capo di coloro che si rifugiarono in Egitto, conducendovi anche Geremia, contrariamente ai consigli del profeta (Ger 42,1-43,7). WVog

(2) GIOVANNI In gr. *ioannēs* dall'ebr. *yôḥānān*, "Dio ha fatto grazia" (→Giovanna).

1 G. Ircano I (135-104), terzo figlio di Simone Maccabeo. Nel 141 suo padre lo mise alla testa delle sue truppe; risiedeva nella città fortificata di Ghezer (1Mac 13,53; 14,34); con suo fratello Giuda vinse Cendebeo a Cedron (1Mac 16,1-10). Il suo soprannome significa "vincitore degli Ircani" (secondo Gerolamo ed altri) o piuttosto "originario d'Ircania". Dopo la morte di suo padre, riuscì ad impadronirsi di Gerusalemme prima che l'assassino, suo cognato Tolomeo, avesse il tempo di imporsi (134); con questo avvenimento si conclude 1Mac (16,19-24); il seguito della storia di G. Ircano I ci è noto solo attraverso fonti profane. Antioco VII Sidete, di Siria, continuò la sua politica aggressiva contro i Giudei, assediò Gerusalemme e non si ritirò se non in seguito alla promessa dei Giudei di pagargli 500 talenti, così come il tributo delle città conquistate fuori di Gerusalemme e di consegnargli degli ostaggi (135-134; cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,236-248; 13,8). Un appello interposto a Roma e un decreto favorevole del Senato restano senza effetto (*A.J.* 13,259-266). Mentre i successori di Antioco, ucciso durante una campagna contro i Parti (129), erano occupati in Siria, G. Ircano I si rese indipendente, cominciò ad estendere il suo potere, si impadronì di Madaba, di Sichem, di Garizim (sottomissione dei Samaritani e distruzione del loro tempio), di Adora e di Marisa (*A.J.* 13,254-258; 273-283). L'Idumea fu giudaicizzata. A partire da questo momento lo scopo dei Maccabei non era più di difendere la libertà del culto, ma di estendere la loro potenza politica. Poiché la sua politica non era ispirata da motivi religiosi, G. Ircano ruppe con i farisei per legarsi ai sadducei che formavano il partito influente della nobiltà (*A.J.* 13,288-298). Si considera generalmente il suo regno come molto prospero: lo stato giudeo era diventato indipendente e si era esteso al di là delle frontiere dell'antico regno del sud. G. Ircano I ebbe come successore suo figlio Aristobulo. G. Ircano II (63-40) nipote di G. Ircano I non è menzionato nella Bibbia. AvdB-JLong

2 G. il Battista, figlio del sacerdote →(2) Zaccaria e di →Elisabetta (Lc 1,5). La sua nascita e la sua missione sono annunciate in modo meraviglioso (Lc 1; →Gabriele), secondo uno schema presente nell'AT (Gen 18; Gdc 6; 13; 1Sam 1; 3) ed evocando la figura di →Elia (Ml 3,1.23-24; Sir 48,10; cfr. Mt 17,12 par.); suo padre accoglie la sua nascita con il canto del →Benedictus. Dopo essersi ritirato nel deserto (Lc 1,80), va al Giordano e battezza le folle. Proclamando un →battesimo di penitenza (Mt 3,1-12 par.), annuncia la venuta imminente del →Regno dei Cieli, nella prospettiva dell' →escatologia giudaica. Giuseppe Flavio colloca la sua attività di battezzatore nel 27/28 della nostra era (*A.J.* 18,116-119). Egli battezza Gesù (Mt 3,16-17 par.) e lo indica come "colui che battezza nello Spirito Santo e con il fuoco" (Mt 3,11 par.; At 1,5; 11,16) e come "l'Agnello di Dio" (Gv 1,29). Imprigionato da →Erode Antipa (Lc 3,20), si informa della verità del suo annuncio (Mt 11,2-6 par.) presso Gesù, che pronuncia il suo elogio (Lc 7,24-35 par.). Erode lo fa decapitare (Mt 14,1-12 par.) probabilmente nella sua fortezza di →Macheronte.

Verso il 54 si ritrovano a Efeso i suoi discepoli (At 18,25; 19,3-4) ai quali aveva insegnato a pregare (Lc 11,1) e a digiunare (Mt 9,14 par.), e alcuni dei quali egli aveva condotto da Gesù (Gv 1,19-34; 3,22-30); sono i "giovanniti" di cui →Apollo sembra aver fatto parte.

La tradizione cristiana venera in G. Battista il →precursore del Messia e lo considera come il portavoce dei profeti dell'AT che annunciano la venuta del Messia. La sua tomba era onorata a Sebaste (Samaria) nel IV secolo. Sono stati spesso rilevati punti di convergenza (deserto, messianismo, purificazione, ascesi) fra la predicazione del Battista e la comunità dell'alleanza stabilita a →Qumrân vicino al mar Morto (cfr. Mc 1,8 par. e 1QS IV, 18-23), ma non se ne possono trarre argomenti per provare la sua appartenenza alla setta degli →Esseni, dove non si battezzava. Si noterà tuttavia una radice comune nelle correnti pietiste e messianiche dell'epoca. Il suo battesimo deve essere distinto da quello dei proseliti e dalle pratiche del mandeismo e dalle abluzioni esseniche.

3 Uno dei →Dodici (Mt 10,2 par.; At 1,13), figlio di →Zebedeo (Mt 4,21 par.) e forse di →Salome (Mt 27,56; Mc 15,40), pescatore del lago di Galilea con suo fratello maggiore →Giacomo "il Maggiore", fu senza dubbio discepolo di G. Battista (Gv 1,37-39) prima di seguire Gesù (Mc 1,16-20 par.) che lo soprannominò, con suo fratello, →Boanerghes (Mc 3,17; cfr. Lc 9,54); entrambi chiesero a

Gesù un posto di preminenza (Mc 10,35 par.). Con Pietro, diventano gli intimi di Gesù, testimoni degli avvenimenti importanti della sua vita: resurrezione della figlia di Giairo (Mc 5,37 par.), trasfigurazione (Mt 17,1 par.) e agonia (Mc 14,33 par.). Non è nominato nel quarto vangelo, ma la tradizione — oggi negata da numerosi esegeti (O. Cullmann, R. Schnackenburg, ecc.) — l'ha riconosciuto sotto le espressioni "l'altro discepolo" (Gv 18,15-16; 20,2.4.8) e il "discepolo che Gesù amava" (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20.24). Con Pietro va alla tomba di Gesù ed è testimone della sua resurrezione (Gv 20-21). At lo menziona come compagno di Pietro a Gerusalemme (At 3,1.3.4.11; 4,13.19), poi in Samaria (8,14.17), e Paolo lo presenta come una delle "colonne" della chiesa (Gal 2,9).

Secondo una tradizione dopo il "concilio di Gerusalemme", nel 49, avrebbe lasciato questa città con la vergine →Maria che Gesù gli aveva affidata (Gv 19,26) per stabilirsi a →Efeso; sembra oggi che il soggiorno e la morte di Maria a Efeso appartengano alla leggenda. Ma l'attività di "Giovanni l'Evangelista" o "Giovanni il Teologo" è lì attestata da Ireneo (*Adversus Haereses* 2,22,5; 3,1,1) e da Eusebio (*Storia Ecclesiastica* 3,23,1-3; 31,3; 5,24,3). Esiliato in seguito nell'isola di →Patmos sotto l'imperatore Domiziano (81-96), avrebbe scritto Ap (cfr. Ap 1,1. 4.9; 22,8), stando a Eusebio (*Storia Ecclesiastica* 3,18,1; 20,8) e a Ireneo (*Adversus Haereses* 3,1.2). Di ritorno a Efeso, sotto Nerone (96-98), avrebbe scritto lì il vangelo e tre lettere. Una leggenda latina riferisce che a Roma fu gettato in un tino di olio bollente. La sua morte, in età avanzata, sarebbe da datare sotto il regno di Traiano (98-117).

La data della morte dell'apostolo è controversa: basandosi su Mc 10,35-37 par., alcuni collocano il martirio dei due figli di Zebedeo nel 44 (At 12,2) o quello di Giovanni nel 62 o nel 70. Questa data è legata alla questione dell'autenticità degli scritti messi sotto il suo nome; le due ultime lettere sono firmate con "il vecchio" o "il presbitero", personaggio diverso dall'apostolo, al quale si attribuiscono spesso 1-2-3Gv, Ap e perfino Gv.

4 Padre di Simone-Pietro secondo Gv 1,42; 21,15-17; Mt 16,17 lo chiama →Giona.

5 Figlio di Maria (At 12,12.25; 15,37), cugino di Barnaba (Col 4,10), soprannominato Marco. Quando Paolo e Barnaba lasciano Gerusalemme (At 12,25), egli li accompagna ad Antiochia e a Cipro (At 13,5) e poi li lascia a Perge per ritornare a Gerusalemme (At 13,13); questa partenza gli sarà più tardi rimproverata da Paolo e provocherà la separazione di Paolo e Barnaba, che porta G. a Cipro (At 15,37-39). È tuttavia presente quando Paolo è prigioniero a Roma per la prima volta (Col 4,10; Fm 24) e l'apostolo apprezza i suoi servizi (in 2Tm 4,11). È menzionato anche in 1Pt 5,13.

Bibl. Ad 1: EJ, VIII, 1146s; S. Zeitlin, *The rise and fall of the Judaean State*, I, Philadelphia, 1962.

Ad 2: DBS, VIII, 1233-1264; Catholicisme, VI, 365-374; DictSpir, VIII, 175-192; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935; E. Käsemann, *Die Johannesjünger in Ephesus*, ZTK 49, 1952, 144-154; J. Steinmann, *Saint Jean Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris, 1956; P. Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Lc 1*, NTS 3, 1956/7, 169-194; J.A.T. Robinson, *The Baptism of John and the Qumrân Community*, HarvTR 50, 1957, 175-191; id., *Elijah, John and Jesus*, NTS 4, 1957/8, 237-262; J. Daniélou, *Jean Baptiste, témoin de l'Agneau*, Paris, 1964; R. Schütz, *Johannes der Täufer*, ATANT 50, 1967; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge, 1968; B. Reicke, *Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer*, SNTU 1, 1976, 76-88. [E. Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche* (= StBibPaid 82), Brescia, 1988; O.W. Betz, *Was John the Baptist an Essene?*, BR 6,6, 1990, 18-25].

Ad 3: DBS, IV, 797-847; Catholicisme, VI, 377-413; DictSpir, VIII, 192-247; VII, 1925s; F.M. Braun, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne*, I, ÉtB, 1959, 299-397; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg, 1965, 60-88.101-134; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, New York, 1966, 80-104; É. Lipiński, *L'apocalypse et le martyre de Jean à Jérusalem*, NT 11, 1969, 223-232; J. Colson, *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris, 1969; O. Cullmann, *Le milieu johannique*, Neuchâtel, 1976; M.E. Boismard-A. Lamouille, *Synopse des 4 Évangiles. III: l'Évangile de Jean*, Paris, 1977, 9-70; H. Thyen, *Entwicklungen innerhalb der johannischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21*, BiblETL 44, 1977, 259-299; F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, 1977; R.E. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé*, LD 115, 1983; E. Malatesta, *St John's Gospel*, AnBib 32, 1967 (bibliografia dal 1920 al 1965); H. Thyen, *Aus der Literatur zum Johannes Evangelium*, TRu 42, 1977, 211-261 (bibliografia). [J. Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte* (= SBB 16), Stuttgart, 1988; K. Quast, *Peter and the beloved disciple. Figure for a community in crisis* (= JStNTSup 32), Sheffield, 1989; G.M. Napole, *Pedro y el discipulo amado en Juan 21,1-25*, RBibArg 52, 1990, 153-177; E. Bianchi, *Un'alterità: Pietro e il discepolo amato (Gv 21)*, in *L'altro, il diverso, lo straniero*, ParSpV n. 27, 1993, 207-28].

JRad

GIOVANNI, LETTERE Le lettere giovannee devono essere studiate in relazione con il quarto vangelo, in quanto ad esso strettamente legate per lo stile e per le idee teologiche. Presentano tuttavia alcune particolarità che necessitano un'esposizione speciale.

1 La prima lettera L'autore non esibisce alcun titolo e non firma il suo scritto. Ma il tono delle sue istruzioni e l'autorità che usa nelle sue esortazioni indicano un responsabile di chiese, abbastanza conosciuto dai suoi lettori da non doversi presentare. Il suo messaggio è una lettera indirizzata a una comunità particolare o un trattato sulla vita cristiana sotto forma di lettera? Leggendola superficialmente, si propenderebbe per la seconda possibilità in quanto una grande parte del contenuto concerne le realtà comuni dell'esistenza cristiana, la fede e l'amore suscitato da Gesù Cristo; a questo titolo 1Gv ha giustamente il suo posto fra le lettere "cattoliche",

cioè destinate a tutta la cristianità. L'autore fa tuttavia allusioni a certi avvenimenti ben precisi accaduti nel gruppo dei destinatari. Una scissione vi si è prodotta (2,18-19). Falsi fratelli, qualificati come "anticristi", esercitano la loro pressione sulla comunità (2,26; 4,1-6). Si tratta dunque di un messaggio di circostanza. Ma l'autore si leva così in alto verso la sorgente della verità minacciata che le sue precisazioni trascendono il tempo e i luoghi e conservano la loro attualità per il lettore di oggi.

Altro punto da chiarire è quello di sapere se la lettera ha una portata essenzialmente morale o dottrinale. Il tema dell'amore reciproco è in essa ampiamente trattato e si esprime in istruzioni concrete (3,17) o ripetendo il motivo centrale giovanneo: amatevi gli uni gli altri (3,11.23; ecc.). Il comportamento di Gesù è ricordato parecchie volte come modello da imitare (2,6; 3,16; 4,17). Un certo rigore morale fa ugualmente parte dell'immagine del cristiano, raccomandata dalla lettera (2,15): "Non amate il mondo né ciò che c'è nel mondo". Nessun dubbio che la condotta di vita non costituisce uno degli insegnamenti dominanti di questo scritto, ma la dottrina è oggetto di una trattazione molto attenta. L'autore si rivela molto preoccupato di un insegnamento aberrante che tocca la persona di Cristo: gli anticristi negano che egli sia venuto in carne (4,2-3; cfr. 2Gv 7). È del resto su questo punto della cristologia che si concentra tutto l'insegnamento dottrinale della lettera. Si può credere (Boismard) che l'eresia mirata, nella misura in cui nega che Gesù sia il Cristo (2,22), è da attribuire ai circoli giudeo-cristiani. Per paura di minare la pura dottrina monoteista, rifiutano di innalzare Gesù alla dignità di Figlio di Dio nel senso trascendente. Ma la maggior parte degli esegeti percepisce dietro le condanne giovannee un'altra deviazione cristologica, quella del docetismo che si sarebbe diffusa nel secondo secolo. Sono senza dubbio seguaci di questa dottrina che si sono recentemente staccati dalla comunità (2,19; cfr. 4,4-5). Dal loro punto di vista l'uomo Gesù non può essere completamente identificato con la figura celeste indicata con l'espressione "Figlio di Dio". Il Figlio appartiene esclusivamente alla sfera del divino; di conseguenza (si riconosce qui il presupposto filosofico del dualismo ellenistico) non ha potuto far parte del mondo della carne, dove si soffre e si muore. In presenza di questi due obiettivi, etico e dottrinale, di cui l'uno non eclissa l'altro, si può dire che una buona lettura della lettera sarà quella che riesce ad articolarli correttamente. Siccome l'autore ritorna spesso sui temi che gli stanno a cuore, l'impresa non dovrebbe essere troppo difficile.

Si sottolinea anzitutto il legame stabilito fra l'amore manifestato da Dio nel dono di suo Figlio e l'esigenza dell'amore fraterno, p. es. in 4,10-11. L'iniziativa di Dio è ben sottolineata; è del resto un punto in cui Giovanni si ricongiunge con l'insegnamento paolino (cfr. Rm 5,8; 8,32). Ma qui l'accento si pone sul frutto che questa affermazione deve portare nella vita comunitaria. Chiunque trascuri suo fratello rivela, attraverso ciò, che non ha capito la piena realtà del dono divino: "colui che non ama, non ha conosciuto Dio" (4,8). Tale è il primo livello dove l'autore dà al comportamento morale tutta la sua dimensione religiosa. Quanto alla dottrina cristologica, essa serve similmente da segno distintivo per far riconoscere il vero cristiano: "Chiunque nega il Figlio, non possiede nemmeno il Padre" (2,23). Infatti se non si crede che il Cristo è veramente Dio e che ha condiviso anche la condizione umana, la salvezza allora si dissolve in una pura astrazione, in una mistica molto lontana dalla terra, dove la vita degli altri non mi riguarda più.

Per giungere a una comprensione adeguata del messaggio della lettera, bisogna vedere il quadro dualista in cui l'autore inserisce le sue messe a punto. Per dualismo si intende qui una concezione che oppone senza mezzi termini il regno della verità a quello della menzogna e di conseguenza la comunità fedele che confessa il Cristo "venuto nella carne" al gruppo dei dissidenti ribelli a questa posizione di fede. Questi sono i figli del diavolo, quelli i figli di Dio (3,1-2.8-10; 5,1.12-13; ecc.). In alcuni versetti, come in quelli appena ricordati, la linea di separazione segue i contorni della formulazione cristologica. In altri essa coincide con la pratica dell'amore fraterno. "Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i nostri fratelli" (3,14). Caino ha ucciso suo fratello perché era "del maligno" (3,12). Si osserva qui una correlazione fra l'etica da una parte, la confessione dottrinale dall'altra e infine l'appartenenza invisibile al regno di Dio o a quello dell'Avversario, che è una caratteristica propria della retorica delle lettere giovannee. L'autore costruisce la sua dimostrazione contemporaneamente su tutti i piani, perseguendo così il suo disegno unico che è di distinguere la comunità autentica del gruppo dei falsi-fratelli e di difenderla contro la loro seduzione.

È nella 1Gv che si leggono le celebri dichiarazioni: Dio è amore (4,8.16), Dio è luce (1,5). Non sono definizioni nelle quali la divinità dovrebbe essere chiusa; né bisogna situarle sul solo piano della conoscenza religiosa. Esse hanno una portata pratica e leggermente polemica. Il riferimento alla luce, tema largamente sfruttato nella mistica pagana ellenistica (gli scritti ermetici) e che il quarto vangelo ha usato per designare in modo privilegiato Cristo (Gv 1,4-9; 8,12; ecc.), serve qui a scartare una pretesa comunione con Dio che trascuri la comunione fraterna (1,5-7). Ugualmente, l'affermazione "Dio è amore" è immediatamente sviluppata nel senso pratico dell'esigenza dell'amore reciproco (4,7-12).

La questione dell'autore, del luogo e della data, sarà ripresa dopo la presentazione delle altre due brevi lettere. Ma vi accenniamo menzionando un'ultima insistenza della lettera, rivelatrice del suo procedimento. È l'uso frequente che fa della formula "fin da principio" *(ap'archēs)*. L'espressione si rapporta in 1,1 a Cristo apparso negli anni 30 in Palestina, o forse soltanto all'insegnamento giovanneo nella sua origine normativa (P. Bonnard), ma serve anche a ricordare gli inizi dell'evangelizzazione e della ca-

techesi nella comunità destinataria (2,7). Il proposito dell'autore è duplice. Contro le nuove influenze a cui i lettori erano tentati di cedere, la lettera impone come dovere di restare fedeli al Vangelo come l'hanno ricevuto all'origine (2,24). Inoltre l'autore stesso tiene a scartare il sospetto di innovare; ciò che egli annuncia, è ciò che egli ha potuto vedere a sentire fin dall'inizio (1,3). Non afferma tuttavia apertamente di essere stato un testimone oculare della vita di Gesù. Anche se i verbi di contatto (1,1: ascoltare, vedere, contemplare, toccare) utilizzati nel prologo si applicano alla persona di Cristo, è possibile che l'autore li usi in un contesto collettivo: egli fa parte di un gruppo che risale ai testimoni oculari (Dodd). Del resto l'accento, in questo caso, è posto sulla persona che si è data a vedere e sulla sua realtà fisica più che sulla qualità di testimone.

2 La seconda e la terza lettera La loro dimensione corrisponde al contenuto di un foglio di papiro; oltre a questo carattere esteriore, il loro stile le fa riconoscere come vere lettere che l'autore firma con un titolo, il "presbitero", e che conclude con i saluti. 2Gv è indirizzata alla →Signora eletta *(eklektē kuria)*, termine che indica una comunità, usato anche per nominare la chiesa dell'autore (v. 13). Il messaggio contenuto nella lettera non aggiunge nulla di nuovo per chi conosce la prima; c'è il ricordo della necessaria carità fraterna e gli avvertimenti contro i seduttori. 3Gv è indirizzata a un uomo apparentemente isolato nella sua chiesa locale. Questa, sotto la pressione di un capo autoritario, Diotrefe, si mette contro il "presbitero" e rifiuta di accogliere i suoi predicatori itineranti. Al contrario Gaio, il destinatario, continua a farlo e la lettera lo esorta a continuare nella fedeltà. È difficile dire se il contrasto era solo fra le persone o se era un contrasto di giurisdizione o ancora se Diotrefe aveva qualche familiarità con l'eresia presa di mira nelle altre lettere. Sul piano letterario, l'opinione generale suppone lo stesso autore per le tre lettere.

3 Autore e data A partire da Ireneo, la tradizione identifica il "discepolo che Gesù amava" con l'apostolo Giovanni e, applicando a lui letteralmente ed estensivamente il dato di Gv 21,24, lo designa come l'autore del quarto vangelo, delle lettere e dell'Apocalisse. La scienza moderna ha aperto larghe brecce in questa unanimità senza poter tuttavia proporre un'altra soluzione comunemente accettata. Le ricerche gravitano essenzialmente attorno al vangelo, ma le lettere, soprattutto le due piccole a causa del titolo ostentato dal loro autore, il presbitero, hanno qualcosa da dire. In realtà questo titolo senza il nome di chi lo porta non chiarisce affatto l'enigma, malgrado la sua menzione in un testo di Papia conservato in Eusebio. Questa nota ci informa dell'esistenza di un certo Giovanni il presbitero in Asia nel I secolo, ma niente assicura che si tratti dell'apostolo dello stesso nome, né che questo uomo abbia qualcosa a che fare con gli scritti giovannei. La ricerca contemporanea (Boismard, P. Bonnard, R. Brown) colloca le lettere nel corso di un lungo processo in cui andò elaborandosi la teologia giovannea e in cui furono composti i cinque scritti attribuiti a Giovanni. Le lettere, almeno la grande lettera, sarebbero le più recenti, della fine del I secolo. Le leggere differenze teologiche che si osservano in rapporto al quarto vangelo e concernenti l'escatologia, la dottrina dell'espiazione e la cristologia (rifiuto più insistente delle tendenze docetiste) sono spiegate come un ritorno alle posizioni comuni della Chiesa, un correttivo all'originalità audace del quarto vangelo. La tradizionale localizzazione della scuola giovannea in Asia Minore è generalmente accettata, benché alcuni autori pensino alla Siria.

Bibl. Commentari: J. Bonsirven, Paris, 1935 (1954²); C.H. Dodd, London, 1946; M. Kohler, Neuchâtel, 1962; P. Bonnard, Neuchâtel, 1983. [R. Bultmann, *Le lettere di Giovanni* (= ComTeolNT XIII/3), Brescia, 1977; H.R. Balz-W. Schrage, *Le lettere cattoliche: Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda* (= NT 10), Brescia, 1978; R.E. Brown, *Le lettere di Giovanni* (= ComStB), Assisi, 1986; G. Strecker, *Die Johannesbriefe* (= KeK 14), Göttingen, 1989; F. Vouga, *Die Johannesbriefe* (= HbNT 15/III), Tübingen, 1990].

Studi: D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théorie de l'agapè*, Paris, 1975; R.E. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé*, LD 115, 1983. [É. Cothenet et alii, *Gli scritti di San Giovanni e la lettera agli Ebrei*, edizione italiana a cura di C. Valentino (= PicEB 10), Roma, 1985; C. Clifton Black, *The johannine epistles and the question of early catholicism*, NT 28, 1986, 131-158; A. Dalbesio, *Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella Prima lettera di Giovanni* (= RivBSup 22), Bologna, 1990; H.J. Klauck, *Zur rhetorischen Analyse der Johannesbriefe*, ZNW 81, 1990, 205-224; R. Rábanos Espinosa-D. Muñoz León, *Bibliografía Joanica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis. 1960-1986* (= BiblHisBib 14), Madrid, 1990; U.C. von Wahlde, *The Johannine commandments. I John and the struggle for the Johannine tradition* (= ThInq), Mahwah, 1990; R. Schnackenburg, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, BZ 35, 1991, 41-64; N.M. Flanagan, *Vangelo secondo Giovanni e Lettere di Giovanni* (= Bibbia per Tutti), Brescia, 1992]. PLF

GIOVANNI, SCRITTI APOCRIFI

→apocrifi del NT.

GIOVANNI, VANGELO

1 Scopo, ambiente, destinatari Il confronto con i sinottici fa emergere differenze notevoli nel quarto vangelo: il ministero di Gesù si svolge alternativamente in Giudea e in Galilea; la sua durata di tre anni è segnata da un triplice pellegrinaggio con attività a Gerusalemme; sono narrati solamente sette miracoli, la maggior parte propri di Gv; il racconto sfocia in dialoghi, discorsi originali, riflessioni personali. Gv sviluppa un simbolismo teologico particolare centrato sulla persona di Gesù, rivelatore del Padre, che manda lo Spirito Santo e che propone il comandamento dell'amore. Clemente d'Alessandria

(verso il 200) lo chiama "il vangelo spirituale" (secondo Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 1,6,14).

Il vangelo giovanneo ha un aspetto polemico. Un contrasto fra le comunità ecclesiali e i seguaci di Giovanni che Paolo ritrova a Efeso (At 19,1-7) si lascia intravedere in alcuni passaggi: prologo (1,6-8.15); dichiarazioni (1,23-27.31=34) e testimonianza di →(2) Giovanni Battista (3,27-29); giuramento di Gesù (5,35). Un'opposizione franca appare contro i →Giudei (68 usi del termine). Questa espressione designa sia gli abitanti di Giudea (2,18; 11,54), sia specificamente i responsabili del popolo di Israele (7,13; 9,22; 10,24; ecc.) che rifiutano di vedere in Gesù il Messia e il Figlio di Dio; essa finisce per caratterizzare un comportamento: "l'ostilità delle autorità giudaiche rappresenta ogni ostilità contro Gesù: i 'Giudei' di Gv sono diventati in parecchi casi il simbolo del 'mondo' considerato nel suo odio contro Gesù" (A. Jaubert, *Approches de l'evangile de Jean*, Paris, 1976, 94). Trascurando il carattere teologico di questa dominazione alcuni hanno indebitamente concluso con l'antisemitismo di Gv. È possibile determinare "l'ambiente giovanneo"? Vi si può vedere sia un gruppo imparentato con i "Giudei eterodossi" della corrente ellenistica (At 6,1), all'inizio dell'evangelizzazione della Samaria (At 8,4-5), sia una branca nata dai circoli esseni, sia una comunità giudeo-cristiana esposta alle correnti sincretiste dell'ellenismo. Queste indicazioni non bastano a tracciare una fisionomia precisa della chiesa di cui Gv è il testimone.

L'intenzione del quarto vangelo (20,30-31) sembra essere quella di confortare dei cristiani venuti dal giudaismo che, alla fine del I secolo, si vedono esclusi dalle sinagoghe (9,22; 12,42) per decisione delle autorità religiose giudaiche. La loro fede in Gesù, l'inviato dal Padre, deve essere rafforzata per affrontare le controversie con i loro fratelli restati fedeli al giudaismo. Così si comprendono meglio le argomentazioni sulla base delle Scritture: Gesù realizza le promesse fatte ad Abramo (8,31-54), porta a compimento la missione di Mosè (5,44-47), adempie nel suo corpo la realtà del Tempio (2,19-22; 4,20-24), conferisce al →sabato il suo valore messianico (5,16-17) e il pieno significato alle feste giudaiche (Pasqua: 2,13.22; 6,4.31; 19,14.36; Settimane: 5,1.25; Tende: 7,2.37-39; 8,12; 9,7.27; 12,13; Dedicazione: 10,22.56). Ma, la comunità giovannea nutriva nel suo seno dei "profeti della menzogna" (1Gv 4,1) che, disconoscendo l'identità di Cristo, dissociavano la sua umanità dalla sua divinità (1Gv 2,18-23). Vi sono state riconosciute le correnti docetiste di Cerinto o le teorie della gnosi che concedevano a Gesù solo un'apparenza umana, o ancora quelle degli ebioniti che vedevano in Gesù solo il Profeta: speculazioni dannose per la fede cristiana e l'unità della Chiesa. Questa comunità subì probabilmente la persecuzione fatta scoppiare a Roma da Nerone nel 64 (cfr. Ap 17,6) di cui si ritrovano echi in Gv 15,18-20; 16,2; ai Giudei che escludevano i cristiani per bestemmia e apostasia, si aggiungevano i pagani che li accusavano di empietà verso gli dei ancestrali. Era necessario illuminare questi cristiani sul piano della riflessione cristologica, ma anche esortarli ad assumere la loro vita cristiana con coraggio e perseveranza.

2 Autore, luogo e data di composizione

A *Autore.* La tradizione della Chiesa considera →(2) Giovanni l'apostolo, il figlio di Zebedeo, come l'autore del quarto vangelo.

a Critica interna. I dati sono poco precisi; Gv 19,35; 21,24 attribuiscono la testimonianza evangelica al "discepolo che Gesù amava" (13,23; 19,26.35) o "prediligeva" (20,2; 21,7.20.24) e gli editori ne attestano la veridicità. Ma chi è egli? Familiare di Gesù, antico discepolo del Battista (1,37), senza dubbio di origine giudaica, è conosciuto dal sommo sacerdote (18,16); Gv (13,24-25; 18,15; 20,3; 21,20) e At (3-4; 8,14-17) lo nominano volentieri con →Pietro. Non è esplicitamente messo nel numero dei →Dodici, dai quali sembra differire per condizione sociale, ma il confronto con i sinottici l'ha fatto identificare comunemente con l'apostolo Giovanni. A partire dal XIX secolo (1820: K.G. Bretschneider), questa attribuzione tradizionale è stata messa in dubbio da un numero sempre più grande di critici, a causa del carattere elaborato della cristologia di Gv, poco plausibile presso un testimone dei primi tempi e a causa delle divergenze in rapporto ai sinottici. Sono avanzate diverse ipotesi: "il discepolo prediletto" sarebbe →Lazzaro (F.V. Filson, J.N. Sanders) o →(1) Giovanni Marco (P. Parker) o un sacerdote di Gerusalemme (J. Colson, C. Tresmontant), un intimo di Gesù (R. Schnackenburg, R.E. Brown) o addirittura una figura simbolica che rappresenta tutti i credenti (A. Loisy) di tipo carismatico (A. Kragerud) o venuto dal paganesimo (R. Bultmann). Queste recenti attribuzioni rimangono congetture o poggiano su una dissociazione indebita fra simbolo e storia.

b Critica esterna. La critica esterna fornisce un'informazione più circostanziata, ma difficilmente verificabile. Fin dalla fine del II secolo la tradizione sembra unanime nell'attribuire il quarto vangelo all'apostolo Giovanni. Verso il 180 Ireneo di Lione ne è convinto (*Adversus haereses* 3,1,1); egli indica Efeso come luogo della sua redazione, riferendosi al suo maestro Policarpo di Smirne contemporaneo di Giovanni. Si può aggiungere la testimonianza di Policrate di Efeso (190) o quella di Clemente d'Alessandria (morto verso il 215) riportata da Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica* 3,23,6; 6,14,5-7), come anche il *Canone di →Muratori* e i prologhi latini antimarcioniti (III secolo). Lo stesso Eusebio (*Storia Ecclesiastica* 3,39,4) cita Papia, vescovo di Gerapoli in Asia Minore (verso il 125) che distingue, accanto a Giovanni apostolo, il presbitero →(2) Giovanni supposto autore dell'Ap. La tradizione corrente avrebbe confuso i due Giovanni.

Tuttavia, tranne nella controversia romana degli "alogi" (negatori della dottrina del Logos), nel II secolo a Roma, l'attribuzione tradizionale non cessa di essere ammessa fino alla critica moderna. Oggi la

tendenza è di riconoscere, all'inizio della tradizione giovannea, la testimonianza dell'apostolo senza escludere l'intervento di discepoli, più o meno rilevanti della scuola giovannea, alle diverse tappe della redazione del vangelo. C'è accordo nell'ammettere l'antichità del nucleo primitivo di Gv.

B *Luogo di redazione.* Gv sarebbe stato redatto a Efeso, secondo la tradizione comune che la lega a quella dell'Ap; Gerolamo (*De viris illustribus* 9) ed Epifanio (*Adversus haereses* 51,12) alla fine del IV secolo parlano dell'Asia Minore. Sono state proposte altre località: la Siria, alla confluenza delle due tradizioni, greca e semitica; la Samaria, evangelizzata dall'apostolo Giovanni; la Transgiordania dove i Giudei eterodossi trovarono rifugio dopo la catastrofe del 70. La redazione del nucleo iniziale sembra aver avuto come cornice la Giudea per i particolari topografici precisi e i rapporti con Giovanni Battista e Qumrân. Alcuni critici hanno anche pensato all'Egitto per l'influenza di Gv sugli gnostici di questa regione e per il fatto che sono stati trovati li frammenti di papiro del quarto vangelo databili al II secolo.

C *Data.* La data di edizione di Gv pone qualche problema. Da una parte le precisazioni, archeologicamente attestate, concernenti la topografia di Gerusalemme (cfr. 5,2; 9,7; 10,22-23; 19,13) suggeriscono per certi racconti un'epoca vicina agli avvenimenti riferiti, senza dubbio prima della distruzione di Gerusalemme. D'altra parte, la triplice menzione dell'esclusione dei Nazareni dalla sinagoga (essi sono fatti *aposynagōgoi*) ci riporta agli anni 80-90, quando Gamaliele II fece aggiungere alla preghiera giudaica quotidiana delle 18 benedizioni una diffida contro i "settari" *(minîm)*, tra i quali erano annoverati i cristiani, gettando così su loro il sospetto e provocando il loro allontanamento dalla comunità giudaica (J.L. Martyn).

Sembra meglio considerare la redazione di Gv come un lento processo che verso la fine del I secolo arriva allo scritto così come noi lo conosciamo. In ogni caso la diffusione del vangelo in Egitto fin dal II secolo, attestata da un papiro del 125 ca. (p^{52}; →Rylands, papiri) che contiene due frammenti del cap. 18 (C.H. Roberts, 1935) e da altri manoscritti del II secolo (papiro →Egerton 2; papiro →Bodmer 2 = p^{66}; 15 = p^{75}), pone la fine del I secolo come data ultima dell'edizione definitiva.

3 Unità letteraria, piano e contenuto

A *Unità letteraria.* Numerosi critici moderni sono colpiti da alcune anomalie di Gv: 1,6-8.15 e 3,22-30 appaiono come aggiunte, così come 7,15-24; 7,53-8,11; 14,32 e il cap. 21; l'ordine dei capp. 5-7 sembra sconvolto. Essi hanno messo in discussione l'unità di composizione dell'opera; tuttavia la tradizione manoscritta è solida e non appoggia le ipotesi avanzate (D.M. Smith; C.H. Dodd). Lo stile è semplice e vivace; il lessico allo stesso tempo povero e preciso; il suo carattere tipicamente semitico fa supporre un substrato (M.E. Boismard) anzi un originale aramaico (C.F. Burney, C.C. Torray, C. Tresmontant). L'insieme sembra abbastanza profondamente unificato, di modo che le apparenti incoerenze possono trovare una spiegazione (E. Schweizer; E. Ruckstuhl; F.M. Braun).

B *Piano.* Sono stati proposti diversi piani di Gv:

— secondo le indicazioni di spazio (Galilea/Giudea) e di tempo (tre anni), come facevano gli antichi commentatori (E.B. Allo);

— secondo le feste (Pasqua: 1,19-3,21; Samaria-Galilea: 3,22-4,54; festa a Gerusalemme: cap. 5; Pasqua: cap. 6; Tende: 7,1-10,21; Dedicazione: 10,22-11,54; Pasqua: 11,55-19,42; resurrezione: 20-21) che costellavano il cammino terrestre di Gesù (D. Mollat);

— secondo le tappe della rivelazione del Figlio (gloria-segni-opere-ora), comprendente il libro dei "segni" (1,19-4,54) e delle "opere" (dal cap. 5 al 12) da una parte, e il libro "dell'Ora" o degli addii (dal cap. 13 al 17) e la passione-resurrezione (dal cap. 18 al 20) dall'altra (H. Van den Bussche);

— secondo la dinamica interna del testo inscritta nel vocabolario dominante, in due tempi: "il libro dei segni" (capp. 1-12) che sviluppa il tema della fede (74 usi su 100) con i motivi della luce (16 usi su 23) e della vita (50 usi su 56), e il "libro della passione" o "dell'ora della gloria" (capp. 13-21), sul tema dell'amore (*agapan:* 35 usi su 43; *philein:* 13 usi su 19; C.H. Dodd); in tre tempi secondo la frequenza delle parole "vita" (42 ricorrenze su 56: capp. 1-6), "morte" (24 su 35: capp. 7-12) e "amore" (32 su 40: capp. 13-20; A. Lion).

C *Contenuto.* Un'articolazione in due grandi parti (A. Feuillet; I. de la Potterie, R.E. Brown; E. Cothenet; Y. Simoens), suddivise a loro volta in due sezioni, sembra poter rendere conto della struttura interna del testo, scrupolosamente composto. Nella prima parte, Gesù si rivolge agli uomini, folle o singoli (1,19-12,50); nella seconda vive con i suoi discepoli (13,1-21,25), manifestando con i suoi gesti la verità delle sue parole. L'insieme è coronato da un prologo (1,1-18).

a Prologo (1,1-18). Il prologo è un inno cristologico che annuncia i grandi temi del Vangelo: la Parola eterna di Dio, preesistente alla creazione, si incarna nella storia degli uomini per diffondere su di essi grazia e pace e introdurli nell'intimità divina.

b Prima sezione (1,19-6,71). La prima sezione rivela l'identità di "Gesù figlio di Giuseppe" (1,45; 6,42).

— Sulla scia di Is 1,23 Giovanni rende testimonianza all'Agnello di Dio e i discepoli scoprono il Messia (1,19-2,12).

— A Gerusalemme Gesù rivela il segno pasquale del Tempio e annuncia a Nicodemo la venuta del Regno (2,13-4,2).

— Al centro, l'incontro del Salvatore con la Samaritana (4,3-35) fa presentire l'adorazione autentica, trinitaria (4,23-24).

— Ancora a Gerusalemme Gesù proclama l'opera congiunta del Padre e del Figlio (4,46-5,47).

— Gesù dà alla folla il dono pasquale del Pane venuto dal cielo, che opera il discernimento della fede dei discepoli (6,1-71).

c Seconda sezione. Questa sezione indica Gesù come l'inviato del Padre, la cui Ora di gloria è annunciata.
— Salendo in incognito (7,10) al Tempio di Gerusalemme alla festa delle Tende, egli suscita una controversia sull'origine di Cristo a partire dalla Legge e dai profeti (7,1-53).
— Come l'adultera, è minacciato di lapidazione quando vuole liberare l'uomo dalla morte in qualità di Figlio di Dio, vero discendente di Abramo (8,1-59).
— Al centro, la guarigione e la testimonianza del cieco-nato che, concludendosi in adorazione (9,37-38), esprimono simbolicamente il comportamento del popolo chiamato a riconoscere in Gesù l'unico buon pastore che riunisce i suoi e il vero Figlio di Dio in comunione con il Padre (9,1-10,39).
— Con Lazzaro, il popolo si scopre promesso alla resurrezione da colui che egli condanna a morte, ma che riunisce nell'unità i dispersi figli di Dio (10,40-12,11).
A Gerusalemme, i Greci si avvicinano a Gesù, segnando l'ora della sua glorificazione per mezzo del Padre, ora in cui si opera il giudizio del mondo secondo la profezia di Is (12,12-50). Gesù si sottrae ai suoi avversari (12,36).
d Terza sezione (13-17). La terza sezione riporta il discorso di addio di Gesù allo stesso modo in cui Mosè nel Dt dà il suo testamento al popolo ebraico.
— È venuta l'ora di andare al vertice dell'amore (13,1-31); segni ne sono la lavanda dei piedi di Pietro e il boccone teso al traditore per il compimento delle Scritture (13,18).
— Ora (13,31), andando verso il Padre, Gesù si dedica a cercare attraverso la fede dei discepoli chiamati all'amore effettivo nell'osservanza dei comandamenti il cui garante è il Paraclito, lo Spirito della Verità che li configura al Figlio (13,31-14,31).
— Al centro, Gesù, la vera Vite, suscita fra i discepoli l'amore reciproco (15,12-13) che permette di affrontare l'odio del mondo (15,1-16,3).
— Ora (16,5), Gesù promette di nuovo il Paraclito, lo Spirito di Verità, che trasformerà in gioia la tristezza degli apostoli, associati alla nascita dell'umanità nella vittoria del Figlio (16,4-33).
— Nella sua "preghiera sacerdotale", atto di abbandono filiale, Gesù ricorda la sua opera di rivelazione al mondo e intercede per i suoi affinché diventino segno dell'unità divina (17,1-26), mentre si compie la Scrittura (17,12).
e Quarta sezione (18-21). La quarta sezione inscrive la rivelazione del discorso d'addio nella storia e nel cuore dei discepoli.
— Nel giardino dell'arresto Gesù manifesta per tre volte la sua divinità; gli fa eco il triplice rinnegamento di Pietro nel palazzo del sommo-sacerdote (18,1-27), di cui Gv ricorda la profezia sul significato della morte di Gesù (18,13-15).
— Portato davanti a Pilato, Gesù afferma l'origine divina della sua regalità, ma il governatore ne fa un re da teatro, che presenta alla folla come immagine dell' "uomo", prima di condannare alla crocifissione il "Nazareno re dei Giudei" (18,28-19,22).
— Al centro (19,23-42), inquadrata da una duplice citazione del compimento delle Scritture (19,24.36-37), la morte di Gesù appare come il compimento assoluto; ha donato agli uomini i suoi vestiti e sua madre, nella sua sete d'amore consegna loro lo Spirito con l'acqua e il sangue dell'Agnello trafitto (cfr. 1Gv 5,6; Ap 5,6).
— Il cap. 20 fa assistere alla nascita della fede nella comunità pasquale: Maria di Magdala invita Pietro e l'altro discepolo a entrare nel mistero del Risorto che incontra come il prediletto del Ct venuto nel suo giardino. Sui discepoli riuniti il Signore manda lo Spirito e chiama Tommaso a professare la sua fede, in accordo con la testimonianza della chiesa.
— Dopo una prima conclusione (20,30-31) il cap. 21, spesso considerato come appendice o epilogo, presenta la missione apostolica sul lago e il banchetto eucaristico sulla riva con la vocazione di Pietro e il destino del discepolo che Gesù amava. Una seconda conclusione porta la testimonianza della comunità giovannea (21,24-25).

4 Fonti e redazione

A *Fonti.* Per molto tempo è stata ammessa la dipendenza di Gv dai sinottici; oggi l'accordo è lontano dall'essere raggiunto. Così P. Gardner-Smith (1968) conclude con l'autonomia di Gv, mentre B. de Solange (1978) tenta di ristabilire criticamente questa dipendenza. Rileviamo due sistemi di relazione alla tradizione sinottica proposti recentemente: F. Neirynck (1979) sostiene una influenza dei racconti di Mc su quelli di Gv; M.E. Boismard (1979) opta per una duplice interdipendenza in rapporto al materiale presinottico e in rapporto ai vangeli già costituiti, il che spiegherebbe le affinità con Lc.
Le difficoltà di redazione hanno portato i critici a ricercare le fonti del quarto vangelo. Fino a poco tempo fa si spiegavano le asperità del testo con il modo di scrivere degli antichi o con i rischi di una redazione disordinata, opera di un vecchio. Dall'inizio del secolo si pensa o ad un'evoluzione del testo, o ad una pluralità di autori. Così A. Loisy (1903 e 1921), J. Wellhausen (1907) e E. Schwartz (1908) cercavano di isolare uno "scritto di base" ("Grundschrift"), mentre E. Hirsch (1936) e R. Bultmann (1941) cercavano di distinguere gli strati redazionali del testo. Quest'ultimo vi distingue:
— "discorsi di rivelazione" ("Offenbarungsreden") di origine gnostica che iniziano con il Prologo e che comprendono le dichiarazioni di Gesù su se stesso ("Io sono..."");
— racconti di miracoli tratti da una "raccolta di segni" ("Semeiaquelle") che terminano con la prima conclusione (20,30s);
— un racconto originale della passione-resurrezione. Sfortunatamente questa ipotesi comporta numerosi spostamenti di pericopi, spesso arbitrari, e contraddice l'omogeneità del lessico e dello stile di Gv. Più recentemente R.T. Fortna (1970) ha tentato, al prezzo di trasposizioni anch'esse contestabili, di ritrovare un "vangelo dei segni" primitivo, contenente sette racconti di miracoli, destinati a manifestare Gesù come "uomo divino" *(theios anēr).* H. Thyen

(1977) mette all'inizio della redazione uno scritto gnostico che il redattore finale o evangelista avrebbe modificato con l'inserimento di ricordi del discepolo prediletto, testimone dell'incarnazione del Verbo. Ma perché supporre due scritti sovrapposti quando l'unità dell'opera appare più plausibile?

B *Redazione.* Circa la storia della redazione di Gv, ricordiamo le principali tesi esistenti. R. Schnackenburg (1965-75) distingue tre stadi:

— tradizioni "pregiovannee" già influenzate dalla liturgia: racconti, raccolta di segni, sentenze *(logia)* di Gesù, provenienti dall'apostolo Giovanni o da un discepolo di Gesù;

— l'evangelista (discepolo di Giovanni?) avrebbe composto, a partire da queste tradizioni, l'essenziale del vangelo, senza poter terminare la sua opera;

— l'editore definitivo vi avrebbe aggiunto dei passi dei capp. 3; 12; 15-17; il cap. 21 e avrebbe invertito i capitoli 5; 6.

R.E. Brown (1966-70) propone cinque tappe redazionali:

— Giovanni l'apostolo, figlio di Zebedeo, predica il messaggio di Cristo;

— alcuni discepoli raccolgono i ricordi del loro maestro e li organizzano in racconti drammatici rotti da discorsi;

— l'evangelista, discepolo appartenente alla cerchia giovannea, compone un'opera dove si inscrive l'alternanza Galilea-Giudea nel ministero di Gesù;

— una seconda edizione recupera elementi della tradizione giovannea non utilizzati nella prima redazione (passaggi polemici contro i seguaci di Giovanni Battista o i Giudei che escludono i cristiani);

— il redattore finale opera altre aggiunte della stessa tradizione (prologo; 11-12; 21).

Al termine di minuziose analisi, M.E. Boismard (1977) evidenzia quattro momenti della redazione:

— un racconto evangelico completo (Documento C) senza discorsi, che valorizza la Samaria e racconta cinque miracoli e una Pasqua, rappresenta la tradizione originale prima del 50, proveniente o dall'apostolo Giovanni, o da Lazzaro di Betania;

— un altro autore (Giovanni II-A), verso il 60-65 in Israele, completa questo testo a partire dalla tradizione sinottica, aggiungendo due segni e le controversie nel Tempio (capp. 7-8);

— lo stesso autore (Giovanni II-B) rimaneggia la sua opera, in Asia Minore, per illuminare la comunità scossa dagli attacchi del giudaismo; la cristologia è sviluppata, il ruolo dello Spirito Santo meglio determinato, la vita di Gesù con la triplice Pasqua segue un piano in otto settimane;

— all'inizio del II secolo un redattore dell'Asia Minore ricompone l'opera nella prospettiva teologica di Giovanni II-B rompendo un poco la disposizione iniziale.

Queste costruzioni ingegnose restano evidentemente ipotetiche; hanno il vantaggio di sottolineare il radicamento palestinese e l'antichità della tradizione giovannea; esse rivelano un lento processo di crescita nell'elaborazione di una sintesi teologica originale.

5 Teologia Colui che la tradizione chiama "il Teologo" presenta una teologia della Rivelazione: Gesù, "l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo" (1,29), "il Salvatore del mondo" (4,42), è il Figlio unico di Dio (1,14.18; 3,16.18), "la Parola" (in gr. *logos*) prima e ultima (1,1) che svela agli uomini l'intimità divina (1,18) e dà loro accesso alla "vita eterna" (17,2). La missione rivelatrice del Figlio si prolunga nell'opera dello Spirito vivificante (6,63) che ne attesta l'autenticità e la fecondità (12,24; 15,8-10; 16,8-10.13-14). Il Verbo incarnato esprime in termini concreti l'amore del Padre: l'opera di Gesù (4,34; 6,29; 17,4) nel mondo si manifesta attraverso i "segni" (2,11; 6,2; 12,37); accoglierli significa riconoscere in essi le "opere" dell'Inviato (5,36; 7,3; 10,32) operate in unione con il Padre (5,19) e in cui traspare la gloria di Dio (14,10). Rivelatore del Padre, Gesù è la Verità in persona (14,6), che porta la Legge di Mosè al suo compimento (1,17; 19,30). Il mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio è centrale in Gv. In riferimento alla teofania del →roveto ardente (Ez 3,14), Gesù proclama la sua divinità (10,33) con la formula "Io sono" impiegata da sola (8,24.28.58; 9,9; 13,19; 18,5.6.8) o unita a un titolo: il pane dal cielo (6,35; ecc.), la luce (8,12), la porta (10,7.9), il buon Pastore (10,11.14), la resurrezione e la vita (11,25), la via, la verità, la vita (14,6), la vite (15,1.5). La sua missione e la sua identità si sviluppano congiuntamente: il Figlio vive attraverso il Padre (6,57) e la loro reciproca inabitazione si rende manifesta (10,30.38; 14,10; 17,21-23); l'Inviato ci introduce al mistero trinitario. Mentre →Paolo sviluppa soprattutto una cristologia redentrice, Gv presenta l'opera di salvezza che Gesù opera per iniziativa del Padre (4,34; 17,4): uscito dal Padre (13,3) per salvare gli uomini dall'opera del "principe di questo mondo" o dalle "tenebre" (12,31; 16,11), egli porta loro la vera luce (1,5; 8,12; 9,11). Il buon Pastore "dà la sua vita per le sue pecore" (10,15.17) perché "non c'è amore più grande che dare la vita per i propri amici" (15,13). Anche la sua morte, elevazione sulla croce, appare come la sua →esaltazione (3,14; 8,28) con la quale egli attira tutto a sé (12,32). Il momento che segna la nostra salvezza è l' "ora" in cui il Figlio dell'uomo muore, ritornando al Padre ed entrando nella sua →(1) gloria definitiva (12,23.33; 13,1-3).

Colui che crede nell'Inviato può perciò accedere alla "vita eterna", partecipazione alla vita stessa di Dio (6,56; 15,4.7) e comunione col suo amore (15,9-10). Presenza della Parola del Figlio nel fedele (15,7), gli permette di vincere a sua volta il Maligno (17,15) perché la Verità libera l'uomo dal peccato, a condizione che egli dimori nel Figlio (8,31-32; 15,10). Così la salvezza ci è data da un atto d'amore di Gesù in croce e dall'immanenza della sua Parola. In che modo egli giunge alla salvezza e si appropria della Rivelazione del Figlio? Essenzialmente con la →fede (6,29); Gv scrive per suscitarla (20,31). Credere a Cristo, o in lui o nel suo nome, significa "venire a lui" (5,40; 6,35.45; 7,37-38), riceverlo (1,12; 5,43; 13,20), dimorare nella sua parola (8,31). La fede è

conoscenza: conoscenza amorosa che porta alla comunione e impegna a una vita nuova; l'amore è frutto della fede. Ora Dio stesso è amore (1Gv 4,8.16) e la comunione con lui si dispiega nella carità fraterna (13,34.35; 15,12-17); tale è il senso del "comandamento nuovo": amare i fratelli con l'amore stesso di Dio. Amare è condividere l'intimità divina (5,42; 15,9-10; 1Gv 4,7.8-10.16). Così la vita nella fede e nell'amore diventa risposta effettiva alla rivelazione di Dio.

I sacramenti, nel Vangelo giovanneo, appaiono come la messa in atto dell'incarnazione redentrice del Figlio di Dio: rinascere dall'alto con il battesimo di acqua e di Spirito (3,3.5), mangiare la carne e bere il sangue del Figlio dell'uomo per rimanere in lui (6,50.58), ricevere l'acqua e il sangue che colano dal suo cuore trafitto (19,34-35; 1Gv 5,7-8), annunciare con l'unione coniugale le nozze messianiche (2,1-11), lasciar purificare il proprio cammino da colui che ama sino alla fine (13,1-11), accogliere lo Spirito (19,30) che istituisce e mette gli apostoli in cammino (15,16; 20,22).

Il carattere simbolico di Gv ha portato alcuni esegeti a mettere in dubbio il suo valore storico (A. Loisy, M. Goguel). Alcuni studi approfonditi sulla natura del simbolo (P. Ricoeur, G. Stemberger, C. Helou, E. Cothenet) e sui suoi rapporti con la storia (C.H. Dodd, C. Perrot, F. Vouga) mostrano che esso permette di esprimere giustamente il senso profondo dell'evento e di manifestarne la misteriosa fecondità. Senza dubbio la nozione di testimonianza permette di rendere conto dell'originalità giovannea: il testimone racconta la storia in termini di "segni" di salvezza. Così le realtà cosmiche o i gesti di Gesù, i dati geografici o il significato delle feste giudaiche diventano per Gv l'espressione concreta dell'opera del Verbo Incarnato che assume la storia degli uomini e trasfigura il loro universo.

6 Influenze

A *AT.* La Scrittura è alla base della riflessione di Gv: temi, immagini, simboli, istituzioni, messianismo, si ispirano alla Bibbia di Israele, sebbene si rilevino solo 19 citazioni esplicite e dodici allusioni. Infatti Gv rilegge la Scrittura in una prospettiva cristologica: la Torah di Mosè si compie nell'opera del Figlio; Gesù dà un volto a Colui che parlava a Mosè e che benediceva Abramo; egli è il Tempio perfetto, l'Agnello pasquale perfetto. I profeti, soprattutto Is, rivelano la gloria del →Servo al di là della sua condanna e della sua esecuzione da parte degli uomini. I Sal (22; 34; 41; 69) mostrano Gesù come il Giusto oppresso che, glorificato, invita al banchetto sull'esempio della Sapienza (Pr 9,1-6; Sir 24,19-22).

B *Giudaismo.* Il Giudaismo si ritrova nelle argomentazioni proprie dei discorsi giovannei di Gesù: il discorso sul pane della vita (6,25-51) appare come un'omelia sulla manna, ispirata dal Sal 78,24; altri discorsi sviluppano temi legati alle feste giudaiche (7-10); il pozzo di Giacobbe (4) evoca il midrash del pozzo di Miriam; Maria di Magdala al sepolcro evoca il Ct; gli sviluppi sul →Logos ricordano quelli del *Targum palestinese* (→versioni antiche 4) sulla *memrā'*.

C *Scritti esseni.* Dopo le scoperte di →Qumrân Gv è stato accostato agli scritti esseni (J.H. Charlesworth): l'importanza della conoscenza, la parte riservata allo Spirito Santo, chiamato "Spirito della →Verità", l'amore come legame dei membri della comunità, l'opposizione luce/tenebre suffragano questo accostamento; forse Gesù, per l'ultima →cena, ha seguito il calendario della setta (A. Jaubert). Si è talvolta pensato a un'influenza essena esercitata sull'apostolo Giovanni tramite il Battista, ma troppe divergenze impediscono di stabilire una dipendenza sicura di Gv da Qumrân.

D *Tradizione samaritana.* Il giudaismo eterodosso, rappresentato dalla tradizione samaritana, offre punti di contatto con Gv (O. Cullmann): critica del Tempio (2,19; 4,21-23), titoli messianici di profeta (4,19; 6,14; 7,40; 9,17) e re d'Israele (1,49; 12,13); la missione di Giovanni in Samaria (At 8,4-5) può spiegare queste affinità.

E *Gnosticismo antico.* Alcuni esegeti (R. Reitzenstein, R. Bultmann) hanno creduto di scoprire in Gv tracce di uno gnosticismo antico: questioni sull'origine e sul destino dell'uomo; temi della conoscenza, della verità, della rigenerazione. Sono state proposte parecchie strade di dipendenza: rapporti con il *Vangelo di Verità* e i racconti di →Nag Hammadi, legami con l'ermetismo (→Ermete Trismegisto) degli inizi (C.H. Dodd), influenza del mandeismo (M. Lidzbarski) o di una teologia imparentata con le *Odi di Salomone* (→apocrifi dell'AT). Ma la gnosi è un fenomeno complesso e i suoi sviluppi sono posteriori a Gv.

F *Filone d'Alessandria.* Infine si è accostato Gv a Filone di Alessandria, i suoi commenti allegorici sulla Legge e le sue speculazioni sul Logos, idea originale di tutte le creature, sostengono il parallelo, ma mentre Filone si preoccupa dell'itinerario spirituale dell'anima, Gv afferma il realismo dell'incarnazione.

In realtà la riflessione giovannea incontra contemporaneamente il giudaismo e l'ellenismo, ma seguendo un certo ordine: nata in ambiente palestinese, essa si è progressivamente aperta alle correnti religiose contemporanee, in una vera preoccupazione missionaria; ponendosi di fronte ad essi, ha potuto rispondere ai bisogni delle comunità cristiane del mondo greco.

Bibl. Commentari: B.F. Westcott, London, 1880 (1958²); A. Loisy, Paris, 1903 (1921²); M.J. Lagrange, Paris, 1925 (1948⁸); A. Durand, Paris, 1927; J.H. Bernard, Edinburgh, 1929; A. Schlatter, Stuttgart, 1930 (1948²); F.M. Braun, Paris, 1935; R. Bultmann, Göttingen, 1937-41 (1971⁵); A. Wikenhauser, Regensburg, 1949; D. Mollat, Paris, 1953; C.K. Barrett, London, 1955; L. Bouyer, Tournai, 1955; R.H. Lightfoot, London, 1956; H. van den Bussche, Bruges, 1967; J.N. Sanders, London, 1968; W. De Boor, Wuppertal, 1971; L. Morris, Grand Rapids, 1971; B. Lindars, London, 1972; S. Schulz, Göttingen, 1972; E. Haenchen, Tübingen, 1980; C. Tresmontant, Paris, 1984.

[H. Strathmann, *Il vangelo secondo Giovanni* (= NT 4), Brescia, 1973; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, 4 voll. (= ComTeolNT IV/1-4), Brescia, 1973-1987; J. Mateos-J. Barreto, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguisticia e commento esegetico*, Assisi, 1982 (originale spagnolo 1979); G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni* (= ComSpirNT 4), Roma, 1984-1987; R.E. Brown, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale* (= ComStB), Assisi, 1986; S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 3 voll. (= LetPastB 28-30), Bologna, 1988-1991; X. Léon Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni I (capitoli 1-4)/II (capitoli 5-12)* (= Parola di Dio), Cinisello B. (Mi), 1990-1992 (originali francesi 1988 e 1990; manca ancora la terza parte); R. Fabris, *Giovanni* (= Commenti Biblici), Roma, 1992].

Studi: Catholicisme, VI, 382-402; DB, III, 1167-1191; DBS, IV, 815-843; DictSpir, VIII, 192-247; P.H. Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel, 1947; O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951; E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg, 1951; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953 (1970²; trad. francese: LD 82, 1975); *L'évangile de Jean: Études et problèmes*, Bruges, 1958; A. Feuillet, *Les écrits johanniques*, Paris, 1959; F.M. Braun, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne*, ÉtB, 1959-72; A. Feuillet, *Études johanniques*, Paris, 1962; C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963; N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, ÉtB, 1965; F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesu*, Freiburg, 1965 (trad. francese: Paris, 1969); D. Mollat, *Lectures de saint Jean*, Paris, 1966; P. Gardner-Smith, *St. John and the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1968; J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, 1968; J. Colson, *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris, 1969; R.T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge, 1970; A.M. Hunter, *Saint Jean, témoin du Jésus de l'histoire*, LireLaB 20, 1970; H. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart, 1970; G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, ParDieu 5, 1970; W. Thüsing, *La prière sacerdotale de Jésus*, LireLaB 22, 1970; J.H. Charlesworth, *John and Qumran*, London, 1972; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, ÉtB, 1972; A. Lion, *Lire saint Jean*, LireLaB 32, 1972; W. Nicol, *The Sèmeia in the Fourth Gospel*, Leiden, 1972; E.H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegese*, New York, 1973; J.T. Forestell, *The Word of the Cross*, Roma, 1974; R. Leistner, *Antijudaismus im Johannes-evangelium?*, Bern-Frankfurt, 1974; F. Porsch, *Pneuma und Wort*, Frankfurt, 1974; B. Lindars-B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Jean*, Paris, 1974; U.B. Müller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, Stuttgart, 1975; A. Jaubert, *Approches de l'évangile de Jean*, ParDieu 13, 1976; id., *Lecture de l'Évangile selon saint Jean*, CahÉv 17, 1976; O. Cullmann, *Le milieu johannique*, Neuchâtel, 1976; D. Mollat, *Saint Jean, maître spirituel*, BiblSp 10, 1976; L. Walter, *L'incroyance des croyants selon saint Jean*, LireLaB 43, 1976; I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, AnBib 73-74, 1977; M.E. Boismard-A. Lamouille, *Synopse des 4 Évangiles. III: L'évangile de Jean*, Paris, 1977; F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, 1977; E. Cothenet, *La tradition johannique*, in A. George-P. Grelot (ed.), *Introduction à la Bible*, III/4, Paris, 1977, 95-292; M. de Jonge (ed.), *L'évangile de Jean*, BiblETL 44, 1977; J.L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, New York, 1978; B. de Solages, *Jean et les Synoptiques*, Leiden, 1979; D. Mollat, *Études johanniques*, ParDieu 19, 1979; F. Neirynck, *Jean et les Synoptiques*, BiblETL 49, 1979; R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979 (trad. francese: LD 115, 1983); C. Helon, *Symbole et langage dans les écrits johanniques. Lumière-Ténèbres*, Paris, 1980; D. Mollat, *La Parole et l'Esprit. La Vie et la Gloire*, Paris, 1980; Y. Simoens, *La gloire d'aimer*, AnBib 90, 1980; P.R. Tragan, *La parabole du "Pasteur" et ses explications: Jean 10,1-18: la genèse, les milieux littéraires*, Roma, 1980; C.M. Martini, *Voici votre Roi*, Paris, 1981; A.L. Descamps et al., *Genèse et structure d'un texte du N.T.* (Jn 11), LD 104, 1981; X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le N.T.*, ParDieu 21, 1982, 290-311; A.M. Serra, *Marie à Cana, Marie près de la croix*, LireLaB 64, 1983; E. Cothenet, *Les écrits de saint Jean et l'épître aux Hébreux*, PBSBNT 5, 1984, 21-151; S.A. Panimolle, *L'Evangelista Giovanni, Pensiero e opera letteraria del quarto evangelista*, Roma, 1985; G. Van Belle, *Les parenthèses dans l'Evangile de Jean. Aperçu historique et classification du texte grec de Jean*, Leuven, 1985. [*Fede e cultura dal Vangelo di Giovanni* (= TeolVivaFC 4), Bologna, 1986; D. Zeller, *Der Ostermorgen im 4. Evangelium (Joh 20,1-18)*, in L. Oberlinner (hrg.), *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Christen: Deutungen des Osterglaubens. Für Anton Vögtle, 75. Geburtstag* (= QDisp 105), Freiburg i.B., 1986, 145-161; D.A. Carson, *The purpose af the fourth Gospel*, JBL 106, 1987, 639-651; É. Cothenet, *Témoignage de l'Esprit et interprétation de l'Écriture dans le corpus johannique*, in H. Cazelles (éd.), *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Paris, 1987, 367-380; M.É. Boismard, *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique* (= BETL 84), Leuven, 1988; G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo* (= StBibPaid 83), Brescia, 1988; P.M. Beaude, *Lire Jean dans le canon des écritures*, in D. Bourg (éd.), *Variations johanniques* (= Parole Présente), Paris, 1989, 193-210; D. Bourg et alii (éd.), *Variations johanniques* (= Parole Présente), Paris, 1989; A. Gangemi, *I racconti post-pasquali nel vangelo di S. Giovanni. I. Gesù si manifesta a Maria Maddalena (Gv 20,1-18)* (= SynDocSt 2), Acireale, 1989; G. Ghiberti, *Spirito e vita cristiana in Giovanni* (= StBibPaid 84), Brescia, 1989; R. Kieffer, *Le monde symbolique de saint Jean* (= LD 137), Paris, 1989; C. Koester, *Hearing, seeing, and believing in the Gospel of John*, Bib 70, 1989, 327-348; W.S. Kurz, *The beloved disciple and implied readers: A Socio-narratological approach*, BibTB 19, 1989, 100-107; G. Segalla, *Dio Padre di Gesù nel quarto Vangelo*, in *La "Teologia" di Gesù*, ScuolC 117, 1989, 196-224; *Il Vangelo di Giovanni*, MdBi n. 3, 1990; W. Braun, *Resisting John: ambivalent redactor and defensive reader of the Fourth Gospel*, SR 19, 1990, 59-71; R.E. Brown, *The*

Resurrection in John 20-A series of diverse reactions, Worsh 64, 1990, 194-206; R.E. Brown, *The Resurrection in John 21. Missionary and pastoral directives for the church, ivi*, 433-445; A. Gangemi, *I racconti postpasquali nel vangelo di S. Giovanni. II. Gesù appare ai discepoli (Gv 20,19-31)* (= SynDocSt 4), Acireale, 1990; J.D. Kaestli et alii (éd.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (= MondeB), Genève, 1990; H. von Lips, *Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium*, EvT 50, 1990, 296-311; A. Marchadour (publié par), *Origine et postérité de l'évangile de Jean. XIIIe Congrès de l'ACFÉB, Toulouse (1989)* (= LD 143), Paris, 1990; S.A. Panimolle, *Gesù di Nazaret nell'ultimo evangelo e nei primi scritti dei Padri* (= StRicBib), Roma, 1990; A. Pitta, *Ichthýs ed opsárion in Gv 21,1-14: semplice variazione lessicale o differenza con valore simbolico?*, Bib 71, 1990, 348-364; A. Stimpfle, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums* (= BZNW 57), Berlin/New York, 1990; M. Warner, *The Fourth Gospel's art of rational persuasion*, in M. Warner (ed.), *The Bible as rhetoric; Studies in Biblical persuasion and credibility* (= WStPhLit), London, 1990, 153-177; L. Padovese (a cura di), *Atti del I Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (= TurchiaCS 1), Roma, 1991; R.E. Brown, *Le Chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia*, Casale Monferrato, 1992; U. Busse, *Die "Hellenen" Joh 12,20ff und der sogenannte "Anhang" Joh 21. Eine Skizze*, in F. van Segbroeck (ed.), *The four Gospels 1992. Mélanges Frans Neirynck, 3 voll.* (= BETL 100A-C), Leuven, 1992, 2083-2100; L. Cilia, *La morte di Gesù e l'unità degli uomini (Gv 11,47-53; 12,32). Contributo allo studio della soteriologia giovannea* (= RivBSup 24), Bologna, 1992; N.M. Flanagan, *Vangelo secondo Giovanni e Lettere di Giovanni* (= Bibbia per Tutti), Brescia, 1992; M. sr. Franzmann-M. Klinger, *The call stories of John 1 and John 21*, SVlad 36, 1992, 7-15; J. Kremer, *"Nimm deine Hand und lege sie in meine Seite!". Exegetische, hermeneutische und bibeltheologische Überlegungen zu Joh 20,24-29*, in F. van Segbroeck (ed.), *The four Gospels 1992. Mélanges Frans Neirynck*, 3 voll. (= BETL 100A-C), Leuven, 1992, 2153-2181; L. Padovese (a cura di), *Atti del II Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (= TurchiaCS 3), Roma, 1992; G. Segalla, *Evangelo e vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*, Bologna, 1992; J. Smit Sibinga, *Towards understanding the composition of John 20*, in F. van Segbroeck (ed.), *The four Gospels 1992. Mélanges Frans Neirynck, 3 voll.* (= BETL 100A-C), Leuven, 1992, 2139-2152; T. Wiarda, *John 21,1-23: narrative unity and its implications*, JStNT 46, 1992, 53-71; Y.M. Blanchard et alii, *Évangile et Règne de Dieu*, CahÉv n. 84, 1993].

Bibliografia: E. Malatesta, *St John's Gospel*, Roma, 1967. [G. van Belle, *Johannine Bibliography 1966-1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel* (= BETL 82), Leuven, 1988; R. Rábanos Espinosa-D. Muñoz León, *Bibliografía Joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986* (= BiblHisBib 14), Madrid, 1990]. JRad

GIOVENCA →bovini.

GIOVENCA ROSSA In ebr. *pārāh ʾădummāh*; animale le cui ceneri erano adoperate nel rito di purificazione di persone e di oggetti che erano venuti a contatto con un cadavere, delle ossa o una tomba (Nm 19,2-10; cfr. Nm 31,23; Eb 9,13); esse dovevano essere asperse con →acqua lustrale preparata con le ceneri stesse. La scelta di una vacca rossa si spiega con il valore profilattico del rosso presso molti popoli e rivela, dunque, l'origine magica e popolare del rito. La g. r. doveva essere senza tara né difetto, secondo un principio generale del rituale dei sacrifici dell'AT (Lv 1,3.10; 3,1.6; 4,3; 22,19-25; Dt 17,1), e non doveva aver portato il giogo, prescrizione che si applicava anche alla giovenca sacrificata in espiazione di un omicidio commesso da uno sconosciuto (Dt 21,3). La g. r. doveva essere immolata fuori dalla località, da un laico, in presenza di un sacerdote, e bruciata interamente. Nel fuoco nel quale essa si consumava, il sacerdote gettava legno di cedro, issopo e rosso di cocciniglia. Le ceneri venivano poi conservate in un luogo puro per poter essere usate per la preparazione dell'acqua lustrale (Nm 19,9.17). ELip

GIPETO L'animale impuro (Lv 11,13; Dt 14,12) chiamato nell'AT *peres*, dalla radice *prs*, "rompere (il collo di una preda)", potrebbe essere il g. *(Gypaëtus barbatus)* [la versione della CEI ha: "ossifraga", *n.d.t.*]. JLong

GIUBILEI, LIBRO →apocrifi dell'AT.

GIUBILEO In ebr. *yôbēl*, "montone, corno di montone, tromba".

1 Dati biblici Il g. è uno degli anni santi di Lv (25,8-17; 23-55) che trae probabilmente il suo nome dal suono della tromba che lo inaugura (v. 9). Ogni cinquant'anni (vv. 10-11), dopo sette settimane di anni (v. 8), il giorno delle Espiazioni (vv. 9; 23.27-32) il suono della tromba *(šôpār)* segna l'inizio dell'anno del g. definito come "un riscatto *(dᵉrôr)* di tutti gli abitanti del paese" (v. 10). Le terre restano a riposo (v. 11); ciascuno rientrerà nella sua proprietà (vv. 10.13) recuperando i terreni (v. 28), le case dei villaggi (v. 31) e delle città levitiche (v. 33) alienati dopo l'ultimo giubileo; l'Israelita schiavo è liberato (vv. 39-41.54). Queste misure sono fondate su motivazioni religiose (vv. 23.42.55).

2 Applicazioni Ci si può chiedere se la legislazione del g. era applicabile. In effetti a meno di cambiare il testo (vv. 8-10) per far coincidere il g. e l'anno sabbatico (25,2-7), il quarantanovesimo anno, bisognerebbe ammettere due anni consecutivi di riposo. Allo stesso modo non si vede bene un ritorno di ciascuno nel proprio patrimonio dopo cinquant'anni, in una società evoluta supposta dal g. Infine, la liberazione degli schiavi è già prescritta al settimo anno (Es 21,1-6; Dt 15,12-18). Infatti, nell'AT nulla permette di dire che il giubileo sia stato applicato.

Solamente due testi legislativi P tardivi (Lv 27,16-25; Nm 36,4) lo menzionano. Ez 46,17 parla di un "anno di riscatto", ma si tratta di nuovo di un testo legislativo e probabilmente post-esilico. Malgrado tutti gli accostamenti suggeriti, la legge del g. non ha veri paralleli medio-orientali che potrebbero stabilire la sua antichità. Si tratta probabilmente di una elaborazione tardiva dei circoli sacerdotali, che si preoccupava di rendere più efficace una legge sabbatica troppo spesso non osservata, ma che non venne praticamente mai attuata.

Bibl. InstAT, I, 267-270; G. Wallis, *Das Jobeljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbathjahr-Gesetz*, MIOr 15, 1969, 337-345; E. Cortese, *L'anno giubilare, profezia della restaurazione?*, RivB 18, 1971, 395-409; L. Dequeker, *Sabbatjaar en Jubileumjaar*, Collationes 4, 1974, 311-326. ABoud

(1) GIUDA In ebr. *yᶜhûdāh*.

1 Formazione dell'entità giudaica L'espressione *ʾereṣ yᶜhûdāh*, probabilmente "terra solcata" (cfr. l'arabo *wahda*, "burrone"), è un nome geografico che indicava in origine la regione montuosa, solcata da burroni, di cui si possono fissare i confini a nord di Betlemme e a sud d'Ebron. Non fu quindi una tribù a dare il suo nome alla regione, ma la regione a dare il suo nome all'insieme dei clan che si erano ivi installati e che si erano costituiti in tribù verso l'anno 1000 a.C.; la tribù si diede allora un antenato eponimo, G., che è diventato figlio di Giacobbe nella sintesi panisraelitica delle gesta patriarcali. I clan che formarono la tribù di G. erano, in realtà, di origine diversa. I Calebiti, che occuparono la regione estendendosi da un po' a nord di Ebron fino al confine della zona montagnosa della Giudea, a nord di Bersabea (Gs 15,13-19; Gdc 1,20; 1Cr 2,42-50) appartenevano alla tribù dei →Kenizziti (Nm 32,12; Gs 14,6.14; 15,17; Gdc 1,13; 3,9.11; 1Cr 4,13), a sua volta appartenente alle tribù di →Edom (Gen 36,11.15; 1Cr 1,36). Un altro clan kenizzita, quello di Otniel, occupò →(2) Debir (Gs 15,16-19; Gdc 1,12-15) che ora è localizzato nel ḫirbet Rabûd, 15 km a sud-ovest di Ebron. Al contrario, alcuni clan kenizziti, soprattutto quelli di →Ieracmeel, sembrano aver conservato più a lungo una vita seminomade nel Negheb. Essi vivevano accanto ai →Keniti, clan dei quali si erano installati a sud-est di Ebron, soprattutto a sud di Arad (Gdc 1,16; cfr. 1Sam 30,29) e a Zanah-haq-Qayîn (Gs 15,56s) cioè Zanoach di Caino, l'eponimo dei Keniti. A nord del paese di G., →Betlemme costituiva il centro del distretto di →Efrata, un nome geografico simile a Efraim. Si può ritenere che la popolazione di questa regione fosse autoctona, visto che non si parla mai di una conquista di Betlemme. Se *uru Bêt-dNIN.URTA* è proprio Betlemme, *bêt-lāḥim* "(luogo del Tempio) del Combattente", la città dipendeva da Gerusalemme all'epoca di Amarna, ma si era resa indipendente a metà del XIV secolo (*Lettere di →El-Amarna* 290; cfr. ANET³ 489b). Il matrimonio di Efrata con Caleb (1Cr 2,24) da cui risultò la località di Tekoa, situata 8 km a sud di Betlemme, attesta, in un secondo tempo, una mescolanza di elementi efraiti e calebiti nella regione situata fra Betlemme ed Ebron. Il caso personale di Davide, originario di Betlemme e alleato ai Calebiti per mezzo delle sue mogli Abigail di Carmel (1Sam 25,39-42) e Achinoam di Izreel (1Sam 25,43; cfr. Gs 15,55s; 1Sam 25,3), spiega come egli abbia potuto riunire questi clan disparati, formare una tribù di G. e farsi riconoscere come re sulla "casa di Giuda" (2Sam 2,2-4). È la prima volta che questa espressione appare nella Bibbia perché la tribù di G. si costituisce con Davide, identificandosi con il primo regno di Davide a Ebron. Va da sé che G. non ha mai fatto parte della federazione delle dodici tribù di Israele e che il cantico di Debora (Gdc 5) non ne fa menzione.

2 Da Davide alla fine di Israele L'avvento di Davide alla regalità su Israele (2Sam 5,1-3) non implicava la fusione delle due entità storiche e politiche di G. e di Israele. L'unione personale dei due stati non ne altera la distinzione reale, chiaramente notata nei testi (2Sam 5,5; 11,11; 19,41-44; 24,1.9; 1Re 1,35; 4,7-19a.19b) e confermata dagli eventi come le rivolte di Assalonne (2Sam 15-18) e di Seba (2Sam 20,1-22), sostenute entrambe dalla gente di Israele (2Sam 15,2.6.10.13; 18,6s; 20,1s). La secessione di Israele alla morte di Salomone (1Re 12) non è perciò più sorprendente della fedeltà di G. alla stirpe di Davide, al quale andava il merito di aver riunito i clan del paese di G. in un'unica tribù. Sebbene Gerusalemme non facesse parte del paese di G. e non fosse abitata né da Giudei né da Israeliti, fu ben presto considerata come la capitale del regno di G. poiché era la residenza del re, della sua corte e dei suoi ministri. Una distinzione fra G. e Gerusalemme durerà fino alla metà del IX secolo, se non più tardi, poiché 2Re 11,20 distingue ancora il popolo del paese, cioè di G., e gli abitanti della capitale. Le frontiere di G. descritte in Gs 15,1-12.20, così come la nomenclatura delle località di G. in Gs 15,21-61 risalgono probabilmente all'epoca di Ezechia o di Giosia, ad eccezione dei versetti aggiunti 46s che hanno sostituito, sembra, il passo spostato di Gs 19,41-46. La lista delle province giudaiche così ricostituita non è ancora tuttavia una composizione originale. Sembra essere stata rimaneggiata e completata, in modo che la sua forma primitiva possa risalire a un periodo anteriore, forse ai tempi di Giosafat (cfr. 2Cr 17,2) o di Ozia (cfr. 2Cr 26,6).

3 Dalla fine di Israele ai Maccabei La distinzione storica fra Giudei e Israeliti non sembra essersi attenuata in seguito all'afflusso di rifugiati dal nord che venivano in G. per sfuggire all'occupazione assira. L'esplosione demografica percettibile grazie agli scavi nel regno di G. alla fine dell'VIII e nel VII secolo a.C. deve essere legata a questo esodo in massa degli Israeliti. Accolti al sud, costoro erano considerati dai Giudei come *gērîm*, "stranieri", ai quali la legislazione del Dt accorda un'attenzione particolare. Quanto all'estensione dell'autorità del re Giosia su una parte dell'antico territorio del regno del nord

(2Re 23,15-20; 2Cr 34,6s), non fu sufficientemente lunga per intaccare l'antica distinzione fra G. e Israele. Nonostante l'esilio e la mescolanza delle popolazioni nei secoli VIII, VII e VI, la provincia persiana di G. conservava ancora dei tratti che la distinguevano nettamente dalla Samaria. All'epoca dell'amministrazione persiana le rivalità fra Gerusalemme e Samaria esacerbarono anche le relazioni fra le due comunità. Più tardi la partecipazione dei Samaritani alla lotta dei Seleucidi contro gli insorti di G. (2Mac 3,10) e la susseguente distruzione del tempio dei Samaritani da parte di Giovanni Ircano I nel 128 a.C. (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,256) sancirono definitivamente una divisione che l'origine diversa e il passato storico di G. e di Israele contenevano già in germe.

Bibl. CAH, III/1², 442-510.955-966; EJ, X, 326-333; WorldHistJP, 1/4/1-2; A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München, 1953; Y. Aharoni, *The Province-List of Juda*, VT 9, 1959, 225-246; id., *The Land of the Bible*, London, 1967, 297-304; M. Noth, *Aufsätze*, I, Neukirchen-Vluyn, 1971, 183-209; R. de Vaux, *L'installation des Israélites dans le sud palestinien et les origines de la tribu de Juda*, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem, 1972, 150-156; M.J. Zobel, *Beiträge zur Geschichte Gross-Judas in früh- und vordavidischer Zeit*, VTS 28, 1975, 253-277; È. Lipiński, *Juda et "tout Israël": analogies et contrastes*, in É. Lipiński (ed.), *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations*, Leuven, 1985, 93-112; K.H. Hecke, *Juda und Israel. Untersuchungen zur Geschichte Israels in vor- und frühstaatlicher Zeit*, Würzburg, 1985. ELip

(2) GIUDA In gr. *ioudas*, dall'ebr. *yᵉhûdāh*.

1 "Fratello di Gesù" e fratello di Giacomo il Minore (Mt 13,55; Mc 6,3), gli si attribuisce la lettera che porta il suo nome (→Giuda, lettera).

2 Nome dell'apostolo →(3) Giuda, "non l'Iscariota" (Gv 14,22) in At 1,13 (BJ).

3 G. Barsabba, delegato con Sila dalla comunità di Gerusalemme ad Antiochia per portarvi la lettera degli apostoli e degli anziani (→decreto degli apostoli). Mentre Sila restò ad Antiochia, G. Barsabba ritornò dopo poco a Gerusalemme. At 15,22 menziona "la considerazione di cui godeva fra i fratelli"; 15,32 lo chiama "profeta".

4 Figlio di Mattatia, soprannominato →Maccabeo, prende la direzione dei combattimenti dopo la morte di suo padre nel 166. Dopo aver sconfitto successivamente le truppe di Apollonio, di Seron e di Gorgia, approfittò della morte di Antioco IV Epifane e dei negoziati intrapresi dal reggente Lisia nel dicembre 164 per procedere alla purificazione del Tempio e stabilire la festa della Dedicazione (1Mac 3,10-4,61; 2Mac 8,1-10,8). G. deve poi continuare la guerra per tre anni, ma le divergenze fra 1 e 2Mac rendono quasi impossibile una soddisfacente ricostruzione dei fatti. Si sa, tuttavia, che il sommo sacerdote Menelao fu condannato da Antioco V e sostituito da Alcimo; quest'ultimo aveva ottenuto l'adesione degli Asidei che, nonostante l'esecuzione di 60 fra loro, avevano accettato di deporre le armi. G. invece aveva continuato l'opposizione (1Mac 5,1-7,26; 2Mac 10,9-14,10). Tuttavia Demetrio I aveva nominato Nicanore governatore della Giudea e Giuda avrebbe acconsentito per un certo tempo a fare la pace (2Mac 14,20-25; cfr. 1Mac 7,26-32). Nuove minacce contro il Tempio avevano spinto Giuda a riprendere le armi; riuscì a sconfiggere Nicanore ad Adasa e a ucciderlo istituendo la nuova festa, "il giorno di Nicanore", la vigilia di Purim (1Mac 7,32-50; 2Mac 15,1-36). Questo successo fu di breve durata poiché Demetrio I mandò una spedizione punitiva agli ordini di Bacchide: G. fu vinto e ucciso nella battaglia di Beerzet nel 160 (1Mac 9,1-18). Suo fratello →(1) Gionata prese il suo posto alla testa dell'insurrezione.

5 Figlio di Calfi, generale di Gionata Maccabeo, gli resta fedele nel corso di una battaglia incerta combattuta presso il lago di Genezaret (1Mac 11,70).

6 Figlio maggiore di Simone Maccabeo: conduce con suo fratello Giovanni, il futuro Giovanni Ircano I, una battaglia contro Cendebeo, nel corso della quale è ferito (1Mac 16,2-9). È assassinato con suo padre a Dok (1Mac 16,14-16). Secondo Giuseppe Flavio sarebbe stato tenuto per un periodo come ostaggio prima di essere ucciso (*A.J.* 13,228-235).

7 G. detto Iscariota (*iskariōth:* Mc 3,19; 14,10; Lc 6,16; o *iskariotēs:* Mt 10,4; Mc 14,43; Lc 22,3; Gv 12,4), uno dei Dodici, che tradisce Gesù; è citato 20 volte nei Vangeli, mentre Andrea, Tommaso, Bartolomeo, ad esempio, sono citati rispettivamente 11, 10, 3 volte. Si può dire dunque che G. attira l'attenzione degli evangelisti. Il quarto Vangelo precisa che G. è "figlio di Simone" (13,2), quest'ultimo a sua volta è qualificato come Iscariota (6,71; 13,26) — la Vulgata non traduce rigorosamente il testo greco —, e Lc lo distingue da un altro G. "figlio di Giacomo" (6,16; At 1,13); Mt 10,3 e Mc 3,18 conoscono un altro nome in sostituzione: Taddeo. Sebbene citato all'ultimo posto nell'elenco dei Dodici (Mt 10,14 par.), gli evangelisti insistono sulla sua qualità di apostolo nel senso stretto del termine: G. è "uno dei Dodici" (Mt 26,14; Mc 14,10; Mt 26,47 par.; Mc 14,20; Gv 6,71) o "del numero dei Dodici" (Lc 22,3); al momento dell'annuncio del tradimento gli apostoli "incominciarono a chiedersi chi fosse fra loro che avrebbe fatto ciò (cioè tradire)" (Lc 22,23) e Pietro, nel discorso durante l'elezione di Mattia, dice di G.: "Egli aveva un ruolo fra noi e si era visto attribuire una parte del nostro ministero" (At 1,17). Per due volte in Gv Gesù, indirizzandosi ai suoi apostoli e parlando di G., lo indica come "uno di voi" (6,70; 13,21). Questa insistenza sembra però calcolata: essa ne prepara una seconda che, per contrasto, ha ancora più peso: questo apostolo, G., è "colui che l'ha consegnato". Questa precisazione, presente nell'enumerazione dei Dodici (Mt 10,4 par.), ritorna senza sosta sotto forme diverse, ma equivalenti: dopo la confessione di fede di Pietro e nel corso dell'unzione di Betania (Gv 6,71; 12,4), nell'annuncio del tradimento (Mt 26,25), all'arresto di Gesù (Gv 18,2.5), nel racconto della morte di Ge-

sù (Mt 27,3). Nel racconto della passione il tradimento di G. è riferito in tre modi: l'affare concluso con i sommi sacerdoti (Mt 26,14-16 par.), l'annuncio fatto da Gesù (Mt 26,20-23 par.), il tradimento stesso (Mt 26,45-46 par.).

Nostro compito è riconoscere che G. è una figura molto singolare nel seno del gruppo apostolico e per questo fatto non smette di incuriosire storici ed esegeti. Dal dossier G. emergono due categorie di domande essenziali. La prima, misteriosa e sconcertante, deriva dal piano divino e dunque non potrebbe ricevere una risposta definitiva. Come è possibile che Gesù stesso abbia scelto questo uomo (cfr. Gv 13,18)? Come spiegare che l'abbia eletto economo della comunità (Gv 12,6b; 13,29a)? Si potrà sostenere che le precisazioni di "traditore" (Lc 6,16) e di "ladro" (Gv 12,6a) derivino dal fatto compiuto; si potrà far notare anche che Gesù annunciò il tradimento (Mt 26,20-23 par.), ma il mistero della scelta rimane. Ci si può anche interrogare sul destino eterno che gli è riservato. Certamente, nel suo annuncio del tradimento Gesù pronuncia un giudizio senza ricorso nei confronti del traditore: "Guai a colui dal quale il Figlio dell'uomo viene tradito!" (Mt 24,26 par.); Mt 27,3-4 tuttavia evoca i suoi rimorsi più che il suo pentimento *(metamelētheis)* e la sua confessione: "io ho peccato". Ma da qui a farne un martire della storia della salvezza, è forse un giudizio troppo affrettato (cfr. C. Aziza, 58).

La seconda categoria di domande ci lascia meno sprovvisti: gli stessi testi delle Scritture presentano elementi di risposta. Anzitutto, G. era o non era presente alla cena? Mt e Mc hanno facilitato le cose menzionando l'annuncio del tradimento prima del racconto dell'istituzione (Mt 26,20-29 par.); essi permettono così di supporre il suo immediato allontanamento. Invece Lc presenta questo annuncio dopo il racconto dell'istituzione (Lc 22,19-23), lasciando intendere la sua partecipazione alla scena. La tradizione giovannea va nello stesso senso (Gv 13,26). Questa presentazione sembra storicamente poco verosimile e corrisponde alla preoccupazione parenetica di Lc. D'altra parte il motivo di questo tradimento è oggetto di numerose teorie (cfr. P. Bonnard, *L'évangile selon St. Matthieu,* 372). Gli uni avanzano ragioni psicologiche di gelosia, p.es. nei confronti del resto del gruppo apostolico; altri fanno valere il motivo finanziario, cioè la ben conosciuta cupidigia di G. desunta da Mt 26,15; Gv 12,5-6; altri ancora sostengono la spiegazione messianica: G., il cui nome Iscariota significherebbe "Zelota", sarebbe stato deluso nel vedere Gesù rinunciare alla liberazione politica tanto attesa da questa corrente giudaica (C. Aziza). Anche se è difficile negare totalmente l'una o l'altra di queste ragioni, in particolare la cupidigia, bisogna riconoscere che i nostri testi insistono su tutto un altro aspetto. Gv dice espressamente che è "il diavolo che aveva messo nel cuore di Giuda... il disegno di consegnare Gesù" (13,2; cfr. anche 6,70; 13,27a) e Lc (22,3) propone la stessa spiegazione. Quest'ultima argomentazione raccoglie oggi il maggior numero di consensi. Resta infine la domanda sulle circostanze della morte di G.: si impiccò dopo aver riconosciuto il suo errore e aver gettato le trenta monete d'argento nel santuario, come riferisce la tradizione che fa capo a Matteo (Mt 27,3-10), o secondo la tradizione lucana morì di morte violenta, con la testa fracassata e le visceri sparse, dopo aver acquistato un terreno con i soldi del suo misfatto (At 1,16-20)? Evidentemente siamo in presenza di due tradizioni indipendenti dello stesso avvenimento: così ogni tentativo di armonizzazione per salvaguardarne il carattere storico, come ogni sforzo di opposizione fra i due testi, tendenti a sottolineare l'aspetto leggendario di questi ultimi, non hanno via di uscita (P. Benoit, 340.344). Ogni racconto riporta il fatto a suo modo, anche se sia l'uno che l'altro hanno fatto ricorso a precedenti biblici che descrivono "le morti orribili di famosi empi" (P. Benoit, 345) e si sforzano di sottolineare a proposito "del campo" (→Akeldamà) la realizzazione di annunci veterotestamentari. Per ciò che concerne la morte di G., si può accostare Mt a 2Sam 17,23 e At a Sap 4,19 (P. Benoit, 345-346). Precisiamo inoltre che il testo di Lc non permette di pensare a un suicidio. Quanto all'affare "del campo", *agros* (Mt) o "fondo", *chōrion* (Lc), la questione è più complessa. La presentazione di Mt, che evoca il "campo del Vasaio", comperato dai sommi sacerdoti con i soldi gettati da G. nel santuario e chiamato per questa ragione "campo del Sangue", utilizzando poi la Scrittura, risulta una interpretazione midrashica di Zc 11,12-13; 18,2-3; 19,1-2. Proviene da una tradizione orale e rivela una buona conoscenza topografica (P. Benoit 359). In Atti si tratta di un fondo comperato da G. prima della sua morte e chiamato in seguito, per il suo tragico destino, Akeldamà, "campo del sangue". Ciò che attira l'attenzione dell'autore è la maledizione che ne deriva per questo fondo; anche la tradizione orale gerosolimitana (P. Benoit, 348; E. Haenchen pensa piuttosto a una comunità ellenistica) vi ha visto il compimento del Sal 69,26. Si può pensare "che il racconto di Mt offra le garanzie più serie"; ciò non toglie però che entrambi i racconti ci trasmettano "una tradizione solida perché nutrita di ricordi reali" (P. Benoit, 359)

8 G. il Galileo, chiamato anche G. di Gamala (in Gaulanitide) da Giuseppe Flavio (*A.J.* 18,4); fu l'istigatore di una sommossa quando Quirinio effettuò il censimento per determinare il tributo dovuto a Roma (At 5,37). La sua principale argomentazione si basava sullo "zelo" per Dio, essendo il versamento di un tributo a una potenza straniera la negazione della sola regalità divina. Perciò Giuseppe Flavio ne fa il fondatore del movimento zelota (*A.J.* 18,4-10.23-25; *B.J.* 2,118-433; 7,253). Questa tesi è forse troppo radicale perché gli zeloti come movimento costituito appaiono solo nel 66 d.C.; tuttavia si può notare una certa continuità nel tipo di opposizione poiché i due figli di G. furono crocifissi da Tiberio Alessandro nel 47, al tempo di una grande carestia (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,102).

9 Uno dei Dodici, figlio di Giacomo (Lc 6,16); ben distinto da Giuda Iscariota (Gv 14,22) e general-

mente identificato con →Taddeo (Mt 10,3; Mc 3,18), è chiamato Giuda in At 1,13.

10 Cristiano di Damasco, che abitava sulla strada "Diritta"; Paolo soggiornò presso di lui prima di essere battezzato da Anania (At 9,11).

Bibl. Ad 4: F.H. Chase, *On prènès gènoménos in Acts 1,18*, JTS 13, 1912, 278-285; D. Haugg, *Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten*, Freiburg, 1930; K. Lake, *The Death of Judas*, Beginning 5, 1933, 22-30; H. Preisker, *Der Verrat des Judas und das Abendmahl*, ZNW 41, 1942, 151-155; L. Guidice, *Num Judas cenae eucharisticae interfuit*, VD 22, 1942, 65-73; J. Herder, *La mort de Judas*, RHR 129, 1945, 47-56; K. Lüthi, *Judas Iuskarioth in der Geschichte der Auslegung*, Zürich, 1955; id., *Das Problem des Judas Iskarioth — neu untersucht*, EvT 16, 1956, 98-114; P. Benoit, *La mort de Judas*, in *Festschrift Wikenhauser*, München, 1954, 1-19 (= *Exégèse et Théologie*, Paris, 1961, 340-359); J. Dupont, *La destinée de Judas prophétisée par David*, CBQ 23, 1961, 45-51 (= *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, 309-320); L. Heyraud, *Judas et la nouvelle alliance dans la Cène selon S. Jean*, BVieChr 44, 1962, 39-48; D. Tabachovitz, *Der Tod des Judas Iskarioth*, Eranos 67, 1969, 43-47; A.B. Gordon, *The fate of Judas according to Acts 1,18*, EvQ 4, 1971, 97-100; M. Wilcox, *The Judas-Tradition in Acts 1,15-25*, NTS 19, 1972-73, 438-542; W.C. Van Unnik, *The Death of Judas in Saint Matthew's Gospel*, AngTRSS 3, 1974, 44-57; W. Jens, *Der Fall Judas*, Stuttgart, 1975; H.L. Goldschmidt-M. Limbeck, *Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament*, Stuttgart, 1976; D. Roquefort, *Judas, une figure de la perversion*, ÉTRel 58, 1983, 501-513; H. Sahlin, *Der Tod des Judas Iskarioth nach Ap 1,15ff*, ASTI 12, 1983, 148-152; C. Aziza, *Judas, le premier martyr*, L'histoire 83, 1985, 51-58. PHaud

GIUDA, LETTERA La l. di G. è indirizzata "agli eletti, agli amati da Dio Padre, ai preservati per Gesù Cristo" (v. 1). L'autore non dà indicazioni più precise sui destinatari, ma il suo scritto mostra che egli prende di mira la situazione di un gruppo di chiese, se non di una comunità in particolare, e non quella dei cristiani in generale. Alcuni pensano a dei giudeo-cristiani, invocando le citazioni dell'AT, così come la conoscenza degli apocrifi e delle leggende giudaiche che l'autore suppone nei suoi lettori. Poteva però trattarsi di pagano-cristiani poiché dei giudeo-cristiani sarebbero stati meno influenzabili di quelli dall'immoralismo raccomandato dai falsi dottori. Il fine della lettera è di mettere in guardia i cristiani contro i personaggi la cui falsa dottrina relativa a Cristo o alle potenze celesti e la vita dissoluta costituiscono un grave pericolo per la fede. Ci sono dei tratti che annunciano delle eresie gnostiche del II secolo. Riferendosi a esempi del passato, l'autore annuncia i castighi che colpiranno i falsi dottori (3-16). In più egli esorta i suoi lettori a restare saldi nella fede (17-23). Cita opere degli →apocrifi come l'*Apocalisse di Enoch* (14-15) e forse l'*Ascensione di Mosè* (9) e ciò spiega perché lo scritto fu inserito non senza esitazione nel canone (le esitazioni a questo riguardo cessarono nel V secolo). L'autore si presenta come "fratello di Giacomo", cioè senza dubbio "Giacomo, fratello del Signore", il solo a essere ben conosciuto nelle comunità cristiane del I secolo. L'identificazione con Giuda Taddeo, uno dei Dodici, è poco probabile perché l'autore si distingue dagli apostoli (17s). Il messaggio di Giuda è molto vicino a quello che si legge in 2Pt (in particolare al cap. 2). Sembra però che 2Pt dipenda da Giuda piuttosto che viceversa. La data di composizione della lettera sarebbe perciò anteriore a quella di 2Pt e si collocherebbe verso gli anni 80-90.

Bibl. Commentari: R. Knopf, Göttingen, 1912[7]; C. Bigg, Edinburgh, 1922; J. Chaine, Paris, 1939; J.N.D. Kelly, London, 1969; J. Cantinat, Paris, 1973; E. Fucbs-P. Reymond, Neuchâtel, 1980. [H.R. Balz-W. Schrage, *Le lettere cattoliche: Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda* (= NT 10), Brescia, 1978; K.H. Schelkle, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda* (= ComTeolNT XIII/2), Brescia, 1981; O. Knoch, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. Übersetzt und erklärt* (= RgNT), Regensburg, 1990].

Studi: DBS, IV, 1285-1298; DThC, VIII, 1668-1681; K. Pieper, *Zur Frage nach den Irrlehrern des Judasbriefes*, Paderborn, 1939, 66-71; D. Rowston, *The Most Neglected Book in the N.T.*, NTS 21, 1974/75, 554-563. [E.E. Ellis, *Prophecy and hermeneutic in Jude*, in Id., *Prophecy and hermeneutic in early christianity. New Testament essays* (= WUNT 18), Tübingen, 1978, 221-36; M. Carrez et alii, *Lettere di Paolo, Giacomo, Pietro e Giuda*, edizione italiana a cura di C. Valentino (= PicEB 8), Roma, 1985; U. Vanni, *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda* (= LOB 2.13), Brescia, 1986; D.F. Watson, *Invention, arrangement, and style: rhetorical criticism of Jude and 2 Peter* (= SBLDiss 104), Atlanta GA, 1988; J.D. Charles, *Literary strategy in the Epistole of Jude*, Scranton/London, 1993]. JCMar

GIUDA, MANOSCRITTI DEL DESERTO →Morto, manoscritti del mar; →Masada; →Murabbaʿât.

GIUDA, VANGELO →apocrifi del NT.

GIUDAISMO E BIBBIA

1 Posto della Bibbia nella teologia La Bibbia ebraica si chiama in ebraico Torah, che significa "insegnamento". Di conseguenza ricevere la Torah comporta sia la situazione del discepolo sia quella del figlio; si stabilisce una relazione, nella quale si mescolano autorità, familiarità, amore, rivolta, ammirazione, ricerca di modelli, colpevolezza, sentimento di sicurezza. La definizione di questa relazione non resta affatto retorica, poiché il bambino ascolta i primi racconti biblici dalla bocca della madre; gli eroi della sua "mitologia" sono Abramo, Mosè, Debora, Davide, Ester, ecc. Poco più tardi suo padre gli insegnerà le leggi bibliche e, quando arriverà all'età scolare, il suo primo maestro ne prenderà il posto facendogli leggere questa stessa Torah già intimamente legata al suo universo. Se dunque vogliamo eliminare ogni fraintendimento e

dare alle parole il loro reale significato, dobbiamo eliminare subito il termine "Bibbia", poiché non si tratta di un libro, neppure del Libro. È il libro della Torah. Il giudaismo si interroga sulle fonti del libro della Torah. Il testo scritto, come la tradizione orale, trae la sua autorità da un avvenimento che è la Rivelazione. Quest'ultima conferisce al popolo, divenutone il depositario vivente, il suo carattere di popolo eletto, poiché Dio ha rivelato la sua parola nel contesto di un'alleanza, un vero e proprio contratto che si incarna in tre segni fondamentali: la Torah, la circoncisione e il sabato. La situazione del popolo di Israele, in quanto parte contraente dell'alleanza, è estremamente complessa, poiché esso è libero e al tempo stesso scelto da Dio, padrone del suo destino e determinato dall'impegno dei suoi antenati. La Rivelazione giunge agli uomini veicolata dai profeti, individui designati da Dio per ricevere la sua parola e comunicarla.

Nessuno di quelli che sono stati scelti da Dio per ascoltare la sua parola può sfuggire alla vocazione profetica e la Torah stessa ricorda la vana resistenza opposta da Mosè o da Geremia, o ancora da Giona. Questi eletti occupano un posto a parte nell'ordine umano, poiché la chiamata divina fa di loro degli esseri privi di qualsiasi margine di libertà. A loro non sono permessi né il rifiuto di comunicare il messaggio ricevuto, né l'impostura. L'avventura di Balaam (Nm 22-24), autentico profeta di Dio che appartiene alle altre nazioni, è sufficientemente eloquente a riguardo. La situazione del popolo ebraico, segnato da un destino, che subisce talvolta fra il sangue e le lacrime, anche quando cerca di scrollarselo di dosso, lo avvicina alla condizione profetica. In questo senso Israele è un popolo profeta e resta il popolo eletto.

Se la vocazione profetica rimane dunque una costante della storia, Dio non ha però cessato di parlare direttamente agli uomini. Sul piano storico si richiamerà in proposito la chiusura del →canone, verso la fine del V secolo prima dell'era volgare. Se la scelta definitiva degli scritti riconosciuti come ispirati da Dio non esigeva nient'altro che un solenne atto legislativo, ben diverso era il problema della trasmissione della Rivelazione orale, strumento vivente della lettura del testo divino. Per il giudaismo un nesso si era già stabilito in epoca biblica, poiché Ezra e Neemia, ai quali Dio non parla affatto, hanno la stessa funzione dei "saggi", ai quali spetta di compiere e insegnare la Torah.

Secondo la tradizione, qualche tempo dopo Ezra i membri della "Grande Assemblea", che Ezra stesso aveva investito d'autorità, raccolsero gli scritti profetici in tre gruppi:

— la Torah propriamente detta, comprendente i cinque libri di Mosè (Gn, Es, Lv, Nm, Dt);

— i Profeti, suddivisi in profeti anteriori (Gs, Gdc, 1-2Sam, 1-2Re) e profeti posteriori (Is, Ger, Ez e i dodici "piccoli" profeti);

— gli Scritti, cioè Sal, Pro, Gb, Ct, Rt, Lam, Qo, Est, Dn, Esd, Ne, 1-2Cr.

Altri libri, alcuni dei quali sono contemporanei agli scritti ammessi nel "canone", figurano nelle Bibbie cristiane. Essi non hanno alcun carattere sacro per la tradizione giudaica, che li considera opere umane non ispirate. Essi non appartengono al messaggio profetico e anche la Torah orale li ignora. Quale è insomma il valore di questo insieme di scritti che costituiscono la parola di Dio? Se altri considerano questi libri una materia soprattutto teologica, gli Ebrei hanno imparato a considerarli una antropologia in prospettiva divina. Dio stesso sembra volere distogliere l'uomo da indagini teologiche, quando dice a Mosè: "Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere" (Es 33,23). Questo per la Torah orale significa: l'uomo può osservare e interpretare gli avvenimenti, la Storia, ma non è in grado di penetrare il divenire, l'incompiuto. Il suo destino? Egli ha a disposizione una promessa, ha contratto un'alleanza e ha ricevuto la Torah. Ogni uomo, che in nome di un messaggio divino proclama un avvenire estraneo al compimento della Torah, è un impostore, un falso profeta. Pertanto i maestri della tradizione giudaica invece di costruire una teologia e di interrogarsi sull'essenza di Dio, insegnano una visione dell'uomo, nella quale essi parlano d'amore, di giustizia e di servizio di Dio.

In quanto documento storico, che valore dobbiamo riconoscere alla Torah? In primo luogo, la Torah non è né un libro di storia, né di storie. È — ricordiamolo — insegnamento della parola di Dio. Pertanto, la storia degli uomini e dei popoli non appare se non quando viene a servire l'essenza stessa del messaggio profetico. Di conseguenza, si dovrebbe evitare di confondere questo libro con una storia del popolo ebraico. In secondo luogo, è facile comprendere che la Torah, per sua stessa natura, non può soltanto sfiorare la storia. Nella misura in cui si rivolge al popolo ebraico, essa si basa sulle condizioni storiche della nascita di questo popolo. La sua elezione, i comandamenti che gli sono stati prescritti, l'alleanza con Dio e infine la Rivelazione derivano dall'uscita dall'Egitto, cioè dalla storia di un'oppressione e di una liberazione. Poiché Israele è stato oppresso e perché non sia mai al fianco degli oppressori, questo popolo è stato eletto e ha ricevuto la Torah. Di conseguenza, quest'ultima non può far a meno di narrare la storia dell'oppressione, della liberazione e della Rivelazione. Essa seguirà poi il cammino di Israele sia nel suo scontro con i popoli e le civiltà che nella sua avventura spirituale. Radicata nella vita umana, la Torah è nella storia, sebbene necessariamente controcorrente, in posizione di sfida, facendo valere una esigenza divina con la quale non si puo né trattare né venire a patti, nonostante la pazienza e la misericordia divina siano inesauribili.

L'insegnamento storico della Torah consiste infine, e non si tratta di un aspetto secondario, nel dare un senso alla vita. Come quest'ultima e come la creazione, la storia ha un inizio e una fine. Questa fine ha un nome: il Messia. Nel corso della sua esistenza il popolo ebraico ha vissuto l'attesa messianica ora impazientemente, ora più serenamente. Una sola certezza si impone senza sfumature o riserve: il

tempo del Messia sta alla fine della Storia e questo tempo non è ancora compiuto. I segni di questo compimento saranno manifesti agli occhi di tutti i contemporanei: l'umanità avrà vinto la guerra, la violenza, la fame, l'oppressione, l'ingiustizia, tutte le alienazioni. In quel giorno ciascun uomo accetterà l'altro come suo fratello, nella sua differenza e alterità e soltanto allora l'unità assoluta di Dio sarà proclamata universalmente.

2 Lavori sulla Bibbia La Torah è ebraica e ogni tentativo di leggerla, ascoltarla o studiarla in un'altra lingua per il giudaismo è votato al fallimento. Si puo leggere l'AT in latino e in tutte le lingue dei popoli della terra. Nessuna di queste lingue riesce tuttavia a esprimere appieno quanto la Torah dice in ebraico. Non soltanto ogni parola, ma anche ogni lettera del testo sacro ha un valore irriducibile. Se ne trova una esemplificazione nel rituale sinagogale. Il culto comprende in particolare la lettura pubblica del Pentateuco (i cinque libri di Mosè) in un rotolo di pergamena interamente manoscritto. Basta che una sola lettera sia sbagliata, assente o sbiadita, per rendere il rotolo inadatto alla lettura pubblica: è necessario correggerlo. Allo stesso modo, se il lettore ha commesso un errore, dovrà ricominciare la lettura. Non bisogna vedere in questo una forma di feticismo primitivo o arcaico, ma l'umile e solenne riconoscimento del valore di ogni segno. L'esegesi tradizionale insegna, per esempio, che la prima lettera del testo della Torah è una bet (seconda lettera dell'alfabeto ebraico, come del nostro), poiché questa evoca la benedizione (in ebr. *brk*), con un bet iniziale, mentre alef, la prima lettera dell'alfabeto, è l'iniziale di *'rr* che esprime l'idea di maledizione. Da questo unico esempio si commisura l'impossibilità di ogni tentativo di traduzione della Torah. Come rendere in un'altra lingua ciò che indica ciascuna lettera del testo originale e dà insomma la sua specificità alle parole e alle frasi? Ogni traduzione della Torah è una presentazione frammentaria del suo contenuto e talvolta una mutilazione vera e propria. Si comprenderà perché ogni volta che gli Ebrei decisero di tradurre la Torah, la lora iniziativa suscitò critiche violente e segnò l'inizio di una profonda crisi all'interno del popolo di Israele. Ciò avvenne, in particolare, all'epoca di Saadia Gaon (IX secolo, Mesopotamia), autore di una traduzione in arabo, o di Mosè Mendelsohn (fine XVIII secolo, Germania) che pubblicò una Torah con un commento tradizionale in lingua tedesca.

L'ebraico non è il solo ostacolo da superare. Dal momento che la conoscenza della lingua in quanto "strumento" non rivela subito il valore delle lettere, il senso delle parole e il contenuto delle frasi. Esiste infatti una lettura ebraica della Torah: essa è formata dall'interpretazione tradizionale del testo scritto, trasmessa oralmente attraverso le generazioni. L'autore di questa tradizione orale è la stessa persona che ha scritto la Torah. Per questo porta il nome di Torah orale. A partire dall'evento della Rivelazione, che segna il passaggio della parola di Dio all'uomo, la comunicazione va dal maestro all'allievo. Questo metodo richiama ancor più l'attenzione per il fatto che implica uno scambio vivente e suppone che anche il destinatario reagisca alla Parola che, incarnata da un maestro, reagisce con chi la riceve. Questo contatto personale e vivente è insostituibile; ciò significa che la lettura di un libro non può sostituirlo; al limite rappresenta un ripiego. Si comprende perciò come per molti secoli l'interpretazione rivelata della Scrittura sia rimasta confinata all'oralità. Essa perse questo carattere il giorno in cui fu chiaro che la dispersione del popolo ebraico e le misure prese dallo straniero contro i maestri della Torah mettevano in pericolo l'integrità della tradizione. Coloro che sopravvissero in Palestina alla persecuzione di Adriano, nel II secolo della nostra era, si convinsero della necessità di ricorrere a un ripiego e decisero di dare forma scritta alla tradizione orale. È merito di Rabbi Judah (detto il Principe) l'aver composto un riassunto metodicamente strutturato, chiamato →Mishnah (questa parola significa "studio" e "insegnamento" ed è sinonimo di Torah). Nei tre secoli che seguirono, gli studi, che si svilupparono in Palestina e in Mesopotamia, centro principale della Diaspora, dove esistevano delle accademie giustamente famose (→Babilonia), si basarono sulla Mishnah. Esse produssero un'opera monumentale, la Gemarah, altro sinomimo, ma questa volta aramaico, di Torah, che significa esattamente, "conoscenza" e "studio". La Gemarah conserva scrupolosamente la Mishnah e ne rispetta la traccia, risultando un commentario metodico di quest'ultima. L'insieme della Mishnah e della Gemarah si chiama →Talmud, cioè "studio", e lo sviluppo parallelo dei lavori in Palestina e Babilonia produsse un *Talmud* di Gerusalemme e un *Talmud di Babilonia*. Quest'ultimo è diventato il più studiato e il più comune, in quanto più completo.

La Torah orale ai nostri giorni si confonde con il Talmud. Ma per affrontare questa opera immensa, come pure per leggere gli scritti degli altri esegeti, pensatori e moralisti, una iniziazione è indispensabile. Una iniziazione non rituale, ma intellettuale e al tempo stesso spirituale. In altre parole, l'avvicinarsi alla Torah orale e di conseguenza alla Torah stessa, poiché la tradizione orale è la chiave del testo scritto, continua a richiedere il ricorso a un maestro. Il contatto fra maestro e allievo rimane anche ai nostri giorni indispensabile e insostituibile, come lo era in passato. Un esempio permetterà di illustrare come la tradizione orale illumini proprio la Torah.

Dt 21 discute il caso della scoperta di un cadavere di un uomo assassinato, il cui assassino è rimasto ignoto, nonostante le indagini. Gli anziani e i giudici debbono valutare, pertanto, quale sia la città più vicina al luogo dove é stato rinvenuto il cadavere. Gli anziani di questa città prenderanno una giovenca, si recheranno in un luogo isolato e vi immoleranno la giovenca. In seguito, alla presenza dei sacerdoti, si laveranno le mani e dichiareranno: "Le nostre mani non hanno versato questo sangue e i nostri occhi non hanno visto; perdona il tuo popolo Israele", e il sangue sarà pertanto perdonato.

Qui, come in numerose pagine della Torah, ci sembra di essere di fronte a un rito primitivo, di difficile comprensione. Ma ecco l'interpretazione del Talmud: "I tuoi anziani e i tuoi giudici misureranno...". Si tratta dei membri del Sinedrio, tribunale supremo dello stato, e dei capi politici del paese. Ebbene, quando il sangue è stato versato e la giustizia non può essere stabilita, tutta la vita nazionale deve fermarsi. Le più alte autorità debbono abbandonare i loro palazzi, i loro uffici, la loro famiglia e recarsi sul posto. Poiché il precetto "misurare" non risponde a una preoccupazione di carattere tecnico, la misurazione sarà effettuata anche se è chiaro che il cadavere si trova in vicinanza di quella città. Si tratta di un gesto rituale che le autorità superiori e non i geometri o i loro incaricati debbono espletare. Lo stesso vale per il seguito del rituale. Ma come — domanda il Talmud — si arriva a sospettare i giudici supremi, i membri del governo, il consiglio municipale di aver commesso l'omicidio? E conclude: avrà il diritto di dichiarare: "le mie mani non hanno versato questo sangue" solo colui che in tutta sincerità potrà dire: "io non ho respinto nessun uomo che chiedeva ospitalità; non ho rifiutato asilo a nessun vagabondo, che avrebbe potuto commettere un omicidio o esserne vittima". Solo l'interpretazione della Torah orale permette di scoprire che Dt 21 vuole dire che il sangue versato è indizio di disordine sociale e che tutta la società deve essere messa in stato di all'erta. La responsabilità e la colpevolezza sono collettive; noi siamo tutti responsabili del sangue del nostro prossimo. Ecco ciò che la Parola di Dio insegna. LLaz

3 La Bibbia nella vita della comunità La lettura pubblica della Torah è antica quanto la stessa Torah. Si legge in Dt 31,10-12: "Alla fine di ogni sette anni, al tempo dell'anno del condono, alla festa delle Capanne, quando tutto Israele verrà a presentarsi davanti al Signore tuo Dio, nel luogo che avrà scelto, leggerai questa legge davanti a tutto Israele, agli orecchi di tutti. Radunerai il popolo... perché ascoltino, imparino a temere il Signore vostro Dio e si preoccupino di mettere in pratica tutte le parole di questa legge". Una abitudine molto antica prescriveva la lettura pubblica della Torah il lunedì e il giovedì; l'istituzione della lettura pomeridiana è collegata a Ezra. Originariamente era il sacerdote, il levita o il profeta che leggeva pubblicamente la Torah. In alcune circostanze particolari doveva farlo il re. Dopo la distruzione del Tempio ogni fedele "chiamato" faceva questa lettura. Al loro fianco stava un traduttore, che in una lingua chiara e piana interpretava o traduceva i testi letti (→targum). Questo uso è stato sostituito dall'obbligo individuale di rileggere ogni settimana, in particolare, la sezione settimanale e di studiarne la spiegazione. Per non offendere gli ignoranti, l'usanza vuole che sia un uomo istruito a leggere la Torah in pubblico. Questa usanza è stata mantenuta fino a oggi. Si fa un'eccezione solo per l'adolescente, che legge di persona il passo del giorno in occasione della sua maggiore età religiosa.

Il contenuto della Torah, in vista della sua lettura annuale in pubblico, è stato diviso in 54 sezioni *(sidrôt)*. Ogni sabato se ne legge una. Quando il sabato coincide con una festa, si legge un capitolo appropriato alla festa e la *sidrāh* è rinviata al sabato seguente. La recita della Torah si effettua seguendo un "modo" antico, una specie di modulazione per l'esecuzione della quale i testi biblici manuali sono provvisti di un sistema di accenti, complicato ma preciso.

Il libro della Torah è fatto oggetto di un'incomparabile venerazione. Deve essere scritto a mano, con una piuma d'oca, su pergamena. Lo scriba incaricato di questo lavoro deve considerarlo un compito sacro e accompagnarlo con la preghiera continua. La pergamena deve essere disposta come un rotolo, sostenuto da due barre, aventi in alto e in basso due dischi che le sostengono. Il rivestimento di questi rotoli deve essere di velluto e di seta; essi sono muniti di una "mano" d'argento, che permette di seguire il testo della Scrittura senza toccarlo, in segno di rispetto. I rotoli sono conservati in una specie di cofanetto, chiamato "l'Arca Santa", ben visibile nella sinagoga. Quando il libro viene tirato fuori dall' "Arca santa", tutti si alzano. Gli si esprime l'affetto "deferente" baciando il mantello di cui è rivestito. Il sabato, dopo aver terminato la lettura della sezione del giorno, si chiama un fedele per leggere un altro passo biblico, tratto dai profeti. Questo brano, introdotto e concluso dalle benedizioni che affermano il carattere ispirato delle parole profetiche, non è scelto a caso: il suo contenuto infatti presenta sempre una qualche analogia con la lettura della Torah.

Nelle tre feste dette di pellegrinaggio (Pasqua, Pentecoste e Capanne) e nella festa di Purim si leggono rispettivamente i libri seguenti: Ct, Rt, Qo, Est.

A proposito della venerazione pubblica del Libro della Torah, bisogna menzionare ancora la festa detta di "Chiusura" che dura due giorni e chiude la serie delle feste dell'anno ebraico, verso il 20 settembre (22 tishri). Il secondo giorno della festa di "Chiusura" è consacrato alla glorificazione della Torah, da cui deriva il suo nome *śimḥat Torah*, "gioia della Torah". È il giorno in cui si conclude il ciclo annuale della Torah in un clima di allegria generale e fra canti di gioia. I rotoli sono portati in processione solenne fra le mura del luogo di culto. C'è la tradizione di "chiamare" molti fedeli alla lettura e fra essi vi sono molti bambini. Per manifestare l'amore nei confronti della "antica" Torah, sempre nuova, e per non interrompere affatto la sua lettura e il suo studio, la comunità riprende, il giorno stesso, la lettura di Gen 1. DBer

Bibl. I. Epstein, *Le Judaisme,* Paris 1956; G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris 1960; id. *Le messianisme. Essai sur la spiritualité juive*, Paris 1971; A. Nèher, *Clefs pour le judaïsme,* Paris 1977; id. *Moïse et la vocation juive,* Paris 1977; G. Scholem, *La Cabbale. Les thèmes fondamentaux*, Paris 1985. [U.

Piperno, *L'étude de la Bible chez les juifs italiens*, in Y. Belaval-D. Bourel (éd.), *Le siècle des Lumières et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 7), Paris, 1986, 93-102; R. Di Segni, *La lettura della bibbia nell'ebraismo*, in *Ascolto della parola e preghiera. La "lectio divina"* (= Teologia Sapienziale 2), Città del Vaticano, 1987, 51-60; B. Uffenheimer-H.G. von Reventlow (ed.), *Creative biblical exegesis. Christian and Jewish hermeneutics through the centuries* (= JStOTSup 59), Sheffield, 1988; A. Chouraqui, *Il pensiero ebraico* (= LOB 3.10), Brescia, 1989; G. Dahan, *L'exégèse Juive de la Bible*, in G. Bedouelle-B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 5), Paris, 1989, 401-425; R. Goetschel, *Les orientations de l'exégèse juive et la Bible*, in J. R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989, 39-48; M. Goshen Gottstein, *Bible et judaïsme*, *ivi*, 33-38; B.D. Dupuy, *Exégèse juive, exégèse chrétienne*, in *Judaïsme: la question chrétienne*, LumièreV 39,196, 1990, 73-93; S.J. Sierra, *Apporto degli ebrei nell'interpretazione della Bibbia nell'età moderna e contemporanea*, in R. Fabris (a cura di), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (= La Bibbia nella Storia 17), Bologna, 1992, 325-48].

GIUDAIZZANTE I g. sono dei →giudeo-cristiani della setta dei farisei (At 15,5). Il sostantivo non figura nel NT, ma si ha il verbo *ioudaizein* (Gal 2,14) che significa "comportarsi da giudeo". Si potrebbero chiamare g. tutti i giudei che vivono secondo la legge, ma nell'ambito degli studi neo-testamentari questo termine indica i soli giudeo-cristiani, che anche dopo la decisione del concilio di →Gerusalemme erano del parere che i convertiti dal paganesimo dovevano osservare la Legge giudaica. Questi g. erano gli avversari più accaniti di Paolo: si sforzavano di ostacolare ovunque la sua opera missionaria. L'apostolo li combatte in Cor, Rm, Fil e soprattutto in Gal. Bisogna distinguere questi g. dai falsi dottori giudei influenzati dalla gnosi, che sono avversati nelle prime lettere pastorali. Gli ultimi eredi di questi g. furono senza dubbio gli ebioniti; questi rifiutavano la divinità del Cristo, osservavano la Legge giudaica, consideravano Paolo come un eretico (Ireneo, *Adversus haereses* 26,2) e ammettevano solo il vangelo di Matteo nella loro propria versione.

Bibl. DBS, IV, 1305-1311. GV-CFoc

GIUDEA In gr. *ioudaia*, dall'ebr. *yᵉhûdāh* attraverso l'aramaico *yᵉhûday*; termine che indicava in epoca persiana il paese occupato dai Giudei rientrati da Babilonia (cfr. Tb 1,18; 4,1; 13). Molto ridotto all'inizio, il territorio si riduceva a Gerusalemme e alla sua periferia (cfr. i dati di I-2Mac). Gionata si vide assegnare tre distretti presi alla Samaria (Ramataim, Aferema e Lidda) come quello di Accaron (1Mac 10,38). Simone occupa Gazara/Ghezer (1Mac 13,43-48) e Giaffa (1Mac 14,34; 15,30) aprendo così una via verso il mare. Dopo le conquiste asmonee, il termine G. può essere preso nel suo senso stretto, cioè il paese di →Giuda o nel senso più ampio di regno giudaico. Lo stesso accade all'epoca di Erode (cfr. Lc 1,5). In modo analogo il governatore romano che governa la Samaria, la G. e l'Idumenea è detto prefetto/procuratore di G. (cfr. iscrizione di →Cesarea) e dopo la guerra giudaica le monete di Vespasiano portano la scritta *iudaea capta*. Nei vangeli il termine è generalmente preso nel senso stretto, in opposizione alla Samaria e alla Galilea (Mt 2,5; ecc.). CSaul

GIUDEO In ebr. *yᵉhûdî*, in gr. *ioudaios*.

1 AT Nell'AT il termine G. indicava, in origine, gli abitanti del regno di Giuda (2Re 16,6; 25,25; Ger 32,12; 34,9; 39,19; 40,11; 43,9) o della provincia persiana di Giudea (Nm 1,2; 3,22; 4,6; Est 2,5; 3,4; 5,13), una volta (1Cr 4,18) i membri della tribù di Giuda. Poiché Giuda e la Giudea occupavano una posizione di primo piano nel popolo di Israele, G. indicava anche un uomo che apparteneva al popolo di Israele (un Israelita) anche se abitava fuori di Giuda o della Giudea; come regola generale, ogni membro dell'*ethnos* giudaico faceva riferimento alla propria legge ancestrale, la Torah. Inoltre, siccome Israele formava la comunità religiosa di tutti coloro che adoravano il Dio unico, G. poteva essere infine colui che apparteneva al popolo eletto.

"Israelita" e G. indicano dunque le stesse persone, ma questi termini non sono usati l'uno al posto dell'altro. In senso generale un G. usa egli stesso il termine Israelita ed esprime con esso la sua stima per un altro membro del popolo eletto. Un non-G. dice G. mettendoci una leggera nota di disprezzo. Così in 1Mac (riflettendo l'usanza del giudaismo palestinese) la parola G. è messa sulla bocca di non-G. e figura nei documenti diplomatici emanati da non-G. o destinati ai non-G., come pure in documenti ufficiali anch'essi destinati a non-G.; in altri casi si dice Israele (nome che i G. danno a se stessi o termine religioso). Lo stesso si verifica negli altri scritti giudaico-palestinesi (Tb, Gdt e gli scritti apocrifi o rabbinici che sono dei trattati religiosi e usano di conseguenza quasi sempre il termine Israele) e per le monete che risalgono agli Asmonei. Nella Diaspora i G. si uniformano all'uso dei non-G. e si chiamano essi stessi G.; tale è il caso di 2Mac che usa sempre la parola G. tranne che nei testi esclusivamente religiosi. Le iscrizioni greche e i testi aramaici di Elefantina fanno lo stesso. La Diaspora conosce un terzo termine "Ebreo", nome arcaico per Israelita ma che ricevette più tardi una sfumatura più solenne, più onorevole di quello di G. (p.es. Gdt 10,12) e indica anche i G. di Palestina, che parlano l'aramaico, in opposizione ai G. della Diaspora che parlano il greco (questo uso si incontra probabilmente anche nelle iscrizioni greche).

2 NT

A *I vangeli sinottici.* Nei sinottici il termine G. si incontra solamente nell'espressione "re dei Giudei" e unicamente sulle labbra degli stranieri (Mt 2,2; 27,11 par.; 27,29-37), mentre i G. dicono "re d'Israele" (Mt 27,42; Mc 15,32; Lc 23,51). Mt 28,15; Mc 7,3 seguono lo stesso uso di Gv. Lc 7,3; 23,5.51 è diretto senza dubbio a lettori non-G. Quando i si-

nottici dicono Israele (Mt e Lc; Mc usa questo termine solamente in una citazione dell'AT) designano il più delle volte con questo termine i G. come popolo di Dio (il re, il Messia, il Dio o le pecore perdute di Israele); Mt 2,20; 9,33; 10,23; Lc 1,80; 4,25.27 hanno un significato più neutrale.

B *Gli scritti giovannei.* In Gv (nelle lettere giovanee non si incontra il termine G.) la parola G. ha parecchi significati. È usata anzitutto nello stesso senso dei sinottici, quindi sulla bocca dei non-G. (Gv 4,9.22: dai Samaritani o in opposizione ad essi; 18s: i pagani). Poi indica, per coloro che non sono contemporanei di Gesù e per i non-G., gli uomini con cui Gesù aveva a che fare; infatti il quarto vangelo ha avuto la sua elaborazione finale fuori dalla Palestina, molto tempo dopo gli avvenimenti (p.es. Gv 2,6; 4,9; 6,4; ecc.). Infine il termine ha in Gv un senso peggiorativo, come lo è spesso negli scrittori non-G., non per disprezzo dei G., ma per sottolineare la loro incredulità; sono gli uomini di Palestina che, in quanto G., sono gli avversari di Gesù (p.es. 2,18-20; 6,41; 10,31; ecc.). Questo uso viene considerato come la conseguenza o l'espressione del divario che si era creato a poco a poco fra il cristianesimo e il giudaismo. Nell'Ap, dove il termine si trova due volte (2,9; 3,9), non c'è senso peggiorativo; esso indica i veri G. in opposizione ai G. solo di nome; questi ultimi si chiamano G., ma non lo sono perché sono la sinagoga di Satana, mentre i veri G. sono la sinagoga di Dio. Quando l'autore di Ap parla del popolo di Dio, dice "Israele".

C *Gli Atti degli Apostoli.* Negli At il termine si presenta soprattutto nella seconda parte. Salvo l'uso normale del termine G. sulla bocca dei non-G. (18,14; 22,30; 23,27) o su quella dei G. che parlano a dei non-G. (21,39; 23,30; 24,5) o ancora, come termine destinato a uomini che non sono contemporanei agli eventi e che non sono G., il termine ha in At un senso giovanneo, ma indica ugualmente i G. che vivono fuori della Palestina. "Israele", che si incontra soprattutto nella prima parte, indica il popolo di Dio. Il termine "Ebreo" in At 6,1 significa senza dubbio "uomo nato in Palestina".

D *Le lettere paoline.* In Paolo, che di preferenza usa il termine al singolare o senza articolo, G. ha, oltre al significato ordinario (dei sinottici) e giovanneo (p.es. 2Cor 11,24), un significato religioso: il G. è l'uomo legato alla Legge di Mosè (1Cor 9,20); questo senso è particolarmente evidente in Gal 2,14: alcuni cristiani sono chiamati G. perché sono attaccati alla Legge di Mosè. Il termine allora si oppone a quello di "greco" o di "pagano". Israele designa in Paolo il popolo di Dio, e allora il "vero" Israele piuttosto che l'Israele secondo la carne; "ebreo" è di nuovo l'uomo nato in Palestina (Fil 3,5).

Bibl. TWAT, III, 512-533; TWNT, III, 356-394.

AvdB-CSaul

GIUDEO-CRISTIANI Questo termine è assente nel NT che usa solo *Ioudaios* e *Christianos* separatamente. Indica i Giudei convertiti al cristianesimo; vengono così chiamati per distinguerli dai →pagani convertiti. Fra i g.-c. si possono riconoscere due gruppi ben differenziati: da una parte i Giudei convertiti di Palestina che parlano l'ebraico o l'aramaico, dall'altra, i Giudei convertiti della Diaspora che usano il greco come propria lingua corrente (At 6,1). I g.-c. che parlavano l'ebraico o l'aramaico formavano dapprima la maggioranza nella giovane comunità cristiana. Solo quando Paolo cominciò le sue missioni e fondò comunità fuori dalla Palestina nacquero le comunità composte da g.-c. e da pagani convertiti. In genere i g.-c. continuarono a osservare la Legge giudaica, che conteneva prescrizioni sulla circoncisione (At 21,21), sugli alimenti (10,14), sui voti (18,18; 21,23), ecc., mentre restavano ugualmente fedeli a certe usanze giudaiche che riguardavano gli orari della preghiera (2,46; 3,1; 5,42; 10,9), il digiuno (13,2s; 14,22), la celebrazione del sabato e di altre feste (2,1; 18,4; 20,6.16), non solo per tradizione, ma perché Gesù aveva osservato la Legge (Mt 5,17-19; 8,4; Lc 16,17; ecc.) e perché, in questo modo, la loro predicazione fra la loro gente aveva più probabilità di successo. Alcuni g.-c. erano convinti che senza queste pratiche non potessero essere salvati e credevano di conseguenza che tutti i convertiti dal paganesimo fossero obbligati a osservare la Legge giudaica, anche dopo che il Concilio di →Gerusalemme aveva deciso diversamente; questo gruppo porta il nome di →giudaizzanti. I più moderati pensavano che la Legge fosse obbligatoria solo per i Giudei convertiti (At 21,21s). Era forse l'opinione di Giacomo, il "fratello del Signore" che secondo Esegippo osservava scrupolosamente la Legge e aveva persino emesso il voto perpetuo del nazireato (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2,23). Dopo la sua morte ebbe come successore, a capo della chiesa di Gerusalemme, Simeone, un altro "fratello del Signore". La comunità dei g.-c. doveva il suo prestigio a questo governo dei "fratelli del Signore" *(desposunoi)*. La comunità emigrò, prima della distruzione di Gerusalemme (70), a Pella in Transgiordania, staccandosi così dal giudaismo. La chiesa di Gerusalemme perse allora importanza. Più tardi, dopo che Adriano (135) ebbe ellenizzato Gerusalemme, la comunità visse dispersa in Galilea, in Transgiordania e in Persia. Sembra che gli Esseni di Qumrân abbiano influenzato i gruppi di g.-c., in particolare per la tendenza intransigente che più tardi diede origine alla setta degli →ebioniti. Non si può tuttavia vedere negli ebioniti gli autentici continuatori della comunità di Gerusalemme come fanno O. Culmann, M. Goguel e H.J. Schoeps. Le vedute di questa comunità sembrano essere state più ampie.

Bibl. DBS, IV, 1298-1315; O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930; M. Goguel, *Les premiers temps de l'Église*, Neuchâtel-Paris, 1949, 39-182; H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949; K. Schubert, *Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von En Feschka*, ZKT 74, 1952, 1-62; L. Cerfaux, *La communauté apostolique*, Paris, 1953²; J. Daniélou,

Théologie du judéo-christianisme, Tournai-Paris, 1958; R.A. Kraft, *In Search of "Jewish Christianity" and Its "Theology": Problems of Definition and Methodology* RechSR 60, 1972, 81-92; B.J. Malina, *Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition*, JStJud 7, 1976, 46-57; J.M. Velasco-L. Sabourin, *Jewish Christianity of the First Centuries*, BibTB 6, 1976, 5-26. [M. Simon, *La Bibbia nelle prime polemiche giudaico-cristiane*, in P. Lamarche et alii, *La Bibbia alle origini della chiesa*, a cura di B. Chiesa (= StBibPaid 92), Brescia, 1990, 139-66; F. Bolgiani, *Senso e limiti di una storia dell'esegesi per il periodo dal II secolo a.C al II secolo d.C.*, AnStoEseg 2, 1985, 9-22; S. Légasse, *La polémique antipaulinienne dans le judéochristianisme hétérodoxe. II*, BLitEc 90, 1989, 85-100; F. Rossi De Gasperis, *Un nuovo giudeocristianesimo e la sua possibile rilevanza ecclesiale*, CrNSt 12, 1991, 119-162; R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata* (= La Bibbia nella Storia 1), Bologna, 1991[3]; B. Sesboüé, *Ecclesia ex circumcisione, ecclesia ex gentibus*, «Istina» 36, 1991, 182-201].

GV-CFoc

GIUDICE Designazione di tre funzioni nettamente distinte.

1 I "g. minori" Gdc contiene una serie di brevi notizie su personaggi che "furono g. in Israele" per un certo numero di anni e che furono poi sepolti nei loro luoghi di origine. Sono Debora originaria della montagna di Efraim (Gdc 4,4s), Tola della stessa regione (Gdc 10,1s), Iair del paese di Galaad (Gdc 10,3-5), Iefte del paese di Galaad (Gdc 12,7), Ibsan di Betlemme nel paese di Zabulon (Gdc 12,8-10; cfr. Gs 19,15), Elon dello stesso paese di Zabulon (Gdc 12,11s) e Abdon della montagna di Efraim (Gdc 12,13-15). A loro bisogna aggiungere Samuele, originario di Rama, sempre della montagna di Efraim (1Sam 7,15-17a). Questi personaggi, il cui elenco non è forse completo, esercitarono la loro missione durante il periodo immediatamente precedente l'istituzione della monarchia che durò un centinaio di anni. Indicato in ebraico con il termine *šōpṭîm*, come i suffeti che amministrarono Cartagine, non erano chiamati ad amministrare la giustizia fra singole persone, nonostante la notizia di Gdc 4,5b che, probabilmente, non proviene dalla lista originale. Il loro incarico deve essere consistito nel governare l'insieme di Israele e avrebbe costituito la più alta autorità civile dello stato anfizionico. È tuttavia opportuno notare che provengono tutti dalla zona centrale del paese, dalla montagna di Efraim, o dalle regioni limitrofe, da Zabulon, a nord, e da Galaad a est del Giordano. A causa della brevità delle notizie riferite su di essi, ad eccezione di Iefte e di Samuele, l'ultimo in possesso dell'incarico, spesso si qualificano questi personaggi come "g. minori". L'interpretazione della loro funzione, che noi non siamo in grado di precisare maggiormente, cozza con le obiezioni degli autori che mettono in dubbio l'esistenza stessa di uno stato anfizionico di Israele.

2 I "g. maggiori" In ogni ipotesi, bisogna distinguere i "g. minori" da quelli che vengono chiamati "g. maggiori" e che in realtà sono dei capi guerrieri scelti per missioni speciali di salvezza: Otniel (Gdc 3,8-11; cfr. Gs 15,17; Gdc 1,13), Eud (Gdc 3,12-30), Barak (Gdc 4-5), Gedeone (Gdc 6-8), Iefte (Gdc 16,6-12,6) che divenne in seguito "g. minore" (Gdc 12,7). Erano ritenuti portatori di un carisma guerriero (Gdc 3,30; 6,34; 11,29; cfr. 13,25; 14,6.19), che non comportava nessuna autorità permanente (cfr. Gdc 8,22s) né l'amministrazione della giustizia. Essi conducevano alla guerra, salvavano dal pericolo e svolgevano il loro incarico solo a beneficio di un clan o di una tribù, tranne nel caso di Barak. Non sono g. nel vero senso del termine.

3 I magistrati giudiziari L'istituzione dei g. chiamati a rendere giustizia al popolo è attribuita a Mosè in Es 18,13-26 e Dt 1,9-18. Questi g. professionali, distinti dagli →anziani che emettevano i loro verdetti in ogni città o villaggio, dovevano essere istituiti dal re (cfr. 2Cr 19,4-11) e incaricati di supplirlo nei casi riservati alla giustizia reale.

Bibl. InstAT, 1, 144s.235-239; WorldHistJP, I/3, 1971, 129-163.314-323.350; O. Grether, *Die Bezeichnung "Richter" für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit*, ZAW 57, 1939, 110-121; W.F. Albright, *The Judicial Reform of Jehoshaphat*, in *Alexander Max Jubilee Volume*, New York, 1950, 61-82; M. Noth, *Das Amt des "Richters Israels"*, in *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen, 1950, 404-417; W. Hertzberg, *Die Kleinen Richter*, TLZ 79, 1954, 285-290 (= id., *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des A.T.*, Göttingen 1962, 118-125); A. van Selms, *The Title "Judge"*, in *Die Ou testamentiese Wekrgemeenschap in Suid-Afrika. Papers read at 2nd Meeting*, Potchefstroom, 1959, 41-51; F.C. Fensham, *The Judges and Ancient Israelite Jurisprudence*, in *Die Ou Testamentiese Werkgemeenschap in Suid-Afrika. Papers read at 2nd Meeting*, Potchefstroom, 1959, 15-23; J. Dus, *Die Sufeten Israels*, ArOr 31, 1963, 444-463; R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, FRLANT 84, 1963, 33-55; W. Richter, *Zu den "Richtern Israels"*, ZAW 77, 1965, 40-72; C.H.J. de Geus, *De Richteren van Israel*, NedTTs 20, 1965-66, 81-100; K.D. Schunck, *Die Richter Israels und ihr Amt*, VTS 15, 1966, 252-262; A. Malamat, *The Deliverer-Judge*, in *Types of Leadership in the Biblical Period*, Jerusalem 1971, 11-25; A.J. Hauser, *The "Minor Judges". — A Re-evaluation*, JBL 94, 1975, 190-200; A. Malamat, *Charismatic Leadership in the Book of Judges*, in *Magnalia Dei*, New York, 1976, 152-168; Z. Weisman, *Charismatic Leaders in the Era of the Judges*, ZAW 89, 1977, 399-411.

ELip

GIUDICI, LIBRO Secondo libro della raccolta ebraica dei "Profeti", Gdc descrive gli inizi dell'esistenza di Israele in Canaan, dalla morte di Giosuè (Gs 24,29-31; Gdc 2,6-9) alla nascita di Samuele (1Sam 1), l'ultimo dei giudici (1Sam 7,2-17) che dà a Israele il suo primo re. In contrasto con Gs, Gdc descrive un periodo difficile, segnato dalle infedeltà di Israele, dagli attacchi dei nemici e dagli interventi dei liberatori suscitati da Jahweh: i →Giudici (2,16-19).

1 Struttura

A *Prima introduzione* (1,1-2,5), che evoca il lento e difficile insediamento delle tribù in Canaan (1) e lo spiega con l'infedeltà di Israele (2,1-5).

B *Seconda introduzione* (2,6-3,6): prologo dottrinale inquadrato dal ricordo della fedeltà del tempo di Giosuè (2,6-9) e delle spiegazioni della permanenza dei Cananei (2,20-3,6), che fa emergere la lezione teologica da questo periodo della storia di Israele.

C *Storia dei dodici giudici di Israele* (3,7-16,31): sei "giudici minori" (3,31; 10,1-2.3-5; 12,8-10.11-12.13-15), di cui si ha solo una breve menzione, e sei "giudici maggiori" le cui geste liberatrici sono raccontate: Otniel (3,7-11), Eud (3,12-30); Debora-Barak (4-5), Gedeone-Abimelek (6-9), Iefte (10,6-12,7), Sansone (13-16).

D *Due "appendici"* (17-18; 19-21), che evocano l'anarchia di quest'epoca e la necessità di una autorità monarchica (17,6; 18,1; 19,1; 21,25), preparano il libro di Samuele.

Il libro è caratterizzato dal suo "inquadramento dottrinale": tesi teologica annunciata nella seconda introduzione (2,11-19), ripresa nell'introduzione a Iefte (10,6-16), e ricordata brevemente, in formule stereotipate, a proposito di ogni "giudice maggiore"; si ritrova uno schema in quattro tempi successivi:

— infedeltà di Israele (2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1);

— castigo di Jahweh (2,14; 3,8.12-14; 4,2; 6,1; 10,7);

— grido di Israele verso Jahweh (2,18b; 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10);

— Jahweh suscita un giudice (2,16; 3,9-10.15; 4,4-10; 6,34; 11,29; 15,19) che libera Israele. Il paese è allora tranquillo fino alla morte del giudice a cui segue di nuovo l'infedeltà (2,19; 3,12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1).

Questo quadro imposto, talvolta non senza difficoltà, con menzioni della durata dei periodi di oppressione e di pace, fa apparire questo tempo come un tutto storico e teologico.

2 Formazione Il libro, con le sue due introduzioni, le sue appendici, il suo quadro imposto ai racconti di cui alcuni (Gedeone, Iefte, Sansone) pongono già difficili problemi di composizione, lascia supporre una lunga storia. Sembra che i critici abbiano rinunciato alla "teoria documentaria" (J, E, R/JE, D, P: O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches*, Lipsia, 1925) e si rivolgano alla storia della redazione e delle tradizioni, ma con conclusioni sensibilmente diverse. Secondo H. Cazelles (DBS IV, 1407-1413), la redazione principale risalirebbe all'epoca di Ezechia e riprenderebbe una raccolta profetica degli inizi della monarchia del nord (Eud, Debora, Gedeone), aggiungendovi delle tradizioni del sud (Otniel, Iefte, Sansone e Samuele). Amputato del suo finale a favore di 1Sam, il libro avrebbe ricevuto le sue appendici promonarchiche e, finalmente, la sua prima introduzione e le notizie sui "giudici minori", considerati come complementi P. Riallacciandosi a H. Cazelles con il suo *Libro dei liberatori* (Eud, Debora, Gedeone: Gdc 3-9) dell'epoca di Ieu, W. Richter attribuisce invece il libro a tre redazioni deuteronomistiche, la più importante delle quali sarebbe l'ultima che lo arricchisce dei racconti di Iefte, Sansone, delle notizie sui "giudici minori" e delle cifre.

Senza entrare nelle discussioni critiche, notiamo che la maggior parte dei commentari attuali seguono M. Noth (con numerose sfumature di dettagli) nel collocare il libro nella storia deuteronomistica. I criteri che permettono di distinguere ciò che è deuteronomistico e predeuteronomistico sono certamente delicati da trattare, ma sembra certo che i redattori deuteronomistici disponevano di fonti letterarie. Generalmente esiste un accordo circa un "libro dei liberatori" scritto nel nord nel IX secolo, ma, senza che si possa precisare la loro origine; gli altri racconti (tranne Otniel che sembra nato dal desiderio deuteronomistico di dare un giudice a Giuda), come le notizie sui Giudici minori, sembrano anteriori al deuteronomista. Bisogna far posto anche alla prima introduzione che, a parte la cornice redazionale (1,1; 2,1-5), sembra essere una versione giudaica della conquista di Canaan, come alle appendici (17-21), senza dubbio introdotte dopo l'esilio, ma il cui carattere di "arringa per la monarchia" lascia supporre una prima redazione di epoca monarchica (W. Jungling). L'apologo di Iotam (9,7-15) potrebbe riflettere i sentimenti anti-monarchici di certi ambienti israelitici fin dall'epoca di Salomone (F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, Neukirchen, 1978) e il cantico di Debora (5) aveva senza dubbio trovato forma letteraria fin dall'epoca dei Giudici. Bisogna fare posto infine al patrimonio delle tradizioni di Israele che ha ispirato i primi autori dei racconti. All'origine bisogna pensare senza dubbio a tradizioni particolari che conservavano il ricordo di un eroe che, con le sue imprese, aveva reso illustre una o più tribù del centro e del nord della Palestina e che con l'unificazione delle tribù e delle loro tradizioni, ottenne l'onore di aver "giudicato Israele".

3 Il libro dei Giudici e la storia Il libro presenta in modo unificato (deuteronomistico) frammenti di storia delle diverse tribù. Parecchi episodi sono stati contemporanei in regioni diverse e non ci si può basare sull'ordine e le cifre del libro per stabilire una cronologia di questo periodo. D'altra parte, per la complessità dei racconti e la varietà dei generi letterari, è spesso difficile tener conto di ciò che è storia e di ciò che è interpretazione. Nonostante queste lacune, il libro, unica fonte di cui si disponga, offre preziose informazioni sull'Israele premonarchico, con le sue tribù che vivono e agiscono singolarmente, che talvolta si uniscono per far fronte a un pericolo comune (Gdc 4,6.10; 5,14-15; 6,35), che non hanno, apparentemente, altro fattore di unità che la fede in Jahweh dell'esodo e del Sinai. Si può parlare per questo periodo di "anfizionia", di "una lega sacra delle dodici tribù"? Questa tesi di M. Noth (*Geschichte Israels*, Göttingen 1959, 82-104) è rimessa in questione tanto per il santuario centrale, che essa

suppone, che per le dodici tribù, in quanto Gdc non menziona né Giuda né Simeone (R. De Vaux, *Histoire,* 11,19-65; O. Bächli; H.J. de Geus; H. Seebas). Si può almeno dire che la loro origine comune e la loro fede in Jahweh preparavano questi gruppi a unirsi e li hanno di fatto uniti in certe circostanze in cui si esprime (e si rafforza) la loro coscienza di essere un popolo (Gdc 5,14-18: lodi e rimproveri). È anche verosimile ammettere una certa "confederazione" di tribù del centro e del nord, con l'area e il suo santuario a Silo, in Efraim, come istituzione di unità e nella quale Efraim intendeva avere la preminenza (8,1-3; 12,1-6). In mancanza di dati è impossibile pronunciarsi sui gruppi del sud palestinese. Pur riconoscendo loro la stessa fede in Jahweh, si può pensare che in quest'epoca, a causa della barriera delle fortezze cananee (Gerusalemme, Aialon, Ghezer), essi non furono mai uniti (come gruppo) alla vita della Casa di Giuseppe.

4 Teologia Troppo presto senza dubbio la fede di Israele aveva attribuito le sventure dell'epoca dei Giudici all'infedeltà del popolo e le liberazioni all'intervento di Jahweh. Il merito della redazione deuteronomistica è di aver chiaramente inserito la lezione religiosa di questo periodo nel suo "schema-quadro" e di aver riunito e organizzato i diversi racconti in una sintesi che fa apparire la storia dei Giudici come un tutt'uno: un susseguirsi di infedeltà e di ritorni in grazia che illustra la teologia dell'alleanza. La fedeltà a Jahweh spiegava i successi dell'epoca di Giosuè, l'infedeltà spiega le sventure dell'epoca dei Giudici. Ma Jahweh, da parte sua, è sempre fedele salvando il suo popolo che ritorna a Lui attraverso i liberatori che egli suscita. Per i lettori del VII e del VI secolo il libro è un appello all'esame di coscienza, alla conversione e alla fiducia in Jahweh, il Dio fedele, che ha salvato, e può sempre salvare, il popolo fedele che grida verso di Lui.

Bibl. Commentari: R. Tamisier, Paris, 1949; J. de Fraine, Roermond, 1955; A. Vincent, Paris, 1958³; H.W. Hertzberg, Göttingen, 1973⁵; R.G. Boling, Garden City, 1975; J.D. Martin, Cambridge, 1975; J.A. Soggin, London, 1981.

Studi: DBS, IV, 1394-1414; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch,* BBB 18, 1963; id., *Die Bearbeitungen des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche,* BBB 21, 1964; J. Delorme, in H. Cazelles (ed.), *Introduction à la Bible,* II, Paris, 1973, 265-277; A.D. Mayes, *Israel in the Period of Judges,* StBibT 2/29, 1974; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël,* II, Paris, 1974; H.J. de Geus, *The Tribes of Israel. An Investigation into Some of the Presuppositions of M. Noth Amphictyony Hypothesis,* Assen, 1976; O. Bächli, *Amphiktyonie im A.T.,* Basel, 1977; H. Seebass, *Erwägungen zum altisraelitischen System der zwölf Stämme,* ZAW 90, 1978, 196-219; A.J. Hauser, *Unity and Diversity in Early Israel before Samuel,* JEvTS 22, 1979, 289-303; B. Lindars, *The Israelite Tribes in Judges,* VTS 30, 1979, 95-112; H.W. Jungling, *Richter 19. Ein Plädoyer für das Königtum,* AnBib 84, 1981. [M.P. O'Connor, *The women in the Book of Judges,* HebAnR 10, 1986, 277-93; G. Crocetti, *Giosuè, Giudici, Rut* (= LOB 1.7), Brescia, 1987; B.G. Webb, *The Book of Judges. An integrated reading* (= JStOTSup 46), Sheffield, 1987; L.R. Klein, *The triumph of irony in the Book of Judges* (= JStOTSup 68), Sheffield, 1988; L. Alonso Schökel, *Arte narrativa en Josué-Jueces-Samuel-Reyes,* EstBíb 48, 1990, 145-69; J. Bottéro, *Il più antico poema biblico,* in Id., *Nascita di Dio. La Bibbia e lo storico,* Firenze, 1990, 105-16; M. Cimosa, *I giudici, uomini dello Spirito: Debora, una madre per Israele; Gedeone, un liberatore per Israele; Sansone, un forte per Israele,* in V. Liberti (a cura di), *I laici nel popolo di Dio. Esegesi biblica,* Roma, 1990, 39-64; P. Gibert, *Vérité historique et esprit historien. Le cycle de Gédéon* (= Initiations), Paris, 1990; P.A. Kaswalder, *La disputa diplomatica di Iefte (Gdc 11,12-28). La ricerca archeologica in Giordania e il problema della conquista* (= SBFAn 29), Jerusalem, 1990; J. Kim, *The structure of the Samson Cycle,* Kampen, 1993].

ABoud

GIUDITTA In gr. *ioudeith,* dall'ebr. *yᵉhûdît,* "giudea"; eroina del libro che porta il suo nome; è figlia di Merari, della tribù di Simeone. Dopo la morte di suo marito, adotta un modo di vivere austero. Durante l'assedio di Betulia da parte di Oloferne la sua astuzia e il suo coraggio salvano la città dalla rovina; fingendosi un disertore, si reca nel campo assiro, seduce Oloferne, lo decapita nel sonno e porta la sua testa a Betulia, ed è l'istigatrice dell'attacco del campo degli assedianti, che si conclude con la vittoria; muore a 105 anni senza essersi risposata (Gdt 8-13). Come indica l'etimologia del suo nome e alcune delle sue parole in cui essa si identifica con tutto il popolo (Gdt 9), il personaggio di Giuditta appare soprattutto come una rappresentazione simbolica del popolo ebraico. JLong

GIUDITTA, LIBRO Scritto deuterocanonico, Gdt celebra la salvezza di Israele, opera di Dio "attraverso la mano" di Giuditta.

1 Testo Scritto molto probabilmente in ebraico o in aramaico, il libro è conosciuto solo nelle versioni: LXX (edizione critica: R. Hanhart), Peshitta e Vetus Latina che derivano da essa e talvolta testimoniano uno stato più antico del testo della LXX. Il testo della Volgata, notoriamente più corto di quello della LXX e che talvolta se ne discosta (varianti segnalate nelle traduzioni moderne stabilite secondo il greco), è il risultato di una revisione delle antiche traduzioni latine secondo un testo aramaico: lavoro rapido, secondo la testimonianza stessa di san Gerolamo (PL 29,37-40), che non permette di ricostruire il suo modello aramaico. I testi ebraici paralleli alla Volgata, pubblicati da A.M. Dūbarle, permetterebbero di colmare questa lacuna se essi derivassero effettivamente da un originale aramaico, ma la maggior parte dei critici vi vedono unicamente una ritraduzione giudaica della Volgata.

2 Contenuto

A *Attacco di Oloferne.* I capitoli 1-7 fissano la scena del dramma. Dopo la vittoria su Arfaesad (1), Nabucodonosor si rivolge contro le nazioni d'occi-

dente che gli hanno rifiutato il loro aiuto. Il suo generale, Oloferne, avanza vittorioso fino alla costa mediterranea e di là verso il sud, fino alla pianura di Esdrelon (2-3), sottomettendo tutto a Nabucodonosor e imponendo il suo culto (3,8). Temendo per Gerusalemme e per il Tempio appena ricostruito, gli Israeliti si preparano al combattimento, specialmente a Betulia che permette l'accesso al resto del paese (4,6-8), e implorano l'aiuto di Dio. Un po' sconcertato da questa resistenza, ma per niente convinto dal discorso dell'ammonita Achior (5,5-21; 6,2), che rivela i veri protagonisti del dramma (Nabucodonosor e il Dio di Israele), Oloferne assedia Betulia (7), occupa le sorgenti d'acqua e la costringe a una resa immediata: Dio ha soltanto cinque giorni per salvare la città (7,30-32).

B *Intervento di Giuditta.* In questo momento appare Giuditta (8,1-8), giovane vedova, bella, ricca, saggia (8,29), pia (8,31; 11,17) e decisa (8,24-32) tanto da rimproverare agli anziani di Betulia la loro mancanza di fiducia. Dopo un'ardente preghiera (9), Giuditta, forte della sua bellezza e della sua fede, passa nel campo nemico, seduce Oloferne e il quarto giorno approfittando della sua ubriachezza gli taglia la testa e la porta a Betulia (10-13): impresa salutata dagli assediati (13,14-20) e che determina la conversione di Achior (14,6-15,7). Lodata dal sommo sacerdote (15,8-10), Giuditta, come Miriam (Es 15,20-21) e Debora (Gdc 5), intona il canto di vittoria (16,1-18) e sale con il popolo a Gerusalemme dove offre a Dio "in anatema" la sua parte di bottino (16,19; 15,11). Terminata la festa (16,20-21), ognuno rientra a casa e Giuditta a Betulia dove riprende la sua vita di vedova. Il libro termina menzionando la sua fama, la sua vecchiaia e la pace che Israele conobbe "finché visse Giuditta e per un lungo periodo dopo la sua morte" (16,23-25).

3 Genere letterario Nonostante il suo aspetto di narrazione circostanziata, il racconto presenta troppe difficoltà per essere catalogato nel genere "storico". Nabucodonosor (605-562) non ha mai regnato a Ninive (1,1) distrutta da suo padre nel 612 e la sua campagna, nel diciottesimo anno del suo regno (2,1), termina con il saccheggio di Gerusalemme e la deportazione (Ger 52,28) e non con una vittoria di Israele. Il popolo d'Israele rientrò in Giudea (4,3; 5,19) solo dopo l'editto di Ciro del 538 (Esd 1,1-4) e il suo Tempio (4,3.9.15; 8,24; 9,8.13; 16,18-20) fu inaugurato sotto Dario, nel 515 (Esd 6,15). Alcuni dettagli (2,7; 5,8; 13,6; 16,10) suggeriscono l'epoca persiana, come il nome di Oloferne (e di Bogoa) che si ritrova, in Diodoro, fra i generali vittoriosi delle campagne di Artaserse III (359-338). La menzione della gerusia di Gerusalemme (11,14; 15,8; →anziani, →senato), l'uso delle corone (3,7; 15,13), così come la politica religiosa attribuita a Nabucodonosor (3,8; 4,1-3; 6,2; 9,8-13) fanno pensare di più all'epoca greca e più particolarmente al regno di Antioco Epifane (1-2Mac; Dn). Si può notare, inoltre, che il quadro geografico sembra spesso fantastico (2,21-28) e che numerosi toponimi, fra cui →Betulia, che è al centro dell'azione, resistono ad ogni identificazione. Tutti questi indizi portano a considerare il racconto non come un'opera storica, ma come una libera composizione a scopo didattico che illustra la tesi generale della presenza salvifica di Dio al suo popolo perseguitato per lui. È possibile che l'autore si ispiri a un nucleo di fatti reali, ma impossibili da ricostruire sotto gli sviluppi che egli ha apportato, attingendo nel tesoro delle Scritture in vista di un messaggio per la sua epoca. Tale genere letterario è difficile da qualificare: il racconto si avvicina alla parabola (E. Haag), al →midrash haggadico che caratterizza Dn 1-6 e all'apocalittica (A. Barucq; A. Lefèbre), almeno per alcuni suoi procedimenti come la crittografia che permettono di evocare, con i tratti del passato, la lotta presente fra Israele e i Seleucidi.

4 Origine Così come appare nel testo greco, il suo più antico testimone, il racconto, opera di un autore sconosciuto, trova la sua migliore collocazione verso la metà del II secolo a.C., nel contesto della persecuzione di Antioco e della rivolta maccabea. La dipendenza letteraria di Gdt 3,8, in rapporto alla LXX di Dn (M. Delcor), permetterebbe di datare il libro posteriormente alla LXX (145 a.C.). Studiando i dati cronologici del libro, P.M. Bogaert rileva dipendenze analoghe e sottolinea i legami fra Gdt e Hanukkah (→Dedicazione) che invitano a chiedersi se il racconto non sia stato forse composto come lettura per questa festa, della quale la Volgata (16,31), senza menzionarla, avrebbe conservato il ricordo.

5 Teologia Collocato in questo contesto, il libro risuona come un messaggio di speranza basato sulla fede nel Dio di Israele che guida la storia del suo popolo. La vittoria su Oloferne si iscrive nella serie dei prodigi di Dio per Israele, degli atti di salvezza che lo rivelano al suo popolo (9,14): il Dio che ha liberato Israele per mano di Mosè (Es 1-15), di Debora e Giaele (Gdc 4-5) e "per mano" di Giuditta (9,9-10; 13,4.14-15; 15,10; 16,5). Questa teologia "classica" che ispira il discorso di Achior (5,5-21) ripreso da Giuditta (11,9-19) trova tuttavia qui degli arricchimenti. Preoccupato, come le apocalissi nel loro stile "profetico", di rispondere alle domande di una comunità fedele (8,18-20), perseguitata per il suo attaccamento alla Legge, il racconto la invita a leggere (e a vivere) il suo presente, non come un castigo, ma come una prova (8,25-27) che esige la paziente fedeltà (8,7) e, da alcuni, il dono di sé (8,24-32), nella certezza che Dio è il signore della storia (9,5-6). Il particolarismo giudaico del racconto, persino il suo carattere farisaico (10,5; 11,17; 12,6-9), lascia tuttavia intravedere un certo universalismo. La salvezza di Gerusalemme si gioca nella samaritana Betulia, attribuita, è vero, a Simeone (6,15) che vi ritrova una sorprendente riabilitazione (9,2-4; cfr. Gen 49,5-7), e Achior, l'ammonita, si converte ed è ammesso nella comunità di Israele (14,6-10).

Bibl. Testo: R. Hanhart, *Judith, Septuaginta 8,4*, Göttingen, 1979; id., *Text und Textgeschichte des Buches Judith*, Göttingen, 1979; P.M. Bogaert, *Recensions de la vieille version latine de Judith*, RBén 77, 1967, 7-26;

78, 1968, 7-32, 181-212; 85, 1975, 7-37, 241-265; 86, 1976, 7-37, 181-217; 88, 1978, 7-44.

Commentari: A. Miller, Bonn, 1940; L. Soubigou, Paris, 1949; J. Steinmann, Paris, 1953; A. Barucq, 1959²; N. Poulssen, Roermond, 1969; M.S. Enslin, Leiden, 1972.

Studi: DBS, IV, 1315-1321; E. Haag, *Studien zum Buche Judith*, Trier, 1963; P.W. Skehan, *The Hand of Judith*, CBQ 25, 1963, 94-110; A.M. Dubarle, *Judith. Formes et sens des diverses traditions*, AnBib 24, 1966; M. Delcor, *Le livre de Judith et l'époque grecque*, Klio 49, 1967, 151-179; A.M. Dubarle, *L'authenticité des textes hébreux de Judith*, Bb 50, 1969, 187-211; 56, 1975, 503-511; E. Zenger, *Das Buch Judit*, JüdSchrHelRömZt 1/6, 1982, 429-534; P.M. Bogaert, *Le calendrier du livre de Judith et la fête de Hanukka*, RTLouv 15, 1984, 67-72. [S. Virgulin, *Due eroine della liberazione: Giuditta e Ester*, in V. Liberti (a cura di), *I laici nel popolo di Dio. Esegesi biblica*, Roma, 1990, 65-88; J. Auneau, *Scritti didattici*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 356-92; G. Labouérie, *Judith espérance d'Israël. Une femme contre le totalitarisme*, Paris, 1991; M. Priotto, *Il discorso di Achior (Gdt 5,5-25)*, in *Le genti nel piano di salvezza*, ParSpV n. 26, 1992, 87-98]. ABoud

GIUDIZIO, SORGENTE DEL In ebr. *'en mišpāt;* nome di una località equivalente in Gen 14,7 a →Kades. MDef

GIULIA In gr. *ioulia*, dal lat. *iulia;* cristiana di Roma che Paolo saluta in Rm 16,15. JMer

GIULIO In gr. *ioulios*, dal lat. *iulius;* centurione della corte che condusse Paolo e altri prigionieri da Cesarea a Roma. Il suo atteggiamento durante la traversata era quello di un uomo dal cuore retto (At 27,3.11.31.43). Luca è particolarmente attento alle disposizioni positive dei Romani verso i cristiani. AvdB-MdeM

GIUNCHI, MARE DEI In ebr. *yām-sûp*, letteralmente "mare di Papiro", poiché la parola *sûp*, presa dall'egiziano *ṯwf*, indica il papiro, specie di ciperacea di grossa taglia *(Cyperus papyrus)* che cresce nelle zone paludose dei paesi caldi, molto diffusa nell'antico Egitto soprattutto nel Delta. L'ebraico usa questa parola nella stessa accezione (Es 2,3.5; Is 19,6; Gio 2,6), da cui risulta che non si può considerare *yām-sûp* come un nome di origine egiziana. Questo toponimo tradotto spesso in modo poco preciso con "mare dei giunchi" o "mare delle canne" è equivoco, perché l'uso si è evoluto nel corso dei secoli.

1 Golfo di Aqaba o di Elat La LXX, At 7,36 e Eb 11,9 traducono *yām-sûp* con "mare di Eritrea", che comprendeva il mar Rosso con i suoi due golfi di Suez e di Aqaba o di Elat, ma anche l'oceano Indiano e il golfo Persico. 1QApGen 21,18 distingue tuttavia il mare di Eritrea dalla "lingua del mare di Papiro che esce dal mare di Eritrea". Da là si poteva procedere verso il *darômā'*, cioè il sud della Giudea e verso il fiume Gicon, che qui non è altro che il Cedron. Per l'autore di 1QApGen il mare di Papiro era dunque il golfo di Aqaba o di Elat ed è la localizzazione che si trova nel testo attuale di 1Re 9,26, come in Es 23,31; Nm 14,25; 21,4; Dt 1,40; Ger 49,21. Ad essi bisogna aggiungere, sembra, i testi di Es 10,19; Nm 33,10s; Gdc 11,16, poiché il mare di Papiro lì deve essere distinto dal mare attraversato dagli Ebrei (cfr. Nm 33,8). Inoltre quando si parla della marcia in direzione del mare di Papiro, come nel caso di Es 13,18 (aggiunta) e Dt 2,1 (cfr. Dt 2,8; Nm 33,35) bisogna riferirsi al golfo di Aqaba o di Elat. Il problema è che il papiro non cresce sulle rive del mar Rosso, certamente non nel golfo di Aqaba o di Elat, il cui antico fondale non era adatto alla vita di queste canne. Questa localizzazione del *yām-sûp* è dunque secondaria o libresca. Implica, di conseguenza, un trasferimento del toponimo, dovuto probabilmente alla convinzione che gli Egiziani avessero inseguito gli Ebrei attraverso tutta la penisola del Sinai. I racconti romanzati di Gen 14 e di Gdt 1 mostrano che simili "escursioni" militari potevano trovare posto nella Bibbia stessa.

2 Luogo del miracolo del mare Il luogo della traversata miracolosa del mare da parte degli Ebrei è chiamato *yām-sûp* in Es 15,4.22; Dt 11,4; Gs 2,10; 4,23; 24,6; Sal 106,7.9.22; 136,13.15; Nm 9,9. Se è probabile che si vedesse in esso anche il golfo di Aqaba o Elat, a partire almeno dal V-IV secolo a.C., non è possibile che tale sia il significato primitivo del toponimo. Ora, il solo testo antico di questo gruppo, Es 15,4, è poetico e non dà alcuna precisazione geografica.

D'altra parte è significativo che la più antica menzione del miracolo in Es 15,21b parli solamente di mare e non di "mare di Papiro".

3 Mare di Papiro mediterraneo Riferendosi ai testi egiziani che citano la regione di *p3-ṯwf.y*, le "Paludi di Papiro", si è portati a localizzarlo nella parte orientale del lago Menzalech, come ha notato Gardiner. Ci si trova così nelle "paludi di Tanis", dove il Sal 78,12.43 colloca gli avvenimenti dell'uscita d'Egitto; questo salmo tuttavia parla solo di mare (Sal 78,13.53), mai di *yām-sûp*. Non è per nulla certo che l'autore di Es 15,4 pensasse al lago Menzalech nei dintorni di Tanis. L'inseguimento che egli descrive al versetto 9 suppone al contrario che lo *yām-sûp* si trovi a una certa distanza dall'Egitto e il terrore, che si impadronisce dei popoli di Canaan (Es 15,14s), potrebbe indicare che l'avvenimento ha avuto luogo sul litorale mediterraneo della Palestina. Il Sal 78,52-54 colloca il miracolo del Mare fra la marcia attraverso il deserto e l'occupazione della montagna della Cisgiordania, che fu il primo luogo di abitazione di Israele in Canaan. C'è effettivamente un luogo della costa palestinese che merita il nome di *yām-sûp:* è la foce dello Iarqon, che era circondato da terreni paludosi dove crescevano folte siepi di papiro. Se ve ne fosse bisogno, lo provano anche le ossa di ippopotamo trovate nel corso degli scavi, infatti questa regione era ancora coperta di

stagni nel secolo scorso. È allora in questo luogo che converrebbe localizzare il mare di Papiro di Es 15,4 e anche il porto regale "sulle rive del mare di Papiro", che delle precisazioni topografiche secondarie, in 1Re 9,26, hanno trasferito sul golfo di Aqaba o di Elat con lo stesso *yām-sûp*.

Bibl. LÄ, V, 629-634; A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, II, Oxford, 1947 (anast. 1968), 201s; H. Cazelles, *Données géographiques sur l'Exode*, in *La Bible et l'Orient*, Paris, 1955, 51-58 (v. 55); id., *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, RB 62, 1955, 321-364 (v. 340-343); N.H. Snaith, *Yam-sôp, the Sea of Reeds: the Red Sea*, VT 15, 1965, 395-398; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 354-356; B.F. Batto, *The Reed Sea: Requiescat in Pace*, JBl 102, 1983, 27-35. ELip

GIUNCO →canna.

GIUNIA In gr. *iounias*, dal lat. *iunius*, "di Giunone"; cristiano di Roma; Paolo lo annovera tra i "parenti e compagni di prigionia" e lo considera uno "degli apostoli insigni che l'hanno preceduto" (Rm 16,7). JMer

GIURAMENTO Affermazione di un fatto (1Re 18,10), accettazione di un patto (Gen 31,44-54) o formulazione di una promessa (1Re 1,17) chiamando Dio a testimone (2Sam 12,5) o ciò che si considera sacro (Mt 23,16-22) e invocando su se stessi le imprecazioni lanciate contro lo →spergiuro (Dt 27,15-26) nel caso in cui si venisse meno alla parola data. Per un motivo di superstizione, generalmente, le imprecazioni venivano omesse. Sono menzionate raramente (Nm 5,19-22; Dt 27,15-26; Ne 5,12s), talvolta ridotte ad una formula vaga, accompagnata, forse, da un gesto significativo: "Tanto mi faccia Dio e anche di peggio, se io gusterò pane o qualsiasi altra cosa prima del tramonto" (2Sam 3,35). L'imprecazione non era neppure un elemento essenziale del g., al punto che il g. talvolta è riportato solo sotto forma di maledizione: "Maledetto chi darà una moglie a Beniamino!" (Gdc 21,18); "Tuo padre ha fatto fare questo solenne giuramento al popolo: 'Maledetto chiunque toccherà cibo quest'oggi!' " (1Sam 14,28). Anche i termini "imprecazione" o "maledizione" sono qualche volta intercambiabili con il g. (cfr. Gen 24,8 con 24,41; 1Sam 14,24 con 14,28). Il g. era accompagnato da un'invocazione di Dio (Gdc 8,19; 1Sam 14,39; Ger 44,26) o di una potenza considerata sacra, per es. il re (Gen 42,15s; 2Sam 15,21). Colui che giurava, alzava la mano (Gen 14,22; Dn 12,7; cfr. Es 6,8; Nm 14,30; Dt 32,40; Ez 20,5) o la metteva sui genitali ("coscia") di colui al quale prestava g. (Gen 24,2s.9; 47,29). I rabbini interpretarono quest'ultimo gesto nel senso di un g. per la circoncisione (*Genesi Rabbah* 59,8). Il g. era molto comune nella vita quotidiana e non si limitava alle occasioni solenni, come, per es., una →ordalia (Nm 5,19-28; 1Re 8,31) o alla conclusione di un'alleanza (Gen 21,23-32; 31,44-54). Per questo Sir 23,9-11 mette già in guardia dai g. fatti alla leggera, mentre gli esseni si astenevano dal giurare (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,135; cfr. *A.J.* 15,371) se non nel momento dell'ammissione nella setta, quando dovevano prestare un g. solenne (*B.J.* 2,139-142; 1QS 1,16-2,18; 5,7-11; CD 15,5-16,9), e in certi casi particolari o ammessi dalla tradizione (CD 9,8-12; 15,1-5; 6,10-12). I farisei avevano operato sottili distinzioni per giudicare la validità dei g. (cfr. Mt 23,16-22) e similmente gli esseni avevano una casuistica del g. (CD 15,1-5; 16,10-12; cfr. Nm 30,7-16). Gesù, invece, invitava a non giurare affatto (Mt 5,34-37; cfr. Gc 5,12), sebbene egli l'abbia fatto, secondo Mt 26,63-66, nel momento più solenne, quando il sommo sacerdote gli impose di dichiarare sotto g. se egli era il Cristo, il Figlio di Dio. Quanto a Paolo, più di una volta usa una formula di g. nelle sue lettere per sottolineare la verità delle sue parole (Rm 1,9; 2Cor 1,23; 11,31; Gal 1,20).

Bibl. EJ, XII, 1295-1302; TRE, IX, 376-382; THAT, I, 149-152.236-240; II, 855-863; TWAT, 1, 279-285.437-451; TWNT, V, 177-185.458-467; X/2, 1200.1206; J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Leipzig, 1914; S.H. Blank, *The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath*, HUCA 23, 1950-51; 73-95; F. Horst, *Der Eid im A.T.*, EvT 17, 1957, 366-384 (= F. Horst, *Gottes Recht*, München, 1961, 292-314); M.R. Lehmann, *Biblical Oaths*, ZAW 81, 1969, 74-92; W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30, 1969; G. Giesen, *Die Wurzel šb' "schwören". Eine semasiologische Studie zum Eid im A.T.*, BBB 56, Bonn, 1981. ELip

GIUSEPPE In ebr. *yôsēp*, "che Dio aggiunga (al bambino appena nato altri ancora"); secondo l'etimologia popolare di Gen 30,23, questo nome deriva da *'āsap* "portar via"; lo si incontra anche nei testi egiziani.

1 Figlio di Giacobbe e Rachele; come per suo padre Giacobbe e suo nonno Isacco, sua madre era dapprima sterile. Nacque a Carran (Gen 30,22-24; 29,4). Gen 37,2-4 racconta la sua giovinezza; 37,5-11 i suoi sogni; 37,12-36 la gelosia dei suoi fratelli che lo vendono come schiavo a mercanti che vanno in Egitto; 39,1-23 la sua umiliazione; 40,1-41,36 la spiegazione dei sogni; 41,37-57 la sua elevazione. Come governatore d'Egitto, G. porta il nome di →*Zafnat-Paneach* e la moglie egiziana gli dà due figli, Manasse ed Efraim (41,51-52; 46,20). Quando i suoi fratelli vengono in Egitto per comperare grano e lo incontrano (42,1-44,34) egli si fa riconoscere (45,1-15) e invita la sua famiglia a stabilirsi in Egitto (45,16-46,7; 46,28-47,12; 50,15-21). Questo ciclo di racconti (→esodo) è un capolavoro di arte narrativa appartenente al genere della "novella", in contrasto con le "saghe" patriarcali su Abramo, Isacco e Giacobbe. G. muore in Egitto all'età di 110 anni, età considerata dagli Egiziani come ideale (cfr. RB 57, 1950, 333 nota 1; Gen 50,22-26; Es 13,19); la sua tomba viene indicata a Sichem (Gs 24,32). Se 49,15 lo loda come capo dei suoi fratelli e sostegno del suo popolo, la Bibbia lo menziona ancora nel Sal 105,17-22; Sap 10,13s; 1Mac 2,53.

G. è l' →eponimo della tribù di G. (Nm 13,11; 36,6; Dt 27,12; 33,13.16; 1Cr 5,2; Ez 47,13; 48,32), della "casa di Giuseppe" (Gs 17,17; 18,5; Gdc 1,22s.35; 2Sam 19,21; 1Re 11,28; Am 5,6; Abd 18; Zc 10,6) o semplicemente di "Giuseppe" (Dt 27,12; 33,13.16; Ez 47,13). Con questa espressione si intendono generalmente le tribù di Efraim e di Manasse, talvolta anche tutte le tribù settentrionali di Israele fra le quali Efraim era la più potente (Ez 37,16; Am 5,15; Zc 10,6) o persino tutto il popolo di Israele (Sal 77,16; 80,2; 81,6; Abd 18). Gs 16,1-3.14-18 sembra attestare l'esistenza di una tribù che porta il nome di G.; era stanziata sulla montagna al centro di Canaan. La scissione in due tribù (Manasse ed Efraim, anticamente Makir ed Efraim?) sembra essere più recente. →Esodo.

2 Figlio di Zaccaria; Giuda Maccabeo gli affida, insieme ad Azaria, capo del popolo, il governo della Giudea durante la sua spedizione in Galaaditide (1Mac 5,18-19); contro gli ordini ricevuti, Azaria e G. affrontano Georgia e Iamnia e vengono sconfitti (1Mac 5,55-62).

3 Figlio di Giuda Maccabeo. È messo dal padre alla testa di una parte dell'esercito (secondo 2Mac 8,22); partecipa ugualmente alla campagna contro le fortezze idumee (2Mac 10,19); non figura tuttavia nell'elenco dei figli di Mattatia di 1Mac 2,2-4 e potrebbe essere identifico al precedente.

4 Figlio di Ionam e padre di Simeone nella genealogia di Gesù in Lc (3,30).

5 Figlio di Mattatia e padre di Innai nella genealogia di Gesù in Lc (3,24-25).

6 Sposo di Maria, figlio di Giacobbe (Mt 1,16) o di Eli (Lc 3,23) della famiglia di Davide (Mt 1,20; Lc 3,23s); esercitava il mestiere di *tektōn* (Mt 13,55), cioè di "operaio edile", "carpentiere", "falegname". Secondo il racconto del vangelo, al momento dell'annuncio dell'angelo, era fidanzato a Maria (Mt 1,18; Lc 1,27). Svolge un ruolo importante nel vangelo dell' →infanzia; nei vangeli propriamente detti non è menzionato; in essi Gesù è chiamato il figlio del *tektōn* (cfr. Mc 6,3 o Gesù è lui stesso *tektōn*). Secondo Mt 1,19, siccome G. era *dikaios* ("giusto", "fedele alla Legge") decise di lasciare la sua fidanzata segretamente quando apprese che aveva concepito di Spirito Santo; illuminato dall'angelo, la prese presso di sé, "ma non la conobbe fino a quando ella diede alla luce il suo figlio primogenito a cui diede il nome di Gesù" (Mt 1,18-25). Fuggì allora in Egitto con la madre e il bambino (2,13-15); ritornò nel "paese di Israele" dopo la morte di Erode il Grande (2,19-21) e si stabilì a Nazaret (2,22s). Lc racconta che G. andò, con sua moglie incinta, da Nazaret in Galilea a Betlemme in Giudea per iscriversi sui registri del censimento (2,4-6), così che Gesù nacque a Betlemme (2,6s); racconta inoltre la presentazione al tempio (2,22-38), il ritorno a Nazaret (2,39s), il pellegrinaggio a Gerusalemme in conformità alla Legge (2,41-50) e il fatto che Gesù era sottomesso ai suoi genitori (2,51).

7 "Fratello di Gesù", menzionato in Mt 13,55; 27,56; Mc 6,3; 15,40.47 lo chiama →Joses.

8 Giuseppe d'Arimatea, abitante di Gerusalemme dove aveva fatto scavare un sepolcro nella roccia (Mt 27,60). Gioca un ruolo nella storia della passione e soprattutto nella sepoltura di Gesù. Era ricco (Mt 26,57), onorato (Mc 15,43), buono e giusto (Lc 23,50), "membro del consiglio" cioè del Sinedrio (Mc 15,43; Lc 23,50), discepolo di Gesù (Mt 27,57 cfr. Lc 23,51: "non aveva aderito né alla decisione né all'operato degli altri"), "ma in segreto, per timore dei Giudei" (Gv 19,38). Dopo la morte di Gesù, chiese a Pilato il corpo del suo maestro e lo seppelli nella sua tomba (Mt 27,57-60 par.; secondo Gv 19,38-42, egli fu aiutato da Nicodemo).

9 G. Barsabba soprannominato il Giusto; candidato alla successione di Giuda Iscariota nel collegio degli apostoli. La sorte designa l'altro candidato, Mattia (At 1,23).

10 Vero nome di Barnaba, il collaboratore di Paolo (At 4,36).

Bibl. Ad 1: A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, Roma, 1921, 64-119; H. Gunkel, *Die Komposition der Joseph-Geschichten*, ZDMG 1, 1922, 55-71; H. Gressmann, *Ursprung und Entwicklung der Joseph-Sage*, FRLANT 19/1, 1923, 1-65; O. Eissfeldt, *Stammmessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und seinen Söhnen*, FRLANT 19/1, 1923, 65-77; H. Priebatsch, *Die Josephgeschichten in der Weltliteratur*, dissBreslau, 1937; Z.W. Heaton, *The Joseph-Saga*, ExpTim 58, 1947-48, 134-136; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, 226-232; J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959; G. von Rad, *Josephgeschichte und ältere Chokma*, VTS 1, 1953; H. Engel, *Die Vorfahren Israels in Ägypten*, Frankfurt, 1979; H.C. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, BZAW 154, 1980. [E. Wiesel, *Personaggi biblici attraverso il Midrash*, Assisi, 1978; A. Bonora, *La storia di Giuseppe. Dio in cerca dei fratelli* (= LOB 1.3), Brescia, 1982; J. Jomier, *Joseph vendu par ses frères dans la Genèse et le Coran*, MUSJ 50, 1984, 331-50; E. Hilgert, *The dual image of Joseph in Hebrew and early Jewish literature*, BiRes 30, 1985, 5-21; L. Ruppert, *Die Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josefserzählung der Genesis*, BZ 29, 1985, 31-48; M.S. Stern, *Muhammad and Joseph story. A study of Koranic narrative*, JNES 44, 1985, 193-204; J. Scharbert, *"Ich bin Josef, euer Bruder". Die Erzählung von Josef und seinen Brüderns, wie sie nicht in der Bibel steht*, St. Ottilien, 1988; W. Dietrich, *Die Josepherzählung als Novelle und Geschichtsschreibung Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage*, Neukirchen-Vluyn, 1989; R.E. Longacre, *Joseph: a story of divine providence. A textltheoretical and textlinguistic analysis of Genesis 37 and 39-48*, Winona Lake IN, 1989; S.D. Mathewson, *An exegetical study of Genesis 38*, BS 146, 1989, 373-92; L. Ruppert, *Zur neueren Diskussion um die Josefsgeschichte der Genesis*, BZ 33, 1989, 92-97].

Ad 6: Catholicisme, V1, 970-995; H. Höpfl, *Nonne hic est fabri filius?*, Bb 4, 1923, 41-55; U. Holzmeister, *De S. Joseph, quaestiones biblicae*, Roma, 1945; D. Buzy, *Saint Joseph*, Paris, 1951.

AvdB-ALac

GIUSEPPE, FLAVIO

1 Vita Giuseppe, figlio di Mattia, imparentato con gli Asmonei in linea materna (per la nonna della nonna), nacque nel 37 d.C., ricevette un'accurata educazione e pretese di essere iniziato alle osservanze dei diversi partiti giudaici dall'età di 16 anni; dopo essere stato discepolo di un eremita, avrebbe seguito la morale farisaica. A 26 anni si recò a Roma per sollecitare l'attenzione dell'imperatore in favore di alcuni sacerdoti giudei messi sotto accusa e aveva ottenuto causa vinta per la mediazione di Poppea. Poco dopo il suo ritorno in Palestina era scoppiata la prima grande rivolta contro Roma; le autorità di Gerusalemme gli affidarono il comando in Galilea. Nonostante numerose confusioni, il suo racconto indica chiaramente che la sua autorità era stata molto contestata soprattutto da Giusto di Tiberiade e da Giovanni di Gischala. Circondato in Iotapata, aveva sostenuto l'assedio dei Romani: quando la città cadde, i notabili, rifugiatisi in un nascondiglio, avevano deciso di suicidarsi; rimasto penultimo, Giuseppe si era accordato con il suo ultimo compagno per consegnarsi ai Romani. Avendo avuto l'abilità di predire l'impero a Vespasiano, costui lo liberò alla sua proclamazione (luglio 69). Ammesso nella cerchia di Tito, l'accompagnò nell'assedio di Gerusalemme, poi, accolto a Roma fra i più vicini all'imperatore, ricevette la cittadinanza romana prendendo il nome gentilizio del suo protettore Flavio e beneficiò di una pensione. Sappiamo che fu sposato tre volte: dapprima con una schiava di Cesarea, morta subito, poi con una seconda donna che egli ripudiò e infine con una giudea originaria di Creta; alla fine del I secolo aveva tre figli viventi: Giusto, Ircano e Simonide. Sotto il regno di Domiziano (81-96), ostile ai cristiani così come ai Giudei, conobbe un momento delicato. Non si conosce esattamente la data della sua morte, ma si pensa che avvenne intorno al 100.

2 Opera La sua opera letteraria (*Guerra giudaica, Antichità giudaiche, Autobiografia* e il trattato *Contro Apione*) è abbondante e importante perché senza alcuni suoi racconti non conosceremmo interi periodi della storia di Israele.

A *La Guerra giudaica*. La *Guerra giudaica* conobbe una prima edizione in aramaico pubblicata appena dopo la rivolta e indirizzata alle comunità della Diaspora della Mesopotamia. Giuseppe compose una nuova edizione in greco, arricchita in rapporto alla prima, pubblicata a tappe fino sotto il regno di Domiziano. Il libro I riassume gli avvenimenti compresi fra la persecuzione di Antioco IV Epifane e la morte di Erode; il libro II copre il periodo che va dall'avvento di Archelao all'anno 66, i libri dal III al VI raccontano la rivolta, il libro VII riporta le disposizioni di Tito, il suo trionfo e la riduzione degli ultimi focolai di resistenza.

B *Le Antichità Giudaiche*. Le *Antichità Giudaiche*, pubblicate poco dopo, rappresentano un'opera in 20 libri riguardante la storia giudaica dalla creazione fino all'anno 66, e furono pubblicate sotto il regno di Domiziano prima del 93. Fino all'epoca di Simone Maccabeo è una parafrasi libera della Bibbia ebraica; per il periodo asmoneo e per quello di Erode, Giuseppe utilizza l'opera di Nicola di Damasco, oggi persa. Per i successori di Erode egli ha poche informazioni, in compenso aveva potuto beneficiare di fonti particolarmente dettagliate su Erode Agrippa I.

C *Opere minori*. L'*Autobiografia* è un racconto di circostanza, scritto all'epoca di Domiziano (fra il 93 e il 96) quando era esposto alle critiche di Giusto di Tiberiade; di conseguenza cerca di minimizzare il ruolo da lui avuto durante la ribellione. Il *Contro Apione* è un trattato polemico in due libri, nel quale rifiuta le critiche formulate dai pagani nei confronti dei Giudei.

3 Valore Giuseppe è stato spesso giudicato come un traditore perché dopo essersi consegnato, non ha esitato ad approfittare della liberalità del suo vincitore. È vero che le evidenti contraddizioni fra la *Guerra Giudaica* e l'*Autobiografia* non depongono a suo favore; nella prima opera egli cerca di mettere in risalto il suo ruolo nella rivolta mostrando come egli aveva saputo comportarsi da buon capo, conoscitore di tutti gli stratagemmi della guerra; al contrario, nella sua *Autobiografia* sostiene di aver fatto tutto per calmare gli animi ed evitare la ribellione contro Roma. Bisogna notare che in nessuna parte espone le ragioni che l'avevano condotto ad aderire alla rivolta, in compenso si può ammettere che dopo alcuni mesi fosse sinceramente convinto della superiorità dei Romani e che avesse creduto che Dio aveva abbandonato il suo popolo a causa della sua empietà. Le contraddizioni dei due racconti sono legate alle circostanze: quando scriveva la *Guerra Giudaica* egli beneficiava del favore di Vespasiano e di Tito che, nel quadro della loro propaganda ufficiale, non disdegnavano un tale appoggio. Al contrario, scrivendo la sua Autobiografia molti anni dopo, Giuseppe si sentiva minacciato e cercò di minimizzare il suo ruolo. Le *Antichità Giudaiche* si propongono di far conoscere la storia giudaica a un pubblico di lingua greca; è ugualmente una difesa per la speranza: ai suoi correligionari costretti a vivere nella Diaspora una fede senza liturgia e senza Tempio, ricorda che il Giudaismo affonda le sue radici nella sua storia — storia più antica di quella dei Greci — e nella sua Legge, perfetta perché in riferimento all'assoluto di Dio.

Bibl. P. Vidal-Naquet, *Flavius Josèphe ou du bon usage de la trahison*, in P. Savinel, *Flavius Josèphe, La guerre des Juifs*, Paris, 1977; S.J. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome*, Leiden, 1979; L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin-New York, 1984; E. Nodet, *Jésus et Jean-Baptiste selon Josèphe*, RB 92, 1985, 321-348.497-524. [G. Segalla, *Panorama letterario del Nuovo Testamento* (= LOB 3.6), Brescia, 1986; J.P. Lémonon, *Flavius Josèphe* (= Documents Autour de la Bible), Paris, 1988; G.E. Sterling, *Historiography and self-definition. Josephos, Luke-acts and apologetic historiography* (= NTSup 64), Leiden, 1991; G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo*

a.e.v. e il secondo secolo e.v., Prefazione di F. Adorno (= Radici 14), Genova, 1993]. CSaul

GIUSEPPE, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

GIUSTIFICAZIONE

1 Vocabolario La g. è la proclamazione della →giustizia cioè della non colpevolezza di colui che è presunto colpevole: è un termine in primo luogo giuridico. Poiché la g., nella Bibbia, ha quasi sempre una portata religiosa, bisogna precisare che essa è usata per indicare la posizione dell'uomo, peccatore, davanti al Dio giusto, un Dio che aborrisce il male, ma vuole che l'uomo, sua creatura, sia libero dal peccato che lo incatena e lo allontana da lui. Così la g. può essere definitiva come l'accettazione da parte dell'uomo della grazia che Dio gli fa di ottenere il perdono dei suoi peccati e la riconciliazione con lui. La parola significa che l'uomo colpevole riceve la giustizia di Dio ed egli, con un atto della volontà divina, è reso giusto; egli ottiene un giudizio favorevole, benché questo non sia né prevedibile né normale. Senza ritornare su ciò che deve essere detto a riguardo della giustizia, conviene precisare i problemi di vocabolario in ebraico e in greco: giustizia corrisponde all'ebr. *ṣedeq* o meglio *ṣᵉdāqāh* e in gr. *dikaiosynē;* "giustificare", "rendere giustizia", "assolvere" si dice in ebr. *hiṣdîq* (hiphil di *ṣādaq*) e in gr. *dikaioō;* "giustificazione" è resa in ebr. con una forma verbale di *hiṣdîq* mentre il gr. usa *dikaiōsis;* il greco usa ancora *dikaiōma*, nel senso di "giustizia resa", "giudizio" e talvolta "condanna".

2 Teologia Per capire la portata della g. nella Bibbia, bisogna partire dalla "giustizia" di Dio e non dimenticare che questa non è solo un carattere o un attributo che gli sia riconosciuto, ma che essa implica una volontà di azione per gli uomini; in altri termini la giustizia di Dio non è una giustizia che Dio possiede per se stesso, ma una giustizia di cui si serve per noi e che riversa su di noi. Dunque se Dio è detto "il Giusto", lo è soprattutto perché è giusto "per noi"; vuole farci entrare nel suo progetto, in quello che ha deciso per il mondo. Se ciò è vero, cioè se esiste un piano di giustizia da parte di Dio, è possibile constatare nella Bibbia, a condizione che ci si ponga dal punto di vista della comprensione umana, che ci sono tre tappe da distinguere.

— Poiché il peccato, ribellione contro la volontà divina, domina il mondo, Dio decide di liberare l'uomo dalla schiavitù e dalla maledizione del peccato. Per il cristiano è la ragione per cui Dio ha inviato suo Figlio che opera il →riscatto dell'uomo dalle mani del Maligno: è la →redenzione. Dio, attraverso Cristo, manifesta, nella sua grazia, la sua giustizia che si confonde con il suo amore; attraverso lui, Dio dà effettivamente al peccatore la sua giustizia.

— Conviene allora che l'uomo riceva in lui la grazia redentrice. Il modo in cui apprende il suo riscatto e la sua salvezza è la g. propriamente detta. Il credente si appropria così della giustizia che gli è offerta. Poiché crede, entra nel piano di Dio e afferma il suo accordo con Dio per la realizzazione della sua salvezza.

— Viene allora un ultimo movimento che si produce nell'uomo, ora sicuro della sua salvezza. Colui che si sa giustificato da Cristo si sente spinto a esprimere a sua volta la sua gratitudine e il suo amore con opere che sono la prova che egli aderisce al progetto di Dio; è ciò che viene chiamata la santificazione; essa significa che il fedele è aperto alla →santità di vita. In questo modo l'opera divina di salvezza è compiuta.

Per il momento, ci interessiamo solo alla g. sapendo che, dal punto di vista di Dio, questi diversi movimenti si compenetrano e ne formano uno solo: Dio redime per giustificare e giustifica per santificare. Il suo scopo è unico: agire in modo che l'uomo sia salvato. Ai teologi e a ogni lettore delle Scritture si pone un problema: "giustificare" vuol dire rendere giusto, stabilire o considerare come giusto; tale è il senso normale del gr. *dikaioō* rinforzato dal lat. *iustificare;* quest'ultimo termine si presenta con la componente *facere*, perciò significa "rendere effettivamente giusto". Bisogna aggiungere che Paolo, che parla molto della g., si colloca sovente su un piano molto giuridico, quello del giudizio pronunciato da Dio sull'uomo colpevole: *dikaioō* è fare del colpevole un giusto. Si pone allora il problema di sapere "come" l'uomo, che è naturalmente peccatore, dunque ingiusto, diventi giusto. Delle due cose una si pone alla riflessione:

— O la g. è una semplice dichiarazione di giustizia: l'uomo, essendo e rimanendo peccatore, è trattato da Dio come se fosse realmente giusto, anche se si sa che non lo è. Ciò che spinge a questa soluzione è la formula di Gen 15,6, ripresa da Paolo in Rm 4,3; Gal 3,6: "Abramo credette e ciò gli fu accreditato come (o gli fu imputato a) giustizia" (*elogisthē* dal verbo *logizesthai* dall'aspetto molto giuridico, "pronunciare una sentenza").

— O la parola significa che il colpevole è veramente diventato giusto per una radicale trasformazione; il "giustificato" è allora situato fuori dal peccato. La parola latina *iustificare* spinge verso questa interpretazione.

Se si pone solamente sul piano giuridico, il problema appare allora delicato. In effetti, nella giustizia umana c'è una grande differenza nella situazione di un accusato assolto o invece graziato. Se il presunto colpevole è "assolto" al termine del suo processo, egli è non solamente libero, ma dichiarato innocente; non gli si può imputare più alcuna colpa. Se costui è graziato ciò significa che egli, essendo stato prima riconosciuto colpevole, rimane colpevole, ma è intervenuta dall'esterno una grazia che modifica, anzi sopprime la pena che gli era stata inflitta. In questo contesto si può discutere circa il significato di una "giustificazione": è un riconoscimento di non-peccato o meglio una dichiarazione di perdono che non toglie nulla del peccato? Ora, giustamente, senza tuttavia negare la pertinenza di questa opposizione, è la sua assimilazione a un giudizio giuridico

che fa problema. In teologia si può ritenere che il confronto con una situazione giuridica sia inesatto e che falsi il problema. La giustizia di Dio, che rimane sempre misteriosa, è offerta all'uomo perché Dio lo perdona; la sua colpa è cancellata, dimenticata, "coperta" come dice l'ebraico. Ora, precisamente ciò che Dio "dichiara" lo compie. Si può affermare che nella Bibbia dichiarazione e compimento si confondono; volerli separare non ha senso. Il peccatore, perdonato dalla grazia in Gesù Cristo, resta, nello stesso tempo, un peccatore indegno di perdono e un uomo perdonato perché veramente rigenerato nel suo essere più profondo. La giustificazione è un atto divino, senza possibile confronto con gli atti umani, fatto in modo tale che l'uomo giustificato resti, davanti a Dio, *semper peccator, semper iustus.*

3 Ricorrenze bibliche

A *AT.* L'AT usa sovente il termine "giustificare" per evocare ciò che fa il giudice che vuole essere "giusto"; questi deve pronunciare una sentenza favorevole sull'innocente, deve saper assolverlo davanti al tribunale, mentre l'ingiusto è condannato (Dt 25,1); il buon giudice deve anche, secondo Sir 42,7, giudicare i colpevoli secondo le norme del diritto e fornirgli la possibilità di "giustificarsi". Il cattivo giudice è colui che condanna il giusto e assolve il colpevole (Pr 17,15), soprattutto se si lascia comperare con doni (Is 5,23) come, ad es., Assalonne (2Sam 15,4).

Due testi oltrepassano il piano puramente giuridico, menzionando la giustizia che viene da Dio e così come Dio la vuole per tutti gli uomini:

— Dn 12,3: "Coloro che avranno indotto molti alla giustizia (TOB: "coloro che li hanno resi giusti") risplenderanno come le stelle per sempre". La giustizia, quella di Dio questa volta, è oggetto di un insegnamento o anche di un dono che un uomo fa a un altro.

— Is 53,11 (canti del Servo): "Il giusto mio servo giustificherà molti". Così il Servo ha ricevuto in particolare la missione di dispensare la giustizia a molti; ciò fa parte del suo compito messianico; egli è un'occasione di salvezza per molti (senza che sia precisato se essi l'hanno meritata) perché egli ha in sé la giustizia stessa di Dio, ragion per cui porta su di sé i peccati degli uomini.

B *NT.*

a I sinottici. I vangeli sinottici parlano poco della g. In Mt 12,37 il giudizio finale, in cui deve manifestarsi la giustizia ultima di Dio, è descritto in modo simile a quello degli uomini; Gesù allora precisa: "In base alle tue parole sarai giustificato (o assolto, in gr. *dikaiōthēsēi*) e in base alle tue parole condannato (in gr. *katadikasthēsēi*)".

Un testo molto importante è la parabola detta del fariseo e del pubblicano; alcuni, viene detto prima (Lc 18,9), sono convinti di essere giusti; si giustificano da soli; è a costoro che la parabola è indirizzata. Ora il racconto termina dicendo che il pubblicano dal Tempio tornò a casa sua "giustificato" *(dikaiōmenos).* Così la giustizia di Dio non risiede là dove gli uomini più sono convinti che sia, cioè come una ricompensa accordata alle manifestazioni della pietà. Al contrario, essa è data gratuitamente perché Dio guarda al cuore e alle intenzioni, è una grazia per colui che non ha fatto niente per ottenerla e che non vede nemmeno come la cosa sia possibile.

b Le lettere paoline. L'apostolo Paolo, soprattutto, ha insistito sull'importanza della g. nei rapporti di Dio con l'uomo. Ciò si capisce molto bene quando si conosce il senso profondo e tragico della potenza del peccato che Paolo ha provato. Il peccato invade il mondo intero con un'irruzione di una violenza inaudita e nessuno sfugge al suo influsso (Rm 1). L'uomo è ineluttabilmente trascinato alla rovina; non può far niente per cercare di arrestare questa potenza devastatrice.

Ora, l'apostolo sa che i farisei del suo tempo insegnano che l'uomo può da se stesso opporsi all'influenza del male. Un tempo egli ha condiviso questa affermazione. Si deve, dicono molti Giudei, porre la propria fiducia nella Legge di Dio donata ai padri per mezzo di Mosè; il pio fedele ha la possibilità di giungere a questa giustizia della Legge: "Colui che metterà in pratica le prescrizioni della Legge, vivrà", è scritto in Lv 18,5. È quanto Paolo a sua volta ripete (Rm 10,5; Gal 3,12); ciò significa che, con la sua obbedienza ai comandamenti divini, il fedele ottiene la giustizia di Dio e la sua salvezza. Paolo ammette d'altronde che di per sé ciò è conforme alla Parola di Dio: "Coloro che osservano la Legge saranno giustificati" (*dikaiōthēsontai:* Rm 2,13). Dio non può essere che soddisfatto di colui che obbedisce con tutto il cuore, facendo sforzi considerevoli su se stesso con questa intenzione; egli lo ricompensa trasmettendogli la sua giustizia; il fedele è realmente "giustificato". Paolo è d'accordo nel dire che occorre ottenere la giustizia per uscire dalla schiavitù del peccato, che bisogna giungere alla g. Ora Dio si impegna di fronte all'uomo con la sua grazia onnipotente e vuole che questi diventi un giusto. Paolo, in Rm 8,30, presenta in quattro tappe questa intenzione divina: per amore Dio predestina l'uomo, poi lo chiama, lo giustifica e infine lo glorifica. Tre fatti tuttavia si presentano in modo imperioso all'animo dell'apostolo:

— Non è possibile osservare correttamente tutte le prescrizioni della Legge; egli stesso ne ha fatto l'esperienza; i migliori fra i Giudei, scrive in Rm 2,17-25, mostrano che ne sono incapaci.

— La venuta del Figlio di Dio fra gli uomini è sopraggiunta; questi ha operato una redenzione con la sua morte e la sua resurrezione; in quanto redentore egli ci ottiene la giustificazione. Ora siamo giustificati mediante Gesù Cristo (Rm 3,24; 4,25-5,9.16; At 13,39; 1Cor 6,11; Tt 3,7).

— La redenzione operata da Cristo implica necessariamente una adesione da parte nostra; è per la fede in Cristo che la g. ci raggiunge e che siamo veramente salvati. "Per la fede" è espresso con la forma *pistei, dia pisteōs* e più sovente con *ek pisteōs.* Molte affermazioni paoline lo dicono chiaramente, ma non è possibile citarle tutte (Rm 3,26.28; 5,1;

10,4; Gal 2,16; 3,8.24; ecc.). Il tipo del giustificato per la fede è Abramo che è stato, nell'antica alleanza, l'uomo di Dio che per primo ha conosciuto una giustificazione avendo "creduto" alle promesse di Dio (Gen 15,6; Rm 4,3; Gal 3,6; "Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia"). Come Abramo nel tempo ha preceduto Mosè, la fede ha dunque preceduto le opere della Legge. Non è la nostra fede che ci salva (perché la fede sarebbe allora un'opera della Legge), è Cristo; ma attraverso la fede riceviamo l'assicurazione della g. che viene da Dio. La morte di Cristo è l'elemento fondante della fede. Se noi crediamo che è morto per noi, noi siamo veramente giustificati; siamo uniti a lui per la sua morte e la sua resurrezione.

c La lettera di Giacomo. Giacomo ha un linguaggio del tutto diverso da Paolo; lo contraddice anche nei termini perché egli scrive a più riprese che le opere giustificano l'uomo. Abramo è stato giustificato per le sue opere (Gc 2,21), così come Raab la prostituta (2,25); ogni uomo è giustificato per le sue opere, non per la fede (2,24). Tuttavia bisogna essere attenti al modo in cui Giacomo parla non solo delle opere, ma della fede stessa; infatti ciò che egli dice al cap. 2 è chiaro e positivo. Egli scrive: "Se la fede non ha le opere è morta" (2,17). "Io con le mie opere, mostrerò la mia fede" (2,18). "La fede senza le opere è sterile" (2,20). Perciò, per Giacomo la fede ha un'importanza capitale; solamente che, per essere manifestata, per essere sicuri che c'è, bisogna che sia dimostrata con le opere; esse permettono di vedere che la fede non è una parola vana. Il caso di Abramo è, da questo punto di vista, caratteristico (2,21-23): Abramo è stato giustificato per le sue opere poiché ha offerto Isacco in sacrificio (Gen 22), il che costituisce proprio un' "opera". Egli mostra che la fede "agisce con le opere" e che "attraverso le opere la fede è resa perfetta". Ciò è in accordo con quanto è detto in Gen 15,6: Abramo "credette" e ciò gli fu contato come "giustizia" e ricevette il nome di "amico di Dio". Così Abramo è "giustificato" proprio per la fede e dichiarato amico di Dio; ma Abramo ha saputo mostrare che la sua fede non era un semplice sentimento del suo cuore, che essa era certa a causa della sua obbedienza a Dio, che è un' "opera". Giacomo non va più lontano nella sua opposizione fede-opere. Polemizza contro coloro che dicono: "Io ho la fede" e si fermano lì. Giacomo non nega per nulla la necessità della fede per la salvezza, al contrario vuole che la fede sia completata con le opere, indispensabili per mostrare la solidità della fede. In sostanza, egli non è in contraddizione con Paolo, ha solamente un altro modo di parlarne.

Bibl. DThC, VIII, 2043-2077; DB, III/2, 1877-1880; DBS, IV, 1417-1510; RGG³, V, 825-828; TWNT, II, 194-214; M.J. Lagrange, *La justification d'après S. Paul*, RB 23, 1914, 321-343.481-503; id., *Le commentaire de Luther sur l'épître aux Romains*, RB 24, 1915, 456-484; 25, 1916, 90-120; id., *L'épître aux Romains*, Paris, 1931, 119-141; W. Grundmann, *Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus*, ZNW 32, 1933, 52-65; A.W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, BWANT 4, 1936, 18; E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, BWANT 4, 1938, 27; H. Hofer, *Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung*, Gütersloh, 1940; E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques*, Gembloux, 1941²; A. Descamps, *Le christianisme comme justice dans le premier évangile*, ETL 22, 1946, 5-33; T. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, Neuchâtel-Paris, 1946, 100-148; S. Lyonnet, *De iustitia in ep. ad Romanos*, VD 25, 1947, 23-34.118-121.129-144.193-203.257-264; W. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls and the N.T., III*, SCat 27, 1952, 1-5; A. Oepke, *Dikaiosunè Théou bei Paulus in neuer Beleuchtung*, TLZ 78, 1953, 257-264; J. Jeremias, *Paul and James*, ExpTim 66, 1954-55, 368-371; E. Lohse, *Glaube und Werk zur Theologie des Jakobus*, ZNW 48, 1957, 1-22; G. Delling, *Zum neueren Paulus-verständnis*, NT 5, 1960-1961; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1962 (1971³); G. Gloege, *Die Rechtfertigung als hermeneutische Kategorie*, TLZ 89, 1964, 161-176; O. Da Spinetoli, *La "Giustizia" nella Bibbia*, BbbOr 13, 1971, 241-254; G. Howard, *Paul-Crisis in Galatia. A Study in early christian Theology*, SocNTStMon 35, 1979, 46-65; G. Fourez, *Une bonne nouvelle pour le monde*, Gembloux, 1985; K. Snodgrass, *Justification by Grace — to the doers. An Analysis of the Place of Rom. 2 in the Theology of Paul*, NTS 32, 1986, 72-93. [K. Kertelge, *"Giustificazione" in Paolo. Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione*, edizione italiana a cura di R. Chiavarino (= GLNTSup 5), Brescia, 1991; J. Krasovec, *Der Ruf nach Gerechtigkeit in Gen 18,16-33*, in M. Görg (hrg.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, 169-82; R. Mosis, *"Glauben" und "Gerechtigkeit" — zu Gen 15,6, ivi, 225-57*; J.A. Galindo Rodrigo, *Justificación y liberación. Diálogo con algunos teólogos de la liberación*, CiuD 203, 1990, 613-646; K.H. Kandler, *Rechtfertigung-kirchentrennend?*, KerDo 36, 1990, 209-217; J.N. Aletti, *Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition*, Bib 73, 1992, 359-75; M.A. Seifrid, *Justification by faith. The origin and development of a central Pauline theme* (= NTSup 68), Leiden, 1992]. MLods

GIUSTIZIA In ebr. *ṣedāqāh*, in gr. *dikaiosynē*; la nozione biblica di g. è diversa dal concetto occidentale che questo termine evoca. Certamente la g. biblica e orientale è anche la virtù che consiste nel dare a ciascuno ciò che gli appartiene, ma essa è soprattutto la qualità che fa sì che un potere, un titolo, un atto, un evento, un oggetto siano conformi a ciò che il diritto, l'usanza, o l'essenza degli esseri esigono. Se la pioggia d'autunno cade "secondo g." (Gl 2,23), ciò vuol dire che risponde all'attesa basata sull'esperienza degli anni normali. Le misure e i pesi sono "giusti" (Lv 19,36; Ez 45,10) quando sono conformi alle norme riconosciute. Se il successore che Jahweh susciterà in Davide è qualificato "germoglio giusto" (Ger 23,5) significa che sarà un

discendente legittimo di Davide. Ugualmente "il maestro di g." di Qumrân è in realtà un "maestro legittimo".

1 La giustizia di Dio La g. divina si misura soprattutto secondo il rapporto fra gli atti di Dio e le promesse fatte ai Padri, le stipulazioni dell'alleanza e gli annunci dei profeti. Dio è giusto se è coerente con se stesso. Di conseguenza se il popolo eletto o alcuni dei suoi membri trasgrediscono la Legge, la g. di Dio consiste nel castigarli (Sal 51,6). Le vittorie militari riportate da Israele nella guerra santa contro i Cananei sono chiamate "atti della g." di Jahweh (Gdc 5,11; cfr. 1Sam 12,7-15), perché sono conformi alla promessa. Jahweh rende g. a Davide mettendo fine alla rivolta di Assalonne ucciso da Ioab (2Sam 18,31), perché Davide è il re legittimo e suo figlio un rivoltoso. La destra di Jahweh che sostiene il popolo di Abramo esiliato a Babilonia è detta "giusta" (Is 41,10), perchè il suo intervento e la liberazione sono conformi alle promesse di salvezza e agli annunci dei profeti. In questa prospettiva, l'azione salvifica di Dio non è che la manifestazione della sua g. È lo stesso nel NT, dove i riferimenti alla g. divina sono tuttavia rari. Secondo 2Pt 1,1 i fedeli hanno ricevuto la fede "per la g. di Dio e del salvatore Gesù Cristo". Il dono della fede è anche il risultato tangibile della g. di Dio, cioè della fedeltà al suo piano salvifico. Restando fedele ad esso, Dio si rivela giusto. Così la fedeltà e la g. di Dio sono citate insieme in 1Gv 1,9s dove sono date come le ragioni per cui Dio è disposto a rimettere i peccati a coloro che li confessano. Questo atteggiamento di Dio è conforme alla regola antica formulata già in Lv 5,5s; Sal 32,5; Pr 28,13. In Paolo la g. di Dio è menzionata solo in Rm 1,17; 3,5.21.25s; 10,3; 2Cor 5,21. La g. di Dio, che si è rivelata nel Vangelo (Rm 1,16s; 3,21s), è per Paolo la qualità di Dio che fa in modo che Egli agisca conformemente al piano salvifico "attestato dalla Legge e dai Profeti" (Rm 3,21). L'errore dei Giudei consiste, secondo Paolo, nel rifiutare di ammettere che la Legge porta a Cristo e nel creare il proprio sistema, la propria g. (cfr. Fil 3,9), separando la Legge di Cristo che ne è tuttavia il completamento e la fine ideale (Rm 10,3s). Se in Cristo, cioè "per la fede in Cristo", i fedeli "diventano giustizia di Dio", come dice 2Cor 5,21 (cfr. Fil 3,9), è perchè in Cristo e nei suoi seguaci la g. di Dio acquista una forma tangibile.

2 La giustizia del re La g. reale è valutata secondo gli stessi principi di quella di Dio. La g. è il sostegno del trono reale (Is 9,6; 16,5; Pr 16,12; 20,28; 25,5; 29,14) come lo è del trono divino (Sal 89,15; 97,2; Is 33,5). Questa idea rientra nell'ideologia regale del Vicino Oriente antico, secondo il quale il re è scelto da Dio perché "ama la g." (Sal 45,8); è chiamato a "regnare in g." (Is 32,1), a "fare diritto e g." (2Sam 8,15; 1Re 10,9; Ger 22,3.15; 23,5; 33,15; Ez 45,9; 1Cr 18,14; 2Cr 9,8). In 1Re 3,28 il re Salomone beneficia anche di "una saggezza divina per rendere g.". In questi testi la parola g. possiede, fra gli altri, un significato giuridico, ma gli inviti a "giudicare secondo g." (Lv 19,15; Is 11,3-5; Pr 31,9), le allusioni ai giudici che calpestano la g. (Am 5,7.10; Is 5,7.23) e, al contrario, le menzioni di "sentenze giuste" (Dt 16,18) e di un "giusto giudice" (Sal 7,12) lasciano capire che "fare diritto e g." non vuole semplicemente dire che il re o i suoi rappresentanti esercitino il potere giudiziario di decidere sui diritti di ciascuno, di punire o di premiare. Questa espressione significa che il re, in nome della sua funzione, deve vegliare affinchè le regole riconosciute della vita sociale, della g. distributiva e retributiva, siano applicate scrupolosamente rispettando in modo particolare i diritti dei poveri e dei deboli (Sal 72,12s; Is 11,4). Può anche significare, come in Mesopotamia nel II millennio a.C., che il re abbia la facoltà di proclamare una "remissione dei debiti", come fanno conoscere i testi legislativi sull'anno →sabbatico. Le recriminazioni dei profeti (cfr. Ger 34,12-22) provano sufficientemente che i fatti non sempre corrispondevano a questo ideale.

3 La giustizia dell'uomo Il semplice cittadino o, se si preferisce, il semplice fedele è invitato a "osservare il diritto e a praticare in ogni tempo la g." (Sal 106,3; cfr. Is 64,4; Ez 18,19). Se deve comparire davanti ai giudici con un querelante, "si dichiarerà giusto ciò che è giusto e in torto chi ha torto" (Dt 25,1; cfr. Ez 23,1; 2Sam 15,4). Questa situazione di g. giuridica non esaurisce la nozione di g. individuale. Si presume che questa debba superare i quadri rigidi di una g. distributiva e retributiva, superare anche la stretta osservanza della Legge (Sal 119). A coloro che seguono le leggi giuste Jahweh chiede di "rompere le catene ingiuste... di dividere il pane con l'affamato, di ospitare i poveri senza abitazione, di vestire colui che è nudo" (Is 58,6s; cfr. 58,10; Ez 18,5-9.15-17). La donna perfetta "stende le mani ai poveri, tende le braccia all'indigente" (Pr 31,20). Giobbe afferma di "essersi rivestito di giustizia come di un abito" perché soccorreva il povero in miseria, confortava l'orfano, il moribondo e la vedova, guidava il cieco e sosteneva gli zoppi (Gb 29,12-17; cfr. 22,5-9; 31,16-21). Secondo Sal 112,9 "colui che è generoso e dà ai poveri, la sua g. rimane per sempre". La tragedia del giusto sofferente, che è →Giobbe, risiede anche nel fatto che le sue opere di misericordia non l'hanno preservato dal male, come faceva sperare il principio di retribuzione temporale (Is 3,10s; Ez 3,20s). Si vede così che la g. dell'uomo tende ad identificarsi con la carità, come appare in Sir 3,30; 7,10; 12,3; 29,12; Tb 4,7-11; 12,8, dove l'ebraico *ṣᵉdāqāh* e il greco *dikaiosynē*, letteralmente g., significano in realtà "carità" o →"elemosina", come nella letteratura rabbinica. Questa evoluzione semantica è nella linea stessa della nozione di g., poiché la ricchezza e la povertà, per la natura delle cose, esigono che il ricco aiuti il povero. È giusto così com'era giusto, p.es., che Davide risparmiasse il suo nemico Saul (1Sam 24,18) il cui carattere sacro esigeva che non alzasse la mano su di lui (1Sam 24,13; 26,9-11). Nel NT il concetto di g. dell'uomo è uguale a quello dell'AT, a quello dei rabbini. In effetti, la g. di cui si discute in Mt 6,1-3; 25,37-39.46 o Gv 3,10 è in real-

tà la pratica della carità o dell'elemosina. Se Mt 5,20 parla di una g. superiore a quella degli scribi e dei farisei, si tratta lì di un punto di vista vicino a quello degli esseni come dimostra, p.es., un confronto fra Mt 5,21s e 1QS, 5,4s, dove il codice penale della setta fissa delle pene per il membro che oltraggia il suo prossimo e gli parla con disprezzo. In realtà è una g. che è ancora sinonimo di carità, ma le offese commesse contro essa sono passibili di giudizio. Una sfumatura diversa si fa luce in Mt 3,15: se Cristo "realizza ogni g." lasciandosi battezzare da Giovanni, è per conformarsi completamente al piano salvifico che prevedeva che egli si abbassasse fino a diventare uomo come gli altri (Fil 2,7).

Bibl. DBS, IV, 1417-1510; EJ, XIV, 1180-1183; THAT, I, 626-633; II, 507-530; TWNT, II, 194-214; X/2, 1048-1053; A. Descamps, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain, 1950; H. Cazelles, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'A.T.*, RB 58, 1951, 169-188; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, 1, Tournai, 1954, 71-80; E. Jacob, *Théologie de l'A.T.*, Neuchâtel, 1955, 75-81; J. Cambier, *Justice de Dieu, salut de tous les hommes et foi*, RB 71, 1964, 537-583; A. Jepsen, *Ṣdq und ṣdqh im A.T.*, in *Festschrift H.W. Hertzberg*, Göttingen, 1965, 78-89; M.J. Fiedler, *Dikaiosunē in der diaspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur*, JStJud 1, 1970, 120-143; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, Cambridge Massachusetts, 1980; L. Epsztein, *La justice sociale dans le Proche Orient ancien et le peuple de la Bible*, Paris, 1983; M. Weinfeld, *Justice and Righteousness in Israel and the Nations*, Jerusalem, 1985 (in ebraico). [P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (= AnBib 110), Roma 1986; H. Niehr, *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament* (= SBS 130), Stuttgart, 1987; P. Bovati, *Le langage juridique du prophète Isaïe*, in J. Vermeylen (éd.), *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures: unité et complexité de l'ouvrage* (= BETL 81), Leuven, 1989, 177-96; G. Fleischer, *Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches...* (= Athenäums Monographien: Theologie 74), Frankfurt am Main, 1989; F. Asensio Nieto, *La oración en los salmos. La antítesis "justo-impio"* (= PubTNEsp 56), Burgos, 1991]. ELip

GIUSTO In gr. *ioustos*, dal lat. *iustus*, "giusto".
1 Soprannome di →Giuseppe Barsabba (At 1,23).
2 Corinzio "che onorava Dio"; Paolo risiede nella sua casa, contigua alla sinagoga, dopo aver deciso di rivolgersi ai pagani (At 18,7); parecchi manoscritti e versioni chiamano questo personaggio Tito G. o Tizio G.
3 Soprannome di Gesù, collaboratore di Paolo (Col 4,11). JLong

GIUSTO DI TIBERIADE Storico greco-giudeo del I secolo d.C. protetto del re Erode →Agrippa II. Era l'autore di commentari biblici (Gerolamo, *De viris illustribus* 14), di una storia della guerra giudaica e di una "Cronaca dei re giudei in tavole sincroniche". Queste opere sono andate perse e G. di T. è conosciuto soprattutto attraverso l'autobiografia di Giuseppe Flavio, di cui era contemporaneo e avversario avendolo, sembra, accusato di essere un rivoluzionario tirannico. Fozio (*Biblioteca* 33) aveva potuto ancora leggere la *Cronaca* di G. di T. il cui racconto, dice, cominciava da Mosè e continuava fino alla morte di Agrippa II, tutto descritto con grande concisione.

Bibl. EJ, X, 479s; PW, X, 1341-1346; H. Luther, *Josephus und Justus von Tiberias*, Halle, 1910; A. Schalit, *Josephus und Justus*, Klio 26, 1933, 67-95; T. Rajak, *Justus of Tiberias*, ClasQ 23, 1973, 345-368; B.Z. Wachholder, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati-New York, 1974, 56s.63s.123-127.298-306; S.J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome*, Leiden, 1979 (spec. 114-143); Y. Dan, *Josephus Flavius, Historian of Eretz-Israel in the Hellenistic-Roman Period*, Jerusalem, 1982, 57-78 (in ebraico). ELip

GIUSTO, LIBRO In ebr. *sēper hayyāšār;* libro che è conosciuto solamente attraverso Gs 10,12-13; 2Sam 1,18 e dal testo greco di 1Re 8,53 che dà la forma lunga del poema di Salomone (1Re 8,12), attribuendolo al *Libro del canto (šîr)* che è forse quello di *yāšār*. Alcuni di questi frammenti sono quelli di una raccolta poetica che celebra i grandi momenti di Israele, ma di cui non si può dire l'importanza. Se l'attribuzione della LXX (1Re 8,53) è esatta, non sarebbe anteriore al regno di Salomone. ABoud

(1) GLORIA

1 Vocabolario

A *AT ebraico.* Il termine ebr. *kābôd*, "gloria", appartiene alla radice *kbd* ("essere pesante") e significa "ciò che dà peso", "ciò che incute rispetto", "ciò che dà considerazione", come la ricchezza, il fasto o il potere (Gen 31,1; Est 1,4; Sal 49,17; Is 16,14; 21,16). Da cui il senso di "onore" o di "fama" (Gen 45,13; 1Re 3,13; Sal 8,6; 21,6; Pr 25,2). Così l'arca è la g. di Israele (1Sam 4,22), Jahweh la g. del devoto israelita o d'Israele (Sal 3,4; 106,20; Ger 2,11) e l'imponente foresta di cedri è la g. del Libano. Rendere g. a qualcuno significa riconoscere la sua importanza, la sua potenza o la sua autorità (Gs 7,19; 1Sam 6,5; 1Cr 16,28; 2Cr 32,33; Sal 66,2; 115,1).

B *LXX e NT.* Proprio come nella LXX, nei testi greci dell'AT e negli apocrifi il termine gr. *doxa* traduce nel NT l'ebraico *kābôd*. In greco profano *doxa* significa "opinione" "tesi filosofica", "buona fama"; Filone e gli gnostici greci usano questo termine nello stesso significato dell'ebr. *kābôd* e certi papiri magici gli danno il significato di "potenza", "splendore" e "luce". Nel NT *doxa* significa, oltre ad "onore" o "fama" (Gv 5,41; 1Tm 2,20) "fasto" (Mt 4,8; 6,29; cfr. 1Mac 10,58-60), "splendore" (1Cor 15,40s; lo stesso nei papiri magici) e "rifles-

so" (1Cor 11,7s) ed è detto soprattutto della luce che accompagna l'apparizione dei corpi celesti (Lc 2,9; 9,31; At 22,11; Ap 18,1).

2 Teologia

A *AT.* La g. di Dio è ciò che rende importante e impone all'uomo il rispetto; nella concezione israelitica è soprattutto la sua potenza e la sua santità. In effetti la maggior parte dei testi dell'AT menzionano la g. di Jahweh accanto alla sua potenza e alla sua santità (Es 14,4-17; 16,7; 29,43-46; Nm 14,21s; 20,6-11; Is 3,8; 6,3; 35,2; 40,5; Sal 19,2; 29,3; 96,3; ecc.). La g. di Jahweh è la manifestazione della sua potenza e della sua santità. A seconda che si metta l'accento sul carattere visibile di questa potenza o sulla potenza stessa, la g. sarà o la manifestazione di Dio o una proprietà del Dio santo e potente.

a La g. manifestazione divina. Considerata come manifestazione di Dio, la g. di Jahweh è un fenomeno luminoso. Sul Sinai appare in una nuvola e brilla come un fuoco (Es 24,15s; Dt 5,24). Nel deserto la g. di Jahweh appare in una nuvola (Es 16,7-10). Il tabernacolo sacro è il luogo dove Jahweh di solito si rivela (Es 29,43; 40,34s; Lv 9,6.23; Nm 14,10; 16,19; 17,7; 20,6); più tardi è il Tempio (1Re 8,11; cfr. Ez 9,3; 10,18s; 43,2-5; 2Mac 2,8). Quando la g. di Jahweh riempie il tabernacolo o il Tempio, nessuno può entrarvi (Es 40,35; 1Re 8,11); quando essa appare, ci si copre il volto (Es 33,22). Anche nelle sue visioni Ezechiele vede la g. di Jahweh come un fenomeno di luce; il profeta la precepisce sotto l'influenza dello spirito o della mano di Jahweh (1,3; 2,2).

b La g. attributo divino. Considerata come proprietà di Dio, la g. si collega generalmente alla sua potenza e alla sua santità. Jahweh è il re di g. (Sal 24,8), il tuono è la voce del Dio di g. (Sal 29,3). La g. o la potenza del santo, del regale Jahweh riempie la terra (Is 6,3; cfr. Nm 14,21; Is 40,5; 59,19). "I cieli narrano la g. di Dio e il firmamento, opera delle sue mani, l'annuncia" (Sal 19,2; cfr. Sal 96,3; 104,31). Egli rivela la sua g. nella creazione, nelle meraviglie che ha fatto a favore del suo popolo (Nm 14,2; Is 35,2; 40,5; Sal 72,19), nella protezione accordata ai suoi fedeli (Sal 57,6.12; 138,5; 145,5.11), nell'esercizio del suo potere sovrano e della sua giustizia su tutti i popoli e sul mondo intero (Sal 113,4). Essendo Jahweh il santo, i peccati di Israele sono un'offesa alla sua g. cioè alla sua santità (Is 3,8). Jahweh non può cedere a nessuno la sua g., che è la sua santità, il suo stesso essere, e per questo egli è il "totalmente altro" (Am 4,2; Is 40,25; 42,8; 46,5; 48,11). Perciò i popoli che non lo riconoscono, temeranno la sua g. quando egli verrà a giudicare (Is 59,19; Sal 102,16s). I profeti annunciano la rivelazione della potenza regale di Jahweh come uno splendore della sua g.: la luce o la g. di Jahweh si leverà su Sion (Is 60,1-3.19s; cfr. 62,1s), essa apparirà agli occhi di tutti i popoli che ignoravano il suo nome o la sua g. (Is 66,18s; Sal 97,6; cfr. Is 4,2; 2,2s; Mi 4,1s; Ab 2,14). Queste espressioni sono, forse, l'eco delle descrizioni di Ez; qui gli autori non pensano più a una luce, ma alla maestà di Jahweh. Ciò vale anche per le espressioni "la g. del vostro nome" (Sal 66,2; 79,9) o "il nome della vostra g." (Ne 9,5).

B *NT.* "Rendere g. a Dio" (Gv 9,24; At 12,23; Rm 4,20; Ap 16,9) significa "riconoscere la potenza e la santità di Dio"; talc è anche il significato di numerose →dossologie che si incontrano nel NT. La g. di Dio (Rm 6,4; 9,23; Ef 3,16; cfr. Sap 7,25; 9,11; Sir 49,5) o di Cristo (2Cor 4,4.6; Ef 1,18; Col 1,27) significa talvolta la loro potenza salvifica. Proprio come nell'AT, la g. di Dio è l'irradiamento della sua potenza; può essere considerata come una manifestazione di Dio o come la potenza di Dio; essa è comunicata anche agli uomini.

a La g. manifestazione divina. Considerata come manifestazione, la g. di Dio è una luce. Ap 15,8 descrive il Tempio celeste pieno di fumo per la g. e la potenza di Dio (cfr. Ez 10,4; 44,4); nessuno può entrarvi (cfr. Ez 40,35; 1Re 8,11). La nuova Gerusalemme brillava della g. di Dio; il suo splendore assomigliava a quello delle pietre preziose (Ap 21,11; cfr. Is 60,1s). La luce della g. di Dio accompagna l'apparizione degli angeli (Lc 2,9; 9,31; At 22,11; Ap 18,1).

b La g. attributo divino. La g., considerata come la potenza di Dio manifestata all'esterno, è lodata soprattutto nelle dossologie (Lc 2,14; Rm 11,36; Rm 6,4; 9,4; 2Cor 4,4.6; Ef 3,16; ecc.). La g. del Padre (Mc 8,38) o di Dio (cfr. At 7,55) è la potenza regale di Dio (cfr. Mc 9,1). Dio è il Dio di g. (At 7,2), il Padre della g. (Ef 1,17), il Dio potente (cfr. Sal 29,3; *Libro di Enoch etiopico* 25,7). Come è il Dio o il Signore della g. (At 7,2; *Libro d'Enoch etiopico* 22,14; 27,3.5), allo stesso modo è Cristo risorto (1Cor 2,8; Gc 2,1). Costui appare a Stefano nella g. di Dio (At 7,55s; cfr. 1Tm 3,16). Verrà come Figlio dell'uomo (Dn 7,13s) nella g. del Padre (Mc 8,38; Lc 9,26) o con grande potenza e g. (Mt 24,30; Mc 13,26; Lc 21,27), cioè nel pieno dispiegamento della potenza di suo Padre e sua (Mt 20,21, "nel vostro regno" corrisponde in Mc 10,37 a "nella vostra g."). Egli rivelerà ed eserciterà la sua potenza regale quando siederà in qualità di giudice sul suo trono regale (Is 22,23; cfr. *Libro di Enoch etiopico* 55,4; 61,8s). La g. che il Cristo risorto ottiene grazie alla sua passione (Lc 24,26; Eb 2,9; 1Pt 1,11.21; cfr. Fil 2,8s) è la potenza regale del Padre manifestata all'esterno; egli la divide con suo Padre (Mc 8,38) e sarà rivelata alla fine dei tempi (Tt 2,13; 1Pt 4,13; 5,1; cfr. 2Ts 1,7s). La g. riceve un carattere escatologico, che è raro nei libri ebraici dell'AT (Is 60,1-3; 62,1s; 66,18s), ma si presenta più spesso nei libri greci (Bar 4,24.37; 5,1.9) e negli apocrifi (*Libro di Enoch etiopico* 25,7; 50,1; 55,4; 61,8; 62,5.15; 69,27.29). In quanto Messia, Gesù rivelerà la sua potenza regale, che è anche quella del Padre. In quanto Verbo (Gv 1,1s) possedeva la g., la potenza regale, la natura divina, presso il Padre, prima dell'inizio del mondo (Gv 17,5.24) e l'ha rivelata ai profeti (Gv 12,41; cfr. Is 6,3). Dopo la sua incarnazione coloro che hanno creduto in lui hanno contemplato la sua g. (Gv 1,14; 11,4.40). Il Verbo in-

carnato ha mostrato la sua g. nella sua persona umano-divina, nei suoi numerosi miracoli (2,11; 11,4.40), nella sua attività terrena (4,24; 17,4). In particolare la sua morte volontaria opera la sua glorificazione e quella di suo Padre (Gv 10,17; 13,31s; 17,1.4s; 21,19); è la sua esaltazione con la quale attira tutto a sé e dà la vita divina ai credenti (3,14s; 10,10; 12,32s). Proprio perché la morte salvifica e la resurrezione di Cristo operano la sua g. e quella del Padre (12,16.23; 21,19), si capisce che la g., benché già rivelata (1,14; 2,11; 11,4.40), possa ancora essere rappresentata come futuro (7,39; 12,28; 13,32; 16,14; 17,1.5).

c La g. del cristiano. Il servo del Cristo deve seguire il suo maestro fin nella morte (Mt 16,24; Mc 6,34; Lc 9,23; Gv 12,26). Come il Cristo è entrato nella g. mediante la sua passione, il suo servo entrerà nella g. (Gv 12,26; Rm 5,2; 8,17s; 9,23; 2Cor 3,18; 4,17; Fil 3,21; 1Ts 2,12; 2Ts 2,14; 2Tm 2,10; 1Pt 4,13; 5,1.4.10). Questa g. talvolta è concepita come una luce celeste ("Essi brilleranno come il sole nel regno del Padre loro": Mt 13,43; 17,2; cfr. Sap 9,7; Dn 12,3) o come una partecipazione alla potenza regale di Dio e di Cristo (Mt 19,28; Lc 22,30; 1Cor 6,2s; 1Ts 2,12; Ap 3,21; 20,4; cfr. Sap 3,8; Dn 7,9s). Di solito il termine g. è un termine tecnico, appartenente all'escatologia; indica allora la partecipazione a tutti i beni della salvezza del regno di Dio e del Cristo glorificato. Ma dato che la chiamata di Dio alla g. futura produce già il suo effetto da ora e dato che la speranza di questa g. non è vana, ma è garantita dal dono dello Spirito, la g. è considerata come un bene posseduto dal giusto (Rm 5,2.5; 8,23; 2Cor 5,2.5; 1Ts 2,12). Coloro che Dio ha predestinato e che ha chiamato, li ha anche giustificati e coloro che ha giustificato, li ha glorificati (Rm 8,30). La giustificazione e la glorificazione vanno insieme. Per questo i peccatori sono privati della g. di Dio (Rm 3,23). La g. dei fedeli è strettamente legata al possesso dello spirito: "Lo Spirito di g., lo Spirito di Dio riposa su voi" (1Pt 4,14; cfr. Is 11,2), cioè "lo Spirito di Dio che è il garante della g.". Una conseguenza ancora più manifestata del dono dello Spirito è la g. accordata da Dio a coloro che predicano la sua sapienza nascosta (1Cor 2,7-10). Questa g. supera la g. che Mosè ricevette al Sinai (Es 34,30; 2Cor 3,6.11): "Noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la g. del Signore, siamo trasformati in quella medesima immagine, di g. in g., secondo l'azione dello Spirito del Signore" (2Cor 3,18). Contemplando la g. di Cristo, i cristiani ne ricevono la luce e questa g. non svanisce come accadeva per Mosè (2Cor 3,7), ma cresce costantemente. Così essi sono trasformati in modo da assomigliare sempre più a Cristo (cfr. Rm 8,18; 1Cor 15,43-49; Fil 3,21), che è l'immagine di Dio (2Cor 4,4). Questo accrescimento di g. e questa trasformazione dei cristiani sono garantiti dallo Spirito o, secondo un'altra traduzione, di Cristo che è Spirito. Ritroviamo lo stesso concetto in Gv 17,21s. Perché i credenti, su esempio del Padre e del Figlio, siano uno non solo per l'armonia degli spiriti, ma anche per la partecipazione alla stessa vita sovrannaturale (15,5; 17,21), Cristo ha loro dato la g. (la potenza) che egli stesso ha ricevuto dal Padre. Questa potenza divina si rivela nei miracoli che essi compiono e nelle opere della carità reciproca, che sono il frutto della loro partecipazione alla stessa vita di Cristo (14,12; 17,23; cfr. 1,34s; 15,10.12; 1Gv 3,14.18).

C *Influenza ellenistica?* R. Reitzenstein, W. Bousset e altri autori hanno spiegato questo sviluppo dell'idea di g. con l'influenza della mistica ellenistica e della letteratura magica. Ma è probabile che queste due letterature dipendano per la loro concezione dalla *doxa* dell'AT, che tramite i LXX era diffusa negli ambienti ellenistici; perciò i testi citati da questi autori sarebbero più recenti di quelli del NT. Non si tratta quindi di un'influenza dell'ellenismo sul NT, ma di un'evoluzione parallela della letteratura ellenistica e magica da una parte, del NT dall'altra, entrambe a partire dall'AT.

Bibl. DB, III, 250-252; DictSpir, VI, 421-436; DThC, VI, 1388-1393; RGG³, II, 339-342; TRE, IX, 362-366; TWAT, IV, 23-40; TWNT, II, 235-237; J. Schneider, *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie,* Gütersloh, 1932; H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes,* Giessen, 1934; A.M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ,* London, 1949 (trad. francese: Paris, 1965); J. Dupont, *Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2Co 3,18,* RB 56, 1949, 392-411; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.,* I, Tournai, 1954, 212-220; W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile,* in *L'Évangile de Jean,* Paris-Bruges, 1958, 131-146; E. Pax, *Exharmenide ad Septuaginta. De notione vocabuli doxa,* VD 38, 1960, 92-102; J. de Fraine, *La "gloire" dans l'A.T.,* Ass-Seign 28, 1963, 45-63; M. Carrez, *De la souffrance à la gloire (doxa dans la pensée paulinienne),* Neuchâtel, 1964; A. Grabner-Haider, *Résurrection et glorification: remarques bibliques,* Conc 41, 1968, 59-72; J. Coppens, *La gloire des croyants d'après les lettres pauliniennes,* ETL 46, 1970, 389-392; A.J. Everson, *Ezekiel and the Glory of the Lord Tradition,* in D. Durken (ed.), *Sin, Salvation and the Spirit,* Collegeville, 1979, 163-176; M. Pamment, *The meaning of doxa in the fourth gospel,* ZNW 74, 1983, 12-16. [J.A. Fitzmyer, *Glory reflected on the face of Christ (2 Cor 3: 7-4:6) and a Palestinian Jewish motif,* TS 42, 1981, 630-44; F. Raurell, *Significat antropològic de "doxa" en Job-LXX,* RCatalT 9, 1984, 1-32 [Eng.: 33]; U. Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie über* kᵉbôd yhwh (= ÖsterrBibSt 9), Klosterneuburg, 1988]. PvI-MLods

(2) GLORIA

1 Luogo Il g., benché composto da due versetti solamente (Lc 2,13-14) e presentante un tono e un contenuto particolare, è abitualmente annoverato tra i cantici del racconto dell'infanzia in Lc, dopo il →Magnificat, il →Benedictus e prima del →Nunc dimittis. In questi ultimi tre intervengono delle persone: Maria, Zaccaria, Simeone; il g. invece è proclamato da "una moltitudine dell'esercito celeste" (2,13). Di conseguenza, il cantico riceve una tonalità liturgica, si ricollega con il tema, ben conosciuto dal

giudaismo, della liturgia angelica (cfr. Is 6,3; *Testamento di Levi* 3,8; 1QSa 11,8s; 1QM VII 4s); si inscrive anche nella prospettiva lucana della lode: *ainein* (Lc 2,13) è usato 6 volte da Luca (Lc e At) e due volte solamente nel resto del NT; *doxazein* (*doxa*, Lc 2,14) è usato 14 volte da Luca mentre Mt lo usa 4 volte e Marco una sola (L. Legrand 173-175).

2 Struttura Letterariamente il G. è costruito secondo il procedimento del parallelismo antitetico: cielo e terra; Dio e uomini. Tuttavia gli autori non sono d'accordo sulla struttura di questo cantico a causa di una esitazione testuale concernente il termine *eudokia(s);* così in base all'opzione fatta avremo tre o due membri. D'altra parte, anche presso i fautori di una struttura bipartita, si possono riscontrare sfumature non trascurabili di traduzione a seconda che tengano conto o no della Vulgata. Si deve leggere *eudokia* al nominativo seguendo le versioni siriaca, aramaica, boairica, dei manoscritti greci tardivi ed Eusebio? Se così fosse, noi avremmo tre nominativi: *doxa, eirēnē* e *eudokia* che possono essere tradotti solo con una struttura tripartita, equilibrata del resto: "Gloria a Dio nel più alto (dei cieli), sulla terra pace, agli uomini benevolenza" (cfr., p.es., D. Flusser che fa un accostamento con Is 6,3). I manoscritti migliori, però, (B? S? W D), così come la Volgata, propongono il genitivo *eudokias* e Metzger qualifica questa lettura come *difficilior* (*TCGNT*, 133). Inoltre la letteratura di Qumrân conosce espressioni parallele in ebraico (cfr. C.H. Hunzinger 85-90) e in aramaico (cfr. J.A. Fitzmyer, 225-227). Questa lettura poi è quella più seguita e, perciò, la struttura bipartita la più accettata (cfr. i commentari di J.A. Fitzmyer, H. Schürmann) "Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama" (CEI). Resta allora da precisare l'esatta funzione di *eudokias*. La traduzione della Volgata, che ne fa un complemento di *anthrōpois* — *hominibus bonae voluntatis* — è difficilmente accettabile: essa "non è adatta né all'espressione né al contesto" (Osty, *La Bible*, 2205; cfr. R. Brown, 404; J.A. Fitzmyer, 412). La sola soluzione possibile è di riferire a Dio l'*eudokia*. Bisogna precisarne bene anche il significato. Non può essere questione di "buona volontà" di Dio, ma di "benevolenza" (cfr. *Salmi di Salomone* 8,29) e di benevolenza divina (cfr. Lc 10,21; 3,22) universale che si estende all'umanità (Lc 2,10; 3,6; cfr. 1Tm 2,4).

Gli altri due termini importanti del cantico, *doxa* ed *eirēnē*, si capiscono facilmente. La formula *doxa theōi* non si incontra testualmente nell'AT, ma deriva dalla formula conosciuta: *doxan didonai kuriōi theōi* di Bar 2,17-18; 1Esd 9,8; 4Mac 1,12 (cfr. Rm 11,36; Eb 13,21). "Nel tempio celeste gli angeli rendono continuamente a Dio un culto di lode. Una schiera dell'esercito celeste ora associa la terra a questo culto" (L. Legrand, 175); infatti, con la venuta del Salvatore (Lc 2,11), effetto della benevolenza divina, le relazioni cielo-terra, Dio-uomini sono ristabilite. Perciò, la pace, annunciata per l'era messianica (Is 9,5-6; 57,19; Mi 5,4), d'ora in poi è data agli uomini. A questa lode celeste al momento della venuta del Cristo-Salvatore (Lc 2,13-14) risponde l'acclamazione liturgica della "folla dei discepoli" il giorno dell'entrata di Gesù a Gerusalemme: "Pace in cielo e gloria nel più alto dei cieli" (Lc 19,38b).

Bibl. E. Smothers, *En anthrôpois eudokias*, RechSR 24, 1934, 86-93; U. Holzmeister, *Pax hominibus bonae voluntatis (Lc 2,14)*, VD 18, 1938, 353-361; A. Goetze, *Peace on Earth*, BASOR 93, 1944, 17-20; C.H. Hunzinger, *Neues Licht auf Lk 2,14*, ZNW 44, 1952-53, 85-90; J.A. Fitzmyer, *Peace upon earth among men of his good will (Lk 2,14)*, TS 19, 1958, 225-227; H. Rusche, *"Et in terra pax hominibus bonae volutatis", Erklärung, Deutung and Betrachtung Zum Engelchor in Lk 2,14*, BiLeb 2, 1961, 229-234; D. Flusser, *Sanktus und Gloria*, in O. Betz et al. (ed.), *Abraham unser Vater. Festchrift Otto Michel*, Leiden, 1963, 129-152; E.F.F. Bishop, *Men of God's Good Pleasure*, AnglTR 48, 1966, 63-69; L. Legrand, *L'évangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2,8-20*, RB 75, 1968, 161-187; G. Schwarz, *Der Lobgesang der Engel (Lk 2,14)*, BZ 15, 1971, 260-264; E. Hansack, *Lk 2,14: "Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind"?*, BZ 21, 1977, 117-118; R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York, 1977; P.R. Berger, *Lk 2,14: anthrôpois eudokias. Die auf Gottes Weisung mit Wohlgefallen beschenkten Menschen*, ZNW 74, 1983, 129-144; G. Schwarz, *...anthrôpoi eudokias? (Lk 2,14)*, ZNW 75, 1984, 136-137; P.R. Berger, *Menschen ohne "Gottes Wohlgefallen" Lk 2,14?*, ZNW 76, 1985, 119-122.

PHaud

GLOSSOLALIA Dal gr. *glōssa*, "lingua", e *lalein*, "parlare"; nome dato al "parlare in lingue" nella Chiesa primitiva.

Questo fenomeno appare a Cesarea al momento della conversione del centurione Cornelio e della sua famiglia (At 10,46) o dopo il battesimo dei pagani di Efeso (At 10,46). Non sembra essere tenuto in grande considerazione da Paolo (1Cor 12; 14). Non bisogna confondere la g. con il "parlare in lingue straniere" che sarebbe piuttosto il miracolo della Pentecoste (At 2,1s). Si tratta di una sorta di stato nel quale il soggetto che ha ricevuto questo carisma emette suoni incomprensibili e parole incoerenti. In effetti Paolo mette come principio che, se non c'è un interprete, il fratello che vorrebbe "parlare in lingue" deve tacere (1Cor 14,18): colui che parla in lingue, parla a Dio, non agli uomini; è dunque necessario, in vista dell'edificazione della comunità, che colui che ha ricevuto il carisma della profezia, interpreti ciò che dice colui che parla in lingue (1Cor 14,2-5). Paolo colloca dunque molto al di sopra il dono della profezia che può edificare perché la sua espressione è comprensibile (14,19). Il lungo capitolo 14 di 1Cor sembra dimostrare che questo carisma era mal vissuto dai Corinzi e che costoro ricercassero più il lato spettacolare del fenomeno che l'ascolto della Parola che Dio comunicava loro per mezzo dei profeti e che, direttamente comprensibile, li colpiva più duramente.

Il giorno della Pentecoste, coloro che sono presenti sentono parlare gli Apostoli ognuno nella propria lingua. Sembra, dunque, che qui non si tratti di glossolalia, ma di un miracolo che permette loro di parlare nello stesso tempo in altre lingue ("xenoglossia") e di profetizzare ("parlare a nome di"). Poiché gli apostoli sono capiti dagli uditori senza interpreti, c'è anzitutto un miracolo di profezia, al quale si aggiunge il miracolo delle lingue il quale ricorda che la confusione delle lingue della Torre di Babele (Gen 11,1-9) è superata dalla venuta dello Spirito Santo nella Chiesa. Si sa anche che la festa di Pentecoste, nel giudaismo, era la festa per eccellenza del rinnovamento dell'alleanza perciò il miracolo delle lingue non può essere citato senza evocare la tradizione rabbinica che voleva che nel giorno della promulgazione della Legge la voce di Dio sarebbe stata intesa da tutte le nazioni, dividendosi in tante lingue quanti fossero i popoli. Si può anche notare che il dono della *g.* è dato negli Atti in due altri casi solamente (10,46; 19,6) e ogni volta a dei pagani. Luca vorrebbe così dimostrare che con il battesimo nel nome di Gesù Cristo tutti gli uomini formano un solo popolo, siano essi Giudei di tutte le nazioni (2,5) o timorati di Dio (Cornelio: 10,2) o pagani (gli Efesini: 19,2s).

Bibl. Commentari agli →Atti degli apostoli e alla I lettera ai →Corinti; DB, IV, 74-81; DBS, I, 1240; DThC, VIII, 2591-2601; TWNT, I, 719-726; F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, Paris, 1913⁴, 153-135; II, 80-82; G. Dorfles, *Homoglossie, hétéroglossie et mythe de la foi*, in *Mythe et foi*, Paris, 1956, 453-460; S. Lyonnet, *De glossolalia Pentecostes ejusque significatione*, VD 22, 1944, 65-75; L. Cerfaux, *Le symbolisme attaché aux miracles des langues*, in *Mélanges Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, 183, 187; I.J. Martin, *Glossolalia in the Apostolic Church*, JBL 83, 1964, 229-246; A.D. Palma, *Glossolalia in the Light of the N.T.*, New York, 1960; W.G. Bellshaw, *The Confusion of Tongues*, BS 120, 1963, 145-153; Z.C. Hodges, *The Purpose of Tongues*, BS 120, 1963, 226-233; S.L. Johnson, *The Gift of Tongues and Ac*, BS 120, 1963, 309-311; S.D. Toussaint, *1Co 12 and the Tongues Question*, BS 120, 1963, 311-316; P.W. Beave, *Speaking with Tongues*, JBL 83, 1964, 229-246; R.H. Gundry, *Ecstatic Utterance*, JTS 17, 1966, 283-298; J.P.M. Sweet, *A Sign for Unbelievers*, NTS 13, 1966/67, 240-257; J.M. Ford, *Toward a Theology of "Speaking in Tongues"*, TS 32, 1971, 3-29; D.M. Smith, *Glossolalia and other Spiritual Gifts in N.T. Perspectives*, Interpr 28, 1974, 307-320; E. Best, *The Interpretation of Tongues*, ScotJT 28, 1975, 215-262; B.C. Johanson, *Tongues, A Sign for Unbelievers (1Co 14,25)*, NTS 25, 1979, 180-203; W. Richardson, *Liturgical Order and Glossolalia in 1Co 14,26c-33a*, NTS 32, 1986, 144-153. [K. Stendahl, *Glossolalia — The New Testament evidence*, in Id., *Paul among Jews and Gentiles and other essays*, Philadelphia/London, 1976, 109-24; V. Scippa, *La glossolalia nel Nuovo Testamento. Ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale* (= Biblioteca Teologica Napoletana), Napoli, 1982]. BMFer

GOA In ebr. *gō'ātāh*, toponimo citato in Ger 31,39, da situare senza dubbio a sud-est di Gerusalemme. MDef

GOB In ebr. *gôb*, in gr. *gob*, città filistea menzionata in 2Sam 21,18s, ma sconosciuta altrove. Il testo parallelo di 1Cr 20,4 menziona Ghezer invece di G. e la LXX legge in 2Sam 21,18 il nome di →Gat *(geth)*. Il toponimo è dunque incerto anche dal punto di vista della trasmissione testuale. ELip

GODOLIA In ebr. *gᵉdalyāhû*, "Jahweh si è mostrato grande", "Jahweh è grande"; figlio di Achikam, figlio di Safan (Ger 40,5). Suo nonno Safan era il segretario di stato al momento della riforma di Giosia (2Re 22); quanto a suo padre Achikam, era il protettore di Geremia (Ger 26,24) come pure suo zio Gheramia (Ger 36,12.25). G. appartiene dunque a una famiglia di funzionari di corte favorevoli alle vedute politiche di Geremia che raccomandava la sottomissione a Babilonia. Egli stesso era un amico di Geremia (Ger 39,14) e fu il capo del partito pro-babilonese. Nabucodonosor, re di Babilonia, lo nominò governatore di Giuda dopo la presa di Gerusalemme nel 587 e la deportazione del re Sedecia, con residenza a Mizpa, 13 km a nord di Gerusalemme. È possibile che fosse "il maestro di palazzo" di Sedecia e avesse dunque un'esperienza amministrativa. È stata scoperta a tell ed-Duweir (Lachis) un'impronta di sigillo: "Godolia, colui che (è) sul palazzo". Molti credono che si tratti dello stesso personaggio. Dopo due mesi fu assassinato da un ufficiale, Ismaele, su istigazione di Baalis re degli Ammoniti (Ger 40-41; 2Re 25,22-26). Il suo assassinio al settimo mese (Ger 41,1) divenne un giorno di digiuno nazionale nella tradizione giudaica (Zc 7,5; 8,19).

Bibl. R. de Vaux, *Le sceau de Godolias, maître du palais*, RB 45, 1936, 96-102. WVog

GOG In ebr. *gwg* (TM: *gôg*), in gr. *gōg*, originariamente *gūg*; nome di un re della Lidia che è chiamato →Gige nelle pubblicazioni storiche nelle nostre lingue. ELip

GOLAN In ebr. *gôlān* "cerchio" (?), "luogo dove si gira in cerchio" (?); città levitica e di rifugio in Manasse, nel paese di Basan (Dt 4,43; Gs 20,8; 21,27; 1Cr 6,56). Dovette godere di una certa importanza nelle epoche tardive poiché ha dato il suo nome a una vasta regione (Gaulanitide di Giuseppe, Jôlan degli Arabi, Golan degli Israeliti); oggi il nome indica le alture che si elevano a est del lago di Tiberiade. L'identificazione della città biblica con l'attuale villaggio di Saḥm el-Jôlan, 24 km a nord ovest di Edrei, è dunque poco soddisfacente. MDB

GOLGOTA In gr. *golgotha*, dall'aram. *gûlgûtᵃ'*, "cranio", interpretato dagli evangelisti come *topos*

kraniou, "luogo del cranio" (Mt 27,33; Mc 15,22; Lc 23,33; Gv 19,17; cfr. Volgata: *calvarium*); luogo della crocifissione di Gesù, sconosciuto altrove; il nome deriva dalla sua forma che vagamente ricorda un cranio, più che dal fatto che vi siano stati sotterrati il cranio di Adamo (Origene) o di giustiziati (Gerolamo). Situato all'esterno delle mura di Gerusalemme (Gv 19,20; Eb 13,12), è localizzato, dall'epoca di Costantino, sul luogo dove si erge la chiesa del Santo Sepolcro. Il G. e i suoi immediati dintorni servivano da cimitero, come indicano le tombe giudaiche che si possono vedere sotto la chiesa del Santo Sepolcro. L'imperatore Adriano aveva sepolto il luogo sotto il foro di Aelia Capitolina. Costantino fece di nuovo liberare la roccia e vi elevò la chiesa del Santo Sepolcro.

Bibl. L.H. Vincent-F.M. Abel, *Jerusalem*, II, Paris 1926; I. Grefo, *Il Golgota monte santo dei cristiani*, BbbOr 23, 1981, 114, 124.221-234. AvdB-MDef

GOLIA In ebr. *gōlyāt* (il nome non è semitico, ma filisteo, o forse anatolico; l'elemento finale *-yat* ricorda l'hittita *-wattaš* e il lidio *-wattes:* cfr. Alyatte); gigante filisteo di Gat che misurava circa 3 metri (alcuni manoscritti greci hanno abbassato a 2 metri). Affronta →Davide in un combattimento singolo che ricorda quello di Paride e Menelao, di Ettore e Aiace in Omero, o anche l'apologia hittita di Ḫattušiliš III. La sua sconfitta e la sua morte liberano Israele e preparano a Davide l'entrata a corte. Il racconto di 1Sam 17, abbastanza diverso in greco e in ebraico, si accosta alle epopee eroiche e romantiche. In 2Sam 21,19 G. sarebbe stato ucciso da →Elcanan.

Bibl. W. Stoebe, *Die Goliathperikope und die Textform der LXX*, VT 1956, 397-413; R. de Vaux, *Les combats singuliers dans l'Ancien Testament*, Bb 40, 1959, 495-508 (= *Bible et Orient*, Paris, 1967, 217-230); G. Rinaldi, *Golia e David (1Sam 17,1-18,8)*, BbbOr 8, 1966, 11-29; H.H. Hoffner, *A Hittite Analogue to the David and Goliath Contest of Champions*, CBQ 30, 1968, 220-225; H. Jason, *The Story of David and Goliath: a Folk Epic?*, Bb 60, 1979, 36-70; J. Lust, *The Story of David and Goliath in Hebrew and in Greek*, ETL 59, 1983, 5-25. JAun

GOMER In ebr. *gōmer*, "che porta a compimento" (?) o "carbone di legna" secondo l'aramaico *gumrā'* e l'arabo *ǵamra;* figlio di Diblaim, moglie del profeta →(2) Osea (Os 1,3), madre di tre figli dai nomi simbolici (Os 1,4.6.9) →Izreel, →Lo-Ammi (= Non-mio-Popolo) e →Lo-Ruhamah (= Non-amata). ABoud

GOMMA ADRAGANTE In ebr. *nᵉkō't;* sostanza aromatica oggetto di traffico commerciale da parte degli Israeliti con destinazione l'Egitto (Gen 37,25). Apparentemente molto apprezzata dagli Egiziani, la g. a. si trova nel numero dei prodotti destinati a essere offerti a Giuseppe dai suoi fratelli (Gen 43,11) [la versione della CEI ha "resina", *n.d.t.*]. MDef

GOMORRA In ebr. *'āmōrāh*, "violenta", in gr. *gomorra;* seconda città della →Pentapoli cananea, mai menzionata senza →Sodoma (Gen 13,2; 19,12-15.19; Sir 16,8; ecc.); localizzazione sconosciuta. MDB

GORGIA In gr. *gorgias;* stratega seleucida, che ha il titolo di "amico del re". Fu mandato da Lisia per domare la rivolta giudaica (1Mac 3,38-41), ma fu battuto da Giuda a Emmaus (1Mac 4,1-22). Stratega in Idumea stava per essere preso da Dositeo il Tubiano, ma fu salvato dai suoi (2Mac 12,32-37). CSaul

GORTINA In gr. *gortyn;* città di Creta che costituiva già un importante agglomerato durante il periodo minoico. In epoca romana era la residenza del proconsole di Creta e di Cirenaica quando teneva le sue riunioni nell'isola. Ospitava probabilmente una colonia giudaica dell'epoca ellenistica. Fa parte dei destinatari della copia del trattato fra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). CSaul

GOSEN In ebr. *gōšen.*

1 Territorio egiziano dove vissero i discendenti di Giacobbe, dall'epoca di Giuseppe (Gen 45,10; 46,28-29; 47,1.4.6.27; 50,8) all'esodo (Es 8,18; 9,26). Il termine può essere usato solo (Gen 46,29), ma si trova più spesso l'espressione "terra di Gosen". La localizzazione di G. resta incerta. Il nome non è attestato da alcun testo egiziano ed è probabilmente di origine semitica. C'è una città, d'altronde, una città di G. (Gs 15,51) e una "terra di Gosen" (Gs 10,41; 11,16; cfr. Gdt 1,9: *gesem*) nel sud della zona montagnosa di Giuda. H. Cazelles situa G. in questa regione. La maggior parte degli autori lo localizza nell'est del Delta e l'identificano spesso con la valle fertile del wādī Ṭumilât, fra il Delta e l'attuale Ismailia.

2 Località della zona montagnosa di Giuda (Gs 10,41; 11,6; 15,51); localizzazione sconosciuta.

Bibl. Ad 1: R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 187; H. Cazelles, *A la recherche de Moïse*, Paris, 1979, 56.70. ABoud

GOVERNATORE Traduzione convenzionale di diversi titoli portati da alti dignitari che amministravano una regione nel nome del re o dell'imperatore.

1 Monarchia Davide prepose dei g. *(nᵉṣîbîm)* sull'Aram di Damasco (2Sam 8,6; 1Cr 18,6) e sul paese di Edom (2Sam 8,14; 1Cr 18,13). Salomone ne nominò uno nel paese di Giuda (1Re 4,19) il cui statuto era diverso da quello dei dodici distretti del nord, amministrati da prefetti *(nissābîm)* che erano incaricati, fra l'altro, del prelevamento delle imposte in natura (1Re 4,7-19; cfr. 5,30; 9,23) e dipendevano da un capo dei prefetti (1Re 4,5). Sotto Giosafat si trovano dei governatori nel paese di Giuda e nelle città di Efraim conquistate dal re Asa (2Cr 17,2).

2 Imperi assiro, babilonese e persiano In queste epoche, il titolo di g. corrisponde a quello di *peḥāh*, che era il g. di un distretto piuttosto ridotto. I meglio conosciuti sono i g. della Giudea nell'epoca persiana: →Sesbassar (Esd 5,14; cfr. 1,8) →Zorobabele (Esd 5,2; Ag 1,1.14; 2,2.21; Zc 4,6-10) →Neemia (5,14; 12,26) →Bagoa, Ezechia. Si conoscono anche i g. che amministravano a quell'epoca la Samaria: →Mitridate (Esd 4,7) →Recum (Esd 4,8s.17-23) →Sanballat I (Ne 2,19), Delayah *(Aramaic Papyri in the Brooklyn Museum)*, Sanballat II, Anania, Sanballat III (Giuseppe Flavio, *A.J.* 11,302-303).

3 Impero romano In epoca romana il titolo di g. corrisponde a quello di *legatus Augusti pro praetore* nel caso di →Quirinio (Lc 2,2) che era legato della provincia di Siria e risiedeva ad Antiochia. Nel caso di Ponzio →Pilato (Mt 27,2; Lc 3,1), che amministrò la Giudea dal 26 al 36 d.C., il titolo di g. traduce quello di *praefectus;* ciò risulta da un'iscrizione trovata a →Cesarea, il capoluogo del distretto. I successori di Ponzio Pilato, Antonio →Felice, che amministrò la Giudea dal 52 al 60 d.C. (At 23,24-24,27), e →Festo Porcio che esercitò la stessa carica dal 60 al 62 d.C. (At 24,27-26,32), ebbero invece il titolo di *procurator* che aveva sostituito quello di *praefectus.* →prefetto; →procuratore.

Bibl. InstAT, 1, 205-213.333s; DBS, VIII, 273-286.

ELip

GOYIM In ebr. *gôyim*, "nazioni"; località ammonita il cui re sarebbe stato vinto da Giosuè (Gs 12,23), situato non lontano da Galgala (la LXX la colloca in Galilea). La sua attuale localizzazione è sconosciuta.

MDef

GOZAN In ebr. *gōzān*, in acc. *guzāna*, oggi tell Ḥalaf (Tolomeo, *Geografia* 5,17,4, dà alla regione il nome di *gauzanitis*); città dell'alta Mesopotamia, non lontana da Carran, situata sulla riva destra dello Jirjib, uno dei rami del Ḥābûr occidentale (→Cabor), 2 km a sud-ovest di rās el-ʿAin, dove il tell Feḫerye segna la posizione dell'antica città santa di Sikan attestata sotto il nome semitico-occidentale di "pietre drizzate" dal XX secolo a.C. Gli scavi condotti a G. nel 1899, 1911-13 e 1927-29 hanno portato alla luce le vestigia di una riguardevole civiltà calcolitica dell'inizio del I millennio a.C., detta "civiltà di tell Ḥalaf", e le rovine della capitale aramaica di Bit-Baḫiāni *(bêt-baḫyān)* che risale ai primi secoli del I millennio a.C. La presunta parentela degli Aramei di questa regione con Abramo, di cui fanno fede le gesta panisraelitiche dei patriarchi che non sono anteriori a Davide e a Salomone, permette di supporre che c'erano dei contatti ininterrotti fra Gerusalemme e le capitali aramaiche dell'Alta Mesopotamia. Le mogli " →hittite" di Salomone (1Re 11,1) potrebbero anche essere originarie di lì. Si capirebbe allora che →Assalonne, p.es., il cui nome non è portato da nessun altro personaggio biblico, sia invece l'omonimo del re di Gozan *a-bi-sa-la-mu*, menzionato nell'894 a.C. nelle iscrizioni di Adadnirari II di Assiria. I suoi successori dovettero essere Ḥadiānu e Kapara, al quale risale il completamento del palazzo in stile hittita, del tipo detto *bīt ḫilāni*, che fu esumato a tell Ḥalaf. Il portico d'entrata era ornato da ortostati, alcuni dei quali erano incisi con iscrizioni cuneiformi che contenevano soprattutto maledizioni facenti riferimento a sacrifici di bambini (→sacrifici umani). A questo periodo della storia di G. risalgono le più antiche iscrizioni aramaiche attualmente conosciute. Una, incisa su un altare, è sfortunatamente andata persa, l'altra fu trovata nel 1979 sul luogo vicino al tell Feḫerye ed è bilingue: assiro-aramaica. Essa suppone che il regno di G. fosse passato prima dell'866 sotto la dominazione assira, ma il governatore Shamash-nûrî e suo figlio Hadyiṯʿi portarono ugualmente, in aramaico, il titolo di "re di Gozan, di Sikan e di Azran". Durante gli scavi del tell Ḥalaf, furono ritrovati anche degli archivi della fine del IX e del VII secolo a.C.; questi ultimi comprendevano, fra l'altro, contratti aramaici il cui testo completo doveva figurare su pergamene, ma il cui riassunto era scritto su tavolette di argilla che sigillavano le pergamene e alcune delle quali furono ritrovate. Nel frattempo, dopo la caduta di Samaria nel 721 a.C. alcuni Israeliti erano stati deportati nella regione di G. (2Re 17,6; 18,11; 1Cr 5,26). L'indice dei nomi ha conservato la traccia della loro presenza. Così una lettera del tempo di Assarhaddon (680-669 a.C.) menziona un certo Neriyahu *(ne-ri-ia-u)* revisore dei conti e il suo collaboratore Paltiyahu *(Pal-ṭí-ia-u)*, e anche un Ḥabbīs *(ḫal-bi-šú)* originario di Samaria come specifica il testo (CT 53,46). Un altro documento, proveniente da un luogo vicino, cita un Azaryahu *(a-za-ri-iá-u)*, mentre un ispettore Peqah *(pa-qa-ḫa)* e un cocchiere Nadbiyahu *(na-ad-bi-ia-a-ú)* sono citati come testimoni in un contratto stipulato nel 709 a.C. (ADD 234) se non a G. stessa, almeno nella regione di G.-Carran. Questi nomi jahwisti contrastano con quelli della popolazione aramaica della regione che venerava soprattutto il grande dio lunare di →Carran, chiamato *Sîʾ* dagli Aramei, e il dio Adad di Gozan, che aveva anche un santuario a Sikan.

Bibl. CAH, I/1³, 276-284.368.393s; II/2³, 274.528s. 535s; III/1², 372-441.949-955; EJ, VII, 835-837; KAI, 231; RLA, III, 31s; VI, 54-58; V, 391; B. Meissner, *Die Keilschrifttexte auf den steinernen Orthostaten und Statuen aus dem Tell Ḥalâf*, in *Festschrift Max Freiherr von Oppenheim*, AfOBeih 1, 1933, 71-79; M. Freiherr von Oppenheim, *Tell Halaf. Une civilisation retrouvée en Mésopotamie*, Paris, 1939; J. Friedrich-G.R. Meyer-A. Ungnad-E. Weidner, *Die Inschriften vom Tell Halaf*, AfOBeih 6, 1940; R.A. Bowman, *The Old Canaanite Alphabet at Tell Halaf: The Date of the Altar Inscription*, AmJSemLL 58, 1941-42, 359-367; M. Freiherr von Oppenheim (ed.), *Tell Halaf*, Berlin, 1943-62; W.F. Albright, *The Date of the Kapara Period at Gozan (Tell Halaf)*, AnSt 6, 1956, 75-85; C.W. MacEwan, *Soundings at Tell Fakhariyah*, OIP 79, 1958; A. Moortgat, *Noch einmal zur Datierung des Kapara*, in *Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling*, Tübingen, 1970, 211-217;

W. Orthmann, *Untersuchungen zur späthethitischen Bildkunst*, Bonn, 1971, 178-182; R. Degen, *Die aramäischen Tontafeln vom Tell Halaf*, NESE 1, 1972, 49-59; É. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, 1, Leuven, 1975, 114-142; R. Degen, *Ein aramäisches Alphabet vom Tell Halaf*, NESE 3, 1978, 1-9; H. Genge, *Nordsyrisch-südanatolische Reliefs*, Kopenhagen, 1979; E. Akurgal, *Analyse iconographique, stylistique et structurale de l'architecture et de la sculpture de Tell Halaf*, in *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à E. Laroche*, Paris, 1979, 9-28; F.M. Fales, *Studies on Neo-Assyrian Texts, I. Joins and Collations to the Tell Halaf Documents*, ZA 69, 1979, 192-216; id., *New Assyrian Letters from the Kuyunjik Collection*, AfO 27, 1980, 136-153 (v. pp. 142-146); A. Abou-Assaf, *Die Statue des Hdyśʿy, König von Guzana*, MDOG 113, 1981, 3-22; A. Abou-Assaf-P. Bordeuil-A.R. Millard, *La statue de Tell Fekheryé. La première inscription bilingue assyro-araméenne*, CRAI, 1981, 640-655; id., *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris, 1982 (cf. RB 90, 1983, 594-596; OLZ 79, 1984, 455-457); A.R. Millard-P. Bordreuil, *A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic Inscriptions*, BA 45, 1982, 135-141; S.A. Kaufman, *Reflections on the Assyrian-Aramaic Bilingual from Tell Fakhariyeh*, Maarav 3, 1982, 137-175; P.E. Dion, *Image et ressemblance en araméen ancien (Tell Fakhariya)*, SciEsprit 34, 1982, 151-153; R. Zadok, *Remarks on the Inscription of Hdsʿy from Tell Fakhariya*, Tel Aviv 9, 1982, 117-129; J. Naveh, *The Date of the Tell Fekherye Inscription*, ShnatM 5-6, 1982-83, 131-140 (in ebraico); A.R. Millard, *Assyrians and Arameans*, Iraq 49, 1983, 101-108; J.C. Greenfield-A. Schaffer, *Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekherye*, Iraq 49, 1983, 109-116; C. Dohmen, *Die Statue von Tell Fecherije und die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, BibNot 22, 1983, 91-106; T. Muraoka, *The Tell-Fekherye Bilingual Inscription and Early Aramaic*, AbrNahr 22, 1983-84, 79-117; V. Sasson, *The Aramaic Text of the Tell Fakhriyah: Assyrian-Aramaic Bilingual Inscription*, ZAW 97, 1985, 86-103; J.C. Greenfield-A. Schaffer, *Notes on the Curse Formulae of the Tell Fekherye Inscription*, RB 92, 1985, 47-59; É. Lipiński, *Aramaic-Akkadian Archives from the Gozan-Ḫarran Area*, in *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 340-348. ELip

GRAN COPPIERE →Rab-saqeh.

GRANDINE La g. non era rara in Palestina soprattutto in inverno. In ebr., oltre a *bārād* e *ʾelgābîš, qeraḥ*, che designa il ghiaccio, può anche significare "grandine" (Sal 147,17). Poiché in Egitto la g. è un evento poco ricorrente, l'AT la indica come una delle dieci →"piaghe d'Egitto" (Es 9,18-34; 10,5.15; cfr. Sal 78,47.48; 105,32). L'AT menziona un'altra forte g. che uccise più combattenti che la spada degli Israeliti (Gs 10,11; cfr. Ag 2,17; Sir 46,1; in gr. *chalaza*). La g. manifesta il potere e la forza di Dio (Sir 43,15; Is 28,17) che accantona dei chicchi (Gb 38,22) per gettarli su coloro che si rifiutano di seguirlo (Ez 13,11-13; 38,22). Altrove la g. è il simbolo della forza (Is 28,2), è anche un fenomeno naturale che accompagna la teofania di Jahweh (Sal 18,13; Is 30,30).

Bibl. Abel, 1, 132s; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958, 24-25. BEsc

GRANITO Traduzione (BJ) dall'ebr. *bôḥan* in Is 28,16 in riferimento a una parola simile in egiziano. Ma questa traduzione è contestata e molti (TOB) le preferiscono "pietra provata", "pietra a tutta prova" collegando *boḥan* al verbo ebraico *bḥn* che significa "mettere alla prova [la versione della CEI ha "pietra scelta", *n.d.t.*]. JCMar

GRANO, FRUMENTO In ebr. *ḥiṭṭāh*, in gr. *puros* (LXX) *sitos* (LXX, NT); termine generico che designa uno dei principali cereali della Palestina antica *(Triticum sativum)*, coltivato almeno dall'età del bronzo come attestano le scoperte archeologiche fatte a →Meghiddo, →Sichem o →Ghezer. La Terra promessa è d'altronde presentata agli Israeliti soprattutto come "un paese di grano" e di orzo (in ebr. *śeʿōrāh*) in Dt 8,8. Due espressioni tecniche distinguono il grano non ancora raccolto (in ebr. *qāmāh;* Es 22,5; Dt 16,9) dal grano in chicchi pronto per essere riposto nel granaio (in ebr. *bār;* Gen 41,35; 42,25). Il grano era generalmente macinato fino a ottenere una →farina comune o fior di farina (in ebr. *sōlet*) che serviva per fare il pane (1Re 5,2; Ez 16,13) e all'elaborazione dei sacrifici (Ez 29,2; cfr. Gen 18,6). A volte si sfregavano con vigore le spighe per prenderne i chicchi che si mangiavano crudi (Dt 23,26; Mt 12,1) o cotti (Lv 23,14; Rt 2,14). Si trattava di provviste facili da trasportare (1Sam 17,17; 25,18; 2Sam 17,28). MDef

GRASSO In ebr. *ḥēleb*, in gr. *stear;* parte delle vittime immolate che era riservata alla divinità (Gen 4,4; Es 23,18; Lv 3,17; 7,23.25). Quando il sacrificio non era un →olocausto e le carni erano destinate al consumo, si faceva bruciare e affumicare il loro g. sull'altare (Lv 1,8; 3,4s; 9,11.14-16; 1Sam 2,15a). La pena, che colpiva chiunque mangiasse del g. dei sacrifici e infrangesse così la legge sacra, consisteva nell'esclusione dalla comunità (Lv 7,25). La stessa pena era prevista per coloro che avrebbero mangiato del sangue, qualunque fosse (Lv 7,26). Era anche proibito mangiare il g. di un animale morto o ucciso da una belva, anche se era possibile utilizzarlo per altri fini (Lv 7,24).

Bibl. TWAT, II, 951-958. ELip

GRAZIA

1 AT Gli equivalenti della parola "grazia" nell'ebraico dell'AT sono soprattutto la parola *ḥēn* (69 volte) e la parola *ḥesed* (245 volte). Il primo è abitualmente tradotto nella LXX con *charis* (56 volte su 69), il secondo con *eleos* (213 volte su 245).

A *Ḥēn.* L'ebr. *ḥēn* significa letteralmente "guardare sporgendosi" e in senso morale "mostrare del-

la condiscendenza, della benevolenza, del favore". L'idea è resa bene nell'espressione corrente "trovare grazia agli occhi di Dio" (35 usi circa, p.es. Gen 6,8). Gli altri usi vanno nello stesso senso: "guadagnare il favore di" (p.es. Es 3,21), "avere il favore di" (p.es. Es 33,12). Il senso, più greco, di fascino, amabilità, piacere si trova solamente qualche volta nei libri sapienziali recenti dell'AT (p.es. Pr 3,22).

B *Ḥesed.* L'ebr. *ḥesed* significa l'assistenza fedele che si può aspettare da parte del proprio prossimo soprattutto da colui con il quale è stata conclusa un'alleanza (1Sam 20,8.14s). Si tratta, più che della disposizione dello spirito (la fedeltà, in ebr. *ʾĕmet*), dell'assistenza effettiva, da cui l'espressione "fare grazia" (nel senso di "aiutare", rendere servizio"; p.es. Gen 24,12). Poiché questa assistenza è un obbligo che deriva dalla solidarietà, la Bibbia esige dall'uomo, con il *ḥesed*, anche il diritto (p.es. Os 12,7) o la giustizia (p.es. Is 16,5). Tuttavia il soccorso prestato può essere un effetto della bontà, soprattutto quando viene da un uomo più potente; così *ḥesed* può significare ugualmente "bontà" o "grazia". Ciò vale soprattutto per l'assistenza che viene da Dio, perché il *ḥesed* di Dio è fondato sull'alleanza (1Re 8,23; Is 55,3) con la quale si è volontariamente impegnato verso il suo popolo. Dio è colui che osserva la sua alleanza e il suo *ḥesed* (p.es. Dt 7,9). L'uomo pio *(ḥasîd)* sa che può attendere l'aiuto del suo Dio (ma non l'esige), a condizione di osservare gli obblighi dell'alleanza osservando la Legge divina (p.es. Dt 7,12). Anche quando Israele ha violato l'alleanza, Jahweh conserva la sua fedeltà a condizione che il popolo ritorni a lui perché egli è "un Dio di tenerezza e di fedeltà, che conserva la sua grazia per mille generazioni, tollera errori, trasgressioni e peccati..." (Es 34,6). Qui il *ḥesed* non è solamente l'assistenza, ma anche la g. che perdona il peccato (cfr. anche Sal 51,3); per questo il *ḥesed* di Dio è sovente in parallelismo con il suo amore misericordioso (p.es. *raḥămîm:* Sal 25,6). L'espressione "rendere grazia a Dio", così caratteristico della spiritualità dei Salmi (64 volte), traduce il verbo *yādāh* ("lanciare verso", "prostrarsi", "lodare", "confessare", "rendere grazia"). La parola "grazia" nell'espressione "azione di grazie" è la traduzione dell'ebraico *tôdāh*, "riconoscenza", "lode".

2 NT Il NT riprende, sotto la parola *charis* (156 volte), tutti i significati attestati da *ḥēn* e *ḥesed* nell'AT, come del resto i significati profani abitualmente dati a questa parola in greco. È principalmente il pensiero paolino che elaborerà (soprattutto in Rm) il senso teologico che la parola "grazia" acquisterà nel Cristianesimo.

La parola *charis* appare appena nei vangeli. Totalmente assente in Mt e Mc, è molto rara in Lc. Vi conserva il suo significato abituale della LXX e designa il favore di Dio. Quando l'angelo annuncia a Maria che "ha trovato grazia" presso Dio (Lc 1,30), usa un ebraismo corrente. Tuttavia il privilegio eccezionale di Maria lascia intendere qualcosa di completamente diverso da una semplice attenzione di Dio. Aldilà di alcuni esempi, tutti provenienti dai vangeli dell'infanzia dove l'imitazione dei LXX è coscientemente voluta, non sembra che Lc nel suo vangelo abbia dato alla parola *charis* un significato particolare. *Charis* diventa invece frequente in At, dove prende talvolta un significato francamente paolino, come nella formula che conclude il discorso di Pietro all'assemblea di Gerusalemme: "È per grazia del Signore Gesù che noi crediamo di essere salvati" (At 15,11). Più spesso *charis* conserva un significato abbastanza singolare, che si direbbe proprio degli Atti. Indica in modo generale l'opera che Dio ha appena compiuto nel mondo e che manifesta la sua generosità e la sua potenza. *Charis* finisce per indicare semplicemente il vangelo stesso (At 20,24). Ancora più centrale è il posto che *charis* occupa nelle lettere di Paolo (circa 100 volte, due volte più che in ogni altro scritto del NT insieme). A lui si deve il posto che la nozione di grazia ha nel dogma cristiano. "A voi, grazia e pace da Dio nostro Padre e dal Signore Gesù Cristo", è la formula con la quale Paolo apre ogni sua lettera (la si ritrova anche in 1-2Pt; 2Gv; Ap). Lc termina con l'augurio "La grazia sia con voi". Più che una formula di cortesia o un semplice saluto, si tratta di invocare sui suoi destinatari quei doni di Dio, caratteristici dell'età nuova inaugurata dalla resurrezione di Cristo. Rm costituisce la principale sintesi dottrinale sulla g.: "Tutti coloro che credono sono giustificati gratuitamente dalla sua grazia in virtù della redenzione" (Rm 3,24). Se è per la g., non è più in virtù delle opere (11,6), poiché abbiamo accolto il nostro Signore Gesù Cristo che ci ha permesso di accedere con la fede a questa g. nella quale siamo stabiliti (5,2), a meno che noi siamo sottomessi al peccato. Se per la colpa di uno solo tutti hanno conosciuto la morte, a maggior ragione la g. di Dio e il dono consistente nella g. di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti (5,15). "Voi non siete più sotto il regime della Legge, ma sotto quello della grazia" (6,14) poiché Dio, "mandando suo Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, ha condannato il peccato nella carne perché la giustizia della legge si adempisse in noi che non camminiamo secondo la carne, ma secondo lo Spirito" (8,3-4). Vivere secondo lo Spirito, vivere nella g., vivere in Cristo sono la stessa cosa. Ef riprende, più brevemente, gli stessi temi. Ce n'è un altro che si trova nelle lettere paoline: quello del dono di Dio come responsabilità che ci è affidata: "secondo la grazia di Dio che mi è affidata..." (1Cor 3,10; 2Cor 8,1); "noi vi esortiamo a non ricevere invano la grazia di Dio" (2Cor 6,1); "non trascurare il dono spirituale che è in te" (1Tm 4,14). Gli altri usi riprendono, come si è detto, le accezioni tradizionali della LXX o dell'uso profano.

Bibl. DBS, III, 701-1319; THAT, I, 587-597.600-621; TWAT, III, 48-71; TWNT, IX, 363-393; E.E. Flack, *The concept of Grace in the Biblical Thought,* Locust Valley, 1960; N. Glueck, *Ḥesed in the Bible,* Cincinnati, 1967; J. Alfaro, *La gracia de Cristo y del Cristiano en el Nuevo Testamento,* Greg 52, 1971, 27-63; I. de la Potterie, *Kharis paulinienne et kharis*

johannique, in E.E. Ellis-E. Grässer (ed.), *Jesus und Paulus. Festschrift W. Kümmel*, Göttingen, 1975, 256-282; S.A. Panimolle, *La kharis negli Atti e nel quarto vangelo*, RivB 25, 1977, 143-158; D. Kinet, *Gnade im Verständnis des Alten Testaments*, BiKi 35, 1980, 91-95. [F. Montagnini, *Elezione e libertà, grazia e predestinazione a proposito di Rom 9,6-29*, in L. De Lorenzi (a cura di), *Die Israelfrage nach Röm 9-11* (= BenMonP 3), Roma, 1977, 57-86 [+ 86-97]; W. Kasper, *Natur — Gnade — Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, TQ 170, 1990, 81-97; A.J.M. Wedderburn, *Some observations on Paul's use of the phrases "in Christ" and "with Christ"*, JStNT 25, 1985, 83-97; H. Weder, *Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem Qualitativen Sprung im Denken des Paulus*, NTS 31, 1985, 357-76; K.H. Schelkle, *Paolo. Vita, lettere, teologia* (= BiblCR 56), Brescia, 1990; R. Penna, *Aspetti originali della pneumatologia di S. Paolo*, RivScR 4,2, 1990, 323-33]. CSél

GRECIA In gr. *hellas*, "Ellade". Il termine si applica alla G. continentale, dalla Tessaglia fino a sud del Peloponneso e alle isole. L'appellativo di Magna G. è riservato alle colonie greche dell'Italia meridionale con esclusione della Sicilia. Tuttavia nell'AT il termine indica più generalmente i paesi i cui abitanti parlano greco. Nel NT appare una volta (At 20,2), ma indica in realtà la provincia romana dell'Acaia. CSaul

GRECO L'ebr. *kittîm*, il gr. *hellēnes* e il lat. *graeci* indicano correntemente le popolazioni di lingua greca. Tuttavia il gr. *graikoi* e il lat. *graeci* o *grai* sarebbero una designazione antica degli Elleni, che nella letteratura classica sarebbe stata applicata ai G. dei tempi passati; in epoca ellenistica la si può usare scambievolmente con quella di Elleni. L'origine della parola è discutibile: forse si tratta di un nome locale della Beozia o dell'Eubea, a meno che non sia una denominazione utilizzata per gli Illirici. I Romani avrebbero adottato il termine di "Greci" per indicare gli Elleni, su esempio degli Etruschi, poiché i loro primi contatti con degli Elleni furono con coloni di Cuma, alcuni dei quali erano dei *graikoi* dell'Eubea. Dal punto di vista storico i primi G. arrivarono nei Balcani nel II millennio. Migrazioni successive permisero loro di occupare le isole dell'Egeo, la costa occidentale dell'Asia Minore, la Cirenaica, di fondare colonie sul litorale del mar Nero, nell'Italia del sud, in Sicilia, in Gallia e in Spagna. I diversi rami greci potevano riconoscersi dai loro dialetti ionico, eolico, arcado-cipriota e dorico; tuttavia la conquista di Alessandro aveva favorito la diffusione del greco che era così diventato la lingua di comunicazione di tutto l'Oriente, sotto una forma comune *(koinē)* derivata dal dialetto attico. Dal punto di vista culturale il G. si oppone al barbaro, cioè a colui che non parla greco, dunque non-comprensibile. Così l'iniziazione a Eleusi richiedeva di essere puri da ogni colpa e di esprimersi in una lingua intellegibile; ugualmente il giuramento di Olimpia supponeva che l'atleta potesse proclamarsi g. e libero. Queste esclusioni costitutive dell'ellenismo fanno capire l'importanza del rovesciamento dei valori che propone Paolo (Gal 3,28; Col 3,11). Le comunità giudaiche della Diaspora sono tutte di lingua greca almeno fino al II secolo d.C.; ciò spiega le diverse traduzioni greche della Bibbia ebraica e soprattutto la LXX (→versioni antiche); inoltre queste comunità, soprattutto quella di Alessandria, produssero un'abbondante letteratura (deuterocanonica o apocrifa). La conversione dei G. fu fonte di dispute con i →giudeo-cristiani che pretendevano di imporre loro l'osservanza della legge mosaica; una parte degli sviluppi teologici di Paolo si spiega alla luce di questi problemi. Bisogna notare che, fino alla fioritura della letteratura cristiana d'Africa, la Chiesa era stata di lingua greca. CSaul

GREGGE, PORTA DEL →Gerusalemme.

GRILLO →cavalletta.

GRU In ebr. *ʿāgûr* (cfr. acc. *iguru*) uccello migratore *(Bulbul pycnonotus)* che soggiorna in inverno in Palestina (Ger 8,7); in Is 38,14, *ʿāgûr* è probabilmente una glossa. MDef

GUARDIA →littore.

GUARDIE, PORTA DELLE →Gerusalemme.

GUARIGIONE →malattia, guarigione; →medicina, medico.

GUDGODA In ebr. *gudgōdāh;* tappa della marcia nel deserto fra Cades-Barnea e la Transgiordania secondo Dt 10,7. Il toponimo si ritrova a →Or-Ghidgad ma in una situazione troppo diversa (Nm 33,32-33). Date le abitudini fonetiche locali, si può pensare al wādī Ḥaḍāḥed o Ġaḍāġed (Abel) nel Sinai orientale vicino al presidio egiziano di Kuntilla. Ad alcuni chilometri da lì un'oasi che si potrebbe senza dubbio rimettere in coltivazione, è stata esplorata recentemente, a →Kuntillet ʿAjrūd o Kuntillet Qraye, la Collina dei pozzi. Fu fortificata al tempo dei re di Giuda e molto simile a Cades-Barnea. Doveva esservi molto attivo il commercio carovaniero. MDB

GUERRA In ebr. *milḥamāh*, in gr. *polemos;* ostilità più o meno violenta fra gruppi di uomini.

1 Guerre menzionate dalla Bibbia Nella Bibbia la g. prende la forma di razzia presso i nomadi (Gen 14,1-16), e poi di conquista armata al momento dell'entrata e dell'insediamento nella Terra promessa (Nm 21,21-35; 31,1-12; Gs 7,2-5; 11,18). Sotto i Giudici (6,33-35) e i re (2Sam 10,6-19) sono condotte guerre difensive. Israele diventa allora vittima dei suoi vicini che desiderano la sua terra: Aramei, poi Assiri e Babilonesi che si alternano con gli Egiziani.

Sotto l'occupazione greca i →Maccabei intraprendono una guerra di liberazione per l'indipendenza politica e religiosa (1Mac 2,66; 2Mac 2,20).

2 Pratiche belliche La Bibbia dà alcune indicazioni sulla conduzione della g. Spesso l'invasione ha la funzione di una dichiarazione di ostilità (1Sam 11,1-2; 1Re 20,1-2), il re mobilita le sue truppe e le passa in rassegna (1Re 20,1-27). Si parte per una campagna nella bella stagione, se è possibile (2Sam 11,1). Le strategie militari cambiano nel corso degli anni: prendere il nemico di sorpresa, attirarlo fuori dalle sue basi, intimidirlo, attaccarlo indirettamente, sono tattiche abituali. I bagagli sono custoditi al campo; ufficiali di collegamento trasmettono gli ordini. La g. termina con il ristabilimento della →pace, o con un trattato (Gs 9,6-15; Ez 17,13-21), o con la riduzione del vinto in schiavitù con imposizione di un tributo (2Re 18,14; 23,33). Le campagne militari erano devastatrici: →distruzioni di città (Gdc 8,45; 2Sam 17,13; 1Re 20,10; 1Mac 5,35), smantellamento di fortezze (2Re 14,13), saccheggio del campo nemico (1Sam 30,16; 2Re 3,23; Ez 29,19), ma la vegetazione doveva essere protetta (Dt 20,19-20); eccetto in caso di →anatema, i prigionieri di g. non venivano uccisi (1Re 20,31; 2Re 6,22). Gli Assiri e i Babilonesi procedevano alla →deportazione dei nemici ragguardevoli e degli artigiani armaioli (2Re 15,29; 17,6; 24,14-15; Ger 52,27-30).

3 La guerra e il sacro I popoli antichi facevano la g. in stretto legame con la divinità: presagi, sacrifici, divinazione, tattiche magiche, offerte del bottino. Anche in Israele la g. riveste un carattere sacro, a causa della relazione essenziale di alleanza che unisce Dio e il suo popolo e non in virtù di un proselitismo militante come la *jihād* dell'islam. Eccettuata l'epoca dei Maccabei, in cui combatte per la sua religione, Israele fa la g. per vivere e non per il suo Dio. Ma anche questo costituisce una parabola dell'atto di fede poiché vi si rischia la vita per un valore più alto: la sicurezza. Le g. di Israele sono "guerre di Jahweh" (Es 17,16; Nm 21,14; 1Sam 18,17): egli è consultato (1Sam 14,37; 23,2-4); marcia alla testa dell'esercito (Gdc 4,14; 2Sam 5,24), la sua presenza è significata dall' →arca (Nm 10,35-36). La fede in Dio che dà la vittoria (Gs 6,2; Gdc 3,28; 1Sam 23,4) si manifesta con l'assenza di paura (Gs 8,1; 10,8); Jahweh combatte per il suo popolo con le forze naturali (Gs 10,11; 24,7; Gdc 5,20) e batte i nemici (Gdc 4,15; 1Sam 14,15) che sono votati all'anatema con la consacrazione del bottino (Dt 20,10-18; Gs 7). Le regole della "guerra santa" di Dt 20 rientrano nell'idealizzazione in un'epoca in cui il popolo è privato della sua terra. Per i profeti la g. simboleggia l'incontro finale annunciatore dei tempi messianici (Is 13; 34; Ez 30), fra le forze di Dio e le potenze del male (Ez 38-39; Gl 2,11; Mt 24,6-8; Ap 12,7), preludio all'avvento di un regno eterno di pace (Is 2,2-4; Ap 21-22). Le grotte di →Qumrân hanno restituito un documento del I secolo a.C. che rivela una spiritualità militante di tipo dualistica presso gli Esseni del mar Morto: *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre* (1QM); vi si descrive la lotta accanita che si fanno il bene e il male nel mondo fino al trionfo decisivo di Dio e dei "figli della luce". Gli →zeloti ribelli a Roma si ispiravano probabilmente a un simile manifesto.

Se Dio appare talvolta come un guerriero (Es 15,3; Gb 16,14), egli è in realtà "colui che disperde le guerre" (Gdt 9,7; 16,2), perché vuole distruggere il male per ristabilire la pace nel mondo. Nel suo discorso sulla venuta del Figlio dell'uomo, Gesù evoca le g. umane (Mc 13,5-8) di cui quella contro Gerusalemme è il tipo, come i dolori del parto di un mondo nuovo. Apostolo deciso della →non-violenza e messaggero della pace (Gv 14,27), Cristo viene a portare piuttosto il combattimento spirituale (Mt 10,3) che il cristiano deve intraprendere (1Tm 5,8; Rm 13,12; Ef 6,10-17) contro le forze del male (Rm 8,37; Col 2,15).

Bibl. ExWNT, III, 306-308; Catholicisme, V, 355-357; InstAT, II, 57-86; TWNT, VI, 501-515; G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20, 1951; J. Lasserre, *La guerre et l'Évangile*, Paris, 1953; G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, Paris, 1954, 195-198; J. van der Ploeg, *La guerre sainte dans la "Règle de la guerre" de Qumrân*, in *Festschrift A. Robert*, Paris, 1957, 326-334; O. Betz, *Jesu heiliger Krieg*, NT 2, 1957, 116-137; E. Nielsen, *La guerre considérée comme une religion et la religion comme une guerre*, ST 15, 1961, 93-112; J. Helewa, *L'institution de la guerre sainte au désert à la lumière de l'Alliance mosaïque*, ÉtCarm 14, 1963, 3-63; R. Smend, *Jahwekreig und Stämmebund*, FRLANT 84, 1963; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, London, 1963; A. Caquot, *La guerre dans l'ancien Israël*, RÉJ 224, 1965, 257-269; M.C. Lind, *Paradigm of Holy War in the OT*, BiRes 16, 1971, 16-31; F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege*, ATANT 60, 1972; G.H. Jones, *"Holy War" or "Jahwe War"?*, VT 25, 1975, 642-658; H.J. Kraus, *Vom Kampf des Glaubens* in *Feschrift W. Zimmerli*, Göttingen, 1977, 239-256; H.J. Kraus, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids, 1978; A. Malamat, *Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan*, in F.M. Cross (ed.), *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975)*, Cambridge Massachusetts, 1979, 35-55; M.C. Lind, *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottdale-Kitchener, 1980; A. De Pury, *La Guerre sainte israélite: réalité historique ou fiction littéraire? L'état des recherches sur un thème de l'Ancien Testament*, ÉTRel 56, 1981, 51-53; D. Ellul, *Variations sur le thème de la guerre sainte dans le Deutéro-Zacharie*, ÉTRel 56, 1981, 55-71; J.G. Heintz, *Idéologie et institutions de la "guerre sainte" chez les Hébreux et dans le monde sémitique ambiant. Bibliographie*, ÉTRel 56, 1981, 39-45. [S. Légasse, *I poveri di spirito, Vangelo e non violenza* (= StBibPaid 37), Brescia, 1976; N. Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, in Id., *Studien zum Pentateuch* (= SBAB 4), Stuttgart, 1988, 255-315; T.R. Hobbs, *A time for war. A study of warfare in the Old Testament* (= OTSt 3), Wilmington DE, 1989; A. van der Lingen, *Les guerres de Yahvé* (= LD 139), Paris, 1990; G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scrit-*

ture ebraiche e cristiane (= ComStB), Assisi, 1991; P. Beauchamp-D. Vasse, *La violence dans la Bible*, CahÉv n. 76, 1991]. JRad

GUFO Traduzione ipotetica di due parole ebraiche: *kôs*, uccello impuro (Lv 11,17; Dt 14,16) che abita le rovine (Sal 102,7; Sof 2,14 se si corregge *qôl*, "voce", in *kôs*) e *ʾohîm* (plurale, onomatopeico), animale che abita le case abbandonate (Is 13,21), che potrebbe anche essere benissimo lo →sciacallo. JLong

GUN →Ghizon.

GUNKEL, HERMANN 1862-1932, esegeta luterano, professore di AT a Halle (1888-1894 e 1920-1927), Berlino (1894-1907) e Giessen (1907-1920). Conscio dell'insufficienza della critica letteraria del tipo wellhauseniano per affrontare la storia della letteratura biblica, proveniente da una tradizione orale e preletteraria, fu l'iniziatore della *formgeschichtliche Methode*, la storia delle →forme e dei →generi letterari. Il suo metodo, messo già in opera in modo magistrale nella sua prima grande opera, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895 (1921²), ha segnato profondamente tutta l'esegesi scientifica del XX secolo. I suoi commentari su Gen (1901, 1963) e Sal (1926), come il suo *Einleitung in die Psalmen*, portato a termine da J. Begrich nel 1933 (1985⁴), ebbero un impatto indelebile sull'interpretazione dei racconti della Gen e su quella dell'antica poesia lirica di Israele. Fra i lavori che ebbero un'influenza durevole sullo studio delle forme e dei generi letterari, bisogna ricordare il suo opuscolo su Ester (1916, 1958²), *Das Märchen im AT* (1917) e gli articoli riuniti nei suoi *Reden und Aufsätze* (1913). Uno degli editori di RGG¹ e RGG², coeditore con W. Bousset della serie FRLANT, G. è stato senza dubbio uno degli esegeti dell'inizio del XX secolo che ha esercitato una influenza profonda sugli studi biblici dei decenni seguenti.

Bibl. DBS, III, 1374-1377; EJ, VII, 977s; RGG², IV, 1898s; RGG³, V, 991s; H. Schmidt, *in Eucharisterion. Studien zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage dargebracht*, II, Göttingen, 1923, 214-225 (bibliografia); RTPhil 20, 1932, 5-19; K. Galling, *Vom Lebenswerk Hermann Gunkels*, ZMissRelW 47, 1932, 257-274; A.R. Johnson, *The Psalms*, in H.H. Rowley (ed.), *The O.T. and Modern Study*, Oxford, 1956, 119-128; W. Baumgartner, *Zum A.T. und seiner Umwelt*, Leiden, 1959, 253-258; É. Lipiński, *Les psaumes de la Royauté de Yahwè dans l'exégèse moderne*, in R. De Langhe (ed.), *Le Psautier*, Louvain/Leuven, 1962, 133-272 (v. 166-177.242-247); W. Baumgartner, *Zum 100. Geburtstag von Hermann Gunkel, in Congress Volume. Bonn 1962*, VTS 9, 1963, 1-18; L.J. Coppes, *Hermann Gunkel*, diss-WestminsterTheological Seminary, 1968; id., *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie, der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, FRLANT 100, 1969; H.J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T.*, Neukirchen, 1969², 341-367; W. Klatt, *Die "Eigentümlichkeit" der israelitischen Religion in der Sicht von Hermann Gunkel*, EvT 28, 1968, 153-160; A. Rofeh, *La traduzione italiana dei Profeti di H. Gunkel*, BbbOr 11, 1969, 38-42; L.J. Coppes, *An Introduction to the Hermeneutic of Hermann Gunkel*, WestTJ 32, 1970, 148-178; K. von Rabenau, *Hermann Gunkel auf rauhen Pfaden nach Halle*, EvT 30, 1970, 433-444; P. Gibert, *Une théorie de la légende: Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible*, Paris, 1979; R. Smend, *Hermann Gunkel (1862-1932)*, in *Giessener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Marburg, 1982, 345-356. ELip

GUR In ebr. *gûr*, salita situata presso →Ibleam, dove Acazia, re di Giuda, fu ferito mortalmente dagli arcieri di Ieu (2Re 9,27). MDef

GUR-BAAL In ebr. *gûr-baʿal*; luogo di residenza di una popolazione araba che lottò contro Ozia re di Giuda (2Cr 26,7). Poiché la LXX ha *petra*, potrebbe trattarsi della città dei Nabatei dallo stesso nome, o almeno di una località che l'ebraico avrebbe chiamato *ṣûr baʿal*, "roccia di Baal", avendo la tradizione del testo ebraico confuso Gur e Sur. Può anche trattarsi della città di →Iagur citata in Gs 15,21. MDef

H

HAGAB →cavalletta.

HAMMURABI →Ammurabi.

HAPIRU →Apiru.

HARA In ebr. *hr'*; (TM: *hārā'*); luogo di deportazione degli Israeliti secondo 1Cr 5,26; questo toponimo tuttavia manca in alcuni importanti manoscritti della LXX e nella Peshitta. Per di più interrompe il legame normale tra "Cabor" e "fiume del Gozan", che si ritrova nella fonte del Cronista, in 2Re 17,6; 18,11. Bisogna dunque considerare *whr'* ("e Hara") come una semplice dittografia di *nhr* ("fiume"), adattata al contesto. ELip

HARGOL →cavalletta.

HARNACK, ADOLF (1851-1930) nato a Dorpat (Estonia) e morto a Heidelberg, professore a Leipzig, Giessen, Marburg e Berlino dove fonderà l'associazione Kaiser Wilhelm e dirigerà la biblioteca dello stato prussiano, H. fu uno dei più celebri e prestigiosi storici dei primi tre secoli del cristianesimo. Tra le sue numerose pubblicazioni bisogna citare: *Storia dei Dogmi* (1894-1899), *L'essenza del cristianesimo* (1900) e *Marcion* (1921-1922). Non si può negare neanche il suo contributo nel campo delle scienze bibliche: *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* (Leipzig, 1906-1916) e *Zur Neutestamentlichen Textkritik* (Berlino, 1931).
H. considera l'ellenizzazione del cristianesimo, che comincia molto presto con san Paolo e continua attraverso lo sviluppo dogmatico e autoritario dei primi concili, come un lungo periodo di decadenza e di tradimento del messaggio evangelico originario. Egli si è fatto l'ardente difensore di una fede cristiana libera dal peso inutile della cristologia e della soteriologia paolina e patristica ortodossa, centrata sulla persona e il messaggio di Gesù di Nazaret, come la ricerca storica moderna può ricavarle dai vangeli sinottici. Gesù è così ridotto a non essere altro che un semplice annunciatore della paternità divina e di un Regno universale di giustizia, di fraternità e di amore.
Le sue tesi hanno sedotto e seducono ancora oggi gli esegeti e gli storici formati dal razionalismo storico-critico e dal positivismo scientifico. La scuola bultmanniana non è sfuggita a questa influenza. Al contrario, la scuola della teologia dialettica fondata da K. Barth ha vigorosamente contestato queste opinioni, come gli esegeti più recenti tra cui E. Käsemann e W. Kümmel.

Bibl. RGG³, III, 77-79; K. Aland-W. Elliger-O. Dibelius, Adolf Harnack in memoriam, 1951. JPGab

HA-SENAA →Senaa, Ha-senaa.

HASIL →cavalletta.

HAURAN In ebr. *ḥawrān;* regione di suolo vulcanico, molto fertile, un centinaio di km a est del lago di Tiberiade; confine d'Israele per Ez 47,16.18. Questa zona corrisponde all'attuale jebel Druz. Il nome appare nei testi egiziani della diciannovesima dinastia *(ḥu-ru-na)* e in un'iscrizione di Salmanassar III (*ḥa-ú-ra-ni;* ANET, 283). L'Auranitide, limitata a nord dalla Traconitide e dalla Batanea e ad Ovest dalla Gaulanitide, fu annessa al regno di Erode il Grande (23 a.C.). Alla sua morte, nel 4 a.C., essa passò al tetrarca Filippo; dal 34 al 37 d.C. fu unita alla provincia di Siria, prima di essere data a Erode Agrippa I e poi a Erode Agrippa II; dopo una dominazione nabatea (85-106) fu annessa definitivamente alla provincia di Siria. MDef

HEKAL Termine di origine sumerica antica *égal*, "grande casa", che indicava un Tempio o un palazzo. Le lingue semitiche del nord-ovest l'hanno probabilmente mutuato dal sumerico fin dalla fine del III millennio a.C. Nella terminologia dell'architettura religiosa dell'AT l'h., chiamato più tardi il Santo, è la grande stanza del culto del Tempio di Gerusalemme. Quella del Tempio di Salomone misurava circa 9 m di larghezza e 18 m di lunghezza (1Re 6,17). Da una parte dava sul Debir (→Santo dei Santi), da cui era separato da una porta (1Re 6,31s), che sarà sostituita da un →velo nel secondo Tempio e nel tempio di Erode. Dall'altra parte, l'h. si apriva sull'→Ulam da cui era certamente separato da un muro divisorio. Secondo le misure dell'h. in Ez 41,1s i pilastri della grande sala di culto avrebbero avuto la misura di 3 m per lato e la porta sarebbe stata di circa m 4,5. I mobili dell'h. era costituiti soprattutto dall' →altare dei profumi (1Re 6,20s; 7,48); dalla tavola dei pani dell' →oblazione e da dieci candelieri (1Re 7,48s). Ez 41,21s allude a questa tavola. Il secondo Tempio aveva lo stesso piano dell'antico e conservava probabilmente le stesse dimensioni. Il testo di Esd 6,3, che vi si ricollega, è sfortunatamente corrotto.

Bibl. BRL², 242-247.333-342; TWAT, II, 408-415. ELip

HINNOM →Geenna, Ben-Hinnom, Hinnom.

HITTITI

1 Popolo e lingua Gli H. della storia sono un popolo dell'Anatolia centrale, nato dalla fusione di immigrati indo-europei, insediati nel paese dal XX secolo a.C., con gli abitanti autoctoni che erano i

veri H., ma la cui lingua è ormai detta "hatti" per distinguerla dall'hittita che è l'idioma principale degli immigrati indo-europei. Costoro presero il nome dal gruppo indigeno, ma finirono per imporre la loro lingua che misero per iscritto nel XVI secolo servendosi della scrittura cuneiforme, presa da una tradizione provinciale della Siria del Nord. A partire dal XV secolo essi fecero anche uso dei "geroglifici hittiti" che costituiscono un sistema di pittogrammi, alcuni dei quali appaiono prima di questa data come simboli isolati. Questa scrittura di origine pittografica fu usata fino al VII secolo a.C. L'h. cuneiforme fu decifrato nel 1915 dallo studioso ceco B. Hrozny e la decifrazione dei geroglifici neohittiti del I millennio, utilizzati per tradurre l'idioma luvita dall'indo-europeo, è quasi completata. Al contrario i testi "geroglifici imperiali" del II millennio sono appena compresi.

2 Storia La storia dell'impero hittita si divide in tre grandi periodi. L'Antico Impero (ca. 1600-1480) è l'epoca dell'unificazione di una vasta parte dell'Anatolia ad opera di Hattushili I e quella della conquista di Babilonia ad opera di Murshili I nel 1530. Il Medio Impero (ca. 1480-1360) è un periodo piuttosto oscuro nel corso del quale lo stato hurrita contende agli H. il possesso della Siria del Nord mentre Hattusha (Boghazköy), la capitale hittita, è incendiata dai barbari. Il periodo del Nuovo Impero (ca. 1360-1170) è inaugurato da Shuppiluliuma I che dà inizio alla riconquista dell'Alto-Tigri e della Siria settentrionale, poi penetra nella regione di preponderanza egiziana senza che Amenofi III e Amenofi IV oppongano grande resistenza. I loro successori Horemheb, Seti I e soprattutto Ramses II cercano di riconquistare il controllo della Siria e si impegnano in una lunga lotta che li oppone a Murshili II e a Muwatalli. Verso il 1275 quest'ultimo infligge una grave sconfitta a Ramses II presso Cades sull'Oronte e riporta il regno di Amurru, nella Siria Centrale, sotto la sovranità hittita. La pace fra Hattushili III e Ramses II finì con l'essere firmata verso il 1259, ma le aperture di pace di Hattushili III da parte dell' →Assiria fallirono. Gli H. perdono così del terreno e alla caduta dell'impero urro-mitannico la Mesopotamia del Nord passa sotto l'Assiria. All'inizio del XII secolo parecchie ondate migratorie dilagano dall'Europa nell'Asia occidentale. Una di esse, attribuita dai testi egiziani ai Popoli del Mare, distrugge →Ugarit e attraversa l'Anatolia dove si unisce ad altri movimenti di popoli e mette fine all'impero hittita verso il 1170 a.C. Il crollo dell'impero hittita non significa la fine della civiltà hittita. Questa sopravvive in una serie di piccoli stati neohittiti della Siria del nord, come Carchemis o Camat, o negli stati di civiltà mista arameo-hittita come Sam'al e Bît-Adini (Bet-Eden). I testi assiri e babilonesi qualificano questi stati come h. ed estendono questa definizione a tutta la Siria-Palestina includendo anche le città fenice e filistee della costa. Questo uso durò anche dopo l'assoggettamento e poi l'annessione degli stati neohittiti e aramei ad opera della Siria ed è attestato fino al tempo di Antioco I Soter (281-261 a.C.).

3 Gli Hittiti nella Bibbia La maggior parte dei riferimenti biblici agli H. si rifanno a quest'ultimo uso del termine e devono essere considerati come arcaismi anacronistici. Ciò è in relazione sia con la menzione degli H. nell'elenco dei popoli preisraelitici della Palestina (Gen 15,20; Es 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Dt 7,1; 20,17; Gs 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Gdc 3,5; 1Re 9,20; Esd 9,1; Ne 9,8; 2Cr 8,7; cfr. Ez 16,3.45) sia con i racconti certamente postesilici di Gen 23,3.20 (cfr. 25,9s; 49,29-32) e 26,34s; 27,46. In realtà gli H. della storia non hanno mai dominato né abitato la Palestina. Gli Israeliti hanno però conosciuto gli stati neo-hittiti della Siria e la Bibbia vi fa allusioni esplicite in 1Re 10,29=2Cr 1,17; 1Re 11,1; 2Re 7,6. Conviene aggiungere a questi testi le menzioni di Uria l'Hittita (2Sam 11; 12,9s; 23,39; 1Re 15,5; 1Cr 11,41) e di Achimelek l'Hittita (1Sam 26,6), due mercenari stranieri, probabilmente originari del regno hittita di Camat con il quale Davide intratteneva buone relazioni e con cui aveva una frontiera comune dopo l'annessione della Beqa' (2Sam 8,9s=1Cr 18,9s). Del resto le fonti assire ci informano che il re Acab di Israele e il re neohittita di Camat fecero parte della stessa coalizione anti-assira che si oppose vittoriosamente a Salmanassar III a Qarqar nell'853 a.C.

Bibl. DBS, IV, 32-110; CAH, I/2³, 681-728.830-837; II/1³, 228-255.659-685; II/2³, 1-20.117-129.252-273.359-371.417s.526-529; III/1², 372-441.949-955; RLA, IV, 152-160.162-175.371-389.394-399; V, 426-446.627-631; Hethitica, Louvain-la-Neuve; RHittAs, 1930-78; G. Walser, *Neuere Hethiterforschung*, Wiesbaden, 1964; E./H. Klengel, *Die Hethiter*, Wien-München, 1975³; F. Cornelius, *Geschichte der Hethiter*, Darmstadt, 1979³. [W. Beyerlin (a cura di), *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di E. Jucci (= ATSup 1), Brescia, 1992; G.F. Del Monte, *Nuovi frammenti di trattati ittiti*, OrAnt 24, 1985, 263-69; E. Masson, *Gli scritti hittiti*, in A. Barucq et alii, *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 2), Roma, 1988, 158-80; H.A. Hoffner, *Hittite myths* (= SBLWrAncWor 2), Atlanta GA, 1990].

ELip

HIZZAYON In ebr. *ḥizzāyôn*, forse *ḥizzāyîn* o *ḥazzāyîn* in 1QIs; probabilmente è l'attuale tell Ḥizzīn, 11 km a sud-ovest di Ba'albek, nella Beqa' libanese. È il sito della piccola città di Ḥazi che era nei secoli XV e XVI a.C. la capitale di un principato vassallo dell'Egitto. Perse in seguito la sua importanza e Is 22,1.5 cita unicamente la "valle (in ebr. *gê'*) di Hizzayôn". Sarebbe infatti quella del fiume el-Līṭāni che ha la sua sorgente vicino al tell Ḥizzīn. In Is 22,5 è il luogo di panico, di distruzione e di smarrimento "dell'esercito giudaico", da cui "l'appello alla riscossa si eleva verso i monti". Questo testo allude, forse, a una sconfitta inflitta ai Giudei da Tiglat-Pileser III che mise fine, nel 738 a.C., alla rivolta diretta da Azriyahu (→Cadrach) e ricevette il tributo dalla maggior parte degli stati siro-palestinesi, ad eccezione di Giuda che la lontananza

e la posizione geografica mettevano momentaneamente al riparo. Is 22,1ß, che annuncia la morte di →Sebna, il maggiordomo, e la distruzione dei carri reali che egli comandava, deve riferirsi agli stessi avvenimenti. La località Ḥazin della *Raccolta degli Storici delle Crociate* (*Storici orientali*, V, 164) indica forse lo stesso luogo, il cui nome antico Ḥazi (o Ḥazzi) sembra aver ricevuto la desinenza toponomica *-ayin* (Ḥazayin), contratta in seguito in *-în* (Ḥazîn).

Bibl. RLA, IV, 241; K. Galling, *Archäologisch-historische Ergebnisse einer Reise in Syrien und Libanon im Spätherbst 1952*, ZDPV 69, 1953, 8ß-93 (v. 88-90); A. Kuschke, *Beiträge zur Siedlungsgeschichte der Biḳāʿ*, ZDPV 70, 1954, 104-120 (v. 123); 74, 1958, 81-120 (v. 84.86.89.98-101.103.106); R. Hachmann, in *Kāmid el-Lōz — Kumidi*, Bonn, 1970, 86; É. Lipiński, *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av.n.è.*, ActAntAcScHung 27, 1979 (1981), 49-102 (v. 96s). ELip

HORITI In ebr. *ḥōrîm;* antica popolazione della montagna di →Seir, spodestata dagli Edomiti secondo Gen 14,6; 36,20-30; Dt 2,12.22; si tratta probabilmente di un uso aberrante del termine *Ḫuru* che indicava la Palestina nei testi egizi e non c'è ragione di confondere gli H. con gli →Hurriti.

Bibl. R. de Vaux, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible*, RB 74, 1967, 481-503. MDef

HYKSOS Forma grecizzata dell'espressione eg. *ḥḳ3 ḫ3sw.t*, "capi dei paesi stranieri". Il termine H. serve ormai a indicare l'insieme delle popolazioni di origine semitico-occidentale, che a partire dalla fine del XVIII secolo si erano infiltrate a poco a poco nel delta orientale del Nilo. I loro capi formarono la quinta e la sesta dinastia che regnarono su una parte dell'Egitto da circa il 1650 al 1550 a.C. Una delle loro capitali fu Avaris, diventata forse Tanis in epoca posteriore. Avevano adottato la civiltà egiziana e preso anche il titolo di faraone. Sembra che abbiano adorato Seth che mascherava certamente un Baal cananeo. La reazione egiziana venne dai principi di Tebe (diciassettesima dinastia) che cacciarono gli H. dal Medio Egitto e poi dal Basso Egitto, mettendo fine alla loro dominazione poco dopo il 1550 a.C.

Bibl. CAH, II/1³, 54-64; DBS, IV, 146-168; EJ, VIII, 1141-1143; LÄ, III, 93-103; RLA, IV, 537-539; A. Kempinski, *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIb-Zeit (1650-1550 v. Chr.)*, Wiesbaden, 1983. ELip

HURRITI

1 Lingua e scrittura Gli H. sono un popolo non semitico, che parlava una lingua agglutinante, il cui lessico è compreso solo in parte e che è imparentata con la lingua dell'Urartu (→Ararat). Quest'ultima era parlata nella regione del lago di Van nel primo millennio a.C. e ha qualche rapporto con il gruppo delle lingue caucasiche, specialmente il georgiano. Gli H. scesero dalle montagne dell'Armenia nella seconda metà del III millennio a.C. e si stabilirono nel nord della Mesopotamia e della Siria. Il più antico documento della loro lingua è una tavoletta bilingue (hurrita-accadico) datata al XXII secolo a.C. Oltre alla scrittura cuneiforme sillabica di origine mesopotamica, gli H. per scrivere la loro lingua hanno usato la scrittura cuneiforme alfabetica di →Ugarit, attestata dal XIV fino all'inizio del XII secolo a.C.

2 Gli Hurriti in Palestina Dalla costellazione dei principati h. nella seconda metà del XVI secolo emerse il regno di Mitanni, la cui classe dirigente era formata da Indo-Ariani. Verso il 1500 questo stato hurro-mitannico era la principale potenza politica del Vicino Oriente e gli H. erano allora penetrati fino in Anatolia e in Palestina. Ed effettivamente nel XV secolo il termine "Huru" *(Ḫ3rw)* appare nei documenti egiziani per designare la Palestina e una parte della Siria, uso che continuò per più di un millennio. Nel XIV secolo gli H. e gli Indo-Ariani costituiscono in Palestina una aristocrazia militare, i cui capi governavano le città-stato cananee, specialmente Gerusalemme, il cui re menzionato nei documenti di El Amarna si chiamava "Servo di Heba(t)", la principale divinità h. Questa aristocrazia hurro-mitannica assimilò rapidamente la cultura indigena dei Cananei, tanto che l'uso del termine geografico "Ḫuru" nelle fonti egiziane costituisce nei secoli seguenti la sola vestigia certa della loro presenza in Palestina. Se ne trovano forse delle altre nel nome di Uria l'Ittita (2Sam 11,3.6; 1Cr 11,41; ecc.) e dell'aia di Arauna (2Sam 24,16.18.20-24), ammesso che questi nomi propri si colleghino effettivamente alla parola ittita *ewri* (con metatesi *erwi*), "signore" o "re", come è stato supposto.

3 Gli H. e l'AT Si sostiene, tuttavia, che i costumi hurriti traspaiano nei racconti patriarcali dell'AT e si sono fatti confronti con le pratiche giuridiche attestate dai numerosi contratti hurro-accadici risalenti ai secoli XV-XIV scoperti a Nuzi, una città di cultura hurrita situata presso Kirkuk (Iraq). In questo caso, tuttavia, i documenti di Nuzi non testimoniano un diritto specificamente hurrita. Essi rappresentano invece concezioni giuridiche diffuse in tutto il Vicino Oriente dall'inizio del II millennio fino all'epoca dell'esilio. I costumi patriarcali, che tradiscono variazioni significative, non mostrano tracce certe di influenza hurrita. Al contrario, la lista di Gen 36,20-30 e le notizie colte di Dt 2,12.22 e Gen 14.6, che fanno degli H. gli antichi abitanti di Seir, cacciati dai propri territori da parte degli Edomiti, mostrano chiaramente che nessun ricordo autentico si è conservato fino all'epoca degli scritti biblici. Anche l'uso che i testi egiziani facevano del termine *Ḫuru* non fu più compreso in maniera corretta.

Bibl. DBS, IV, 128-138; VI, 646-674; CAH, I/2³, 624ss; II/1³, 22-24.36-41.417-525; II/2³, 1-20.109s; EJ, VIII, 1114-1117; XII, 1287-1291; RLA, IV, 507-519; R. de Vaux, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible*, RB 74, 1967, 481-503; M.T. Barelet (ed.), *Problemes concernant les Hurrites*, Paris 1977-84; *Les Hourrites*, RHA 36, 1978; M.A. Morrison-D.I. Owen, *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of E.R. Lacheman*, Winona Lake 1981; G. Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Darmstadt 1982. ELip

I

IAAS, IACAZ In ebr. *yahṣāh, yahaṣ* (Is 15,4; Ger 48,34); città della Transgiordania a nord-est dell'Arnon, la cui conquista diede a Israele il regno amorreo (Nm 21,23; Gdc 11,20). È una città levitica di Ruben (Gs 13,18; 21,36). Secondo la stele di Mesa è la base del re di Israele contro Mesa, prima di essere conquistata da quest'ultimo. In Is 15,4; Ger 48,34 essa appartiene a Moab; la si colloca presso ḫirbet Iskander, 18 km a sud di Madaba.

Bibl. EAEHL, II, 531-532; Vogel, I, 54; II, 39; J.A. Dearman, *The location of Jahaz*, ZDPV 100, 1984, 122-126. PMG

IABAL In ebr. *yābāl*, da *yābal*, "condurre" (?; cfr. Obil l'Ismaelita capo dei cammellieri in 1Cr 27,30); figlio di Lamech e di Ada, progenitore dei pastori che vivono sotto la tenda (Gen 4,20). ABoud

IABBOK In ebr. *yabbōq;* affluente orientale del Giordano chiamato attualmente nahr ez-Zerqa "fiume blu". Lo I. nasce presso l'antica capitale degli Ammoniti, Rabba (Amman), scorre prima verso nord e nord-ovest, si dirige verso est a valle di Gerasa e serpeggia in larghe anse tra due rive scoscese verso il Giordano, nel quale si getta presso ed-Dāmije. Sull'intero corso ha una pendenza che va da +738 a −350m. Gen 32,23-32 menziona il guado dello I., presso il quale si trovava la città di →Penuel e dove si svolse la lotta di Giacobbe con l'angelo.

Bibl. Abel, I, 485s. AvdB-MDef

IABES In ebr. *yābêš, yābēš;* città di Galaad; si tratta senza dubbio dell'odierno tell el-Maqlūb, 20 km a sud-est di Bet-Sean. Il wādi Yābiš, affluente della riva sinistra del Giordano nel quale si getta 13 km a sud di Bet-Sean, ha conservato il nome di I. dell'epoca dei Giudici; la sua popolazione, che non aveva partecipato alla guerra contro Beniamino, fu massacrata dagli Israeliti ad eccezione delle vergini che furono date alla tribù di Beniamino (Gdc 2,8-14); Saul sconfisse gli Ammoniti di Nacas che assediavano la città (1Sam 11,1-11). Dopo la sconfitta degli Israeliti sul monte Gelboe, gli abitanti di I. vennero a prelevare i cadaveri di Saul e dei suoi figli, esposti a Bet-Sean, li cremarono e li seppellirono (1Sam 31,11-13).

Bibl. Abel, II, 352; M. Noth, *Jabes-Gilead. Ein Beitrag zur Methode alttestamentlicher Topographie*, ZDPV 69, 1953, 28-41. PMG-MDef

(1) IABEZ In ebr. *yaʿbēṣ*, di significato ignoto (il nome è un gioco di parole con *ʿoṣeb*, "dolore" in 1Cr 4,9); discendente di Giuda oggetto di una breve citazione (1Cr 4,9-10) che ricorda la sua preghiera che gli valse la preminenza sui suoi fratelli; si tratta senza dubbio di un eroe locale da ricollegare a →Iabez di Giuda (1Cr 2,55). JAun-JLong

(2) IABEZ In ebr. *yaʿbēṣ;* luogo dove abitavano i Sofriti [CEI: "famiglie degli scribi"] (1Cr 2,55); ubicazione sconosciuta. MDef

IABIN In ebr. *yābîn*, etimologia incerta (vi si potrebbe riconoscere il verbo *bîn*, "comprendere" o *bānāh*, "costruire", la forma piena essendo: "il dio N ha creato/costruito" cfr. R.G. Boling, *Joshua*, AB, 1982, 304); re di Azor e re di Canaan, che ricorda con quest'ultimo titolo la grandezza antica della città all'epoca del Bronzo Medio. Coalizzò i re del nord di Canaan ma fu vinto e ucciso da Giosuè secondo Gs 11,1-10. Per quanto sia difficile spiegare la presenza dell'Efraimita Giosuè nel nord, gli scavi archeologici hanno confermato la distruzione della città nei tempi dell'invasione israelitica. Nel racconto in prosa in Gdc 4 egli appare come il signore di →Sisara sconfitto da Debora e da Barak. Molto probabilmente si tratta di una interpolazione: il "cantico di Debora" (Gdc 5), più antico del racconto in prosa, non lo menziona, e la battaglia si svolge notevolmente più a sud di quella di Gs 11. In Gdc 4-5 il vero avversario è Sisara e non I.

Bibl. S. Yeivin, *The Israelite Settlement in Galilee and the Wars with Yabin of Hazor*, in *Mélanges bibliques en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1957, 95-104; A. Malamat, *Hazor, "The Head of all those Kingdoms"*, JBL 79, 1960, 12-19; J. Gray, *Hazor*, VT 16, 1966, 26-52. JAun

IABNEEL In ebr. *yabneʾēl.*

1 Città della piana costiera; è chiamata *yabneʾēl* in Gs 15,11; il suo nome viene abbreviato in *yabneh* in 2Cr 26,6, poi assimilato in *yamneh* da dove deriva il nome greco di *iamnia/iamneia* (1Mac 4,15; 5,58; 10,69; 15,40; 2Mac 12,8.40: "Iamnia"); in arabo si chiama Yibnā, oggi Yavneh. È un nome tipicamente cananeo che deriva da un antroponimo che significa "El ha creato". La città era situata a sud di Joppe (→Giaffa), sei km a sud-est dell'imboccatura del nahr Rūbīn, oggi naḥal Śôrēq, dove si trovava il porto degli Iamniti ricordati principalmente in Tolomeo (*Geografia* 5,15,2) e in Plinio (*Storia naturale* 5,86). È annoverata tra le città filistee in 2Cr 26,6, ma i mercanti di I., stabilitisi a Delo nel III secolo a.C., veneravano l'antico dio cananeo Horon ed Ercole-Melkart e questo implicherebbe la presenza di una influenza di Tiro. I. fu conquistata dagli Asmonei e divenne nel 30 a.C. un feudo di Erode il Grande. Con una elevata densità e varietà di popolazione, la città possedeva una nu-

merosa comunità ebraica destinata ad alimentare negli anni 70 d.C. tutta l'élite dei dottori della Legge. Infatti fu proprio a I. che fu ricostituito il Sinedrio dopo la distruzione di Gerusalemme, prima sotto Yoḥanan ben Zakkai, poi sotto Rabban Gamaliele II. Esso vi risiedette fino al 132 d.C., data della rivolta di Bar Kokba. Divenuta il centro spirituale del giudaismo palestinese, I. ebbe per più di mezzo secolo un ruolo fondamentale nella conservazione e nella trasmissione dell'eredità biblica e mishnaica.

2 Località di Neftali (Gs 19,33); è forse l'attuale ḫirbet Yemmā, 10 km a sud di Tiberiade.

Bibl. Abel, II, 352s; EJ, IX, 1175-1178; W.M. Christie, *The Jamnia Period in Jewish History*, JThSt 26, 1924-25, 347-364; G.F. Moore, *The Rise of Normative Judaism*, HarvTR 17, 1924, 307-373; 18, 1925, 1-38; J. Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkai (ca. 1-80 C.E.)*, Leiden, 1970²; id., *Development of a Legend. Studies on the Traditions concerning Yoḥanan ben Zakkai*, Leiden, 1970; id., *Eliezer ben Hyrcanus. The Tradition and the Man*, Leiden, 1973; M. Avi-Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine*, Qedem 5, 1976, 67s.

ELip

IACAZIEL In ebr. *yaḥăzî'ēl*, "Dio vede" (cfr. *yaḥzibada* nelle lettere di El-Amarna); levita del quale il Cronista (2Cr 20,14-17) riferisce la profezia della vittoria prima della battaglia di Giosafat contro i Moabiti, gli Ammoniti e i Meuniti.

JLong-JAun

IACHIN E BOAZ In ebr. *yākîn*, "Dio renderà solido" (?) e *bō'az*, "con forza" (?); nome delle due colonne erette rispettivamente a destra e a sinistra all'entrata del Tempio di Salomone (1Re 7,21; 2Cr 3,17). La loro descrizione (1Re 7,15-22; 2Re 25,17; Ger 52,21-23; 2Cr 3,15.17) comporta delle varianti. Erette ai due lati dell'ingresso, isolate dal vestibolo, queste colonne di bronzo, con una circonferenza di 12 cubiti, avevano un'altezza di 18 cubiti (35 secondo 2Cr 3,15) ed erano sormontate da un capitello molto lavorato di 5 cubiti (3 secondo 2Cr 3,17). I loro nomi e il loro significato restano oscuri. Verosimilmente esse continuano la tradizione delle steli degli antichi santuari cananei (R. de Vaux). Dopo la caduta di Gerusalemme nel 587, i Babilonesi le fecero a pezzi per asportarne il bronzo (2Re 25,13-16; Ger 52,17-20).

Bibl. BHH, II, 791-792; InstAT, II, 150-151.

ABoud

IAFET In ebr. *yepet* (LXX; *iapheth;* Gen 9,27 comprende "che Dio dilati", il nome ricorda quello di Iapeto padre di Prometeo); terzo figlio di Noè (Gen 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 1Cr 1,4). Questo personaggio il cui nome non è di origine né greca né semitica è presentato da P, nella tavola dei →popoli, come antenato dei popoli indoeuropei del nord della Mesopotamia, dell'Asia minore, delle isole e delle coste mediterranee (Gen 10,2-5; 1Cr 1,5). Invece nella benedizione J di Noè (9,27), che suggerisce l'idea di un'estensione territoriale di I., dividendo con Sem il possesso di Canaan, I. è con molta verosimiglianza l'antenato dei Filistei che manifestarono la loro volontà espansionistica dalla fine dei Giudici a Davide e conservarono sempre una parte di Canaan.

ABoud

IAFIA In ebr. *yāpîa';* località di frontiera di Zabulon (Gs 19,12); oggi Yafā, 2 km a sud-est di Nazaret.

MDef

IAGUR In ebr. *yāgûr;* località di Giuda (Gs 15,21); si tratta forse dell'attuale ḫirbet el Ġarra, 19 km a est di Bersabea.

MDef

IAIR In ebr. *yā'îr*, "fa rilucere".

1 Figlio di Manasse (Nm 32,41; Dt 3,14 o figlio di Segub, dei figli di Machir (1Cr 2,21-23) che si conquistò il proprio spazio in Galaad: "i villaggi (in ebr. *ḥawwôt*) di Iair" (Nm 32,41). Dt 3,14 li identifica con il distretto di Argob, nel regno di Basan (3,4). Questi "villaggi di Iair" comprendevano 60 città di Basan (Gs 13,30), 30 (Gdc 10,4) o 23 città (1Cr 2,22) in Galaad tra le città di Machir (1Cr 2,23). I dati sono confusi e la maggioranza degli autori, basandosi su 1Re 4,13, distingue i "villaggi di Iair" in Galaad, a sud dello Iarmuk, dalle "città" di Argob in Basan. R. de Vaux pensa che *ḥawwôt* potrebbe essere un nome geografico che indica, come Argob, la parte nord di Galaad, a sud dello Iarmuk che gli Israeliti non avrebbero mai oltrepassato. L'occupazione di questo territorio da parte del clan di I., di Manasse-Machir, risalirebbe alla fine del periodo dei Giudici.

2 Uno dei "giudici minori", originario di Galaad; fu giudice di Israele per 22 anni e fu sepolto a Kamon (Gdc 10,3-5). I suoi 30 figli possedevano 30 città che si chiamavano "i villaggi di Iair". Il personaggio è reale o inventato sul modello del precedente? La questione è discussa.

Bibl. Ad 1: Abel, II, 71-72; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 541-543.

ABoud

IAIR, VILLAGGI DI In ebr. *ḥawwōt yā'îr*, "villaggi di Iair"; specie di confederazione nomade. Gs 13,30 nomina questi villaggi e li situa, in numero di 60, nel Basan; Dt 3,13-14 li assimila alla confederazione di Argob in Galaad (Nm 32,41). Essi presero il nome da Iair figlio di Manasse. In 1Cr 2,22 i v. di I. sono solo 23 e si sostiene che furono fondati da Iair, discendente di Giuda attraverso →Chezron; si tratta senza dubbio di un tentativo di far valere delle pretese giudaiche su Galaad. In Gdc 10,4, invece, i 30 (sic) v. di I. sono collegati, abbastanza artificiosamente, ai 30 figli del giudice "minore" Iair. Generalmente i v. di I. si ritengono situati a sud dello Iarmuk.

CCan

IAMBRES →Iannes e Iambres.

IAMBRI In gr. *huioi iambri* (LXX), "figli di Iambri"; Flavio Giuseppe (*A.J.* 13,11) riporta *huioi amrai*, "figli di Amrai" (lezione adottata dalla BJ). I "figli di Iambri" sono una tribù della Transgiordania i cui membri stabiliti a Madaba rapiscono e uccidono Giovanni, fratello di Giuda Maccabeo; per rappresaglia, Gionata e Simone Maccabeo attaccano di sorpresa un convoglio di nozze della tribù (1Mac 9,36-40). JLong

IAMNIA In gr. *iamnia;* forma greca del nome abbreviato di →Iabneel con l'assimilazione di *bn* in *mn* (1Mac 15,38). ELip

IANNES E IAMBRES In gr. *iannēs* e *iambrēs*, traducono l'ebr. *mamrē'* (Volgata: *iannes* o *iamnes* e *mambres*); personaggi presentati da 2Tm 3,8 come due dei maghi del Faraone che si opposero a Mosè prima dell'uscita dall'Egitto (cfr. Es 7,11.22; 8,3.14. 15; 9,11). Di questi due personaggi, sconosciuti nell'AT, in Filone e in Giuseppe, la tradizione ha fatto eroi leggendari. Il *Documento di Damasco* (5,18-19) li conosce e il *Targum dello pseudo-Gionata* (Es 1,15) fa loro interpretare un sogno del Faraone e li menziona due altre volte (Es 7,1; Nm 22,22). La tradizione rabbinica fa di Iannes e Mambres i capi, i più potenti dei maghi del Faraone e non esita a fare di loro, sull'esempio del *Targum dello pseudo-Gionata* (Nm 22,22), i figli di Balaam. Iannes e Mambres sono conosciuti anche dagli scrittori pagani (Plinio, *Storia Naturale* 30,1,11; Apuleio, *Apologia* 90; Numenio, citato da Eusebio, *Preparazione evangelica* 9,8,1) e appaiono presso gli autori cristiani. Così Origene (*In Matthaeum* 23,34; cfr. 27,9; *Contro Celso* 4,51) conosceva un *Libro della Penitenza di Iannes e Mambres*, di cui restano soltanto alcuni frammenti in greco.

Bibl. M. MacNamara, *The N.T. and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AnBib, 1966, 70-96. JRi

IANNES E MAMBRE, PENITENZA →apocrifi dell'AT 46.

IANOACH

1 In ebr. *yānôḥāh;* città della frontiera nord-orientale di Efraim (Gs 16,6-7); si tratta di ḫirbet Yānūn, una diecina di chilometri a sud-est di Sichem (cfr. *Onomasticon*, 108,20).

2 In ebr. *yānôaḥ;* città della Galilea conquistata da Tiglat-Pileser III di Assiria ai tempi di Pekach, re di Israele (2Re 15,29). Secondo il testo essa si trovava tra →Abel-Bet-Maaca e →Kedes. Si tratta probabilmente del ḫirbet en-Naʿimeh, 9 km da Kedes o Yanēḥ, 10 km a est di Tiro. CCan

IANUM In ebr. *yānûm;* località della montagna di Giuda (Gs 19,53); ignota la localizzazione. MDef

IARCA In ebr. *yarḥāʿ;* schiavo egiziano al servizio di Sesan, un discendente di Giuda; mancando di figli maschi, Sesan diede a I. sua figlia come sposa; essa mise al mondo Attai che doveva assicurare la continuità della discendenza (1Cr 2,34-35). JMer

IARET In gr. *iaret*, dall'ebr. *ʿIrad;* figlio di Malleel e padre di Enoch nella genealogia di Gesù in Lc (3,37); corrisponde nell'AT a Irad, figlio di Enoch e padre di Mecuiael (Gen 4,18), o a Iared, figlio di Maalaleel e padre di Enoch (Gen 5,15-16.18.19). JMer

IARMUK In ebr. *yarmôk;* in gr. *hieromukēs*, oggi nahr el-Yarmūk, affluente della riva sinistra del Giordano, di uguale portata; formato da torrenti che scendono dalla Traconitide e dalla Batanea, si getta nel Giordano, circa 8 km a sud del lago di Genezaret. La Bibbia non ne fa menzione; è citato nella Mishnah (MishPar 8,10; MishBB 74b): le sue acque non potevano essere usate per il servizio del Tempio perchè provenivano da un territorio pagano. CSaul

IARMUT In ebr. *yarmût.*

1 Città cananea della Sefala, nei dintorni di Bet-Semes, data a Giuda (Gs 10,3-5; 15,35). Essa fu rioccupata dopo l'esilio (Ne 11,29). La breve campagna di scavi del 1970, al ḫirbet Yarmūk, 22 km a ovest di Betlemme, diretta da A. Ben-Tor, ha dimostrato la improbabilità di una identificazione di questo villaggio con la I. di Giosuè, poiché la sequenza dei reperti ha fornito solo qualche testimonianza di epoca calcolitica, del Bronzo Antico III e del periodo bizantino.

2 Città levitica di Issachar (Gs 21,29); è la →Ramot di 1Cr 6,58 e la →Remet di Gs 19,21. JMer

IASIB Correzione in Gs 17,7 dell'ebr. *yōšbê* ("abitanti") secondo la LXX *(iassib);* se si adotta questa correzione, I. è una località di frontiera di Manasse, sconosciuta altrove e situata presso la fonte di Tappuach.

Bibl. Abel, II, 356; EAEHL, II, 544-545. MDef

IATTIR In ebr. *yattîr;* città delle montagne di Giuda (Gs 15,48; cfr. 1Sam 30,27) assegnata ai leviti keatiti (Gs 21,14 par. 1Cr 6,42). Patria di due guerrieri di Davide, Gareb e Ira; si tratta forse, secondo l'*Onomasticon* (108,1), del ḫirbet el Attir, 21 km a sud-ovest di Ebron (ma il luogo è identificato da taluni in →Eter). CCan

IAVAN In ebr. *yawān*, "Ionia" e, per estensione, Grecia; gli Ioni, che si erano stabiliti tra il 1000 e l'850 a.C. sulla costa occidentale dell'Asia minore, seguitarono a compiere incursioni sulle coste meridionali dell'Anatolia dove entrarono in contatto diretto con gli stati orientali. Menzionati per la prima volta da Sargon II, verso la fine del VII secolo, compaiono, nell'VIII secolo, nella lista dei →popo-

li, in Gen 10,2.4. Il loro nome venne esteso a tutti i Greci, non solamente in ebraico ma anche in accadico, aramaico e antico persiano.

Bibl. CAH, II/2³, 782-790.796-804; RLA, III, 643-647; V, 150. ELip

(1) IAZANIA In ebr. *yaʾăzanyāh*, "Jahweh sente" (→(2) Iazania).
1 Figlio di Geremia (non il profeta), figlio di Cabassinia, capo dei Recabiti (Ger 35,3) ai quali Geremia promette che sopravviveranno, mentre la gente di Giuda è minacciata d'annientamento (Ger 35).
2 Maacatita (2Re 25,23; Ger 40,8 lo chiama Iezania figlio del Maacatita), uno degli ufficiali radunatisi presso Godolia, governatore di Giuda, nominato da Nabucodonosor dopo la caduta di Gerusalemme nel 587. Negli scavi del tell en Nasbeh (Mizpa, residenza di Godolia) è stato ritrovato un sigillo, "a Iaazania, ministro (servitore) del re". Si tratta forse della stessa persona. L'ufficiale Yizanyah, figlio di Osaia (Ger 42,1 secondo TM), deve forse essere identificato con questo personaggio; appare sempre con Giovanni, figlio di Kareca, ed è uno di quelli che contro il consiglio di Geremia fuggirono in Egitto dopo l'assassinio di Godolia. Ma probabilmente il nome va corretto, con la LXX, in Azaria (cfr. 42,2; CEI).
3 Figlio di Azzur, capo del popolo al quale Ez 11,1 promette il castigo per i cattivi consigli dati al popolo durante il primo assedio di Gerusalemme.

Bibl. Ad 1: J.D. Levenson, *On the Promise to the Rechabites*, CBQ 38, 1976, 508-514.
Ad 2: W.F. Badè, *The seal of Jaazaniah*, ZAW 51, 1933, 150-156. WVog

(2) IAZANIA In ebr. *yaʾăzanyāhû*, "Jahweh ascolta" (→Iazania, →Iezania); figlio di Safan; fa parte del gruppo degli anziani di Israele che si dedicano all'idolatria nel Tempio (Ez 8,11). JLong

IAZER In ebr. *yaʿzēr;* in gr. *iazēr;* città della Transgiordania alla frontiera di Ammon (Nm 21,24. 32); è regione di ricchi pascoli (Nm 32,1-5), disputata da Gad e Ruben; l. è citata come città levitica di Gad (Nm 32,35; Gs 13,25; 21,39). Sotto Davide viene censita (2Sam 24,21) e ospita degli Ebroniti (1Cr 26,31). Appartiene in seguito a Moab (Is 16,8-9; Ger 48,32). Giuda Maccabeo la conquista durante la sua spedizione contro gli Ammoniti (1Mac 5,8); oggi tell ʿArēme, 14 km a sud-ovest di Amman. JLong-MDef

IBIS Traduzione ipotetica di due parole ebraiche *tinšemet*, un uccello impuro (Lv 11,18; Dt 14,16), e *ṭuḥôt*, essere che ha ricevuto la saggezza (Gb 38,36) e potrebbe essere il dio ediziano Thot; *ṭuḥôt* si trova anche in Sal 51,8, passo dal significato ancora non ben definito. MDef

IBLEAM, BILEAM In ebr. *yibleʿām, bilʿām* (1Cr 6,55), città di Manasse, ma rimasta per molto tempo cananea (Gs 17,11 dove l. è attribuita anche a Aser e Issacar; Gdc 1,27). Si tratta della *ybrʿm* della lista delle città prese da Tutmosi III. È inclusa tra le città levitiche (1Cr 6,55 e probabilmente Gs 21,25, dove "Gat-Rimmon", già citata al versetto precedente, è probabilmente un errore che sta per "Ibleam"). Acazia, re di Giuda, vi è ferito (2Re 9,27) e, secondo alcuni manoscritti della versione greca dei LXX, Zaccaria, re di Israele, vi è ucciso (2Re 9,27; 15,10); si tratta senza dubbio della →Balamon, della →Belbaim e della →Belmain di Gdt 8,3; 7,3; 4,4; oggi ḫirbet Belʿame, 25 km a nord di Nablus. MDef

IBSAN In ebr. *ʾibṣān*, significato incerto; giudice di Israele per sette anni, originario di Betlemme, più probabilmente la città di Zabulon menzionata in Gs 19,15 che la celebra come città di Giuda. Il suo clan è importante (cfr. Gdc 10,4 per la cifra trenta); i matrimoni dei suoi figli suggeriscono senza dubbio alleanze di clan (Gdc 12,8-10). JAun

ICABOD In ebr. *ʾīkābôd;* figlio di →Finees, nipote di →(1) Eli (1Sam 4,19-22), fratello di Achitub secondo 1Sam 14,3; una tradizione antica quanto Giuseppe dà il significato di "senza gloria"; sarebbe meglio intendere "dov'è la gloria?" o meglio "ahimè (per la) gloria", come l'ha inteso la LXX; si pensa allora a quel gruppo di nomi che si riferiscono a una lamentazione per una divinità assente; il suo nome è spiegato con il grido di sua madre, "La Gloria se n'è andata lontana da Israele!", pronunciato alla sua nascita che coincide con la perdita dell'arca, ma anche con la morte di Ofni, Finees ed Eli. JAun

ICONIO In gr. *ikonion;* attualmente Konya in Turchia. L'occupazione umana del luogo risale almeno al III millennio. In seguito fu una città frigia, situata, successivamente, sotto l'autorità dei Persiani, dei Seleucidi e dei re di Pergamo. In epoca romana fu annessa alla provincia romana di Galazia. Ospitava una comunità giudaica alla quale Paolo e Barnaba si rivolgono nel loro viaggio missionario (At 13,51), ma dalla quale vengono presto scacciati dai Giudei e dai pagani (At 14,1-7; cfr. 14,19; 2Tm 3,11). Tuttavia qualche tempo più tardi la chiesa, qui, sembra ben stabilita (At 16,2). CSaul

IDASPE In gr. *hudaspēs;* fiume del Pakistan, oggi Jelum, affluente di sinistra dell'Indo. Sulle rive di questo fiume Alessandro Magno vinse, nel 327 a.C., il re indiano del Pangiab (Arriano, *Anabasi di Alessandro* 5,18-19; Plutarco, *Alessandro* 60; Quinto Curcio, *Storia di Alessandro* 8,14). È probabile che le rive bellicose dell'I. siano menzionate in Gdt 1,6 per la loro fama leggendaria di questa "battaglia dell'I.", tanto più che il Nabucodonosor di Gdt 1 sembra essere Alessandro (→Ecbatana).

Bibl. M.A. Stein, *The Site of Alexander's Passage of the Hydaspes and the Battle with Poros,* GeoJ 80, 1932, 31-46; id., *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Iran,* London, 1937; J.R. Hamilton, *The Cavalry Battle at the Hydaspes,* JHS 76, 1956, 26-31; P.H.L. Eggermont, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia,* Leuven, 1975. ELip

IDDO

1 In ebr. *ʿiddô,* significato incerto; veggente, autore di una storia del re →Roboamo di Giuda (2Cr 12,15) e di una midrash sul re →Abia (2Cr 13,22 dove riceve il titolo di profeta). Bisogna probabilmente identificarlo con il veggente →Iedo menzionato in 2Cr 9,29, una cui visione riguardava Geroboamo 1.

2 In ebr. *ʾiddô,* significato incerto; capo della località di Casifia a cui →Esdra invia una delegazione per ottenere dei servitori leviti per il tempio (Esd 8,17). JAun

IDEALA In ebr. *yirʾālāh,* secondo alcuni manoscritti ebraici, appoggiati dalla LXX, mentre la maggior parte dei manoscritti ebraici hanno *yidʾălāh;* località di Zabulon (Gs 19,15); oggi ḫirbet el-Ḥuwwāra, 13 km a ovest di Nazaret. MDef

IDOLATRIA Culto reso a dei diversi da Jahweh o a divinità straniere.

1 AT Nell'AT il Decalogo proibiva severamente l'i.: il Signore è un dio geloso che non tollera altri dei, né le loro immagini a fianco a lui (Es 20,3-6; Dt 5,7-10). Gli antenati diretti di Abramo adoravano, oltre a Jahweh, dei stranieri (Gs 24). Labano aveva delle statuette (→terafim) che Rachele gli ruberà (Gen 31,30.32-35). In un primo momento gli Israeliti credettero all'esistenza reale degli dei degli altri popoli (Gdc 11,23-24; 1Sam 26,19; cfr. Sal 44,21; 82,1) e si fecero trascinare a venerare gli dei cananei, e, più tardi, divinità assire e babilonesi (1Re 14,22-24; 2Re 21,2-9; Os 2,8-13; Am 8,14; Ger 2,23-28).

I veri seguaci di Jahweh hanno sempre considerato l'i. come un'infedeltà o, in linguaggio simbolico, come una prostituzione (Os 2,2-13; Ger 2,23). Si possono notare due momenti importanti della "prostituzione di Israele" alle pratiche religiose dei suoi vicini: l'adorazione di Jahweh servendosi di idoli sotto Geroboamo (1Re 12,28-33) e l'abbandono di Jahweh per la costruzione di idoli (Ez 16,17; 23,14). In compenso, la confessione centrale di colui che segue Jahweh, proclama che il Signore è l'unico e solo vero Dio e che al di fuori di lui non c'è altro Dio (Dt 4,35; Ger 2,11; Is 41,29; 46,9; ecc.). I profeti insultano e mettono in ridicolo i Baal e le altre divinità verso le quali gli Israeliti si rivolgono (1Re 18,26; Os 2,5-13; Is 44,6-23) e gli idoli che venerano (Ger 2,5.11; 5,7; Ez 6; Am 2,4). La polemica deride l'impotenza degli idoli che non sono che un "pezzo di legno tagliato nella foresta" (Is 2,21; Ger 10,2s; Ab 2,18; Sal 115,4-7; 135,15-17); deride la costruzione degli idoli a partire da un pezzo di legno o di pietra che non serve ad altro (Is 40,18-20; 41,6s; Sap 13,9-19; Bar 6). Sap pensa che le immagini costruite in memoria dei defunti o in onore dei sovrani e che diventano con il tempo oggetto di un culto, siano una delle cause dell'i. (Sap 14,15-21; cfr. Sib 3,545s). Il giudaismo posteriore considerava gli dei pagani come inesistenti o come morti, ma anche come spiriti o angeli, istituiti da Dio per regnare sui popoli (Dt 32,8 LXX; EnEt 89,59; Giub 15,30s) o come degli spiriti maligni, dei demoni (Dt 32,17 LXX; Bar 4,7; EnEt 19,1). I traduttori greci dell'AT hanno tradotto i diversi termini ebraici (i principali sono *gillûlîm* e *pʿsîlîm*) designando gli idoli con *eidōlon,* che significa, in greco profano, "immagine", "rappresentazione" e che acquista un significato specifico nel greco biblico.

2 NT La concezione dell'AT persiste nel NT. Gli dei pagani e le loro immagini sono *eidōla* cioè futilità, esseri impotenti (At 7,41; Rm 2,22; 1Cor 8,4.7; ecc.), non sono veri dei (Gal 4,8), ma invenzioni dovute alla malizia degli uomini (Rm 1,23). Rivolgersi a questi idoli è un'offesa a Dio (At 4,12). Il culto rivolto agli idoli è reso in realtà agli spiriti maligni (1Cor 10,19-22). Per evitare ogni compromesso con l'i., l'assemblea di Gerusalemme raccomanda di astenersi dalla carne sacrificata agli idoli (At 15,29). Paolo estende questa raccomandazione a coloro che non attribuiscono alcuna importanza agli idoli per evitare di scandalizzare i fratelli più deboli nella fede (1Cor 8,4-13). Nell'elenco dei vizi in uso nel cristianesimo primitivo, l'i. sbarra la strada del Regno (Gal 5,20); bisogna dunque fuggirla (1Cor 10,7; Rm 2,2; 1Gv 5,21).

Bibl. RGG, II³, 1680-1682; DBS, IV, 169-187; TWAT, I, 518-520; II, 612-619; E. Fascher, *Gott und die Götter,* TLZ 81, 1956, 279-308; D. Barthélémy, *Dieu et son image,* Paris, 1973, 109-134; J. Vermeylen, *L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la question deutéronomiste?,* ZAW 97, 1986, 1-23; W.L. Willis, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10,* Chicago, 1985. DBach

IDOLI In ebr. *happʿsîlîm;* riferimento geografico (Gdc 3,19-26) situato presso →Galgala. MDef

IDUMEA In gr. *idoumaia, idoumea;* nome indicante il paese di →Edom nella LXX, ma che ricopre una realtà geografica molto più ridotta in epoca greco-romana: il sud della Giudea da →Ebron a →(1) Bersabea toccando i confini egiziano e arabo (Giuseppe Flavio, *A.J.* 5,81). Questo cambiamento avvenne all'inizio del periodo post-esilico, quando gli Edomiti dovettero indietreggiare verso ovest, poichè erano minacciati dalla pressione dei Nabatei sempre più forte a est di Araba. In epoca ellenistica l'I. era un distretto amministrativo le cui città più importanti erano →Adora e →Maresa. Quest'ultima, forse, era la sede amministrativa lagida dell'I.

Ospitava fra le sue mura una colonia fenicia composta da abitanti di Sidone. Durante la rivolta dei Maccabei, gli Idumei fecero causa comune con l'occupante seleucida (2Mac 10,15); ciò obbligò Giuda Maccabeo a impadronirsi di Bet-Zur e a fortificarla per fronteggiare la minaccia idumea (1Mac 4,28-61). La situazione cambiò dopo il 129 a.C. quando Giovanni Ircano I si impadronì di Adora e di Maresa, sottomettendo l'I. e invitando i suoi abitanti ad integrarsi nello stato asmoneo con l'adozione dei costumi giudaici (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,257-258). L'I. divenne un'entità amministrativa del regno asmoneo di cui un governatore *(strategos)* fu Antipatro, nonno di Erode il Grande, sotto Alessandro Ianneo (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,10). Dopo l'arrivo di Pompeo nel paese, nel 63 a.C., tutte le città della regione furono annesse alla provincia di Siria (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,74-76; *B.J.* 7,155-157). Erode, anche lui figlio di un idumeo, annesse l'I. al suo nuovo regno (Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,254-259) e ne fece un punto d'appoggio della sua politica militare, specialmente per la sorveglianza e l'occupazione della Transgiordania (Giuseppe Flavio, *A.J.* 16,285). Alla morte di Erode nel 4 a.C., Archelao si trovò a capo di un'etnarchia composta dall'I., dalla Giudea e dalla Samaria (Giuseppe Flavio, *A.J.* 17,319; *B.J.* 2,96). La storia politica dell'I. termina con la sua annessione alla provincia della Giudea nel 6 d.C., provincia di cui dividerà il destino fino alla grande rivolta del 66-70 durante la quale gli Idumei aiutarono attivamente gli Zeloti (Giuseppe Flavio, *B.J.* 5,249; 290). Nel NT l'I. è menzionata solo una volta come luogo di provenienza di una parte degli uditori di Gesù allo stesso titolo della Giudea, Transgiordania, Gerusalemme, Tiro e Sidone (Mc 3,8). MDef

IDUTUN In ebr. *yᵉdûtûn,* di significato incerto; levita, musicista, capostipite di una famiglia di musicisti nell'organizzazione del Tempio prevista da Davide (2Cr 35,15, dove è chiamato "veggente del re"). Fin dal trasferimento dell'arca a Gerusalemme è nominato dal Cronista al posto di Etan, con il quale è stato proposto di identificarlo. Secondo 1Cr 16,41-42 era preposto con Eman al santuario di Gabaon. I. profetizza al suono delle cetre in lode di Jahweh e il suo nome può evocare la lode (1Cr 25,3). I suoi figli costituiscono 6 delle 24 classi di leviti musicisti (1Cr 25,6-31). Egli è ancora presente quando l'arca viene portata nel Tempio (2Cr 5,12). È menzionato nel titolo di tre Sal: "di Idutun" o "a Idutun" (Sal 39,1); "alla maniera di Idutun" (Sal 62,1; 77,1). Obed-Edom è chiamato figlio di I., questa volta capostipite di portieri (1Cr 16,38.42). JAun

IEARIM In ebr. *har yᵉʿārîm,* "monte delle foreste"; montagna che fa parte del confine settentrionale di Giuda, una parte della quale è occupata dalla città di Chesalon (Gs 15,10). MDef

IECONIA In ebr. *yᵉkōnyāhû;* forma del nome del re →Ioiachin (Ger 24,1; 27,20; 28,4; 29,2; Bar 1,3.9; Est 1,1; 2,6; 1Cr 3,16-24; Mt 1,11-12). JAun

IEDIDIA In ebr. *yᵉdîdyāh,* "amato da Jahweh"; nome dato dal profeta Natan al secondo figlio di Davide e Betsabea (il futuro Salomone) per indicare il favore divino nei riguardi del bambino (2Sam 12,25); il nome di →Davide è, forse, etimologicamente accostabile a quello di I. JLong-JAun

IEDO In ebr. *yᶜdy* (qeré: *yᵉddô;* LXX: *ioel;* Vulgata: *addo*), significato incerto; veggente menzionato in 2Cr 9,29 a proposito di una visione concernente →Geroboamo, figlio di Nebat. Bisogna probabilmente identificarlo con il profeta e veggente →Iddo. JAun

IEFTE In ebr. *yiptāḥ,* "egli apre", uno dei Giudici; il nome si trova in unione con *ʾēl,* "dio", in un nome di luogo (Gs 19,14-27 →Iftach-El). Galaadita, che non è un nome di tribù, ma un termine geografico, figlio di una prostituta, I. è rinnegato dai suoi fratelli e va in esilio nel paese di →Tob dove si fa notare come capobanda. Sotto la pressione degli Ammoniti, i vecchi di Galaad lo cercano perché li liberi (Gdc 11,1-11). Lo Spirito viene su lui (11,29) ed egli riporta la vittoria sugli Ammoniti (11,32-33). La tradizione primitiva è stata arricchita dal racconto dei colloqui fra I. e il re degli Ammoniti, un brano di teologia della storia che si ispira a Nm 20-21, ma può essere anteriore alla redazione deuteronomistica del libro (11,12-28). Il voto di I. di sacrificare sua figlia costituisce un nuovo ampliamento (11,30-31. 34-40). I paralleli ritrovati nella storia delle religioni non scusano il fatto che appartenga a uno stadio della religione non ancora toccato dalla purificazione esigita dai profeti. Il redattore mette al primo posto la fedeltà di I. al suo voto. Un motivo eziologico secondario fonda la pratica annuale di quattro giorni di lamentazioni per le giovani di Israele. Un racconto composito di conflitti fra tribù sottolinea la suscettibilità di Efraim che male accetta l'autorità di I. (12,1-6; cfr. 8,1-3). La storia di I. si apre con una lunga introduzione dovuta allo storico deuteronomista (10,6-16) e termina con una notizia che include I. nell'elenco dei giudici istituzionali (12,7).

Bibl. I. Mendelssohn, *The Disinheritance of Jeptah in the Light of the Lipit-Ishtar Code,* IsrEJ 4, 1954, 116-119; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament,* CRB 1, 1964, 49-81; W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah, Ri 10,17-12,6,* Bb 47, 1966, 485-556; S. Mittmann, *Aroer, Minnith und Abel Keramim (Jdc 11,33),* ZDPV 85, 1969, 63-75; M. Wüst, *Die Einschaltungen in die Jiftachgeschichten, Ri 11,13-26,* Bb 56, 1975, 464-479; J.A. Soggin, *Il galaadita Jefte, Giudici XI, 1-11,* Henoch 1, 1979, 332-336. [A.M. Tapp, *An ideology of expendability: virgin daughter sacrifice in Genesis 19,1-11, Judges 11,30-39 and 19,22-26,* in M. Bal (ed.), *Anti-covenant: counter-reading women's*

lives in the hebrew Bible (= JStOTSup 81), Sheffield, 1989, 157-74; P.A. Kaswalder, *La disputa diplomatica di Iefte (Gdc 11,12-28). La ricerca archeologica in Giordania e il problema della conquista* (= SBFAn 29), Jerusalem, 1990]. JAun

IEGAR-SAADUTA In aram. *yᵉgar śāhadûtāʾ*, "mucchio della testimonianza"; nome aramaico dato da Labano al mucchio di pietre che sigilla la sua alleanza con Giacobbe; corrisponde all'ebr. *galʿēd* (→Gal-Ed; Gen 31,47). MDef

IEHONADAB In ebr. *yᵉhônādāb*, "Jahweh è generoso"; forma completa del nome →Ionadab (2Sam 13,5; 2Re 10,15-23; Ger 35,8.14.16.18). JAun-JLong

IEHUKAL In ebr. *yᵉhûkal*, "è diventato potente"; altra forma del nome del dignitario →Iucal (Ger 37,3). WVog

IEKABSEEL In ebr. *yᵉqabṣᵉʾēl*; città occupata dai figli di Giuda al ritorno dall'esilio (Ne 11,25); certamente è la stessa che →Kabzeel in Giuda (Gs 15,21); localizzazione incerta. CCan

IENA In ebr. *ṣābûaʿ*; in gr. *huainē*; la iena striata *(Hyaena striata)* è molto comune in Palestina; Sir 13,18 richiama la concorrenza fra cani e iene. L'ebr. *ʾiyyîm* (plurale), che designa gli abitanti della steppa (Ger 50,39) e delle rovine (Is 13,22; 34,14) è assimilato o alla iena, o allo →sciacallo, o a una categoria di demoni. MDef

IENE, VALLE DELLE In ebr. *gê haṣṣᵉbōʿîm*; valle situata fra Rama e Gerico (1Sam 13,18), forse la Valle del wādi Abū Dabāʿ, affluente del fiume el-Qelt, 10 km a sud-ovest della Gerico moderna. MDef

IERACH La parola ebr. e aram. *yrḥ*, che significa "mese", compare in Gen 10,26; 1Cr 1,20 come nome di un discendente di →Joktan (TM: *yāraḥ*). Lo stesso termine può designare anche la divinità lunare. Tuttavia, secondo una ipotesi plausibile e basata su esempi paralleli, *yrḥ* potrebbe essere una ortografia fonetica di *yrk*, in cui la *k* sarebbe stata spirantizzata. I. sarebbe in questo caso l'attuale località di Arak, 27 km a est di Palmira. Questa importante stazione carovaniera, dove è stata trovata una pietra miliare romana, è nota con il nome di *yarki* in neoassiro e, in fonti più tardive, con i nomi di *harac, yarecca* e *aracha*. Se si accetta questa ipotesi, l' →Uzal di Gen 10,27; 1Cr 1,21, dal quale I. è separata dal nome proprio →Adoram, potrebbe essere l'*azalla* delle stesse fonti neoassire che si è proposto di situare nella stessa regione, in fondo alla vallata dell' ʿAzzālēh. Adoram, in questo caso, sarebbe il nome di uno sceicco nord-arabico, certamente della grande tribù di Kedar.

Bibl. I. Ephʿal, *The Ancient Arabs*, Jerusalem, 1982, 160-162. ELip

IERACMEEL In ebr. *yᵉraḥmᵉʾēl*; eponimo degli Ieracmeeliti che vivevano nel Negheb (1Sam 27,10) e che sembrano aver conservato più a lungo il tipo di vita nomade. 1Sam 30,29 parla delle "città" degli Ieracmeeliti. Se queste "città" non erano semplici accampamenti, potrebbero corrispondere agli "agglomerati chiusi" scoperti nel Negheb e risalenti all'XI secolo a.C. Ben lungi dall'essere opera di Saul che non ha mai regnato su queste regioni, esse rappresentano un tipo di installazione sedentaria precedente l'assetto amministrativo e militare del Negheb ai tempi di Davide e di Salomone. I. è, secondo 1Cr 2,9.42, il fratello di Caleb, dunque gli Ieracmeeliti devono appartenere alla tribù dei →Kenizziti.

Bibl. InstAT, I, 19s; Z. Herzog, *Enclosed Settlements in the Negeb and the Wilderness of Beer-sheba*, BASOR 250, 1983, 41-49. ELip

IERAKON In gr. *ierakōn*; località danita presso Giaffa secondo il testo greco di Gs 19,46 [CEI: Melarkon]; in questo passo il testo massoretico menziona il fiume Iarkon (in ebr. *yarqôn*), l'attuale nahr el ʿAuǧā (nahar Yarqôn degli Israeliani) a nord di Tel Aviv. MDef

IERAPOLI In gr. *hierapolis*, oggi Pamukkale in Turchia; città della Frigia, vicina a Laodicea e a Colossi, sulla strada da Efeso a Iconio, I. (detta anche la città santa) era un agglomerato che dipendeva da un tempio di Cibele. Nel II secolo vi fu fondata da Eumeo II di Pergamo una città greca, che in seguito fu annessa alla provincia romana d'Asia. Costruita su una zona di faglie, beneficiava di sorgenti calde famose che hanno lasciato uno spettacolare paesaggio di falesie pietrificate. Fu distrutta dal terremoto del 17 d.C. e poi da quello del 60. Il suo apogeo economico risale al II e al III secolo. Attualmente la località conserva ancora le vestigia delle terme del tempio di Apollo, del teatro e di una vasta necropoli. La comunità cristiana (Col 4,13) fu probabilmente fondata da Epafra (cfr. Col 1,7). A I. subì il martirio il diacono Filippo che sarebbe stato crocifisso nell'87 (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 3,31) e Papia fu forse vescovo della città all'inizio del II secolo (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 3,36,2).

Bibl. A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937 (1971²); D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950. CSaul

IERIA In ebr. *yirʾiyyā(y)h*, "Jahweh vede"; figlio di Selemia, figlio di Anania, capo del posto di guardia alla porta di Beniamino a Gerusalemme. Qui arresta Geremia accusandolo di voler passare ai Caldei, lo conduce dalle autorità che lo imprigionano (Ger 37,13-14). È possibile che suo nonno sia il profeta Anania, anche lui in conflitto con Geremia (Ger 28) e che sia il fratello di Iucal, figlio di Sele-

mia (37,3; 38,1), a meno che questo Selemia non sia il figlio di Abdeel. WVog

IERODULI Dal gr. *hierodouloi*, traduzione dell'ebr. *qᵉdēšîm* e *qᵉdēšôt*, letteralmente "santi" e "sante". Questi appellativi qualificano persone consacrate al servizio della divinità che partecipano in qualche modo alla sua divinità e la personificano in alcuni atti cultuali, in particolare nella prostituzione sacra attraverso la quale il fedele si univa intimamente alla divinità, soprattutto alla dea della fertilità di cui Astarte era il prototipo nel mondo semitico. Prostituti sacri di ambo i sessi — gli uomini erano chiamati "cani" (Dt 23,19) — erano annessi ai santuari cananei (cfr. Nm 25) e la prostituzione sacra era praticata anche in Israele (Os 4,14; Mi 1,7; 1Re 14,24; 15,12; 22,47). Nonostante la condanna di Dt 23,18s e la pena del fuoco prevista per la figlia del sacerdote che si abbandonasse a queste pratiche (Lv 21,9; cfr. Gen 38,24), gli i. erano penetrati anche nel Tempio di Gerusalemme (2Re 23,7). Il loro numero era probabilmente più elevato nei santuari di provincia, dove Ez 16,24.31.39 cita il *gabb*, "postribolo sacro", legato alle →alture (cfr. Ger 3,2). Il re Giosia fece sopprimere, nel quadro della sua riforma, questi luoghi di culto e fece demolire le dimore degli i. dentro le mura del Tempio di Gerusalemme (2Re 23,7), ma non è certo che a queste misure seguisse un risultato duraturo. Il quadro tracciato in Ez 16 e gli avvertimenti degli scritti sapienziali contro la prostituzione (Pr 2,16-19; 5,15-23; 7,5-27; 23,27s) indicano che gli i. non erano scomparsi dalla vita dell'antico Israele. Forse erano soprattutto donne straniere, legate ai culti fenici ed ellenistici, che favorivano questa pratica. La descrizione di Pr 7,6 corrisponde esattamente al motivo iconografico fenicio della donna alla finestra ed evoca il culto dell'Astarte o dell'Afrodite *parakuptousa* e della Venere *prospiciens*, conosciute in Oriente in epoca greco-romana. In 2Mac 6,4 gli i. sarebbero stati di nuovo introdotti nel Tempio di Gerusalemme al tempo di Antioco IV Epifane.

Bibl. DBS, VIII, 1356-1374; RLA, IV, 391-393; TWNT, VI, 579-595; B.A. Brooks, *Fertility Cult Functionaries in the O.T.*, JBL 60, 1941, 227-253; J.P. Asmussen, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im A.T.*, ST 11, 1957, 167-192; W. Fauth, *Aphrodite Parakyptusa*, Mainz, 1967; D. Arnaud, *La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historique?*, RHR 183, 1973, 111-115; P.N. Weadock, *The Giparu at Ur*, Iraq 33, 1975; J.M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, CRB 19, 1980, 138-141; U. Winter, *Frau und Göttin*, OrbBibOr 53, 1983, 334-342; É. Lipiński, OrLovPer 15, 1984, 113-116. ELip

IERDNIMO In gr. *hierōnumos*, "dal nome sacro"; uno dei cinque strateghi lasciati in Palestina dopo la campagna di Antioco V e di Lisia (2Mac 12,2). JLong

IERUB-BAAL In ebr. *yᵉrubbaʿal*; altro nome di →Gedeone (Gdc 7,1) che viene spiegato così in Gdc 6,32: "Baal difenda la sua causa contro di lui (in ebr. *yāreb bô habbaʿal*) perché egli ha demolito il suo altare"; qualche volta viene fatto risalire alla radice *rbb*, "essere numeroso, grande". Questo nome è dato quasi esclusivamente a Gedeone nell'episodio della dominazione di Abimelech su Sichem (Gdc 9), dove è detto padre di Abimelech. Generalmente si reputa che la duplicità dei nomi indichi l'esistenza di due tradizioni distinte che sono state fuse in epoca molto antica. I due personaggi sono stati assimilati forse perché erano entrambi originari di Ofra. JAun

IERUBBESHET In ebr. *yᵉrubbešet*; deformazione ingiuriosa del nome →Ierub-Baal in 2Sam 11,21. La LXX ha letto *ierobaal*. JAun

IERUEL In ebr. *yᵉrûʾēl*; deserto dove venne sciolta da Giosafat la coalizione tra i Moabiti, gli Ammoniti e i Meuniti, secondo 2Cr 20,16; il luogo dovrebbe trovarsi nei pressi di →Tekoa. MDef

IESANA In ebr. *yᵉšānāh*, "vecchia"; una delle città conquistate da Abia di Giuda contro Geroboamo I d'Israele (2Cr 13,19). È forse opportuno correggere in I. il toponimo *haššēn*, "il dente", di 1Sam 7,12 come è stato inteso dai LXX *(tēs palaiās)*; probabilmente da identificare con Burj el-Isāne, 25 km a nord di Gerusalemme. MDef

IESSE In ebr. *yišay* (etimologia dubbia); Efrateo di Betlemme, padre di Davide. Secondo Rt 4,18-22 era figlio di Obed, nipote di Booz e discendente di Giuda attraverso Perez. 1Cr 2,9-15 riprende la stessa genealogia e gli attribuisce sette figli. Appare per la prima volta nella "leggenda reale" che riferisce l'unzione di Davide da parte di Samuele (1Sam 16,1-13); Davide è il suo ottavo figlio. Più tardi, mentre sfugge a →(2) Saul, egli chiede al re di Moab il permesso di "mettere suo padre e sua madre" al sicuro presso di lui (1Sam 22,3-4). È l'ultima allusione al personaggio di Iesse nella storia. I. avrebbe, tuttavia, occupato nella tradizione giudaica e cristiana un posto molto più importante; diventa un simbolo. Padre di Davide, I. è la radice della regalità eletta da Dio e di conseguenza l'antenato del Messia. Questa speranza è espressa in Is 11,1.10. Riprendendo le genealogie di Rt e 1Cr, Mt 1,5-6 e Lc 3,22 citano I. fra gli antenati di Gesù; Is 11,10 è citato in Rm 15,12. L' "albero di Iesse" diventerà nell'iconografia cristiana un tema classico di cui l'immagine più famosa è una vetrata della cattedrale di Chartres. CAug-JAun

IESURUN In ebr. *yᵉšurûn*; nome di Giacobbe, popolo di Jahweh, in alcuni testi poetici (Dt 32,15; 33,5.26; Is 44,2; Sir 37,25). L'etimologia è incerta. I. potrebbe essere un nome ideale "diritto" (in ebr. *yāšār*) opposto a quello di "scaltro" Giacobbe (Gen 25,26; 27,36). ABoud

IETER In ebr. *yeter,* "resto", figlio primogenito di Gedeone che segue suo padre nell'inseguimento dei Madianiti, ma non si sente di uccidere i loro re Zebach e Zalmunna (Gdc 8,20). JAun-JLong

IETRO In ebr. *yitrô* o *yeter* (Es 4,18) nome di origine apparentemente araba che significa "immenso"; →suocero di Mosè (Es 3,1; 4,18; 18), sacerdote di Madian (3,1; 18,1). Venuto a visitare Mosè nel deserto, "alla montagna di Dio" (18,5), I. benedice Jahweh (18,10-11) e offre a Dio un sacrificio al quale partecipano Aronne e gli anziani di Israele (18,12). Avendo Mosè ricevuto la rivelazione del nome di Jahweh durante il suo soggiorno in Madian (3,13-15), molti concludono che Jahweh fosse il Dio dei Madianiti. L'ipotesi non è verificabile perchè si ignora completamente la loro religione. →Jahweh.

Bibl. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël,* I, Paris, 1971, 316-320; G.W. Coats, *Moses in Midian,* JBL 92, 1972, 3-10. ABoud

IETUR In ebr. *yeṭûr;* tribù nord-arabica del gruppo ismaelita (Gen 25,15; 1Cr 1,31), che si incontra in Transgiordania (1Cr 5,19), poi nell'Antilibano. I membri della tribù sono generalmente chiamati Iturei e l'Iturea è la regione dell'Antilibano dove essi si insediarono in epoca romana.

Bibl. Abel, II, 143s; R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam,* Paris, 1955, 148.176-178; E. Schürer-G. Vermès-F. Millar, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* I, Edinburgh, 1973, 561-573; W. Schottroff, *Die Ituräer,* ZDPV 98, 1982, 125-152; E.A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.,* Wiesbaden, 1985, 80s. ELip

IEU In ebr. *yēhû',* probabilmente forma abbreviata di *yāhû',* "è lui, Jahweh".
1 Profeta, figlio di Canani; secondo 1Re 16,1-4 è lui che annuncia a →Baasa la fine della sua casa. Il Cronista lo chiama "il veggente". Quando suo padre aveva rimproverato al re di Giuda →Asa di essersi appoggiato sul re di Aram e non su Jahweh (2Cr 16,7-10), I. condanna l'appoggio dato ad →(1) Acab dal re →Giosafat di Giuda (2Cr 19,2-3).
2 Re di Israele (841-814; 2Re 9-10; cfr. 1Re 19,6-7; 2Cr 22,7-9) figlio di Giosafat, figlio di Nimsi, generale dell'esercito di →Ioram; salì al potere con l'appoggio attivo dei circoli profetici, soprattutto di Eliseo (2Re 9,1-13; cfr. 1Re 19,16-17) e di altri elementi del popolo (10,15-17). Le minacce, che pesavano sui territori transgiordani dove gli abitanti dovevano soffrire molto, aumentavano il malcontento. Quando Ioram si ritirò a Izreel per curare le sue ferite, I. fu acclamato dal suo stato maggiore. Egli scese a Izreel per giustiziare Ioram e anche Acazia, figlio di Atalia e re di Giuda in visita al suo parente, e infine la regina →Gezabele ispiratrice della politica religiosa degli Omridi. Si recò poi a Samaria e massacrò la famiglia reale di Giuda. La situazione politica però non sarebbe migliorata. Nel diciottesimo anno del suo regno Salmanassar III condusse una campagna contro Cazael di Damasco (841) e fra i tributari è annoverato I. *(ia-u-a)* indicato come figlio di Omri (ANET, 280.281; TPOA 87-89.89s). Quando la partenza degli Assiri lascia a Cazael la libertà di fare ciò che vuole, costui devasta il territorio a est del Giordano (2Re 10,33). L'azione di I. si fa sentire anche sul piano religioso. Sotto l'influenza profetica, la lotta contro Baal è chiaramente ingaggiata (10,18-25.28) e si percepisce meglio la distinzione fra Baal e Jahweh. Le misure concrete adottate (10,26-27) portano l'impronta deuteronomistica delle altre notizie di riforme. Si può vedere un indice favorevole nella promessa di una dinastia durevole (10,30); essa durerà effettivamente circa un secolo, fino all'assassinio del figlio di Geroboamo II, Zaccaria. Ma i diversi redattori deuteronomistici hanno portato un giudizio più riservato sullo jahwismo di I. (10,29.31).

Bibl. M.C. Astour, *841 B.C.: the First Assyrian Invasion of Israel,* JAOS 91, 1971, 325-340; J.B. Knott, *The Jehu Dynasty: An Assessment Based upon Ancient Near Eastern Literature and Archaeology,* dissEmoryUniversity, 1971. JAun

IEUD In ebr. *yehûd,* talvolta corretto secondo la LXX in *azōr,* località di Dan (Gs 19,45); attualmente Yāzūr, 6 km a sud-ovest di Tel-Aviv. MDef

IEZANIA In ebr. *yezanyāhû,* "Jahweh sente", altra forma di →(1) Iazania il Maacatita (Ger 40,8). JLong

IFTACH-EL In ebr. *yiptaḥ-'ēl,* "Dio apre"; valle che delimita l'estremità settentrionale di Zabulon (Gs 19,14) e di Aser (Gs 19,27). È la valle che oggi è determinata dal wādi el-Jarabān e dal wādi el-Ḥalidīye, 25 km a sud-est di Acco. MDef

IIE-ABARIM In ebr. *'iyyê hā-'ăbārîm,* "rovine di Abarim"; tappa della marcia nel deserto secondo Nm 21,11; 33,44 a est di Moab e collegata al torrente Zered. È probabilmente la →Iim di Nm 33,45 a una tappa di Dibon-Gad; ciò la farebbe situare sulle colline di Moab, forse nella Valle dell'Arnon che è vicino a Dibon. MDB

IIM In ebr. *'iyyîm,* "rovine", "mucchio di pietre".
1 Tappa dell'esodo, vicina a Dibon-Gad secondo Nm 33,45. È probabilmente identica a Iie-Abarim di Nm 21,11; 33,44; localizzazione sconosciuta.
2 Località del Negheb di Giuda (Gs 15,29); identificazione incerta. JLong

IION In ebr. *'iyyôn;* città a nord del regno di Israele che, sotto il regno di Baasa, fu devastata dal re di Damasco Ben-Ḥadad, alleato di →Asa di Giuda (1Re 15,20 par.; 2Cr 16,4). Fu in seguito presa da

→Tiglat-Pileser III. La si identifica generalmente con il tell Dibbīn nel Merj ʿAyūn (che conserva il toponimo) fra il Litani e il monte Ermon, 15 km a nord-ovest di Banyas/Cesarea di Filippo; tuttavia non sembra che questo luogo fosse occupato nell'età del Ferro.

Bibl. Abel, II, 352; A. Jirku, *Neue Forschungen in Syrien und Palastina,* ZDMG 11, 1933, 188. CCan

ILLIRIA In gr. *illuria;* il termine si applica in generale ai luoghi a nord-ovest dei Balcani, abitati da tribù illiriche. A partire dal II secolo a.C. i Romani crearono una provincia, l'Illyricum, che progressivamente si estese dall'Adriatico al Danubio. In seguito l'I. fu suddivisa in parecchie province: la Dalmazia, la Pannonia, la Mesia. Paolo ricorda di aver diffuso il Vangelo da Gerusalemme fino all'I. (Rm 15,19). Questa osservazione, fatta in Rm, scritta quando egli soggiornava a Corinto per occuparsi della colletta, fa supporre che il suo passaggio in I. sarebbe avvenuto nel corso del terzo viaggio menzionato in At (20,1-3). CSaul

ILLUSTRAZIONE DELLA BIBBIA

1 Le Bibbie manoscritte

A *Antichità.* I più antichi manoscritti biblici (i grandi onciali dei secoli IV-V, Sinaitico, Vaticano, Alessandrino, come gli altri antichi manoscritti greci) non hanno alcuna illustrazione né alcun tipo di decorazione. Lo stesso succede per i manoscritti del testo masoretico e si comprende ciò in quanto la religione ebraica proibisce ogni immagine "di ciò che è lassù nel cielo, quaggiù sulla terra e nelle acque sotto la terra" (Es 20,4). Con i manoscritti latini cominciano ad apparire le illustrazioni. La più antica che si conosce è un manoscritto del IV secolo dell'Italia, i cui frammenti sono stati scoperti a Quedlimbourg nel 1898.

B *Mondo bizantino.* È a Bisanzio che l'arte dell'illustrazione del libro, come tutti le arti plastiche, ha conosciuto il suo sviluppo. Una delle più antiche testimonianze bibliche è costituita dal manoscritto di Gen di Vienna (L o codice Purpureus Vindobonensis: 24 foglietti, cioè quasi tutto il primo libro della Bibbia, conservati alla Biblioteca Nazionale di Vienna). Le lettere sono d'argento e d'oro su pergamena di porpora. Le miniature rivelano l'influenza bizantina, a sua volta erede della tradizione decorativa dei manoscritti ellenistici. I personaggi biblici si inseriscono con grazia e leggerezza nelle scene bucoliche, dove non si troverebbero fuori luogo i personaggi della letteratura virgiliana. Il manoscritto di Gen di Cotton (D o Codice Cottoniano: VI secolo), di cui 150 frammenti sono conservati al Britisb Museum, testimonia il gusto ellenistico con una nota di nobiltà e di maestosità nei personaggi che rivela una marcata influenza della corte di Bisanzio.

Nel corso degli stessi secoli, e a partire dal IV secolo, un'altra tradizione decorativa si manifesta nell'Oriente propriamente detto: la tradizione siriaca che da Antiochia si estende fino in Cappadocia, in Mesopotamia e in Armenia. Questa scuola, più popolare di quella bizantina, di buon grado realista, — a immagine del letteralismo o del realismo dell'esegesi antiochena — esprimerà la storia biblica con quadri spesso drammatici, scene drammatiche fino alla crudeltà. Ma il destino costante dell'illustrazione biblica non è forse quello di essere attirata ora dal fascino che emana da tante pagine della Bibbia e del Vangelo, ora dalla tragicità che colora tante altre visioni? L'influenza siriaca trionfò nei monasteri e nelle laure dell'Oriente, rifugi di asceti che gareggiavano in penitenza più che nelle sottigliezze teologiche in cui Bisanzio si compiaceva. Parecchie opere notevoli che rispecchiano contemporaneamente la corrente monastica e popolare sono giunte fino a noi: il vangelo siriaco di Rabbula, miniato nel 586 nel convento di Zagba in Mesopotamia (Biblioteca Laurenziana di Firenze) e l'evangeliario di Etzchmiadzin, copia armena, datata 989, da un originale del VI secolo. Due altri manoscritti celebri sono della stessa scuola, tutti e due scritti in lettere d'oro e d'argento su pergamena: l'evangeliario di Sinope e l'evangeliario di Rossano. Del primo esiste un frammento di Mt (Biblioteca Nazionale, Parigi); le illustrazioni, sotto forma di piccoli quadri, accompagnano il testo, come in Gen di Vienna. Il secondo (Tesoro della Cattedrale di Rossano, in Calabria) raggruppa invece tutte le illustrazioni di pagine speciali, all'inizio del volume. Sono sensibili i contrasti di colori e di atteggiamenti di cui la scena delle vergini sagge e delle vergini stolte, uno dei pezzi meglio conservati, dà un eccellente esempio. I tre manoscritti su pergamena purpurea che conosciamo non sembrano venire dalla stessa scuola; l'illustrazione del primo, la Gen di Vienna, appartiene a una ispirazione diversa dagli altri due. Si è supposto che l'uso della pergamena purpurea fosse tipica dei laboratori imperiali di Costantinopoli; ora si sa che la scrittura con l'inchiostro rosso attesta un privilegio imperiale. La pergamena purpurea e le lettere in oro e argento devono essere interpretate come un omaggio alla santità del libro.

Le difficili lotte contro i Musulmani e gli Slavi, che si succedono per tutto il VII secolo, poi la lotta iconoclastica che si sviluppa fino alla metà dell'VIII secolo, frenano tutte le forme dell'arte bizantina. Rifiorisce di nuovo in seguito e l'arte del libro, a Bisanzio, offre allora le sue più belle realizzazioni. Appaiono anzitutto numerosi salteri; tipico è il salterio Chludof (Biblioteca Pubblica, Mosca). Le miniature riempiono i margini, ciascuna accompagnata da una sigla che rimanda al passo che illustra. L'arte e la tecnica di questi salteri dipendono del resto da modelli anteriori alla crisi iconoclastica. Solamente più tardi, nei secoli X e XII, gli artisti bizantini raggiungeranno la pienezza del loro stile. I testimoni migliori sono il salterio greco 139 (Biblioteca Nazionale, Parigi), la Bibbia di Patrice Léon e il rotolo di Gs (tutti e due alla Biblioteca Vaticana), anche se alcuni vogliono far risalire quest'ultimo al VII secolo. Bisogna dire che queste opere si ispirano molto da vicino alla tradizione ellenistica. Solo le

differenze nella maestria della realizzazione, e anche nella personalità, permettono di stabilire genealogie di opere e di probabili datazioni. In quelle di cui parliamo, gli atteggiamenti contrastati di personaggi, la luce e la varietà dei colori, la composizione equilibrata delle scene e l'impressione di vita che ne deriva, a dispetto della ieraticità convenuta delle figure testimoniano un'arte che ha raggiunto il suo culmine. Il rotolo di Gs ha le sue caratteristiche specifiche; in esso si possono supporre influenze egiziane. L'illustrazione di questo rotolo di una decina di metri indulge all'allegoria, così caratteristica del pensiero e dell'arte di Alessandria. Le città, i fiumi, le montagne sono personificate in graziose figure, in mezzo alle quali Giosuè si evolve come un Achille o un Agamennone.

C *Medioevo Occidentale.*

a Scuola irlandese. In Occidente, l'Irlanda dei celebri monaci-vescovi ha prodotto, nel VII e nell'VIII secolo, miniature stupende. La Bibbia di Lindisfarne ne è un capolavoro. Cominciata dal monaco-vescovo Eadfrith (698-721), continuata e terminata dal suo successore Oethivald (724-740), presenta delle iniziali finemente lavorate. Lo stile richiama la tecnica degli smaltatori. Scene e figure sono delimitate da un contorno che dà l'impressione del tramezzato. È da notare che in queste Bibbie lo sfondo deriva unicamente da un motivo estetico. Si tratta di rendere onore al libro per eccellenza e spesso anche al grande personaggio vescovo, abate, papa o principe a cui l'esemplare è dedicato, arricchendo con una decorazione raffinata il testo scritto con la più grande cura. Non c'è alcuna intenzione pedagogica; questa la si incontrerà più tardi.

b Rinascimento carolingio. L'era carolingia sarà molto favorevole, non se ne dubita, all'edizione della Bibbia. Le copie si moltiplicano. Il vescovo Teodolfo di Orléans (821) è conosciuto per i suoi lavori di trascrizione e di correzione del testo. Alcuino fece fare dai suoi discepoli numerose edizioni della Sacra Scrittura. Alcune erano arricchite da preziose miniature come la Bibbia di Carlo il Calvo, di cui Alcuino stesso sorvegliò l'esecuzione nell'abbazia di S. Martino di Tours, vicina al Monastero di Cormery dove aveva fondato una scuola e che era il suo soggiorno preferito. Per il seguito dell'era carolingia, abbiamo la fortuna di essere ben informati sull'attività dello scriptorium della abbazia di San Gallo agli inizi del 900. Sotto l'egida del bibliotecario Notker Balbulus ("il Balbuziente"), anche lui copista e calligrafo, e sotto il regno del suo discepolo Salomone, abate di San Gallo e vescovo di Costanza, appaiono numerose edizioni dei libri della Bibbia e in primo luogo del salterio, che come i vangeli o il NT è stato oggetto di edizioni indipendenti e riccamente illustrate. La Biblioteca di San Gallo conserva, ancora oggi, numerose Bibbie copiate nel IX secolo. Uno dei capolavori è il salterio scritto in lettere d'oro dal monaco Harmut e dai suoi discepoli e illustrato con scene evocate dai titoli dei Salmi in uno stile che chiaramente dipende dall'arte del Rinascimento carolingio.

c Fine del Medioevo. Quest'arte doveva imporre i suoi modelli fino al XII secolo. Appaiono allora delle formule nuove e fra le più celebri resteranno la *Bibbia moralizzata* e la *Bibbia dei poveri (Biblia pauperum).* La *Bibbia moralizzata* risale al XIII secolo, come appare dalle preoccupazioni che ispirano i suoi commenti morali. È un'opera francese perché le indicazioni destinate a guidare il lavoro dei miniatori sono in francese. Si può anche pensare che sia stata composta per S. Luigi o sotto la sua egida perché un foglietto presenta le figure di un re e di una regina che hanno tutte le probabilità di essere san Luigi e Bianca di Castiglia, sua madre, o Margherita di Provenza, sua sposa. Il più bell'esempio conosciuto è attualmente diviso fra la Biblioteca Nazionale di Parigi, il British Museum e la Bodleian Library di Oxford. Contiene circa 5.000 miniature: sullo sfondo d'oro spiccano personaggi riccamente vestiti, i cui colori cupi degli abiti richiamano quelli delle vetrate dello stesso secolo. Si conosce un altro esemplare, conservato nel tesoro della Cattedrale di Toledo, e due altri più tardivi che possono essere datati al 1400 ca. Si tratta ogni volta di opere iconografiche di grande qualità e valore che rivelano di essere state ordinate da principi.

Le numerose *Bibbie dei poveri* sono di tutt'altro carattere. Vogliono essere "Bibbie in immagini" per istruire il popolo. Le loro lezioni si aggiungono a quelle delle "Bibbie di pietra" e delle "Bibbie di vetro" che sono le cattedrali. Le *Bibbie dei poveri* appaiono del resto al tempo delle cattedrali all'inizio del XIII secolo; le edizioni si susseguono e si moltiplicano con l'avvento della xilografia che ne permette una vasta diffusione. Il loro principio è semplice: l'accostamento, attraverso l'illustrazione, dell'AT e del vangelo; è lo stesso principio che si ritrova nelle sculture, nelle vetrate, negli affreschi delle cattedrali. La realizzazione non cerca l'originalità; il lettore deve poter riconoscere senza fatica i personaggi e le scene bibliche grazie ad atteggiamenti convenuti, a dettagli di un simbolismo accessibile e ricevuto. L'influenza di queste *Bibbie dei poveri* fu duratura; non soltanto raggiunsero il loro scopo che era l'istruzione religiosa popolare, ma sono diventate dei repertori di modelli per scultori, vetrai e anche per i lavoratori dei laboratori di tappezzeria. La loro influenza si è esercitata fino all'età del classicismo.

Bisogna ancora segnalare la *Bibbia istoriata,* opera di Guyart des Moulins, canonico d'Aire, alla fine del XIII secolo o all'inizio del XIV secolo, sulla base della *Historia Scolastica* di Petrus Comestor, teologo parigino del XII secolo. È una Bibbia con numerose illustrazioni accompagnate da commenti. Spesso riprodotta, anche ai tempi della stampa, si presenta quasi sempre molto ricca di miniature.

Un posto a parte deve essere riservato ai manoscritti illustrati della Biblioteca San Marco di Venezia (Biblioteca Nazionale). I più notevoli provengono dalla biblioteca del cardinale Bessarione (1402-1472) che lasciò in eredità alla cattedrale di San Marco i suoi 739 manoscritti, 476 greci e 263 latini. Bisogna menzionare il manoscritto latino Z 10 (247 fogli) della

fine del XIII secolo che contiene in modo completo il NT con la traduzione in francese. Le numerose miniature sono di un artista della scuola lombarda. La finezza del disegno, la grazia dei colori, la sensibilità che si esprimono nelle scene tragiche attestano l'influenza francese che si era allora esercitata sulla Lombardia. Un altro manoscritto latino, Z 6, è una Bibbia del XIV secolo miniata con iniziali e miniature di un'elegante sobrietà. L'oro non è utilizzato, ma viene ottenuto un effetto superbo opponendo blu cupi e rossi intensi. I volti sono dipinti con grande delicatezza. Un terzo codice, non meno notevole, è un altro manoscritto latino, X 2, formato da 601 fogli, databile agli inizi del 1400. È una Bibbia completa, su due colonne ornate con miniature, con lettere iniziali e con graziose foglie e volute di inquadratura, dove i contorni delle miniature si prolungano in fioriti rami flessibili in forme di animali distesi e anche in piccoli personaggi, come un guerriero che tende il suo arco, che hanno solo scopo decorativo. Lo sconosciuto artista rivela un eccezionale senso della decorazione, utilizza le inquadrature d'oro per mettere in risalto tutte le lettere iniziali. Il disegno sicuro, i colori luminosi, rendono queste miniature un piacere per gli occhi. Le illustrazioni dei tre manoscritti veneziani sono state pubblicate (in parte) per la prima volta in *Votre Bible* (edizione di lusso in 4 volumi, Euro Éditions et Apostolat des Éditions, 1975).

D *Oriente cristiano.*

a Armenia. Anche l'Armenia, vecchia terra cristiana, ha prodotto Bibbie illustrate. Occorre menzionare la Bibbia di Erzincan, conservata nella biblioteca del monastero armeno San-Thoros a Gerusalemme. Le miniature presentano personaggi dalle forme minute e allungate, drappeggiate in abiti in cui domina il rosso, mentre lo sfondo è fatto di arabeschi di colori diversi dove appaiono uccelli e soprattutto il pavone, simbolo dell'immortalità.

b Etiopia. Anche l'Africa cristiana deve avere il suo posto nei nostri studi. Nel 1973 una missione archeologica franco-egiziana, incaricata di fare l'inventario degli antichi monumenti cristiani dell'Etiopia, scopriva in una chiesa di un villaggio uno dei più bei manoscritti miniati etiopici databile al XV secolo, il secolo d'oro dell'Etiopia. I suoi sovrani cristiani rispettano la potenza mussulmana, favoriscono lo sviluppo delle lettere e delle arti nei monasteri che si moltiplicano. Il manoscritto in questione (*Connaissance des Arts*, 274, dicembre 1974) è un evangeliario completo (i quattro vangeli) scritto e dipinto su pergamena. I rispettivi testi dei vangeli sono preceduti dal ritratto di ciascuno degli evangelisti nell'atteggiamento tradizionale dello scriba seduto al suo scrittoio. In seguito si intercalano le illustrazioni a piena pagina raggruppate all'inizio o alla fine di ciascun vangelo. Invece di scene della vita di Cristo sono presentate unicamente delle figure: personaggi dell'AT, da Enoch a Malachia, apostoli, martiri, metropoliti e patriarchi. Questo non è attestato in nessuna Bibbia etiopica precedente; potrebbe aver attinto a una tradizione di pitture murali delle chiese dei monasteri. I personaggi sono presentati in tre-quarti, i contorni sono netti, le linee regolari delle figure e dei drappeggi danno un'impressione geometrica. È un fregio che si sviluppa su due registri sovrapposti; le figure sembrano avanzare in processione. L'effetto prodotto da questa successione di forme rigide, di volti stilizzati non è meno avvincente e vivo. Gli occhi dalle grandi pupille sembrano fissare colui che le guarda. I colori ocra rosso, giallo cromo, verde tiglio, blu-bianco sono molto affascinanti. Non hanno i toni stridenti delle pitture etiopiche tardive, quelle che il grande pubblico conosce e le bande nere dei capelli e delle barbe non hanno lo spessore volgare che assumeranno nel XIX e nel XX secolo.

E *Mondo ebraico.* Il giudaismo, religione senza immagini, proibiva logicamente l'illustrazione della Bibbia. I rotoli della Legge, i più curati nella presentazione — infatti il giudaismo tiene ancor oggi a questo tipo di rotoli per i libri usati nella liturgia della sinagoga — non hanno, propriamente parlando, alcuna illustrazione. Se ne possono incontrare fuori dal giudaismo ortodosso o nelle opere parabibliche, come la celebre haggadah di Saraievo.

2 La Bibbia stampata

A *Rinascimento.*

a Francia. L'invenzione della stampa permette una maggiore diffusione della Bibbia; l'illustrazione prende nuove strade. La Bibbia di Gutemberg, la "Bibbia dalle 42 righe", stampata a Magonza fra il 1450 e il 1455, non ha illustrazioni, queste appaiono invece ancor prima del 1500 nelle Bibbie incunaboli. La tradizione francese testimonia una quantità e una varietà considerevoli. Nel corso del XV secolo, Husz, a Lione, pubblica una Bibbia completamente illustrata. Più degna di nota è quella di Antonio Vérard, la *Bible historiée* in due grandi in-folio, che vendeva nel suo negozio del Ponte Notre-Dame a Parigi nel 1499. L'originalità di questa realizzazione, originalità di origine commerciale, sta nella presentazione in una vasta gamma di livelli: esemplari di serie, si può dire, illustrati con semplici incisioni su legno, ed esemplari di lusso, diremmo noi quasi personalizzati, dove il legno è dipinto a tempera, dove appaiono dipinte nuove immagini, dove possono apparire infine illustrazioni a piena pagina e nuovi elementi di sfondo. La Biblioteca Nazionale di Parigi possiede uno di questi sontuosi esemplari. È chiaro che gli esemplari di serie erano destinati al grande pubblico. Il disegno è semplice, i personaggi e le scene della Bibbia non differiscono molto dalla gente del XV secolo e dalle scene della vita quotidiana di quel tempo. Gli esemplari di lusso, destinati a una clientela signorile e principesca e che si possono assimilare ai manoscritti, rivelano, nella composizione e nei colori delle loro miniature, la duplice influenza dell'Italia e dell'antichità classica riscoperta. A metà del XV secolo, quando il vento del Rinascimento e della Riforma soffiava sull'Europa, il tipografo lionese Giovanni di Tournes, che aveva preso al suo servizio l'incisore Salomon Bernard (Bernardus Gallus o Piccolo Bernardo), produce una serie

di edizioni bibliche illustrate con scene incise su legno. Ricordiamo il NT con 90 incisioni su legno (Lyon, 1553 in 16°), l'AT (Lyon, 1553, 5 voll., in 16°), infine la Bibbia completa in due edizioni successive 1554 e 1556. Lo stile di Bernard, che richiama quello di Jean Cousins, suo contemporaneo, è ispirato dalla ricerca della verità archeologica, il gusto dell'architettura greco-romana, lo studio del corpo umano, sia esso rappresentato nella sua nudità, o drappeggiato all'antico. In piccoli quadri (cm 4-5 per 6-7) Bernard riesce a rappresentare grandi soggetti: il paradiso terrestre con la flora e la fauna intorno ad Adamo ed Eva, l'arca che riceve tutti gli animali..., scene piene di particolari, che richiamano, in uno stile diverso, la meticolosa confusione di Dürer.

b Germania. È da ricordare Albert Dürer che, pur non essendosi dedicato all'illustrazione della Bibbia, ci ha lasciato un'incomparabile *Apocalisse* (16 tavole, pubblicata nel 1498). La visione inaugurale del Cristo con la spada, quella dei quattro cavalieri — che richiama la più celebre incisione di Dürer, il Cavaliere e la Morte — la visione finale dell'angelo che sigilla la porta degli Inferi sono indimenticabili. La profusione di particolari, minuziosamente osservati e riprodotti, le pieghe rotte — così riconoscibili — degli ampi drappeggi, l'espressione angosciata dei personaggi, provati da un'intensa emozione, tutto conferisce a queste incisioni un'eccezionale grandezza. Vi si ritrovano il realismo nordico e l'idealismo italiano immersi nell'atmosfera tipicamente tedesca del maestro di Norimberga. Sono meno conosciute la *Grande Passione* e la *Piccola Passione,* impresse su legno agli inizi del 1520. Sono due raccolte di scene evangeliche, centrate sulle prove di Gesù, dalla sua infanzia alla croce. Il tema è trattato con una grandezza sostenuta. Una scena, come la presentazione al Tempio, offre, nella cornice di una magnifica sala del Rinascimento con le colonne, i volti raccolti di Maria e di Giuseppe che contrastano con l'espressione tragica del vecchio Simeone. Il gesto profetico di Anna, l'attenzione commossa di un'altra donna (senza dubbio l'altra Anna, madre della Vergine), l'interesse vivo di un giovane — uno studente di Norimbergal — che tiene il cero acceso, ci conducono come per gradi alla curiosità più o meno distratta dei numerosi altri personaggi che assistono alla scena, fra i quali, un frate francescano appoggiato a una colonna con il volto nascosto e la figura morbidamente drappeggiata — è Martin Lutero? — è di un disegno ammirevole.

c Paesi Bassi. Le Fiandre, per le quali il secolo XVI è il secolo d'oro, si sono segnalate nell'illustrazione biblica. Nella seconda metà del secolo Cristoffel van Sichem (o Solis) disegna e incide su legno le scene più importanti dei due Testamenti. Di tutt'altra levatura è l'impresa del gesuita Jérôme Natalis. Nato a Maiorca, professore di ebraico a Messina, spesso delegato dal suo ordine o dal papa a concili, diete o altre assemblee, Natalis nel 1574 si ritirò nei Paesi Bassi allora spagnoli, ad Halle, non lontano da Bruxelles. Là, iniziò a far comporre, con grandi spese, dal fiammingo Martin de Vos e dal romano Bernardino Passeri, una serie di disegni — spesso dietro suoi schizzi — rappresentanti tutta la vita di Gesù o meglio tutto il Vangelo. I disegni furono affidati a incisori famosi: i fratelli Jérôme, Antoine e Jean Wierix di Delfet, continuatori di Lucas di Leiden ai quali si aggiunse più tardi Adrian Collaert di Anversa. L'opera eccezionale, che nacque da questa collaborazione, apparve dopo la morte di Natalis (1580) nel 1584, presso Martin Nuntius ad Anversa. Le 130 incisioni a bulino, che compongono l'opera, testimoniano una incontestabile unità, dovuta senza dubbio all'ideatore dell'opera che aveva maturato a lungo il suo disegno. Una caratteristica di quest'opera è che quasi ogni incisione offre più quadri in uno solo — si vede così una parabola illustrata, ma anche Gesù nella barca, la folla sulla riva, ecc. — con una tale arte di composizione e di successione dei piani che ciò che dovrebbe essere eccesso diventa arricchimento. Rembrandt non può essere messo nel numero degli illustratori della Bibbia; tuttavia come non menzionare qui l'autore di 145 quadri, 70 acqueforti e 575 disegni di soggetti biblici? Con le sue sole opere si potrebbero illustrare libri interi della Bibbia, come del resto è stato fatto (Y. Sjoberg, *Rembrandt et l'Évangile selon Saint Luc,* Paris, 1955).

B *XVII secolo.* In Francia abbiamo Jean Le Clerc con le *Figures de la Sainte Bible* (Parigi 1614, 272 pagine). Si tratta di scene "del vecchio e del nuovo Testamento" scelte "per l'istruzione, la soddisfazione e la consolazione delle anime devote". L'opera è contemporanea a *Introduction à la vie dévote* (1608). Il fine di edificazione è chiaro e il commento che si legge sotto ogni disegno si sforza di trarre dall'immagine delle pie lezioni. Ciò non impedisce all'autore, abituato ai costumi liberi del regno di Enrico IV, di presentare, ad esempio, una *Bethsabée au bain,* le cui grazie si offrono generosamente agli sguardi lascivi di un re che invecchia, avidamente proteso dalla balaustra della torre più alta del suo palazzo. Nelle tavolette di Jean Le Clerc il disegno dei personaggi, lo stile dell'architettura, la composizione del paesaggio dipendono dal secondo Rinascimento francese in marcia verso il primo classicismo, quello del regno di Luigi XIII.

Il secondo classicismo regna nelle "figure" della Bibbia di Nicolas Fontaine, signore di Royaumont, priore di Sombreval, detta Bibbia di Royaumont (Paris, Pierre Le Petit, 1670, in quarto, 546 pagine). Si tratta ancora di una scelta di scene "edificanti" o giudicate tali, incise questa volta in taglio dolce sulla metà superiore del foglietto e anch'esse accompagnate da lunghi commenti. Queste incisioni sarebbero opera di autori tedeschi o olandesi e si hanno motivi per pensare che abbiano visto la luce in un paese tedesco. Il loro stile risulta dalla fusione delle due influenze che hanno fatto il grande classicismo: il Sud e il Nord, l'Italia e i Paesi Bassi, con le rive del Reno. Il palazzo della *Mort d'Athalie* assomiglia al Versailles di Le Vau e il *Songe de Jacob* si inserisce in un paesaggio i cui particolari lontani sono disegnati con una minuziosità che non ha niente da invidiare a quella dei maestri olandesi.

C *XVIII secolo.* Il XVIII secolo non poteva accostarsi alla Bibbia — intendiamo a livello degli spiriti illuminati — se non per umanizzarla... o renderla ridicola. Il razionalismo si diffonde ovunque, anche fra i credenti. Una preoccupazione apologetica invade tutta la produzione religiosa per rispondere ai sarcasmi dell'irreligione e riconfortare i cristiani scossi. Viene chiesto a C.P. Marollier di presentare la Bibbia in questo senso. Assistito da Monsiau, egli illustra la traduzione ormai classica di Lemaistre de Sacy con 300 figure. L'opera è pubblicata dal 1789 al 1804, in dodici volumi in ottavo, a Parigi, presso diversi tipografi. È chiara l'intenzione di rappresentare "storie sante il cui autore è lo Spirito Santo" *(Avertissement)* o meglio, si direbbe, "i misteri terribili della fede dei cristiani"; la realizzazione lo è meno. Nelle scene drammatiche (*Fornication et idôlatrie d'Israël* o *Tempête apaisée*) l'artista vuole essere imponente, ma è soprattutto teatrale. Nelle scene intimiste *(Abraham prend Agar, Agar est chaussée avec Ismaël, Abishag est choisie pour échauffer David)* non si può fare a meno di pensare alle galanterie più audaci di Versailles, alla Pompadour e alla du Barry per non dire del Parc aux Cerfs.

D *XIX secolo.* Secolo di rinnovamento cristiano, iniziato da *Génie du Christianisme,* il XIX secolo è un secolo della Bibbia. Lo è per un fiorire di commenti pii oggi dimenticati, ma anche per gli studi scientifici da cui ancora dipendiamo; lo è stato per quelle "Storie sante" illustrate in modo semplice che hanno modellato per tre generazioni la coscienza cristiana. Nell'illustrazione della Bibbia si impone un nome: Gustave Doré. In tutte le biblioteche si trovano i suoi due spessi volumi rilegati in rosso con le lettere in oro — così spessi e pesanti che sono maneggevoli a fatica —, l'edizione Alfred Mame a Tours, 1866. Si tratta sempre dell'edizione della fine dell'anno 1866 (o anche di quella del 1874), l'edizione normale, universalmente diffusa. All'inizio dell'anno 1866, Alfred Mame aveva pubblicato una edizione di gran lusso, oggi rarissima, dal costo di 200 franchi. Gustave Doré ha illustrato l'AT e il NT con disegni incisi su tavolette di grandi dimensioni. Le scene drammatiche hanno fatto la sua gloria: la *Tour de Babel; Judith; Ange montrant à Jean la Jérusalem céleste* sono nella memoria di tutti. Sembra tuttavia che le sue preferenze personali andassero alle scene piene di dolcezza del Vangelo alle quali ha dedicato un quarto del numero totale delle illustrazioni. In verità sono questi i due aspetti della Rivelazione biblica come la vedeva il cattolicesimo romantico: il Dio terribile dell'AT (ancora evidente nell'Ap) e il Dio dell'amore del NT. Il primo tema ha permesso all'artista lo spiegamento della sua potenza lirica, di una grande eloquenza che raggiunge senza fatica il grandioso, il tragico o il patetico. Il secondo gli offre immagini di mitezza, di misericordia e di rassegnazione. Egli ha trattato l'uno e l'altro tema con uguale talento anche se noi oggi ricordiamo — ed è un segno — le sue composizioni più ispirate da un soffio lirico, lo stesso che anima le illustrazioni di Cervantès, di Rabelais e di Dante.

E *XX secolo.* All'inizio del XX secolo la Bibbia di J. James Tissot dipende da tutt'altra ispirazione (Paris, M. de Brunhoff et Cie, 2 voll. in folio, 1904-1905; da notare che il tomo II è opera di collaboratori, secondo gli schizzi di Tissot). Venti anni di paziente lavoro sono stati consacrati da J. Tissot a riprodurre la verità biblica o ciò che egli credeva tale, cioè a esprimere la Rivelazione in immagini "Oriente pittoresco". Accolta con entusiasmo come la prima illustrazione autentica della Bibbia (cfr. la prefazione del Padre Sertillanges, o.p.), l'opera di Tissot ha conosciuto un successo enorme. Essa dava ai credenti l'impressione della realtà dei fatti della Bibbia e del Vangelo. Oggi la si trova un po' oleografica e ciò non è del tutto falso. Questo non toglie però niente al talento di disegnatore e di colorista di J. Tissot né all'ispirazione religiosa della sua opera, anche se l'espressione può sembrare ingenua.

L'anno santo 1950 è l'occasione per la pubblicazione di una nuova Bibbia illustrata: la *Bibbia dell'Anno Santo* con 320 disegni a tutta pagina di Edy Legrand (Paris, Club bibliophile de France, 4 voll.; la traduzione è di Robert Tamisier e François Amiot). Edy Legrand lavorò a questa illustrazione per dieci anni (1939-1949) e l'aveva pensata, scrive lui, dal 1934, alla luce del prologo di san Giovanni, dal quale incomincia la sua opera, risalendo quindi a ritroso dal NT a Gen. Ha realizzato quest'opera in Marocco, negli anni della guerra e del dopo guerra. Questo luogo e quei tempi l'hanno profondamente influenzato a livello di una presa di coscienza del tragico destino di Israele nella sua Diaspora. Il risultato è una serie di disegni in cui si incontrano luci e ombre, rapporti multipli di linee e di piani. Ai volti tormentati di una quantità di scene bibliche si oppongono le radiose visioni del paradiso, della creazione, della resurrezione. I due Adamo sono al centro di questa opera e ne esprimono senza dubbio, in modo perfetto, l'ispirazione. Questa Bibbia, dal prezzo elevato per l'epoca (50.000 franchi francesi del 1950), venduta da venditori a domicilio, trovò un'accoglienza molto favorevole e la prima edizione fu rapidamente esaurita. Una seconda edizione era in preparazione quando una controversia oppose Edy Legrand agli editori. L'artista riprese i suoi disegni e apparve la seconda edizione della *Bibbia dell'Anno Santo,* ma illustrata da riproduzioni di quadri religiosi classici dei nostri musei.

Nel 1956 appare la Bibbia (solo l'AT) illustrata da Chagall (Le jardin des Arts, n. 25, Novembre 1956). L'opera gli era stata commissionata fin dal 1935 dal celebre mercante di quadri Ambroise Vollard. Chagall aveva allora realizzato 105 acque-forti, in bianco e nero, di cui 66 sono rimaste tali e quali, le altre 39 furono riprese più tardi dall'autore. Quest'opera, riscattata da Tériade in successione a Vollard, uscì solo nel 1956 e contemporaneamente la rivista *Verve* ne riproduceva tutte le incisioni alle quali si aggiungevano 16 litografie a colori composte appositamente da Chagall per questa pubblicazione. Questa illustrazione della Bibbia è molto selettiva. Chagall ha dedicato la sua opera ai personaggi più che ai pae-

saggi o agli avvenimenti. I personaggi, patriarchi, giudici, re, profeti, tragici ma anche ingenui, condotti in un turbine sovrannaturale, ma che conservano sul volto un sorriso maligno, sono per l'autore l'incarnazione dell'anima ebraica eterna. Da ricordare infine anche l'opera *Apocalisse* composta dal 1958 al 1961 dall'editore Joseph Foret (64, rue La Fayette, Paris), opera più che eccezionale in quanto realizzata in un solo esemplare (prezzo: 1 milione di franchi francesi) più sette altri esemplari commerciabili, se così si può dire (da 25.000 a 30.000 franchi). Foret ha chiesto a Bernard Buffet, Salvador Dali, Leonor Fini, Foujita, Mathieu, P.Y. Trèmois, Zadkine, Jean Cocteau, Michel Ciry e a parecchi altri celebri artisti 30 illustrazioni originali che costituiscono evidentemente un insieme unico, anche se eterogeneo. Scrittura su pergamena, copertina di bronzo (di Dali), lettere dei titoli in oro, tutto concorre a fare di questa opera non un libro illustrato, ma una prodezza di edizione artistica.

3 Conclusioni Se dovessimo isolare le costanti dell'illustrazione della Bibbia nel corso di quindici secoli, si potrebbe dire: Tradizione e Verità. Tradizione, caratteristica essenziale dell'Oriente, dove è l'espressione stessa della perennità della fede, della religione, dell'istituzione imperiale e finalmente dell'immutabile Verità, dell'immutabilità stessa di Dio. Il simbolismo convenuto degli atteggiamenti, come quello dei colori e anche delle cornici e dei motivi ornamentali, guida la mano dell'illustratore. Così gli artisti non cercano di fare del nuovo. I modelli stabiliti, i canoni ricevuti, sono i loro veri ispiratori e se, naturalmente, nel corso dei secoli si percepiscono dei cambiamenti, essi sono quasi involontari e quasi incoscienti negli autori.

L'Occidente invece è stato presto colto dallo spirito creativo, nel senso dell'invenzione di nuovi modelli, nuove forme, fosse anche per il ritorno all' "antico". L'illustrazione della Bibbia, benché sia un campo dei più tradizionali perché legato alla fede e dipendente più o meno dagli ambienti di Chiesa, non è sfuggita al gusto dell'invenzione. Se le produzioni popolari, le *Storie sacre*, hanno sempre avuto una illustrazione convenzionale, l'intenzione degli artisti è stata sempre quella di creare. Ma, trattandosi della Bibbia e del Vangelo, creare significa sempre per loro cercare una Verità superiore, quella di una storia che è mistero di salvezza. Allora questa Verità la chiedono ora all'archeologia, ora al realismo, ora all'immaginazione, ora al senso del Trascendente. Ricerca mai terminata, opere che lasciano i migliori fra loro e noi stessi spesso delusi, in tutti i casi sempre insoddisfatti e senza dubbio è meglio che sia così perché aprono allora vie nuove a nuove ispirazioni. →Arti plastiche e Bibbia.

Bibl. Catholicisme, IX, 177-179; DACL, XXI, 1225-1384; DB, I, 1782-1787; P. d'Espezel, *Les Illustrateurs Français de la Bible 1499-1950*, Paris, 1950; A. Grabar, *La Peinture byzantine*, Paris, 1953; M. Vloberg, *La Bible dans l'Art*, in *Initiation Biblique*, Paris, 1954³. [A. Grabar, *Essai sur les plus anciennes représéntations de la "Résurrection du Christ"*, AIBL 63, 1980, 105-141; A. Quacquarelli, *L'unità dei due testamenti nell'iconografia del II e III secolo*, VetChr 18, 1981, 253-274; A. Ulrich, *Kain und Abel in der Kunst — Untersuchung zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte*, Bamberg, 1981; A. Grabar, *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana* (= Di Fronte e Attraverso 108), Milano, 1983; J. Nash, *Images of Job*, RRel 42, 1983, 28-33; P. de Bourguet, *Premières scènes bibliques dans l'art chrétien*, in C. Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 1), Paris, 1984, 233-256; J. Durand, *Note sur une iconographie méconnue: le "saint roi Job"*, CahArchéol 32, 1984, 113-35; F. Garnier, *L'imagerie biblique médiévale*, in P. Riché-G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 4), Paris, 1984, 401-428; N. Thierry, *La Bible illustrée en Cappadoce. Le témoignage des églises rupestres*, in C. Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 1), Paris, 1984, 257-299; D. Barbaux Fouilloux, *La Bible et l'art*, in C. Savart-J.N. Aletti (éd.), *Le monde contemporaine et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 8), Paris, 1985, 229-250; F. Monfrin, *La Bible dans l'iconographie chrétienne d'Occident*, in J. Fontaine-C. Pietri (éd.), *Le monde latin antique et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 2), Paris, 1985, 207-241; M. Perraymond, *Giobbe nell'iconografia sepolcrale e nella primitiva letteratura cristiana*, Roma, 1986; R. Valabrega, *L'iconografia catacombale di Adamo ed Eva*, RivStoLR 22, 1986, 25-55; H. Comte, *Iconographie*, in J.R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989, 549-560; H.M. von Erffa, *Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen. I*, München, 1989; M. Stirm, *Les images et la Bible*, in G. Bedouelle-B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 5), Paris, 1989, 683-750; T. Verdon, *L'uso iconografico della Bibbia [secc. XV-XVIII]*, in R. Fabris (a cura di), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (= La Bibbia nella Storia 17), Bologna, 1992, 83-99]. CAug

IMALCUE In gr. *iamlikou*, dall'arabo *yamliku*, "egli dominerà", elemento verbale di un nome teoforo; principe arabo, regnante sia a Calcis ad Belum (sud di Aleppo) sia a Calcis d'Iturea (sud della Beqa'). Aveva cresciuto il figlio di Alessandro Bala dopo la morte di questi nel 145; Diodoto/Trifone venne a cercare quest'ultimo poco dopo per farlo proclamare re con il nome di Antioco VI (1Mac 11,39-40). È forse identico al "figlio di Zabdiel" (1Mac 11,17). CSaul

IMBARCAZIONE →barca, battello.

IMENEO In gr. *hymenaios*, dal nome del dio del matrimonio I.; cristiano escluso dalla Chiesa (1Tm 1,20; 2Tm 2,17) per aver "rovinato la fede di alcuni". AvdB-JMer

IMMAGINE

1 Origine e significato La parola i. evoca una rappresentazione della realtà che è soprattutto plastica:

pittura, modellatura, stampaggio. L'ebraico indica questo genere di i. con i termini *ṣelem*, ma anche *tᵉmûnâh* e *tabnît* (Dt 4,12-25), *dᵉmût*, parallelo a *ṣelem*, Gen 1,25, come *maśkît* (Nm 33,52), *qeṣeb* (1Re 6,25.37; cfr. Ez 1,26-28). L'ebraico distingueva originariamente l'i. tagliata, *pesel*, e l'i. colata *massēkāh*, ma questa distinzione non fu mantenuta, potendo *pesel* indicare qualsiasi i. (Es 20,4; Is 44,10). L'AT proibiva certi tipi di i., ma accettava la rappresentazione di soggetti geometrici, di vegetali, di animali: rosoni, palme e palmette, leoni, →cherubini decoravano il Tempio di Salomone (1Re 6,29.32.35.36). Gli Ebrei conoscevano le rappresentazioni degli uomini così come di esseri divini: Ezechiele ne ha visti nel Tempio (Ez 2,10; 41,17-20). Conoscevano le rappresentazioni idolatriche.

Per il mondo antico, fin dal Paleolitico, l'i. è strettamente legata alla realtà: è già la realtà. "L'oggetto e la sua rappresentazione sono percepiti in un rapporto d'identità" (M. Tivolet, EncUn). Disporre dell'i. come si fa di un oggetto significa dominare il modello: "L'i. ha come primo obiettivo l'appropriazione di uno o parecchi elementi del mondo esteriore" (ib). La relazione dell'uomo con l'i. esprime direttamente la sua relazione con l'oggetto rappresentato: essa è caricata delle stesse compiacenze, è gravata degli stessi conflitti. Malgrado Os 13,2, bisogna riconoscere che il bacio dato al "vitello" si indirizza a Baal (1Re 19,18). Si sa che lo stesso fenomeno segna la relazione del fedele a quell'i. di Dio, non plastica, ma sonora e grafica, che è il nome divino: se è proibito pronunciare il nome, dei sotterfugi testuali evitano al lettore di dirlo (→Jahweh) in quanto l'uomo non può disporre di Dio, cosa che invece farebbe se avesse a disposizione l'i. del suo nome. Si parla infatti di abitazione del Nome per dire quella di Dio (Dt 12,5.11.21; ecc.).

Vivendo in un mondo conscio del legame dell'i. e del suo modello, l'uomo biblico, attento egli stesso a questo legame, trova un'altra relazione: quella che l'immagine intrattiene con il suo autore. Osea si ferma al gesto esteriore di venerazione che il fedele rivolge all'idolo, "opera delle sue mani" (Os 14,4; 13,2). Isaia, molto vigile nei confronti delle sicurezze ingannevoli nelle quali l'uomo è tentato di porre la sua fiducia (Is 39), sembra essere il primo a vedere nell'idolatria la condotta di un uomo che contempla se stesso e si adora nella sua opera, l'idolo, "opera delle sue mani" (Is 2,8; cfr. 17,8). L'ambiguità dell'i. cultuale spiega questa diffidenza, sempre presente nel pensiero giudeo-cristiano, di fronte a tutto ciò che nel culto è azione umana; di fronte a tutto ciò che, destinato a essere segno del divino, rischia, in ogni momento, di essere guardato non come i. di Dio, ma come riflesso dell'uomo, suo immediato artigiano (Dt 4,28; 27,15; 31,29; 1Re 16,7; 2Re 19,18; 22,17; Mi 5,12; Is 37,19; Ger 11,6; 25,6s; 32,30; 44,8). Istruiti dalle scoperte che l'investigazione psicologica ha saputo fare, i moderni sono coscienti della verità di questa riflessione di Isaia. Hanno appreso da Freud, soprattutto da Jung, che l'i. era il frutto degli investimenti affettivi prodotti nell'inconscio individuale o collettivo, che è imposta da tendenze represse che riescono, non a dirsi in un linguaggio chiaro, ma precisamente attraverso le i. e di qualsiasi tipo siano, a esprimersi confusamente e perciò in modo reale. Il fatto è particolarmente evidente per l'i. letteraria, un'altra rappresentazione della realtà. Questo tipo di i., diversa dalla precedente, ma ancora molto vicina, è abbondante nel linguaggio biblico. Limitando l'inchiesta al dominio molto ristretto delle i. introdotte dalla particella comparativa *kᵉ* ("come"), è possibile constatare che i termini di paragone più utilizzati sono sia termini astratti (come la parola, il giorno, l'apparenza, l'opera, il tempo), sia termini concreti (come il leone, l'aquila, l'uccello, il cavallo, il piccione, il pastore, l'albero... ecc.). Piace ancora vedere in queste i. accanto a quelle dell'oggetto, l'espressione del soggetto che le inventa. Interessandosi a questa riserva e sorgente di i. che è "l'immaginario", G. Durand vi scopre un gioco che tende a dire l'impossibilità in cui si trova l'uomo di esprimere la parte di felicità o di angoscia che sente la coscienza totale di fronte "all'ineluttabile istanza della temporalità". L'i. letteraria suppone allora un riferimento ai tre riflessi primordiali detti "dominanti posturale, di discesa, ritmico". Questa descrizione è paragonabile alla trilogia con la quale gli autori biblici rappresentano l'uomo nell'esistenza: egli è in piedi, seduto, in cammino (cfr. Sal 1; 26; 101; 122; 139; Dt 6,4-13; Pr 3,21-26; ecc.).

2 L'immagine della divinità Per indicare le rappresentazioni idolatriche, la Bibbia usa termini dispregiativi: *ʾĕlîlîm*, "nullità" (Is 2,8.10-20), *šiqqûṣ*, "abominio" (Ger 7,30; 16,18), *gillûlîm*, "oggetti guasti" quindi "sterco", "escrementi" (1Re 15,12; Ez 6,4). I santuari cananei, le "alture" *(bāmôt)* non possedevano all'inizio i. della divinità; soltanto "pietre elevate", i *maṣṣᵉbôt* (→pietra, →stele) che simboleggiavano o rendevano presente il dio maschio; e poi dei pali di legno *ʾăšērāh* che simboleggiavano o rendevano presente la divinità femminile (se si conserva la tradizionale traduzione di *ʾăšērâh* con "palo"; →Ashera). Le i. divine, scoperte fra le rovine degli antichi luoghi di culto, sono rare benché le statuette siano numerose. I vincitori, forse, hanno portato via queste i. come trofei, dopo la conquista delle città o è possibile che gli abitanti siano fuggiti portando con sé i loro preziosi simboli. Vediamo che Rachele porta via i →terafim (idoli) oggetti di piccole dimensioni che Labano chiama suoi "dei" (Gen 31,19.30-37), e che i Daniti portono con l'i. fatta da Mica e sono accusati di aver "rubato il suo Dio" (Gdc 18,20-26; cfr. Gen 35,2-4; Es 32,1-4). Tuttavia deve essere segnalato qualche reperto degno di nota: una statua di Astarte a Bet-Sean (1Sam 31,10), alcune stele dedicate a Mical e alla dea Anat; una stele rappresentante Astarte, il re di Moab e il dio Chemosh. Alcune i. di dei (1Re 15,13; 2Re 21; Ez 21,7) ci sono note dalla Bibbia o dagli scavi archeologici: una rappresentazione di una dea serpente a tell Bet-Mirsim, un rilievo di Atargatis-Derceto, trovato ad Ascalona e databile

all'epoca romana, numerose targhette e statuine di terracotta destinate al culto domestico e stele votive della dea siriana Cades. Tuttavia, nei numerosi scavi effettuati in Palestina da più di mezzo secolo non si è ancora trovata un'i. di cui si possa essere sicuri che si tratti di Jahweh.

Alle i. divine venivano presentati olocausti (Os 4,13) e libagioni (Ger 7,18): si offriva loro grano, olio, dolci e ogni specie di cibi (Ger 7,18); si preparavano tavole in loro onore (Is 65,11; Bar 6,26), si baciava e si accarezzava l'idolo (Os 13,2; 1Re 19,18), gli si tendeva la mano (Sal 44,21), lo si portava in processione (Is 46,7; Ger 10,5), ci si genufletteva e ci si prostrava davanti a lui (1Re 19,18), si danzava e si gridava, si facevano incisioni intorno al suo altare (1Re 18,26s); il culto degli idoli si accompagnava spesso alla pratica della prostituzione sacra (Os 4,14.18; Dt 23,18s; →ieroduli).

3 Proibizione delle immagini Il precetto del decalogo che vietava la fabbricazione di i. (Es 20,4), di i. idolatriche (Dt 27,18), messo in parallelo con quello che interdiceva l'utilizzazione colpevole del nome divino (Es 20,7), passa per una delle caratteristiche del pensiero religioso giudaico. Di fatto, questa proibizione prolunga i suoi effetti nelle religioni nate da Israele: il cristianesimo, dove la lotta degli iconoclasti non è la sola illustrazione del conflitto, e l'islamismo.

A *AT.* La proibizione delle i. è generale: Es 20,4; Dt 4,17s si oppongono alla fabbricazione di ogni specie di i. divine o altre. Infatti, Israele ha interpretato questa verità in funzione del rischio dell'idolatria. Le i. dipinte nel santuario come i tori del bacino di bronzo (1Re 7,25) non sono mai state condannate. Al contrario, "il vitello" non è accettato quando, da predella o da trono di uno Jahweh invisibile come, forse, lo considerava Geroboamo (1Re 12,28-38), finisce per diventare la rappresentazione del Dio "che ha fatto uscire Israele dall'Egitto" (cfr. Os 8,5; 13,2).

L'origine di questa proibizione è molto antica. Certo, Mica aveva fabbricato un'i. che fu rubata dai Daniti e che sembra rappresentasse Jahweh. Mica, a giudicare dal suo nome ("Chi è somigliante a Jahweh?"), era uno jahwista e niente indica che la sua pratica fosse proibita, considerata come empia (Gdc 17,4-13; 18,24-30). Presente nel decalogo (J.J. Stamm), questa regolamentazione primitiva del culto celebrato nel deserto fu portata in Palestina dalle tribù che conobbero l'uscita d'Egitto. La scelta che viene proposta alle tribù-sorelle, ricordata da Gs 24,23, non è forse quella di un'ortodossia jahwista rigorosa che esclude ogni atteggiamento ambiguo? Portata dalle tribù del deserto, questa legge riflette qualcosa dell'austerità imposta dal loro tipo di vita. Ma vi si può vedere anche un'altra spiegazione. Grazie a una moltitudine di dei, rappresentati sotto forma di animali diversi, la religione egiziana manteneva il fedele in uno stato di timore che facilitava il rispetto dell'ordine politico-religioso stabilito. Dell'Egitto si può dire che, con la proiezione dell'i. divina, "la collettività si asservisse alla sua propria creazione per meglio fondare la sua origine divina e assicurare così la sua durata" (M. Tivolet). La presenza degli Ebrei in Egitto ha un legame con l'invasione degli Hyksos, questi popoli-pastori per i quali l'animale, il compagno di ogni giorno, significa la vita e non i rischi della morte. Appare qui un nuovo aspetto del conflitto fra una società nomade di pastori da una parte, e società sedentaria e urbana dall'altra. Questi motivi, e altri ancora, sono forse entrati in gioco nella coscienza degli Ebrei fuggitivi. Il rifiuto dell'Egitto, in cui Ezechiele vede il luogo della prima manifestazione di idolatria (Ez 20,6-9), si manifesta allora con il rifiuto di una serie di i. divine che erano in contraddizione profonda con il senso delle cose che era proprio degli Ebrei. Israele rifiuta delle rappresentazioni che tendono a interpretare Jahweh a partire da concezioni straniere, soprattutto egiziana. Questo senso di un Dio originale risulta da diversi dati. Il decalogo associa il rifiuto delle i. alla confessione dell'unicità di Dio, dunque alla tendenza politeista che permane in Israele, tendenza che rischiava di entrare in vigore nella rappresentazione delle potenze celesti, terrestri e infernali. Il pericolo di idolatria che fanno correre queste i. può mettere Israele in opposizione al Dio "geloso", autore di un giuramento efficace. Infine la menzione dell'uscita d'Egitto ricorda legami privilegiati stabiliti fra Dio e il suo popolo; legami che escludono ogni altro culto tranne quello di Jahweh. Al motivo dell'idolatria è unito quello che deriva dall'ambiguità dell'i. Vedere l'i. di Dio, e più ancora costruirla, darebbe all'uomo potere su Dio. Mentre "Jahweh ha acquistato sul suo popolo dei diritti inalienabili, colui che fabbricherebbe una i. di Jahweh si arrogherebbe diritti su di lui e ciò sarebbe inammissibile" (J. Ouellette). Più di un autore polemico percepisce la gigantesca sproporzione che separa il divino dall'i. che alcuni artigiani confezionano sudando, a partire da un legno senza valore, e nel momento stesso in cui altre persone della stessa cerchia compiono gesti identici, ma in vista delle loro banali occupazioni quotidiane (Is 44,9-20). Lo stesso senso della sproporzione fra ciò che Dio è e ciò che se ne può vedere, conduce altri autori a definire, non con il tema della →visione ma con quello della →Parola, il solo incontro che sia possibile fra l'uomo e Dio (Dt 4,5-18; 5,24). Un'altra corrente teologica arriva all'estremo affermando che se poteva succedere a qualche uomo di "vedere" Dio, egli sarebbe stato certamente schiacciato dalla sua visione e sarebbe morto (Gen 32,31; Es 19,21; Lv 16,2; Nm 4,20; Gdc 6,22s; 13,22s). Il gioco di parole contenuto in Is 40,18 invita a passare dall'immagine plastica al paragone letterario e ciò per trovare, come in eco all'esclusione delle i. divine, il rifiuto di un termine di paragone che vorrebbe essere adeguato per Dio; infatti Jahweh è senza paragone (Sal 89,7-9; 40,6; Is 40,18.25; 14,14).

Nate dai più lontani momenti della storia di Israele, le esigenze relative alla proibizione delle i. diventano più severe dopo l'esilio. Allora gli Ebrei proibiscono ogni tipo di i. di Jahweh o di ogni altro essere umano; si oppongono più volte con la forza alla loro introduzione in Gerusalemme (Giuseppe Flavio, *A.J.*

18,55-59). Ma questo rifiuto non fu generale, come dimostrano gli affreschi e i mosaici delle sinagoghe di Beth-Alpha, Gerasa, Naarah e Dura Europos, come pure le figure umane e animali che ornano le tombe giudaiche a Roma. Nel II secolo a.C. i rabbini proibivano ancora le i. (Mekh Ex 2,4); nel IV secolo erano ammesse ma a titolo di ornamento, non come oggetto di culto (TrgPsJo Lv 26,1).

B *NT.* Gli scritti del NT proibiscono solo il culto degli idoli pagani (2Ts 1,9; 1Cor 5,10; 10,14; Ef 5,5; 1Gv 5,21). Le più antiche catacombe erano spesso ornate con motivi improntati all'arte profana pagana.

4 L'immagine di Dio

A *AT.* Invisibile, che non può essere visto senza che l'uomo muoia, secondo gli uni, Dio è, secondo altri, in qualche modo visibile. È "visto" nel culto (Sal 17,15; 48,9; 63,3; Is 1,12). Bisogna notare la laboriosa applicazione con la quale l'autore J spiega con la radice "vedere" l'etimologia dei nomi dei santuari (Gen 12,6s; 16,13s; 18,1; 22,14). Secondo l'autore P, che rifiuta di considerare gli idoli come una rappresentazione adeguata di Dio, c'è un'i. di Dio: l'uomo. "Facciamo l'uomo *bᵉṣalmēnû* e *kidmûtēnû*", dice il Creatore (Gen 1,26). Le due preposizioni *bᵉ* e *kᵉ* hanno qui lo stesso significato (cfr. *bidmût* 5,1) e devono essere tradotte con "conformemente a" "a modo di". L'alternanza del vocabolario in 1,26s; 5,1; 9,6 (preposizioni, verbi e sostantivi) porta in effetti a giudicarli interscambiabili e quindi portatori di un solo e stesso significato. I due sostantivi sono sinonimi; *ṣelem* in 1Sam 6,5.11 equivale a *dᵉmût* in 2Cr 4,3 ed Ez 23,14s usa l'uno per l'altro. Dire che questi termini indicano "unicamente l'effigie esteriore, la rappresentazione plastica senza estensione morale o spirituale del termine" (P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis*, 1940, 153s), significa introdurre una distinzione estranea al testo. L'idea espressa, sulla quale la Bibbia ritorna una volta sola (Sir 17,2-9), è legata all'antropologia allora diffusa (cfr. la "creazione" di Enkidu da parte di Aruru, in *Ghilgamesh* 2,30-35). La somiglianza dell'uomo e di Dio non deriva da una similitudine naturale e sovrannaturale, né dalla natura "spirituale" dell'uomo, nè dalla sua forma fisica, ma da una somiglianza fra Dio e l'uomo integrale. Fra le creature, l'uomo è rivestito di una dignità unica, a lui è affidato il dominio su tutte le altre opere divine: "Che domini su tutte..." (Sir 17,2-9) spiega questo rapporto fra dignità dell'uomo e missione cosmica; il Sal 8 conosce questa missione ma l'avvicina all'uomo "un po' al di sotto..." (vv. 6-9). Questa creatura umana ha un'importanza particolare agli occhi di Dio come suggerisce la decisione — solo l'uomo ne è beneficiario — che precede la sua creazione; importanza particolare, dunque relazione speciale fra l'uomo e Dio (Gen 5,3) come quella di un'i. col suo modello. Questa somiglianza suppone dunque nell'uomo una dignità che Dio protegge e che incarica l'uomo di difendere (Gen 9,6 da accostare a Pr 17,5; 22,2; Gb 31,15; cfr. Mt 25,45).

B *NT.* L'i., in gr. *eikon*, rende visibile e presente un oggetto, una persona. Già secondo Sap 2,23 l'uomo è "icona" di Dio, tema ripreso da Paolo (1Cor 11,7) e dall'autore di Gc 3,9. È ciò che fonda una dignità che deve essere rispettato. L'amore del Dio invisibile non può passare che attraverso quello della sua i. visibile (1Gv 4,20). Ma se l'uomo è una "certa" i. di Dio, Cristo ne è l'icona perfetta. La Sapienza era stata presentata come una i. di Dio (Sap 7,26). Concepita "dall'inizio, prima dell'origine della terra" (Pr 8,23), la Sapienza è l'i. che Dio aveva in mente quando creò l'uomo. Paolo adotta questa riflessione; Cristo è l'i. di Dio: "in forma di Dio" scrive in Fil 2,6. È alla luce della Sapienza che Paolo riconosce a Cristo il titolo di "i. di Dio" (2Cor 3,18; 4,4; Col 1,15), mentre in Rm 8,29 è a causa del suo titolo filiale che Cristo è detto i.; secondo Col 3,10 egli presiede, in quanto i., alla creazione dell'uomo nuovo. Di conseguenza, Adamo, apparso per primo, è i. ma imperfetta perchè terrestre e quindi mortale. Invece Cristo, venuto in seguito, ma dal cielo, è i. perfetta poichè incorruttibile. Avendo rivestito l'i. dell'uomo terrestre, noi dovremo rivestire quella del celeste (1Cor 15,49). Una corrente del pensiero alessandrino vedeva nel Logos la vera i. di Dio. Il quarto vangelo si ispira a questa mentalità e presenta il Figlio come l'unico rivelatore del Dio invisibile (Gv 1,18). Questo Figlio è così intimamente unito a Dio (Gv 5,19; 7,16; ecc.) che appare su lui "un riflesso della gloria del Padre" (17,5.24; Eb 1,3) e vedendo lui si vede il Padre stesso (Gv 14,9).

Bibl. Ad 1: THAT, I, 451-456; II, 555-563; EncUn, VIII, 731s; 733-738; G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, 1969; L. Monloubou, *L'Imaginaire des psalmistes*, Paris, 1980.

Ad 3: J.J. Stamm, *Le Décalogue*, Neuchâtel, 1959; G. von Rad, *Théologie de l'A.T.*, I, Genève, 1963, 188-193; J. Ouellette, *Le 2ᵉ commandement et le rôle de l'Image*, RB, 1967, 504-516 (con bibliografia); H.D. Preuss, *Verspottung fremder Religion im A.T.*, BWANT 92, 1971. [J. Fantino, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon* (= Thèses), Paris, 1986; D.J. Hall, *Imaging God. Dominion as stewardship*, Exeter/Grand Rapids MI, 1986; J.G. Heintz, *"L'homme créé à l'image de Dieu"*, FoiVie 85,3, 1986, 53-64; A.A. Hoekema, *Created in God's image*, Grand Rapids MI, 1986; H. Jiménez, *El hombre imagen de Dios en la literatura egipcia, mesopotámica y bíblica*, CuesT 13, 1986, 39-60; J.E. O'Donovan, *Man in the image of God. The disagreement between Barth and Brunner reconsidered*, ScotJT 39, 1986, 433-59; M. Aguilar Schreiber, *L'uomo immagine di Dio*, Roma, 1987; H. Cazelles, *Selem et demût en Gn 1,26-28*, in H. Cazelles (éd.), *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Paris, 1987, 103-6; M. Görg, *Das Menschenbild der Priesterschrift*, BiKi 42, 1987, 21-29; J. Scharbert, *Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26*, in W. Baier (hrg.), *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt. Festschrift für J. Kardinal Ratzinger, 60. Geburtstag, vol. I*, Sankt Ottilien, 1987, 241-58; J.A. Soggin, *"Imago Dei" — neue Überlegungen zu Genesis 1,26f*, in M. Oeming-A. Graupner (hrg.), *Altes Te-*

stament und christliche Verkündigung. Fs. für A.H.J. Gunneweg 65. Geburtstag, Stuttgart, 1987, 385-89; J. Calleja, *Gn 1,26s in Filone, nelle Omilie di Origene e nel Commentario in Genesim di Didimo*, MeliT 39, 1988, 91-102; P. Colella, *Immagine e somiglianza nell'iscrizione di Tell Fekhriyeh e nella Genesi*, "Lateranum" 54, 1988, 34-57; I. Golub, *Image of God (Genesis 1:26): a new approach to an old problem*, in M. Augustin-K.D. Schunck (hrg.), *"Wünschet Jerusalem Frieden". Collected communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the OT, Jerusalem 1986* (= BeiEATAJ 13), Frankfurt a.M., 1988, 223-33; G.A. Jónsson, *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a century of Old Testament research* (= ConBibOT 26), Stockholm, 1988; E. Testa, *Lo sviluppo teologico della "immagine e somiglianza di Dio" secondo la Sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, EuntDoc 41, 1988, 33-80; P. Prigent, *Le judaïsme et l'image* (= TStAJud 24), Tübingen, 1990; S. Greenhalgh, *Creative partnership in Genesis*, ScriptB 22, 1992, 9-14].

Ad 4: DBS, X, 365-414 (con bibliografia); TWNT, II, 387-396; IV, 750-762; TWAT, II, 266-277; C. Westermann, *Genesis*, Neukirchen, 197-222; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le N.T.*, Paris, 1961; L. Scheffczyk, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Darmstadt, 1969; J.M. Miller, *In the "Image" and "Likeness" of God*, JBL 91, 1972, 289-304; J.F.A. Sawyer, *The meaning of "In the image of God" in Gn I-XI*, JTS 25, 1974, 418-426; M.C. Horowitz, *The Image of God in Man — Is Woman included?*, HarvTR 72, 1979, 175-206; C. Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, BBB 62, 1985. LMlb

IMMER In ebr. *ʾmr* (TM: *ʾimmēr*) in gr. *em(m)ēr* o *iemēr;* luogo di deportazione dei Giudei in Babilonia, secondo Esd 2,59 e Ne 7,61. Si può rapportarla alla località di *imērē* presso Uruk, eventualmente con *immertu* vicino a Nippur. I due toponimi sono attestati nell'epoca in questione.

Bibl. RGTC, VIII, 180. ELip

IMPERATORE In greco *autokratōr,* corrispondente al lat. *imperator*. Sotto la Repubblica il titolo di *imperator* veniva attribuito con voto del Senato a un generale vittorioso dopo l'acclamazione da parte delle sue truppe; tale distinzione dava luogo alla cerimonia del trionfo durante la quale il generale, rivestito del *paludamentum* (mantello rosso) e il viso tinto di minio (come la statua di Giove Capitolino), saliva sul Campidoglio su una quadriga, accompagnato dal suo esercito, dai prigionieri di guerra e con il bottino. Eccezionalmente Giulio Cesare aveva ottenuto il diritto di portare il soprannome di *imperator* a vita. Augusto prese il titolo ponendolo in testa ai suoi protocolli, come nome: *Imperator Caesar Augustus*. Dopo alcune esitazioni sotto i primi Giulio-Claudi, fu ripreso da tutti i successori di Augusto. Il NT evoca gli i. →Augusto, →Tiberio, →Claudio e →Nerone. CSaul

IMPOSIZIONE DELLE MANI

I AT L'i. delle m. è poco menzionata nell'AT. Come gesto di benedizione, appare una sola volta con Giacobbe che benedice i due figli di Giuseppe (Gen 8,14s). Si può anche supporre che Davide (2Sam 6,18) e Salomone (1Re 8,14s) che benedicono l'assemblea di Israele e i sacerdoti che benedicono il popolo (Ne 6,23s) praticassero lo stesso gesto. L'i. delle m. è molto più menzionata per le vittime, in particolare sul capro espiatorio: Es 29,10; Lv 1,4; 3,8; 4,4; 16,21 (in ebr. *śām yadaim ʿal,* "mettere le mani su"). Infine è segnalata come rito di "ordinazione" per un ministero o una funzione: per i leviti (Nm 27,18.23; Dt 34,9) e per Giosuè (Nm 27,18.23; Dt 34,9).

Anche se il senso di questo gesto non è mai esplicitato, si capisce che esprime una presa di possesso, identificazione, trasmissione o transfert, secondo i casi.

2 NT

A *Vangeli e Atti degli Apostoli.* I sinottici mostrano Gesù che impone le mani (in gr. *tas cheiras epitithēmi*) ai bambini (Mt 19,13.15; Mc 10,13.16), ma soprattutto ai malati e agli infermi, particolarmente in Mc (5,23; 6,5; ecc.). Gv non menziona mai questo gesto. At invece è ricco di nuovi dati. L'i. delle m. è evocata due volte a proposito di guarigioni (At 9,12; 28,8), cinque volte per il dono dello Spirito (8,17.18.19; 9,17; 28,8) e due volte in rapporto con l'ordinazione a un ministero: quello dei →Sette (6,6) e l'invio in missione di Paolo e Barnaba (13,3). L'i. delle m. appare come significante al tempo stesso la trasmissione di un carisma soprannaturale e l'entrata in una funzione della Chiesa o in una missione della Chiesa.

B *Lettere di Paolo.* Tre testi di Paolo citano l'i. delle m.: 1Tm 4,14; 5,22; 2Tm 1,6. Il primo deve essere ben capito: Paolo ricorda a Timoteo "il dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito, per indicazione di profeti, con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri" (è stato proposto: "in vista del presbiterato", ma questa traduzione è improbabile). Il carisma è "dato" da Dio, secondo il senso del passivo. La profezia, pronunciata da un ispirato nell'assemblea cristiana, viene a rivelare e ad autenticare questo dono divino. L'i. delle m. è allora il gesto liturgico che esprime il ricevimento di questo carisma ministeriale nella Chiesa, come in At 6,6; 13,1-3. In 2Tm 1,6 l'espressione "che è in te" è degna di nota. Evoca 1Cor 6,19: "Il vostro corpo è il santuario dello Spirito Santo in voi" (in 2Cor 13,5 e Col 1,27 il senso potrebbe essere piuttosto comunitario). Permanenza del carisma e nello stesso tempo presenza dello Spirito nel soggetto, ecco ciò che suggerisce questa espressione e ciò che conferma il versetto seguente (2Tm 1,7). "L'imposizione delle mani" che Paolo ricorda qui allude alle stesse circostanze di 1Tm 4,14. Il terzo testo paolino 1Tm 5,22 fa problema. Il rito dell'i. delle m. ha lo stesso significato dei due testi precedenti: ordinazione a un ministero? Non si tratta forse di un rito di riconciliazione, dato che il contesto

immediato parla di peccatori (vv. 19-24)? Avremmo allora qui la prima documentazione di un rito di riconciliazione (cfr. Gv 5,14s; Eb 6,4s). Essendo però questo brano dedicato ai presbiteri (vv. 17s), sembra più probabile che si tratti ancora del rito di ordinazione a un ministero, come nei due testi precedenti.

Bibl. THAT, II, 161-162; N. Adler, *Taufe und Handauflegung. Exegetisch-Theologische Untersuchung von Apg 8, 14-17*, Münster, 1951; *La confirmation*, MaisD 52, 1958. [A.T. Hanson, *Handauflegung. I. A.T./Judentum/N.T./Religionsgeschichtlich*, in G.L. Müller (hrg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band XIV*, Berlin-New York, 1985, 415-422; S. Cipriani, *Imposizione delle mani*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 736-740].

CAug

IMPOSTA

1 AT

A *Epoca dei re.* Gli Israeliti erano tenuti a pagare certe i. al Tempio; →decima →primizie →imposta del Tempio. Secondo Nm 31,28-41, era prelevata anche una parte fissa per Dio sul bottino *(mekes)*. I. dovute allo stato sono conosciute a partire dalla monarchia. Si suppone che il censimento di Davide avesse uno scopo fiscale (2Sam 24,1-9) ma è soprattutto da Salomone che si conosce un sistema organizzato di i.: egli divide il suo territorio in dodici distretti per assicurare la raccolta delle imposte mensili in natura (1Re 4,7-19; 5,7-8). Una parte importante era infatti imposta sotto forma di →corvè. Questo sistema era insolito e portò dopo la morte di Salomone a delle lamentele e infine alla rivolta delle tribù del nord (1Re 12). Si trova ancora riflesso in 1Sam 8,15-17 dove è detto che la decima sulle colture, le vigne, i greggi così come la corvé fanno parte del diritto del re. Am 7,1 parla di "falciatura del re", un diritto regale sulla prima fienagione.

B *Epoca persiana.* Dopo l'esilio i Persiani imposero tre tipi di i., in aram. *mindāh* (o *middāh*), *bᵉlô* e *hălāk* (Esd 4,13-20) che sono conosciute in accadico come *maddattu, biltu* e *ilku*. La distinzione fra queste tre categorie non sono chiare; *ilku* è originariamente un obbligo feudale legato a un terreno. Si pensa a dei contributi personali, a dei diritti di passaggio e delle imposte fondiarie. In una lettera di Artaserse riprodotta in Esd tutto il personale del tempio ne è esentato (7,24).

C *Epoca ellenistica.* I Seleucidi imponevano una grande varietà d'i.: →tributi *(phoroi)*, diritti sul →sale e →corone *(stephanoi)* (1Mac 10,29; 11,35). Queste ultime indicano un contributo dovuto al re, che corrisponde all'*aurum coronarium* dei Romani. I Seleucidi esigevano anche un terzo dei prodotti del suolo e la metà dei frutti degli alberi (1Mac 10,30); questa tassa esorbitante sembra essere un'eredità dei Tolomei i quali pretendevano di essere i proprietari di tutte le terre, che davano in qualche modo in mezzadria agli occupanti. C'erano ancora le decime *(dekatoi)*, diritti di dogana *(telē)* (1Mac 10,31; 11,35) e i. sul bestiame (1Mac 10,33). Secondo Giuseppe Flavio quest'ultime consistevano in corvè da parte delle bestie requisite (*A.J.* 13,52).

2 NT Nelle loro province i Romani imponevano due tipi di i.: un'i. fondiaria, in parte in natura e in parte in denaro liquido *(tributum agri)* e un contributo a persona *(tributum capitis)*. Come i. indirette c'era p. es. il *portorium*, cioè i diritti di dogana e di pedaggio e tasse sulle vendite e sugli affitti; la loro riscossione era data in appalto ai pubblicani. Nel NT si trova una discussione sul fatto se fosse permesso o no pagare l'imposta a Cesare (*kensos* in Mt 22,17-19; Mc 12,14; *phoros* in Lc 20,22). Secondo Lc 23,2, Gesù è stato accusato di impedire il pagamento dei →tributi *(phorous)* a Cesare. In Mt 17,24-27 si racconta che Gesù e Pietro pagano la tassa per il Tempio. E in Rm 13,7, Paolo esorta i fedeli a pagare le loro imposte (*phoros* e *telos*).

Bibl. TWNT, VIII, 88-106; E. Bickermann, *Institutions des Séleucides*, Paris, 1938, 106-132.

ASch

IMPOSTA DEL TEMPIO Ogni Giudeo adulto (a partire dalla pubertà) doveva versare un'imposta di mezzo siclo o →didramma (due dramme) per il sostentamento del Tempio e le spese del culto. Questo contributo aveva talvolta creato problemi nella Diaspora: Cicerone nel *Pro Flacco* ci informa che l'esportazione d'oro era stata proibita a più riprese e soprattutto sotto il suo consolato nel 63 (*Pro Flacco* 67-68). Augusto era dovuto intervenire a più riprese per confermare ai Giudei d'Asia e di Cirenaica il diritto di mandare il didramma a Gerusalemme (Giuseppe Flavio, *A.J.* 16,160-162.166-172). Dopo la distruzione del Tempio nel 70, i Giudei furono sempre costretti a versare questa tassa che andava però in una cassa romana, il *fiscus judaicus*, destinato al tempio di Giove Capitolino.

Bibl. C. Saulnier, *Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe*, RB 88, 1981, 161-198.

CSaul

IMPRIGIONAMENTO

IMPRIGIONAMENTO Azione che consiste nel privare qualcuno della sua libertà di movimento confinandolo in un determinato luogo, sotto la sorveglianza diretta e costante dell'autorità che ha deliberato la sua prigionia.

1 AT La pena giudiziaria dell'i. appare nell'AT solo a partire dall'epoca persiana (Esd 7,26) e quale applicazione di una legislazione straniera. Tuttavia, prima di quell'epoca, esistevano delle prigioni dove si custodivano preventivamente gli accusati prima del giudizio (Lv 24,12; Nm 15,34) e dove si rinchiudevano i sospetti con una misura poliziesca spesso arbitraria (Gen 39,20; 40,3s; 1Re 22,27; 2Cr 16,10; 18,26; Ger 20,2; 29,26; 32,2; 37,15s; 38,4-14). Mettere alla gogna o in catene era una misura supplementare (2Cr 16,10; Ger 20,2; 29,26; At 16,24). La detenzione preventiva e la carcerazione amministrativa devono essere distinte dalla detenzione di ostaggi (Gen 42,16-20) e dalla costrizione di un prigioniero al lavoro (Gdc 16,21).

2 NT Nel NT ciò che è più frequentemente attestato è l'arresto preventivo (At 4,3; 5,18; 12,3s;

22,24-28,16; Mt 26,57-27,26; Mc 14,53-15,15; Lc 22,54-23,25; Gv 18,12-19,16a). La carcerazione di Paolo e di Sila, in At 16,23s, è un provvedimento arbitrario e contrario alle leggi romane (At 16,37). Quanto al carcere per debiti del condannato alla restituzione o del debitore insolvente (Mt 5,25s; 18,30; Lc 12,58s) è un'istituzione romana o ellenistica. Nell'antica legislazione ebraica i ladri che non potevano restituire ciò che avevano rubato erano venduti come schiavi alla parte lesa (Es 22,2). C'erano anche debitori insolventi che si vendevano come schiavi o vendevano i propri parenti, per estinguere i debiti (Lv 25,39s; Dt 15,2s). La pena giudiziaria della carcerazione sembra non fosse conosciuta, e Filone d'Alessandria afferma che la Legge ebraica è superiore alle legislazioni greco-romane, perché infligge pene che sono della stessa natura dei delitti commessi (*De specialibus legibus* 3,181s). →cattività babilonese.

Bibl. DB, V, 678-680; EJ, VIII, 1299-1309; P. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique. La contrainte par corps,* Fribourg, 1946. ELip

IMPUDICIZIA →dissolutezza.

IMPURITÀ →purità, impurità.

INCANTATORE In ebr. *ḥarṭōm, qōsēm, kaššāp,* in gr. *epaoidos;* il mestiere di i./mago era ben conosciuto in Egitto (Gen 41,8.24; Es 7,11.22; 8,3.14s; 9,11) e in Mesopotamia (Dn 1,20; 2,2.10.27; 4,4.6; 5,7.11), ma di per sé il ricorso agli incantesimi o sortilegi era vietato in Israele (Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11; 1Sam 28,8s: →magia; →stregoneria) e il re Manasse è rimproverato per avervi fatto ricorso (2Cr 33,6; cfr. anche Ger 27,9). Gli incantesimi (in ebr. *laḥaš*) miravano soprattutto a prevenire il morso del serpente (Ger 8,7; Sal 58,6; Qo 10,11; Sir 12,13) ed erano ben conosciuti in Mesopotamia. Anche in Palestina, gli scavi hanno riportato alla luce diversi →amuleti, soprattutto di origine egiziana, e il cui valore apotropaico è difficile da precisare, mentre due amuleti d'argento, con iscrizioni in paleoebraico del VII-VI secolo a.C. ma il cui testo è difficile da decifrare (preghiera o incantesimo?), sono stati recentemente scoperti in una tomba vicino a Gerusalemme.

Bibl. D. Pardee, *A Philological and Prosodic Analysis of the Ugaritic Serpent Incantation UT 607,* JANES 10, 1978, 73-108; id., *Mᵉrôrat-pᵉtanîm "Venom" in Job 20,14,* ZAW 91, 1979, 401-416; G. Barkay, *Excavations on the Slope of the Hinnom Valley, Jerusalem,* Qadm 17, 1984, 94-108 (spec. 106s). ALem

INCENSIERE →brucia-profumi, brucia-incenso.

INCENSO In ebr. *lᵉbônāh,* in greco *libanos;* resina ottenuta dall'incisione del tronco del *Boswellia carteri,* albero della zona subtropicale. Nel culto dell'AT l'i. era l'elemento principale nella composizione del profumo sacro (Es 30,34). Lo si aggiungeva alle oblazioni (Lv 2,1.15; 6,8), lo si cospargeva sui pani di offerta (24,7). Proveniva da →Saba, a sud dell'Arabia (Is 60,6; Ger 6,20). Ct 4,6 usa due immagini parallele, "collina d'incenso" e "montagna di mirra" per designare i seni della sposa. Nel NT l'i. è menzionato tra i doni offerti dai Magi a Gesù (Mt 2,11) e nella lista delle merci preziose di Ap 18,12s.

Bibl. BHH, III, 1557; BRL, 266; DB, II, 1768-1775; TWNT, 1, 268s. AvdB-JCMar

INCESTO Commercio carnale fra parenti prossimi, vietato da Lv 18,6-18; 20,11-21; Dt 27,20-23, spesso sotto pena di morte. Tuttavia i racconti patriarcali del Pentateuco non solo presentano matrimoni che più tardi sono considerati come incestuosi, ma li raccomandano (Gen 24,4-38s; 28,2s). Dall'altra parte Abramo sposa la sorellastra (Gen 20,12) e un tale matrimonio era possibile all'epoca di Davide (2Sa 13,13) nonostante le leggi di Lv 18,9; 20,19; Dt 27,22. Giacobbe sposa due sorelle (Gen 19,21s) il che è proibito da Lv 18,18. Amram, il padre di Mosè, sposa sua zia (Es 6,20) violando la legge di Lv 20,19. La tradizione rabbinica, attestata già nel Talmud di Babilonia (BabSan 58a-b), ha cercato di spiegare la condotta dei patriarchi facendo notare che essi non erano ancora sottomessi alla Legge mosaica che era a loro posteriore. In realtà gli impedimenti al matrimonio codificati in Lv 18 e 20, e poi in Dt 27, suppongono un lungo sviluppo e, in origine, dovevano proibire solo i matrimoni fra consanguinei in linea diretta e, in linea laterale, solo fra fratelli e sorelle nati dalla stessa madre. Nel NT Paolo condanna la pratica dell'i. nella sua comunità di Corinto (1Cor 5,1-5) ma in realtà egli ha di mira il caso concreto dell'uomo che vive con la sua matrigna, il che era proibito dalle leggi di Lv 18,8; Dt 23,1; 27,20.

Bibl. EJ, VIII, 1316-1318; InstAT 1, 56; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage,* London, 1944, 191-212; D.R. Mace, *Hebrew Marriage,* London, 1953, 20s; E.A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies,* Philadelphia, 1967, 62-82; A. Tosato, *The Law of Leviticus 18,18: A Reexamination,* CBQ 46, 1984, 199-214. ELip

INCHIOSTRO In ebr. *dᵉyô* (Ger 36,18), in greco *melas,* "nero" (2Cor 3,3; 2Gv 12; 3Gv 13); sostanza colorante, nera e densa (cfr. Ez 9,2s), composta di solfuro di carbone e di ferro o di nerofumo, anche rosso, pigmento ottenuto dall'ossido di ferro. Il colorante diluito serviva per scrivere su papiro, pergamena, "ostrakon", superfici di gesso, tavolette di legno e di argilla cotta o seccata. L'uso dall'i. nero e rosso è attestato in Egitto fin dal III millennio a.C., e si è diffuso in seguito nell'Asia occidentale, dove l'impiego combinato dei due colori si incontra specialmente a Deir ʿAlla, nell'VIII sec. a.C.

Bibl. EJ, XIV, 1100; XVI, 665; TWNT, IV, 554-556; G. Posener, *Les signes noirs dans les rubriques*, JEA 35, 1949, 77-81; id., *Sur l'emploi de l'encre rouge dans les manuscrits égyptiens*, JEA 37, 1951, 75-80; J.A. Mosk, *Analysis of the Ink*, in J. Hoftijzer-G. Van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir ʿAlla*, Leiden, 1976, 21-22. ELip

INDIA In ebr. *hdw* (Est 1,1; 3,13a; 8,9.12; TM: *hōdû*) forma proveniente per assimilazione dall'aramaico *hendû/hindû;* è l'unico testo biblico in cui l'I. sia menzionata. Nonostante la data tardiva dell'opera, il suo autore sapeva che l'impero di Serse I (Assuero) che aveva regnato dal 485 al 465 a.C. "si estendeva dall'India all'Etiopia" o, più esattamente, alla Nubia, poiché tale era il reale significato del toponimo →Cus (Est 1,1; cfr. 8,9). La frontiera orientale dell'impero degli Achemenidi corrispondeva approssimativamente con il fiume Indo e la satrapia dell'I., *hinduš* in antico persiano, corrispondeva al Pakistan attuale, con l'esclusione della maggior parte del Pangiab. Essa è menzionata per la prima volta nella grande iscrizione di Dario I (521-486 a.C.) a →Persepoli. L'attuale provincia di Sind, delimitata a est dal deserto di Thar, doveva far parte di quella satrapia di cui conserva ancora il nome. Secondo Erodoto (*Storie* 3,94) la satrapia dell'I. fu creata da Dario I verso il 514 a.C. Fece parte integrante dell'impero achemenide fino alla sua fine e Alessandro Magno, poi Seleuco I Nicatore, la ereditarono, ma quest'ultimo l'abbandonò nel 302 a.C. al re Techandragupta, il fondatore della dinastia indù dei Maurya.

Bibl. P.H.L. Eggermont, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia*, Leuven, 1975. ELip

INFANZIA, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

INFANZIA, VANGELO DELL' Così sono chiamati i racconti della nascita e dell'infanzia di Gesù in Mt e Lc, o in certi →apocrifi che ne esplicitano i dati.

1 Genere letterario Il genere letterario dei racconti dell'infanzia è conosciuto nell'AT, come attestano le storie di →Isacco (Gen 18; 21,1-7), di →Sansone (Gdc 13) o di →Samuele (1Sam 1-3). Il giudaismo persegue una riflessione spirituale nel midrash, che spesso ha come oggetto l'infanzia dei grandi personaggi d'Israele, per mostrare come la loro vita e la loro missione si trovino in germe già agli inizi, così il midrash del piccolo →Mosè a cui si ispira Mt.

2 Il racconto di Matteo Comprende tre sezioni di forma letteraria diversa:

— una →genealogia che ha lo scopo di mostrare l'ascendenza davidica di Gesù (Mt 1,1-17);

— una →annunciazione, che sottolinea la missione attiva di →Giuseppe come padre adottivo di Gesù: inserire il bambino nella discendenza di →Davide (1,18-25);

— un racconto attualizzante (midrash haggadico) centrato sulla visita dei re Magi a Erode, e le conseguenze per il bambino, vittima della gelosia del re (2,1-23). Questo racconto, ispirato ai racconti midrashici e del targum (→versioni antiche 4), riprende il tema dell'opposizione del Faraone al giovane Mosè (Es 1-2); seguono tre brevi passi che evocano la fuga in Egitto (2,13-15), la strage dei bambini (2,16-18), lo stabilirsi della famiglia a Nazaret (2,19-23).

Ciascuno dei cinque episodi che costituiscono le due ultime sezioni termina con una "formula di compimento" che introduce un'espressione profetica che annuncia chi è Gesù con dei titoli significativi della sua missione: →Emmanuele (1,23 = Is 7,14 ripreso in Mt 28,20); capo, pastore (2,6 = Mi 5,1 + 2Sam 5,2; cfr. Mt 9,36; 14,15-21); →Figlio di Dio (2,15 = Os 11,1; cfr. Mt 3,17; 16,16; 17,5; 27,54); il compimento di Israele (2,18 = Ger 31,15; cfr. Mt 5,17; 6,8; 10,21-22; 21,39); Nazareno (2,23 = Is 11,1?; cfr. 21,11; 26,71).

Il procedimento midrashico di Mt 1-2 rivela un'intenzione catechetica: il bambino Gesù, ancora incapace di esprimersi, è designato dai →profeti come il →Messia, sofferente e risorto, che porta a compimento la missione di Mosè, minacciato fin dalla nascita e salvato da Dio per unificare il suo popolo con il dono della Torah (→Pentateuco, Legge). Giuseppe, padre adottivo di Gesù, richiama la figura di →Giuseppe, figlio di Giacobbe (Gen 37,50), scelto da Dio per proteggere Israele e preparare la sua liberazione per mezzo di Mosè, quando il Faraone diventa ostile (Es 1,8).

3 Il racconto di Lc La funzione del racconto di Lc è analoga: mostrare come la missione e il destino di Gesù siano anticipati fin dalla sua entrata nel mondo: vero figlio di Dio incarnato, solidale con l'umanità che egli salva. Usando lo stile della LXX, per mostrare il radicamento biblico della rivelazione di cui rende testimonianza, Lc presenta un parallelismo tra Giovanni Battista, "profeta dell'Altissimo" (Lc 1,76; cfr. 1,17), in cui si riassume la profezia d'Israele, e "il Figlio dell'Altissimo" (1,32). Così, dopo il doppio →annuncio a →(2) Zaccaria (1,5-25) e a →Maria (1,26-38) e la "visitazione" o incontro delle due madri, e il →Magnificat di Maria (1,39-56), Lc racconta la doppia nascita: quella di Giovanni, accompagnata dal →Benedictus di Zaccaria (1,57-79), con il ritornello sulla crescita (1,80), e quella di Gesù, salutata dal → (1) Gloria degli angeli (2,1-21), con il ritornello del ricordo (2,19); la visita dei pastori e la →circoncisione segnano ogni volta l'inserimento dell'evento nella storia d'Israele e del mondo. A tutto questo si aggiungono i racconti della presentazione di Gesù al Tempio (2,22-40) e il suo ritrovamento in mezzo ai dottori nel Tempio quando aveva dodici anni (2,41-52), con il ritornello del ricordo (2,51). Questi due episodi, punteggiati dal ritornello sulla crescita (2,40.52), prefigurano il modo con cui Gesù sarà "luce delle nazioni e gloria d'Israele" (2,32): il vecchio →(1) Simeone annuncia la morte e la risurrezione di Gesù, con le sofferenze di sua madre: a Maria che lo ritrova nel Tempio Ge-

sù insegna il significato del suo "esodo" a Gerusalemme: "essere con il Padre mio" (2,49), prima frase di Gesù a cui farà eco l'ultima: "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" (23,46). Lc nota il compimento delle profezie utilizzando il genere innico: quattro salmi profetici accolgono la venuta di Gesù. Egli scrive in maniera tipologica, mostrando come Gesù realizza i "tipi" o figure dell'AT: Zaccaria/sommo sacerdote Simone (Sir 50) e Daniele (Dan 8-9); Giovanni Battista/Sansone (Gdc 13,14. 25) ed Elia (1Re 17,1; Mal 3,1.24); Elisabetta rimanda a Sara (Gen 18,11.14; 21,6); Maria ricorda Anna (1Sam 3,19) e la figlia di Sion (Sof 3,14; Zc 2,14; 9,9); Gesù evoca Abramo (Gen 12,3; 22,16-18), Isacco (Gen 18,14), Mosè (Es 2,10), Gedeone (Gdc 6,12.14), Samuele (1Sam 2,1-10), Davide (1Sam 16,1-13; 2Sam 7,14) e la sua discendenza (Is 7,14).

4 Fonti Impossibile oggi precisarle. Per Mt l'alternanza dei sogni di Giuseppe e degli interventi di Erode ha portato a pensare a una doppia tradizione fusa dal redattore; non lo si può provare a livello di fonti scritte. Per Lc è manifesta l'intenzione di unire le tradizioni sul Battista e quelle su Gesù, per dare il giusto posto al profeta ebreo e sottolineare la missione universale del Figlio di Dio. Da storico credente, Lc testimonia l'opera dello Spirito del Risorto nella Chiesa del suo tempo; senza dubbio egli ha fatto una ricerca a Gerusalemme, forse tra le donne del seguito di Gesù. Colloca i fatti che narra in un quadro cronologico preciso.

Le tradizioni rabbiniche del midrash, la tipologia allegorica degli autori ebrei, il tema delle nascite miracolose, perfino verginali, nell'ellenismo e nel giudaismo, sono elementi importanti che hanno certamente influito sulla redazione di questi due vangeli. I vangeli →apocrifi, specialmente il *Protovangelo di Giacomo* (III sec.), attingono in questo tesoro con meno sobrietà di Mt e Lc.

5 Valore storico Fino a poco tempo fa il valore storico dei vangeli dell'infanzia non era messo in dubbio, almeno per Lc, data la sua reputazione di storico; ci si accontentava di dibattere il problema della data del censimento di Quirinio, del fenomeno della stella dei magi, della strage degli innocenti. Oggi, l'armonizzazione dei due racconti è esclusa. La critica, unita a una migliore conoscenza dei testi e dei procedimenti ebraici di composizione, obbliga i ricercatori ad affinare la loro riflessione sulla storia. Due estremi sono da scartare: considerare la comunità cristiana come creatrice delle sue rappresentazioni, ed effettuare la →demitologizzazione di questi racconti, perché ciò significherebbe distruggere il loro concreto radicamento; mettere in pratica lo storicismo tentando di provare tutti i particolari del testo, o almeno dandosi un criterio oggettivo per discernere i fatti dalla loro successiva interpretazione.

Quindi, si impone una triplice analisi dei testi:

— Il loro stile, così come i generi e i procedimenti letterari usati, manifesta una mentalità e una intenzione catechetica che costituisce una testimonianza storica della comprensione che aveva di Gesù la Chiesa primitiva.

— La loro composizione permette di ricostruire ipoteticamente la loro genesi: la storia della loro redazione, della tradizione che li ha veicolati, delle forme utilizzate dagli autori seguendo i modi d'espressione delle comunità portatrici del messaggio.

— La loro testimonianza rinvia alla storia e agli avvenimenti fondatori della tradizione: elementi di oggettività reperibili storicamente ma non controllabili in ogni punto, che spiegano la riflessione teologica e i temi con cui essa si è espressa. Così le somiglianze tra Mt e Lc rimandano a questi punti essenziali: discendenza davidica di Gesù, matrimonio di Maria e di Giuseppe e concezione verginale di Gesù, Nazaret come luogo della vita nascosta.

La valutazione della storicità dei vangeli dell'infanzia lascia il margine a una certa varietà di opinioni, finché non viene messa in dubbio la verità dell'annuncio del vangelo.

Bibl. F. Amiot, *Évangiles apocryphes,* Paris, 1952, 47-136; P. Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Lc I,* NTS 3, 1956/7, 169-194; S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia en S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos,* EstBíb 16, 1957, 5-36.329-382; R. Laurentin, *Structure et Théologie de Lc I-II,* ÉtB, 1957; S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia en S. Mateo,* 1959, 121-149; R. Laurentin, *Jésus au temple,* ÉtB, 1966; C. Perrot, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au IIe siècle,* RechSR 55, 1967, 481-518; A. Paul, *L'évangile de l'enfance selon Saint Matthieu,* LireLaB 17, 1968; E. Nellessen, *Das Kind und seine Mutter,* SBS 39, 1969; J. Winandy, *Autour de la naissance de Jésus,* LireLaB 26, 1970; A. George, *Le parallèle entre Jean Baptiste et Jésus en Lc I-2,* in *Mélanges Rigaux,* 1970, 149-171; L. Monloubou, *Lire aujourd'hui les évangiles de l'enfance,* Paris, 1971; C. Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus,* CahÉv 18, 1976; A. Salas, *La Infancia de Jesus (Mt 1-2). Historia o Teología?,* BiblEscBib 1, 1976; B.M. Nolan, *The Royal Son of God. The Christology of Mt 1-2,* OrbBibOr 23, 1979; R. Pesch (ed.), *Zur Theologie der Kindsheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese,* München, 1981; L. Legrand, *L'annonce à Marie (Lc 1,26-38),* LD 106, 1981; R. Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ,* Paris, 1982; A. Gueuret, *L'engendrement d'un récit. L'évangile de l'enfance selon s. Lc,* LD 113, 1983. [R.E. Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (= ComStB), Assisi, 1981; A. Feuillet, *Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de Saint Mathieu et de Saint Luc,* «Divinitas» 34, 1990, 17-52. 103-150; F.O'. Fearghail, *The introduction to Luke-Acts. A study of the role of Lk 1,1-4,44 in the composition of Luke's two-volume work* (= AnBib 126), Roma, 1991; A.M. Serra-A. Valentini (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia. I-II.-XXXI Settimana Biblica Nazionale,* RicStoB 4,1/2, 1992; J.B. Green, *The Social Status of Mary in Luke 1,5-2,52: A Plea for Methodological Integration,* Bib 73, 1992, 457-72]. JRad

INFORMATICA E BIBBIA Al convegno *"Bibbia e Informatica: il testo"* organizzato a Louvain-la-Neuve (Belgio) il 2-3-4 settembre 1985 dall'associa-

zione Internazionale Bibbia e Informatica si possono contare 22 centri di interesse o progetti imperniati sull'utilizzazione dell'informatica per lo studio della Bibbia. Se ne può trovare la lista negli Atti di questo convegno nel corso del quale E. Tov (Hebrew University, Gerusalemme e CATSS, Università di Pensylvania, Philadelphia) preparò un'accurata sintesi della situazione e delle prospettive della ricerca automatizzata nel campo biblico (vedere: *Actes*, 400).

R.F. Poswick ha tratteggiato la storia di questi lavori dalle origini al 1985 (vedere: R.F. Poswick: *Informatique et Bible-1985*). Essi sono cominciati nel 1951-52 con una applicazione del mezzo informatico al corpo paolino per tentare, con test di statistica lessicografica, di determinare l'autenticità delle diverse lettere (A.Q. Morton, Edinburgh). Per la Bibbia ebraica bisogna aspettare i lavori di G.E. Weil (registrazione del manoscritto B 19 di Leningrado, CATAB, Nancy poi Lione) a partire dal 1964 e di Y.T. Radday (studi statistici, Technion, Haifa) a partire dal 1968. Per l'AT greco, il *Thesaurus Linguae Graecae* dell'Università di California (Irvine, T. Brunner) registrava il testo dalla LXX di Rahlfs all'inizio degli anni 70. In questo periodo appaiono i nomi dei più importanti ricercatori del campo e si formano i progetti e i centri oggi attivi. La produzione di concordanze e di liste lessicali caratterizza il primo tipo di nuovi strumenti costituiti con l'aiuto di computer (vedere: *Centre: Informatique et Bible*, 1981, 87-164). Dopo un saggio sulla *Revised Standard Version* (Ellison, 1954) appariranno una concordanza della Volgata (Fischer, 1977), una concordanza della *New American Bible* (Hartdegen, 1977), una concordanza del NT greco (sotto la direzione di K. Aland, 1980) e la concordanza della Bibbia di Gerusalemme (CIB — Maredsous, 1982) e concordanze parziali (soprattutto nella collezione *The Computer Bible* di J.A. Baird: 20 titoli dal 1971 al 1985; vedere la lista in C.I.B. — 1985, 1s e *Actes*, 191) o tavole analitiche (G. Passelecq-R.F. Poswick, *Table Pastorale de la Bible*, Paris, 1974). La possibilità delle diverse applicazioni del computer è ora estesa a quasi tutti gli aspetti della ricerca e della produzione nel campo biblico (vedere: R.F. Poswick, *L'Université biblique de l'an 2000*) e sono state costruite grandi banche di dati che continuano a svilupparsi soprattutto nel quadro del progetto CATSS (Hebrew University, Gerusalemme e Università di Pensylvania, Philadelphia), nelle Università di Amsterdam, di Lione, di Stellenbosch (Africa del Sud), di Santa Lucia (Australia), nel Centro: Informatica e Bibbia (Maredsous, Belgio). La diffusione dei personal-computer avvicina queste ricerche ai bisogni dell'utente individuale fornendogli strumenti completi (testi, programmi di ricerca) come nel caso del programma distribuito da MIKRAH per il testo masoretico associato a quello della *Revised Standard Version* analizzati e confrontati parola per parola al CIB-Maredsous. Il *Computer Assisted Research Group*, che funziona dal 1979 nel quadro della *Society of Biblical Literature Meeting*, e l'*Association Internationale Bible et Informatique*, creata a Maredsous nel 1982, sono i due organismi che mantengono i legami internazionali fra gli specialisti di questo tipo di ricerca.

Bibl. J.A. Baird, *The Computer Bible*, Wooster, 1971s; G. Weil et al., *Concordance de la Cantilation*, I, Paris, 1978; II, 1982; *Centre: Informatique et Bible*, Turnhout, 1981 (bibliografia da segnalare: 87-164); E. Talstra-F. Postma-M. Vervenne, *Exodus, Materials in automatic text processing*, Turnhout-Amsterdam, 1983; Y.T. Radday-H. Shore, *Genesis: an authorship study*, AnBib 103, 1985; R.F. Poswick, *L'Université Biblique de l'an 2000*, Interface, 16-18, 1986, 1-2; R.F. Poswick, *Informatique et Bible — 1985; Actes du Colloque de l'ALLC, Nice, Juin 1985; Actes du Colloque de l'Association Internationale Bible et Informatique, Bible et Informatique: le texte*, Genève, 1986; J.R. Abercrombie-W. Adler-R.A. Kraft-E. Tov, *Computer Assisted Tools for Septuagint Studies, I, Ruth*, Philadelphia, 1986. [E. Talstra, *Genesis bit by bit*, Bib 67, 1986, 557-64; G. Pace, *Bibbia e calcolatore. "Digitus Dei est hic"*, BbbOr 29, 1987, 141s]. RFP

INNO Cantico in onore della divinità, uno dei più importanti generi letterari del Salterio (→Salmi), i cui sottogeneri sono attestati anche in altri scritti biblici. Si trova così l'inno di stile imperativo in Es 15,21; Dt 32,43; Is 44,23; 49,13; 52,9; Ger 20,13; 33,11; 1Cr 16,34; 2Cr 20,21; Sir 39,14b-35. I participi innici si trovano nei libri profetici (Is 40,22-24.26b.28-30; 42,5; 43,16-17; 45,6b-7.18; 47,4; 51,15; 54,5; Ger 10,12-16; 31,35; 32,18; 33,2; 50,34; 51,15-19; Am 4,13 + 5,8 + 9,5-6; Zc 12,1) e sapienziali (Gb 5,9-16; 9,5-10; 12,17-25; 26,7-8). Infine gli inni individuali si trovano, ad es., in Es 15; Gdc 5; 1Sam 2,1-10; Sir 42,15-43,33 (cfr. Is 25,2.4; 63,14; Ab 3,13-15), come in Lc 1,46-55. Si potrebbero aggiungere le benedizioni di Dn 3,26-45.52-90; Lc 1,68-75; ecc., come Fil 2,6-11; 1Pt 2,21-25; passi che sembrano essere estratti da inni greci in onore di Cristo-Servo di Dio. Il genere innico, che ha subito un'evoluzione nel corso degli anni, è attestato anche dalla letteratura apocrifa e qumramica, dove l'inno è spesso associato a temi e a forme di origine diverse. L'uso abusivo del termine "inno" non è raro nelle pubblicazioni esegetiche.

Bibl. DBS, IX, 8-16; H. Gunkel, *Formen der Hymnen*, TRu 20, 1917, 265-304; id., *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1928-33 (1985⁴), 32-94; L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, in *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, 425-437; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen, 1968⁴; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen-Vluyn, 1969, 19-82; C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, 1977. ELip

INTERTESTAMENTARIO La parola qualifica un periodo e una letteratura: il periodo che copre (largamente) il I secolo a.C. e il I secolo d.C. e l'abbondante letteratura giudaica e giudaico-cristiana fiorita in questo periodo e non inserita nel →canone

delle Scritture (→apocrifi). Indica dunque una realtà importante e attira l'attenzione sul fenomeno complesso della nascita del canone giudaico e poi del canone cristiano delle Scritture. La parola ingannerebbe se evocasse materialmente un tempo "fra i due testamenti". Propriamente parlando un tempo così non esiste. Da una parte infatti il "nuovo" è cominciato ad esistere dall'atto di fede cristologica che affermava il "compimento delle Scritture" in Gesù chiamato Cristo, con la semplice ripresa delle Scritture antiche in questa prospettiva; esso non si contrappone all' "antico". D'altronde, il processo di "canonizzazione" si è prolungato nella parte del tempo evocato e contemporaneamente nelle due comunità giudaica e cristiana. Ciò si capisce facilmente perché la fissazione di un canone permette a una comunità credente di definirsi distinguendosi dalle altre. La parola "intertestamento" evoca quindi un contesto vitale, un gioco complesso di identificazione, di auto-presentazione e di esclusione, "lo spazio sociale del Libro" (secondo l'espressione di André Paul che ha proposto questa parola). Questo invita nello stesso tempo a riflettere sui complessi rapporti fra i due "testamenti". Come esempi tipici di questa letteratura i., si possono citare in modo particolare numerose apocalissi: i libri di *Enoch* (etiopico e slavo), dei *Giubilei*, l'*Apocalisse di Adamo ed Eva*, i *Salmi di Salomone*, i *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, gli *Oracoli Sibillini* (almeno tre delle dodici raccolte di oracoli, i libri III, IV, V sono di origine giudaica), l'*Assunzione di Mosè* o *Testamento di Mosè*, contemporaneo di Gesù; l'*Apocalisse siriaca di Baruc* e *4 Esd*, dell'ultimo quarto del I secolo, opere giudaiche molto conosciute e utilizzate dagli ambienti cristiani primitivi. Bisogna menzionare anche le opere di Giuseppe Flavio, contemporanee alla redazione del NT; la *Lettera di Aristea a Filocrate* (che usa l'espressione "i testi del Libro" o "della Bibbia"), opera del giudaismo alessandrino della fine del II secolo a.C. e soprattutto, nel giudaismo dopo il 70, il grande movimento di stesura e di compilazione degli elementi sparsi della Legge orale. →Mishnah; →Talmud.

Bibl. A. Paul, *Intertestament*, CahÉv 14, 1975; id., *Bulletin de littérature intertestamentaire*, RechSR 68, 1980, 463-480.519-552; 70, 1982, 529-582; *Études sur le Judaïsme hellénistique*, LD 119, 1984. FProd

INTONACO In aram. *gîr;* la parola compare una sola volta in Dn 5,5. Si tratta del gesso che ricopriva il muro del palazzo reale di Baldassar e sul quale una mano scriveva delle parole misteriose. La stessa parola viene anche tradotta con →calce. JCMar

INTRONIZZAZIONE, NOME DI Nome dato al sovrano al momento della sua salita al trono. Esistono due testimonianze certe del cambiamento di nome nel regno di Giuda. Eliakim, nominato dal faraone, riceve il nome di Ioiakim (2Re 23,34) e Mattania, nominato dal re di Babilonia, è chiamato Sedecia (2Re 24,17). È possibile inoltre che Ioacaz (2Re 23,30s.34) sia il n. di i. di Sallum (Ger 22,11; 1Cr 3,15) e che Azaria (2Re 14,21; 15,34; 1Cr 3,12) abbia preso il nome di Ozia (Is 1,1; 6,1; 7,1; Os 1,1; Am 1,1; Zc 14,5; 2Cr 26; Mt 1,8s).

Bibl. InstAT, I, 166s.330s. ELip

IOAB In ebr. *yō'āb*, "Jahweh è padre"; il più eminente dei figli di →Zeruia. Nipote e generale di Davide, gioca un ruolo importante nel regno. Prende parte al combattimento di Gabaon dove suo fratello →Asael è colpito a morte da →Abner (2Sam 2,12-32). Attua la vendetta del sangue uccidendo l'omicida e creandosi fama di violento presso il re (2Sam 3,22-29). Deve probabilmente la sua posizione importante all'eroismo dimostrato durante l'assedio di Gerusalemme (1Cr 11,6). Comandante dell'esercito, ne diventa capo nelle due liste amministrative (2Sam 8,16; 20,23). Lo si trova in una spedizione contro Edom (1Re 11,15-16), ma soprattutto nelle campagne contro gli Ammoniti (2Sam 10,6-14; 1Cr 19,6-15; 2Sam 11). Nel corso della seconda campagna diretta contro la città reale di Rabba, esegue il disegno omicida di →Davide contro →Uria; il Cronista tace questo aspetto scandaloso (1Cr 20,1-3). Politico abile, organizza il ritorno di Assalonne quando capisce che costui è rientrato nei favori dopo la morte Amnon (2Sam 14). Abbraccia il partito di Davide contro →Assalonne quando questi si rivolta, ed egli stesso lo uccide (2Sam 18,9-18). Cade in disgrazia per aver rimproverato al re il suo dolore (2Sam 19,1-9) ed è sostituito da →Amasa, il capo militare della rivolta (19,14; cfr. 17,25). Non è favorevole al censimento (24,1-4). Seguace di →Adonia (1Re 1,7) è messo a morte vicino all'altare dove si era rifugiato per eseguire la volontà di Davide che aveva trovato in lui un compagno fedele e devoto, ma di una violenza fastidiosa (1Re 2,28.35; cfr. 5-9). JAun

IOACAZ In ebr. *yᵉhô'āḥāz*, "Jahweh afferra", forma completa di *'āḥāz* (→Acaz); si trova il nome in 2Cr 21,17 come variante di →Acazia *('aḥazyāhû)*, dove gli elementi sono invertiti ma il significato è lo stesso.

1 Figlio di →Ieu, re d'Israele (ca. 814-798; alcuni datano la fine del regno nell'803/802; 2Re 13,1-9); la costante pressione aramea rese il suo regno molto infelice e il suo esercito fu ridotto a 50 cavalieri, 10 carri e 10.000 fanti (13,3.7). Dietro sua preghiera, Jahweh gli concede un liberatore. In questo personaggio misterioso, è stato visto di volta in volta Adad-Nirari III la cui campagna contro Damasco diede forse un po' di sollievo a Israele, Zakkur re di Camat e di La'ash (ANET 655s; TPOA 96s) o persino Eliseo. Il carattere redazionale di 2Re 13,4-6 inclinerebbe a identificare questo liberatore con Geroboamo II. A I. è riservato lo stesso giudizio sfavorevole degli altri re di Israele (13,2).

2 Re di Giuda che regnò soltanto tre mesi nel corso dell'anno 609 (2Re 23,31-34; 2Cr 36,1-4), figlio di Giosia e di Amital, figlia di Geremia di Libna; sebbe-

ne non fosse il maggiore, sembra ai fautori della riforma il più capace a continuare l'opera riformatrice di Giosia. Si può supporre qualche implicanza politico-religiosa nei matrimoni di Giosia: la madre di I. viene da Libna, una città levitica. Il partito proegiziano avrà rapidamente la sua rivincita. →Necao mette I. in catene e lo porta in Egitto dove egli muore. Nomina re suo fratello Eliakim a cui cambia il nome in Ioiakim. 2Re 23,32 lo giudica sfavorevolmente. Il suo vero nome era senza dubbio →Sallum (Ger 20,10-12); Geremia rimpiange questo re.

Bibl. Ad 1: J.M. Miller, *The Rest of the Acts of Jehoahaz (1 Kings 20; 22,1-38)*, ZAW 80, 1968, 337-342; D.J. MacCarthy, *2 Kings 13,4-6*, Bb 54, 1973, 409-410; J. Briend, *Jéroboam II, sauveur d'Israël*, in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen, 1981, 41-49.

Ad 2: J.A. Wilcoxen, *The Political Background of the Jeremiah's Temple Sermon*, in *Scripture in History and Theology*, Pittsburg, 1977, 151-166. JAun

IOACH →Yoah, Ioach.

IOAKIM In gr. *iōakim*, dall'ebr. *yôyāqîm*, "Jahweh mette in piedi" (→Ioiakim); sacerdote sadocita rimasto, secondo Bar 1,7, a Gerusalemme dopo la conquista della città da parte di Nabucodonosor; il personaggio è sconosciuto altrove. JAun-JLong

(1) IOAS In ebr. *yô'āš*, "Jahweh ha dato (?)". (→(2) Ioas).

1 Padre di Gedeone, abitante ad Ofra; rifiuta di consegnare suo figlio ai suoi concittadini che vogliono mandarlo a morte per aver distrutto il santuario di Baal (Gdc 6,29-31).

2 "Figlio del re", che con il governatore Amon ebbe da Achab l'ordine di gettare in prigione il profeta Michea figlio di Imla e di lasciarvelo fino alla fine della spedizione del re (1Re 22,26s par.; 2Cr 18,25s). JLong-JAun

(2) IOAS In ebr. *y'hô'āš*, *yô'āš*, "Dio ha donato" (accostandolo a una radice *'wš*, documentata in ugaritico).

1 Re di Giuda (circa 835-802; 2Re 11-12; 2Cr 23-24), figlio di Acazia e di Sibia di Bersabea; solo sfuggito alla strage della famiglia ad opera di Atalia; resta nascosto sei anni nel Tempio grazie a sua zia Ioseba, moglie del sacerdote Ioiada, secondo 2Cr 22,11. Un colpo di stato, organizzato dal sacerdote Ioiada con l'aiuto dell'esercito, lo porta al potere. Il racconto teatrale di 2Re 11 ha fatto pensare soprattutto alle circostanze della salita al trono del re Idrimi di Alalah (ANET, 557s; TPOA 42s). Viene conclusa un'alleanza fra Jahweh, il re e il popolo, cui fa seguito l'intronizzazione del re. Di lui si ricordano i lavori di restauro del Tempio che egli ordina, fatto che serve da inizio alla riforma di Giosia (2Re 22-23), e la riorganizzazione del sistema finanziario del Tempio (2Re 12,5-7). Da molto tempo si è notato il carattere particolare di questa notizia, influenzata dalla terminologia sacerdotale; è forse un'inserzione tardiva. Il Cronista riprende nella sostanza il racconto di 2Re, ma contiene nei dettagli delle variazioni significative che illustrano la sua teologia. Verso la fine del suo regno, I. dovette pagare tributi a Cazael di Damasco che, dopo aver preso Gat, minacciava Gerusalemme (2Re 12,18-19). Malgrado la persistenza delle "alture", lo storico deuteronomista dà un giudizio positivo su questo re. Egli fu assassinato a Bet-Millo da un gruppo di ufficiali. 2Cr, che dà una versione più dettagliata del fatto, lo mette in relazione con le inadempienze religiose del re dopo la morte di Ioiada, di cui egli uccide il figlio, il profeta Zaccaria (2Cr 24,17-27).

2 Re d'Israele (circa 803-790; 2Re 13,10.13.22.25), figlio di Ioacaz della dinastia di Ieu; una stele del re assiro Adad-Nirari III, scoperta nel 1967 a tell al-Rimah in Iraq, menziona Ioas il Samaritano fra i tributari (TPOA 94s). Questa citazione pone problemi di cronologia. Favorisce l'803/802 come data per l'avvento al trono, a meno che I. sia stato per qualche tempo co-reggente del padre Ioacaz. Egli condusse contro Amazia di Giuda una guerra fratricida da cui uscì vincitore (2Re 14,8-14). I. riprese al figlio di Cazael, Ben-Adad, le città tolte dagli aramei a suo padre Ioacaz. Senza dubbio si tratta dell'evento riferito in 1Re 20, trasposto nel regno di Acab. Malgrado questo successo, I. è giudicato sfavorevolmente da 2Re per aver seguito il peccato di Geroboamo I.

Bibl. S. Page, *Joash and Samaria in a New Stela excavated at tell al Rimah, Iraq*, VT 19, 1969, 483-484; A. Jepsen, *Ein neuer Fixpunkt für die Chronologie der israelitischen Könige?*, VT 20, 1970, 359-361; J.A. Soggin, *Ein ausserbiblisches Zeugnis für die Chronologie des Jehoas/Joas, König von Israel*, VT 20, 1970, 366-368; A. Cody, *A New Inscription from Tell al Rimah and King Jehoash of Israel*, CBQ 32, 1970, 325-340; A. Malamat, *On the Akkadian Transcription of the Name of Joash*, BASOR 204, 1971, 37-39; M. Liverani, *L'histoire de Joas*, VT 24, 1974, 438-452; W. Shea, *Adad-nirari III and Jehoash of Israel*, JCS 30, 1978, 101-113; J. Trebolle Barrera, *La coronación de Joas (2R II)*, EstBib 41, 1983, 5-16. JAun

IOBAB In ebr. *yôbāb;* figlio di Joktan, nella genealogia di Sem (Gen 10,29; 1Cr 1,23), eponimo di tribù arabe. ABoud

IOCHEBED In ebr. *yôkebed*, "Jahweh è gloria" (?); figlia di Levi, moglie di Amram e madre di Aronne e di Mosè (Es 6,20) e di Miriam (Nm 26,59), secondo la tradizione P. Il racconto antico dell'infanzia di Mosè (Es 2,1-10) nota semplicemente che i suoi genitori erano della famiglia di Levi. ABoud

IOEL In ebr. *yô'ēl*, "Jahweh è Dio" (→Gioele); primo figlio di →Samuele, fratello di →Abia, insediato con funzione di giudice da Samuele, divenuto

vecchio. La venalità dei due fratelli spinge gli anziani a chiedere un re (1Sam 8,1-9). JAun

IOGBEA In ebr. *yogbōhāh;* località di Gad (Nm 32,35) presso la quale Gedeone sconfisse l'esercito dei Madianiti; oggi ḫirbet el-Jubēha, 14 km a nord-ovest di Amman. MDef

IOIACHIN In ebr. *yᵉhôyākîn, yôyākîn,* "Jahweh ha stabilito, fortificato" (gli stessi elementi con lo stesso senso si trovano nelle forme *yᵉhonyāhû, yᵉkonyāh, konyāhû,* ciò spiega le variazioni di ortografia nelle traduzioni: Ieconia; →Jekonia; →Konias), in gr. *iechōnias;* figlio di →(2) Ioiakim e di →Necusta, figlia di Elnatan di Gerusalemme. Fu re di Giuda per tre mesi o tre mesi e dieci giorni secondo il Cronista (fine del 598 e inizio del 597). Dopo la presa di Gerusalemme il 2 del mese di adar (15-16 marzo 597) questo giovane re di 18 anni è deportato a Babilonia da →Nabucodonosor con sua madre, la sua sposa e numerose persone prese di preferenza fra i dignitari. Alcuni testi cuneiformi di quest'epoca menzionano la fornitura di viveri a I. e ai suoi (ANET, 308, TPOA 1450). Un oracolo di Geremia prediceva che i suoi discendenti non sarebbero risaliti sul trono di Davide. La sua legittimità restava tuttavia riconosciuta dai Giudei. Il suo rilascio da parte di →Evil-Merodach fece nascere la speranza del risorgere di una dinastia davidica (2Re 25,27-30; Ger 52,31-34). Il ritorno dall'esilio non lo confermò.

Bibl. W.F. Albright, *King Joachim in Exile,* BA 5, 1942, 49-55; A. Malamat, *Jeremiah and the Two Last Kings of Judah,* PEQ 83, 1951, 81-87; E. Zenger, *Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins,* BZ 12, 1968, 16-30; H. Cazelles, *Le roi Yoyakin et le Serviteur du Seigneur,* in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies,* Jerusalem, 1973, 1, 121-126; J.D. Levenson, *The Last Four Verses in Kings,* JBL 103, 1984, 353-361. JAun

IOIADA In ebr. *yᵉhôyādāʿ,* "Jahweh conosce".
1 Sacerdote capo al tempo di Atalia e, secondo 2Cr 22,11, marito di Ioseba/Iosebeat. Educò segretamente nel Tempio il giovane Ioas sottratto al massacro di Atalia e organizzò con i militari il colpo di stato che la rovesciò e mise Ioas sul trono.
2 Sacerdote incaricato della sorveglianza del Tempio all'epoca di Geremia. Fu sostituito da Sofonia (Ger 29,26). JAun-JLong

(1) IOIAKIM In gr. *iōakim,* dall'ebr. *yᵉhôyāqîm,* "Jahweh metterà in piedi" (→(2) Ioiakim →Ioakim).
1 Sommo sacerdote al tempo della spedizione militare di Oloferne in Palestina secondo Gdt; chiese agli abitanti delle città che dominano valichi verso la Giudea di prendere provvedimenti per ostacolare il passaggio degli assalitori e mobilita sacerdoti e leviti per supplicare Jahweh (4,14-15); circondato dal consiglio degli anziani si felicita con Giuditta per aver liberato Israele da Oloferne (Gdt 15,8).
2 Giudeo di Babilonia, padrone di una grande fortuna, marito della casta Susanna falsamente accusata di duplice adulterio, ma la cui innocenza sarà dimostrata dal profeta Daniele (Dn 13,1-64). JMer

(2) IOIAKIM In ebr. *yôyāqîm,* "Jahweh metterà in piedi". Uno degli ultimi re di Giuda (609-598); figlio di Giosia e successore del fratello Ioacaz destituito dagli Egiziani (2Re 23,31-34.36; 2Cr 36,1-4). Creatura del faraone Necao che cambia il suo nome Eliakim ("Dio metterà in piedi") in I. (nome di →intronizzazione o segno di vassallaggio) e al quale egli paga il tributo (23,34-35). I. sarà trascinato nella sua disfatta. Dopo aver sconfitto gli Egiziani a Carchemis (605), Nabucodonosor li inseguì e invase la Siria-Palestina nel 604-605 (24,1.7). Malgrado i dati tardivi di 2Cr 36,6-7; Dn 1,1-2, sembra che I. si sia semplicemente sottomesso senza che Giuda ne soffrisse, ma dopo tre anni, puntando certamente sull'Egitto che aveva dato scacco a Nabucodonosor, nel 601, si ribellò (24,1). Nabucodonosor, che ricostituiva il suo esercito, poté intervenire solo nel 598, anno della morte di I.: spedizione punitiva terminata con l'assedio di Gerusalemme, la resa del giovane re Ioiachin, la prima deportazione e la nomina di un nuovo re, Sedecia (24,10-17), nel 597. Collocato nella linea dei re peccatori (23,37; 24,19), I. fu il nemico di →Geremia (Ger 22,13-19; 36) che sembra aver vissuto sotto il suo regno il periodo più doloroso del suo ministero. ABoud

IOKMEAM →Iokneam.

IOKNEAM In ebr. *yoqneʿām;* antica città cananea già menzionata nelle liste di Tutmosi III sotto la forma *ʿēn qnʿamu* ("sorgente di Qenaʿam"; cfr. Gs 19,11); il suo re è vinto da Giosuè (Gs 12,22). Divenuta possesso di Zabulon, fu ceduta ai Leviti (Gs 21,34); oggi tell Qēmūn, 20 km a sud-est di Caifa. MDef

IOKTEEL In ebr. *yoqtᵉʾēl.*
1 Città della Sefela di Giuda (Gs 15,38) non identificata. In Gs 15,33 qualcuno leggerebbe I. invece di →Estaol.
2 Nome dato da Amasia a →Sela, capitale degli Edomiti dopo averla conquistata (2Re 14,7). CCan

IONADAB In ebr. *yônādāb, yᵉhônādāb,* "Jahweh è generoso".
1 Nipote di Davide; dietro suo suggerimento Amnon simulò la malattia per attirare la sua sorellastra →Tamar (2Sam 13,3-5). Dopo l'assassinio di Amnon da parte del fratello di Tamar, Assalonne, I. smentì la notizia data a Davide, secondo la quale tutti i figli del re erano stati massacrati (2Sam 13,32-35).
2 Figlio di Recab, capostipite dei Recabiti. Jahwista fervente sostiene Ieu nella rivolta contro Acab e

collabora a sradicare il culto di Baal (2Re 10,15-27). Egli aveva proibito ai membri del suo clan di consumare vino e di fare vita sedentaria; le sue prescrizioni erano ancora rispettate due secoli e mezzo più tardi, all'epoca di Geremia, che gli annuncia come ricompensa che Dio sarà perennemente presente a fianco dei suoi discendenti (Ger 35). JAun-JLong

IORAM In ebr. *yôrām, yōram, yᵉhôrām,* "Jahweh è innalzato".
1 Re d'Israele (852-841), fratello e successore di Acazia (2Re 3,1-27; 8,28-29; 9,22-26); essendosi il re di Moab ribellato contro di lui, egli fece appello a Ioram, re di Giuda (e non a →Giosafat, il cui nome è stato inserito a più riprese nel testo ebraico di 2Re 3). La presenza del re di Edom, vassallo di Giuda, era necessaria per attaccare dal sud; le fortificazioni realizzate da Mesa secondo la sua iscrizione permettono di capire la strategia usata (ANET, 320s; TPOA 90-92). La coalizione è vittoriosa e Moab è devastato. Alla fine gli Israeliti sono costretti a levare il campo e a rientrare nel paese: 2Re 3,24-27 dà come motivo il sacrificio del figlio del re sui bastioni di Kir Careset. I. è ferito in un combattimento contro gli Aramei a Ramot di Galaad (8,28-29); è senza dubbio questo avvenimento che è trasferito nel regno di Acab in 1Re 22. È assassinato dal suo generale ribelle →Ieu che mette fine alla dinastia di Omri. Per il Deuteronomista tutto avviene secondo la parola di Jahweh (1Re 9,26). Il profeta →Eliseo è molto attivo durante questo regno. Pur imputandogli, come a tutti i re di Israele, la continuazione del "peccato di Geroboamo", 2Re mette all'attivo di I. la soppressione della stele di Baal, eretta da suo padre Acab.
2 Re di Giuda (848-841), figlio di →Giosafat, sposo di Atalia (2Re 8,16-24; 2Cr 22,2-29); durante il suo regno Edom si affrancò da Giuda e si diede un re; questa informazione è conciliabile con 2Re 3,9 che suppone un re di Edom vassallo di Giuda all'inizio del regno. La supremazia su Edom dava a Giuda una posizione economica dominante nel Negheb e limitava le possibilità commerciali degli Arabi e dei Filistei. Probabilmente nel contesto delle loro incursioni bisogna situare la rivolta della città di Libna. I. è fortemente stigmatizzato dallo storico deuteronomista: certe familiarità con il nord non potevano che far nascere il sospetto. L'influenza di sua moglie intervenne senza dubbio nella morte dei suoi fratelli (2Cr 21,2-4). Lo scritto del profeta Elia (2Cr 21,12-15) è anacronistico, senza dubbio proviene da una tradizione apocrifa. Jahweh lo punisce con una malattia inguaribile all'intestino ed egli "muore senza lasciare rimpianti" (21,20). I due "Ioram" sono così contemporanei che si è supposto che ne esistesse solamente, uno, "re di Israele e di Giuda".

Bibl. J. Strange, *Joram, King of Israel and Judah,* VT 25, 1975, 191-201. JAun

IORKEAM In ebr. *yorqōʿām* (in Gs 15,56 il testo masoretico ha *yoqdeʿām* che va corretto in *yorqōʿām*). Località della montagna di Giuda (Gs 15,56) elencata da 1Cr 2,44 fra le città di Caleb. Viene identificata con ḫirbet Raqʿa, 7 km a sud di Ebron. MDef

IOSABEAT In ebr. *yᵉhôšabʿat,* "Jahweh ha completato (?)" (cfr. arabo *šabaġ,* "essere completo"); forma del nome di →Ioseba in 2Cr 22,11. JAun

IOSEBA In ebr. *yᵉhôšebaʿ* (il primo elemento è il nome divino Jahweh; il secondo è stato accostato all'arabo *šabaġ,* "essere completo"); figlia di Ioram di Giuda, sorella di Acazia e, secondo 2Cr 22,11 (che la chiama Iosabeat), sposa del sacerdote capo Ioiada. Salvò un figlio di Acazia, il giovane →Ioas, dal massacro della sua stirpe da parte di →Atalia (2Re 11,2). JAun

IOSES In gr. *iōsēs* o *iōsē* "fratello di Gesù" allo stesso titolo di Giacomo il Minore, Giuda e Simone Mc 6,3; 15,40.47; Mt (13,55; 27,56) lo chiama →Giuseppe. JMer

IOTA Nona lettera dell'alfabeto greco, corrispondente a *yod,* decima lettera dell'alfabeto ebraico. Sono le più piccole lettere di questi alfabeti. L'espressione di Gesù: "non una sola i (= iota), non un puntino sulla i passerà dalla Legge, prima che tutto sia compiuto" (Mt 5,18) è senza dubbio una sentenza di origine giudaico-cristiana che significa che nessun dettaglio della Legge è trascurabile. →segno della Legge. CFoc

IOTAM In ebr. *yôtām,* "Jahweh è integro, perfetto".
1 Il più giovane dei figli di Gedeone/Ierub-Baal, l'unico sfuggito al massacro dei figli di Gedeone, compiuto dal fratellastro Abimelech, al quale tentò di impedire che si impadronisse del regno (Gdc 9,1-21.57). Questo capitolo, dalla storia letteraria complessa, gli attribuisce un discorso in prosa che contiene una maledizione condizionata contro i notabili di Sichem che avevano proclamato re Abimelech (Gdc 9,16-20). L'apologo poetico che si integra male al testo, può avere origine diversa; è un genere ben documentato nella letteratura del Vicino Oriente antico; a Roma è noto l'apologo di Menenio Agrippa.
2 Re di Giuda (ca. 739-735/4; 2Re 15,5.7.32-38; 2Cr 27,1-9); figlio di Ozia e di Ierusa, figlia di Zadok. I suoi sedici anni di regno (1Re 15,33; 2Cr 27,1) pongono qualche problema. Essi si spiegano o con una co-reggenza di dieci anni o con una corruzione del testo: si dovrebbe leggere sei e non sedici. Sappiamo tuttavia che egli era signore a palazzo e che amministrava il popolo durante la malattia di suo padre (2Re 25,5). Il sigillo con il suo nome, scoperto a Ezion-Gheber, potrebbe risalire all'epoca in cui era ministro. 2Re gli attribuisce la costruzione della porta superiore del Tempio (15,35b, notizia

che molti commentatori giudicano secondaria). Il cronista ci dà altre informazioni sulla sua attività di costruttore (27,3-4). 2Re deriva da un'altra fonte il fatto che egli abbia partecipato alla campagna contro gli Ammoniti; i turbamenti di questo periodo rendevano possibili dei contatti con Giuda. È l'epoca in cui si prepara la guerra siro-efraimita (alcuni autori datano il suo regno tra il 739 e il 734). È anche un periodo di intensa attività profetica (Is 1,1; Os 1,1; Mi 1,1). Nell'insieme I. è giudicato favorevolmente da 2Re e da 2Cr.

Bibl. Ad 1: M. Adinolfi, *Originalità dell'apologo di Jotam (Giud. 9,8-15)*, RivB 7, 1959, 338-342; E. Maly, *The Jotham Fable — Anti-Monarchical?*, CBQ 22, 1960, 299-302; B. Lindars, *Jotham's Fable — A New Form-Critical Analysis*, JTS 24, 1973, 355-366. JAun

IOTBA In ebr. *yoṭbāh;* patria di Mesullemet, madre di Amon re di Giuda (2Re 21,19). È anche la fortezza di Iotapata che Giuseppe Flavio difese nel 67 contro Vespasiano (*B.J.* 3,141-391) oggi ḫirbet Jefāt, 25 km a est di Tel-Aviv. MDef

IOTBATA In ebr. *yoṭbātāh.*
1 Tappa dell'esodo tra Kades-Barnea e la Transgiordania, secondo Dt 10,7 che la descrive ricca di acqua. La si identifica con ʿain Ġaḍyān, 25 km a nord di Elat, bella sorgente presso la quale è stato rilevato il toponimo Ṭaba (o Ṭabeh). Il luogo è stato ribattezzato Yotavātāh dagli Israeliani.
2 Tappa dell'esodo tra il Sinai ed Ezion-Gheber secondo Nm 33,33-34. Si tratta allora di un'altra Ṭabeh o Ṭaba, piccola oasi della riva egiziana del golfo di Aqaba, presso la frontiera israelo-egiziana. MDB

IRACE In ebr. *šāpān;* piccolo mammifero erbivoro (*Procavia capens* o *syriaca*), impuro (Lv 11,5; Dt 14,7); è un animale debole ma abita nelle zone rocciose (Pr 30,26; Sal 104,18).

Bibl. EJ, VIII, 1144; P. Benoit, *Un curieux ruminant biblique: le daman*, RB 44, 1935, 581s; J.C. Margot, *Traduire sans trahir*, Lausanne, 1979, 87. HF-JCMar

IRCANO In gr. *Hurkanos*, "ircano".
1 Figlio di Giuseppe il Tobiade, esattore delle imposte della Palestina per Tolomeo III e Tolomeo IV, esercitò un tempo lo stesso incarico di suo padre. Dopo il 200 si ritirò nella sua dimora in Ammanitide, identificata con gli scavi condotti a Iraq el-Amir. Si suicidò nell'apprendere la notizia dell'avvento al trono di Antioco IV (Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,186-236). Una parte delle sue ricchezze erano conservate nel Tempio di Gerusalemme (2Mac 3,11).
2 Soprannome di →(2) Giovanni (134-104) figlio di Simone Maccabeo.

Bibl. J.M. Dentzer-F. Villeneuve-F. Larché, *Iraq el-Amir, Excavations at the Monumental Gateway*, SHAJ 1, 1982, 201-207. CSaul

IREON In ebr. *yirʿôn;* città fortezza di Neftali (Gs 19,38). Si tratta forse dell'attuale Yārūn, 30 km a sud-est di Tiro. MDef

IR-NACAS In ebr. *ʿîr nāḥāš*, "città di →Nacas" (cfr. LXX: *polis naas*) o "città del cuoio"; località di Giuda (1Cr 4,12); localizzazione incerta (ḫirbet en-Naḥas, 40 km a nord di Petra? Dēr Naḫḫas, 20 km a nord-ovest di Ebron?). MDef

IRPEEL In ebr. *yirpeʾēl;* località di Beniamino (Gs 18,27); forse l'attuale Rāfāt 10 km a nord di Gerusalemme. MDef

IR-SEMES In ebr. *ʿîr-šemeš*, città del sole; nome di →Bet-Semes in Gs 19,41. MDef

ISACCO In ebr. *yiṣḥaq*, o qualche volta *yiṣḥāq* (Ger 33,26; Am 7,9.16; Sal 105,9), nome attestato a Mari e significante "egli ha riso" (il soggetto è probabilmente il bambino o suo padre, benché i poemi di Ugarit parlino del "ridere di El" segno della sua gioia e della sua benevolenza); figlio di Abramo e di Sara (Gen 21,1-8). Il suo nome è spiegato dal riso di Abramo (17,17), di Sara (18,12-15; 21,6) e dei testimoni della sua nascita (21,6). Paragonato ad Abramo e Giacobbe, I. fa l'effetto di un personaggio abbastanza scialbo. La sua storia è inclusa in quella di suo padre (nascita: 21; sacrificio: 22; matrimonio con Rebecca: 24) e di suo figlio Giacobbe (25,19-28; 27; 28,1-5; 35,27-29). Solamente Gen 26 lo riguarda direttamente in quanto racconta le sue contese con Abimelec e l'insediamento a Bersabea che sembra il punto di incontro dei "figli di Isacco" e delle loro tradizioni (26,33; 28,10; 46,1-5).
La determinazione dello stadio primitivo di queste tradizioni e la loro storia restano incerte. La storia d'I. riflette la convinzione teologica di tutta la storia patriarcale: Jahweh, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe (Es 3,6; 1Re 18,36; Mt 22,32) conduce le promesse (Gen 24,7; 26,3-4.23; Sal 105,9) alla loro realizzazione. I. è il figlio della promessa (17,19.21; 21,1-2) che darà ad Abramo una discendenza (21,12) cominciando da Giacobbe, a Israele che è la generazione futura (Ger 33,26) nella terra che a loro fu promessa (Nm 32,11). Menzionato nella genealogia di Gesù (Mt 1,2; Lc 3,34) e tra i grandi credenti (Eb 11,20), I. è, in Paolo, il primo dei figli della promessa (Rm 9,7-10; Gal 4,28).

Bibl. Commentari alla →Genesi: DictSpir, VII, 1987-2005; DBS, VII, 130-131; J. Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, Bb 28, 1947, 363-393. [R. Kilian, *Il sacrificio di Isacco* (= StBibPaid 36), Brescia, 1976; D.L. Christensen, *The Akedah in Genesis 22:1-19, an invitation to Jewish-Christian dialogue*, AmBapQ 4, 1985, 340-46; J.C. Exum-J.W. Whedbee, *Isaac, Samson, and Saul. Reflexions on the comic and tragic visions*, Semeia n. 32, 1985, 5-40; H. Rosenau, *Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen*

22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, NSys 27, 1985, 251-61; A. Agus, *The binding of Isaac and Messiah. Law, martyrdom and deliverance in early rabbinic religiosity* (= Judaica), Albany, 19gg; N. Calder, *From midrash to Scripture: the sacrifice of Abraham in early Islamic tradition*, Mus 101, 1988, 375-402; J.P. Fokkelman, *"On the mount of the Lord there is a vision": a response to Francis Landy concerning the Akedah*, in J.C. Exum (ed.), *Signs and wonders: biblical texts in literary focus* (= SBLSemSt), Atlanta GA, 19gg, 41-57; F. Landy, *Narrative techniques and symbolic transactions in the Aqedah, ivi*, 1-40; J. Milgrom, *The binding of Isaac. The Akedah: a primary symbol in Jewish thought and art*, Berkeley CA, 19gg; A. Wénin, *Abraham à la rencontre de YHWH. Une lecture de Gn 22*, RTLv 20, 1989, 162-77]. ABoud

ISACCO, TESTAMENTO →apocrifi dell'AT 42.

ISAIA In ebr. *yᵉšaʿyāhû*, "Jahweh è liberazione"; primo dei grandi profeti.

1 Vita e ruolo politico Figlio di Amoz (1,1; da non confondere con il profeta Amos), I. esercita la sua attività a Gerusalemme dall'ultimo anno di Ozia (cfr. 6,1) ai tempi dell'assedio di Gerusalemme da parte di Sennacherib nel 701.

A *Giovinezza.* Il *Talmud di Babilonia* fa di I. il fratello del re Amasia; ciò è cronologicamente impossibile. Se non si può provare che fosse imparentato con la famiglia reale, bisogna tuttavia considerarlo come un personaggio fra i più influenti del paese così come dimostrano la sua perfetta conoscenza della politica reale (ivi compresi i suoi aspetti più confidenziali), il suo accesso diretto al re (cfr. 7,3-17; ecc.), il suo comportamento di fronte a Sebna che occupava il primo posto dopo il sovrano (22,15-1g), la sua impunità quando teneva discorsi "scandalosi" (vedere H. Wildberger, 1586-1589); è soprattutto per il suo stile e la ricchezza del suo messaggio che merita il titolo di "principe dei profeti". Non sappiamo niente della sua gioventù che ebbe come cornice i regni prosperi di Ozia (ca. 785-735) e di Iotam (senza dubbio 750-735/734, in coreggenza con Ozia allontanato dal potere effettivo per la lebbra); si può considerare che fu, in un modo o nell'altro, discepolo di Amos poiché i suoi oracoli dal contenuto sociale sono spesso molto vicini anche nella loro formulazione ai discorsi del profeta di Tekoa (R. Fey).

B *Inizi profetici.* I. stesso racconta il suo invio in missione come profeta (6,1-13): durante una visione al Tempio, prende coscienza di trovarsi in presenza del Dio tre volte santo (v. 3) e si offre come volontario (v. 8) per portare al popolo ostinato nella sua cecità la parola divina. Questa scena è collocata "nell'anno della morte del re Ozia" (v. 1) la cui data esatta non è certa. Alcuni autori collocano l'evento verso gli anni 742-739 (E.R. Thiele, V. Pavlovsky-E. Vogt, K.T. Andersen, H. Wildberger, ecc.); ciò permette loro di parlare di un primo periodo di attività del profeta prima della guerra siro-efraimita (734), periodo che corrisponderebbe alla sua predicazione sociale. Altri autori situano — senza dubbio con ragione — la morte di Ozia in una data più bassa, anzi poco prima della grande crisi del 734 (H. Hansler, E. Kutsch, H. Tadmor, A.H.J. Gunneweg, ecc.), così potrebbe spiegarsi lo stretto legame che unisce la scena dell'invio ai capitoli 7-g, relativi alla guerra siro-efraimita. La predicazione sociale d'I. può essere benissimo collocata in un'epoca più tardiva.

C *Guerra siro-efraimita e sue conseguenze.* Il primo intervento pubblico, sicuramente datato, d'I. ha luogo nel 734, quando Gerusalemme è minacciata dagli eserciti di Damasco e di Samaria e quando Acaz vuole chiedere l'aiuto dell'Assiria. Il profeta pronuncia in questa occasione almeno tre oracoli (7,5-ga; 7,13-17.20; g,6a.7-ga) e compie un'azione che simboleggia la rovina dei coalizzati (g,1-4); vuole così dissuadere il re dall'entrare nel pericoloso gioco dei grandi imperi e l'invita a riporre la fiducia in Jahweh perché è lui che detiene il vero potere e può salvare Giuda. In quel tempo I. è già sposato e ha un figlio Seariasub (7,3) oltre a Maher-salàl-cash-baz. Gravi crisi si succederanno nella regione fino alla fine dell'VIII secolo e in particolare alla morte di ogni re assiro. Ogni volta I. interviene per invitare a una politica realista, ma conforme alla fede in Jahweh. Alla morte di Tiglat-Pileser III (727), Osea di Samaria, incoraggiato dall'Egitto, vuole trascinare Giuda nella rivolta contro l'Assiria. In questo contesto il profeta mette per iscritto la sua testimonianza sugli avvenimenti della precedente crisi (libro dell'Emmanuele: Is 6,1-g,1g) per confermare lo stesso messaggio: Giuda non deve temere i suoi vicini perché solo Jahweh possiede la potenza e dà la vittoria. Concretamente, puntare su Jahweh significa starsene lontani dalla politica dei grandi blocchi. Fra gli oracoli pronunciati nello stesso contesto, bisogna annoverare 9,7-20 + 5,24-29; 14,2g-32; 28,1-4. Il profeta fu questa volta ascoltato e Gerusalemme scampò al tragico destino di Samaria.

D *Rivolta palestinese* (714-712). Parecchi oracoli risalgono alla crisi degli anni 714-712, quando le città della Palestina avevano preso l'iniziativa di una nuova coalizione anti-assira (Is 10,5-14 + 14,24-25a; 1g,1-2.4; 22,1-14; 22,15-18). I. annunciò ancora una volta la rovina dei coalizzati con i suoi oracoli e con un lungo mimo descritto in 20,1-6 e invitò a una politica prudente. Ezechia, che si era lasciato trascinare nell'avventura, presentò appena in tempo la sua sottomissione a Sargon II, forse sotto l'influenza del profeta; fu un bene per lui perché i rivoltosi furono annientati. Nello stesso contesto I. annunciò la destituzione di Sebna, il maestro di palazzo o primo funzionario del regno, favorevole al partito anti-assiro (egli sarà riabilitato in occasione della rivolta del 705).

E *Ultimi oracoli.* Gli ultimi oracoli di I. (30,1-5; 30,6-g; 31,1.3; 31,4; 32,9-14; 33,1) possono essere collocati nel quadro della crisi aperta dalla morte di Sargon II nel 705, segno di una nuova rivolta generale dei vassalli dell'Assiria diretta da Ezechia. Con-

trariamente al ruolo che la tradizione posteriore gli ha imposto (cfr. Is 37,6-7.21-35), I. non cessò di opporsi alla politica anti-assira e di annunciare la disfatta dei rivoltosi. I fatti gli diedero ragione: nel 701 Sennacherib pose l'assedio a Gerusalemme che fu costretta a una resa vergognosa. L'attribuzione di alcuni oracoli a una data posteriore al 701 è dubbia.

2 Preoccupazioni sociali La predicazione di I. tocca anche il campo dei rapporti sociali. Come Amos, Osea e Michea, egli denuncia l'estensione abusiva delle grandi proprietà (5,8) , l'arroganza, il lusso e l'ozio della nobiltà (3,16; 5,11-12,22), la corruzione dei giudici (5,23; 10,1-2) e le ingiustizie commesse a danno dei più deboli (3,12a-15; 10,2). Sul piano sociale, I. non è un rivoluzionario, ma piuttosto un riformatore che vuole essere solidale con il popolo sfruttato. Non mette in questione la struttura della società, ma invita le classi dirigenti a esercitare la giustizia. A causa della loro cupidigia e del desiderio di potere senza limite, i grandi sono responsabili della sventura della nazione; in nessun momento, però, il profeta lascia capire che i deboli potrebbero avere un ruolo attivo o sfuggire alla catastrofe che si prepara.

3 Teologia I. non propone alcun discorso teorico su Dio. Si può tuttavia scoprire nei suoi oracoli una implicita e vigorosa teologia.

A *Santità di Jahweh.* Jahweh è il Dio santo (*qādôš:* 6,3; cfr. anche 5,19) di fronte al quale l'uomo si sente annientato (6,5), per cui l'avvertimento ai governanti: "È Jahweh che voi proclamerete santo, è Lui che sarà oggetto del vostro timore e della vostra paura" (8,13; cfr. 31,1). I. ha un senso acuto della gloria (*kābôd,* 3,8; 6,3), della forza impareggiabile di "Jahweh degli eserciti" (2,12; 3,1,15; ecc.) che si esercita sia sui popoli pagani (5,26-29; ecc.) che su Giuda.

B *Unicità di Jahweh.* Jahweh è il Dio unico. Ciò che costituisce un ostacolo non è tanto l'idolatria (come per Osea) quanto l'orgoglio umano (2,12-17) e le sue manifestazioni: esaltazione della sapienza umana (5,20-21), costruzioni fastose (22,16), ingiustizia sociale, grandi progetti diplomatici e militari.

C *Intransigenza di Jahweh.* I. annuncia senza sosta il castigo divino, ma insiste anche sulla ragione profonda di questa minaccia: l'orgoglio di Giuda e dei suoi capi. La minaccia rivela l'esigenza, e l'esigenza rivela una posizione di serietà: Jahweh accorda importanza alla capacità dell'uomo, alla sua responsabilità. La parola di I. mira a una presa di decisione, a un cambiamento di condotta; si tratta di rinunciare all'orgoglio per adottare un atteggiamento di fede, di fiducia (*'āman, bāṭaḥ):* "Se non crederete, non avrete stabilità" (Is 7,9b). Questa fiducia permette di non tremare davanti al nemico umano e rende chiaro che l'orgoglio va di pari passo con l'accecamento (5,12; 6,9; 22,13; ecc.); la fiducia si verifica in un impegno concreto a livello politico e sociale.

D *Giustizia di Jahweh.* Jahweh è un Dio giusto, che prende la decisione tenendo conto delle capacità dell'uomo, secondo le regole della retribuzione giusta. Il castigo di Dio è sempre giustificato dal peccato dell'uomo. Inoltre Jahweh è un Dio che esige il rispetto dei diritti elementari dell'uomo, anche dei deboli (3,12-15; 10,2) e dei pagani (10,7).

E *Benevolenza di Jahweh.* Jahweh è un Dio benevolo, che continua a cercare la salvezza del suo popolo (cfr. 8,18). Se I. annuncia la sciagura non è per abbattere Giuda, ma per aprirgli gli occhi e permettergli di prendere buone decisioni. Nei suoi discorsi più funesti I. rimane un uomo di speranza.

Bibl. J. Steinmann, *Le prophète Isaïe, sa vie, son œuvre et son temps,* Paris, 1950; R. Fey, *Amos und Jesaja,* Neukirchen, 1963; B.S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis,* London, 1967; R. Martin-Achard, *Ésaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques,* RHPR 47, 1967, 208-224; J. Becker, *Isaias. Der Prophet und sein Buch,* Stuttgart, 1968; R. Eiffler, *Die Ideologie Jesajas und ihre objektive Funktion,* Altertum 17, 1971, 3-11; W. Zimmerli, *Jesaja und Hiskia,* in *Wort und Geschichte. Festschrift K. Elliger,* Neukirchen, 1973; H.W. Hoffmann, *Die Intention der Verkündigung Jesajas,* Berlin, 1974; G. Brunet, *Essai sur l'Isaïe de l'histoire,* Paris, 1975; W. Dietrich, *Jesaja und die Politik,* München, 1976; W.L. Holladay, *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage,* Grand Rapids, 1978; E.W. Davies, *Prophecy and Ethics. Isaiah and the Ethical Tradition of Israel,* Sheffield, 1981; H. Wildberger, *Jesaja,* III/C, Neukirchen, 1982, 1577-1667.

JVerm

ISAIA, ASCENSIONE

→apocrifi dell'AT.

ISAIA, LIBRO

I Contenuto In I. si distinguono generalmente tre parti: 1-39 o il "Protoisaia", 40-55 o il "Deuteroisaia" e 50-66 o il "Tritoisaia".

A *Il Protoisaia* (1-39). Ha conosciuto, come le parti successive, una storia letteraria complessa che permette di spiegare l'apparente disordine del testo. Vi si può tuttavia distinguere un piano generale in quattro parti uguale a quello di Ger (secondo l'ordine generale, conservato nella LXX), di Ez e di Sof (dove l'appendice storica fa difetto).

a La sciagura di Giuda e di Gerusalemme (1-11 o 1-12; cfr. Ger 1,4-25,13a; Ez 4-24; Sof 1,4-13). In questa prima sezione si succedono, alternativamente, oracoli di sciagura, in cui il profeta denuncia il peccato di Giuda e minaccia la catastrofe, e un certo numero di promesse (1,27-31; 2,2-4; 4,2-6; ecc.) e testi messianici (cfr. soprattutto 7,14-17; 9,1-6; 11,1-5). Il cuore di questi capitoli è formato dal "libro dell'Emmanuele" (6,1-9,6) che risale alla predicazione del profeta durante la guerra siro-efraimita. Il cap. 12, molto recente, risponde a 25,1-5.9-12 e 26,1-6 e sembra formare con questi passi una cornice che racchiude la sezione degli "oracoli sulle nazioni".

b La sciagura dei popoli pagani (13-27; cfr. Ger 25,13b-38 + 46-51; Ez 25-32; Sof 1,14-3,8). Questa sezione comprende una raccolta di discorsi che annunciano la tragica sorte di Babilonia come cittadel-

la del mondo pagano (13,1-14,23), di Assur (14,24-27), della Palestina (14,28-32), di Moab (15-16), di Damasco e di Efraim (17), dell'Egitto (18-20), ancora di Babilonia (21,1-10), di Duma e degli Arabi del deserto (21,11-17) e infine di Tiro (23). Questi oracoli si aprono con la parola *maśśā'*, "peso, parola di sventura". Alla fine si trova l' "apocalisse di Isaia" (24-27) che comprende un quadro della fine del mondo pagano (24, che corrisponde a 13) e una preghiera perché Jahweh alla fine intervenga (26,7-19), con la sua risposta positiva (26,20-27,13); in questo insieme figura anche un cantico di ringraziamento (25,1-26,6), a sua volta interrotto dalla promessa del banchetto per tutti i popoli (25,6-8). Il cap. 22, che parla di Gerusalemme e dei suoi alti funzionari, non quadra con l'insieme 13-27 centrato sulla sventura del mondo pagano.

c Il trionfo di Gerusalemme e di Giuda (28-35; cfr. Ger 26-35; Ez 33-39; Sof 3,9-20). Questa terza sezione è meno unificata. Oltre a numerose promesse, si trova un certo numero di oracoli di sventure indirizzati a Giuda. I capp. 34-35 sono considerati come un tutto omogeneo e chiamati "piccola apocalisse di Isaia".

d Appendice storica (36-39; cfr. Ger 36-45 + 52 e la visione della Gerusalemme futura in Ez 40-48). Contiene essenzialmente il racconto degli avvenimenti del 701 con un ruolo importante attribuito al profeta. Questo racconto è improntato quasi letteralmente a 2Re 18-20.

B *Il Deuteroisaia* (40-55). Propone un contenuto decisamente ottimista. Il tono è dato dalla prima frase della raccolta: "Consolate, consolate il mio popolo" (40,1). L'orizzonte storico non è più quello dell'VIII secolo, ma l'epoca di Ciro, menzionato in 44,28 e 45,1. Fra i temi di Is 40-55 menzioniamo: l'unicità di Jahweh (40,25; 43,10-11; 44,6.8; 45,5-6.8; ecc.), la creazione del mondo (40,12.21-22.26.28; 42,5; 44,24; 45,12; ecc.), la prescienza divina (41,26; 43,8-12; 44,8; 48,3.5; ecc.), l'amore fedele *(ḥesed)* di Jahweh per il suo popolo (54,8.10; 55,3), la gloria *(kābôd)* di Jahweh (40,5; 42,8-12; 43,7; 48,11), la liberazione dalla dominazione babilonese (42,7; 43,14; 47,5-15; 48,14-15.20-21; ecc.) e la distruzione degli idoli (40,19-20; 41,6-7; 42,17; 44,9-20). Nel Deuteroisaia si trovano i famosi canti del →Servo di Jahweh. La prospettiva è quella di un universalismo centralizzato: tutti i popoli vedranno l'opera meravigliosa di Jahweh in favore di Israele. Prima del 1960 si considerava spesso Is 40-55 come un solo grande poema ben articolato (F. Feldman, E.J. Kissane, K. Budde, J. Muilenburg; cfr. ancora H.C. Spijkerboer). Questo approccio oggi è praticamente abbandonato e nell'opera si riconoscono numerose piccole unità dapprima indipendenti. Secondo quale principio sono ordinate? Parecchi pensano che sia impossibile trovare un piano sulla base del contenuto della raccolta (H. Gressmann, L. Köhler, S. Mowinckel, A. Schoors, R.F. Melugin). Oltre al prologo (40,1-11), si possono comunque distinguere due grandi parti: la prima (40,12-48,21) è dominata da riferimenti a Giacobbe-Israele, Servo di Jahweh, e la seconda (49-55) dai motivi di Sion-Gerusalemme e dalla tenerezza di Jahweh (E. Hessler, C. Westermann, P.E. Bonnard, C. Stuhlmueller).

C *Il Tritoisaia* (56-66). Non parla più di Babilonia e forma un insieme distinto dai capitoli 40-55. Ancora una volta la prospettiva dominante è quella della salvezza che Jahweh darà al suo popolo. Segnaliamo in particolare il canto della salita dei popoli verso Gerusalemme illuminata dalla gloria divina (60,1-13). Il piano della raccolta sembra essere stato dettato dal parallelo con l'inizio del libro (cfr. 1,2-3 e 56,9-57,2; 1,4 e 57,3-13; 1,5-7 e 57,14-20; 1,10-20 e 58,1-14; 1,21-23 e 59,1-15a; 1,24-25 e 59,15b-20; 1,26 + 2,1-5 e 60-62); nel finale si trova la supplica della comunità (63,7-64,11) e, in risposta, di nuovo l'affermazione divina della prossimità della salvezza (65-66).

2 Autenticità

A *Il Protoisaia.* Soltanto nella prima parte (1-39) si riconoscono dei discorsi che risalgono alla predicazione del profeta dell'VIII secolo; in effetti vi si trova una serie di allusioni precise agli avvenimenti politici che segnarono gli anni 734-701, così come analogie di vocabolario, di stile e di contenuto con gli oracoli di altri profeti, in particolare Amos e Michea. Non tutto di questi capitoli proviene dal profeta: molte e di diversa provenienza sono le aggiunte introdotte a poco a poco nel libro, che testimoniano una serie di interpretazioni che rendono sempre attuale la parola autentica di Isaia. È molto discussa la parte esatta dei discorsi pronunciati dal profeta. Alcuni tentano di "salvare" l'autenticità sostanziale dell'insieme del libro affermando che esso è opera della "scuola di Isaia"; a dire il vero il tenore delle aggiunte corrisponde a teologie così diverse e talvolta così opposte al punto di vista di Isaia che bisogna rinunciare a questa posizione.

B *Il Deuteroisaia.* L'opinione tradizionale che attribuisce a Isaia l'insieme del libro è sostenuta solamente da alcuni autori (O.T. Allis, E.J. Young, R. Margalioth, H.E. Freeman). Fin dalla fine del XVIII secolo (J.C. Doderlein, J.G. Eichhorn) si è imposta sempre più l'attribuzione dei capitoli 40-66 o 40-55 a un profeta anonimo detto "Deuteroisaia". Si nota uno stile ampio e spesso solenne molto diverso dalla dizione breve e incisiva di Isaia; il vocabolario è nell'insieme più vicino a quello di Giobbe, di certi Salmi e di Geremia; la cornice storica è quella del tempo di Ciro. L'origine distinta è stata confermata dall'analisi statistica di Y.T. Radday, che si basa su una serie di particolarità "oggettive" (frequenza media dei suffissi, numero medio di sillabe per parola, ecc.); la pertinenza di questa analisi è contestata da R. Almagor e L.L. Adams. Alcuni elementi di continuità letteraria avanzati da coloro che sostengono l'unità del libro, come l'uso dell'espressione "il Santo di Israele" nel corso di tutta l'opera, sono spiegabili attraverso la redazione finale a cui l'opera è stata sottoposta. La predicazione del Deuteroisaia viene abitualmente collocata a Babilonia, verso il 540, poco prima della conquista della città da parte di Ciro. Come hanno mo-

strato A.S. Kapelrud, C. Stuhlmueller e H.M. Barstad, è meglio considerare che il profeta parli a Gerusalemme; in 40, 1-11, p.es., non si parla di un nuovo esodo di Israele, ma di Jahweh che ritorna a Gerusalemme; l'opinione classica è stata condizionata dall'idea inesatta secondo la quale tutto l'Israele fedele a Jahweh sarebbe stato deportato. Anche la data precisa dell'attività del profeta è soggetta a controversie: parla egli appena prima della caduta di Babilonia o piuttosto qualche tempo dopo, come pensa H. Tadmor? L'insistenza polemica di numerosi oracoli che sottolineano la legittimità di Ciro e la sua scelta da parte di Jahweh (41,1-5.21-29; 42,5-7; 43,14-55; 44,24-28; 45,1-7.11-13; 46,9-11; 48,12-15) favorisce la seconda soluzione. Aggiungiamo che l'ipotesi dell'unità sostanziale di Is 40-55 è poco attendibile, come hanno dimostrato H.C. Schmitt, R.P. Merendino e K. Kiesow. Sembra che la parte della raccolta che risale al profeta dell'epoca di Ciro sia più ristretta di quanto normalmente si sostenga; non si capisce perché questi capitoli sarebbero sfuggiti al lavoro di successive riletture a cui sono state soggette le altre sezioni del libro e l'insieme della letteratura profetica all'epoca persiana e all'inizio del periodo ellenistico.

C *Il Tritoisaia.* Il primo ad attribuire Is 56-66 ad un autore anonimo diverso dal Deuteroisaia fu B. Duhm (1892). Questa sezione del libro è stata oggetto di parecchie ipotesi. Alcuni vi leggono un seguito della predicazione del Deuteroisaia, ma in un nuovo contesto storico (L. Glahn, J. Morgenstern, F. Mass) o ancora l'opera di un suo discepolo contemporaneo della ricostruzione del secondo Tempio (K. Elliger, A. Penna, W. Kessler, P.E. Bonnard). Tuttavia si è sempre più concordi nel distinguere in Is 56-66 un insieme di discorsi attribuibili a un profeta "ottimista" vicino ad Aggeo e a Zaccaria (cfr. soprattutto 57,14-19; 60,1-13; 62,2-3; 65,16-23; 66,7-14a) e testi risalenti all'epoca di Geremia (56,9-12; 57,6-13a) o a quella dell'esilio con uno o più redattori posteriori (C. Westermann; cfr. anche K. Pauritsch).

3 Composizione La redazione del libro ha senza dubbio conosciuto una storia lunga e complicata terminata in epoca ellenistica, ma prima del 180 perché in quel momento il canone dei libri profetici è costituito e un rimaneggiamento importante diventa poco immaginabile.

A *Il Protoisaia.* La composizione della prima parte (1-39) è stata oggetto di diverse teorie che oscillano fra due poli: al punto di partenza si troverebbe una serie di raccolte di oracoli indipendenti, arricchiti e riuniti, a partire dall'esilio, in una sola opera (B. Duhm, G.B. Gray, S. Mowinckel, G. Fohrer, R. Lack) o, al contrario, esisterebbe dal tempo di Isaia un vero libro, rimaneggiato però in epoca postesilica (K. Budde, O. Procksch, J. Scharbert). Due importanti contributi recenti sono stati quelli di J. Becker, che attira l'attenzione sul fenomeno della rilettura teologica, e di H. Barth, che parla di una redazione all'epoca di Giosia. Ad ogni modo, lo stato attuale del testo può essere spiegato solo con un processo di maturazione e di arricchimento in più tappe, ma i dettagli di questa storia restano ipotetici.

a Al punto di partenza si troverebbero cinque raccolte di oracoli, tra cui il "libro dell'Emmanuele" (6,1-9,6) messo per iscritto dallo stesso profeta (cfr. l' "io" dei capitoli 6 e 8) e due raccolte di discorsi in *hôy,* "guai!".

b Queste raccolte, completate da qualche oracolo sparso del profeta sono a poco a poco accostate le une con le altre. Fin dal tempo di Giosia gli oracoli sono reinterpretati e completati da una serie di notizie che esprimono la convinzione della inviolabilità di Sion (8,8b-10.15; 10,27b-34; 14,26; 17,12-14a; ecc.) e da qualche testo "messianico" (9,1-6; 11,1-5; ecc.).

c All'epoca dell'esilio la raccolta dei testi è completata dalla scuola deuteronomistica, che rilegge l'insieme dell'opera alla luce dei terribili avvenimenti della caduta di Gerusalemme. La giustizia di Jahweh è sottolineata in conformità alla teologia deuteronomistica dell'alleanza. Il libro si apre ormai con la grande scena del processo di Israele (1,2-20). Da notare, fra i contributi di questa epoca, il famoso "canto della vigna" (5,1-7).

d Senza dubbio un redattore dell'inizio dell'epoca persiana ha riorganizzato l'opera secondo il piano evocato sopra. Ormai la sciagura di cui parla il profeta è quella che vive Israele al tempo del redattore; ben presto verrà il tempo della sventura del mondo pagano trionfante e della vittoria di Israele. Il libro è così riletto in una prospettiva escatologica, sottolineata da una serie di aggiunte (13,1-22; 24,1-13. 18b-20; ecc.).

e Una nuova rilettura può essere situata nel corso del V secolo; essa insiste soprattutto sulla conversione di Sion (1,27), cioè del →resto di Israele destinato alla fecondità (4,2-3; 6,13b; 7,21-22; 10,20-22a; ecc.). È forse al momento di questa redazione che i capitoli 40-66 sono uniti ai capitoli 1-39.

f L'ultima redazione di grande respiro risale, sembra, al IV secolo. Poggia sull'insieme del libro e mette l'accento sulla promessa di felicità accordata alla comunità fedele, mentre gli "empi" saranno abbassati (aggiunta 3,10-11; 5,15-16; ecc.).

g Si possono infine notare alcune aggiunte minori all'inizio dell'epoca ellenistica. Esse si riferiscono alla conversione dei pagani (11,10; ecc.), alla polemica anti-samaritana (1,28-31; 17,10b-11; ecc.), al raduno dei giudei dispersi (11,11-16; 27,12-13; ecc.) e al dramma apocalittico (10,22b-23; 24,16b.21-23; ecc.).

B *Il Deuteroisaia.* Gli studi che si riferiscono alla storia della redazione di Is 40-55 sono ancora frammentari. I discorsi relativi a Ciro (41,1-5.21-29; 42,5-7; ecc.) appartengono certamente al fondo antico della raccolta che sembra essere stata riletta negli stessi ambienti successivi della prima parte. I cantici del →Servo risalgono verosimilmente a una redazione secondaria (V secolo?).

C *Il Tritoisaia.* La composizione del Tritoisaia è già stata trattata sopra. In essa si trovano le stesse

tappe della storia postesilica della formazione di Is 1-39. Ricordiamo che le ultime redazioni sono comuni a tutto il libro.

4 Teologia

A *Il Protoisaia.* La teologia dei discorsi autentici di Is 1-39 è stata richiamata più sopra; ricordiamo il valore dato alla santità di Jahweh e l'appello a una fede fiduciosa che si incarna nelle scelte della vita politica e sociale. Il Protoisaia è importante anche per i numerosi contributi posteriori al profeta dell'VIII secolo: i poemi messianici (9,1-6; 11,1-5) che esaltano il re discendente da David, portatore della giustizia e della pace di Jahweh; il motivo del →resto miserevole, ma promesso a un avvenire glorioso (4,2-3; 7,21-22; 10,20-22a; 28,5-6; cfr. 6,13b; 28,16-17a); il tema della guarigione spirituale (29,18; 32,1-5); la prospettiva della resurrezione dei morti (25,8a; 26,14.19); i canti della vigna castigata (5,1-7) e ripristinata (27,2-6).

B *Il Deuteroisaia.* Is 40-55 valorizza in particolare l'idea del monoteismo affermato per la prima volta non soltanto sul piano pratico ("Non avrai altro Dio all'infuori di me", Es 2,3; Dt 5,7), ma anche sul piano teorico ("Io sono il Signore e non v'è alcun altro", Is 45,5; 46,9). Altri motivi teologici salienti sono la creazione del mondo e di Israele e la prescienza divina. Il libro raggiunge tuttavia il suo vertice sul piano teologico con le evocazioni del misterioso →Servo di Jahweh: questo Servo riceve la missione di ricondurre il suo popolo a Jahweh e di essere luce delle nazioni (49,5-6); accettando un'indicibile sofferenza fino alla morte, egli porta il peccato di Israele e conosce la resurrezione (53,1-12). Questa figura annuncia in modo straordinario ciò che si dirà di Gesù nel Vangelo.

C *Il Tritoisaia.* Il redattore principale del Tritoisaia sembra soprattutto preoccupato dal silenzio di Jahweh che abbandona i suoi (62,4), nasconde loro il suo volto (59,2; 64,6) e resta a distanza (57,15; 63,15; 66,1). La rilettura dell'inizio del libro gli suggerisce una doppia risposta. Da una parte il gruppo dei credenti confessa i propri errori che sono di ostacolo alla salvezza (57,14; cfr. 57,16-17; 58,6-10; 59,1-4.12-15a; 64,4b.8); dall'altra, l'autore afferma con insistenza che Jahweh guarirà il popolo ferito (57,18-19) e gli darà la pace (57,1.19; 66,12). Sarà la glorificazione di Sion (60,1-13; 62,2-3), la liberazione dei prigionieri (61,1) e l'esplosione di una gioia intensa (61,3.7; 62,5; ecc.). Sarà così rotto il pesante silenzio divino (58,9). Jahweh ritroverà la sua comunità, riallaccerà con essa i legami dell'alleanza (61,8) e la chiamerà "mia sposa" (62,4-5). Quanto ai persecutori, essi saranno portati via dalla tempesta (57,13; cfr. 59,18; ecc.). Jahweh resta così il Dio fedele (65,16). I redattori più recenti di Is 56-66 insistono soprattutto sull'opposizione fra il trionfo dei giusti e la sventura degli empi (65,11-15; ecc.), l'accoglienza dei proseliti (56,3-7) e la riunione dei Giudei dispersi (56,8; 66,18-21).

5 Testo Fra i manoscritti del mar →Morto scoperti a partire dal 1947 vicino al ḫirbet Qumrân figurano due manoscritti del testo di Is: 1QIs^a (completo) e 1QIs^b (frammenti dei capitoli 38-66); vengono abitualmente datati intorno al 100 a.C. Essi differiscono dai manoscritti più antichi conosciuti fino allora e di circa 1000 anni più recenti solo in piccoli dettagli che si riducono, nella maggior parte dei casi, a varianti ortografiche. 1QIs^b è quasi identico al testo masoretico. 1QIs^a, che si allontana di più dal testo masoretico, soprattutto a partire dal cap. 34, propone un testo che non è anteriore al testo masoretico, ma le cui particolarità si spiegano con la preoccupazione del copista di trasmettere un documento leggibile in una società dove l'ebraico non era molto conosciuto. La scoperta di questi manoscritti ha così come primo interesse quello di confermare in modo eclatante la conformità del testo masoretico con il testo "originale" da cui dipende; è inoltre importante per la conoscenza della storia della lingua ebraica, soprattutto per ciò che concerne la morfologia e la pronuncia. I due manoscritti sono stati pubblicati in fotocopia, 1QIs^a da M. Burrows e 1QIs^b da E.L. Sukenik.

Bibl. Commentari:

[L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 97-452];

— cc. 1-66: Duhm, Tübingen, 1892 (1968^5); J. Skinner, Cambridge, 1896-1898 (1954^8); F. Feldman, Münster, 1925-1926; E.J. Kissane, Dublin, 1941-1943; L. Dennefeld, Paris, 1947; A. Penna, Torino-Roma, 1958 (1964^2); G. Fohrer, Zürich-Stuttgart, 1960-1964; E.J. Young, Grand Rapids, 1965-1972; A. Schoors, Roermond, 1972;

— cc. 1-39: O. Procksch, Leipzig, 1930; R.B.Y. Scott, Nashville, 1956; W. Eichrodt, Stuttgart, 1960-1967; O. Kaiser, Göttingen, 1960-1973 (t. 1: 1981^5); F. Montagnini, Brescia, 1966 (1982^2); P. Auvray, Paris, 1972; A.S. Herbert, Cambridge, 1973; R.E. Clements, Grand Rapids, 1980; J. Jensen, Wilmington, 1984; [E. Jacob, *Esaïe 1-12* (= CAT VIII/A), Genève, 1987];

— cc. 1-27: G.B. Gray, Edinburgh, 1912 (1928^2);

— cc. 40-66: K. Budde, Tübingen, 1909 (1922^4); C.C. Torrey, Edinburgh, 1928; P. Volz, Leipzig, 1932; J. Muilenburg, Nashville, 1956; C. Westermann, Göttingen, 1966; P.É. Bonnard, Paris, 1972; R.N. Whybray, London, 1975;

— cc. 40-55: W. Caspari, Giessen, 1934; C.R. North, Oxford, 1964;

— cc. 40-48: W.A.M. Beuken, Nijkerk, 1979;

— cc. 40-45: K. Elliger, Neukirchen, 1978; [C. Westermann, *Isaia (capp. 40-66)* (= AT 19), Brescia, 1978; É. Beaucamp, *Le livre de la consolation d'Israël: Isaïe XL-LV* (= Lire la Bible 93), Paris, 1991];

— cc. 56-66: W. Kessler, Stuttgart, 1960; K. Pauritsch, Roma, 1971. [E. Achtemeier, *The community and message of Isaiah 56-66. A theological commentary,* Minneapolis, 1982].

Studi:

— cc. 1-66; O.T. Allis, *The Unity of Isaiah,* Philadelphia, 1950; Y.T. Radday, *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics,* Hildesheim, 1973; R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration,* Roma, 1973; D. Bourguet, *Pourquoi a-t-on rassemblé des oracles si divers sous le titre d'Ésaïe?,* ÉTRel 58, 1983, 171-179; R. Rendtorff, *Zur Komposition des Buches*

Jesaja, VT 34, 1984, 295-320; W. Brueggemann, *Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition*, JStOT 29, 1984, 89-107; [H. Simian Yofre, *Il Messia in Isaia e nel profetismo*, in G. De Gennaro (a cura di), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo. Il Messia* (= StBibTeolAq), Napoli, 1985, 259-80; E.W. Conrad, *Isaiah and the Abraham connection*, AsiaJT 2,2, 1988, 382-93; K. Nielsen, *There is hope for a tree. The tree as metaphor in Isaiah* (= JStOTSup 65), Sheffield, 1989; J. Vermeylen (éd.), *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures: unité et complexité de l'ouvrage* (= BETL 81), Leuven, 1989; A.M. Pelletier, *Le Livre d'Isaïe et le temps de l'histoire*, NRT 112, 1990, 30-43];

— cc. 1-39: S. Mowinckel, *Die Komposition des Jesajabuches Kap. 1-39*, ActOr 11, 1933, 267-292; J. Fichtner, *Jesaja unter den Weisen*, TLZ 74, 1949, 75-80; id., *Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja*, ZAW 63, 1951, 16-33; G. Fohrer, *Studien zur alttestammentlichen Prophetie (1949-1965)*, Berlin, 1967; J. Becker, *Isaias. Der Prophet und sein Buch*, Stuttgart, 1968; A. Feuillet, *Études d'exégèse et de théologie biblique*, Paris, 1975, 21-201.223-279; F. Huber, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*, Berlin, 1976; J. Vermeylen, *Du prophète à l'apocalyptique*, Paris, 1977-1978; H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, Neukirchen, 1977; W.L. Holladay, *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage*, Grand Rapids, 1978; R.E. Clements, *The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem in 587 B.C.*, VT 30, 1980, 421-436; W. Werner, *Eschatologische Texte in Jesaja 1-39*, Würzburg, 1982; R. Kilian, *Jesaja 1-39*, Darmstadt, 1983; [H.W. Jüngling, *Der Heilige Israels. Der erste Jesaja zum Thema "Gott"*, in E. Haag (hrg.), *Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (= QDisp 104), Freiburg i.B., 1985, 91-114; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 77-101; W. Geerlings, *Jesaja 7,9b bei Augustinus. Die Geschichte eines fruchtbaren Missverständnisses*, WissWeish 50, 1987, 5-12; J.H. Hayes-S.A. Irvine, *Isaiah. The eighth-century prophet: his times and his preaching*, Nashville, 1987; H. Simian Yofre, *La pace come salvezza universale (Is 2,2-5)*, in *Testimoni fino all'estremità della terra*, ParSpV n. 16, 1987, 39-52; A. Catastini, *Isaia ed Ezechia. Studio di storia della tradizione di II Re 18-20/Is 36-39* (= Studi Semitici 6), Roma, 1989; S.A. Irvine, *Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis* (= SBLDiss 123), Atlanta GA, 1990; F. Montagnini, *Isaia 1-39. L'occhio del profeta sugli eventi della storia* (= LOB 1.18), Brescia, 1990; Y. Gitay, *Isaiah and his audience. The structure and meaning of Isaiah 1-12* (= StSemN 30), Assen-Maastricht, 1991; C.R. Seitz, *Zion's final destiny. The development of the Book of Isaiah: a reassessment of Isaiah 36-39*, Minneapolis, 1991; S. De Jong, *Het verhaal von Hizkia en Sanherib. Een synchronische en diachronische analyse von II Kon. 18,13-19,37 (par. Jes 36-37)*, Amsterdam, 1992; B. Ognibeni, *Achaz o non Achaz: a proposito del testo di Is 38,8*, RivB 40, 1992, 77-86; J.P. Sonnet, *Le motif de l'endurcissement (Is 6,9-10) et la lecture d'Isaïe*, Bib 73, 1992, 208-39; J.T. Willis, *Historical issues in Isaiah 22,15-25*, Bib 74, 1993, 60-70];

— cc. 40-66: S. Mowinckel, *Die Komposition des deuterojesajanischen Buches*, ZAW 49, 1931, 87-112; K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, Stuttgart, 1933;

— cc. 40-55: J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, Stuttgart, 1938; L. Rignell, *A Study of Isaiah, Ch. 40-55*, Lund, 1956; P.A.H. de Boer, *Second Isaiah's Message*, Leiden, 1956; Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, in *Forschung am Alten Testament*, München, 1964, 92-170; E. von Waldow, *The Message of Deutero-Isaiah*, Interpr 22, 1968, 259-287; Y. Kaufmann, *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, New York, 1970; D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterojesaja*, Berlin, 1971; A. Schoors, *I am God Your Saviour*, Leiden, 1973; H.D. Preuss, *Deuterojesaja*, Neukirchen, 1976; R.F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, Berlin, 1976; H.C. Spijkerboer, *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah*, Wever, 1976; J.M. Vincent, *Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kapp. 40-55*, Frankfurt, 1977; R.P. Carroll, *Second Isaiah and the Failure of Prophecy*, ST 32, 1978, 119-131; K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch*, OrBibOr 24, 1979; H.C. Schmitt, *Prophetie und Schultheologie im Deuterojesajabuch*, ZAW 91, 1979, 43-61; Y. Gitay, *Deutero-Isaiah: Oral or Written?*, JBL 99; 1980, 185-197; C. Stuhlmueller, *Deutero-Isaiah (chaps. 40-55)*, CBQ 42, 1980, 1-29; A.S. Kapelrud, *The Main Concern of Second Isaiah*, VT 32, 1982, 50-58; W. Zimmerli, *Jahwes Wort bei Deuterojesaja*, VT 32, 1982, 104-124; H.M. Barstad, *Lebte Deuterojesaja in Judäa?* NorTTs 83, 1982, 77-87; P.H. Plamondon, *Sur le chemin du salut avec le IIe Isaïe*, NRT 114, 1982, 241-266; O.H. Steck, *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament*, München, 1982, 204-220; P.H. Plamondon, *Le Deutéro-Isaïe: de la multiplicité des genres littéraires à l'unité d'un discours*, LavalTP 39, 1983, 171-193; [P. Grelot, *I canti del Servo del Signore. Dalla lettura critica all'ermeneutica* (= StBibDeh 9), Bologna, 1983; J. Núñez Regodón, *El universalismo de los cantos del Siervo*, in A. Vargas Machuca-G. Ruiz (ed.), *Palabra y vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños*, MiscCom 41,78s, 1983, 57-76; J. Núñez Regodón, *El universalismo de los cantos del Siervo*, MiscCom 41, 1983, 57-76; J. Goldingay, *God's Prophet, God's Servant. A study in Jeremiah and Isaiah 40-55*, Exeter, 1984; F.D. Lindsey, *The Servant Songs. A study in Isaiah*, Chicago, 1985; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 261-300; A. Bonora, *Isaia 40-66; Israele, servo di Dio, popolo liberato* (= LOB 1.19), Brescia, 1988; J. Koenig, *Oracles et liturgies de l'exil babylonien*, Paris, 1988; R.G. Kratz, *Kyrios im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55* (= ForAT 1), Tübingen, 1991; B. Gosse, *La création en Proverbes 8,12-31 et Isaïe 40,12-24*, NRT 115, 1993, 186-93];

— cc. 56-66: K. Elliger, *Die Einheit Tritojesajas*, Stuttgart, 1928; id., *Der Prophet Tritojesaja*, ZAW 49, 1931, 112-140; F. Mass, *"Tritojesaja"*, in *Das ferne und nahe Wort. Festschrift L. Rost*, Berlin, 1967, 156-163; G. Wallis, *Gott und seine Gemeinde*, ThZ 27, 1971, 182-200; E. Sehmsdorf, *Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66*, ZAW 84, 1972, 517-576; E. Achtemeier, *The Community and Message of*

Isaiah 56-66, Minneapolis, 1982. Textes de Qumrân: DBS, IV, 647-729; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery,* New Haven, 1951; E.L. Sukenik, *ʾÔṣar hammᵉgillôt haggᵉnûzôt,* Jerusalem, 1954; E.Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsaᵃ),* Leiden, 1974. [S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici,* a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 328-37; O.H. Steck, *Lumen Gentium. Exegetische Bemerkungen zum Grundsinn von Jesaja 60,1-3,* in W. Baier (hrg.), *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt. Festschrift für J. Kardinal Ratzinger, 60. Geburtstag, vol. II,* Sankt Ottilien, 1987, 1279-94; B. Langer, *Gott als "Licht" in Israel und Mesopotamien; Eine Studie zu Jes 60,1-3. 19f* (= Österr-BibSt 7), Klosterneuburg, 1989]. JVerm

IS-BAAL In ebr. *ʾišbaʿal;* figlio e successore di Saul. Il suo nome significa "uomo di Baal", secondo la spiegazione più probabile (è stato proposto "Baal esiste", sulla base dell'elemento *yēš* che denota l'esistenza, o ancora "dono di Baal", facendo ricorso alla radice *ʾwš* "dono", documentata in ugaritico). L'ebraico lo trasforma sempre in *ʾiš bošet* (→Isboshet →Esbaal →Ishyo). Dopo la morte di Saul e di Gionata, è proclamato re da →Abner e insediato a Macanaim, al riparo dai Filistei. Il suo territorio si limita a Galaad, agli Asuriti (o Gesuriti secondo la versione siriaca e la Vulgata), a Izreel, Efraim e Manasse (2Sam 2,8-9). A Gabaon si verifica uno scontro con la casa di Giuda, legata a Davide (2Sam 2,12s). Il suo regno dura due anni. La rottura con Abner, che viene assassinato prima di aver negoziato con Davide, gli è fatale (2Sam 3,6-39). Egli stesso è vittima di due capibanda →Baana e →Recab, che Davide punirà (2Sam 4,1-12).

Bibl. J.A. Soggin, *The Reign of ʾEsbaʿal, Son of Saul,* Old Testament and Oriental Studies, Roma, 1975, 31-49 (= *Il regno di Ešbaʿal, figlio di Saul,* RSO 40, 1965, 89-106). JAun

IS-BOSHET In ebr. *ʾîš bošet,* "uomo della vergogna"; deformazione intenzionale di *ʾîš baʿal* (→Is-Baal →Ishyo →Esbaal) nome del figlio di →(2) Saul. A rigore di termine *baʿal* può indicare Jahweh come signore e padrone. Quando la confusione con la divinità cananea →Baal divenne troppo pericolosa, il termine peggiorativo di vergogna permise di prendere le necessarie distanze. La LXX ha letto *iebosthe* in 2Sam 2 (ma un manoscritto dà *eisbaal* in 2,8). A partire da 3,8 usa *memphibosthe* sia per Is-Baal che per il figlio di →Gionata, →Merib-Baal. Probabilmente era il nome di un altro figlio di Saul menzionato in 2Sam 21,8; da lì avrebbe avuto origine la confusione. JAun

ISCARIOTA In gr. *iskariotēs,* talvolta *iskariōth* (Mc 3,19; 14,10; Lc 6,16); soprannome di Giuda, il dodicesimo apostolo (Mt 10,4; 26,14; Lc 22,3; Gv 12,4; 13,2; 14,22), e di suo padre Simone (Gv 6,71; 13,26). Questo soprannome sarebbe la trascrizione dall'ebr. *ʾîš qriyôt* "uomo di Kariot", località situata a sud di Ebron (ḫirbet el Qureitein). Alcuni hanno voluto vedervi la trascrizione di *ʾîš šiqrāʾ,* "uomo di menzogna" o una corruzione del termine di *sikarios* →sicario, pensando che Giuda appartenesse a un movimento attivista (→Zeloti). La prima spiegazione sembrerebbe tuttavia la più probabile.

Bibl. T.A. Morin, *Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskarioth,* RB, 80, 1973, 332-358. CSaul

ISCRIZIONE SULLA CROCE L'iscrizione della croce (in greco *epigraphē,* "iscrizione": Mc 15,26; Lc 23,38; *titlos,* dal latino *titulus,* "iscrizione": Gv 19,19) era una tavoletta, ricoperta di un intonaco bianco (*pinax:* Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 5,1,44; *leukoma:* Sozomene, *Storia ecclesiastica* 1,17), sulla quale si scriveva in lettere nere, ben visibili, il delitto del condannato (Mt 27,37). Talvolta si portava l'iscrizione davanti al condannato (Svetonio, *Caligola* 32) oppure gliela si attaccava al collo (Svetonio, *Domiziano* 10; Cassio Dione 54,8); nel caso di Gesù, l'iscrizione fu fissata sulla croce "al di sopra del suo capo" (Mt 27,37). Il testo dell'iscrizione varia da un vangelo all'altro, ma i quattro riportano nello stesso modo quello che costituisce l'unico testo di Mc 15,26: "Il re dei Giudei" (Mt 27,37; Lc 23,38; Gv 19,19). È probabile che questa formulazione breve sia la più vicina alla forma storica. Mt aggiunge solo il nome "Gesù" e Lc il termine "Questi". Gv, invece, precisa "Gesù di Nazaret" e sviluppa quello che nei sinottici è solo un'osservazione (un versetto) per farne una scena composita: 19,20-22. Il verbo *graphein,* "scrivere" apre e chiude la pericope (vv. 19.22); il v. 20 nota che l'iscrizione è redatta in ebraico, in greco e in latino (alcuni manoscritti greci di Lc hanno pure questo particolare che la Volgata riporta), sottolineando così la dimensione universale della regalità di Cristo, tema essenziale nel racconto giovanneo.

Bibl. Commentari al vangelo di →Giovanni; T. Innitzer, *Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi,* Wien, 1948⁴, 268-270; G.M. Lee, *The inscriptions on the Cross,* PEQ 2, 1968, 144; I. de la Potterie, *De narratione Passionis Jesu Christi. Joh. 18-19,* Roma, 1970, 148-152 (corso inedito). JdF-PHaud

ISHYO In ebr. *yišwî;* figlio di →(2) Saul (1Sam 14,49). Sulla base del greco *(iessiou)* numerosi commentatori hanno ricostruito *ʾîšyô,* "uomo di Jahweh" e pensato che si trattasse di una correzione teologica di *ʾîšbaʿal,* "uomo di Baal" (cfr. →Esbaal di 1Cr 8,33; 9,39). È difficile ricostruire il primo elemento *ʾîš;* d'altra parte gli elenchi dei figli di Saul comportano delle varianti (cfr. inoltre 1Sam 31,2; 1Cr 10,2). →Esbaal →Is-Baal →Is-Boshet. JAun

ISLAM E BIBBIA

1 La Bibbia nella teologia

A *L'Islam di fronte al giudaismo e al cristianesimo.* La relazione che la teologia, la fede e la co-

scienza musulmane intrattengono con la Bibbia, non può essere descritta senza definire anzitutto l'idea che l'Islam si fa dell'economia della rivelazione divina: da questa concezione dipende il suo atteggiamento di fronte ai testi sacri giudeo-cristiani anteriori al profeta Muḥammad.

Dio *(ʾallāh)*, creatore e signore dell'universo, desidera farsi conoscere dagli uomini e insegna loro i suoi precetti in un linguaggio che sia alla loro portata. Per gli antichi, egli ha fatto "discendere" *(nazzala)* una rivelazione che, presentata da diversi profeti, ha diffuso a frammenti l'informazione inesauribile e misteriosa su lui stesso (Cor 18,109) racchiusa nella "Madre del Libro" (3,7), il "libro nascosto" (56-78), incisa sulla "tavola conservata" (85,22), archetipo di tutti gli "appelli" (compreso il Corano) fatti all'uomo. Così Dio ha dato ai Giudei e ai Cristiani "una Luce e una Guida" (6,91), trasmesse da una serie di profeti che il Corano evoca parecchie volte: "Noi abbiamo ispirato Noè e i profeti venuti dopo di lui. Abbiamo ispirato Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe, le Tribù, Gesù, Giobbe, Giona, Aronne, Salomone, abbiamo dato dei Salmi a Davide... Dio ha veramente parlato a Mosè" (4,163-164). Questi profeti, che ogni musulmano è tenuto a venerare come autentici inviati *(rusul)* di Dio, hanno predicato l'unicità divina *(tawḥīd)* e furono tacciati di impostura o perseguitati da popoli idolatri (6,112; 2,87); essi rispettavano già il "puro culto di Dio" *(ḥanīfiyya)*, monoteismo originale di cui Abramo fu il primo devoto, rappresentando l'ideale stesso del *ḥanīf* (2,129.135; 3,60.67), prototipo del musulmano sottomesso all'unico Creatore, opposto sia al politeismo che al monoteismo corrotto sviluppato posteriormente dai Giudei e dai cristiani. Inviato a sua volta per fondare la "religione perfetta" (48,28) e divulgare "la Scienza del libro" (13,43) al suo popolo in lingua araba chiara" (26,195), Muḥammad è il "sigillo dei profeti" (33,40) e anche il primo "musulmano" cioè il primo a essersi "sottomesso" *(muslim)* senza riserve a Dio; registrando passivamente il dettato soprannaturale del "testo" (*al qurʾān*, cioè il Corano), che impegna a questa totale sottomissione *(ʾislām)*, egli chiude l'epoca dei profeti, ma non abroga le rivelazioni anteriori; al contrario le conferma e le completa (2,41.89.91; 35,31; 46,12.30), come Gesù ha confermato la Torah (3,50). Per questo i Figli di Israele e i cristiani sono chiamati "gente del Libro" *(ahl al-kitāb)*, eredi con la Bibbia — come i Musulmani con il Corano — della rivelazione di Abramo.

B *L'Islam di fronte alle Scritture dei Giudei e dei cristiani.* Godendo della stessa ispirazione divina del Corano e diffondendo la stessa rivelazione, l'AT e il NT dovrebbero dunque rivestire un valore insigne agli occhi dei musulmani, tanto più che l'uno e l'altro hanno annunciato (51,6), secondo il Corano, la venuta di Muḥammad, l'ultimo Profeta. Sfortunatamente, per incredulità o per inganno, i Giudei e i cristiani hanno falsato e amputato le loro Scritture: "Essi (cioè i Giudei) alterano il senso delle parole rivelate; dimenticano una parte di ciò che è loro rivelato" (5,13). I cristiani, senza curarsi del *tawḥīd* (unicità di Dio) hanno inoltre divinizzato Gesù, l'inviato di Dio che dicono essere suo Figlio, snaturando l'unicità divina (25,2). La reminescenza e i frammenti biblici contenuti nel Corano — considerati come prestiti diretti o indiretti dall'esegesi scientifica occidentale — non sono stati tratti da Muḥammad dalla Bibbia, ma gli sono stati rivelati direttamente da Dio, in arabo (46,12.30). Così non serve a nulla ricorrere alle Scritture falsificate dei Giudei e degli "associati" *(mušrikūn)* cristiani; per di più bisogna rifiutare di discuterne con loro e accontentarsi di affermare a loro l'unicità divina e l'eccellenza del Corano che contiene tutte le informazioni necessarie e sufficienti. In ultima istanza, è ciò che caratterizza l'atteggiamento del musulmano verso la Bibbia: sapendo che essa conserva una parte della rivelazione di Abramo, di cui si vanta anche il Profeta, ma convinto che essa è stata impoverita e corrotta, egli riconosce l'identità globale fra la rivelazione del Corano e quella giudeo-cristiana, ma non sopporta di discuterne le divergenze precise: "Dite: Noi crediamo a ciò che è disceso verso di noi (i musulmani) e a ciò che è disceso verso di voi (gente del Libro). Il nostro Dio, che è vostro Dio, è unico e noi gli siamo sottomessi" (29,46): "...il Libro con il quale Mosè è venuto... l'avete scritto su pergamene per farlo conoscere, ma voi nascondete una gran parte del suo contenuto... di': 'È Dio' e lasciali poi che si divertano a discutere" (6,91). E il commentatore al-Buḫārī (morto nell'870 ca.) conclude: "Non dichiarate i dati del *ahl al-kitāb* né esatti né falsi, ma dite: Noi crediamo in Allāh e in ciò che egli ha rivelato" (*Tafsīr* 2,11).

C *L'AT nel Corano e la tradizione.*

a La *tawrā*. I ricordi veterotestamentari sono molto numerosi nel Corano. Gli *ḥadīṯ* (racconti che hanno la pretesa di risalire al profeta) e la tradizione letteraria ne conoscono di più. Si tratta non soltanto delle storie dell'AT, ma anche dei precetti legislativi o rituali che sarebbe troppo lungo enumerare. Alcuni passi del Corano riprendono esplicitamente citazioni bibliche (p. es. 5,45 = Es 21,23-25). Si pensa generalmente che l'Islam abbia raccolto questi dati non tanto dalla lettura della Bibbia ebraica o siriaca quanto dai contatti del Profeta con le comunità giudaiche dell'Arabia pre-islamica, e poi dalla tradizione haggadica.

Nel Corano la *tawrā* indica sia la Torah (→Pentateuco, Legge), sia l'insieme delle Sacre Scritture dei Giudei. Coloro che la osservano meritano il Paradiso (5,70), ma coloro che la rifiutano — i Giudei stessi che la alterano — sono come "l'asino caricato di libri" (62,5). Essa è l'essenziale della rivelazione concessa ad Abramo (3,58) e confermata da Gesù (3,44); essa stessa ha predetto la venuta del "profeta dei Gentili" *(nabī al-ʾummī)*, Muḥammad, ma i giudeo-cristiani hanno dimenticato questo annuncio (7,157).

Gli *ḥadīṯ* insistono sulla incompletezza e sulla deformazione della Torah giudaica che non contiene niente che sia così prezioso come il Corano e la cui

osservanza è meno meritoria di quella del Corano (Buḫārī, *Tawḥīd* 31,47; Tirmidī, *Tafsīr* 17,3); essi riprendono d'altronde presunti passaggi della *tawrā* che non si trovano nell'AT: sono probabilmente interpretazioni inesatte di testi biblici e del Talmud, o pure invenzioni. Gli autori musulmani, fin dall'VIII secolo, hanno utilizzato volentieri i dati cronologici dell'AT e volentieri lo hanno citato; così Ibn Isḥāq (morto nel 767), Ibn Hiām (morto nell'828), Ibn Kuṭaiba (morto nell'889) e soprattutto ʿAlī ben Rabban al Ṭabarī nel suo *Libro della Religione e dell'Impero* (ca. 855). Apologisti e polemisti tentarono di frequente l'esegesi dei passi dell'AT che credevano annunciassero il Profeta.

b Lo *zabūr*. Questa parola di origine sud-arabica (da paragonare all'etiopico *mazmūr;* cfr. ebr. *mizmōr*) indica nel Corano la rivelazione consegnata a Davide, cioè i Salmi, che, sembra, alcuni poeti arabi già conoscevano prima dell'Islam. Il Corano cita qua e là il salterio biblico, ma la traduzione è generalmente approssimativa e non letterale (p. es. 21,105 = Sal 37,29). Parecchi passi del Corano, per il loro stile e le loro metafore, richiamano con insistenza alcuni salmi. La letteratura post-coranica (al-Kindī, Ibn Kuṭaiba, al-Ṭabarī, al-Masʿūdī, ecc.), cerca in essi l'annuncio della missione di Muḥammad.

c Storie e temi affrontati. Non si può pensare di evocare qui, anche in modo succinto, tutti i racconti e i temi biblici che si trovano nel Corano e che la tradizione post-coranica ha ripreso arricchendoli ulteriormente. Il loro elenco occuperebbe troppo posto e sarebbe in ogni caso incompleto (cfr. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Parigi, 1961, 285-400). Ci si limiterà a menzionare semplicemente i racconti dell'AT ripresi dal Corano e a indicarne i principali riferimenti coranici (l'importanza di Abramo e di Mosè giustifica tuttavia che a loro si dedichi più spazio):

— Adamo *(ʾadam)* l'episodio del giardino e della caduta dell'uomo: 2,30-39; 7,11-27;
— Caino *(qabīl)* e Abele *(habīl):* 4,27-32;
— Enoch (forse l' *ʾidris* del Corano): 19,56-57;
— Noè *(nūḥ):* 11,25-49;
— Abramo (cfr. sotto);
— Lot *(lūṭ):* 160-174;
— Isacco *(ʾisḥāq):* 37,112-113;
— Ismaele *(ʾismāʿīl):* 6,84-86; 19,54-55;
— Giacobbe *(yaʿqūb)* e Giuseppe *(yūsuf):* sura 12, la sura di "Giuseppe";
— Mosè (cfr. sotto);
— Saul *(ṭālūt):* 2,247-249;
— Davide *(dāwd):* 27,15-16; 34,10-11; 38,17-26;
— Golia *(jālūt):* 2,249-251;
— Salomone *(sulaymān):* 21,78-82; 27,15-44; 34,12-14; 38,30-40;
— Elia *(ʾilyās):* 37,123-130;
— Eliseo *(ʾalyasʿa):* 6,86; 38,48;
— Giona *(yūnus):* 21,87-88; 37,139-148; 48,48-50;
— Giobbe *(ʾayyūb):* 21,83-84; 38,41-44.

Segnaliamo anche che la sura 31 (sura della sapienza conferita a Luqman) è stata paragonata alla *Sapienza di* →*Achikar* e a Tb.

d Abramo *(ʾibrāhīm).* Citato in 25 sure, Abramo, "l'amico di Dio" (4,125) e il "padre dei credenti" (2,124; 14,40; 22,78), è una delle grandi figure del Corano, soprattutto alla fine della rivelazione meccana quando — come pensano alcuni esegeti occidentali — Muḥammad era preoccupato per la conversione dei Giudei di Yaṯrīb (Medina). Le origini della sottomissione di Abramo al monoteismo sono raccontate con una ricchezza di particolari che sono ignorati dall'AT: figlio di uno scultore di idoli che il Corano chiama Azar (6,74; la tradizione tende piuttosto a chiamarlo Terac come Gen 11,27), Abramo, cosciente dell'insignificanza di queste statue, le rompe (21,52-70; 51,24-30) e si mette in cerca di altre divinità; tentato dall'adorazione degli astri (6,75-79; 37,88-89), se ne allontana e riconosce il vero unico Dio: "O mio popolo! Io rinnego ciò che voi associate a Dio. Rivolgo il mio viso come un vero credente *(ḥanīf)* verso colui che ha creato i cieli e la terra. Non sono nel numero dei politeisti" (6,78-79). Così Abramo è il primo "sottomesso" *(muslim)* e l'*islām* è la "religione/legge di Abramo" *(millat ʾibrāhīm).* "Il suo Signore gli disse: 'Sottomettiti!' *(ʾaslim).* Egli rispose: 'Io mi sottometto al Signore dei mondi!'" (2,131). Quando gli abitanti della città vogliono farlo morire bruciandolo, Abramo sfugge miracolosamente al supplizio e si allontana da suo padre e dagli idolatri (37,97; 29,24). Il Corano narra anche il racconto degli ospiti di Abramo, quegli angeli che gli annunciano la notizia insperata della nascita di un figlio, Isacco, malgrado i dubbi e le beffe della moglie sterile del vecchio patriarca (11,69-74; 15,51-56; 51,24-30; 37,100-101). Il figlio annunciato nasce; Dio, per mettere alla prova Abramo, ne esige il sacrificio, ma ferma l'immolazione proclamando: "Abbiamo riscattato (il figlio di Abramo) con un sacrificio solenne" (37,107). Abramo prepara la sua missione fondando o restaurando, con l'altro suo figlio Ismaele (l'antenato degli Arabi), la Casa di Dio *(bayt ʾallāh)* — →la Kaʿba, santuario de La Mecca, "stazione di Abramo" *(maqām ʾibrāhīm)* — e riformando i riti sacri (pellegrinaggio) del Ḥijāz (2,125-127). Dio conclude allora un patto con lui e con la sua discendenza (2,124-125). In via accessoria, il Corano narra anche la fine di Sodoma (senza nominare la città) e l'episodio della moglie di Lot. A questo "ciclo" di Abramo del Corano i commentatori posteriori e le "storie dei profeti" *(qiṣaṣ al-anbiyāʾ)* hanno aggiunto numerosi aneddoti improntati alla letteratura haggadica, a racconti apocrifi o a vecchie legende semitiche: p. es. le dispute fra Abramo e il re pagano Nemrod, forse discretamente evocate dal Corano, e il soggiorno di Agar (la concubina egiziana del patriarca) e di suo figlio Ismaele che la tradizione considera spesso come "il figlio del sacrificio" al posto di Isacco a La Mecca, ecc.

Così agli occhi dell'Islam Abramo, iniziatore della rivelazione confermata dopo di lui, fondatore delle cerimonie de La Mecca, è come il modello stesso del Profeta Muḥammad che, anche lui, restaura il culto della Kaʿba: "Per sapere qual era la figura del Pa-

triarca, è sufficiente guardare il nostro Profeta", scriverà il commentatore al-ʿAinī.

e Mosè *(mūsā)*. "Colui al quale Dio ha veramente parlato" (4,164) come si parla "a un confidente" (19,52) fu salvato, appena nato, da un massacro annunciato da Dio a sua madre (20,39). Accolto nella famiglia del Faraone, ricevette da ʾAllāh la scienza e la sapienza (28,14). Dopo aver ucciso un Egiziano per salvare uno dei suoi, Mosè fuggì nel paese di →Madian, vi incontrò una ragazza e ne servì il padre per dieci anni prima di sposarla (28,1-28). Il Corano per tre volte evoca la teofania "del fianco del Monte" (28,29) dove Dio si rivela a Mosè nella valle santa di Tuwa (20,11-15). Presentandosi con suo fratello Aronne *(hārūn)* davanti al Faraone, Mosè si mostra superiore ai maghi d'Egitto (26,31-51). In seguito all'incredulità degli Egiziani, nonostante i "nuovi segni manifesti" (17,101) — l'inondazione, le cavallette, le pulci, le rane e il sangue (7,133) —, Mosè, per ordine divino, fugge di notte con il suo popolo (26,52), attraversa il mare a piedi asciutti (20,77) mentre l'esercito del Faraone perisce nelle acque che hanno ripreso la posizione abituale. Segue allora la traversata del deserto, dove il popolo ebraico rimane 40 anni (5,26); Dio assicura il cibo con la manna e le quaglie e l'acqua che sgorga dalla roccia grazie al bastone di Mosè (2,60). "L'incontro di Dio" sul monte Sinai consacra la missione del Profeta: "Io ti ho scelto preferendoti a tutti gli uomini perché tu trasmetta i miei messaggi e la mia Parola" (7,144). Dio consegna a Mosè le "tavole" della legge (7,145) i cui comandamenti si trovano diffusi in tutto il Corano. Approfittando dell'assenza del suo capo, il popolo ebraico costruisce un idolo a forma di "vitello che mugge" (20,88-89); ciò provoca l'ira di Mosè che, al suo ritorno, rompe le tavolette e distrugge l'idolo (20,97; 7,150). Malgrado ciò, Dio mantiene l'alleanza con il popolo eletto (2,63-64). Finalmente, la promessa divina si compie e i figli d'Israele prendono possesso della "Terra benedetta", "la Terra Santa di Dio" (5,21; 7,137).

Si nota che, in modo eclatante, i racconti trasmessi dal Corano riprendono largamente la storia biblica. A questi fatti si aggiunge il racconto di un viaggio di Mosè in compagnia di un "servo di Dio" *(al-ḫadir,* secondo la tradizione) che inizia il profeta con diverse prove (18, 60-82). Questo curioso racconto, erede di vecchie leggende talmudiche, ellenistiche o semitiche, è ampliato dalla tradizione postcoranica la quale abbonda in arricchimenti, che sfortunatamente non si possono trattare qui in modo dettagliato, e di complementi alla vita di Mosè.

Allo stesso titolo di Abramo, Mosè è immagine di Muḥammad; è colui che avverte il Faraone come fa il Profeta con la gente de La Mecca, legislatore e capo di un popolo, è per eccellenza, come Muḥammad, *kalām ʾallāh*, "Parola di Dio", l'interlocutore privilegiato del Creatore.

D *Il NT nel Corano e nella tradizione.*

a L'*ʾinǰīl*. Trascrizione del gr. *euaggelion* attraverso l'etiopico *wangel*, l'*ʾinǰīl* è menzionato dodici volte nel Corano; questa parola indica la rivelazione ricevuta da Gesù (*ʿīsā*) ma anche le Scritture (cioè tutto il NT) che i cristiani leggono e trasmettono (5,51; 7,156). I racconti neotestamentari che si trovano nel Corano sono, agli occhi dei musulmani (era lo stesso per i racconti dell'AT), testimonianze che Gesù e Muḥammad hanno attinto alla stessa sorgente: Dio. Il Profeta non ha avuto chiaramente alcun bisogno di consultare gli scritti cristiani per riferire il messaggio. La critica occidentale, da parte sua, riconoscendo nei passi coranici riferimenti mediati o immediati ai libri canonici e agli apocrifi neotestamentari, ha cercato di spiegarne il cammino: se è poco probabile che Muḥammad abbia avuto una conoscenza diretta di una molto ipotetica traduzione araba del NT, si concorda nell'affermare che la sua informazione proviene ampiamente, se non completamente, da scambi orali e da contatti personali con le comunità cristiane dello Yemen, molto legate alla Chiesa di Etiopia. Questo conferma il grande numero di parole di origine etiopica o sud-arabica nei versi coranici "neotestamentari". Non bisogna tuttavia sottovalutare l'influenza della Chiesa nestoriana (evocata dalla tradizione), dei monaci che evangelizzavano a partire da al-Hirâ e dei poeti cortigiani dei principi laḫmidi. Altri focolai cristiani esistevano nell'Arabia preislamica, come i territori delle dinastie gassanide (cristiani monofisiti) e le tribù che ne erano vassalle. Infine, poeti cristiani percorrevano il Ḥijāz, come Zayd ben ʿAmr ben Nafayl e Waraqa ben Nawfal (a La Mecca) o ancora Umayya ben Abī l-Ṣalt (a Ṭaʾif).

I *ḥadīṯ* riportano una grande quantità di discorsi (p. es. parecchie arringhe sull'eminente dignità dei poveri e sulla difficoltà dei ricchi di entrare nel regno dei Cieli) di cui è chiara l'origine evangelica. L'autore tradizionale Abū Dāwud mette persino sulla bocca del Profeta un adattamento del →Padre Nostro! Ciò testimonia l'intensificazione dei contatti fra l'Islam classico e il cristianesimo; un'altra prova è la conoscenza sempre più affinata dei vangeli che gli autori musulmani dimostrano. Si trovano così estratti del NT o leggende che si riferiscono ad esso in scrittori come al-Yaʿqubī, al-Masʿūdī o al-Ṭabarī (nella versione persiana della sua *Cronaca*). Più degna di nota, da questo punto di vista, è l'opera di Al-Birūnī (973-1048); nella sua *Cronologia* applica già ai vangeli, che conosce grazie al commentario siriaco di Dādīshoʿ, rudimenti di critica testuale: per lui i quattro vangeli sono quattro recensioni diverse alla maniera delle tre Bibbie giudaica, cristiana e samaritana, che sono altrettante versioni della *tawrā*. Egli espone come i cristiani tentano di giustificare le divergenze fra le →genealogie di Gesù di Mt 1,1-17 e di Lc 3,23-28. Segnala anche l'esistenza dei vangeli apocrifi dei marcioniti, dei bardesaniti e dei manichei. Facendo ciò, mette naturalmente in evidenza il carattere alterato delle Scritture cristiane. Prima di lui e in seguito non si contano gli apologisti e i polemisti musulmani che si adoperarono per dimostrare le deformazioni dei vangeli; si trattava soprattutto di provare che Gesù non aveva mai affermato la sua divinità, che non era morto sulla croce, che la trini-

tà e la Redenzione furono inventate da Paolo. Fra queste confutazioni del cristianesimo su base scritturistica, quella di Ibn Taymyya (1318) si distingue particolarmente per la sua ampiezza e la sua erudizione. Nel XIX e nel XX secolo altri argomenti accresceranno il bagaglio polemico anti-cristiano: alcuni autori cercheranno di dimostrare che il cristianesimo non è che un surrogato di filosofia greca, di misteri pagani o indiani, altri utilizzeranno a gara i risultati calamitosi dell'ipercritica occidentale. Nel 1908 apparirà persino un falso *Vangelo di* →*Barnaba* che pretende di distruggere la veridicità del NT.

b Giovanni Battista *(yaḥyā)*. La sura *Maria* (19,7-15) riporta la nascita insperata e miracolosa di Giovanni, figlio del vecchio Zaccaria *(zakariyā)* discendente di Giacobbe, e di sua moglie sterile; una nascita che ricorda quella di Isacco e di Gesù (3,39). La tradizione, riconoscendo in lui uno dei primi fedeli di Gesù, troverà da ridire su queste qualità: farà soprattutto di Giovanni un... impotente.

c Maria *(maryam)*. La madre di Gesù occupa un posto eminente nel Corano, la sura 3 racconta la sua nascita. È considerata figlia di *ʿimrān* che è l' →Amram biblico, padre di Mosè e di Aronne (Es 6,20). Il Corano precisa che Maria è sorella di Aronne (19,20). C'è una confusione nata senza dubbio dal fatto che Aronne e Mosè ebbero effettivamente una sorella dal nome →Miriam evocata da Es 15,20; Nm 26,59; 1Cr 5,29. La sura 3 *La famiglia di ʿImrān* sembra fare eco all'Immacolata Concezione della madre di Gesù. "La moglie di ʿImrān dice: Mio Signore! Io ti consacro (*muḥarrar*, "consacrato", "purificato", "libero da ogni macchia"?) ciò che è nel mio seno... Io la chiamo Maria, la metto sotto la tua protezione, ella e la sua discendenza, contro Satana, il reietto" (3,35-36). Il Corano presenta in seguito Maria nel Tempio (un tratto che il vangelo ignora, ma che la letteratura patristica conosce) nutrita miracolosamente da ʾAllāh e protetta dalla tutela di Zaccaria (che la tradizione sostituirà con Giuseppe).

d Gesù *(ʿIsā)*. 93 versetti del Corano menzionano Gesù, riportando elementi della sua biografia presi dal NT, dai vangeli apocrifi dell'infanzia e dalla letteratura mistica cristiana. È qualificato in modi diversi: "il Messia (*al-masīḥ*, cioè l'unto — da *masaḥa* — o il pellegrino — da *sāḥa*, l'imam dei pellegrini; undici volte), "profeta" (*nabī*; una volta), "inviato" (*rasūl*; tre volte), "figlio di Maria" (*ʾibn maryam*; 33 volte), "colui fra quelli che sono vicini a Dio" (*min al-muqarrabīn*; 3,45), "benedetto" (*mubārak*), "parola sicura" (*qawl al-ḥaqq*), "servitore di Dio" (*ʿabd ʾallāh*), ecc. Il racconto dell'annunciazione (19,17) richiama il vangelo, anche se il Corano sembra confondere annunciazione e concezione e vede nell' "inviato di Dio" (Gabriele) l'autore dell'atto procreativo (19,19-22; 21,91; 56,22). Gesù nasce presso un tronco di palma (19,16-35). Come quella di Maria, la sua concezione è considerata come immacolata dalla tradizione (cfr. un *ḥadīṯ* di Buḫārī: "Ogni figlio di Adamo nuovo-nato è adescato da Satana, tranne il figlio di Maria e sua madre"). I miracoli di Gesù sono le prove *(bayyināt)* della sua qualità di inviato di Dio: parla fin dalla culla (3,46; 5,110; 19,29; miracolo tratto dal *Vangelo dello pseudo-Matteo?*), crea *(ḫalaqa)* e anima *(nafaḫa)* un uccello di creta (3,49 come nel *Vangelo di Tommaso* e un →apocrifo etiopico intitolato *I Miracoli di Gesù*), guarisce il cieco e il lebbroso (5,110), resuscita dai morti (5,110), fa scendere dal cielo una tavola imbandita (Sura 5, *La Tavola Imbandita* 111-115; cfr. l'ultima cena o la visione di Pietro in At 10,9-16?). I *ḥadīṯ* conoscono altri miracoli, come la moltiplicazione dei pani. La missione essenziale di Gesù, fortificato dallo Spirito di Santità (*rūḥ al qudus* 5,110; cfr. Sal 51,13), "Parola di Dio" (4,4; 19,30), Messia dalla nascita è quella di confermare la Torah con il Vangelo (62,26-27); egli resta tuttavia una semplice creatura, un uomo, non il figlio di Dio, ma il suo "servo" *(ʿabd)* in virtù del dogma esclusivo dell'unicità divina. Il Corano afferma con vigore il rifiuto di riconoscere qualsiasi divinità a Cristo. "I Cristiani hanno detto: — Il Messia è figlio di Dio — ...che Dio li annienti! Sono così stupidi! Hanno preso i loro dottori e i loro monaci come il Messia, figlio di Maria, come Signore, al posto di Dio. Ma essi hanno ricevuto l'ordine di adorare un Dio unico. Non c'è altro Dio che Lui! Gloria a Lui! All'esclusione di ciò che essi gli associano" (9,30-31; cfr. anche 4,171; 19,34-35). L' "associazione", il disprezzo del *tawḥīd*, ecco l'errore fondamentale dei cristiani! Gesù, secondo il Corano, ha annunciato la venuta, dopo di lui, di un inviato il cui nome, *ʾaḥmad*, "il molto glorioso" (61,6), indica evidentemente Muḥammad (stessa radice di tre lettere *ḥmd*). Parecchi autori musulmani hanno paragonato questo passo a Gv 14,16-17 in cui Gesù annuncia l'invio del →Paraclito (in gr. *paraklētos*); secondo essi i cristiani hanno falsificato il testo, che originariamente avrebbe parlato di un *periklutos* ("illustre", cioè *ʾaḥmad* in arabo) e avrebbe dunque predetto la venuta del Profeta dell'Islam. Il Corano nega formalmente che Gesù sia stato crocifisso (4,156-157). La tradizione spiega che è stato sostituito con qualcun altro (con un sosia dal nome di Giosuè o da Giuda o da Simone il Cireneo); Gesù non può essere stato crocifisso perché, nello spirito dell'islam, Dio non può abbandonare i suoi difensori (22,40) e sventa le trame dei loro nemici (3,54). Ipso facto, Gesù non è resuscitato: è stato "innalzato" presso Dio (3,48; 4,155-157) e ritornerà nella gloria (→parusia) alla fine dei tempi come "segno dell'Ora" e testimone, nel giorno del giudizio, contro "le genti del Libro" (43,61; 4,159). La tradizione dice che egli regnerà 40 anni alla fine dei secoli, che vincerà l' →Anticristo, distruggerà le chiese e romperà le croci, morirà, sarà sepolto a Medina e godrà infine della resurrezione generale; questo fondo di leggende conferma parzialmente quelle che riguardano il *mahdī*, riformatore atteso da alcuni musulmani. L'aḥmadiyya, setta musulmana sincretista nata in India nel 1891, crede che Gesù dopo la sua apparente crocifissione sia emigrato nel Cachemire dove predicò il Vangelo e morì a 120 anni; egli sa-

rebbe sepolto a Srinagar. Il mahdī dell'aḥmadiyya è un'incarnazione di Gesù e di Muḥammad, così come una reincarnazione di Krishna.

2 La Bibbia nella vita della comunità È difficilmente sostenibile affermare che la Bibbia occupa un posto nella vita della comunità musulmana, per il fatto stesso che essa non la legge. Tuttavia, poiché il Corano e le tradizioni partecipano della stessa rivelazione di Abramo quanto le nostre Scritture, il contenuto e il messaggio di queste ultime impregnano certi aspetti delle pratiche religiose dei figli di Ismaele. Non soltanto molte prescrizioni legislative o rituali rispettate dai musulmani trovano origini o paralleli nella Torah, ma certi usi o certi luoghi dell'islam sono esplicitamente collegati a reminescenze bibliche: il *ḫalīl ʾallāh*, il sepolcro di Abramo a Ebron, i luoghi presunti del soggiorno della Sacra Famiglia in Egitto venerati dai musulmani, la testa del Battista conservata nella moschea omayyade di Damasco ne sono degli esempi. Il pellegrinaggio *(ḥajj)* a La Mecca ne è un altro: le lapidazioni di Minā ricordano quelle di Abramo contro Satana dopo il sacrificio vano di Ismaele/Isacco; Abramo e Ismaele hanno costruito insieme la Kaʿba; il vagare tra Ṣafā e Marwa simboleggia la corsa disperata di Agar che cerca l'acqua per sé e per suo figlio Ismaele, ecc. La lettura del Corano e delle tradizioni favoriscono presso i Musulmani una cultura autenticamente biblica.

Alcuni sono allora tentati di leggere anche la Bibbia e di meditarla: dei mistici musulmani e il sufismo hanno potuto sviluppare una agiografia e una letteratura edificante direttamente basata sull'AT e sul NT giudeo-cristiano (al-Ġazālī, al-Muḥāsibi; al-Suhrawardī, i *ʾiḫwān aṣ-ṣafāʾ* e soprattutto il grande martire sufita al-Ḥallāj). Queste opere trovano il loro prolungamento in certi saggi contemporanei che non esitano ad affrontare oggettivamente la Bibbia e a trarne vantaggio in un'ottica fedelmente musulmana: così le meditazioni sul Cristo e la sua passione che si trovano in autori come ʿAqqād (1952) o come il dottor Kāmil Ḥusayn (1954), entrambi egiziani.

Questa comunanza di fede e di cultura, innestata sulla storia dei profeti della linea di Abramo come è rivelata nella Bibbia e nel Corano, può fondare e alimentare il dialogo fra i figli di Israele, quelli di Ismaele e i cristiani.

Bibl. EncIslam¹, IV, 742-744.1211-1212.1250-1251; EncIslam², III, 168-170.1004-1006.1235-1238; IV, 85-90; C.F. Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran*, Hamburg-Gotha, 1839; G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt, 1845; A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig, 1902; I. Goldziher, *Neutestamentliche Elemente in der Traditionliteratur des Islam*, OrChr, 1902, 390s; G. Smit, *Bijbel en Legende bij den Arabischen schrijver Jaʿkubi*, Leiden, 1907; A. Palacios (ed.), *Logia et Agrapha Domini Jesu*, PO 13, 1919, 331-431; 19, 1926, 531-624; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, 59-65; W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922; T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala-Stockholm, 1926 (trad. francese, Paris, 1955); E.J. Robson, *Christ in Islam*, Manchester, 1929; K. Ahrens, *Christliches im Qoran*, ZDMG 84, 1930, 1-60.148-190; E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischen Sprache*, Breslau, 1930; H. Speyer, *Die biblische Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainischen, 1931 (anast.: Hildesheim, 1961); D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris, 1933; C.C. Torrey, *The Jewish foundation of Islam*, New York, 1933; L. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, Tours, 1935; J. Robson, *Muhammadan teachings about Jesus*, MuslW 29, 1939, 37-54; J. Abd el-Jalil, *Marie et l'Islam*, Paris, 1950; J. Henninger, *Spuren christlichen Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck, 1951; N. Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image*, Edinburgh, 1952 (anast. 1980); L. Gardet, *L'expérience intérieure du Prophète Mûsâ (Moïse) selon quelque traditions sûfias*, in *Moïse, l'homme de l'alliance*, CahSion 8, 1954, 393-402; Y. Moubarac, *Moïse dans le Coran*, CahSion 8, 1954, 373-391; B. Vernier, *Le Coran et les deux Testaments*, LumièreV 16, 1954, 109-130; F.L. Bakker, *Jesus en de Islam*, Den Haag, 1955; D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne, études comparées*, Paris, 1958; Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958; G. Farès, *Le Christ et l'Islam contemporain*, in *Méditerranée, carrefour des religions*, CRDCCIF 28, 1959, 31-52; M. Uayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959; J. Jomier, *Bible et Coran*, Paris, 1959; I. al-Ḥuṣaynī, *Christ in the Qurʾan and in modern arabic Literature*, Tokyo, 1960; H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel, 1960; R. Dunkerley, *Le Christ*, Paris, 1962, 221-234; J. Henninger, *L'influence du christianisme oriental sur l'Islam naissant*, in *Atti del Convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma, 1964, 379-410; G. Parrinder, *Jesus in the Qurʾan*, London, 1965; M. Gaudefroy-Decombines, *Mahomet*, Paris, 1969² (soprattutto 241s.); G.C. Anawati, *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens*, Rome, 1969; R.Y. Ebied-M.J.L. Young, *The story of Joseph in Arabic verses. The Leeds Arabic manuscript 347*, 1975; D. Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique (doctrines comparées)*, Paris, 1976; D. Wismer, *The Islamic Jesus: an annotated bibliography of sources in English and French*, New York-London, 1977; P. de Caprona, *Moïse dans l'Islam*, in *La figure de Moïse. Écriture et relectures*, Genève, 1978, 129-141; C. Castillo Castillo, *Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (I)*, MEstArabH 29-30, 1980, 35-52; D. Masson, *Le Coran*, Paris, 1980 (ediz. e traduz. con un utile indice dei temi e dei personaggi); J.M. Ritchie, *Are the Old and New Testaments the same as the Tawrat and Injil referred to in the Qurʾan?*, BCIIS 4, 1981, 56-75; W.A. Bijlefeld, *Controversies around the Qurʾanic Ibrāhīm narrative and its "orientalist" interpretation*, MuslW 72, 1982, 81-94; C. Castillo Castillo, *Job en la leyenda musulmana: estudio comparado*, CiuDios 195, 1982, 115-130; J. Jomier, *L'Islam aux multiples aspects*, Kinshasa, 1982; Y. Moubarac-J.P. Gabus-A. Mérad,

Islam et christianisme en dialogue, Paris, 1982; C. Castillo Castillo, *Jonás en la leyenda musulmana: estudio comparado*, Al-Qanṭ 4, 1983, 89-100; J. Hajjar, *Bible et témoignage chrétien en pays d'Islam*, Louvain-la Neuve, 1983; E.A. Odumuyiwa, *Prophecy in the Bible and the Qur'an*, Orita 15, 1983, 32-48; J. Jomier, *Un chrétien lit le Coran*, CahÉv 48, 1984 (supplemento: *Le Coran, textes choisis en rapport avec la Bible); Colloquium on Holiness in Islam and Christianity*, Roma, 1985; S.H. Nasr, *Le christianisme vu de l'Islam*, Conc 203, 1986, 22s. [R. Arnaldez, *Figures patriarcales et prophétique dans le Coran*, in *La longue marche des patriarches*, LumièreV 37,188, 1988, 81-95; N. Calder, *From midrash to Scripture: the sacrifice of Abraham in early Islamic tradition*, Mus 101, 1988, 375-402; M.K. Hermansen, *Pattern and meaning in the Qur'ânic Adam narratives*, SR 17, 1988, 41-52; J. Jomier, *Le Coran: textex choisis en rapport avec la Bible* (= Documents Autour de la Bible), Paris, 1989; J.D. Thyen, *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen* (= KöVerRG 19), Köln/Wien, 1989; R. Bellani, *Il libro sacro nell'Islam*, in G. Ghiberti (a cura di), *La Bibbia, libro sacro, e la sua interpretazione. Simposio per il XL dell'ABI (Milano 2-4 giugno 1988)*, RicStoB 2/2, 1990, 51-66; M. Borrmans, *Approccio musulmano ai testi della Bibbia*, in R. Fabris (a cura di), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (= La Bibbia nella Storia 17), Bologna, 1992, 349-85 (386-91)]. CCan

(1) ISMAELE In ebr. *yišmāʿʾēl*, "Dio sente"; figlio di Netania, ufficiale di sangue reale (2Re 25,25; Ger 41,1); antibabilonese e sostenuto da Baalis, re di Ammon (Ger 40,14), assassinò il suo compatriota Godolia che Nabucodonosor aveva posto come governatore di Giuda. Il timore di rappresaglie babilonesi provocò la fuga di numerosi Giudei in Egitto (2Re 25,22-26; Ger 40,7-41,18). Dopo il ritorno dall'esilio, l'uccisione di Godolia veniva celebrata con il digiuno del settimo mese (Zc 7,5; 8,19). ABoud

(2) ISMAELE In ebr. *yismaʿʾēl*, "Dio ascolta" (cfr. Gen 16,11); figlio di Abramo e di Agar, serva di Sara (Gen 16); si tratta dell'eponimo di un antico gruppo di tribù nord-arabiche. Benché non sia il figlio della promessa, I. appartiene alla stirpe di Abramo (21,13), è benedetto da Dio che farà di lui una grande nazione (16,10-12; 17,20; 21,13.18). Scacciato con sua madre (21,9-21), I. vive come nomade nel deserto di Paran dove sposa un'egiziana. La tradizione P aggiunge che I. nacque ad Abramo quando questi aveva 86 anni (16,15-16), che fu circonciso (17,23-26), che assistette ai funerali di Abramo (25,9) e che fu uno dei suoceri di Esaù. Si è più vicino alla storia quando P fa d'I. il padre delle dodici tribù ismaelite (17,20; 25,12-16; 1Cr 1,29-31), grandi nomadi cammellieri del deserto d'Arabia, conosciuti come carovanieri (Gen 37,25-28) e per le loro razzie in Israele (Gdc 8,24; Sal 83,7). La figura d'I. gioca un ruolo importante nell' →Islam.

Bibl. Abel, I, 294-297; DBS, VIII, 124. ABoud

ISPIRAZIONE Termine tecnico con cui si indica il carattere unico della Bibbia. A differenza di tutti gli altri libri, la Bibbia è per il credente umana e al tempo stesso divina.

1 Dati biblici

A *AT.* Gli scrittori dell'AT testimoniano il rispetto con cui il popolo di Dio venerava alcuni dei loro scritti: il "libro dell'Alleanza" (2Re 22-23); "il libro della Legge di Mosè che Jahweh aveva dato a Israele" (Ne 8,1-18); "avendo come conforto i libri sacri che sono nelle nostre mani" (1Mac 12,9); "la lettura della Legge, dei Profeti e degli altri libri degli antenati" (Sir prol. 7-10).

B *NT.* Nel NT si ritrova la stessa venerazione per i libri dell'AT: essi costituiscono "la Scrittura" (Gv 2,22); "è scritto" (Mt 4,4); essi comprendono "la Legge, i Profeti, i Salmi" (Lc 24,44). Il valore di questi libri è basato sulla credenza che lo Spirito Santo ha parlato per bocca dei Profeti (At 28,25) o di Davide (At 4,25). Il NT di conseguenza, citando l'AT, vi si riferisce come a una parola del tale profeta (Mt 4,14) o come a una parola dello Spirito Santo (Eb 10,15) o di Dio (Eb 13,5; cfr. Mt 22,43; Mc 12,36; At 1,16; Eb 3,7). Ciò spiega che "non si può abolire la Scrittura" (Gv 10,35).

Il testo più spesso citato in rapporto con il concetto dell'i. della Scrittura è 2Tm 3,14-17: "Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile per insegnare..." (v. 16). Questo passo suscita difficoltà. Il gr. *pasa graphē* può essere collettivo "tutta la Scrittura" o distributivo "ogni passo della Scrittura"; *theopneustos* può essere attributo ("tutta la Scrittura, cioè ogni passo, è ispirata da Dio e utile per insegnare") o epiteto del sostantivo ("tutta la Scrittura, ispirata da Dio, è utile per insegnare"). In tutti e due i casi si parla di i., ma l'ambiguità del termine suggerisce che l'accento sia posto soprattutto sull'utilità della Scrittura per l'insegnamento religioso. Il significato esatto del termine *theopneustos* non è chiaro. La parola non si trova in nessuna altra parte del NT ed è rara nella letteratura extra-biblica. Generalmente le si attribuisce un senso passivo "ispirata da Dio", ma il senso attivo è un'altra possibilità: "Dio inspirante". La Scrittura in questione è senz'altro l'AT (cfr. v. 15; il NT non esisteva ancora come tale) ma forse l'autore vi includeva gli scritti della Chiesa apostolica che potevano esistere e che erano ugualmente identificati come Scrittura. L'autore di 1Tm 5,18 cita come Scrittura un passo dell'AT (Dt 25,4) con ciò che sembra essere un logion di Gesù (di Q) che si trova in Mt 10,10; Lc 10,7. Le lettere di Paolo riceveranno più tardi ugualmente il termine tecnico di Scrittura (2Pt 3,15-16).

C'è un secondo testo classico: "Nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione poichè non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi dallo Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio" (2Pt 1,20-21). Anche se questo testo è frequentemente citato in rapporto con l'i. della Scrittura, non ci insegna molto a questo proposito. Il testo dice solamente che i Profeti hanno parlato sotto la spinta dello Spirito Santo, ma non

ci informa sulla messa per iscritto di questi oracoli profetici che si trovano nella Scrittura. Il testo sottolinea che la Scrittura merita rispetto e che la sua interpretazione non può limitarsi a una spiegazione personale; l'interpretazione avrà bisogno dell'assistenza dello stesso Spirito che ha spinto i profeti a parlare.

2 Ispirazione e inerranza La testimonianza della Scrittura su se stessa resta molto limitata. È compito della riflessione teologica cercare di penetrare il mistero di un'opera "ispirata da Dio", di un'opera che è divina e umana nello stesso tempo. Lo studio del concetto d'i. fu a lungo influenzato da un altro concetto ad esso legato, quello dell'inerranza. Se la Bibbia ha origine divina, non può contenere errori. Per salvaguardare la Bibbia da ogni errore si era portati a sottolineare maggiormente il ruolo di Dio al punto di trascurare l'autore umano. Gradualmente si è dovuto accettare la presenza di errori scientifici nella Bibbia (p. es. la creazione secondo Gen 1), e poi di errori storici (p. es. la conquista di Gerico: Gs 6) per rendersi conto infine che ogni affermazione della Bibbia presa singolarmente non può rivendicare la verità religiosa (p. es. come parlare della verità dei salmi di maledizione?). La Bibbia deve essere letta come un tutto. Come una parola ha significato solo all'interno di una frase, così i passi della Scrittura devono essere compresi nell'insieme della Bibbia: non ci sono autori o libri immuni da errori, ma una Bibbia immune da errori. Le affermazioni individuali degli agiografi sono aperte a ulteriori sviluppi nell'AT e nel NT (N. Lohfink). Così invece di parlare di inerranza si dice che la Scrittura contiene la verità su Dio e sul suo progetto, il mistero della salvezza in Cristo (Vaticano II, *Costituzione "Dei Verbum"* 3,11); o ancora che la verità della Bibbia è la verità di Dio, la sua fedeltà verso gli uomini (O. Loretz). Un tale approccio alla verità della Bibbia permette di studiare la nozione di i. in se stessa, libera dalle pressioni dell'inerranza. Parecchie spiegazioni hanno cercato di penetrare il mistero dell'i.

3 Interpretazioni teologiche

A *Ispirazione dell'autore.* Era naturale considerare il profeta come l'autore del libro che porta il suo nome. I libri profetici furono perciò attribuiti ai profeti, così anche i libri storici, come testimonia il loro appellativo di "Profeti anteriori" nella tradizione giudaica. Mosè, il profeta per eccellenza (Nm 12,6-8; Dt 18,15; 34,10) era considerato come l'autore del Pentateuco. I cantori dei Salmi sono chiamati profeti (Es 15,20-21; 1Cr 25,1-5); anche la sapienza è detta dono dello Spirito (Is 11,2). I libri del NT erano attribuiti agli apostoli. Si credeva dunque che i profeti e gli apostoli fossero gli autori dei libri biblici: il dono dell'i. degli autori era paragonato al carisma profetico. Dio parla al profeta che in seguito riferisce la parola di Dio al popolo introducendola con l'espressione "così parla il Signore" e concludendo con "oracolo del Signore". Gli apostoli, un po' come i profeti, ricevono la missione di proclamare la parola di Gesù (Mt 28,20). Le persone sentivano parlare il profeta Isaia, ma nello stesso tempo ascoltavano la parola di Dio. Così deve essere per la Scrittura: Dio parla a qualcuno che in seguito mette questa parola per scritto; si legge l'opera dell'uomo (p. es. il vangelo di Matteo o di Marco) ma si legge nello stesso tempo l'opera di Dio. Si parla così di due autori: Dio e l'uomo. Come capire che due autori sono all'opera nello stesso scritto. Si tocca qui un mistero paragonabile a quello dell'incarnazione. Come capire che Gesù è uomo-Dio? La spiegazione di tali misteri rischia sempre di sacrificare uno degli elementi.

a Ispirazione antecedente o dettata. La Bibbia descrive come i profeti hanno ricevuto la parola di Dio: Dio mette la sua parola sulla bocca del profeta Geremia (Ger 1,9) o di Davide (2Sam 23,2); il profeta Ezechiele mangia il libro (Ez 2,8-3,11). Dio chiede anche ad alcune persone di scrivere: Mosè (Es 17,14; 34,27; Dt 31,19; Bar 2,28), Isaia (Is 30,8), Abacuc (Ab 2,2), Geremia (Ger 36,2.28, sebbene sia Baruc, il segretario di Geremia, che scrive). Basandosi su queste espressioni, l'i. è stata spiegata come un dettato, persino verbale (p. es. C.R. Billuart). Dio ha dettato agli autori biblici il testo parola per parola. Tale spiegazione piaceva a coloro che tenevano a un'inerranza senza limiti, ma questa teoria crea più problemi di quanti ne risolva. Come capire che lo stesso fatto è riportato in due versioni diverse (p. es. l'ordine della creazione in Gen 1 e Gen 2); come spiegare la libertà che i traduttori della LXX hanno usato in rapporto al testo masoretico e la libertà con la quale gli autori del NT hanno citato l'AT, se si considera la teoria secondo la quale ogni parola è dettata da Dio? Matteo dice di citare Geremia (Mt 27,9-10) ma la sua citazione è introvabile in Ger; si tratta di una libera citazione da Zc 11,12-13. È anche sorprendente che Dio, se aveva detto ogni parola, non abbia aiutato i copisti a evitare i numerosi errori di trasmissione. Una tale spiegazione insiste prima di tutto sul ruolo dell'autore divino, ma sacrifica la parte dell'autore umano che non è che un semplice copista. Per evitare queste difficoltà si è cercato di distinguere fra contenuto (idee, pensieri) e forma (parole, stile). Dio avrebbe dato le idee all'uomo che le avrebbe in seguito formulate a suo modo (p. es. J.B. Franzelin). Ciò non risolve niente. Una tale dicotomia è intellettualismo puro e non risponde alla realtà della funzione di un autore. Come dissociare le parole dal loro contenuto? D'altronde alcuni autori biblici espongono chiaramente le loro idee frutto delle loro ricerche e non delle idee ricevute da Dio. Ciò appare soprattutto nella corrente sapienziale (Qo 1,13.16.17). Il profeta può dire "Parola del Signore", ma il saggio dice: "Parole dei saggi" (Pr 22,17; 24,23). Paolo distingue fra ciò che lui afferma e ciò che il Signore afferma (1Cor 7,10.12.25). Se Dio dà le idee c'è rivelazione piuttosto che ispirazione.

b Ispirazione conseguente o approvazione. L'altro estremo consiste nello spiegare l'i. come una approvazione divina (p. es. L. Lessius, alias Van Leys). In questo senso Dio accetterebbe, approverebbe un libro una volta che il suo autore l'ha finito. Alcuni

vedono questa approvazione nel fatto che la Chiesa accetta il libro nel suo canone. Tale ipotesi spiega l'aspetto umano della Bibbia, ma sacrifica l'aspetto divino. Dio non è più un autore, dà solo un'approvazione conseguente. Il libro resta ciò che è: umano, un'approvazione anche divina non ne cambia l'origine.

c Ispirazione concomitante o strumentalizzata. La spiegazione che è diventata classica considera Dio come l'autore principale e l'uomo come autore strumentale (p. es. C. Pesch). Lo si paragona a un pezzo di gesso, che non può scrivere che nella mano di qualcuno, quest'ultimo a sua volta è incapace di scrivere senza il gesso, è anche condizionato dal gesso. Con del gesso rosso, scrive in rosso e non in verde. Mt e Mc sono diversi perché sono Matteo e Marco; anche se ispirati dallo stesso Spirito, restano uomini diversi. I due autori, Dio e l'uomo, sono responsabili insieme di tutta l'opera. "I libri... composti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore... Per la redazione dei Libri Sacri, Dio ha scelto degli uomini, li ha usati, lasciando loro l'uso delle loro facoltà e di tutte le loro capacità, affinchè, agendo Egli stesso in loro e per mezzo loro, trasmettessero per iscritto, come veri autori, tutto ciò che egli voleva e quello solamente" (Vaticano II, *Costituzione "Dei Verbum"* 3,11).

B *Ispirazione della comunità.* Le spiegazioni precedenti appartengono tutte al modello profetico. Gli studi storico-critici hanno dimostrato che l'origine dei libri biblici è molto complessa. Non si può più sostenere p. es. che Mosè sia l'autore del Pentateuco o che il profeta Isaia sia l'autore di tutto il libro che porta il suo nome. Questi testi si basano su fonti talvolta profane, ci sono state compilazioni, redazioni successive, aggiunte molteplici. Chi nel processo di formazione del libro ha usufruito del carisma dell'i.? È stato suggerito che sarebbe l'autore finale; tutto ciò che esiste prima di lui non sarebbero che fonti. Ma colui che ha scritto per ultimo è responsabile talvolta solo di dettagli, come p. es. del titolo del libro. Così si è portati a dire che tutti gli autori appartenenti al popolo di Dio (dunque non gli autori delle fonti profane) che hanno contribuito alla formazione dell'opera biblica sarebbero ispirati. Si parla di i. successiva (L. Alonso Schökel). Bisogna tener conto che più che avere una serie di autori, la maggior parte dei testi trovano la loro origine nella tradizione orale del popolo, trasmessa di generazione in generazione. I libri del Pentateuco hanno la loro origine nelle tradizioni orali del popolo. I libri profetici, come i vangeli, sono cominciati con la predicazione orale dei profeti e di Gesù. Delle comunità ne hanno conservato il ricordo vivente fino al momento in cui qualcuno l'ha messo per iscritto. Geremia ha persino dettato al suo segretario Baruc (Ger 36,4.27.32). Il ruolo di colui che scrive sembra perdere la sua importanza. L'autore è un compilatore anche se può rielaborare a suo modo ciò che ha raccolto dalla tradizione. I libri biblici sono il riflesso della fede del popolo, fede che un autore fissa per iscritto; non sono i messaggi che un autore indirizza al suo popolo. Parecchi autori preferiscono così parlare dell'i. della comunità, della presenza dello Spirito nel popolo che ha prodotto il libro (K. Rahner, J. McKenzie, B. Vawter, P.J. Achtemeier). Pur accettando l'origine comunitaria dei libri, alcuni distinguono tuttavia dei particolari carismi per le diverse fasi della produzione: il carisma profetico e apostolico per la proclamazione della Parola di Dio, il carisma della preservazione e dell'elaborazione di questa parola nel popolo che ha trasmesso le tradizioni, il dono dell'i. per la stesura che resta un'attività ben precisa e distinta dalle altre fasi (P. Grelot). Lo Spirito è dato alla comunità, degli individui possono ricevere dei carismi particolari unicamente come membri di questa comunità (1Cor 12). Bisogna tuttavia notare che il dono dello Spirito alla comunità appare soprattutto come un privilegio della Chiesa (e non della comunità dell'AT). D'altra parte, gli "autori" hanno agito spesso isolatamente, talvolta perfino esposti all'animosità della loro comunità (J. Jeremias).

C *Ispirazione del testo.* Il modello comunitario o sociale è il risultato delle ricerche storico-critiche e segna un progresso. Questa spiegazione ha però conservato un elemento del modello profetico per la sua insistenza sulla parola. Alcune ricerche nel campo della linguistica, della semiotica e dell'ermeneutica sottolineano la differenza fra la comunicazione orale e scritta. Bisogna contare su ciò che queste ricerche hanno chiarito sul concetto dell'i.: è da notare in effetti che il passo più chiaro sull'i. (2Tm 3,14-17) dice che la Scrittura, che è un testo, è ispirata. Si può suggerire qualche apertura per un modello linguistico del concetto di i. (P. Ricoeur, S. Breton). Nella comunicazione orale colui che parla e colui che ascolta sono presenti, possono parlarsi, spiegarsi, interrogarsi. Questo non è il caso per l'autore e il lettore di un testo. L'autore scrivendo un testo produce una realtà che esiste ora in se stessa, che rende più o meno l'intenzione del suo autore. Il lettore non possiede che il testo che è leggibile perchè rispetta certe strutture. La lettura non è un elemento secondario del testo, al contrario, il lettore dà vita al testo, riscrive il testo. Senza lettore il testo è un oggetto morto. La Bibbia è un testo: non si sente più il profeta Isaia, ma si legge il libro attribuito a Isaia. La Bibbia è il riflesso della fede della comunità in cui essa è stata messa per iscritto con l'aiuto dello Spirito. Il risultato è che esiste un "testo ispirato". Ma senza lettori la Bibbia non sarebbe che un pezzo da museo. Si parla di testo ispirato perchè esiste una comunità di credenti che con l'aiuto dello stesso Spirito (2Pt 1,20-21) si identifica con la Bibbia. La comunità considera la Bibbia come speciale, vi vede una rivelazione, la verità di Dio. La comunità scopre il carattere ispirato dalla Bibbia perché glielo rivela il testo e non perché uno scrittore le dice che ciò che egli ha scritto è ispirato. Non si tratta di una approvazione susseguente della comunità, il testo stesso della Bibbia, grazie alla sua produzione particolare, ha una qualità che lo rende capace di suscitare la fede dei lettori nel corso dei

secoli. L'i. è così una qualità della Bibbia come testo perché questa Bibbia è stata prodotta da una comunità ispirata (*theopneustos*, nel senso passivo: "ispirata da Dio") e perché è capace di ispirare una comunità (*theopneustos*, nel senso attivo: "Dio ispirante", 2Tm 3,16).

Bibl. J.T. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810*, Cambridge, 1969 (bibliografia che concerne questo periodo: 306-335); O. Loretz, *Quelle est la vérité de la Bible?*, Paris, 1970; L. Alonso Schökel, *La Parole inspirée: l'Ecriture sainte à la lumière du langage et de la littérature*, LD 64, 1971; J. Beumer, *L'Inspiration de la Sainte Écriture*, HistDogmes 5, 1972; J. Scullion, *L'Inspiration*, TAuj 10, 1972; B. Vawter, *Biblical Inspiration*, Philadelphia, 1972; P. Ricoeur, *Herméneutique et l'idée de révélation*, in P. Ricoeur et al., *La révélation*, Bruxelles, 1977, 15-54; S. Breton, *Écriture et Révélation*, CoFid 97, 1979; F. Dreyfus, *L'actualisation de l'Écriture: II. L'action de l'Esprit*, RB 86, 1979, 161-193; P.J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture: problems and proposals*, Philadelphia, 1980; W.J. Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford, 1981; R.F. Collins, *Introduction to the New Testament*, Garden City, 1983, 317-355; W. Vogels, *Inspiration in a Linguistic Model*, BibTB 15, 1985, 87-93 (= *Die Inspiration in einem linguistischen Modell*, TGegw 28, 1985, 205-214). [E. Schnabel, *Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel*, Wuppertal, 1986; K.R. Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration. A review and proposal*, New York/Oxford, 1987; C. Colpe, *Heilige Schriften*, in E. Dassmann (hrg.), *Reallexikon für Antike und Christentum, XIV*, Stuttgart, 1988, 184-223; A.M. Artola, *Treinta años de reflexión sobre la inspiración bíblica*, EstBib 47, 1989, 363-415; M. Limbeck, *Ispirazione*, in P. Eicher (a cura di), *Enciclopedia teologica*, edizione italiana a cura di G. Francesconi, Brescia, 1989, 450-457; G. Borgonovo et alii, *Il testo biblico: per un approccio scolastico* (= Scuola di Religione), Torino, 1990; C. Buzzetti, *Ispirazione: due nuove immagini per comprendere*, AugR 52, 1990, 127-132; T. Citrini, *Il mistero della Bibbia: riflessioni di teologia sistematica*, in G. Ghiberti (a cura di), *La Bibbia, libro sacro, e la sua interpretazione. Simposio per il XL dell'ABI (Milano 2-4 giugno 1988)*, RicStoB 2/2, 1990, 17-23; G. De Virgilio, *Ispirazione ed efficacia della Scrittura in 2 Tm 3, 14-17*, RivB 38, 1990, 485-494; J.M. Reese, *Inspiration: towards a sociosemiotic definition*, BibTB 21, 1991, 3-12; R. Vignolo, *Nodi di una concezione teologica della Bibbia. Considerazioni intorno al trattato di Introduzione alla Sacra Scrittura (I)*, TItSett 17, 1992, 248-80]. WVog

ISRAELE In ebr. *yiśrā'ēl)*, in gr. *israēl;* originariamente antroponimo semitico occidentale, attestato già da Ebla nel III millennio a.C. e significante probabilmente "El si è mostrato forte", secondo il significato di *śārāh* in Gen 32,29; Os 12,5.

1 Confederazione israelitica Come popolo, I. entra nella storia con la stele trionfale del faraone Merneptah (1212-1202 a.C.), che risale all'anno 5 del suo regno (1207 a.C. →Egitto) e ricorda la sua pretesa vittoria finale su Israele: "Israele è annientato così che la sua razza non esiste più" (ANEP, 342). La battaglia che oppose I. ai carri egiziani è raffigurata su una parete del tempio di Amon a Karnak e si svolse molto probabilmente nella pianura costiera di Canaan. Risulta che I. viveva allora nella Cisgiordania centrale e costituiva un'entità etnica sufficientemente importante per affrontare le truppe egiziane in aperta campagna. Ne consegue pertanto che l'assorbimento dei "Benê-Giacobbe", "figli di →Giacobbe", da parte di I., a cui Gen 32,28s allude, era già avvenuto alla fine del XIII secolo a.C. Se l'elenco biblico dei " →Giudici minori" di I. è completo e se la loro istituzione si colloca immediatamente dopo l'epoca di →Giosuè, la formazione della confederazione o anfizionia delle →tribù d'I., ivi compresi i Benê-Giacobbe, dovette aver luogo a Sichem (cfr. Gs 24) nella seconda metà del XII secolo a.C. segnata dal rapido declino della potenza egiziana dopo le campagne palestinesi di Ramses III (1182-1151 a.C.). Al tempo di Debora, verso il 1100 a.C., undici clan o tribù facevano parte di I. →Efraim, →Beniamino, Machir, →Zabulon, →Issacar, →Neftali, →Ruben, →Galaad, →Dan, →Aser, →Meroz (Gdc 5,14-18.23, dove quest'ultimo è votato alla maledizione). Il dodicesimo clan era forse in origine quello d'I. stesso o il clan di Giosuè che disponeva in Efraim di un proprio territorio (Gs 19,49s; 24,30; Gdc 2,9). In compenso →(2) Giuda, similmente a →Simeone e →Levi, non fecero mai parte dell'I. premonarchico. La confederazione israelitica subì dei cambiamenti nel corso dell'XI secolo e l'esistenza di questo stato anfizionico fu messa in pericolo verso la fine dello stesso secolo dall'avanzata dei Filistei, coronata dalla vittoria che riportarono a →Eben-Ezer (1Sam 4). L'istituzione di una monarchia elettiva, verso l'anno 1000 a.C., doveva evitare questo pericolo.

2 Regno di Israele

A *Monarchia di Saul.* L'elezione di →(2) Saul da parte dell'assemblea del popolo mise a capo dello stato un personaggio che doveva assumere le funzioni di "piccolo Giudice" e di capo guerriero o "grande Giudice". La sua principale missione consisteva nel liberare I. dal pericolo filisteo, compito a cui Saul si accinse facendo passare la società israelitica da una confederazione di tribù a una monarchia militare in cui il re si circondava di guerrieri valorosi assegnando loro le terre migliori (1Sam 8,11-17; 14,52; 22,7). La disfatta di →Gelboe, in cui Saul e tre dei suoi figli trovarono la morte (1Sam 31), segnò la fine della monarchia di Saul. Il regno di suo figlio →Is-Baal, rifugiato in Transgiordania, durò solo due anni, segnati dalla guerra fra Giuda e le truppe di Is-Baal e poi dalla rottura fra Is-Baal e il suo generale Abner (2Sam 2,8-4,1).

B *Regni di Davide e di Salomone.* Dopo l'omicidio di Is-Baal (2Sam 4,5-12), gli anziani d'I. elessero Davide come re (2Sam 5,3), il che comportò l'unione personale d'I. e di Giuda sotto Davide e Salomone, la cui capitale fu Gerusalemme conquistata da Davide (2Sam 5,6-9). A Davide è attribuita anche la conquista di altre città cananee come Meghiddo e

Taanach, che furono fortificate da Salomone (1Re 9,15). L'annessione di questi centri urbani e la loro integrazione nelle prefetture create da Salomone in territorio israelitico (1Re 4,2-19) ebbero conseguenze incalcolabili per lo sviluppo socio-economico e religioso d'I. tanto più che un numero di prefetti nominati dal re dovevano essere di ceppo cananeo: mentre un solo prefetto porta un nome jahwista (1Re 4,17), il nome di due →Baana (1Re 4,12.16) è una abbreviazione di *baʿal-natan,* "Baal ha dato". La creazione della sede centrale del governo fuori di I., a Gerusalemme, che divenne anche il centro del culto jahwista, la suddivisione amministrativa del paese, talvolta molto differente dagli antichi territori tribali, il censimento della popolazione in vista dell'imposizione delle tasse (2Sam 24,1-9) e l'imposizione della corvé allo scopo di eseguire i numerosi lavori pubblici (1Re 5,27-32; 11,27s), tutte queste misure crearono in Israele un movimento di opposizione che si manifestò con due rivolte al tempo di Davide (2Sam 15-18; 20,1-22), con la ribellione di Geroboamo (1Re 11,26-40), i cui particolari sono sconosciuti, e infine con la decisione presa dall'assemblea di Sichem (1Re 12) alla morte di Salomone verso il 930 a.C.: gli anziani d'I. riaffermarono allora il loro diritto d'eleggere il re e designarono Geroboamo I come successore di Salomone, respingendo Roboamo, della dinastia davidica. Il territorio di Beniamino passò tuttavia nelle mani di Roboamo, ma Betel, considerata come città di Beniamino in Gs 18,22, fece parte del regno d'I. La rivalità fra I. e Giuda durò fino alla fine del regno di Samaria, dando luogo a guerre le cui nefaste conseguenze furono aggravate dalle invasioni straniere.

C *Periodo intermedio.* L'invasione di Sheshonq I, verso il 925 a.C., colpì duramente il territorio di Israele (ANET, 242s.263s), dove il Faraone si fece erigere una monumentale stele a Meghiddo. Vent'anni più tardi circa, I. fu invasa da Ben-Adad I, re di Damasco (1Re 15,17-22), che annesse il nord del paese al regno di Aram (1Re 15,20). La situazione interna era ugualmente instabile: Baasa assassinò il re Nadab figlio di Geroboamo I (1Re 15,27-29), poi Zimri uccise il re Ela, figlio di Baasa (1Re 16,9-12.16), ma morì egli stesso a Tirza, assediata da Omri (1Re 16,17s). Ne seguì una guerra civile che durò tre anni e oppose i seguaci di Tibni a quelli di Omri (1Re 16,21s).

D *Regno degli Omridi.* Omri finì con il vincere e riuscì a gettare le basi di una monarchia ereditaria che durò più di quarant'anni (885-841 a.C.). Si costruì la città regale di Samaria, sottratta all'influenza delle antiche istituzioni tribali (1Re 16,24) e diventata il centro del culto di "Jahweh di Samaria", come la chiamano le iscrizioni di →Kuntillet ʿAjrud. Assoggettò il paese di Moab, come testimonia la stele di →Mesa (1.4-8) e rafforzò la posizione della sua famiglia con matrimoni diplomatici: si assicurò l'amicizia di Et-Baal, re di Tiro, la cui figlia Gezabele sposò Acab, erede presunto del trono (1Re 16,31), e fece sposare sua figlia Atalia con il futuro re Ioram di Giuda (2Re 8,26; 2Cr 22,2). La fama internazionale di Omri fu tale che gli annali assiri diedero a I. il nome di "Casa" o "Regno di Omri". Suo figlio Acab si alleò con Adadezer, re di Damasco e con Urḫilina re di Camat, nella lotta che oppose gli Stati siro-palestinesi all'Assiria di Salmanassar III. Leggendo gli annali assiri, Acab avrebbe schierato nella battaglia di Qarqar, nell'853 a.C., 2.000 carri e 10.000 fanti (ANET, 278s; TPOA, 85s). Un rovesciamento delle alleanze mise in lotta Cazael, re di Damasco, e Ioram, figlio di Acab, che morì nell'841 a.C. durante la battaglia di →Ramot di Galaad (2Re 8,28; cfr. 1Re 22,3-27; 2Cr 18,3-34, dove il nome di Acab e di Giosafat sono avventizi). Ciò permise al suo generale Ieu di impadronirsi del trono.

E *Dinastia di Ieu.* Diventato re d'I. in circostanze particolarmente sanguinose (2Re 9-10), Ieu dovette ben presto sottomettersi a Salmanassar III che entrò in I. nell'841 a.C. In seguito Mesa, re di Moab, approfittò di rovesciamenti sopraggiunti in Samaria per liberarsi dalla sovranità israelitica. Ieu fondò una dinastia che si mantenne al potere per circa un secolo (841-748 a.C.). Le prime decadi di questo periodo furono segnate dall'egemonia del regno aramaico di Damasco i cui re Cazael e Ben-Adad II oppressero I. al tempo di Ieu (2Re 10,32s), di Ioacaz (2Re 13,22) e all'inizio del regno di Ioas, quando Ben-Adad II assediò Samaria (1Re 20,1-12; 2Re 6,24-31). Ioas riconobbe la sovranità di Adad-Nirari III e gli Assiri soccorsero Samaria (2Re 7,6s). In seguito questa alleanza permise a Ioas di vincere gli Aramei ad Afek (2Re 13,17; cfr. 1Re 20,26-34) e di riconquistare le città perse da suo padre Iocaz (2Re 13,25; cfr. 1Re 20,34). Ioas riportò una vittoria su Giuda a Bet-Semes, si impadronì di Gerusalemme e saccheggiò i tesori del Tempio e del palazzo reale (2Re 14,11-15). L'ulteriore indebolimento del regno di Damasco permise a Ioas e a suo figlio Geroboamo II di assicurare a I. una posizione di potenza in Siria-Palestina.

F *Decadenza.* Verso la fine del lungo regno di Geroboamo II (790-749 a.C.) il regno di I. entrò in un periodo di decadenza al punto da diventare la preda di cospirazioni e di rivoluzioni di palazzo che si succedettero a catena dopo la morte di Geroboamo II (2Re 15,8-30). Inoltre la vita economica del paese subì il contraccolpo del pesante tributo che Menachem dovette pagare nel 730 a Tiglat-Pileser III (2Re 15,19s). Poi Pekach, che si era unito a una coalizione anti-assira e si era gettato nella nefasta "guerra siro-efraimita" contro Giuda (2Re 16,5-9), fu obbligato ad abbandonare a Tiglat-Pileser III il nord del paese, la cui popolazione fu parzialmente deportata in Assiria (2Re 15,29). Il suo successore Osea continuò una politica anti-assira, ma Salmanassar V lo sottomise, lo depose e lo deportò in Assiria (2Re 17,2s).

La città di Samaria resistette ancora per tre anni, dal 724 al 722 a.C., poi si ribellò nel 720 a.C. Questa lotta armata si concluse con la seconda (2Re 17,5s) e la terza deportazione assira e con l'annessione della regione che divenne una provincia del-

l'impero di Sargon II di Assiria. Numerosi Israeliti cercarono rifugio nel regno di Giuda dove la legislazione deuteronomica accordava una speciale attenzione al *gēr*, lo straniero rifugiato e correligionario del nord. Bisogna senza dubbio attribuire l'origine della tendenza degli scritti biblici (compreso il NT) a livellare le differenze fra I. e Giuda al punto di dare il nome di I. all'insieme dei due popoli che professavano la religione jahwista alla sparizione del regno di I. e all'afflusso dei rifugiati che provenivano dalle zone occupate dagli Assiri.

3 Dominazione assira e persiana

A *Amministrazione assira.* Gli antichi territori del regno d'I. furono divisi fra quattro prefetture assire: quelle di Meghiddo, Dor, Samaria e Galaad. Dopo la deportazione di una parte della popolazione israelitica, Sargon II vi insediò coloni provenienti da Babilonia e dalla regione di Camat (2Re 17,24) e più tardi clan nord-arabici. Inoltre fece integrare nell'armata assira contingenti dell'esercito israelitico, specialmente unità di carri: si trovano citati in parecchi testi cuneiformi del tempo di Sargon II. L'amministrazione assira delle prefetture israelitiche fece uso dell'accadico come attestano i contratti ritrovati a Samaria e a Ghezer, ma probabilmente anche dell'aramaico, la *lingua franca* dell'epoca. Dopo il crollo dell'impero assiro, il re Giosia di Giuda cercò di impadronirsi di una parte degli antichi territori di I. (cfr. 2Re 23,15-20), ma questo tentativo si arenò in seguito alla morte del re nella battaglia di Meghiddo, nel 609 a.C. (2Re 23,29). Verso il 604 a.C. Nabucodonosor II occupò tutta la regione e l'annesse all'impero neobabilonese.

B *Amministrazione persiana.* Si è molto male informati sulla storia del paese d'I. nel VI secolo a.C., ma è certo che fece parte, sotto gli Achemenidi, della satrapia persiana di →Oltrefiume. Sotto Artaserse I (464-424 a.C.), la Samaria costituiva una provincia amministrata da Sin-uballiṭ I (→Sanballat), avversario acerrimo di Neemia (Ne 2,10.19; 3,33; ecc.). Suo figlio Delayah, che era già attivo con suo fratello Selemyah nell'amministrazione di Sin-uballiṭ I (AP, 30,29; cfr. 31,28), succedette a quest'ultimo (AP, 32,1). È la stessa dinastia di governanti che si ritrova sotto Artaserse II (404-359 a.C.) quando la Samaria era governata da Sin-uballiṭ, al quale succedettero i suoi figli Yeshayahu (Isaia), e poi Hananiah. Secondo la testimonianza di Giuseppe Flavio (*A.J.* 11,302-346), Sin-uballiṭ III, che amministrava la provincia sotto Dario III (335-331 a.C.), si alleò ad Alessandro Magno fin dall'inizio dell'anno 332 a.C., ma si apprende da Quinto Curcio (*Storia di Alessandro* 4,8,9-11) che i Samaritani si ribellarono e bruciarono Andromaco, il prefetto appena nominato della →Celesiria. All'avvicinarsi delle truppe macedoni che tornavano dall'Egitto nel 331 a.C., notabili di Samaria si rifugiarono in una grotta (Muġāret Abū Šinje) del wādī →Dâliyeh, 29 km a nord-est di Gerusalemme. Il loro nascondiglio fu scoperto, probabilmente in seguito a un tradimento, e i Macedoni fecero morire asfissiati i fuggiaschi, più di 200, con il fumo di un fuoco acceso all'entrata della grotta. Lasciarono lì i morti con i loro beni e i loro titoli di proprietà, i cui resti furono ritrovati nel 1962. Questi documenti, redatti in aramaico, risalgono agli ultimi decenni dell'impero persiano, dal 375 o 365 al 335 a.C. In caratteri aramaici sono anche le scritte "Samaria" e "Geroboamo" incise sulle iscrizioni monetarie, attestate da altre monete della fine del IV secolo a.C. Il problema consiste nel sapere se questo Geroboamo, il cui nome evocava il glorioso passato di I., era un sommo sacerdote o un governatore della Samaria fino ad ora sconosciuto (IsrEJ 29, 1979, 218; IsrNumJ 4, 1980, 2-3). Non si sa nemmeno se bisogna collocarlo alla fine del periodo persiano, al tempo della rivolta del 332/1 a.C. o all'inizio dell'epoca ellenistica.

4 Epoca ellenistica L'insediamento di una numerosa colonia macedone a Samaria, all'indomani della rivolta, non significò per nulla una totale rottura con il passato. Al contrario, all'inizio dell'epoca ellenistica, forse al tempo dei Diadochi, i Samaritani costruirono sul monte Garizim un santuario "simile al Tempio di Gerusalemme", come dice Giuseppe Flavio (*A.J.* 13,9,1). In effetti, sempre da Giuseppe Flavio, sappiamo che il tempio di Garizim aveva "duecento anni di esistenza" quando fu distrutto da Giovanni Ircano I, verso il 107 a.C. La storia delle altre regioni dell'antico regno d'I. è ancora meno conosciuta di quella della Samaria. La Galilea formava in epoca persiana e lagide un'entità amministrativa distinta, mentre l'antica prefettura costiera di Dor dipendeva dalla Fenicia fin dal VII secolo a.C. Quando i territori di I. passarono nel 201 a.C. sotto il dominio dei Seleucidi, furono divisi in tre eparchie: quella di Samaria (1Mac 10,38; 11,28-34) che comprendeva la Galilea (1Mac 10,30), quella di Galaad, in Transgiordania (1Mac 5,9.20.26s.37.45) e quella del Litorale o Zona Litoranea (in gr. *paralia*, in ebr. *mᵉdînat hayyām*) che si estendeva "dalla Scala di Tiro fino alle frontiere di Egitto" (1Mac 11,59; 15,38; 2Mac 13,24). Il solo prefetto conosciuto della Samaria seleucida è Apollonio, l'avversario di Giuda Maccabeo (1Mac 3,10; 2Mac 5,24; cfr. 1Mac 1,29) e Timoteo è il solo dignitario conosciuto che sia intervenuto in Galaad (1Mac 5,11). Si conoscono, invece, tre prefetti del Litorale: Egemonide (2Mac 13,24), Simone l'Asmoneo (1Mac 11,59) e Cendebeo (1Mac 15,38). Questa regione costiera, che comprendeva solamente comunità giudaiche minori, non fu considerata come un paese d'I. nell'antica tradizione rabbinica. Gli Asmonei finirono per impadronirsi di tutti i territori che erano appartenuti un tempo al regno d'I. ed Erode il Grande ne recuperò la maggior parte dopo i tagli operati da Pompeo, ma lo smembramento del regno di Erode nel 4 a.C. attribuì la Samaria ad Archelao, la Galilea e la Perea ad Erode Antipa e il Golan a Erode Filippo. Soltanto in Samaria si conservò una tradizione distinta da quella di Giuda per ciò che riguarda il canone dei Libri Santi, la scrittura usata per la loro stesura, il luogo di culto e il rituale.

Bibl. BHH, II, 782-786; CAH, II/2³, 537-605.992-1104 (bibliografia); III/1², 442-510.955-966 (bibliografia); CHJ, 1; DBS, IV, 729-777; EJ, VIII, 569-651; IX, 106; RGG³, III, 936-942; RLA, V, 200-208; THAT, I, 782-785; TWAT, III, 986-1012; TWNT, I, 356-394; N.P. Chajes, *Der Name YŚR'L*, JQR 13, 1901, 344; E. Sachsse, *Die Bedeutung des Namens Israel*, Gütersloh, 1910-1922; id., *Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens YŚR'L*, ZAW 34, 1914, 1-15; W. Caspari, *Sprachliche und religionsgeschichtliche Bedeutung des Namens Israel*, ZfS 3, 1924, 194-211; E. Sachsse, *Der Ursprung des Namens Israel*, ZfS 4, 1925, 63-69; P. Joüon, *Notes de lexicographie hébraïque*, MUSJ 10, 1925, 1-47 (v. 42-43); W.F. Albright, *The Names "Israel" and "Judah"*, JBL 46, 1927, 151-185; S. Feist, *Die Etymologie des Namens YŚR'L*, MGWJ 73, 1929, 317-320; J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, Tübingen, 1929 (anast. 1966); M. Naor, *Ya'ăqob und Yiśrā'ēl*, ZAW 49, 1931, 317-321; L. Rost, *Israel bei den Propheten*, Stuttgart, 1937; R. Marcus, *The Hebrew Sibilant Sin and the Name Yiśra'el*, JBL 60, 1941, 141-150; E. Täubler, *The First Mention of Israel*, PAAJR 12, 1942, 115-120; G.A. Danell, *Studies in the Name Israel in the O.T.*, Uppsala, 1946; A.R. Hulst, *Der Name "Israel" im Deuteronomium*, OTS 9, 1951, 65-106; F.M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1952; W. Zimmerli, *Israel im Buche Ezechiel*, VT 8, 1958, 75-90; S. Herrmann, *Das Werden Israels*, TLZ 87, 1962, 561-574; E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Grand Rapids, 1965²; H.J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, BZAW 95, 1965; M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests*, Grand Rapids, 1966; R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, FRLANT 84, 1966²; H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, BZAW 98, 1966; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, FRLANT 92, 1967; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms*, Roma, 1967; A. Besters, *"Israel" et "fils d'Israël" dans les livres historiques Genèse-II Rois*, RB 74, 1967, 5-23; id., *L'expression "fils d'Israël" en Ex., I-XIV*, RB 74, 1967, 321-355; S. Hermann, *Autonome Entwicklungen in den Königreichen Israel und Juda*, VTS 17, 1969, 139-158; H.G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, RgVV, 1971; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris, 1971-73; J. Bright, *A History of Israel*, London, 1972²; *The World History of the Jewish People, I, Ancient Times*, Jerusalem, 1972s; R. Coote, *The Meaning of the Name Israel*, HarvTR 65, 1972, 137-146; A. Lemaire, *Asriel, šr'l et Israël et l'origine de la confédération israélite*, VT 23, 1973, 239-243; C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel*, Assen, 1976, 187-192; J.W. Flanagan, *The Deuteronomic Meaning of kol yiśra'el*, SR 6, 1976-77, 159-168; A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca*, LAPO 9, 1977, 283-286; H.G.M. Williamson, *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge, 1977; T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study of the Formation and Development of Royal Dynastic Theology*, BZAW 142, 1977; É. Lipiński, *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av.n.è.*, ActAntAcScHung 27, 1979 (1981), 49-102; B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Chico, 1981; S. Timm, *Die Dynastie Omri*, FRLANT 124, 1982; D.N. Freedman-D.F. Graf (ed.), *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel*, Sheffield, 1983; M. Grant, *The History of Ancient Israel*, London, 1984; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Göttingen, 1984-86; N.P. Lemche, *Early Israel*, VTS 37, 1985; É. Lipiński (ed.), *The Land of Israel, Cross-Roads of Civilizations*, Leuven, 1985; K.H. Hecke, *Juda und Israel. Untersuchungen zur Geschichte Israels in vor- und frühstaatlicher Zeit*, Würzburg, 1985; W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen, 1985²; J.M. Miller-J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, London, 1986; G.W. Ahlström, *Who were the Israelites?*, Winona Lake, 1986; M. Mor-U. Rappaport, *A Survey of 25 years (1960-1985) of Israeli Scholarship on Jewish History in the Second Temple Period*, BibTB 16, 1986, 56-72; F.S. Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel. A Survey of Models and Theories*, Sheffield, 1986. [M. Noth, *Storia d'Israele* (= BiblCR 25), Brescia, 1975; G. Fohrer, *Storia d'Israele. Dagli inizi ad oggi* (= BiblCR 34), Brescia, 1980; J.A. Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà* (= BiblCR 44), Brescia, 1984; H. Cazelles, *Storia politica di Israele dalle origini ad Alessandro Magno*, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 1), Roma, 1985; S. Herrmann, *Storia di Israele. I tempi dell'Antico Testamento* (= Strumenti 6), Brescia, 1985²; F. Castel, *Storia d'Israele e di Giuda dalle origini al II secolo d.C.*, Cinisello B., 1986; S. Herrmann, *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments* (= TBüch 75), München, 1986; *Le origini d'Israele. Convegno sul tema (Roma 10-11 febbraio 1986)* (= FondLCaet), Roma, 1987; R.B. Coote, *The emergence of early Israel in historical perspective* (= Social World of Biblical Antiquity 5), Sheffield, 1987; N.P. Lemche, *Ancient Israel; A new history of Israelite society* (= JSOTBibSem 5), Sheffield, 1988; C. Saulnier-C. Perrot, *Storia d'Israele. III. Dalla conquista di Alessandro alla distruzione del tempio*, Roma, 1988; B.G. Boschi, *Le origini di Israele nella Bibbia fra storia e teologia. La questione del metodo e la sfida storiografica* (= RivBSup 20), Bologna, 1989; A. Chouraqui, *Il pensiero ebraico* (= LOB 3.10), Brescia, 1989; F.L. Hossfeld (hrg.), *Vom Sinai zum Horeb: Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg, 1989; A. Lemaire, *Storia del popolo ebraico* (= LOB 3.9), Brescia, 1989; J. Briend, *Israele e Giuda visti dai testi dell'Antico Oriente*, in *L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti* (= StRicBib), Roma, 1990, 111-222; X. Pikaza, *La storia del Popolo di Dio* (= Sintesi), Roma, 1991; J. Maier, *Storia del giudaismo nell'antichità* (= StBibPaid 99), Brescia, 1992; J. Maier, *Il Giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, edizione italiana a cura di B. Chiesa (= BiblCR 59), Brescia, 1991; J.A. Soggin, *Appunti per lo studio della religione d'Israele in epoca pre-esilica*, in A. Vivian (hrg.), *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi* (= JdU 29), Bern, 1990, 55-63; K.L. Younger, *Ancient conquest accounts. A study in Ancient Near Eastern and Biblical history writing* (= JStOTSup 98), Sheffield, 1990; W.H. Barnes, *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel* (= HarvSemMg 48), Atlanta GA, 1991; G. Galil, *The Babilonian calendar and the chronology of the last kings of Judah*, Bib 72, 1991, 367-78; R. Kessler, *Staat und Gesellschaft im vorexili-*

schen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil (= VTSup 47), Leiden, 1992]. ELip

ISSACAR In ebr. *yśśkr* (ketib); *yiśśākār* (qeré perpetuo) derivato da *śākār*, "salario" secondo Gen 30,18; quinto figlio di Giacobbe e di Lia (Gen 30,17-18; 35,23), eponimo della tribù di I. (Gen 46,13; Nm 26,23-25; 1Cr 7,1-5) il cui territorio toccava la pianura di Izreel, il Giordano e il Tabor (Gs 19,17-23), a sud-est di suo fratello Zabulon. La benedizione di →Mosè (Dt 33,18-19) unisce le due tribù in un unica sentenza che celebra le loro imprese commerciali e il culto che rendono sullo stesso monte che è sicuramente il Tabor. È possibile che I. abbia, in tempi primitivi, fatto parte del gruppo di Zabulon stabilito nella Bassa Galilea e se ne sia separata, fin dall'epoca preisraelitica, per stabilirsi nella parte orientale di Izreel, al servizio dei Cananei. Il nome d'I., che viene spiegato generalmente con *yēš-śākār*, "c'è un salario" (altre spiegazioni: P. Joüon, Bb 19, 1938, 281-283; W.F. Albright, JAOS 74, 1954, 227), potrebbe derivare da *ʾîš-śākār*, "colui che riceve un salario". Secondo una lettera di El-Amarna (n° 365) un po' posteriore al 1400 (ANET 485), uomini di corvé di Yapu e Nuribta coltivano la regione di Sunem. Ora Sunem figura nell'elenco delle città di I. (Gs 19,18) e se Nuribta resta sconosciuta, Iafu è Iafia di Zabulon (Gs 19,12). Sembrerebbe dunque che il gruppo di I. si sia costituito in quest'epoca separandosi da Zabulon per insediarsi nelle ricche terre di Izreel sotto una dominazione cananea di cui la benedizione di →Giacobbe sembra conservare il ricordo (Gen 49,14-15). Contrariamente ai testi tardivi di Nm (1,10; 26; 34) è praticamente certo che I. e le altre tribù del nord non parteciparono all'esodo, ma scrollarono il giogo cananeo con l'arrivo del gruppo di →Giosuè nella Palestina centrale. Reso famoso da Debora nella battaglia di Kison (Gdc 5,15), patria del giudice Tola (Gdc 10,1-2), prefettura del regno di Salomone (1Re 4,17), I. fornì un'effimera dinastia al regno d'Israele (1Re 15,27-16,14): Baasa della stirpe di Issacar (15,27). Il suo destino si confonde con quello del regno di Israele e il suo nome non riappare che dopo la sua caduta (2Cr 30,18; Ez 48,25-26.33; Ap 7,7).

Bibl. Abel, II, 60-62; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 606-607. ABoud

ISSOPO L'ebr. *ʾēzôb* e il gr. *hussōpos* indicano una pianta che cresce in terreni rocciosi, o anche sui muri in 1Re 5,13, e i cui rami dalle foglie rade e barbate sono molto adatte per aspergere (Es 12,22; Lc 14,4.49; Nm 19,18; Sal 51,9). Questa pianta probabilmente non è l'*Hyssopus officinalis*, ma piuttosto l'i. siriano *(Origanum syriacum)* frequente in Palestina e nel Sinai che raggiunge un'altezza di circa 30 cm. In Gv 19,29 l'i. sarebbe stato usato al momento della crocifissione di Gesù, ma sembra poco probabile che un fragile stelo di i. abbia potuto sopportare il peso di una spugna imbevuta di aceto (Mt 27,48 e Mc 15,36 parlano di una canna); è probabile che Gv usi il termine in senso simbolico. La cenere di i. era mescolata all'acqua lustrale (Nm 19,6). HF-JCMar

ITALA →versioni antiche.

ITALIA In gr. *italia;* il termine "Italia" sarebbe una generalizzazione fatta dai Greci del nome di un piccolo angolo della Calabria. I Romani completarono l'annessione della penisola italica nel 272 con la presa di Taranto, ma l'assimilazione politica e culturale avvenne solo dopo la guerra sociale (88 a.C.). All'epoca imperiale la penisola e la pianura del Po non fanno parte delle province e godono di uno statuto speciale. L'I. è menzionata in At 27,1 quando Paolo incomincia il suo viaggio verso Roma come prigioniero. CSaul

ITALICA In gr. *italikē (speira);* soprannome dato a certe legioni o coorti dell'armata romana, che ricordava che il loro reclutamento era stato fatto in Italia contrariamente alle altre unità reclutate nelle province. Il centurione Cornelio apparteneva a una coorte italica (At 10,1). CSaul

ITAMAR In ebr. *ʾîtāmār*, "paese delle palme" (?); quarto figlio di Aronne (Es 6,23; Nm 26,60; 1Cr 5,29), sacerdote come i suoi fratelli (Es 28,1) e sorvegliante dei leviti ghersoniti e merariti (Es 38,21; Nm 4,28-33; 7,8). La morte di Nadab e di Abiu (Lv 10,1-5) ridusse la famiglia sacerdotale di Aronne a →Eleazaro e I. (Lv 10,6.12.16; Nm 3,2-4). Il Cronista, senza fornire genealogia, fa di I. l'antenato della famiglia sacerdotale di Ebiatar (1Cr 24,1-6), originario di Nob (1Sam 22,19-21) e di Silo (1Sam 14,3), che esercitava il suo servizio a Gerusalemme sotto Davide (2Sam 8,17) ma fu allontanato dalla famiglia di Eleazaro-Zadok al tempo di Salomone (1Re 2,26-27.35). Il testo di 1Cr, come Esd 8,2, lascia supporre una riconciliazione postesilica delle due famiglie, quella di Zadok, con le sue sedici classi, che conservava la preminenza su I. che ne aveva solo otto (1Cr 24,3-4). ABoud

ITEEL In ebr. *ʾîtîʾēl*, dall'aramaico *ʾytyʾl*, "Dio esiste": personaggio sconosciuto a cui è indirizzato l'oracolo di Agur (Pr 30,1). JMer

ITLA In ebr. *yitlāh* (nella LXX *silatha*); località di Dan (Gs 19,42); è probabilmente l'attuale Silta, 12 km a sud-est di Lod. MDef

ITTAI In ebr. *ʾittay*, accostato talvolta all'hittita *atta-* e all'hurrita *attai*, "padre" (è possibile anche un'origine semitica a partire dalla particella *ʾēt* alla quale è unito un nome divino, "Dio è con lui"; una forma lunga *ʾîtîʾel* è attestata in Pr 30,1; Ne 11,7); straniero originario di Gat, passato al servizio di

Davide con 600 uomini. Durante la rivolta di Assalonne, mostra una fedeltà incrollabile verso Davide (2Sam 15,18-22). Con →Ioab e →Abisai comanda un terzo dell'esercito (2Sam 18,1-8.12). JAun

ITTITI →Hittiti.

ITUREA In gr. *itouraia*, nome ellenistico del paese dove si stabilì nell'epoca ellenistica la tribù di →Ietur. Comprendeva la Beqaʿ, attorno a Calcide, centro politico, ed Eliopoli/Baalbek centro religioso prima della sua conquista e giudaizzazione da parte di Aristobulo I (104-103 a.C.; Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,318). Sotto Tolomeo, figlio di Mennaios (circa 85-40 a.C.), l'Iturea si estendeva fino al Mediterraneo e, inglobando l' →Abilene, minacciava Damasco (*A.J.* 15,392.418; 14,126; *B.J.* 1,103.115. 185.186). Nel 64 Pompeo confermò Tolomeo nelle sue funzioni (*A.J.* 14,34-39). Lisia, figlio e successore di Tolomeo, fu assassinato nel 36 da Antonio (*A.J.* 15,91). Zenodoro ricevette allora la regione di Calcide, la Traconitide, la Batanea, l'Auranitide e la regione di Banya alle sorgenti del Giordano. Questi territori passarono dapprima parzialmente (nel 23) e poi, alla morte di Zenodoro, totalmente a Erode il Grande (*A.J.* 15,344-345.349-352.359-360; *B.J.* 1,398-400; 2,95); essi formarono in seguito la tetrarchia di Filippo (cfr. Lc 3,1; *A.J.* 17,319). Sotto Tiberio l' →Abilene costituiva una tetrarchia distinta diretta da →Lisania, il giovane, ben conosciuto per l'iscrizione di Sūq (CIG 4521; 4523; cfr. Lc 3,1). Erode Agrippa I riunì le due tetrarchie, Iturea e Abilene, sotto il suo scettro, mentre suo fratello Erode diventava re di Calcide (41-48; *B.J.* 2,217); il suo territorio era limitato a nord da Eliopoli, colonia romana, anch'essa contigua al principato di Soemus nell'alta valle dell'Oronte. Nel 50 Erode Agrippa II, figlio di Erode Agrippa I, fu nominato re di Calcide (*A.J.* 20,104; *B.J.* 2,223); nel 53 Claudio gli diede in cambio di Calcide le antiche tetrarchie di Lisania e di Filippo e la parte dei territori di Soemus che non erano stati annessi alla provincia di Siria (*A.J.* 20,138). Alla morte di Agrippa II, i suoi stati furono inglobati nella provincia di Siria.

Bibl. Abel, 1, 143-144.158-159. JLong

IUBAL In ebr. *yûbal*, che evoca *yôbēl*, "corno, tromba"; figlio di Lamech e di Ada, progenitore dei suonatori di lira e di flauto (Gen 4,21). ABoud

IUCAL In ebr. *yûkal* o *yᵉhûkal*, "è divenuto capace, potente"; figlio di Selemia, uno dei quattro dignitari che denunciarono Geremia al re Sedecia accusandolo di scoraggiare i combattenti. Sedecia consegnò il profeta nelle loro mani ed essi lo gettarono in una cisterna (Ger 38,1-6). È probabile che si debba identificarlo con uno dei messaggeri inviati da Sedecia a Geremia (Ger 37,3, che lo chiama Iehukal, figlio di Selemia). Può essere il fratello di Ieria, figlio di Selemia, figlio di Abdeel che aveva arrestato Baruc e Geremia (Ger 36,26).
Una delle lettere di Lachis contiene un'accusa analoga contro il disfattismo di alcuni dignitari di Gerusalemme (*Ostraca di Lachis* 6; cfr. ZAW 56, 1938, 135-136). WVog

IUDI In ebr. *yᵉhûdî*, "Giudeo"; figlio di Natania, inviato dai dignitari della corte del re di Giuda Ioiakim a Baruc per invitarlo a leggere il rotolo contenente le parole di Jahweh dettate da Geremia (Ger 36,14); I. ripetè la lettura davanti al re (Ger 36,21.23). JMer

IUTTA In ebr. *yûṭṭāh;* località di Giuda (Gs 15,55) attribuita ai leviti di Keat (Gs 21,16); oggi Yaṭṭa, 9 km a sud di Ebron. MDef

IVVA →Avva.

IYYAR In ebr. *ʾiyyār;* nome di origine babilonese del secondo mese dell' →anno giudaico che cominciava in primavera; corrisponde pressappoco ad aprile/maggio e non è attestato nella Bibbia. ALem

IZREEL In ebr. *yizrᵉʿel*, "Dio semina".
1 Località di Issacar (Gs 19,18); è sconosciuta alle fonti del II millennio; è una residenza dei re di Israele (1Re 18,45-46; 2Re 8,29) e patria di Nabot (1Re 21). Ioram e Gezabele vengono uccisi qui (2Re 9). Il nome della città si estese alla pianura fertile (Os 2,2.24) della quale è con Sunem l'accesso dalla parte orientale. La pianura di I. è bagnata dal Kison ed è un punto di passaggio importante; essa è limitata a sud-est dalla catena del Carmelo e dalle colline di Samaria, a nord dalle colline della Galilea, a est dal monte More e dal canalone di Bet-Sean che porta al Giordano; per lungo tempo dominata dai Cananei e dai loro carri di ferro (Gs 17,16; Gdc 1,27), fu teatro di numerosi scontri (Gdc 4,12-16: Barak contro Sisara; Gdc 6,33; 7,12: Gedeone contro gli invasori della Transgiordania; 1Sam 29,1.11; 31,1: Saul contro i Filistei), ed è citata come possesso israelita solo sotto Is-Baal, figlio di Saul (2Sam 2,9). La piana di I. in epoca ellenistica è chiamata "piana di Esdrelon" (come la città: Gdt 3,9; 4,6; 7,3) o "Grande pianura". La città di I. non ha mai cessato di esistere: è la *esdraēla* dell'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea (108,12-14), tra Scitopoli (Bet-Sean) e Legio (presso Meghiddo), la *stradela* del Pellegrino di Bordeaux, e l'attuale Zerʿīn, 16 km a sud di Nazaret.
2 Località della montagna di Giuda, patria di una sposa di Davide (Gs 15,56; 1Sam 25,43; 27,3); si tratta forse dell'attuale tell Ṭarrāme, 9 km a sud-ovest di Ebron. JLong

J

J →Jahwista.

JAHWEH

1 Forma del nome J. è il nome di una divinità che le fonti presentano generalmente come il Dio nazionale di Israele e di Giuda. Il nome è attestato sia in stato indipendente che come elemento teoforo di numerosissimi antroponimi. Il teonimo isolato presenta delle difficoltà dovute al fatto che la sua pronuncia è stata gradualmente interdetta, a partire dall'epoca degli achemenidi e che questo nome tabù è stato sostituito nell'uso quotidiano, nella lettura delle Scritture e nella preghiera, con degli appellativi dei quali i principali sono *ʾădōnāy*, "mio →Signore", e *ha-šŝēm* in ebr., o *šᵉmāʾ* in aram., "il Nome". La pronuncia autentica è così andata perduta nel Medio Evo, dando luogo a forme aberranti come "Jehova", e ha potuto essere rintracciata solo in base a qualche testimonianza antica. La forma usata oggi nelle pubblicazioni scientifiche è "Jahweh", con qualche variante ortografica.

A *Testimonianze alfabetiche semitiche.* Nei testi semitici nord-occidentali, redatti in una scrittura alfabetica consonantica, il teonimo isolato J. si presenta, dal IX al VI secolo a.C., con la forma del tetragramma *YHWH*, che è pressochè l'unico usato nell'AT e nella letteratura postbiblica ebraica e aramaica anteriore alla Mishnah. Anche la forma abbreviata *YHW* compare eccezionalmente in una iscrizione paleoebraica della fine del IX secolo a.C., scoperta a →Kuntillet ʿAjrud, nel Sinai settentrionale e in seguito nei papiri giudeo-aramaici di Elefantina nel V secolo a.C. Troviamo la forma *YHH* su alcuni ostraka di Elefantina e su qualche papiro. Infine l'AT tramanda qualche esempio di forma abbreviata *YH*, principalmente *hallû yāh*, "Alleluia!". Nei manoscritti medievali degli scritti postbiblici il tetragramma è sostituito dalla sigla *ywy*, ma è scritto per intero nei manoscritti biblici. In epoca greco-romana si scriveva anche in caratteri ebraici nei manoscritti delle versioni greche dell'AT, come mostra il *papyrus Fouad 266*, che fu scritto verso il 100 d.C. e come confermano le Esaple (→versioni antiche 3) di Origene che non trascrivono il tetragramma in caratteri greci.

I nomi teofori non contengono mai il tetragramma completo. Nelle iscrizioni giudaiche *YHW* appare come primo o secondo elemento del nome, mentre i documenti epigrafici non-israelitici attestano l'uso della forma *YH*. A Elefantina si incontrano pure degli esempi di *YHH* e di *YH* all'inizio del nome. Quest'ultima forma viene usata sempre più come secondo elemento del nome a partire dall'epoca degli achemenidi. Le tre forme *YHW*, *YW* e *YH* sono utilizzate nell'AT.

B *Testimonianze cuneiformi.* I testi cuneiformi assiro-babilonesi citano numerosi nomi propri di persone di Israele e di Giuda. Le forme più rappresentative dell'elemento teoforo sono *ia-ú/u-* e *ia(-a)-ú/u* in epoca neoassira, *ia-ʾ-ú*, *ia-a-ú* o *ia-ku-ú-* nel periodo neobabilonese. Sotto gli achemenidi si incontrano le trascrizioni *ia-a-ḫu-ú/u* e *ia(-a)-ma;* quest'ultima forma doveva certamente leggersi *-ia(-a)-wa.*

C *Testimonianze greche.* Le testimonianze greche sono preziose per la ricostruzione della pronuncia del tetragramma in epoca greco-romana, quando ancora non era andata perduta l'antica tradizione giudaica. Si trova così *iaoue/iaouai* in →Clemente d'Alessandria (*Stromati* V,6,34,5), *iabe* in →Epifanio di Salamina (*Adversus Haereses* 1,3,40,5) e *iabe/iabai* in →Teodoreto di Ciro (*Quaestiones in Exodum* 15; *Haereticorum fabularum compendium*). Nei papiri greci biblici d'Egitto e nei frammenti di Qumrân si incontra *iaō* al posto del tetragramma. Nelle trascrizioni dei nomi propri si trova generalmente *Iō-* e *-ia(s).*

D *Vocalizzazione.* La vocalizzazione del tetragramma *YHWH*, che rappresenta la forma completa del nome, può essere ricostruita con certezza sulla base delle trascrizioni greche e deve leggersi *Yahwēh* (la *h* finale di *YHWH* serve qui solo a indicare la vocale finale *-ē*). Conviene ricordare a questo proposito che le varianti greche in *-ai (iaouai, iabai)* e *-e (iaoue, iabe)* indicano la stessa vocale *ē* in greco bizantino e che *b* era allora pronunciata come *v*. La forma *YHW* di una iscrizione di Kuntillet ʿAjrud si pronunciava probabilmente allo stesso modo, ma il nome divino sarebbe stato lì notato in una grafia puramente consonantica, senza la *h* finale. La forma *YHW* di Elefantina deve invece corrispondere a *iaō* dei papiri biblici e suggerisce così una pronuncia *iahô*. La variante *YHW* può indicare la stessa pronuncia, mentre la forma *YH* corrisponde a *ia*, attestata specialmente da Girolamo (*Epistulae* 25,3). Per fissare l'antica pronuncia dell'elemento teoforo *YHW/YW* dei nomi propri, bisogna tener conto di due particolarità della scrittura cuneiforme: la vocale *o/ô* è sempre resa lì con *u/ú* e la vocale finale della parole, per es. in *-ia-a-wa*, in epoca tardiva non veniva pronunciata. Tenendo conto di questi due fatti, si arriva alla conclusione che gli elementi teofori *YHW* e *YW* si pronunciavano rispettivamente *yahô* e *yāv*, di cui quest'ultima forma si era evoluta in seguito in *Yô*, com'è indicato nell'attuale vocalizzazione della Bibbia masoretica.

2 Etimologia e significato Oggi c'è accordo nel riconoscere che il tetragramma riflette in modo corretto la forma più antica del nome e che questa rappresenta uno stato coniugato del verbo semitico *hwy*, con la preformante *ya-* della terza persona del singolare. Questa forma verbale, utilizzata come nome divino, è stata evidentemente sostantivata. Si trovano diversi esempi di questo processo tra gli an-

tichi teonimi semitici, amorrei, accadici o nordarabici: *iakrub-El*, "Egli ha benedetto", *iatûr-Mēr*, "Mēr è ritornato", *Ikšudum*, "egli ha afferrato", *iaitha'(um)*, "egli salva", *ia'ûq*, "egli tiene da parte", *Iaġûṯ*, "Egli aiuta", ecc. Ciò che rimane controverso è soprattutto il significato della forma verbale. Infatti, la radice semitica *hwy* (derivata da *hyh*, *hwh*) può significare "cadere", "soffiare" parlando del vento, "essere passionale", "parlare", "esistere" o "essere" e, al causativo, "creare". La maggior parte di queste accezioni si possono facilmente ricondurre a una nozione di base, che è apparentemente quella di "emettere un suono o un soffio", essendo il verbo proveniente senza dubbio da una onomatopea. Il significato "soffiare" deve quindi essere antico. Ora, i racconti teofanici della Bibbia indicano che J. si manifesta sulla montagna santa nell'uragano (Es 19) o, secondo 1Re 19,12, nel "mormorio di un vento leggero". È perciò possibile che J. significasse originariamente "egli ha soffiato" o "egli soffia", come avevano già pensato H. Ewald e J. Wellhausen. Questa accezione, che farebbe allusione alla ierofania divina, si adatta a una divinità del tipo di J. meglio della traduzione "egli ha fatto essere" o "egli ha creato", che è stata proposta prima di tutto da E. Dhorme ed è accettata da molti esegeti.

3 Storia L'AT è consapevole che gli antenati di Israele avevano adorato "altri dei" (Gs 24,2) e che J. si era rivelato a Mosè sulla montagna del Sinai-Oreb (Es 3,1.4b.9-13.16; 6,2-8). Egli era prima il Dio dei padri e portava il nome di →El →Shadday (Es 6,3s). J. sarebbe così un nome straniero, preso in prestito dagli Israeliti.

A *Jahweh a Ebla?* L'antroponimia di →Ebla presenta la particolarità di offrire un certo numero di nomi paralleli una cui serie termina con l'elemento teoforo *Il*, p. es. *en-na-Il*, *iš-ra-Il*, *mi-kà-Il*, e l'altro con il segno cuneiforme NI, che si può leggere *ni*, *lí*, *2i* oppure *ià*, per esempio *en-na-NI*, *išra-NI*, *mika-NI*. G. Pettinato, il primo epigrafista della missione archeologica di Ebla, ha tratto la conclusione che il segno NI deve essere interpretato nel senso di un teonimo *Ià*, identico alla forma breve *Yàh* del nome J. nell'AT. Egli osserva che questo teonimo appare anche all'inizio del nome che si legge *dIà-ramu*, "Ya(h) è esaltato" e che è attestato anche in forma più completa nel nome *Šu-mi-a-ù*, "Figlio di Ya(h)ù". Egli ha anche sottolineato che l'elemento teoforo *Ya(h)* sembra venire a sostituirsi a *Il* durante il regno del re Ebrium, come se sotto questo re avesse avuto luogo una riforma religiosa che avesse comportato un cambiamento nell'antroponimia in uso. Queste conclusioni non hanno incontrato i suffragi della maggioranza degli specialisti perché la comparsa della forma breve isolata *Ià* nel III millennio A.C. non convince e la ipotetica riforma religiosa di Ebrium non ha lasciato la minima traccia nei testi, che non menzionano mai un dio *Ià* al di fuori degli antroponimi. È dunque più che verosimile che questi ultimi debbano essere interpretati in un senso diverso. Se il segno NI deve essere letto *ià* alla fine degli antroponimi che abbiamo visto, esso rappresenta una desinenza ipocoristica che è comune alle lingue semitiche e sostituisce l'elemento antroponimico eliminato. La stessa spiegazione si impone nel caso in cui NI dovesse essere letto *2i: yahôna-2i*, *išra-2i*, *mi-kà-2i*. Il nome *dià-ra-mu* deve essere letto probabilmente *ili-2ia/2i-ra-mu*, "Il mio dio è esaltato", e *šu-mi-a-ù* può essere interpretato nel senso di *šumī-iā'u*, "Mio figlio è mio". Allo stato attuale delle conoscenze, non sembra dunque attestato, nella onomastica di Ebla, un teonimo identico o simile al nome biblico di J.

B *Jahweh presso gli Amorrei?* Alcuni assiriologi sono persuasi che il teonimo J. compaia in diversi antroponimi amorrei dell'epoca babilonese antica. Esso si presenterebbe sotto la forma *ia-wi-* e *ia-aḫwi* che essi collegano alla radice *hwy*, "esistere, essere". Non vi è dubbio che le due forme ortografiche contengono lo stesso vocabolo, perciò si tratta di sapere se la forma piena *iaḫwi* può essere collegata al verbo *hwy*, nel quale la prima consonante è la laringale *h* che normalmente non è segnata nella trascrizione dei nomi propri amorrei nella scrittura cuneiforme. Nonostante l'aspetto seducente di questa ipotesi, che dovrebbe fare appello a una eccezione, sempre possibile ma in questo caso poco verosimile è preferibile ammettere che il verbo in questione non sia *hwy* ma *ḥwy*, "chiudere, stringere", con una faringale *ḥ* come prima consonante radicale. Questo verbo è documentato in arabo, ugaritico ed ebraico e non vi è motivo di credere che non esistesse in amorreo. Ne consegue che gli antroponimi presi in considerazione significano che una divinità, il padre, il fratello, l'anziano della tribù o il principe, ha "stretto" il nuovo nato in segno di amore e di protezione. Questi nomi non hanno, in questo caso, nessun rapporto con il teonimo J.

C *Jahweh presso i Keniti?* Un'altra ipotesi, che fa risalire il nome J. ai →Keniti o ai →Kenizziti, può avere, invece, una certa probabilità, rafforzata dalla recente scoperta del nome "Jahweh di Teman" *(Yhwh tmn)* nelle iscrizioni di Kuntillet ʿAjrud. Il nome J., scritto in geroglifici *yhw3*, è già attestato in questa regione nel XIV e XIII secolo, in alcuni elenchi "geografici" egiziani di Soleb e di Amāra occidentale. Si tratta, in questo caso, di un toponimo o di un nome etnico, quest'ultimo in relazione con Seir ed il paese di Shosu e perciò appartenente all'orizzonte della Palestina meridionale. Poiché la tradizione biblica situa in questa regione le origini del culto di J., chiamato in Gdc 5,5 e in Sal 68,9 *zeh Sînay*, "Quello del Sinay", e poiché il nome di *Yhwh tmn*, "Jahweh di Teman", compare nella stessa regione verso la fine del IX secolo, e Ab 3,3 dice che J. viene da Teman, l'ipotesi kenita o kenizzita acquista verosimiglianza. La menzione di *yhw3* negli elenchi di Soleb e di Amāra occidentale, si riferirebbe al luogo del culto di J., indipendentemente dalla localizzazione esatta. L'attribuzione del nome della divinità al suo luogo santo trova numerosi paralleli nella toponimia biblica: Anatot, Astarot, Baalat, Baal-Zephon, Baal-Gad, Baal-Cazor, Baal-

Ermon, Baal-Meon, ecc. Il toponimo *yhw3* si inscrive, dunque, in una tradizione toponimica molto ben attestata in quest'epoca.

D *Jahweh nell'antroponimia israelitica e giudaica.* Se si eccettua questo toponimo, il nome isolato J. per il momento non è attestato prima del IX secolo. Per quanto riguarda l'antroponimia è da notare che nessuno dei →Giudici di Israele è chiamato con un nome che contenga il teonimo J., in qualunque forma, e che lo stesso Giosuè, il successore di Mosè (Nm 27,15-23; Dt 1,38), era conosciuto in origine col nome di Osea (Nm 13,8.16; Dt 32,44) che non comporta alcun elemento teoforo. Bisognerà attendere il IX secolo per trovare dei re di Israele e di Giuda con un nome che fa riferimento a J. Gionata, figlio di Saul e diverse personalità del seguito di Davide portano nomi dei quali l'elemento teoforo testimonia un culto di J. Questi elementi onomastici sono difficili da interpretare, ma sembrano indicare che J. è diventato solo poco per volta il dio nazionale di Israele e di Giuda. Fu Davide a inaugurare il culto ufficiale di J. a Gerusalemme e gli Omridi lo imitarono nella loro capitale di Samaria. Una iscrizione paleoebraica di Kuntillet ʿAjrud, che rivela degli aspetti nord-israelitici, menziona effettivamente "Jahweh di Samaria e il suo luogo santo" (→Ashera). I nomi jahwisti sono documentati presso gli Omridi: Atalia, figlia di Omri, Acazia e Ioram, entrambi figli di Acab, Obadyahu (Abdia) maggiordomo nel palazzo di Acab (1Re 18), i profeti Michea e Sedecia, Ioas, "figlio del re" (1Re 22), portano tutti dei nomi che richiamano J. Ed è ancora al tempo degli Omridi che →Mesa, re di Moab, considera J. il dio nazionale di Israele. Gli ostraka di Samaria, che risalgono alla prima metà dell'VIII secolo, tuttavia, contengono altrettanti nomi baalisti (8) e jahwisti (11), permettendoci di cogliere concretamente le differenze religiose esistenti all'interno della popolazione di Israele. La situazione è diversa nel paese di Giuda; tra tutti i nomi degli ostraka di Arad, alcuni dei quali sono contemporanei di quelli di Samaria, non ve n'è alcuno che presenti l'elemento teoforo "Baal". È dunque dalla Palestina meridionale, cominciando forse da Cades-Barnea, che il culto di J. si diffuse in Giuda e in Israele. →Ashera; " →Colui-che-è".

Bibl. EJ, VII, 680-685; RLA, V, 246-253; THAT, I, 701-707; TWAT, III, 533-554; TWNT, III, 1065-1080; G.R. Driver, *The Original Form of the Name "Yahweh"*, ZAW 46, 1928, 7-25; O. Eissfeldt, *Neue Zeugnisse für die Aussprache des Tetragramms als Jahwe*, ZAW 53, 1935, 59-75; 54, 1936, 269; A. Schleiff, *Der Gottesname Jahwe*, ZDMG 90, 1936, 679-702; H.L. Ginsberg, *Lachish Notes*, BASOR 71, 1938, 24-27; H. Torczyner, *Lachish I. The Lachish Letters*, Oxford, 1938, 24-31; R.A. Bowman, *Yahweh the Speaker*, JNES 3, 1944, 1-8; W.G. Waddell, *The Tetragrammaton in the LXX*, JTS 45, 1944, 158-161; B. Alfrink, *La prononciation "Jehova" du tétragramme*, OTS 5, 1948, 43-62; G.J. Thierry, *The Pronunciation of the Tetragrammaton*, OTS 5, 1948, 30-42; M. Delcor, *Les diverses manières d'écrire le tétragramme sacré dans les anciens documents hébraïques*, RHR 147, 1955, 145-173; O. Eissfeldt, *El and Yahweh*, JSS 1, 1956, 25-37 (= *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1966, 386-397); S.D. Goitin, *YHWH the Passionate*, VT 6, 1956, 1-9; W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, New York, 1957, 15s.258-261; D.N. Freedman, *The Name of the God of Mose*, JBL 79, 1960, 151-156; W. von Soden, *Jahwe, "Er ist, Er erweist sich"*, WeltOr 3, 1964-66, 177-187; S. Herrmann, *Der alttestamentliche Gottesname*, EvT 26, 1966, 281-293; id., *Der Name Jhw3 in den Inschriften von Soleb*, in *Proceeding of the Fourth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem, 1967, 213-216; W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London, 1968, 146-149; J. Kinyongo, *Origine et signification du nom divin Yahwé*, Bonn, 1970; L. Delekat, *Yahō-Yahwde und die alttestamentlichen Gottesnamenkorrekturen*, in G. Jeremias et al. (ed.), *Tradition und Glaube, Festschrift K.G. Kuhn*, Göttingen, 1971, 23-75; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge Massachusetts, 1973, 60-75; P.A.H. de Boer, *Yhwh as Epithet Expressing the Superlative*, VT 24, 1974, 233-235; G.H. Parke-Taylor, *Yahweh: The Divine Name in the Bible*, Waterloo (Ontario), 1975; M. Görg, *Jahwe- ein Toponym?*, BibNot 1, 1976, 7-14; L. Viganò, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma, 1976; W.H. Brownlee, *The Ineffable Name of God*, BASOR 226, 1977, 39-46; A.S. van der Woude, *Gibt es eine Theologie des Jahwe-Namens in Deuteronomium?*, in *Übersetzung und Deutung. Studien zu dem A.T. und seiner Umwelt, A.R. Hulst gewidmet*, Nijkerk, 1977, 204-210; N.A. Dahl-A.F. Segal, *Philo and the Rabbis on the Names of God*, JStJud 9, 1978, 1-28; A. Finet, *Réflexions sur l'onomastique de Mari et le Dieu des Hébreux*, in *Mélanges Armand Abel*, III, Leiden, 1978, 64-78; M. Rose, *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen*, Zürich, 1978; S. Norin, *Jô-Namen und Jehô-Namen*, VT 29, 1979, 87-97; 30, 1980, 239-240; A.R. Millard, *YW et YHW Names*, VT 30, 1980, 208-212; G. Pettinato, *Polytheismus und Henotheismus in der Religion von Ebla*, in O. Keel (ed.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg, 1980, 31-48 (v. spec. 43-45.48); H.P. Müller, *Gab es in Ebla einen Gottesnamen JA?*, ZA 70, 1980, 70-92; id., *Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Texten von Ebla*, ZDPV 96, 1980, 1-19; J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from →Kuntillet ʿAjrud*, ZAW 94, 1982, 2-20; E.A. Knauf, *Yahweh*, VT 34, 1984, 467-472; M. Weinfeld, *Kuntillet ʿAjrud Inscriptions and their Significance*, SEL 1, 1984, 121-130. [T.N.D. Mettinger, *In search of God; The meaning and message of the everlasting names*, translated by F.H. Cryer, Philadelphia PA, 1988; R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: patriarchal narratives and mosaic Yahwism*, Minneapolis, 1992]. ELip

JAHWEH-NISSI In ebr. *yhwh nissî*, "Jahweh è la mia bandiera" o "il trono di Jahweh", se si considera che *nissî* derivi dall'eg. *mst*, "trono", nome dato da Mosè all'altare che egli dedicò a Jahweh in seguito alla vittoria di Giosuè sugli Amaleciti (Es 17,15). È da situare presso Refidim.

Bibl. B. Couroyer, *Un égyptianisme en Exode XVII 15-16*, RB 88, 1981, 333-339. MDef

JAHWEH-PACE In ebr. *yhwh-šālôm;* nome dell'altare che Gedeone eresse in onore di Jahweh a Ofra (Gdc 6,24). MDef

JAHWISTA Abbreviato J, dal tedesco *Jahwist;* prima delle quattro fonti del Pentateuco secondo la "teoria →documentaria", così chiamata per la sua costante utilizzazione del nome divino Jahweh, fin dalla creazione (Gen 2,4b). I critici ne attribuiscono alcuni testi a J1 (J primitivo) = L(aico: Eissfeldt) = N(omade: Fohrer) = S(ud: Pfeiffer), a causa di concezioni più arcaiche e qualche volta differenti da quelle di J; ma è difficile dire se si tratti di una fonte indipendente o di elementi integrati da J. Questa fonte J (O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*), che è la fonte preponderante di Genesi, si prolunga nel racconto di Es e di Nm fino alla morte di Mosè. Il suo stile semplice, vivo, colorito, fa di J un meraviglioso narratore (racconto del paradiso e della caduta: Gen 2-3; matrimonio di Isacco: Gen 24). La sua concezione di Jahweh è antropomorfica (Gen 2,7; 3,8; 6,5-6; 7,16; 8,21; 18; Es 14,25.27b). Gli antropomorfismi così caratteristici di J non sono affatto da attribuire a una teologia arcaica. Essi sono testimonianza di un Dio vivente, vicino all'uomo, con il quale egli instaura una relazione personale, pur restando il Dio santo, che non tollera il peccato, signore della creazione e della storia che egli guida con sovrana libertà.

Secondo l'ipotesi documentaria (precisata dalla storia delle →tradizioni) questo documento sarebbe opera di un autore (J) originario di Giuda (interesse per ciò che riguarda Ebron; posto di Giuda nella storia di Giuseppe) che scrisse sotto il regno di Salomone. Riprendendo delle tradizioni antiche, dell'epoca patriarcale, dell'esodo e della permanenza nel deserto, in parte senz'altro già unificate e forse anche già messe per iscritto (M. Noth), J le organizza in una grande "Storia guidata da Dio" alla quale pone come prefazione una "Storia delle origini" (Gen 2,4b-11,9) che colloca Israele nel mondo delle nazioni e sottolinea le dimensioni universali dell'iniziativa divina di salvezza, che si inaugura con la chiamata di Abramo (Gen 12,1-3). Sia che si ispiri ad antiche "confessioni di fede" (G. von Rad), sia che intenda legittimare la dinastia davidica (H. Cazelles), J dà a Israele la sua prima sintesi storico-teologica, che sarà la base della Bibbia. Questa ipotesi, divenuta per così dire "classica", viene oggi radicalmente rimessa in discussione (→Pentateuco). Le teorie di R. Rendtorff e di S. Tengström non lasciano spazio a J e all'ipotesi documentaria. Lo J del quale seguitano a parlare H.H. Schmid e J. van Seters non è più quello (documento e autore) dell'epoca salomonica, ma è il risultato di un procedimento di redazione e di interpretazione affine agli scritti →deuteronomistici e risalente alla fine della monarchia o all'inizio dell'esilio. Alcuni studi recenti distinguono nella "fonte J", uno J di epoca salomonica e delle aggiunte (F. García-Lopez; J. Vermeylen). Lo J "tradizionale" ha ancora dei sostenitori (W.H. Schmid; P. Weimar e i numerosi esegeti che continuano a utilizzare l'ipotesi documentaria).

Bibl. DBS, VII, 770-803; H.W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten*, EvT 24, 1964, 73-98; G. von Rad, *La Genèse*, Genève, 1968, 9-26; P. Ellis, *The Yahvist, The Bible's First Theologian*, London, 1969; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London, 1975; H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, Zürich, 1976; S. Tengström, *Die Hexateucherzählung*, Lund, 1976; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, 1977; *The "Yahwist" as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism*, JStOT 3, 1977, 1-45; L. Schmidt, *Überlegungen zum Jahwisten*, EvT 37, 1977, 230-247; P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, BZAW 146, 1977; F. García-López, *Del "Yahvista" al "Deuteronomista". Estudio crítico de Gn 24*, RB 87, 1980, 242-273.350-393.514-559; W.H. Schmidt, *Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten*, BZ 25, 1981, 82-102; J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RTLouv 12, 1981, 324-346. [E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele* (= La Bibbia nella Storia 2), Bologna, 1985; F.H. Cryer, *On the relationship between the Yahwistic and the Deuteronomistic histories*, BibNot n. 29, 1985, 58-74; B.J. Diebner, *Einige Anmerkungen zu John Van Seters methodischer Skizze "The Yahwist as Historian I-II"*, DielB 22, 1985, 36-57; A.H.J. Gunneweg, *Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung (2)*, TRu 50, 1985, 107-31; M. Köckert, *Auf der Suche nach dem Jahwisten*, in J. Rogge-G. Schille (hrg.), *Theologische Versuche XIV: Grundprobleme der alttestamentlichen Wissenschaft... Ordination*, Berlin, 1985, 39-64; H. Bloom, *From J to K, or the uncanniness of the Yahwist*, in F. McConnell (ed.), *The Bible and the narrative tradition*, Oxford, 1986, 1-152; J. Van Seters, *The Yahwist as historian*, in K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1986 Seminar Papers: 122d meeting, Nov. 22-25, 1986, Atlanta* (= SBLSemP 25), Atlanta GA, 1986, 37-55; H. Seebass, *Jahwist*, in G.L. Müller (hrg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band XVI*, Berlin/New York, 1987, 441-51; R. Kilian, *Nachtrag und Neuorientierung. Anmerkungen zum Jahwisten in den Abrahamserzählungen*, in M. Görg (hrg.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, 155-67; H. Seebass, *Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste*, in A. De Pury (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (= MondeB), Genève, 1989, 199-214; K. Berge, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte* (= BZAW 186), Berlin, 1990; E. Zenger, *L'opera jahvista — un precursore del monoteismo jahvista?*, in *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele* (= QDisp), Brescia, 1991, 25-54; C. Levin, *Der Jahwist* (= FRLANT 157), Göttingen, 1993]. ABoud

JOKTAN In ebr. *yqṭn* (TM: *yoqṭān*); nome che la lista dei →popoli dà al secondo figlio di →(1) Eber (Gen 10,25s.29; 1Cr 1,19s.23). Dato che suo fratello maggiore si chiamava →Peleg, cioè "metà", bisogna intendere probabilmente il nome J. o *yeqṭan*, secondo i LXX, nel significato del verbo *qāṭan*, cioè "che egli sia piccolo" o "sarà piccolo". Di conseguenza non sembra che si debba identificare J. con qualche tribù, città o contrada dell'Arabia verso la quale ci orienterebbero alcuni nomi di pretesi discendenti di J. Tutt'al più si potrebbe supporre che questo nome malizioso sia stato suggerito da un gioco di parole basato sul nome Qaḥṭān, il leggendario capostipite degli Arabi del sud. Bisogna tuttavia notare che il nome J. corrisponde a quello di Ioksan, menzionato in Gen 25,2s; 1Cr 1,32 e che quest'ultimo può essere un vero antroponimo che vuol dire "uccellatore". Non ci sarebbe da meravigliarsi se Ioksan o Ismaele, p. es., comparissero nella lista dei popoli prima dell'inserimento di Eber e del rimaneggiamento subito da Gen 10,24s. ELip

JOPPE →Giaffa.

K

KABZEEL, IEKABZEEL In ebr. *qabṣᵉ'ēl, yᵉqabṣᵉ'ēl* (Ne 11,25); città dell'estremo sud del Negheb di Giuda, presso il confine di Edom (Gs 15,21); è la patria di →Benaia (2Sam 23,20; 1Cr 11,22); alcuni giudei vi ritornarono dopo l'esilio (Ne 11,25); localizzazione incerta. CCan

KADES Città sull'Oronte, localizzata a tell Nebi Mend, 27 km a sud-ovest di Homs e 62 km a nord-est di Tripoli; K. sull'Oronte sarebbe la *kadēs* menzionata in 2Sam 24,6 secondo la recensione lucianea della LXX. In questa città della Siria, anticamente importante, la missione britannica ha recentemente trovato alcune tavolette accadiche provenienti dagli archivi del re Niqmaddu che regnò a K. verso la fine del XIV secolo, come pure una dedica in scrittura cuneiforme alfabetica, vicina a quella d' →Ugarit. L'importanza strategica e politica della città del Bronzo Recente è evidenziata sia dai testi egiziani e hittiti che dai documenti di El-Amarna e di Ugarit. All'inizio del I millennio a.C. il sito si trovàva all'estremità sud dello stato neo-hittita di Camat. Anche se la sua occupazione a quell'epoca non è sempre confermata da dati archeologici precisi, il nome della città non è mai andato interamente perduto. In effetti, benché Seleuco I avesse rifondato la città nel III secolo a.C. con il nome di Laodicea del Libano, sia i Crociati che lo studioso arabo Abulfida, poco dopo il 1300, danno ancora al lago di Homs il nome di lago di K.

Bibl. M. Noth, *Die Stadt Kades am Orontes in der Geschichte des 2. Jt.s v. Chr,* WeltOr 1, 1947-52, 223-233; J. Nougayrol, *Qadeš,* in *Ugaritica,* V, Paris, 1968, 116-123; A.R. Millard, *Qadesh et Ugarit,* AAAS 29-30, 1979-80, 201-205. ELip

KADES, KADES-BARNEA In ebr. *qādēš, qādēš, barnēaʿ;* la prima parola significa "santo"; la seconda parola, spesso assente, è d'interpretazione discussa. I LXX l'hanno qualche volta interpretata come un nome di persona, a partire dall'aramaico, *bar,* "figlio", e molti saggi studiosi pensano lo stesso; località sulla frontiera sud di Giuda, non molto lontano da Gaza (Nm 34,4; Gs 10,41; 15,1-3); al limite dell'avanzata dei re del nord (Gen 14,7), al punto di partenza di Agar (Gen 16,14), all'estremità dei viaggi di Abramo (Gen 20,1).
K. è soprattutto una delle grandi tappe della marcia nel deserto dopo il Sinai. Israele vi soggiorna, invia degli esploratori nella Terra Promessa, rinuncia ad attaccare, poi si decide troppo tardi (Nm 13,26-14,45). Alcune contese oppongono Mosè e Aronne al levita Core e ai rubeniti Datan e Abiram (Nm 15-49). In questa occasione vien dato un completamento di leggi rituali. Maria muore, un po' prima di una nuova prova alle acque di Meriba, dove Mosè e Aronne non erano senza colpa (Nm 20). Le allusioni a questi racconti sono numerose in Dt (1,2-46; 2,14); la tradizione sacerdotale (Nm 27,14; 33,36-37; Dt 32,51), i sommari storici (Gs 14,6-7; Gdc 11,16-17; Gdt 5,14) e qualche testo poetico (Dt 33,2 LXX; Sal 29,8). Tutti i dati convergono sulla sola oasi al confine tra la Palestina e il Sinai, dove il toponimo si ritrova a ʿain Qedeis, benché l'edificio principale sia un po' a valle ad ʿaln Qedeirât. Era il punto di incontro di quattro deserti (o zone di nomadismo): il →Negheb al nord, il →Zin all'est, il →Paran a sud-est, il →(1) Sur a sud-ovest. Un punto di incontro è anche luogo di contese e arbitraggi, da dove i nomi di una sorgente del →Giudizio (Gen 14,7) e delle acque della contesa (→Meriba: Gen 14,7; Nm 20,13). Il luogo è stato oggetto di scavo dal 1976 al 1982 da parte di R. Cohen. Una fortezza del X secolo è da mettere in rapporto con le guerre contro Amalech (1Sam 14,48; 15; 31,1s; 2Sam 8,12). Distrutta probabilmente dal faraone Sisach, fu ricostruita molto meglio sotto Ozia (780-740); rinnovata sotto Giosia, durò fino alla fine della sovranità giudea. Accanto a oggetti di ceramica provenienti da paesi civilizzati, altri mostrano la presenza di un genere di vita molto primitivo. Nell'ultima fase sono stati scoperti degli →ostraka molto importanti per la conoscenza della →metrologia biblica. Il luogo fu abitato fino all'epoca persiana e anche più tardi, ma sempre meno attivamente, essendosi le strade spostate verso le pianure.

Bibl. Abel, II, 412; EAEHL, III, 697-698; Vogel, I, 6; II, 70-71; C. Meyers, *Kadesh-Barnea: Judah's Last Outpost,* BA 39, 1976, 148-151 (tavv. 1-3); R. Cohen, *Kadesh-Barnea 1978,* IsrEJ 28, 1978, 197 (tavv. 31 c-d); id., *Kadesh-Barnea 1979,* IsrEJ 30, 1980, 235-236 (tavv. 31b-32); id., *Excavations at Kadesh-Barnea 1976-1978,* BA 44, 1981, 93-107; id., *Did I Excavate Kadesh-Barnea?,* BAR 7, 1981, 20-33; A. Lemaire-P. Vernus, *L'ostracon paléohébreu n° 6 de Tell Qudeirat (Qadesh-Barnéa),* in *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für H. Brunner,* Wiesbaden, 1983, 302-326. MDB

KADES-NEFTALI In gr. *kudiōs-nephtali;* patria di Tobia (Tb 1,2) alcuni (CEI) correggono il testo in *Kēdes-nephtali* e vi vedono →Kades di Neftali. MDef

KADMONITI In ebr. *qadmonî;* nome di una popolazione pre-israelitica che si potrebbe localizzare a est del Giordano (Gen 15,29). MDef

KAFENATA In gr. *chaphenatha,* probabilmente dall'aramaico *kapeltāʾ,* "doppio"; nome di una parte del muro orientale di Gerusalemme restaurata da Gionata Maccabeo (1Mac 12,37). MDef

KAIN In ebr. *haqqayin;* località della montagna di Giuda (Gs 15,57) è forse l'attuale ḫirbet Yaqīn, 6 km a sud-est di Ebron. MDef

KAMID EL-LOZ Sito della Beqaʿ meridionale (Libano) scoperto nel 1963 da una missione archeologica tedesca. È la posizione dell'antica città di Kumidi che all'epoca di →El-Amarna fu il centro amministrativo della provincia egiziana d'Upe (Damasco). Questo grande poggio è importante per l'archeologia di questa regione, ancora poco esplorata, e per l'archeologia palestinese perché controlla la via che, attraverso il passo di Merj ʿAyūn, discende nella valle del Giordano. Le migrazioni umane, le invasioni e le influenze culturali hanno seguito questo cammino. Gli strati dell'età del Bronzo Recente hanno messo in luce, fra le altre, le più antiche attestazioni di una scrittura alfabetica lineare, lettere in accadico, contemporaneamente alle lettere di El-Amarna, e un tempio ben conservato i cui elementi offrono chiarificazioni interessanti sulla funzione delle colonne di bronzo del Tempio di Salomone (1Re 7,15-22; →Ulam; →Iachin e Boaz) e delle colonne menzionate in 2Re 11,14; 23,3; 2Cr 23,13 che era una specie di podio regale.

Bibl. RLA, VI, 330-334; *Frühe Phöniker im Libanon. 20 Jahre deutsche Ausgrabungen in Kāmid el-Lōz*, Mainz, 1983 (con bibliografia completa). ELip

KAMON In ebr. *qāmôn;* località di Galaad dove fu sepolto il giudice →Iair (Gdc 10,5); attualmente Qamm, 28 km a sud-est di Tiberiade. MDef

KARKAA In ebr. *qarqāʿāh* (con *-āh* di direzione); località della frontiera meridionale di Giuda (Gs 15,3) che potrebbe situarsi alla confluenza dei wādis el-ʿAin e con Umm Hašim, una diecina di km a nord-ovest di Kades-Barnea. MDef

KARKOR In ebr. *qarqōr;* località della Transgiordania dove sono di stanza le truppe madianite ricercate da Gedeone (Gdc 8,10). Essa può essere identificata con l'attuale Karkor, situata circa 175 km a sud-est d'Amman presso il wādi Sirḥān. MDef

KARNAIM In ebr. *qarnayim,* in gr. *karnaîm;* località associata ad →Astarot di Basan fino alla presa di quest'ultima da parte di Tiglat-Pileser III. Essa diventa allora la capitale del distretto assiro di *qarnini.* È molto probabilmente la stessa città di cui Giuda si impadronisce in occasione della sua campagna in Galaad (1Mac 5,43), la *Karnaia* dell'*Onomasticon* 112,3 e l'attuale Šeḫ Saʿad, 5 km a nord di Astarot e 22 km a nord-ovest di Edrei. Gli scavi hanno rivelato un'occupazione dal Bronzo Recente. La tradizione situava a Karnain la dimora di Giobbe e vi si venerava una "pietra di Giobbe" che è in realtà una stele di Ramses II. MDef

KARNAIN, CARNIDN In gr. *karnain* e *karnion;* la Karnain di 1Mac 5,26-44 è una città del Basan probabilmente identica alla →Karnaim di Am 6,13; Giuda Maccabeo ne massacra la popolazione non giudea rifugiata nel tempio locale (1Mac 5,26.43-44), probabilmente il santuario di Atargatis (2Mac 12,26 →Atargateo). Nel racconto parallelo di 2Mac il "Carnion" *(to karnion)* è la piazzaforte dove sono messi al sicuro i bagagli e le famiglie dei soldati di Giuda Maccabeo (12,21) e, con l'Atargateo, il rifugio dei non Giudei (12,26). Più che un fortino o un complesso di culto fortificato vicino ma indipendente da Karnain, *to karnion* è probabilmente la forma ellenizzata di *karnain,* essendosi il massacro svolto in un solo santuario della piazzaforte di Karnion Karnain (1Mac; 2Mac 12,21), l'Atargateo (1Mac, 2Mac 12,26) e non l' "Atargateo e il Carnion" (2Mac 12,26).
La tradizione posteriore ne fa la patria di Giobbe perché vi sarebbe stata trovata una rappresentazione del personaggio biblico. Questa "pietra di Giobbe", in realtà una stele di Ramses II, è venerata a Šeḫ Saʿad (25 km a nord-ovest d'Edrei) la cui identificazione con Karnain è sostenuta dagli scavi che hanno rivelato un'importante occupazione in epoca ellenistica e romana.

Bibl. Abel, II, 413-414. JLong

KARTA In ebr. *qarṭāh;* località di Zabulon attribuita ai leviti del clan di Merari (Gs 21,34). Essa è attualmente identificata con ḫirbet Duṣṭri, 10 km a nord di Dor. MDef

KARTAN In ebr. *qarṭān;* località di Neftali divenuta città-rifugio dei leviti del clan di Gherson (Gs 21,32). Senza dubbio corrisponde alla →Kiriataim di 1Cr 6,61 e all'attuale ḫirbet el-Qurēye, 26 km a sud-est di Tiro. MDef

KASERIN In gr. *kaserein;* trascrizione, in Tb 11,1 del codice Sinaitico, che rappresenta la recensione lunga del Tb greco, del sostantivo aramaico *qaṣerîn,* plurale grammaticale di *qaṣrā',* "campo fortificato", "fortificazione". Questa parola deriva dal latino *castra,* il cui uso si sarebbe difficilmente affermato nell'aramaico della Palestina prima della metà del I secolo a.C. Il versetto in questione — "Quando furono nei pressi delle fortificazioni (CEI = di Kaserin), di fronte a Ninive" — non si trova sfortunatamente nei frammenti dei quattro manoscritti aramaici e del manoscritto ebraico di Tb scoperto nella quarta grotta di Qumrân. Una verifica della spiegazione proposta non è dunque possibile, ciò è ancor più spiacevole dato che il testo di questi manoscritti corrisponderebbe generalmente quello della recensione lunga di Tb greco. Conviene aggiungere che la parola Kaserin non appare nella recensione breve che è rappresentata dalla maggior parte dei manoscritti greci. ELip

KASHKA In ebr. *qšk*, correzione di *qšt* (TM: *qešet*, "arco") in Is 66,19; la confusione *k/t* è possibile nella scrittura paleoebraica e si hanno altri esempi come in *sbth/ʾ* per *sbkh/ʾ* (Gen 10,7; 1Cr 1,9). Il paese di *kaška*, chiamato anche *kaska* o *gašga*, è conosciuto soprattutto grazie alle fonti cuneiformi hittite e neo-assire che lo menzionano con grafie diverse, che sembrano riflettere una certa insicurezza nella grafia della velare pura *k/g/q* di questo etnico e toponimo di un gruppo linguistico diverso. La contrada in questione si trovava sulle sponde anatoliche del mar Nero e corrispondeva così al Ponto dell'epoca greco-romana. Al tempo di Sargon II d'Assiria (721-705 a.C.) il territorio di K. arrivava a Moshek (Frigia →Mesech) a ovest; al Tabal (→Tubal) al sud e a Urartu a est. In Is 66,19 K. è citata effettivamente fra il Moshek e il Tabal. L'origine della popolazione K. è sconosciuta.

Bibl. CAH, II/2³, 117-128; RGTC, VI (s.v. Kaška); RLA, V, 460-463; E. von Schuler, *Die Kaškäer*, Berlin, 1965; R. Degen, *Zur Schreibung des Kaška-Namens in ägyptischen, ugaritischen und altaramäischen Quellen*, WeltOr 4, 1967-68, 48-60; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 203; K. Bittel, *Die Hethiter*, München, 1976, 350. ELip

KATTAT In ebr. *qaṭṭāt;* località di Zabulon (Gs 19,15) che, se è identificata con la →Kitron di Gdc 1,30, restò a lungo città cananea indipendente. Può essere identificata con l'attuale ḫirbet-Quṭṭēne, 10 km a est di Dor e 21 km a sud di Haifa. MDef

KEAT In ebr. *qᵉhāt* o *qāhāt;* nella letteratura sacerdotale secondo figlio di Levi (Gen 46,11; Es 6,16; 1Cr 5,27; 6,1) e, attraverso i suoi quattro figli (Es 6,18; Nm 3,19; 1Cr 5,28; 6,3), capostipite del gruppo levitico di Keat che annovera la famiglia sacerdotale di Aronne (Nm 26,58-60; 1Cr 5,29-41) e il clan dei leviti keatiti. Questi hanno la custodia dell'arca nel deserto (Nm 3,27-31; 4,2-20; 10,21) e forniranno dei cantori al Tempio di Gerusalemme (1Cr 6,18-23). L'elenco delle città levitiche ne attribuisce ventitré a K. (Gs 21,4-5): tredici provenienti dall'eredità di Simeone, Giuda e Beniamino, per i sacerdoti figli di Aronne (Gs 21,9-19; 1Cr 6,39-45 che ne cita solo undici delle tredici) e dieci ai leviti keatiti, situati in Efraim, Dan e Manasse (Gs 21,20-26; 1Cr 6,46.51-55). ABoud

KEDAR Importante tribù nordarabica (→Arabo, Arabia) del gruppo ismaelita (Gen 25,13; 1Cr 1,29), conosciuta anche attraverso documenti neo-assiri, neo-babilonesi e achemenidi.

Bibl. I. Ephᶜal, *The Ancient Arabs*, Jerusalem, 1982, 54-56.147-169.223-227; E.A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im I. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, 1985. ELip

KEDEMOT In ebr. *qᵉdēmōt;* località di Ruben (Gs 13,18) assegnata ai leviti del clan di Merari (Gs 21,37; 1Cr 6,64). È dal deserto di K. che gli israeliti partirono per occupare il regno di Sicon (Dt 2,26). Può essere identificata con l'attuale Qaṣr ez-Zaᶜfarān, 13 km a sud-est di Madaba. MDef

KEDES, KADES In ebr. *qedeš*, nome di numerose città palestinesi e siriane che significa "santuario" o "luogo santo".

1 Città della Galilea situata sulle montagne di Neftali (Gs 20,7; cfr. 19,37; Gdc 4,6). Era a un tempo città-rifugio (Gs 20,7) e città levitica (Gs 21,32; 1Cr 6,61) che fu occupata da Tiglat-Pileser III contemporaneamente a tutta l'Alta Galilea (2Re 15,29). La città fu visitata dall'intendente Zenone nel 259 a.C. e i generali di Demetrio II vi si accamparono verso il 145 a.C. (1Mac 11,63.73; in gr. *kēdes*). Era conosciuta anche da Giuseppe Flavio (*A.J.* 13,154; *B.J.* 2,459; 4,2,3) ed Eusebio l'ha correttamente localizzata a *kudissos*, forma grecizzata di K. La città era prospera in epoca romana e un grande tempio vi perpetuava le tradizioni cultuali del Baal dei Cieli, come sembrerebbero indicare due iscrizioni greche dedicate al "dio santo" e al "dio santo del cielo"; attualmente Tell Qedeš, 10 km a nord di Cazor.

2 Città d'Issachar il cui nome è stato sostituito a →Kision (Gs 21,28; cfr. 19,20) in 1Cr 6,57, probabilmente sotto l'influenza di un toponimo di cui il ḫirbet el-Qedīš, a est del monte Tabor, 6 km a sud di Tiberiade, conserverebbe il nome.

3 Tel Kedes (tell Abu Qudeis), a metà strada tra Tanach e Meghiddo, era sede di un'autorità israelitica di grado elevato dell'VIII secolo, della quale è stato trovato, nel 1968, l' →altare dei profumi in pietra calcarea, munito di quattro corna. Questo luogo deve corrispondere alla K. di Gs 12,22 e forse a quella di Gdc 4,9.11, benché si esiti a distinguere quest'ultima dalla K. di Gdc 4,6, tanto più che la quercia di Bezaannaim di Gdc 4,11 si trova, in Gs 19,33, al confine di Neftali.

4 Località di Giuda, menzionata in Gs 15,23 forse identifica a →Kades-Barnea. I due nomi differiscono solo nella trascrizione.

Bibl. Abel, II, 415s; EJ, X, 664s; R. Mouterde, *L'inscription grecque de Kadès Naphtali*, Machr 21, 1923, 623-625; M. Fisher-A. Ovadiah-I. Roll-G. Solar, *An Inscribed Altar from the Roman Temple at Kedesh (Upper Galilee)*, ZPapEpigr 49, 1982, 155-158; id., *The Roman Temple at Qedesh in Upper Galilee*, Qadm 15, 1982, 121-125 (cf. IsrEJ 33, 1983, 110s). ELip

KEELATA In ebr. *qᵉhēlatāh;* tappa dell'esodo, tra il Sinai e Kadeo (Nm 33,22-23); localizzazione sconosciuta. MDB

KEILA In ebr. *qᵉʿīlāh;* città della Sefela di Giuda, liberata da Davide dal dominio filisteo (Gs 15,44), rioccupata dopo l'esilio (1Sam 23,1-13; Ne 3,17-18); è la *kelti* delle lettere d'El-Amarna; attualmente ḫirbet Qila, 14 km a nord-ovest di →Ebron. PMG

KENAT In ebr. *qᵉnāt;* località conquistata da →Nobach il Manassita che le diede il nome (Nm 32,42). Essa fu conquistata in seguito da →Aram e →Ghesur (1Cr 2,23); localizzazione sconosciuta.
MDef

KENITI In ebr. *qênî;* tribù della Palestina meridionale (Gen 15,19; Nm 24,21; Gdc 1,16; 1Sam 15,6; 30,29), di cui Caino (Gen 4) fu il capostipite. Uno dei suoi clan emigrò verso il nord e si stabilì nella regione di →Kades (Gdc 4,11.17; 5,24), probabilmente Kades di Galilea o d'Issacar. Con riferimento a Gdc 1,16, è stato proposto di attribuire ai K. l'occupazione del XII livello di Arad, livello che risale al XII secolo a.C. Il confronto delle ceramiche di quest'epoca con quelle di altri siti della Palestina meridionale, permetterebbe di dare eventualmente a queste ipotesi un concreto fondamento.

Bibl. B. Mazar, *The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite,* JNES 24, 1965, 297-303; J.A. Soggin, *"Ḥeber der Qenit"*, VT 31, 1981, 89-92; M. Aharoni, *The Pottery of Strata 12-11 of the Iron Age Citadel of Arad,* in *Y. Aharoni Memorial Volume,* Erls 15, 1981, 181-204.
ELip

KENIZZITI In ebr. *qᵉnaz, qᵉnizzî;* tribù della Palestina meridionale (Gen 15,19; 36,11.15.42), legata al gruppo edomita (Gen 36,11.15; 1Cr 1,36). I clan di →Caleb, che ne facevano originariamente parte (Nm 32,12; Gs 14,6.14; 15,17; Gdc 1,13; 3,9.11; 1Cr 4,13), furono integrati sotto Davide nella nuova tribù di →Giuda. La ceramica rozza del Negheb, modellata a mano e attestata dal XIII al VI secolo a.C., potrebbe essere attribuita ai K. soprattutto in ragione dei loro legami edomiti. Effettivamente la stessa ceramica si ritrova sul sito edomita di tell el-Ḫeleifeh, presso Aqaba.
ELip

KENOSI Indirizzando ai Filippesi un pressante appello all'umiltà, Paolo evoca l'esempio di Cristo incarnato che rinunciò, tranne nella sola circostanza della trasfigurazione di cui furono testimoni solo Pietro, Giacomo e Giovanni, a lasciar manifestare la sua gloria divina sotto la sua umanità (Fil 2,5-11). Il testo greco della lettera presenta al v. 7 l'espressione *heauton ekenōsen,* che è tradotto "annientò se stesso" ma il cui senso letterale è più preciso; il sostantivo *kenōsis,* da cui "k.", esprime l'idea di vacuità in modo tale che si potrebbe tradurre *heauton ekenōsen* con "svuotò se stesso". L'espressione di cui Paolo si serve in Fil 2,7 si applica alla realtà e alla profondità dell'abbassamento del Figlio di Dio durante la sua vita terrena di "Figlio dell'uomo", secondo il titolo che Gesù si dà e che si trova più di 80 volte nei quattro vangeli. Nella preghiera sacerdotale che precede immediatamente la passione, Cristo rivolge a suo Padre una domanda i cui termini, singolarmente esplicitati, permettono un approccio della nozione di abbassamento inclusa nell'espressione paolina: "Padre, glorificami presso di te con la stessa gloria che io avevo presso Te prima che il mondo fosse creato" (Gv 17,5). L'uso dell'imperfetto in questa preghiera al Padre è straordinario perché sembra far intervenire il fattore tempo nell'eternità del Figlio; la gloria che era sua prima ancora della creazione è come sospesa nella sua manifestazione fra l'incarnazione e la resurrezione (Rm 1,4). Avendo preso "la condizione di servo" ed essendo diventato "simile agli uomini" (Fil 2,7), Cristo "s'è fatto povero da ricco che era" (2Cor 8,9); lui "che non aveva conosciuto il peccato" si è fatto "peccatore per noi" (2Cor 5,21); diventato "maledizione per noi" (Gal 3,13); ha "portato lui stesso i nostri errori nel suo corpo" con la sua morte "sul legno" (1Pt 2,24); superando incomparabilmente in valore i sacrifici mosaici, il sacrificio di Cristo santifica l'umanità con l'offerta del suo corpo (Eb 10,5-10), come profetizza Isaia nel canto del →Servo. L'abbassamento di Cristo, chiamato anche "spoliazione", si incontra in diverse circostanze della vita di Gesù: certi decreti del Padre gli sono nascosti (Mc 13,32); egli implora suo Padre prima della resurrezione di Lazzaro (Gv 11,41-42); dopo l'entrata trionfale a Geruslemme prima dell'ultima Pasqua, esprime a suo Padre il turbamento che prova (Gv 12,27). La resurrezione permetterà al Figlio di Dio di manifestare la gloria divina che nella sua condizione di Figlio dell'Uomo non poteva lasciar apparire (Rm 1,4).
Si chiama "kenotismo" la posizione della critica di ispirazione razionalistica e modernista che considera la k. come la spoliazione di una parte della sua divinità consentita dal Figlio di Dio rivestendo la nostra umanità. Una tale tesi non considera l'immobilità divina; essa ignora il principio secondo il quale se è possibile rinunciare a dei diritti che la natura conferisce, è rigorosamente impossibile abbandonare la propria natura. Occorre rispettare il pensiero di Paolo come l'ha precisato ai Filippesi ai quali raccomanda di avere "gli stessi sentimenti che sono in Cristo Gesù" (Fil 2,5); pieno di ammirazione per l'abbassamento del Figlio di Dio (Rm 8,3; 2Cor 5,21), l'Apostolo ha la sola preoccupazione di proporre in esempio ai suoi corrispondenti l'umiltà di Cristo.

Bibl. DThC, VIII, 2339-2349 (cf. anche le tavole, II, 2809-2813) DBS, V, 7-161 (ricca bibliografia); VocThB, 642-643; Catholicisme, VI, 1399-1404; J. Labourt, *Notion d'éxégèse sur Ph. 2,5-11,* RB 7, 1898, 402-415.553-563; A. Feuillet, *L'homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur,* VP 1 (= RB 50), 1942, 58-79; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* IV, 1953, 198s (sul kenotismo); H. Urs von Balthasar, *Mysterium paschale,* in *Mysterium Salutis,* III, Einsiedeln, 1969, 143-257; J.F. Collange, *L'épître de saint Paul aux Philippiens,* Neuchâtel, 1973, 90-93.
JMer

KERIOT In ebr. *qᵉriyyôt,* "città"; secondo Am 2,2 città reale di Moab, menzionata anche da Ger 48,24 (ma in questo caso si tratta forse di un nome comune). La stele di →Mesa sembra indicare la presenza a K. di un tempio dedicato a →Camos. Il toponimo viene situato a Qureyat ʿAlēyān, 23 km a sud-est di Madaba.
CCan

KERIOT-CHEZRON In ebr. *qᵉriyyôt ḥesrôn;* località del Negheb di Giuda (Gs 15,25) che il testo stesso assimila, senza apparente ragione, ad →Azor di Giuda, citata due versetti prima. Alcuni vi vedono due toponimi distinti in funzione di un accostamento Chezron-Azor. La sua identificazione resta perciò problematica. MDef

KERYGMA

1 Definizione e vocabolario Il gr. *kēryssō,* "proclamare" e il sostantivo *kērygma,* "proclamazione", con *aggellō,* "annunciare", e i suoi derivati, esprimono la nozione di →predicazione. Nella moderna esegesi "kerygma" ha acquisito un significato più ristretto indicando la →predicazione del →Vangelo da parte degli Apostoli e della Chiesa primitiva. L'interesse dello studio del k. è di far capire meglio come, prima di essere scritto, il Vangelo fu anzitutto predicato. Ci fu, in un primo tempo, una fase di elaborazione del messaggio di Gesù Cristo. Avendo sentito la parola di Gesù, gli Apostoli la "compresero" (Lc 24,45) e poi la proclamarono. Dal frutto di questa predicazione primitiva nasceranno i vangeli come noi li conosciamo, riflessi senza uguali della parola pronunciata da Gesù, "compresa" e proclamata dagli Apostoli, annunciata dalla Chiesa.

2 Fonti

A *Discorsi missionari degli Atti degli Apostoli.* Oggi tutti riconoscono che i discorsi missionari degli Atti non sono stati pronunciati tali e quali da Pietro o da Paolo nelle circostanze citate; difficilmente si possono immaginare degli scribi che stenografano i discorsi che ascoltano. Bisogna probabilmente riconoscere una certa attività letteraria di Luca nella redazione di questi discorsi. Non dimentichiamo che gli antichi avevano della →storia un concetto diverso dagli storici moderni; appoggiandosi a un avvenimento storico reale, non esitavano a esprimerlo in una forma che si adattasse al "genere letterario" del loro racconto o al genere letterario di questo tipo di avvenimento. Quindi, anche se Luca ha dato una sua forma ai discorsi che riporta negli At, egli utilizza molto materiale antico, anche fra gli elementi che sembrerebbero più lucani. Studiando i discorsi, bisognerà dunque preoccuparsi non del senso voluto dall'oratore che ha pronunciato il discorso, ma del senso che il redattore ha espresso nel testo così come noi lo conosciamo. Bisogna vedere in questi discorsi da una parte dei discorsi "storici" che riportano un avvenimento che è successo dove Luca lo riferisce, ma d'altra parte ed essenzialmente dei "discorsi-tipo", che appaiono come esempi caratteristici della predicazione apostolica nella situazione che è riferita (U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte,* Neukirchen 1962, 55).

Ci sarà così possibile ricavare uno schema comune a tutti i discorsi.

I principali discorsi degli Atti sono:

— il discorso di Pietro ai Giudei e ai proseliti riuniti a Gerusalemme durante la Pentecoste (2,14-41);

— Il discorso di Pietro dopo la guarigione dello storpio alla Porta Bella (3,12-26);

— il discorso di Pietro davanti al Sinedrio (4,9-12);

— il secondo discorso di Pietro davanti al Sinedrio (5,29-32);

— il discorso di Pietro da Cornelio (10,34-43);

— il discorso di Paolo ad Antiochia di Pisidia, senza dubbio il più importante degli enunciati kerygmatici (13,16-41);

— il discorso di Paolo a Listra (14,15-17);

— il discorso di Paolo ad Atene, tipo di un discorso a un uditorio pagano (17,22-31).

B *Annunci kerigmatici delle lettere di Paolo.* Paolo in alcuni punti delle sue lettere riprende formule del k. che possono essere sue o riprese da una tradizione più antica: 1Cor 15,3b-5; 1Ts 1,9-10 (k. ai pagani); Rm 1,3-4.

C *Formule di confessioni di fede battesimale.* Di tali confessioni di fede battesimale pubbliche *(exomologēsis),* praticate nella Chiesa primitiva, si trovano tracce in certe formule dei vangeli e delle lettere: Lc 24,34 (senza dubbio una fra le formule più primitive e più pure); 1Ts 4,14; Gv 20,28; Rm 10,9; 1Cor 8,6; Ef 4,5; Fil 2,11. Lo possono essere anche certi inni senza dubbio molto antichi: Fil 2,6-11; Col 1,13-20; 1Tm 3,16.

3 Contenuto "Piacque a Dio salvare i credenti con la follia della predicazione" (1Cor 1,21). La salvezza degli uomini, ci dice Paolo, viene dal k. e in esso la Chiesa trova le basi della sua fede, il fondamento della sua fede, il fondamento della sua vita. Quali sono le grandi linee del k.?

A *Compimento o realizzazione delle Scritture.* Il tempo del compimento è giunto: *kata tas graphas,* "secondo le Scritture (At 2,16; 3,18.24; 10,43; 13,27; 1Cor 15,3s). È la realizzazione delle profezie. Le Scritture sono adempiute, ma esse non sono citate secondo il metodo corrente dell'esegesi dell'epoca. Questa insistenza sulla realizzazione delle profezie poggia su una convinzione fortemente radicata: ciò che i profeti predicevano aveva rapporto con "i tempi del Messia" in cui Dio, dopo lunghi secoli di attesa, avrebbe visitato il suo popolo con un giudizio e una benedizione portando così al vertice le sue relazioni con lui nella storia (1Pt 1,10-12; Gv 5,39; Lc 18,31; 24,26.27.44-46).

B *Morte e resurrezione di Cristo.* Evento centrale della nostra fede, a compimento delle Scritture, la morte e la resurrezione del Cristo sono gli elementi centrali del k. attorno al quale ruotano tutti gli altri. Il Cristo ha dapprima compiuto il suo ministero, evocato più o meno ampiamente (At 10,37-39a; 13,24; 2,22), poi è morto (At 2,23; 3,13-14; 5,30; 10,39; 13,28; 1Cor 15,3b), è stato messo nel sepolcro (13,29; 1Cor 15,4a) e Dio l'ha risuscitato (Lc 24,34a; At 2,23-32a; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30; 1Cor 15,4b); è apparso agli Apostoli (Lc 24,34b; At 10,40b-41; 13,31; 1Cor 15,15) e questi ne sono i testimoni (Lc 24,48; At 1,8.22; 2,32; 3,15; 4,10; 5,32; 10,39-42; 13,31; 1Cor 15,15). La funzione del testimone, assegnata agli Apostoli, è essenziale per la predicazione. La fede dei credenti si basa sulla testimonianza degli apostoli; quindi al momento di sostituire Giuda nel collegio apostolico, Pietro defini-

sce il ruolo di colui che sarà "eletto": diventare testimone della resurrezione di Gesù con gli altri apostoli (At 1,22).

C *Glorificazione.* Il Cristo è risorto ed è stato glorificato o esaltato a (o "da") la destra di Dio (At 2,33; 3,13; 5,31; Fil 2,9). Questo elemento sembra tardivo nel k. e suggerisce al tempo stesso la resurrezione e l'ascensione, quando Cristo arrivando in cielo rimette tutto nelle mani del Padre.

D *Azione dello Spirito Santo.* Lo Spirito promesso da Gesù Cristo (Gv 15,26; 16,7) è il segno della potenza di Dio, colui per il quale Dio agisce e che Cristo dispensa abbondantemente su tutti gli uomini (At 2,33; 5,32). È lui il segno sulla terra della gloria di Cristo in cielo e tutto il libro degli Atti è il riflesso costante delle meraviglie di Dio (At 2,11) attraverso l'azione potente dello Spirito Santo.

E *Appello alla conversione.* Ogni predicazione di forma kerygmatica si conclude con un appello al pentimento (10,43; 13,38) che è offerta del perdono e dello Spirito Santo (5,31-32), promessa di salvezza (4,12), cioè dell' "età futura". Questo appello alla conversione suscita così il battesimo per il perdono dei peccati (2,38-39).

In conclusione si può dire che il k. è la predicazione del Regno di Dio, cioè un riassunto della predicazione di Gesù, ma amplificata, rivista e corretta, reinterpretata alla luce dell'evento fondamentale della morte e della resurrezione di Gesù di Nazaret, Messia e Figlio di Dio. Questo evento è l'unica spiegazione possibile di tutto l'insegnamento di Gesù Cristo.

Bibl. DBS, VIII, 246-273; TWNT, III, 628-716; J. Gewies, *Die Urapostolische Heilsverkundigung nach der Apostelgeschichte,* Breslau, 1939; O. Cullmann, *Les premiers confessions de foi chrétiennes,* Paris, 1948²; A. Retif, *Qu'est-ce que le kérygme,* NRT 81, 1949, 910-922; id., *Témoignage et prédication missionaire dans les Ac,* NRT 83, 1951, 152-165; J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique,* Paris, 1949, 107-133.213-233; H. Schürmann, *Aufbau und Struktur der neutestamentlichen Verkundigung,* Paderborn, 1949; J. Dupont, *Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens,* VieSp 83, 1950, 385-416; J.S. Geiselmann, *Jesus der Christus,* Stuttgart, 1951; L. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le Livre des Actes,* in *Recueil L. Cerfaux,* II, Gembloux, 1954, 157-174; P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile,* Paris, 1954; C.F. Evans, *The Kerygma,* JTS 7, 1956, 25-41; W. Baird *What is the Kerygma?,* JBL 76, 1957, 181-191; W. Wood, *Didache, Kerygma and Evangelion,* in *Mélanges Manson,* Manchester, 1959, 306-314; id., *Le Kérygme et le Jésus de l'Histoire,* Genève, 1961; C.H. Thomson, *Theology of the Kerygma,* New York, 1962; I. Hermann, *Kerygma und Kirche,* in *Festschrift Schmid,* Regensburg, 1963, 110-114; C.H. Dodd, *La prédication apostolique et ses développements,* Paris, 1964; J.M. Robinson, *Kerygma and History in N.T.,* in J.P. Hyatt (ed.), *Bible in Modern Scholarship,* New York, 1965, 114-150; J. Jeremias, *Le message central du N.T.,* Paris, 1966; L. Malevez, *Jésus de l'histoire et interprétation du Kérygme, la pensée de R. Bultmann,* NRT 91, 1969, 785-808; C.F.D. Moule, *Jesus in N.T. Kerygma,* in *Mélanges Stählin,* Wuppertal, 1970, 15-26; G. Delling, *Die Jesusgeschichte in der Verkundigung nach Acta,* NTS 19, 1973, 373-389; M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation,* RechSR 16, 1976; id., *Le langage des discours d'Évangélisation des Ac,* JBL 96, 1977, 467-474; J. Guillet, *Les premiers mots de la foi,* Paris, 1977; B. Reicke, *A Synopsis of Early Christian Preaching,* in *The Root of Vine,* London, 1953, 128-160; H.W. Bartsch, *Inhalt und Funktion der urchristlichen Osterglaubens,* NTS 26, 1980, 180-196; J. Mac Donald, *Kerygma and Didache,* Cambridge, 1980; W. Vorster, *Kerygma/History and The Gospel Genre,* NTS 29, 1983, 87-95. [M. Rese, *Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte — Ältestes Kerygma oder lukanische Theologumena?,* NTS 30, 1984, 335-353; M. Pesce, *Ricostruzione del kerygma ai Tessalonicesi sulla base di 1 Ts 1,9-10,* in P.C. Bori (a cura di), *Atti del 2° seminario, S. Marco in Lamis (Foggia) 26-27 ott. 1984,* AnStoEseg 2, 1985, 23-47; S. Virgulin, *"Kerygma" e "didaskalia" nel Nuovo Testamento,* SeminVat 41, 1989, 319-333]. BMFer

KIAMON In gr. *kuamōn;* località menzionata in Gdt 7,3 che la situa "di fronte a Esdrelon" (la pianura di Yizreel). Il suo nome è stato accostato a quello di tell Qeimon, nome arabo della →Iokneam del testo masoretico, che è effettivamente situata al confine della pianura di Yizreel. JLong

KIBROT-TAAVA In ebr. *qibrôt hatta'ăwāh,* "tombe dell'ingordigia" secondo l'eziologia di Nm 11,34; tappe dell'esodo al Sinai (Nm 33,16-17); qui Israele si ribella contro Dio (Dt 9,22); gli Israeliti vengono puniti per aver mangiato troppe quaglie e sono sepolti (Nm 11,34-35); localizzazione sconosciuta. MDB

KIBZAIM In ebr. *qibṣayim;* località di Efraim diventata città-rifugio dei leviti del clan di Keat (Gs 21,22). Può essere identificata con l'attuale Qūṣīn, 8 km a nord-ovest di Nablus. MDef

KILMAD Pronuncia artificiale dell'ebr. *klmd* (TM: *kilmad;* Ez 27,23) errore di grafia per *klmr,* dovuto alla frequente confusione di *d* e *r,* sia nella scrittura paleoebraica che in quella mutuata dall'aramaico. Si tratta infatti della città di →Kulmer o Kullimer. ELip

KINA In ebr. *qînāh;* località del Negheb di Giuda (Gs 15,22); è da situare senza dubbio nel jebel el Qēnī, 10 km a sud-est di Arad e 39 km a est di Bersabea. MDef

KIR In ebr. *qyr* (TM: *qîr*); lettura erronea di *qwr,* che è attestata in Is 22,6 dal manoscritto di Qumrân 1QIs[a] e ipotizzata d'altronde dalle traduzioni greche quando il *Targum di Gionata* legge "Cirene" e quando Origene introduce *kurēnē,* "Cirene" in 2Re 16,9. Nella versione dei LXX l'*epiclētos* di Am 1,5 traduce l'ebr. *qwrh* (letto *qrwh* = *qārû'*) e il *both-*

ros di Am 9,7 traduce l'ebr. *mqwr* (letto *māqôr*). La corretta lettura del nome di luogo dev'essere dunque *qûr,* letto sistematicamente *qîr* nei manoscritti masoretici. Poiché si tratta di un toponimo messo in relazione con gli Aramei, la *q* iniziale può corrispondere ad un ʿ nei testi alfabetici più tardivi oppure a una *q,* a un *ḫ* o a uno zero ortografico nella scrittura cuneiforme. Quest'ultima possibilità si verifica nelle grafie *ḫurra* e *urra* d'un toponimo menzionato nelle iscrizioni assire. La città in questione è situata nella parte settentrionale del "triangolo" del Ḫābūr (→Cabor) e fu conquistata prima da Adad-Nirari I (1295-1264 a.C.), poi da Tiglat-Pileser (744-727 a.C.). Questa regione molto probabilmente faceva parte del territorio primitivo degli Aramei (cfr. Am 9,7) e K. appare effettivamente in parallelo con Aram in Is 22,6; Am 1,5; 9,7. La sua menzione in 2Re 16,9 è secondaria, poiché il toponimo manca in alcuni manoscritti importanti della versione dei LXX. Il suo inserimento si spiega con l'influenza di Am 1,5, testo che non implica peraltro una deportazione effettiva: esprime piuttosto la minaccia di esiliare Aram nel paese da cui Dio l'aveva fatto uscire (Am 9,7).

Bibl. RLA, IV, 505s. ELip

KIR-CARESET, KIR-CHERES, KIR-MOAB In ebr. *qîr ḥereś; qîr ḥăreśet; qîr ḥărāʾśet; qîr môʾāb;* città della Transgiordania. In ebr. *qyr ḥrš,* letteralmente "muro di argilla", è un errore di trascrizione dovuto alla confusione di *d/r* o una deformazione intenzionale del vero nome della capitale moabita *qyr ḥdš* che va letta *qîr ḥādāš,* "città nuova" (Is 16,11; Ger 48,31.36). L'aggettivo è utilizzato al femminile in 2Re 3,25 e Is 16,7 dove si deve dunque leggere *qîr ḥădāšat.* Questa città, chiamata anche *qîr môʾāb,* "città di →Moab" (Is 15,1), si trovava sul sito attuale di Kerak, 88 km a sud di Amman, a est della sezione meridionale del Mar Morto. La città, costruita a 949 m di altitudine, fu probabilmente edificata dal re →Mesa, nel IX secolo a.C. La sua ottima posizione strategica è bene indicata dal mosaico di Madaba e spiega la scelta del luogo per l'edificazione della cittadella moabita, e poi di quella del famoso Krak dei Cavalieri che il Saladino riuscì a sottomettere solo nel 1188 per fame, dopo più di un anno di assedio.

Bibl. Abel, II, 418s. ELip

KIRIAT In ebr. *qiiryat* "città"; località di Beniamino citata in Gs 18,28 ai lati di Gabaa; taluni vi vedono una denominazione di →Kiriat-Iearim, altri pensano a un'unica entità Gabaa-Kiriat identica a →Gabaa. MDef

KIRIAT-ARBA, KIRIAT-HA-ARBA In ebr. *qiryat(-hā)-ʾarbaʿ;* località identificata con →Ebron da Gen 23,2; 35,27; Gs 14,15; 15,13.54; 20,7; 21,11; Gdc 1,10; Ne 11,25. MDef

KIRIAT-BAAL In ebr. *qiryat baʿal,* "città di Baal"; località della Sefela di Giuda (Gs 15,60), al confine di Beniamino (Gs 18,14); Gs 15,60 l'identifica con →Kiriat-Iearim. MDef

KIRIAT-CUZOT In ebr. *qiryat ḥuṣôt,* "città delle strade"; località dove ebbe luogo l'incontro tra Balaam e Balak (Nm 22,39); è attualmente sconosciuta. MDef

KIRIAT-HA-ARBA →Kiriat Arba, Kiriat-ha-Arba.

KIRIAT-IEARIM, KIRIAT-BAAL In ebr. *qiryat-yeʿārîm,* "città delle foreste", *qiryat baʿal* "città di Baal"; una delle quattro città della confederazione gabaonita (Gs 9,17) che toccò in seguito a Giuda (Gs 15,60) e Beniamino (Gs 18,28). Sotto Davide vi rimase per qualche tempo l'arca (1Sam 6,21; Sal 132,6); Davide la trasportò da qui a Gerusalemme (2Sal 6; 1Cr 13,6; 2Cr 1,4); è anche il luogo di nascita del profeta →Uria (Ger 26,20). Alcuni abitanti di Kiriat-Iearim tornarono in Palestina dopo l'esilio (Ne 7,29). La località è discussa. Viene accettata generalmente Dēr el-Azhar, press el-Quarze, 12 km ad ovest di Gerusalemme, sulla strada di Jaffa. MDef

KIRIAT-SEFER In ebr. *qiryat-sēper,* "città del libro"; altro nome di →(2) Debir, nella montagna di Giuda (Gdc 1,11-12; Gs 15,15-16; 15,19 LXX). K.-S. è anche il titolo di un'importante rivista bibliografica israeliana fondata nel 1924. CCan

KIRIATAIM In ebr. *qiryātaim,* "due città"; località di Ruben (Nm 32,37; Gs 13,19) che fu riconquistata da Moab (Ger 48,1.23; Ez 25,9; stele di Mesa). È in questa pianura di K. che la coalizione di Chedorlaomer vinse gli Emim (Gen 14,5). K. è forse da identificare con l'attuale ḫirbet el-Qurēye, 10 km a ovest di Madaba. MDef

KISION In ebr. *qišyôn;* località di Issacar, toccata ai leviti (Gs 19,20; 21,28). È chiamata →Kedes in 1Cr 6,57 e in Gdc 4,9-11; attualmente tell Qasyūn, ai piedi del monte Tabor, 10 km a sud-est di Nazaret. MDef

KISON In ebr. *qîšôn;* torrente che scorre ai piedi del Carmelo, nella valle di Jzreel e si getta nel Mediterraneo a est di Haifa; le sue paludi fermano i carri cananaici di Sisara (Gdc 4,13; 5,21; Sal 83,10). Elia sgozza sulle rive i profeti di Baal (1Re 18,40); è l'attuale nahr el-Muqaṭṭaʿ, il Kišôn degli Israeliani. MDef

KITRON In ebr. *qiṭrôn;* località di Zabulon rimasta a lungo nelle mani dei Cananei (Gdc 1,30) e che probabilmente corrisponde a →Kattat di Gs 19,15. MDef

KITTEL, GERHARD (1888-1948), esegeta protestante tedesco nato a Breslau e morto a Tubinga. Profondi studi di teologia e di lingue orientali a Berlino, Tubinga e Halle lo portarono a specializzarsi nel campo del NT che insegnò di volta in volta a Kiel (1913-1917), a Lipsia (1917-1921), a Greifswald (1921-1926) e a Tubinga (1926-1945), sempre assicurando l'insegnamento a Vienna dal 1939 al 1943. Animato da un certo antisemitismo (non razzista) aveva aderito al partito hitleriano; ciò gli valse l'arresto il 3 maggio 1945 e la cessazione dell'insegnamento. I suoi numerosi lavori mostrano quanto la conoscenza del mondo giudaico e orientale fosse per lui primordiale per capire il movimento cristiano. Si possono citare: *Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich?* (Leipzig, 1914); *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (Stuttgart, 1926); *Die Lebenskräfte der ersten christlichen Gemeinden* (Pforzheim, 1926); *Jesus und die Juden* (Berlin, 1926); *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (Gütersloh, 1932); *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat* (Stuttgart-Berlin, 1939). Il suo capolavoro resta senza dubbio il *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, 1932-1951; 5 voll., da A a O; l'opera è stata continuata da G. Friedrich). A lui si deve anche la collezione *Rabbinische Texte* (Stuttgart, 1933). Infine diresse due riviste: la *Deutsche Teologie* (a partire dal 1934) e, succedendo a suo padre, le *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.*

Bibl. RGG³, III, 1626; LTK², VI, 311; TLZ 74, 1949, 171-175. JMarg

KITTEL, RUDOLF (1853-1929), esegeta protestante tedesco, padre del precedente, nato a Eningen (Würtemberg) e morto a Lipsia. Ebbe una carriera universitaria particolarmente lunga e feconda. Dopo gli studi a Tubinga (1871-1876) e tre anni di ministero, è dapprima insegnante privato nella stessa città, dal 1879 al 1881, poi insegna in un ginnasio di Stoccarda per sette anni. Nel 1888, nominato professore a Breslau, vi diventa rettore nel 1896. Due anni dopo insegna a Lipsia dove assume di nuovo l'incarico di rettore a partire dal 1917. Nel 1924 si ritira dall'insegnamento, all'età di 71 anni.
R. K. ha segnato gli studi biblici in tre campi. Sulla storia d'Israele pubblicò numerosi lavori importanti in cui ha il coraggio di opporsi agli eccessi della scuola wellhauseniana di moda all'epoca. A lui si deve una *Geschichte der Hebräer* (I, 1888; II, 1892), ripresa e ampliata in seguito nell'opera diventata classica *Geschichte des Volkes Israel* (I, 1923⁶; II, 1925⁷; III/1, 1927; III/2, 1929). Citiamo ancora: il discorso a Breslau quando divenne rettore (1896; *Die Anfänge der hebräischen Geschichtesschreibung im A.T.*); e diverse monografie: *Aus dem Leben des Propheten Jesaja* (1894); *Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte*, in *Beiträge zur Wissenschaft des A.T. und N.T.*, collezione da lui creata nel 1902; *Zur Frage des Entstehens des Judentums* (1912); *Gestalten und Gedanken in Israel* (1925; 1932²). Nel campo dell'esegesi il suo contributo è altrettanto copioso. Si contano opere di carattere generale come la redazione del *Handbuch der alttestamentlichen Theologie* di Dillmann (1895); *Zur Theologie des A.T.* (1899); e, più tardi, grandi sintesi che ebbero una certa risonanza: *Die Religion Israels von der Urzeit bis an Christus* (1920; 1929²); e, opera postuma, *Die Religion de Volkes Israel* (1930). Ma affronta anche dei temi più precisi, che traducono le preoccupazioni di allora, in *Prophetie und Weissagung* (1899), *Die Bibel-Babel-Streit und die Offenbarungsfrage* (1902⁵) et *Wie dachte Israel in den Tagen Jesu vom Messias?* (1900). Scrisse numerosi commenti: Gdc e 1-2Sam (1922⁴; traduzione diretta da Kautzsch), 1-2Cr (1895; bibbia policroma di Haupt), 1-2Re (1900; *Handkommentar* di Nowack), Salmi (1929⁶; *Kommentar zum AT* di Sellin) e i *Salmi di Salomone* (1898; *Apokryphen des AT* di Kautzsch). Si nota che, nonostante le sue prese di posizione nonconformiste, l'illustre esegeta si conquistò, per la sua competenza, la stima di alcuni dei più ferventi discepoli di Wellhausen. L'opera di R. K. che ha avuto maggior ripercussione negli studi biblici è senza dubbio l'edizione critica della *Biblia Hebraica* per la quale si avvalse della collaborazione di studiosi come Beer, Buhl, Dalman. La prima edizione apparve nel 1905-1906; la seconda nel 1929. Il testo-base è di mediocre qualità: è quello della Bibbia di Jacob ben Ḥayyim, pubblicato a Venezia da Bomberg (1525). Su proposta di P. Kahle, R. K. accetta di prendere per la terza edizione il testo del manoscritto B19a di Leningrado. Apparso nel 1937, questo testo è ancora alla base della *Bibbia Hebraica Stuttgartensia* di cui disponiamo dal 1977.

Bibl. RGG³, III, 1626s; LTK², VI, 310s; ZDMG 84, 1930; P. Kahle, *The Cairo Geniza,* Oxford 1959², 131-138. JMarg

(1) KITTIM In ebr. *kittîm;* il termine K., presentato nell'elenco delle →nazioni come figlio di Iavan (Gen 10,4; 1Cr 1,7), originariamente indicava le genti venute da Kition/Cittium di Cipro. Successivamente assunse una accezione sempre più ampia applicandosi ai Ciprioti in generale (Is 23,1; Nm 24,23), ai popoli dell'Egeo (Ger 2,10; Ez 27,6), ai conquistatori macedoni (1Mac 1,1; 8,5; cfr. 1QM) e infine ai Romani (Dn 11,30; 1QpAb).

Bibl. J. Carmignac, *Les Kittim dans la Guerre des Fils de la Lumière,* NRT 7, 1955; J. Carmignac-E. Cothenet-P. Guibert-H. Lignée, *Les textes de Qumrân traduits et annotés,* Paris, 1961-1964. CSaul

(2) KITTIM In gr. *kitieis,* dall'ebr. *kittîm* (→(1) Kittim), "Greci"; nome dato ai Macedoni in 1Mac 8,5. JLong

KOA In ebr. *qwʿ* (TM: *qôaʿ*), toponimo o nome di tribù citata in Ez 23,23 come →Soa. "Soa"-

"Koa" producono un'assonanza e devono senz'altro essere state associate per questa ragione. Se fossero realmente nomi propri, K. potrebbe identificarsi con *qā(')um)*, località attestata nell'Alta Mesopotamia in epoca paleo-babilonese. Se tale spiegazione fosse esatta, cosa per niente certa, "Soa" e "Koa" andrebbero piuttosto associate a "tutti gli assiri", che seguono in Ez 23,23.

Bibl. ARM, XVI/1, 26s; F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig, 1881, 233-241; H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, II, Leipzig, 1899, 253-259. ELip

KOAḤ →lucertola.

KOINÈ In gr. *koinē glōssa*, "lingua comune". È detto del →greco biblico, del greco dell'epoca ellenistica e romana in generale, e, per analogia, di altre lingue, in particolare dell' →aramaico letterario in opposizione ai dialetti. ELip

KORBAN Parola ebraica *(qorbān)* citata in Mc 7,11 (in greco *korban*) che significa etimologicamente ciò che si "avvicina" a Dio o all'altare. Lv, Nm ed Ez applicano questo termine a tutto ciò che viene offerto a Dio, come ha ben capito Mc 7,11, spiegandolo con la parola *dōron*, "dono". I beni consacrati a Dio non potevano servire per altri fini e Mc 7,8-13 si riferisce al caso estremo in cui l'interpretazione rigorosa del k. impedirebbe a qualcuno di assistere i genitori bisognosi.

Bibl. InstAT, II, 293s; TWNT, III, 860-866; XI/2, 1146s. ELip

KULMER, KILMAD In ebr. *klmr*, trasmesso sotto la forma *klmd* (TM: *kilmad*; →Kilmad) in Ez 27,23 per una confusione *d/r*, uno dei più frequenti errori di trascrizione in ebraico; le fonti cuneiformi neoassire citano il toponimo sotto le forme *kullimeri* o *kulmera*; il testo siriaco della *Storia Ecclesiastica* 6,34 di Giovanni d'Asia originario di Diarbekir (ca. 505-585) conserva ancora la forma *klmr*, identica a quella del testo primitivo di Ez 27,23 e gli autori bizantini greci chiamano la città *chlōmarōn*. K. era una delle due più importanti città del paese di Šubria (→Sefarvaim) e si trovava a nord-est di Diarbekir, vicino al Batmansu, un affluente di sinistra del Tigri. La città viene citata per la prima volta nel 673/2 a.C. in occasione della campagna di Assarhaddon contro Šubria ed Ez 27,23 la colloca nel giro commerciale dei Fenici.

Bibl. RLA, VI, 306s; S. Schiffer, *Die Aramäer*, Leipzig, 1911, 148s; S. Parpola, AOAT 6, 1970, 213s. ELip

KUNTILLET ʿAJRUD In ebr. Ḥorvat Teimān, luogo del nord-est del Sinai, 50 km a sud di Kades-Barnea sulla via che portava, nell'antichità, dal Mediterraneo a Elat e al Sinai meridionale. Gli scavi israeliani degli anni 1975-76, condotti sotto la direzione di Z. Meshel, hanno portato alla luce una stazione di posta o caravanserraglio che si deve datare tra l'850 e il 750 a.C. Gli edifici, che erano serviti per un buon quarto di secolo, contenevano vasi provenienti sia da Gerusalemme sia dalla Palestina e dalla Samaria. Parecchie giare, bacili di pietra e certe pareti delle camere portavano iscrizioni incise e tracciate con inchiostro nero e rosso, in ebraico o in fenicio e diversi disegni figurativi. Le iscrizioni hanno rivelato aspetti praticamente sconosciuti del culto jahwista che poteva essere rivolto a "Jahweh di Samaria", a "Jahweh di Teman", a "Jahweh e al suo luogo santo" *(ʾăšērāh)*. Quanto ai disegni, essi raffigurano, fra l'altro, degli oranti, un suonatore di lira e immagini simili al dio egiziano Bes. Il bilinguismo delle iscrizioni e l'origine eterogenea dei vasi pongono, evidentemente, la questione delle circostanze storiche che potevano permettere l'uso di tale caravanserraglio a gente di provenienza diversa: Israeliti, Giudei, Fenici, Filistei. Forse il luogo per la sosta di K. A. apparteneva allo stesso contesto storico dell'espansione fenicia dell'VIII secolo, della sovranità esercitata da Israele su Giuda dopo la battaglia di Bet-Semes (2Re 14,11-14; 2Cr 25,21-24) e della costruzione di Elat per opera del re Amazia/Ozia (2Re 14,22; 2Cr 26,2), la cui fama "si estese fino alla frontiera dell'Egitto" (2Cr 26,8). In questa ipotesi, che la paleografia non sembra invalidare, le iscrizioni di K. A. risalirebbero alla prima metà dell'VIII secolo a.C. Un giudizio più sicuro a questo proposito sarà tuttavia possibile solo quando si avrà a disposizione la pubblicazione completa delle epigrafi e dei rapporti degli scavi.

Bibl. Z. Meshel, *Kuntillet ʿAjrud. A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai*, Jerusalem, 1978; P. Beck, *The Drawings from Ḥorvat Teiman (Kuntillet ʿAjrud)*, Tel Aviv 9, 1982, 3-68; A. Lemaire, *Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet ʿAjrud*, SEL 1, 1984, 133-143 (bibliografia); J. Gunneweg-I. Perlman-Z. Meshel, *The Origin of the Pottery of Kuntillet ʿAjrud*, IsrEJ 35, 1985, 270-283. [P. Arata Mantovani, *Introduzione all'archeologia palestinese. Dalla prima età del Ferro alla conquista di Alessandro Magno (1200 a.C.-332 a.C.)* (= LOB 3.13), Brescia, 1992]. ELip

KUSH →(1) Etiopia.

L

LAAB →Leabiti.

(1) **LABANO** In ebr. *lābān*, "bianco", toponimo attestato nei testi neo-assiri dove è probabilmente uno dei nomi del dio Luna; l' "Arameo" (Gen 25,20; 28,5; 31,30-24), figlio di Betuel abitante Paddan-Aram. L. è il fratello di Rebecca, moglie di Isacco (24,29; 25,20; 27,43) e padre di Lia e di Rachele spose di Giacobbe (29,31). I racconti delle sue dispute con Giacobbe rivelano un L. astuto e interessato (29,15-30; 30,25-36), ma che trova uno più astuto di lui (30,37-43). L'alleanza di L. e Giacobbe (31,43-54), conclusa con un pasto (vv. 46-54), con pietre-testimoni (vv. 50-51) e invocazioni del Dio di Abramo, del Dio di Nacor e del *paḥad* (terrore? →parente?) di Isacco (vv. 53-54), spiega Gal-Ed e Mizpa (vv. 48-49). Riconoscendo che il termine "arameo", chiaramente attestato solo sotto Tiglat-Pileser I (verso 1110), è qui un anacronismo, gli archeologi sottolineano almeno la verosomiglianza dei racconti L.-Giacobbe nel mondo medio-orientale del secondo millennio (E.A. Speiser). La storia delle tradizioni è più riservata. È verosimile che questi racconti conservino ricordi dei clan dei "figli di Giacobbe" venuti dal "paese aramaico" nella Palestina centrale, passando per Galaad. È difficile dire se Gen 31,43-54, che fissa una frontiera fra Giacobbe e il gruppo proto-aramaico di L., si riferisca a quest'epoca o all'epoca dei giudici.

Bibl. M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1959, 146-147; E.A. Speiser, *Genesis*, New York, 1964, 220-251; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 529-530. ABoud

(2) **LABANO** In ebr. *lābān*, "bianco"; località sconosciuta (Dt 1,1). Il toponimo, molto ordinario, potrebbe essere trovato in troppi luoghi diversi. MDB

LABUBNA, LIBRO DI →apocrifi del NT.

LACAI-ROI In ebr. *laḥay rō'î*, spiegato come "il vivente che mi vede" in Gen 16,14; pozzi nel Negheb associati ai racconti su Agar e Isacco (Gen 16,14; 25,11); luogo non identificato. MDef

LACEDEMONE In gr. *lakedaimōn;* altro nome di →Sparta (2Mac 5,9: *lakedaimōnioi*, "lacedemoni, spartani"). CSaul

LACHIS In ebr. *lākîš;* antica città cananea menzionata per la prima volta nelle lettere di El-Amarna (328; 329; 332), come pure in una lettera contemporanea ritrovata a tell el-Ḥesi. Iafia, re di L., partecipò alla coalizione dei cinque re organizzata da Adoni-Zedek e sconfitta da Giosuè (Gs 10,3). Dopo la conquista (Gs 10,31-33), L. toccò a Giuda (Gs 15,39). Figura nel numero delle città di Giuda fortificate da Roboamo (2Cr 11,9). A L. fu assassinato Amasia (2Re 14,19; 2Cr 25,27). Verso il 700 a.C. la città fu assediata e distrutta da Sennacherib (2Re 18,13-14; 19,8; 2Cr 32,9; Is 36,2; 37,8), che fece rappresentare questo episodio sui bassorilievi del suo palazzo di Ninive (attualmente al British Museum). Nabucodonosor molto probabilmente se ne impadronì nel corso di una delle sue campagne contro Giuda (597 o 599; cfr. Ger 34,7). Dopo la deportazione a Babilonia, L. fu deserta fino al ritorno dall'esilio quando dei coloni israeliti vennero a istallarvisi (Ne 11,30). La città fu erroneamente identificata con tell el-Ḥesi (8 km a sud-ovest di Qiryat-Gat) fino al 1929, data in cui W.F. Albright propose, a ragione, di localizzarla a tell el-Duweir, 8 km a sud-est di Qiryat-Gat. Gli scavi condotti da J. Starkey, fra il 1932 e il 1938, hanno rivelato parecchie epoche di occupazione. Nel Bronzo Medio I alcuni nuovi arrivati si insediarono sul sito non occupato. Al loro soggiorno risalgono 120 tombe abbastanza esigue. Lo strato del Medio Bronzo II ha dato una daga iscritta con quattro segni che attestano uno dei primi tentativi di scrittura alfabetica in Canaan. All'epoca del Bronzo Recente, la prima fase di sviluppo del santuario della città fu interrotta verso il 1450 da una campagna di Tumotsi III. Il sito conobbe in seguito un periodo egiziano fino alla sua distruzione all'epoca di Merneptah o Ramses III. Il sito non sembra più occupato fino al X secolo quando Roboamo fortificò la città e vi costruì il palazzo A. Il palazzo B, corrispondente a un'espansione della cittadella verso sud, sarebbe quello di Giosafat (cfr. 2Cr 17,2). Le tracce di incendio del livello 3 attestano, secondo l'opinione della maggior parte degli archeologi, la distruzione di L. ad opera di Nabucodonosor II. Alcuni studiosi (L.H. Vincent, Y. Aharoni, R. Amiran, O. Tufnell) attribuiscono tuttavia questa distruzione a Sennacherib basandosi sul fatto che nel primo caso nessuna traccia di distruzione anteriore testimonierebbe la campagna assira contro L. in quanto i famosi ostraka di L. (Lachis, →ostraka) sono posteriori a questa distruzione. Due campagne di scavi condotti fra il 1966 e il 1968 da Y. Aharoni hanno rivelato che il tempio ellenistico di L. si sovrapponeva a strutture più antiche risalenti all'età del Ferro e del Bronzo Recente. Un tempio dedicato a Jahweh e simile a quello di →Arad esisteva a L. in quest'epoca. Gli scavi condotti dal 1973 al 1975 da D. Ussishkin hanno messo in luce due monumenti di epoca cananea uno dei quali fu distrutto all'inizio del Bronzo Recente mentre l'altro (palazzo o tempio) lo fu alla fine di questo periodo. Si tratta probabilmente di una conseguenza della conquista del paese da parte degli Israeliti.

Bibl. Abel, II, 367-368; EAEHL, III, 735-753; Vogel, I, 56; II, 52-53; O. Tufnell et al., *Lachish II: The Fosse Temple,* London, 1940; O. Tufnell, *Lakish III: The Iron Age,* London, 1953; O. Tufnell et al., *Lachish IV: The Bronze Age,* London, 1958; Y. Aharoni, *Lakish,* RB 76, 1969, 576-578; D. Ussishkin, *Excavations at Tel Lachish, 1973-1977,* Tel Aviv 5, 1978, 1-97; id., *Lachish in the days of the Kingdom of Judah. The Recent Archaeological Excavations,* Qadm 15, 1982, 42-56; G.I. Davies, *Tell ed-Duweir = Ancient Lachish,* PEQ 114, 1982, 25-28. [P. Arata Mantovani, *Introduzione all'archeologia palestinese. Dalla prima età del Ferro alla conquista di Alessandro Magno (1200 a.C.-332 a.C.)* (= LOB 3.13), Brescia, 1992]. MDef

LACMAS In ebr. *laḥmās;* località della Sefela di Giuda (Gs 15,40); attualmente ḫirbet el-Laḥm, 4 km a est di Lachis. MDef

LACMI In ebr. *laḥmî;* fratello di Golia, ucciso da Elcanan secondo 1Cr 20,5. Questo personaggio deve probabilmente la sua esistenza al desiderio di conciliare 2Cr 21,19, dove Elcanan uccise Golia, e 1Sam 17 dove questa impresa è attribuita a Davide; il Cronista sembra aver preso il nome del personaggio da un'intepretazione errata, volontariamente o no, del nome etnico *bêt-hallaḥmî,* "di Betlemme", applicato a Elcanan in 2Sam 21,19. JAun-JCMar

LADRO →brigante, ladro.

LAGRANGE, MARIE-JOSEPH (1855-1938), domenicano francese, pioniere dell'esegesi scientifica in campo cattolico. Fin dal 1897, al congresso cattolico di Friburgo, cominciò a dimostrare che la teoria documentaria concernente il Pentateuco poteva essere separata dai presupposti razionalistici ai quali era tradizionalmente considerata come legata negli ambienti cattolici e che la concezione dell'autenticità e della storicità nell'Oriente antico non era necessariamente come la nostra. Nelle sue conferenze (1902), pubblicate nel 1903, sul metodo storico soprattutto nelle opere dell'AT, difese coraggiosamente il principio dell'evoluzione delle dottrine attraverso l'AT come pure la necessità di definire il genere letterario di un'opera biblica prima di valutarne la storicità. Gli attacchi di cui fu oggetto l'allontanarono dall'insegnamento (1912-1913), ma Leone XIII e Pio X seppero stimare il suo valore. Fu il fondatore dell' →École Biblique di Gerusalemme (1890), della *Revue Biblique* (1892) e della collana *Études bibliques* (1903).

Bibl. DBS, V, 1957, 231-237; Catholicisme, VI, 1967, 1617-1620; P. Benoit (ed.), *Le Père Lagrange au service de la Bible,* Paris, 1967. MdeM

LAIR In ebr. *lāʿîr,* in aram. *ʿr* (*Lettere di Arsham* 6,2), in acc. *laḫiru;* città del nord-est della Babilonia, situata a est di Bagdad. Era dapprima la capitale del territorio della tribù aramaica degli Yaddburu, poi il capoluogo di una provincia assira. In 2Re 19,13; Is 37,13 l'inviato assiro cita "il re di Lair" come esempio di sovrani sottomessi dai predecessori di Sennacherib. Effettivamente Tiglat-Pilezer III e Sargon II si vantano di aver conquistato L. Quest'ultimo occupò la regione nel 712 a.C., cioè una diecina di anni prima dell'assedio di Gerusalemme ad opera di Sennacherib. Il re di L. era in realtà uno sceicco, ma la terminologia assira qualifica volentieri come re anche gli sceicchi delle tribù nomadi (→Arabia, Arabi).

Bibl. RGTC, VIII, 208; RLA, V, 232; S. Schiffer, *Die Aramäer,* Leipzig, 1911, 127s.133s; A. Sarsowsky, *Notizen zu einigen biblischen geographischen und ethnographischen Namen,* ZAW 32, 1912, 146-151 (v. 146); E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches,* Leipzig, 1920, 46s.95s; H. Lewy, *Nitokris — Naqʾa,* JNES 11, 1952, 264-286 (v. 273s); G.R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.,* Oxford, 1957, 57; A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia (1158-722 B.C.),* Roma, 1968, 178 (nota 1093); S. Parpola, *Neo Assyrian Toponyms,* AOAT 6, 1970, 222s; R. Zadok, *Geographical and Onomastic Notes,* JANES 8, 1976, 113-126 (v. 114). ELip

LAIS, LESEM In ebr. *laiš* (Gdc 18,7.14.27.29), *lešem* (Gs 19,47); antico nome della città di →Dan, prima della sua conquista ad opera dei Daniti. MDB

LAISA In ebr. *layšāh,* "leonessa"; località di Beniamino minacciata secondo Is 10,30 dall'invasione assira; è forse identificata con l'attuale el-Îsāwiye, 4 km a nord-est di Gerusalemme. MDef

LAKKUM In ebr. *laqqûm,* località di frontiera di Neftali (Gs 19,33); forse è da ubicare presso l'uscita del wādī Fejjās verso il Giordano. MDef

LAMECH In ebr. *lemek.*

1 Figlio di Matusalemme e padre di Noè nella genealogia P di Adamo (Gen 5,25-31; 1Cr 1,3; Lc 3,36).

2 Figlio di Metusael nella lista J dei discendenti di Caino (Gen 4,17-24). Primo uomo ad aver preso due mogli, L. è il padre di Iabal, Iubal, Tubalkain e Naama; Gen 4,23-24 attribuisce a L. un vecchio canto guerriero che rivendica una vendetta senza limiti. Nel posto che occupa nella storia J delle origini, L. testimonia lo sviluppo della civilizzazione e del peccato. ABoud

LAMENTATORE, PREFICA I morti erano pianti non solo dai loro familiari, ma anche da uomini "professionisti", pagati allo scopo, e soprattutto da donne (prefiche) (Gen 50,3; Nm 20,29; Dt 34,8; 2Sam 1,2-4.11-12.17-27; Ger 9,16-19; Ez 32,16). Queste donne si sedevano per terra vestite a lutto (in un sacco e cenere o le vesti stracciate), i seni scoper-

ti e i capelli sciolti. Cantori e cantanti (2Cr 35,25; Am 5,16) celebravano con lamentazioni (in ebr. *qînāh;* Mc 5,38; Lc 8,52; At 9,39; cfr. anche Mc 16,10; Lc 23,28; Gv 11,31s; 20,11) le virtù del defunto e si facevano accompagnare da suonatori di flauto (Gb 30,31; Mt 9,23). Delle prefiche sono raffigurate, per es., sul sarcofago del re fenicio Achiram; in Egitto si trovano numerose rappresentazioni di prefiche. AvdB-ALem

LAMENTAZIONE Rito funebre compiuto soprattutto da donne o da giovani, o anche da prefiche professionali (2Sam 1,24; Ger 9,16-19; Ez 32,16). Esse gridavano "ohimè, fratello mio!" (1Re 13,30; Ger 22,18), "ohimè, sorella mia!" (Ger 22,18), "ohimè, Signore!" (Ger 22,18; 34,5), "ohimè, sua Maestà!" (Ger 22,18), battendosi il petto nudo o levando in alto le braccia come si può vedere sul sarcofago di Achiram, re di Biblo verso il 1000 a.C. Il termine caratteristico della l. era *hôy,* "ohimè", ripetuto in continuazione. Il rito si praticava ai funerali (Gen 50,3b; Dt 34,8; Mc 5,38s; Lc 8,52; cfr. 2Sam 19,1-5), talvolta accompagnato dal suono del flauto (Mt 9,23), ma anche in occasione di certe cerimonie cultuali, tanto jahwiste (Gdc 11,40) che di ispirazione straniera (Ez 8,14; Zc 12,11). Il nome di Adone, "mio Signore", sotto il quale →(1) Tammuz era conosciuto nel mondo greco, proviene probabilmente dalla formula della l. "ohimè, mio Signore!".

Bibl. EJ, XII, 485-493; TWAT, I, 46-50; II, 382-388; TWNT, III, 148-155.829-851; A.J. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion,* VerhNedAk 18/1, 1917; O. Long, *The Divine Funeral Lament,* JBL 85, 1966, 85s; H.J. Kraus, *hôj als profetische Leichenklage über das eigene Volk im 8. Jahrhundert,* ZAW 85, 1973, 15-46. ELip

LAMENTAZIONI, LIBRO

1 Nome e posto Lam è chiamato in ebr. *qînôt,* "lamentazioni"; più tardi *ʾêkâh,* "come?", dalla prima parola del libro; nella LXX: *thrēnoi,* "lamentazione"; nella Volgata, *threni, id est lamentationes;* quarto dei cinque →*megillot* del canone giudaico, questo libro è collocato nella LXX e nella Volgata dopo quello di Geremia.

2 Genere letterario Si tratta di una collezione di cinque canti. I primi quattro adottano il ritmo dell'elegia funebre detta *qînāh,* dove la caduta della voce sul secondo stico del verso, che conta una sillaba accentata in meno rispetto al primo, gli dà l'eco sorda in cui l'orecchio coglie la tristezza. Il quinto di questi canti è fatto di versi con stichi equivalenti, ma ritmati in assonanza che scandiscono i gemiti e le suppliche. I primi quattro rispettano ancora, come alcuni Sal (p.es. 37; 111; 119; 145), la composizione →alfabetica: ciascuna delle ventidue strofe che tutti comportano, o perfino ogni verso della stessa strofa nel terzo canto, comincia con una delle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico, il cui ordine da *aleph* a *taw,* è sconvolto da un'inversione fra *ain* e *pe,* salvo nel primo canto dove è rispettato l'ordine tradizionale.

3 Contenuto In questo primo canto il poeta (1,1-9b.10-11b.17) e la città personificata (1,9c.11c.12-16.18-22) piangono davanti a Jahweh sulla rovina e la desolazione di Gerusalemme ed entrambi riconoscono l'errore del loro popolo. Nel secondo il poeta si lamenta ancora dello spaventoso castigo con cui Jahweh ha punito la città santa traviata e la invita a fare penitenza (2,1-19); poi Gerusalemme stessa (2,20-22) implora la pietà dal suo Dio mettendo sotto il suo sguardo l'orribile miseria che l'affligge. Nel terzo canto il poeta si identifica questa volta con la città torturata e con essa medita sui meritati effetti della giustizia divina (3,1-20.34-54), ma esprime anche la speranza che Jahweh nella sua misericordia gli farà grazia e la vendicherà dei nemici che attualmente l'opprimono (3,21-33.55-56). Il quarto canto, nuovo compianto sulla straziante decadenza della gloriosa Sion di un tempo e del suo popolo (4,1-20), termina con un barlume di speranza (4,22a), ma anche con una minaccia verso gli Edomiti (4,21-22b) che, sia prima che dopo la caduta di Gerusalemme, erano stati nel numero dei saccheggiatori venuti alla divisione del bottino (2Re 24,2; cfr. Ger 49,7-22; Ez 25,12-14; ecc.). Infine tutto il quinto, che la Volgata chiama "Preghiera del profeta Geremia", è effettivamente più che una lamentazione, un'ardente preghiera. Essa ricorda gli errori del popolo di Israele e la loro giusta punizione (5,1-18), prima di implorare per esso la pietà e l'aiuto del Dio eterno che "in antico" gli ha accordato la sua alleanza (5,19-22).

4 Origine La tradizione giudaica (targum e Talmud) e la più antica tradizione cristiana considerano Geremia come l'autore di Lam; forse in base alla testimonianza del Cronista che evoca il suo lamento "sul re Giosia" ucciso a Meghiddo (2Cr 35,25). Nessun dubbio che il grande profeta, il cui talento elegiaco è riconosciuto, testimone pubblico della fine del regno di Giuda e di Gerusalemme dal primo assedio della Città santa nel 597 a.C. fino al disastro degli anni 587-586, sembra il più indicato come autore di questi canti composti evidentemente sotto l'impressione diretta di questi avvenimenti, tanto vi abbondano, nell'orrore, le precisazioni (p.es. 1,10. 19-20; 2,19-20; 4,4.8-10.16-17; 5,11-12; ecc.; 3,5.7.9 sono molto meno sicuri). Inoltre, alcuni accenti, alcune immagini e numerose espressioni riflettono quelli che si ritrovano nella raccolta stessa degli oracoli di Geremia.

Tuttavia gli argomenti proposti per negare a Geremia la paternità diretta di Lam hanno più peso di queste constatazioni, spiegabili con l'influenza di tale profeta su altri ispirati e con gli usi comuni che hanno potuto anche comprendere tutto il periodo dell'esilio. Non è infatti il pensiero di Geremia che si trova per es. in coloro che "aspettano un aiuto" proveniente dall'Egitto (Lam 4,17), avendo egli stesso sempre condannato l'alleanza egiziana (da Ger 2,18.36 a 37,7). Non avrebbe certamente potuto sperare di vivere in pace all'ombra di un "unto di

Jahweh'' come Sedecia (Lam 4,20) mentre annunciava la sua sconfitta (Ger 24,8-10; 37,17; ecc.), né considerarsi egli stesso punito per gli errori dei Padri (Lam 5,7) quando aveva esaltato la retribuzione individuale (Ger 31,29-30). Ancor meno avrebbe potuto proclamare che in questo tempo di grande miseria i profeti stessi erano privati dell'ispirazione dall'alto (Lam 2,9c) quando egli stesso restava, dopo come prima del disastro, l'intermediario assai attivo della parola di Jahweh (Ger 42,4.7.22; 43,8-13; 44,1-14; ecc.). Lo studio critico di Lam, che mette anche in evidenza dei riflessi di Ez e qualche traccia del linguaggio usato dal Deuteroisaia e persino da Gb, conduce a prendere in considerazione il contributo di parecchi autori che avrebbero operato essenzialmente al tempo della cattività, nella Gerusalemme devastata o più probabilmente in Babilonia. Al primo risalirebbero senza dubbio il primo e il quinto canto; agli altri il secondo e il quarto, i più antichi, e il terzo, il più recente.

5 Utilizzazione liturgica Tali e quali questi brani, che sono da annoverare tra i più belli e i più commoventi della poesia biblica, sono forse entrati, prima della restaurazione del tempio di Gerusalemme, nella liturgia giudaica del giorno anniversario della sua distruzione ad opera delle truppe di Nabucodonosor (cfr. 2Re 25,8s): ''nel quinto mese dell'anno'' (cfr. Zc 7,3; 8,19). Ne viene fatta la lettura pubblica nelle sinagoghe il nono giorno dello stesso mese (ab), data commemorativa anche dell'incendio del secondo Tempio nell'anno 70. Nella Chiesa cattolica queste Lamentazioni fanno parte della liturgia della settimana santa.

Bibl. Commentari: G. Ricciotti, Torino, 1924; T. Paffrath, Bonn, 1932; W. Rudolph, Leipzig, 1939; M. Haller, Tübingen, 1940; F. Nötscher, Würzburg, 1947; L. Dennefeld, Paris, 1946, 407-434; G. Rinaldi, Torino, 1953; H. Wiesmann, Frankfurt, 1954; H.J. Kraus, Neukirchen, 1957; A. Gelin, Paris, 1959; O. Plöger, Tübingen, 1969; D.R. Hillers, Garden City, 1972; W.J. Fuerst, Cambridge, 1975; D.R. Hillers New York, 1977; D. Barsotti, Brescia, 1980; H. Ringgren-O. Kaiser, Göttingen, 1981.

Studi: DBS, V, 237-251; H. Wiesmann, *Der planmässige Aufbau der Klagelieder des Jeremias,* Bb 7, 1926, 412-428; id., *Der literarische Art der Klagelieder des Jeremias,* ThQ 110, 1929, 381-428 (cf. BZ 23, 1935-37, 20-43); W. Rudolph, *Der Text der Klagelieder,* ZAW 56, 1938, 101-122; N.K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations,* London 1954; B. Albrektson, *Studies in the Text of the Book of Lamentations with a critical edition of the Peshitta Text,* Lund, 1963; T.F. MacDaniel, *Philological Studies in Lamentations,* Bb 49, 1968, 27-53.199-220; id., *The alleged Sumerian Influence upon Lamentations,* VT 18, 1968, 198-209; W.H. Shea, *The qinah Structure of the Book of Lamentations,* Bb 60, 1979, 103-107; R. Brandscheidt, *Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3,* TrierTS 41, 1983. [J.P. Prévost, *I rotoli (Meghillôt),* in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti,* a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 144-92].

AMGér

LAMPADA In ebr. *nēr;* in gr. *luchnos.*

1 AT Nell'antico Israele l'illuminazione si faceva abitualmente per mezzo di una l. a olio probabilmente di oliva. Questa l. rischiarava così bene sia la tenda (Gb 18,6) che la casa (Ger 25,10; Sof 1,12; Gb 21,17; Pr 13,9; 20,20; 24,20; 31,18), la tenda del convegno (Es 25,37; 27,20; 30,7s; 35,14; 37,23; 39,37; 40,2.25; Lv 24,2.4; Nm 4,9; 8,2s), il tempio di Silo (1Sam 3,3) o di Gerusalemme (1Re 7,49; 1Cr 28,15; 2Cr 4,20s; 13,11; 29,7). Questa l. era generalmente di →ceramica e la sua forma più abituale si è evoluta: il becco della l. che conteneva lo stoppino è diventato sempre più stretto e poi chiuso (nell'epoca ellenistica e romana); questa evoluzione delle forme della l. a olio permette di datarla abbastanza bene. Così all'inizio del I secolo della nostra era dominava, in Palestina, una forma a becco chiuso angolare, che caratterizza la l. detta erodiana. Tuttavia esistevano anche l. più sofisticate di pietra, di ceramica, di bronzo o anche d'oro e si noterà che le l. utilizzate nel culto avevano spesso una forma particolare spesso a sette becchi (→candelabro).

2 NT Nel NT la parabola delle dieci vergini mostra la necessità di alimentare le l. a olio domestiche durante la notte (Mt 25,1-8; cfr. Pr 31,18); queste l. dovevano essere moltiplicate in caso di festa o di riunione (cfr. At 20,8). La l. è anche una metafora che indica il sole o una stella (Gen 1,14-18; Ap 8,10) o anche Jahweh (2Sam 22,29; Sal 18,29), mentre la scomparsa della luce è simbolo di morte e di distruzione (Gb 18,6; 21,7; Ger 25,10).

Bibl. BRL², 198-201; R. Rosenthal-R. Sivan, *Ancient Lamps in the Schlessinger Collection,* Qedem 8, 1978; V. Sussman, *Lighting the Way Trough History, The Evolution of Ancient Oil Lamps,* BAR 11/12, 1985, 42-56.

ALem

LAMPO →fulmine.

LANA In ebr. *ṣemer,* in aramaico *ʿāmar,* in gr. *erion;* i vestiti erano generalmente di l., solamente quelli dei sacerdoti dovevano essere di →lino (Es 28,40s; Ez 44,18). Dopo la tosatura delle pecore, la prima l. doveva essere offerta al santuario (Dt 18,4); in seguito la l. era filata (→filatura) e tessuta (→tessitura, tessitore). La l. era utilizzata sia nel suo colore naturale, bianco, che tinta (Is 1,8; Sal 147,16; Dn 7,9; Ap 1,14); (di porpora: Pr 31,22). Dt 22,11 vieta di tessere insieme la l. e il lino.

AvdB-JMCar

LANCIA →giavellotto, lancia.

LAODICEA In gr. *laodikeia,* nome di parecchie città ellenistiche; L. di Lycum, a 8 km dall'attuale Denizli in Turchia, città della Frigia, fondata nel III secolo, probabilmente da Antioco II, era vicina a Ierapoli e a Colossi; come le sue due vicine, essa fu distrutta dal sisma del 60 d.C. Ricostruita in seguito, conserva ancora rovine dell'epoca romana.

Ospitava probabilmente un'importante colonia ebraica che fu evangelizzata da Epafra (Col 4,13); si sa che la Chiesa si radunava presso un certo Ninfa (Col 4,15). Paolo aveva indirizzato loro una lettera, oggi perduta, della quale raccomanda la lettura ai Colossesi (Col 4,16). Figura tra le sette chiese enumerate in Ap (1,11) ed è criticata per la sua tiepidezza (Ap 3,14-22). CSaul

LAODICESI, LETTERA →apocrifi del NT.

LAPIDAZIONE Lapidare (in ebr. *sāqal*, in gr. *lithazein* o *lithobolein*) è, nella Bibbia, la forma di linciaggio più abituale (Es 17,4; Nm 14,10; 1Sam 16,6; 1Re 12,18; At 5,26). In Grecia si usava come castigo dei sacrilegi; il suo significato è il rifiuto della società di un colpevole, e soprattutto delle conseguenze nefaste della sua colpa, ritenuta grave. È anche il modo di applicare la pena di →morte secondo la Legge giudaica, soprattutto in caso di idolatria (Dt 13,10-11; 17,5), di →bestemmia (Lv 24,14), di →stregoneria (Lv 20,27), di →adulterio (Dt 22,22-23; Gv 8,5), di figli ribelli (Dt 21,21), di trasgressione del →sabato (Nm 15,35). La violazione del recinto sacro, al Sinai, doveva essere punita con la l. (Es 19,12-13; Eb 12,20), e quella dell'anatema da parte di →Acan riceve la stessa pena (Gs 7,24-25); si tratta anche lì di sacrilegi.
Le prescrizioni della Mishnah a questo proposito sono minuziose: il condannato, condotto fuori dalla città (Lv 24,14-13; Nm 15,36; 1Re 21,10.13; At 7,58), era spogliato, poi buttato in una fossa e colpito con pietre, prima da parte dei testimoni del delitto (Dt 17,7; Gv 8,7); il popolo terminava il supplizio. Gesù fu minacciato di lapidazione (Gv 8,59; 10,31-33; 11,8), →Stefano morì lapidato (At 7,58-59), Paolo si salvò dalla pena (At 14,19; 2Cor 11,25).

Bibl. BHH, III, 1861; Catholicisme, VI, 1826-1828; DB, IV, 88-91; InstAT, I, 244-247; StrBill, II, 685-686; TWNT, IV, 271-272; J.D.M. Derrett, *The Woman taken in Adultery. Its legal Aspects*, Berlin, 1964, 170-173; R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung*, Darmstadt, 1967². JRad

LAPPIDOT In ebr. *lappîdôt*, "torce" (forse è un soprannome affiancato a →Barak, "lampo"); marito della profetessa Debora (Gdc 4,4). JAun

LASEA In gr. *lasaia*; città di Creta, presso Buoni-Porti, menzionata in At 27,8; è sconosciuta altrove. CSaul

LASTENE In gr. *lasthenēs*, "forza del popolo"; Cretese che appoggia Demetrio II in occasione della sua presa del potere (Diodoro 33,4; Giustino 36,1), ciò spiega il titolo onorifico di "padre" che il sovrano gli assegna (1Mac 11,32). Fu intermediario della trasmissione della carta in favore di Gionata Maccabeo (1Mac 11,30-37; Giuseppe Flavio, *A.J.* 13, 125-130). CSaul

LATTE In ebr. *ḥālāb*, in gr. *gala*; il l. di capra e di pecora costituiva uno degli alimenti di base per gli Israeliti (Dt 32,14; Pr 27,27; Sir 39,26; 1Cor 9,7). Il latte era conservato dentro gli otri (Gdc 4,19) e veniva offerto agli ospiti (Gen 18,8); con esso si faceva →formaggio (Gb 10,10; 1Sam 17,18; 2Sam 17,29) e burro (in ebr. *ḥem'āh*, ma il termine può designare il l. cagliato o una specie di formaggio bianco: Gen 18,8; Dt 32,14; Gdc 5,25; Gb 20,17; 29,6; Pr 30,33; Is 7,15.22). Es 23,19; 34,26 proibisce di cucinare il capretto nel l. di sua madre, probabilmente perché era un atto cultuale in uso presso i Cananei. L'abbondanza di l. è un indice di benessere e di ricchezza (Gen 49,12) e un'immagine di felicità messianica (Is 55,1; 60,16; Gl 4,18; →latte e miele). Ct 4,11; 5,12 paragona lo splendore del bianco degli occhi al color bianco e al dolce sapore del l. Nel NT il l. non mischiato è l'immagine di elementi della dottrina cristiana (1Cor 3,1s) e della purezza dell'insegnamento di Cristo (1Pt 2,2); si riscontrano immagini simili in Epitteto e Filone. Non si può dimostrare che 1Pt 2,2 abbia subito l'influenza del vocabolario dei misteri ellenistici, dove si dava da bere del l. agli iniziati (o del l. con del miele) come pegno di salvezza e immortalità.

Bibl. TWAT, II, 945-951; TWNT, I, 644-646. AvdB-JCMar

LATTE E MIELE In ebr. *ḥālāb ûd'baš*; secondo l'uso biblico l'espressione suggerisce un cibo delicato e ricercato, come l'amore dell'amata (Ct 4,11), e la cui abbondanza caratterizza la Terra promessa: "la terra dove scorre latte e miele" (Es 3,8.17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; 16,13-14; Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Gs 5,6; Ger 11,5; 32,22; Ez 20,6.15), "il più bello di tutti i paesi" (Ez 20,6.15). Questo apprezzamento, che contiene senza dubbio una parte di verità, in confronto alle dure condizioni della vita del deserto, mette in rilievo soprattutto la potente fedeltà di Jahweh alle promesse fatte ai Padri e il suo amore per il popolo al quale ha dato questo bel paese (Dt 8,7-10; 11,10-15) e tutte le sue benedizioni (Dt 32,13-14 che cita il latte, il latte cagliato e il miele, con l'olio, il grasso, il frumento e il vino). L'espressione simile "miele e latte cagliato" (ebr. *d'baš w'ḥem'āh*) deve essere interpretata ugualmente secondo il contesto: semplici prodotti della terra offerti a Davide (2Sam 17,29); la loro abbondanza è la benedizione del giusto (Is 7,18-25). In un contesto di devastazione, essi appaiono come nutrimento di un popolo ridotto a condizioni primitive di esistenza. Tale sarebbe il significato del cibo di Emmanuele (Is 7,15), se Is 7,13-17 è un oracolo di sventura. Questo difficile testo, però, non ha finito di essere discusso. ABoud

LATTUGA Traduzione ipotetica dell'ebr. *ḥāṣîr*; uno dei prodotti ortofrutticoli dell'Egitto rimpianti dagli Israeliti nel deserto (Nm 11,5); sebbene la l. sia stata conosciuta in Egitto in epoca faraonica, potrebbe ugualmente trattarsi del porro. JLong

LAUDANO In ebr. *lōṭ;* resina proveniente dal cisto *(Cistus ladaniferus)* ed esportato dalle carovane degli Ismaeliti verso l'Egitto (Gen 37,25; 43,11). MCar

LAVANDAIO In ebr. *rōgēl, kôbēs,* in gr. *gnapheus;* nell'antichità il l. puliva le pelli, i tessuti e gli abiti pigiandoli e calpestandoli in un bacino pieno d'acqua con aggiunta di una lisciva, →soda o potassa (Ger 2,22; Mal 3,2); questo procedimento molto conosciuto (cfr. Es 19,10.14; Lev 6,20; ecc.) permetteva di ottenere un celebre biancore (Sal 51,4.9; Mc 9,3). Nell'AT il l. è menzionato solo in due nomi di luogo: *ʿēn rōgēl* (Gs 15,7; 18,16; 2Sam 17,17; 1Re 1,9), la "sorgente del →lavandaio" ʿayin Ayyūb a sud-ovest di Gerusalemme, vicino alla confluenza del Cedron e del Tyropeon, e *mᵉsillat śᵉdēh kōbēs* (2Re 18,17; Is 7,3; 36,2), "la strada del campo del lavandaio" situata probabilmente verso il luogo precedente, all'estremità del canale della piscina superiore, cioè all'estremità sud-est dell'Ofel. Questo nome di mestiere poteva anche essere un nome proprio come mostra l'ostrakon di Nimrud.

Bibl. G. Brunet, *Le terrain aux foulons,* RB 71, 1964, 230-239; J. Naveh, *The Ostracon From Nimrud: An Ammonite Name-List,* Maarav 2, 1980, 163-171 (soprattutto 170). ALem

LAVANDAIO, SORGENTE DEL In ebr. *ʿên rōgēl* (En Roghel) una delle sorgenti fuori le mura di Gerusalemme (2Sam 17,17) a sud dell'intersezioni delle valli della Geenna e del Cedron, confine di Giuda e di Beniamino (Gs 15,7; 18,16). La "strada del campo del lavandaio" (in ebr. *mᵉsillat śᵉdēh kôbēs*) portava senza dubbio alla sorgente del Lavandaio, lungo il baluardo sud-est della città (2Re 18,17; Is 7,3; 36,2). MDef

LAVORI FORZATI In ebr. *mas;* lavoro gratuito dovuto dagli Israeliti al re e allo stato. Questa istituzione, diffusa in tutto l'antico Oriente, deve essere distinta dal lavoro degli schiavi. In Israele i l.f. appaiono pienamente sviluppati sotto Salomone che vi fa largamente ricorso per i suoi grandi lavori (1Re 9,15-19): costruzione del Tempio e del Palazzo, fortificazione di Gerusalemme e delle città di guarnigione (1Re 5,20.23.27-32; 11,26-28; 12,4.14). Più tardi Asa convocò tutta Giuda per fortificare Gheba e Mizpa (1Re 15,22), poi Ioiakim fece ricorso ai l.f. per costruire il suo palazzo (Ger 22,13). Il sentimento popolare che si esprime in 1Sam 8,16, considera questi l.f. come un'esazione. Questo spiega perché ai redattori di 1Re e 2Cr abbia ripugnato ammettere che Salomone avesse utilizzato per i l.f. degli Israeliti liberi. Avrebbero lavorato solo gli stranieri che risiedevano in Israele (1Re 9,20-22; 2Cr 2,16s; 8,7-9), poiché i nemici vinti o assoggettati venivano sottoposti ai l.f. (Dt 20,11; Gs 9,23-27; 16,10; 17,13; Gdc 1,28-35; 2Sam 12,31; Is 31,8; Lam 1,1). Il ricordo dei duri l.f. imposti agli antenati fu invece proiettato all'epoca del soggiorno in Egitto (Es 1,11-14; 5,4-19; cfr. Dt 26,6).

Bibl. EJ, V, 976s; InstAT, I, 218-220; TWAT, IV, 1006-1010; I. Mendelsohn, *On Corvée Labor in Ancient Canaan and Israel,* BASOR 167, 1962, 31-35; G. Evans, *The Incidence of Labour-Service at Mari,* RAss 57, 1963, 65-78; A.F. Rainey, *Compulsory Labour Gangs in Ancient Israel,* IsrEJ 20, 1970, 191-202; J.A. Wainwright, *Zoser's Pyramid and Solomon's Temple,* ExpTim 91, 1979-80, 137-140; N. Avigad, *The Chief of the Corvée,* IsrEJ 30, 1980, 170-173. ELip

LAZZARO In gr. *lazaros,* dall'ebr. *ʾelʿāzar,* "Dio ha aiutato" (→Eleazaro).

1 Amico di Gesù e fratello di Marta e Maria, di Betania; è menzionato solo in Gv. Fu resuscitato da Gesù (Gv 11,1-44; cfr. 12,9-17) e fu per sei giorni suo commensale (Gv 12,1-11), senza dubbio nella casa di Simone il lebbroso (Mc 14,3-9).

2 Il povero della parabola del ricco cattivo (Lc 16,19-31); il nome e i personaggi sono fittizi; il nome sembra essere stato scelto per il suo significato. AvdB- CFoc

LEABITI, LAAB In ebr. *lhbym* (TM: *lᵉhābîm,* Gen 10,13; 1Cr 1,11); popolo molto probabilmente identico ai *lwbym,* "Libici" (→Libia). L'elenco dei →popoli conta Laab fra i discendenti dell'Egitto. ELip

LEBONA In ebr. *lᵉbônāh;* località situata vicino a →Silo (Gdc 21,19), identificata con l'attuale el-Lubbān eš-Šarqiye, 20 km a sud di Nablus. MDef

LEB-QAMAI In ebr. *lb qmy* (TM: *lēb qāmāy*) espressione di Ger 51,1 presa dall'acc. *libba qamû,* "bruciare il cuore"; si deve dunque tradurre Ger 51,1 come segue: "Ecco che io faccio soffiare un vento devastatore su Babilonia e (i suoi) abitanti dal cuore bruciato" *(yšby lb qmy).* Il senso di questa costruzione è messo in evidenza molto bene da un passo del poema epico accadico *Il re del combattimento,* tavoletta I, verso, 21s (EA 359): "Il loro temibile nemico sei tu, tu che bruci il cuore dei nemici: essi sono atterriti, sono colpiti dallo stupore".

Bibl. AHw, 896s; CAD, Q, 78a. ELip

LECA In ebr. *lēkāh;* località che risale a Giuda attraverso →(3) Sela ed →Er (1Cr 4,21); è attualmente sconosciuta. MDef

LECCIO In Dn 13,54-55.58-59 i due anziani che hanno calunniato Susanna ricevono un castigo il cui nome ricorda quello dell'albero sotto il quale sostenevano di aver visto l'adulterio di Susanna: *schizō,* "fendere"/*schinos,* "lentisco" e *katapriō* "tagliare"/*prinos,* "leccio". JLong

LECHI In ebr. *leḥî*, "mascella"; località di Giuda dove è ambientato il racconto eziologico della mascella d'asino di Sansone (Gdc 15,9-19; →En-Korè; →Ramat-Lechì). Secondo alcune traduzioni è anche il luogo in cui il valoroso Samma vinse da solo un'armata di Filistei (2Sam 23,11). Il luogo è stato identificato con il ḫirbet Laqiyeh, 11 km a nord-est di Bersabea (ma è troppo a sud), con il ḫirbet ʿAin Leḥi (= ʿaìn Allek) inesistente, con la sorgente di beit ʿAṭab (la grotta di Etam sarebbe la galleria del ḫirbet el-Ḫōḫ) e anche con il ḫirbet eṣ-Ṣuyāġ, 2-3 km a sud di ʿArtūf (a causa del *siagōn* che traduce L. nella LXX in Gdc 15,19; ma eṣ-Ṣuyāġ è molto comune nei toponimi arabi e significa "orafo").

Bibl. Abel, II, 369. CCan

LEGATO In gr. *presbutēs*, corrispondente al lat. *legatus;* termine che indica gli ambasciatori dello stato romano o i membri dello stato maggiore di un generale (cfr. 2Mac 11,34). Sotto l'impero i generali governatori delle province imperiali portano il titolo di *legatus Augusti propraetore;* in altre parole "delegato dell'imperatore con l'autorità di propretore". CSaul

LEGGE

1 Nome Il termine "Legge di Mosè" indica l'insieme degli obblighi riconosciuti da Israele come rivelati da Dio per mezzo di Mosè. Questa parola serve abitualmente a tradurre l'ebr. *tôrāh* e il gr. *nomos* che all'epoca del NT avevano questo significato molto sintetico. Queste parole implicavano abitualmente il riferimento a un testo scritto, quello del Pentateuco, ma per estensione potevano indicare tutta la Bibbia ebraica (Gv 15,25). Il giudaismo farisaico conosce un'altra estensione del termine parlando di una L. trasmessa oralmente, non scritta. Questa designazione si impose solo a poco a poco in Israele, anche se fin dall'inizio della sua storia si sottomise a degli obblighi rivelati. All'inizio questi obblighi venivano indicati con dei plurali: decisioni *(ḥuqqîm)*, sentenze *(mišpāṭîm)*, parole *(dᵉbārîm)*, comandamenti *(miṣᵉwôt)*. *Tôrāh* significava essenzialmente la risposta data dai leviti a un caso giuridico o cultuale, ottenuto anche per sorteggio. Soprattutto Dt sviluppa una veduta più sintetica usando *miṣᵉwāh* o *tôrāh* nel senso di "insieme degli obblighi rivelati". A poco a poco, *tôrāh* si imporrà in questo senso, senza perdere il suo significato di insegnamento. Il Pentateuco (la *Tôrāh*) si presenta più come una storia che come un codice anche se i testi giuridici e rituali sono in maggioranza.

2 Contenuto della Legge Mentre si coglie abbastanza facilmente la struttura del racconto che costituisce l'ossatura della Torah, il materiale legislativo appare piuttosto come una compilazione di raccolte particolari; alcuni trattano una sola materia (cfr. Lv 1-7; 13-14; Es 25-31), altri sembrano prescrizioni appartenenti ai campi più diversi, ma che hanno una certa unità di stile che permette di identificarli. Fra le raccolte identificabili, si possono citare: il →decalogo (Es 20,2-17), il codice dell' →alleanza (Es 20,19-23,19), la legge di →santità (Lv 19-26), il codice →deuteronomico (Dt 12-26). Le altre raccolte sono dette: leggi sacerdotali, hanno una certa unità di stile e di teologia, ma non si arriva a cogliere una struttura di insieme. Accanto a questi raggruppamenti abbastanza ampi, nel Pentateuco si trovano disseminate molte altre prescrizioni, molto spesso a conclusione di un racconto (Gen 2,1-4; 9,1-10; Nm 9,1-14; ecc.) o nel mezzo di un'esortazione più generale (Dt 10,19; 6,16). Si capisce che questo insieme di leggi si costituì a poco a poco nel corso della storia. Nella storia si possono situare la maggior parte dei sottinsiemi segnalati sopra; ma non si capisce bene secondo quali principi sia stata effettuata la loro raccolta. C'è una gerarchia fra le prescrizioni che toccano i campi più diversi? Quali sono le più importanti? Le raccolte citate sopra danno un elemento di risposta forse solo secondo l'ordine con cui sono elencate in quanto mettono spesso in rilievo questo o quel comandamento. Il primo comandamento del decalogo ("non avrai altro Dio di fronte a me") è unanimemente riconosciuto come il più importante; p. es. Dt ne dà una formulazione originale: "Ama Jahweh tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua vita, con tutte le tue forze" (6,5). Generalmente si dà un posto privilegiato al decalogo, ma il "secondo comandamento uguale al primo" (Mc 12,28-34): "Ama il tuo prossimo come te stesso", proviene da Lv 19,18.

Ci sono molti modi di classificare queste prescrizioni. I rabbini distinguevano prescrizioni positive e prescrizioni negative (interdizioni), ma un certo numero di obblighi si presentano sotto le due forme. I critici moderni hanno notato la differenza fra:

— legge impersonale: si deve fare ciò;

— legge imperativa: devi fare questo; non devi fare quello;

— legge casistica: se si presenta questo caso, farai così.

La prima sarebbe piuttosto ad uso dei custodi della L. o dei giudici; la seconda trova la sua collocazione, fra l'altro, nella proclamazione degli obblighi rivolti al popolo di Dio nel contesto della liturgia. La terza evoca le risposte date dai custodi della L. ai problemi concreti che erano loro sottoposti; essa codifica una giurisprudenza. Queste tre forme di legge sono conosciute da altre società antiche, ma in esse la forma imperativa appare meno frequentemente che in Israele (vedi anche legge →apodittica; →casistica; →participiale).

3 Originalità della Legge I critici non sono portati ad ammettere che questa L. sia stata rivelata tale e quale. Lo stesso testo biblico dice che questa rivelazione è stata progressiva ed è abbastanza evidente che i leviti incaricati di custodire e predicare la L. (Dt 10,8; 33,10) non si sono limitati a conservare un testo dato una volta per tutte. Il carisma dell'ispirazione non era privilegio di Mosè.

Un altro problema è quello di sapere se Israele abbia potuto apprendere queste prescrizioni fuori da una rivelazione propriamente detta. Si è portati a

pensarlo quando si constata che analoghe se non identiche prescrizioni si trovano nel diritto o nell'insegnamento religioso e morale di numerosi popoli più antichi di Israele. Si nota soprattutto:
— i codici di leggi sumerici (Ur-nammu XXI secolo; →Lipit Ishtar XIX secolo), accadici (Bilalama XX secolo: Ammurabi XVIII secolo), assiri (XII secolo) e hittiti (XIV secolo);
— i testi morali egiziani e babilonesi sia a carattere religioso (dicharazione di innocenza del Libro dei morti, 125) sia a carattere pedagogico (Ptah-hotep; Merikare);
— i testimoni della pratica giuridica (contratti di Nuzi, di Mari, ecc.) o liturgica (rituali babilonesi, poemi ugaritici) ai quali l'archeologia ha portato molteplici illustrazioni.
Ci si è interessati anche alle abitudini dei Semiti nomadi del XIX secolo nella convinzione che molte risalgono ad un periodo molto antico. In questo patrimonio straniero bisognerebbe distinguere:
— un fondo comune semitico che era trasmesso essenzialmente dalle tradizioni delle famiglie e delle tribù, ma che è stato codificato per iscritto a più riprese;
— un fondo "orientale" che si potrebbe qualificare come universale perché il Vicino-Oriente antico raggruppava le culture più diverse. Israele ha attinto a questo fondo in occasione di viaggi o per mezzo di scritti che circolavano da un paese all'altro.
In questo immenso insieme sono stati trovati punti di confronto per quasi tutte le prescrizioni della Torah, anche per quelle che sembrano le più originali. Da molto tempo è stata notata una somiglianza fra la religione di Akhnaton e il monoteismo di Israele; e il sabato è forse in rapporto con i giorni proibiti dei Babilonesi che dipendevano dalle fasi della luna. Bisogna concludere che la L. di Mosè non è che una sintesi, fra le altre, di un patrimonio morale e religioso comune a tutte le culture, specialmente semitiche? Che cos'è allora la Rivelazione? La risposta potrebbe essere che non c'è nessuna relazione di dipendenza fra la L. rivelata e gli insegnamenti degli altri popoli. Israele ha appreso dalla bocca stessa di Dio ciò che gli altri ricevono dalle loro tradizioni. Sembra più giusto dire che la rivelazione poggi su alcuni punti essenziali e che i custodi della L. li abbiano sfruttati integrandoli con pratiche in uso nel loro ambiente. Si può intuire, attraverso il testo biblico, che questa integrazione non è stata fatta senza esitazioni. Pratiche che molti Israeliti avevano adottato con buona fede, vengono vigorosamente condannate dalla L. e soprattutto dai profeti; p. es. la rappresentazione del trono di Jahweh con un torello (Es 32; Os 8,5-6) e anche i sacrifici di bambini (Ger 7,31; Dt 12,31). Anche pratiche codificate dalla L. finiranno per essere rifiutate dai profeti; così l'arca dell'alleanza (Ger 3,16) e il Tempio stesso (Is 66,1-2). Sembra che il Dt segni un punto d'arresto in questo processo di assimilazione.

4 La pratica della Legge Come era protetta questa L.? Essa contiene un sistema di sanzioni, ma non è evidente che le autorità o l'opinione pubblica siano state disposte ad applicarle. In molti casi sono rimaste puramente teoriche e avevano solamente l'effetto di sottolineare l'importanza della prescrizione (p. es. Dt 13). Le autorità civili e religiose dovevano garantire l'applicazione di queste sanzioni, ma la Bibbia è piena di esempi contrari in cui si vede l'autorità punire coloro che osservano la L. E a livello familiare la pressione dei costumi contrari è quasi sempre stata la più forte.
La L. aveva perciò, molto spesso, soltanto la parola dei suoi predicatori che sviluppavano tutte le possibili strategie di persuasione. Oltre alle diverse esortazioni si faceva ricorso a impegni collettivi con minacce di maledizioni (Dt 29,9-20; 2Re 23,1-3; Ne 10) o a celebrazioni periodiche (Dt 31,9-13); inoltre si faceva della fedeltà alla L. la condizione per accedere al santuario (Sal 15; 24; 26 e forse 118).
L'efficacia di questi metodi di persuasione non sembrava evidente ai profeti. Essi contavano soprattutto sull'emozione violenta degli avvenimenti per spingere il popolo all'obbedienza (Os 2; Am 4; ecc.); arriveranno anche ad attendere il giorno in cui Dio scolpirà la sua L. nei cuori rendendo così inutile ogni insegnamento (Ger 31,33-34; cfr. Ez 36, 27; 37,24). Il fondamento teologico di questa persuasione si sviluppa in due direzioni:
— La L. è vista come l'esigenza dell'alleanza che stabilisce Israele in una relazione d'amicizia con il suo Dio. Nella prospettiva di un impegno reciproco sviluppata da Dt, è la risposta del popolo alle proposte del suo Dio e la condizione di una continua benedizione. Il rifiuto di obbedire alla L. comporterà castighi terribili. La L. diventa così una delle chiavi della storia e contribuisce a costruirla. Se l'alleanza è vista come un impegno senza contropartita, obbedire alla L. significa riconoscere che Dio ha il diritto di imporre la sua volontà al popolo che ha creato e liberato (vedi la prima frase del decalogo); è anche il segno che si accetta il dono gratuito della sua amicizia. In questa prospettiva fondata sulla storia, la L. potrà arricchirsi e svilupparsi in seguito a nuove esperienze.
— La L. traduce ad uso degli uomini l'agire divino. Così Gen 2,1-4 motiva il sabato con l'imitazione del riposo di Dio. Il santuario di Israele deve essere costruito secondo una pianta direttamente rivelata di cui più tardi si dirà che è la pianta del santuario celeste. In modo molto generale la legge di santità dirà: "siate santi come io sono santo". Una tale L. è da sé immutabile e non ha più niente a che vedere con la storia, anche se è rivelata solo progressivamente con preoccupazione pedagogica. Questo concetto è stato soprattutto sviluppato dagli scritti sapienziali che identificheranno la L. rivelata con il piano stesso della creazione, con la legge del mondo (Sir 24; Bar 4).

5 La legge nel NT Di fronte alla L. gli autori del NT hanno posizioni assai diverse che si possono ricondurre a tre:
— Gesù non ha abolito la L., ma l'ha perfezionata (Mt 5,17-19). L'ha rispettata nella sua pratica, ma ne ha dato un'interpretazione nuova, abbastanza di-

versa da quella dei farisei,basata sull'approfondimento degli obblighi essenziali (Mt 5,20s);
— la L. è abolita per i cristiani; il cristiano, animato dallo Spirito Santo, trova istintivamente ciò che è giusto e piace a Dio (Gal 5,13-26) e ha la forza per compierlo;
— Gesù ha abolito la L. antica per sostituirla con una L. nuova (Lc 16,16; Gc 1,25) che concretizza la nuova alleanza instaurata con il suo sacrificio (Mt 26,28). Se l'essenziale di questa L. è il comandamento nuovo: "amatevi l'un l'altro come io vi ho amato" (Gv 13,34), essa include anche molte prescrizioni della L. di Mosè e non solamente il decalogo o la "legge regale" (Gc 2,8), "amerai il tuo prossimo come te stesso". Però i criteri per riconoscere ciò che deve essere conservato non sono mai dati. Paolo ha le formule più impressionanti circa il significato della seconda opinione (Ef 2,15; Gal 3,13), ma in effetti sostiene la terza. Egli parla di L. di Cristo (1Cor 9,21) e le sue raccomandazioni pratiche alle comunità contengono un buon numero di prescrizioni della L. di Mosè (p. es. 1Cor 6; 7; Rm 12; 13).
Il problema fondamentale è quello studiato dalle lettere ai Romani e ai Galati: qual è il ruolo della L. nella storia della salvezza? Tutto il NT afferma che questa L. non può rendere l'uomo giusto davanti a Dio; moltiplicando le occasioni di disobbedienza, essa lo immergerebbe piuttosto nel peccato. Solamente la fede in Cristo può operare questa giustificazione (Gal 2,15-21; At 15,9-11; Eb 9; ecc.); liberato dal peccato, animato dallo Spirito, l'uomo può compiere le "buone azioni" che Dio attende da lui e di cui si trova la descrizione nella L., legge di Cristo o L. antica, legge eterna, rinnovata da Gesù. In una parola, non si osserva la L. per essere giustificati, ma perché si è giustificati; si ritrova così la teologia della nuova alleanza sviluppata da Geremia (31,33-34) e, in termini diversi, da Ezechiele (16; 36).

Bibl. DBS, V, 497-530; TWNT, II, 546-549; IV, 1016-1084; A. Jirku, *Das weltliche Recht im A.T.*, Gütersloh, 1927; B.H. Branscomb, *Jesus and the Law of Moses*, New York, 1930; J.M.P. Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, Chicago, 1931; W. Grundmann, *Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus*, ZNW 32, 1933, 52-65; A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechtes*, Leipzig, 1934; G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, BWANT 26, 1938; P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après S. Paul*, RB 47, 1938, 481-509; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, Halle, 1940; P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, NtA 19/1-2, 1941; G. Östborn, *Tôrâh in the O.T. A Semantic Study*, Lund, 1945; R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, FRLANT 62, 1954; J.G. Leovy-G.M. Taylor, *Law and Social Development in Israel*, AnglTR 39, 1957, 9-24; H. Cazelles, *La Torah de Moïse et le Christ Sauveur*, Conc 10, 1965, 51-67; P. Buis, *La notion d'Alliance dans l'A.T.*, LD 88, 1976; P. Stuhlmacher, *Das Gesetz als Thema biblischer Theologie*, ZTK 76, 1978, 251-280; J. Giblet et al., *La loi dans l'éthique chrétienne*, Bruxelles, 1981; O. Hofin, *Das Gesetz des Moses und das Gesetz Christi*, ZTK 80, 1983, 262-286; A.F. Segal, *Torah and nomos in recent scholarly Discussion*, SR 13, 1984, 19-27; R. Borger-W. Hinz-W.H.P. Römer, *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte*, I, 1984. [J.M. Lochman, *I comandamenti: segnali stradali verso la libertà* (= Testi di Teologia per Tutti), Leumann (To), 1986; E.P. Sanders, *Paolo e il Giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, tr. di P.C. Bori, edizione italiana a cura di M. Pesce (= BibT 21), Brescia, 1986; P. Schmitz, *Damit er den Garten bebaue und behüte (Gen 2,15) — Das Gesetz der Schöpfung. Moraltheologische Überlegungen zur Umweltkrise*, TJb 1985, 67-86; H. Weder, *Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem Qualitativen Sprung im Denken des Paulus*, NTS 31, 1985, 357-76; A.F. Segal, *Torah and nómos in recent scholarly discussion*, in Id., *The other Judaism of late antiquity* (= BrownJudSt 127), Atlanta GA, 1987, 131-45 [= 1984]; J.H. Walton, *Deuteronomy: an exposition of the Spirit of the Law*, GraceTJ 8, 1987, 213-25; R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (= CahRB 26), Paris, 1988; S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's faith. Paul and his recent interpreters*, Grand Rapids MI, 1988; P. Lenhardt-M. Collin, *La Torah orale des Pharisiens: textes de la tradition d'Israël* (= CahÉvSupp 73), Paris, 1990; J. Maier, *Torah und Pentateuch, Gesetz und Moral. Beobachtungen zum jüdischen und christlich-theologischen Befund*, in A. Vivian (hrg.), *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi* (= JdU 29), Bern, 1990, 1-54; R. Penna, *Il problema della legge nelle lettere di S. Paolo. Alcuni aspetti*, RivB 38, 1990, 327-352; B.G. Boschi (a cura di), *Pentateuco come Torah: Storiografia e normatività religiosa nell'Israele antico. Atti del VI Convegno di Studi Veterotestamentari*, RicStoB 3,1, 1991; C. Van Houten, *The alien in Israelite Law* (= JStOTSup 107), Sheffield, 1991; D. Luciani, *Paul et la Loi*, NRT 115, 1993, 40-68]. PBuis

LEGIONE In Mc 5,9.15 par. il termine legione (in gr. *legiōn*) sembra essere il nome proprio dello spirito impuro che Gesù scaccia dall'indemoniato nel paese di Gerasa. Ma non si deve considerare questa parola "legione" come il nome proprio di un solo spirito; essa significa che l'indemoniato era posseduto da un gran numero di spiriti ("perché noi siamo numerosi"; una l. romana contava in epoca imperiale 6.000 fanti e 120 cavalieri più i servizi tecnici e le truppe speciali). Mt 26,53 usa il termine l. per indicare una moltitudine di angeli. La parola l. non è mai utilizzata nel NT per indicare unità militari. →coorte, →centurione.

Bibl. TWNT, IV, 68s; StrBill, II, 9. AvdB-CFoc

LEGITTIMAZIONE Atto giuridico con il quale un bambino naturale è elevato al rango di erede. Nell'antico diritto orientale una moglie sterile poteva dare a suo marito una serva come concubina e legittimare i bambini nati da questa unione riconoscendoli come suoi. È il caso di Sara (Gen 16,2-4), Rachele (Gen 30,1-6) e Lia (Gen 30,9-13). →adozione.

Bibl. Donner, *Adoption oder Legitimation,* OrAnt 8, 1969, 87-119. ELip

LEGNO In ebr. *ʿēṣ,* in gr. *xulon;* il termine ebr. *ʿēṣ* si usa per il l. vivo (albero) e il l. morto, il l. da falegnameria (Ag 1,8), il l. da bruciare (p. es. Lv 1,7); può anche significare "patibolo", "forca" (Gen 40,19; 21,22; Gs 10,26; Est 5,14), "legno per la lancia" (2Sam 21,19) e "manico di scure" (Dt 19,5). Il gr. *xulon* ha gli stessi "significati". Il NT riporta l'opposizione, che si ritrova anche nella letteratura rabbinica, fra il l. verde il l. secco (Lc 23,31); Gesù è il l. vivo, verde, che il fuoco non brucia, la popolazione di Gerusalemme è paragonata al l. secco. Il NT parla anche di l. da falegnameria (1Cor 3,12), del bastone (Mt 26,47.55 par.) e dei ceppi (di l.; At 16,24). In gr. profano il termine l. aveva già, in quanto strumento di supplizio, un senso peggiorativo; ma il significato di "croce", l. della croce, che si trova solo nel NT (At 5,30; 10,39; 13,29; 1Pt 2,24) è in rapporto con l'uso di "legno" nel senso di "patibolo" in Dt 21,22 (*xulon* nella LXX). La croce è anche il l. della maledizione (Gal 3,13). Ap 2,7; 22,2.14.19 riprende il tema dell'albero della vita, che figura nell'AT. L'AT parla del l. di →acacia, di →cedro, di →cipresso, di →pino, di →quercia e di →sicomoro, ecc. Ap 18,12 cita il l. di →tuia dell'Africa del Nord. I falegnami (letteralmente operai del l.; →carpentiere) hanno imparato il loro mestiere in parte dai Fenici (2Sam 5,11; 1Re 5,32); hanno senza dubbio lavorato in modo indipendente sotto Ioas (2Re 12,12) e Giosia (2Re 22,6). I loro →attrezzi erano lo scalpello, l'ascia, la menarola, il martello (e i chiodi), la sega.

Bibl. BHH, II, 744-747; BRL², 283-285; TWNT, V, 36-40. AvdB-JCMar

LEMUEL In ebr. *lᵉmûʾēl,* "appartenente a Dio" (?); "re" (Pr 31,1; TM, LXX, Volgata, TOB) o secondo una correzione adottata dalla BJ [e dalla versione della CEI], "re di Massa", tribù ismaelita (Gen 25,14; 1Cr 1,30). Pr 31,1-9 ha conservato "le parole di Lemuel", consigli della madre di L. a suo figlio sul modo in cui il re deve comportarsi. Le "parole di Lemuel" sono il solo esempio, nella letteratura sapienziale della Bibbia, di proverbi messi sulla bocca di una donna. Questo confermerebbe la loro origine nord-arabica. →Arabia, →Proverbi, libro. AvdB-ALac

LENTICCHIA In ebr. *ʿadāšāh:* le l. *(Lens esculenta)* sono legumi con il baccello che si mangiavano come provviste di viaggio (2Sam 17,28) e che in tempo di carestia erano mischiati alla farina (Ez 4,9). Il piatto di l. per il quale Esaù vendette il suo diritto di primogenitura (Gen 25,34) è molto noto. 2Sam 23,22 menziona un campo seminato di l. HF-JCMar

LENTULO, LETTERA →apocrifi del NT.

LENZUOLO In gr. *sindōn* indica un pezzo di tessuto senza implicare necessariamente un uso funerario (cfr. Mc 14,51s). I tre vangeli sinottici usano questo termine nel racconto della sepoltura del corpo di Gesù ad opera di Giuseppe d'Arimatea (Mt 27,59; Mc 15,46; Lc 23,53), mentre Gv menziona unicamente delle bende (19,40; 20,5s; cfr. Lc 24,12) e un →"sudario che era sul suo capo" (Gv 20,7). La divergenza fra le due tradizioni evangeliche ha un certo peso nella discussione sull'autenticità della sindone di Torino, autenticità che è stata molto discussa recentemente senza giungere a una conclusione sicura e unanime né in un senso né nell'altro.

Bibl. G. Ghiberti, *Dalla sepoltura di Gesù al sepolcro vuoto. Riflessioni metodologiche in margine alla discussione sulla Sindone,* in *Parola e spirito, Studi in onore di S. Cipriani,* I, Brescia, 1982, 521-548; W. Bulst, *Turiner Grabtuch und Exegese heute,* BZ 27, 1983, 22-42; J.H. Heller, *Report on the Shroud of Turin,* Boston, 1983; D.M. Smith, *Mark 15:46, the Shroud of Turin as a Problem of History and Faith,* BA 46, 1983, 251-254; M. Shorter, *The Sign of the Linen Cloths: The Fourth Gospel and the Holy Shroud of Turin,* JStNT 17, 1983, 90-96; R.E. Brown, *Brief Observations on the Shroud of Turin,* BibTB 14, 1984, 145-148; R.A. Wild, *The Shroud of Turin — Probably the Work of a 14th Century Artist of Forger,* BAR 10/12, 1984, 30-46; BZ 29, 1985, 103-106. ALem

LEONE Mentre il greco conosce solamente il termine *leōn,* l'ebraico utilizza una grande varietà di termini per indicare il l.: il più frequente è *ʾărî* o *ʾaryēh;* si trova anche *lābîʾ* (femminile: *lᵉbiyyāʾ*), *layiš, šaḥal;* il leoncino è detto *kᵉpîr.* Il l. era frequente in Palestina all'epoca dell'AT. Così 2Re 17,25s constata che dopo la caduta di Samaria e lo spopolamento che ne seguì, i l. si moltiplicarono in modo preoccupante. In epoca romana il l. diventa più raro (i testi del NT che ne parlano sono per la maggior parte reminescenze dell'AT); figura ancora sulla carta di Madaba (VI sec. d.C.), ma scompare dalla Palestina dopo le crociate. Il l. indigeno della Palestina *(Leo persicus)* è più piccolo di quello africano che noi conosciamo. Ne esiste una bella riproduzione sul celebre sigillo di Shemaʿ. Il l. viveva di preferenza nei boschi cedui (Gb 38,39s; Ger 4,7; 5,6), soprattutto nelle vicinanze del Giordano (Ger 49,19); da lì attaccava le greggi (cfr. Sam 17,34s; Is 11,7; 31,4; Am 3,12). Venivano catturati nelle fosse (Ez 19,4). Gli uomini temevano il ruggito del l. (Am 3,8); la sua forza era proverbiale (Gdc 14,18; 2Sam 1,23; Pr 30,30). Osavano attaccarlo solamente uomini molto forti (Gdc 14,5-18; Eb 11,33) o molto astuti (1Sam 17,34-37; 2Sam 23,20). Per questo gli uomini potenti vengono paragonati a un l.: Dio stesso (Os 5,14; cfr. Ez 1,10; Ap 4,7); il Messia (Ap 5,5; cfr. Gen 49,9); il re (il suo trono è decorato con due immagini di l.: 1Re 10,19); il nemico del nord (Ger 4,7); i re di Assiria e Nabucodonosor (Ger 50,17); Giuda Maccabeo (1Mac 3,4). I popoli potenti sono detti l.: Israele (Nm 23,24; 24,9), le tribù di Giuda (Gen 49,9), Gad (Dt 33,20) e Dan (Dt 33,22),

il resto di Giacobbe (Mi 5,7), l'Egitto (Ez 32,2), Babilonia (Dn 7,4), l'Assiria (Na 2,12-14), i popoli in generale (Zc 11,3), il tiranno del proprio stato (Sir 4,30). Il l. è pericoloso; perciò i poeti paragonano al l. i pericoli della vita (Sal 91,13), i nemici (p.es. Sal 7,3; 2Tm 4,17), un re cattivo o collerico (Pr 19,12; 20,2; 28,15), l'empio (Sal 10,9), la lingua del calunniatore (Sir 28,23), la vendetta (Sir 27,28), il peccato (Sir 27,10) e il demonio (1Pt 5,8). I re babilonesi si dedicavano alla caccia del l.; per questo scopo costituivano dei parchi per animali (cfr. la fossa dei leoni di Dn 6,7s; 14,31s).

Bibl. EJ, XI, 262-276; TWAT, 1, 404-418; TWNT, IV, 256-259; E. Cassin, *Le roi et le lion,* RHR 198, 1981, 355-401. HF-JCMar

LEONTOPOLI Località situata 31 km a nord del Cairo e oggi chiamata tell el-Yehūdīye, nome che conserva il ricordo della colonia militare giudaica che vi fu insediata dal sommo sacerdote Onia IV sotto il regno di Tolomeo IV Filometore (180-145 a.C.). Onia era fuggito dalla Giudea dopo la morte di suo padre, il sommo sacerdote Onia III e, non potendo rientrare a Gerusalemme, fondò la colonia di L. con il tempio di Jahweh che restò in servizio fino alla sua chiusura sotto Vespasiano, nel 73 d.C. (*B.J.* 7,426-436; *A.J.* 12,237s.387s; 13,62-73). E. Naville effettuò scavi sul posto e scoprì un'importante necropoli giudaica con numerose iscrizioni funerarie (CIJ, II, 1451-1530). Altre campagne di scavi furono condotte nel 1905-1906, 1928, 1951-52.

Bibl. DBS, V, 359-372; EJ, XI, 31; LÄ, VI, 331-348; PW, XII/2. 2055s; XVIII/1, 447-479; RLA, V, 244-246; E. Naville, *The Mound of the Jew and the City of Onias,* London, 1887-90; M. Delcor, *Le temple d'Onias en Égypte,* RB 75, 1968, 188-205. ELip

LEOPARDO, PANTERA In ebr. *nāmēr,* in aram. *nᵉmar,* in gr. *pardalis;* il leopardo o pantera africana è stato visto per l'ultima volta in Palestina nel 1911; immagine della velocità (Ab 1,8), della ferocia (Is 11,6; Ger 5,6; Os 13,7), il leopardo interviene nelle visioni apocalittiche (Dn 7,6; Ap 13,2).
JLong

LEPRE In ebr. *ʾarnebet;* la l. è frequente in Palestina (*Lepus syriacus* o *aegyptiacus*), è classificata fra "i ruminanti che non hanno il piede forcuto" ed è di conseguenza impura. In realtà la l. non è un ruminante, ma i movimenti continui della sua bocca erano assimilati alla ruminazione.

Bibl. EJ, VII, 1336s; A. Schulz, *Der Hase als Wiederkauer,* BZ 9, 1911, 12-17; J.C. Margot, *Traduire sans trahir,* Lausanne, 1979, 87. HF-JCMar

LEPTA In gr. *lepton;* la più piccola moneta greco-romana di un valore infimo (1/8 di asso; cfr. CEI: spiccioli); nel NT è l'obolo della vedova che offre due pezzi nella cassetta delle elemosine del Tempio (Mc 12,42 par.) e l'ultimo soldo che sarà esigito (Lc 12,59). →numismatica. AvdB-CFoc

LESA In ebr. *lāšaʿ* (in pausa); confine del paese di Canaan secondo Gen 10,19; Gerolamo (*Questioni sulla Genesi* 10,19) l'identifica con Callirhoe, sulla riva orientale del mar Morto, 26 km a sud-ovest di Madaba; si tratta più probabilmente della città di →Dan, chiamata Layish o Lesem prima di essere conquistata dai Daniti. MDB

LESEM →Laisa.

LESINA In ebr. *marṣēaʿ;* →utensile con cui il padrone forava, contro il battente o lo stipite della porta, l'orecchio dello schiavo che rifiutava l'emancipazione dalla schiavitù (Es 21,6; Dt 15,17).
ALem

LETAAH →Lucertola.

LETAME L'ebr. *dōmen* (cfr. in arabo *daman*) corrisponde a "letame", "concime", nel senso di materia in decomposizione (cadaveri p. es.) sparsa sul terreno per renderlo fertile.
Gli escrementi degli animali *(sāpîaʿ)* erano usati come combustibile (Ez 4,12-15). Il mucchio di letame, su cui Giobbe si mise dopo che Jahweh l'ebbe punito con un male simile alla lebbra, è una immagine popolare dovuta al termine *kopria* della LXX. Il testo ebraico parla infatti di un mucchio di cenere (in ebr. *ʾēper;* Gb 2,8; Nm 19,9-10), forse quello del villaggio su cui i lebbrosi potevano mettersi senza rischiare di contaminare il resto della popolazione.
MDef

LETAME, PORTA DEL →Gerusalemme.

LETTERA Il genere epistolare comprende vere l. che sono un colloquio fra persone assenti, e diverse composizioni che ne hanno la forma esteriore ma non il carattere. Alcune, come i rescritti reali, erano effettivamente dispacci; altre, come le l. fittizie o epistole, erano opere letterarie di contenuto vario.
1 AT
A L'AT contiene passi epistolari redatti in ebraico. Sono: 2Sam 11,15; 2Re 21,9s; 2Re 5,6; 10,2s.6; 19,10-13 = Is 37,10-13; Ger 29,4-23.26-28; Ne 6,6s; 2Cr 2,10-15; 21,12-15. Il contenuto del testo più lungo, in Ger 29,4-23, non è propriamente epistolare. È una serie di oracoli profetici che l'introduzione narrativa di Ger 29,1-3 presenta come la redazione di una l. di Geremia spedita ai deportati di Gerusalemme a Babilonia. Siccome gli altri brani epistolari in ebraico sono soltanto dei frammenti di l., lo studio dell'antica epistolografia ebraica deve basarsi sulle l. non bibliche di cui se ne conoscono al presente quasi una cinquantina, soprattutto di →Arad, →di Lachis, del wādi →Murabbaʿât e di una grotta

del →Naḥal Ḥever nel deserto di Giuda dove sono state ritrovate l. appartenenti alla corrispondenza di Bar-Kokba. Le l. del Naḥal Ḥever sono ancora inedite.

Le l. aramaiche di Esd sono pezzi di archivio. Le tre l. di Esd 4,11b-16.17-22 e 5,7b-17 appartengono al genere epistolare puro, mentre quelle di Esd 6,2b-12 e 7,12-26 sono rescritti imperiali sotto forma di l. proprio come il firmano citato in Esd 1,2-4 = 2Cr 36,22s. Simili lettere regali sono ancora citate in Est 1,22, poi in Est 3,12s e 8,9-12 che i LXX fanno seguire dalla redazione stessa delle l., scritta in greco allo scopo di completare Est. Sono dunque dei rescritti fittizi, letterari. Non è lo stesso per le l. di 1Mac che sono verosimilmente pezzi d'archivio più o meno alterati dalla duplice traduzione che avevano dovuto subire, dal greco in ebraico e dall'ebraico in greco. Tuttavia 1Mac 5,10-13 è un riassunto di parecchie l. di contenuto simile, mentre 1Mac 10,26-45; 11,30-37; 13,36-40; 15,2-9 sono rescritti seleucidi sotto forma di l. Le altre l., 1Mac 8,31s; 10,18-20; 12,6-18.20-23; 14,20-23; 15,16-21, ugualmente pezzi d'archivio, appartengono al genere puro. L'autenticità delle quattro l. di 2Mac 11,16-21.22-26.27-33.34-38 è stata contestata, sebbene le l. si presentino con serie garanzie di storicità, ciò che non è il caso, invece, della l. di 2Mac 9,19-27 che è una l. fittizia.

B A parte i casi segnalati, le l. fittizie o epistole sono rare nell'AT. La l. enciclica di Nabucodonosor, in Dn 3,31-4,34, è in realtà un racconto in aramaico, che tradisce la sua vera natura quando l'autore parla del re alla terza persona (Dn 4,16.25-30). La l. di Dario, in Dn 6,26b-28, ugualmente in aramaico, è una professione di fede redatta nello stile innico. La l. di →Geremia, che sembra fosse stata scritta in ebraico, è una dissertazione polemica contro l'idolatria babilonese. La l. di Baruc conservata alla fine dell'*Apocalisse* apocrifa di Baruc, in siriaco (capp. 77-87), è una composizione escatologica il cui esordio e finale rispettano molto bene le formule del genere epistolare. L'autore esorta gli esiliati di Babilonia a leggere la sua l. nelle loro assemblee e soprattutto nei giorni del digiuno. Questa raccomandazione sembra riferirsi a una pratica reale, di cui fa fede anche Baruc 1,14. L'esistenza di epistole festive è comprovata dagli inviti a celebrare una festa che si trova in 2Cr 30,1.6-9; Est 9,20-32 e nelle due l. di 2Mac 1,1-9 e 1,10-2,18. Queste composizioni fittizie imitano probabilmente modelli reali ai quali si avvicina, forse, il contenuto del "papiro pasquale" di →Elefantina (AP 21) che risale al 419-18 a.C.

2 NT Il NT è, per più di un terzo del suo contenuto, costituito da l.

A Eb, nonostante il suo titolo tradizionale, non si presenta come una l.; è sprovvista di indirizzo e di saluti iniziali e il finale di Eb 13,22-25 si avvicina tutt'al più alla parenesi di Eb 13,1-9.16-19. Lo stesso è per 1Gv che è un'omelia; Ap, al contrario, si presenta come una l. (Ap 1,4) e contiene le sette l. rivolte alle sette Chiese dell'Asia Minore (Ap 2-3). È tuttavia lampante che si tratta di un espediente letterario che avvicina Ap a Dn 3,31-4,34.

B Le l. paoline sono vere l. che si ispirano al formulario usato all'epoca. Non sono né l. essenzialmente private, eccetto Fm, né l. essenzialmente letterarie, ma esposizioni occasionali che Paolo rivolge a lettori concreti. Tuttavia, l'autenticità di tre lettere →pastorali è seriamente messa in dubbio e, perciò, il loro carattere di autentiche lettere non è assicurato. Lo stesso è per Gc, 1-2Pt, Gd, che non sono indirizzate a destinatari precisi e il cui contenuto ha pochi legami con il genere letterario della l. Si può pensare che siano l. fittizie destinate a comunità cristiane in generale. Le due l. 1-2Gv sembrano essere semplici biglietti di circostanza, ma l'anonimato del mittente e la designazione del destinatario di 2Gv con il titolo di " →Signora eletta" stonano nell'epistolografia dell'epoca.

C At contiene la l. apostolica di 15,23-29 che si avvicina al genere dei rescritti ellenistici (cfr. sopra) e la l. di Lisia (At 23,26-30). Inoltre le l. credenziali di Saulo sono segnalate in At 9,2; 22,5, e l. di raccomandazione in At 18,27; 28,21; 1Cor 16,3; 2Cor 3,1; Col 4,10; 3Gv 9s (cfr. Rm 16,1). Queste l. non ci sono pervenute, nemmeno la l. di Paolo menzionata in 1Cor 5,9 (cfr. 2Cor 10,9-11).

Bibl. BRL², 50-52; DBS, V, 1390-1399; EJ, XI, 55-62; P. Wendland, *Die Urchristlichen Literaturformen*, Tübingen, 1912²; G. Beer, *Zur israelitisch-jüdischen Briefliteratur*, BWANT 13, 1913, 20-41; A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Leipzig, 1923⁴, 198-213; E. Lohmeyer, *Briefliche Grussüberschriften*, ZNW 26, 1927, 158-173; O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, Stuttgart, 1933; E. Bickermann, *Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v. Chr. (II Macc. I,1-9)*, ZNW 32, 1933, 233-254 (= E. Bickermann, *Studies in Jewish and Christian History*, II, Leiden, 1980, 136-158); J. Marty, *Contribution à l'étude de fragments épistolaires antiques, conservés principalement dans la Bible hébraïque*, in *Mélanges Syriens R. Dussaud*, II, Paris, 1939, 845-855; A. Eschlimann, *La rédaction des épîtres pauliniennes*, RB 53, 1946, 185-196; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen, 1964³, 27-31; W.G. Doty, *The Classification of Epistolary Literature*, CBQ 31, 1969, 183-199; id., *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia, 1973; D. Pardee, *An Overview of Ancient Hebrew Letters*, JBL 97, 1978, 321-346; P.S. Alexander, *Remarks on Aramaic Epistolography in the Persian Period*, JSS 23, 1978, 155-170; J.A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean*, Missoula, 1979, 183-204; P.E. Dion, *Les types épistolaires hébréo-araméens*, RB 86, 1979, 544-579; id., *La lettre araméenne passe-partout et ses sous-espèces*, RB 89, 1982, 528-575; D. Pardee, *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico, 1982 (bibliografia); J.L. White (ed.), *Studies in Ancient Letter Writing*, Semeia 22, 1982; id., *New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography*, ANRW 2/25, 1984, 1730-1756.

ELip

LETTERATURA E BIBBIA La Bibbia, libro dei libri, ha esercitato una considerevole influenza sullo sviluppo delle letterature del mondo intero soprattutto là dove il cristianesimo e il giudaismo si sono solidamente impiantati. Nella Scrittura poeti, prosa-

tori e drammaturghi hanno cercato, nel corso dei secoli, la cornice di una storia, la ricchezza di un'immagine, la profondità di una psicologia, il mistero di un destino, la trama del disegno di Dio, persino il modo di uno stile. Non c'è letteratura o quasi che sia sfuggita a questo impatto biblico; oggi ancora si manifesta, forse diversamente da un tempo, ma con forza e sotto le latitudini più diversificate. Riassumere in poche righe, nel quadro ridotto di un articolo di dizionario, le innumerevoli ispirazioni che il soffio della Scrittura ha dispensato nella letteratura universale per più di duemila anni è naturalmente impossibile. Così, fin dall'inizio, bisogna avvertire il lettore che ciò che segue non è che un cammino arduo, un approccio abbozzato timidamente e in forma di elenco... La materia è troppo vasta, richiede troppa scienza e troppo spazio perché qui si possa pretendere una qualsiasi forma di esaustività. Ci si limiterà a trattare le più importanti letterature occidentali tralasciando, a malincuore, dei campi linguistici più marginali o di difficile accesso; al fine di alleggerire l'intento ci si atterrà a una definizione stretta di "letteratura": sistematicamente saranno evitate tutte le opere scritte centrate direttamente sul testo biblico, qualsiasi possa essere stata la loro importanza sulla formazione e il progresso della letteratura considerata. Così non si dirà nulla delle traduzioni bibliche spesso determinanti nella genesi delle nostre lingue moderne (→versioni medievali; →versioni moderne); niente dei commentari, degli →scolii, delle →collane esegetiche, niente, ancora, della letteratura spirituale o di edificazione che attinge direttamente alla lettura del Testo Sacro; niente infine della letteratura biblica "dotta" o "erudita", anche se ciò obbliga a passare sotto silenzio, p. es. nel campo francese, l'opera di un Renan o quella di un Daniel-Rops. Ci occuperemo unicamente di letteratura di *fiction*, poesia e teatro.

1 Letteratura greco-latina postclassica Erede della cultura greca classica e cristiana, la letteratura bizantina è caratterizzata da una profonda ispirazione biblica (→ortodossia e Bibbia). In Occidente, malgrado la decadenza e la fine dell'impero romano, il latino rimase, dal IV al XIII secolo, la lingua letteraria della maggior parte degli intellettuali dell'Occidente cristiano producendo un'abbondante letteratura ricca di temi biblici (→Medioevo Occidentale e Bibbia). Anche dopo il Medioevo molti scrittori continuarono a usarlo preferendolo alle lingue volgari (cfr., p. es., P. Van Tieghem, *La littérature latine de la Renaissance*, Parigi, 1944). Qui sarà unicamente segnalata l'importanza della tragedia biblica latina del XVI secolo, soprattutto in Germania e nei Paesi Bassi: il *Protogonos* (= Adamo) di Anisius (1530); l'*Adamo* di Macropedius (1552); l'*Adamo esiliato* di Ugo Grozio (1601); le tragedie tratte dalla storia di Giuseppe da Crocus (1536), Macropedius (1544), Dietherus (1544); Martin Balticus (1556), Hunnius (1584); Simonowicz (1557); l'*Adorazione del vitello d'oro* di L. Pontanus (1559); il *Tobia* di Schoenaeus (1569); il *Giobbe* di Lotichius (1542); la *Susanna* di Betulius (1537), l'*Aman* di Naogeorgus (1543) e quello di Rouillet (1558), lo *Iefte* di Buchan (1542); la figura del Battista interviene in numerosi drammi, come in quelli di Buchanan (1540), Schopperius (1544) e Grimaldus (1547); l'*Erode sterminatore* di Heinsius (1632); il *Lazzaro* di Macropedius; il *Giuda Iscariota* di Naogeorgus; la *Morte dell'Uomo-Dio* di Quintanus Stoa (1508); il *Cristo vincitore con la croce* di Nicolas Barthélémy (1529; è la prima opera ad essere chiamata "tragedia"), ecc.

2 Letteratura francese È soprattutto con il teatro religioso del Medioevo che la Bibbia fa irruzione nel campo letterario francese. Il *Jeu de Adam* (seconda metà del XII secolo), scritto in anglo-normanno ne è l'esempio più importante; molte altre tenzoni, miracoli, misteri testimoniano, dal XII al XV secolo, la vitalità dell'ispirazione biblica di un genere che è sempre stato ai margini della letteratura. Accanto a opere prestigiose, come il *Mistère du Vieu Testament* (verso il 1450), quante le sintesi popolari ispirate alla *Bible Historiale* (→versioni medievali) anch'esse tributarie, in alcuni punti, della leggenda haggadica? La sola rappresentazione biblica medievale attualmente presente e attestata senza soluzione di continuità dal XV secolo è quella del combattimento che oppone Davide a Golia (che è rappresentato da un gigante di vimini) il sabato precedente la processione della *ducace* (= dedicazione) della cittadina di Ath nell'Hainaut belga.

Sotto l'azione congiunta della Riforma e del Rinascimento, i temi biblici entrano nel XVI secolo in altri campi della letteratura. Il ritorno alla *veritas hebraica* biblica si nota p.es. nel *Pantagruel* di Rabelais dove Gargantua impegna suo figlio a imparare le letterature orientali, mentre un passaggio del cap. 9 è una citazione della Bibbia in ebraico corrotto. Clément Marot (1496-1544) con i suoi *Trente Pseaulmes de David mis en françoys* (1541) e i suoi *Cinquante Pseaulmes de David* (1543) crea, in qualche modo, la tradizione del grande lirismo impersonale francese a cui Ronsard si ispirerà molto. Guy le Fèvre de la Boderie (1541-1598), poeta orientalista e biblista (tradusse in latino la versione siriaca del NT), parafrasa volentieri l'ebraico del Testo Sacro nella sua *Encyclie des secrets de l'éternité* (1571), ne *La Galliade* (1578) o negli *Hymnes Ecclésiastiques* (1578). Guglielmo de Salluste Du Bartas (1544-1590), un guascone protestante, è il primo a rinunciare, nel genere epico, all'ispirazione mitologica per rifarsi alle fonti bibliche; dopo il poema *Giuditta* (1573), si dedica alla grande opera *La Semaine* (1578) il cui tema essenziale è la Gen (una seconda *Semaine*, nel 1584-93, che include un *Hommage au langage hebrieu*, narra in 15 canti diversi episodi dell'AT); l'influenza di Du Bartas fu notevole nell'ambiente protestante, e segnò sensibilmente scrittori come Milton e Goethe. Il capolavoro di Agrippa d'Aubigné (1552-1630), *Les tragiques* (scritto nel 1577-1594, pubblicato nel 1616), è l'opera poetica francese più impregnata dell'atmosfera e dello stile biblico; si tratta di una satira contro i cattolici e la Corte, nella quale il martirio subito da-

gli Ugonotti viene paragonato a quelli subiti dal popolo di Israele. Nel 1552 Joachin Du Bellay (1522-1560) pubblica, con la sua traduzione del quarto libro dell'*Eneide*, una *Monomachie de David et de Goliath*, soggetto che a sua volta ispira un poeta di minor talento, Pierre de Brach (1548-1605) nel 1576. Anche il teatro francese del XVI secolo conosce una certa infatuazione del genere biblico. La *Tragedie de la desconfiture de Goliath* del drammaturgo protestante Joachim de Coignac, pubblicata nel 1550, non è che un'allegoria drammatica che vuole glorificare il giovane re di Inghilterra, Edoardo VI (= David) nemico del papato (= Golia); invece l'*Abraham sacrifiant*, di un altro calvinista, Théodore de Bèze (1519-1605), può essere considerato come la prima vera tragedia del repertorio francese. Louis Desmasures (1523?-1574) si ispira a Théodore de Bèze, suo correligionario, nella trilogia: *David Combattant; David Triomphant; David Fugitif* (1566). Le due opere più importanti di quest'epoca sono: *Saul le Furieux* (1572) di Jean de la Taille (1535?-1617) che, uno dei primi, rispetta scrupolosamente l'unità di tempo e di luogo, e *Sédécie, ou les Juives* (1583) di Robert Garnier (1544-1590) ancora molto letti nel secolo seguente. Si nota che le reminiscenze bibliche emergono nella letteratura del XVI secolo soprattutto nell'ambiente protestante; nel XVII secolo, l'età classica, saranno i giansenisti a dare il cambio. Blaise Pascal (1623-1662) tiene in molta considerazione la tradizione midrashica e giudaica nei suoi *Pensées* (1670); a lui si deve anche un *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*. Bossuet (1627-1704) dà prova di erudizione biblica nel *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681), mentre le *Oraisons funèbres* (1663) risentono di numerosi echi dell'AT. Nel teatro Jean Racine (1639-1699) si distingue con due tragedie bibliche: *Esther* (1689) e *Athalie* (1691). Corneille con talento consumato versifica i *Salmi*. Il XVIII secolo è segnato, come altrove, dallo spirito dei lumi che affronta la Bibbia con riserva: Diderot (1713-1784) e Voltaire (1694-1778; soprattutto nel *Dictionnaire Philosophique*) elaborano una critica distruttiva e ironica; la tragedia scritta da Voltaire nel 1763, *Saul*, è una parodia irrispettosa. Il romanticismo del XIX secolo, al contrario, provoca un ritorno di passione e di interesse per l' "atmosfera" biblica. Il tono è dato da *Genie du christianisme* (1802) di François Renée de Chateaubriand (1768-1848) che esalta le ineguagliabili qualità dell'AT; Chateaubriand le ripete in *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811) e nella tragedia *Moïse* (1836). Nella stessa ottica Alphonse de Lamartine (1790-1869) scrive un *Saul* (1818) e redige *Souvenirs, Impressions, Pensées et Paysages pendant un voyage en Orient* (1835). La poesia di Alfred de Vigny è ricca di immagini e sentenze bibliche; parecchi dei suoi poemi sono dedicati anche interamente a soggetti scritturistici: *La fille de Jephté* e *Moïse* nei *Poèmes antiques et modernes* (1826), *La colère de Samson* in *Les Destinées* (1864). La bieca figura di Caino stimola l'immaginazione di Charles Baudelaire (1821-1867) che inserisce un *Abel et Caïn* in *Les fleurs du Mal* (1857); allo stesso anti-eroe Charles Leconte de Lisle (1818-1894) dedica alcuni versi dei suoi *Poèmes barbares* (1862). Gustave Flaubert scrive *Herodias* nel 1876. Lo slancio del romanticismo francese per la Bibbia raggiunge il punto culminante in Victor Hugo (1802-1885) per il quale, come egli spiega nella prefazione di *Odes et Ballades* (1826), tutto il genio letterario universale, umano e divino si trova in due libri: l'*Iliade e l'Odissea* e la Bibbia. Dal 1854-56 due poemi pubblicati più tardi (1886 e 1891), *La Fin de Satan* e *Dieu*, evocano il NT e si collegano con le visioni apocalittiche. Numerosi poemi di *La Légende des Siècles* (1859-1883) sono di ispirazione biblica: *La Conscience* (a proposito della dannazione di Caino), *Booz endormi*, ecc. D'altronde, Hugo si estasia davanti al soffio profetico di Is e di Ez in *William Shakespeare* (1864). Fra i romanzieri, Théophile Gautier (1811-1872), in *Le Roman de la Momie*, riprende parecchi episodi dell'Es. L'epoca postromantica è segnata dall'attività degli autori del "rinnovamento cattolico" francese che, naturalmente, riservano una parte del loro talento a temi di Sacra Scrittura: Léon Bloy (1846-1917); Charles Péguy (1873-1914), con *Notre jeunesse, Mystère des Saints Innocents, Les Tapisseries d'Eve*, ecc.; Paul Claudel (1868-1955) soprattutto, con *Le pain dur* (1918), *L'Historie de Tobia et Sara* (1939), *Corona Benignitatis Anni Dei* (1915) ecc. Nel XX secolo il teatro biblico francese ricopre una certa importanza: André Gide (1869-1951) è l'autore di un *Saul* (1903) in cui, sullo sfondo del racconto biblico, traspare il dramma psicologico vissuto dal drammaturgo; una altra opera di Gide, *Bethsabé* (1908), ha come base 2Sam 11-12; la sua opera non teatrale, *Les nourritures terrestres* (1897), è piena di uno stile dal ritmo biblico, mentre il titolo di *Retour de l'Enfant Prodigue* (1907) richiama il NT.

La Bibbia ispira anche il teatro di André Obey (*Noé*, 1931), di Jean Giraudoux (*Judith*, 1931; *Sodome et Gomorrhe*, 1943), degli ebrei Henry Bernstein (*Judith* 1922; *Samson* 1907) e Albert Cohen (*Ezéchiel*, 1956). Altri ebrei francesi danno alla loro opera poetica un'ispirazione quasi rabbinica: Oscar Milosz (1877-1939), autore, per altro, di un'opera biblica (*Mephiboseth*, 1913), Max Jacob (1876-1944); Edmond Fleg (1874-1963; *Écoute Israel*, quadrilogia scritta dal 1913 al 1954; *Moïse raconté par les Sages*, 1925: *Salomon*, 1929; *Jésus raconté par le Juif errant*, 1935; ecc.), André Spire (1868-1966; *Poèmes Juifs*, 1919; *Samaël*, 1921) e il simbolista Gustave Kahn (1856-1936; *Imagines bibliques*, 1929). Dopo la seconda guerra mondiale la vena "biblica" sembra un po' esaurita nella letteratura francese: si possono menzionare tuttavia i nomi di Claude Vigée (1921-), un autore stabilitosi in Israele (*Moisson de Canaan*, 1967; *La Lune d'hiver*, 1970) o ancora di Michel Tournier (*Gaspard, Melchior et Balthazar*, 1980).

3 Letteratura inglese

A *In Gran Bretagna.* Un tempo si attribuivano al monaco Caedmon della Nortumbria (ca. 670) poemi in anglosassone del manoscritto Junius (pubblicato

nel 1655) che parafrasavano Gen, Es, e Dan; oggi si riconosce che queste opere sono posteriori e di date diverse. Tuttavia la prima letteratura anglosassone conserva un considerevole numero di poemi biblici, spesso parafrasi dei Sal, Gdt, Gen o Es. Dal XIII secolo il teatro medievale inglese presenta all'incirca le stesse caratteristiche del teatro francese; tuttavia esso presenta un maggior numero di storie a tema. Il successo del teatro biblico durerà fino al XVII secolo in un continuo rinnovamento e connotandosi, all'epoca della Riforma, di allusioni polemiche o politiche. Citiamo qualche opera: Ezechias di N. Udall (1564), *A Looking Glass for London and England* di R. Greene e T. Lodge (1594; tratto dalla storia di Giona), *The Commody of the Most Vertuous and Godlye Susanna* di T. Garter (1578), *The love of King David and Fair Bethsabe* di G. Peele (1599), *Joshua, Absalom* e *Samson* di S. Rowley e Jewby (1602), *Judas Maccabeus* di W. Houghton (1601). Anche se nessuna opera di Shakespeare (1564-1616) è dedicata a un tema biblico, la lingua, la fraseologia e l'immaginazione del grande drammaturgo sono ricchi di richiami biblici, mutuati dalla traduzione di Coverdale che ha, d'altra parte, condizionato tutta la letteratura elisabettiana. Con l'avvento del puritanesimo (1610) il teatro perde la sua preponderanza; al contrario la prosa e la poesia attingono i loro soggetti alla Scrittura. I *Rights of the Kingdom* (1649) di John Sadler sostengono la vecchia tesi secondo la quale la nazione inglese sarebbe costituita dai discendenti delle "dieci tribù perse" di Israele. I poemi di John Milton (1608-1674) nascondono molte allusioni e immagini bibliche o midrashiche. La sua opera più importante, *Paradise Lost* (1667), è anch'essa un'epopea biblica che, con il seguito, "Il Paradiso ritrovato" (1671), abbraccia tutto il mistero della ribellione e della redenzione. In *Samson Agonistes* (1671), tragedia biblica di stile greco, Milton si identifica con Sansone, cieco e abbandonato, dopo la restaurazione degli Stuart. La fine del XVII secolo è segnata dal poema epico di Cowley, *Davideis* (1656) e da *Absalom and Achitophel* di John Dryden (1681), opere a motivazione politica. Nel XVIII secolo la maggior parte delle opere bibliche inglesi sono degli oratori: *Israel in Egypt* di C. Jennen (1738?), *Joshua* di T. Morell (1748) musicato da Haendel, *The Captivity* di O. Goldsmih (1764). Il novellista Henry Fielding sfrutta la storia dei patriarchi nel suo *Joseph Andrews* (1742). La figura di Caino sollecita l'estro poetico di S.T. Coleridge, *The Wanderings of Cain* (1798), seguito da lord Byron (*Cain*, 1821) e William Blake (*The Ghost of Abel*, 1822); il romanticismo inglese è in pieno sviluppo!

Echi biblici risuonano nelle poesie di John Keats (*Ode to a Nightingale*, 1819), T. Moore (*Sacred Songs*, 1816-20) e soprattutto W. Blake (*Poetical Sketches*, 1783; *The Four Zoas*, 1795-1804; *Milton* 1804; *Jerusalem* 1804-8; *Inventions to the Book of Job*, 1820-6). Il teatro del XIX secolo produce *Esther the Royal Jewess* (1835) di Elisabeth Polack (un'ebrea), *Nimrod* di R. Jameson (1848) e *The Tower of Babel* di A. Austin (1874). La poesia vittoriana si segnala con *Michael* di W. Wordsworth (1880) e l'opera di R. Browning (*Saul*, 1845; *Holy Cross Day*, 1855; *Salomon and Balkis*, 1883), la cui moglie, Elisabeth Barrett Browning, evoca Gen 2-3 nel *Drama of Exile* (1844). All'occasione, la lingua di Rudyard Kipling (1865-1936) si riempie ugualmente di biblicismi. Il XX secolo conosce un notevole rinnovamento del teatro biblico, ma le prospettive sono cambiate: si snaturano gli eroi della Scrittura, facendo p. es. di Mosé un "Super-uomo" nicciano, di Giuditta una suffragetta o una donna fatale; un umorismo acerbo si fa gioco di personaggi come Giona, la "casta" Susanna o Tobia. Di questo filone citiamo: T. Sturge Moore, Lascelle Abercrombie (*Emblems of Love*, 1912), Isaac Rosenberg (*Moses*, 1916), C. Dane (*Naboth's Vineyard*, 1925), J. Mansfield (*A King's Daughter*, 1923), Laurence Housman (*Old Testament Plays*, 1950), Georges Bernard Shaw (*Back to Methuselah*, 1921), A.P. Herbert (*The book of Jonah*, 1921), A. Bennett (*Judith*, 1919) e James Bridie (*Tobias and the Angel*, 1932; *Jonah and the Whale*, 1932; *Plays for Plain People*, 1944; *Susannah and the Elders*, 1937), C. Fry (*The Firstborn*, 1946), Wolf Mankowitz (*It Should Happen to a Dog*, 1956). Più convenzionali sono *David* di D.H. Lawrence (1926) e *The Boy David* di J. Barrie (1936).

B *Negli Stati Uniti e nel Canada.* Segnato dal puritanesimo dei primi coloni, tutto l'immaginario dei cristiani del Nuovo Mondo — una Terra Promessa! — è intensamente influenzato dalla Bibbia. Prima del XIX secolo ne conservano tracce soprattutto la letteratura omiletica o liturgica, ma il fenomeno è evidente anche in poeti come Anne Bradstreet (1612-1672), che difende l'idea — curiosa ma molto in voga fino al XIX secolo — che gli Indiani del nuovo continente siano le "dieci tribù perse", T. Ellwood (*Davideis*, 1712) e Timothy Dwight (*The Conquest of Canaan*, 1785) che associava le vittorie di Giosuè a quelle di G. Washington.

Nel XIX secolo la Bibbia è presente ovunque nella letteratura americana. Presso i novellisti: Isaac Mayer Wise (*The First of the Maccabees*, 1860), Joseph Holt Ingraham (*The Throne of David*, 1960; *The Pillar of Fire*, 1859), nei poeti soprattutto: I. Greenleaf Whittier (*Judith at the Tent of Holofernes*, 1829; *Palestine*, 1837; *Ezekiel*, 1844; *King Solomon and the Ants*, 1877), Walt Whitman (*Leaves of Grass*, 1855-92), H. Wadsworth Longfellow (*Poems on Slavery*, 1842; *Sandalphon*, 1857; anche *Judas Maccabeus*, un'opera scritta nel 1871) e due poetesse ebree, Adah Isaacs Menken (1835-1868) ed Emma Lazarus (*Songs of a Semite*, 1882; *By the Waters of Babylon*, 1887). Nel XX secolo il rinnovamento religioso e gli avvenimenti politici europei stimolano ancora di più l'ispirazione biblica. La letteratura di *fiction* si distingue con Louis Pendleton (*Lost Prince Almon*, 1898; concerne 2Re 11,2-3.19) e l'opera collettiva anti-nazista edita da Armin L. Robinson, *The Ten Commandments. Ten Short Novels of Hitler's War against the Moral Code* (1944)

i cui autori erano americani (Bromfield, Erskine, H.W. Van Loon), ma anche europei (T. Mann, Werfel, A. Maurois, J. Romains, Rebecca West). I romanzieri ebrei, in modo del tutto particolare, inseriscono temi scritturistici nelle loro opere: R. Nathan (*Jonah*, 1925), Untermeyer (*Moses*, 1928), Adele Wiseman (*The Sacrifice*, 1956), il canadese C. Israel (*Rizpah*, 1961; *Moses, Prince of Egypt*, 1958; *My Glorious Brothers*, 1948),Leon Uri (*Exodus*, 1958) e James Michener (*The Source*, 1963). Nella poesia si evidenziano i nomi di Vachel Lindsay (*The Chinese Nightingale*, 1917; *The Daniel Jazz*, 1920), Louis Untermeyer (*The New Adam*, 1920; *Roast Leviathan*, 1922; *Burning Bush*, 1928), Robert Nathan (*Moses on Nebo* in *A Winter Tide*, 1940; *The Green Leaf*, 1950), l'ebreo canadese Abraham M. Klein (*Hath Not a Jew*, 1940). Il teatro, infine, non è da ultimo, con Marc Connelly (*The Green Pastures*, 1930), S. Vincent Benét (*King David*, 1923), T.S. Eliot (*The Rock*, 1934), Archibald MacLeish (*Nobodaddy*, 1926; *J.B.*, un midrash moderno di Gb, 1958, dove gli interlocutori dell'eroe biblico sono un sacerdote, uno scienziato e un marxista!), R. Frost (*A Masque of Reason*, 1945; *A Masque of Mercy*, 1947) e i drammaturghi ebrei Clifford Odets (*The Flowering Peach*, 1954) e Paddy Chayefsky (*Gideon*, 1962).

4 Letteratura tedesca Nel XII secolo appaiono i primi poemi in lingua tedesca dedicati a Mosè, a Giuditta, ai Maccabei, ecc.; benché Oberammergau in Baviera sia la sola città europea che abbia conservato una recita della Passione proveniente direttamente dalla fine del Medioevo, si può dire che il teatro "biblico" medievale tedesco è meno fecondo dei suoi omologhi francese e inglese. La Bibbia, inoltre, è relativamente assente dalla poesia del XIII e XIV secolo. Bisogna attendere la Riforma per vedere la Scrittura occupare un posto di prestigio nella letteratura tedesca. Lo stesso Lutero è l'autore di *Tischreden* ("racconti da tavola") ispirati all'AT e pubblicati verso il 1530. Quanto a Zwingli, egli usa uno stile biblico in *Gebetslied in der Pest*. Numerosi drammi ispirati alla Scrittura vedono la luce: per es. quelli di Sixtus Birck (*Eva, Zorobabel, Ezechias*, 1538; *Joseph*, 1539) e di Hans Sachs (1494-1576) autore di più di 200 opere. Nel XVII secolo, fra i poeti, si notano i nomi di Martin Opitz *(Jonas)*, Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1622-1676), Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689); fra i drammaturghi, quello di Christian Weise (1642-1708).

Il XVIII secolo tedesco, malgrado l'Aufklärung, dà prova di uno stupefacente interesse per la Bibbia: F. Gottlieb Klopstock scrive *Der Tod Adams* (1755), una tragedia dagli accenti rousseaniani e due altri drammi: *Salomo* (1764) e *David* (1772). In Svizzera bisogna segnalare l'attività di J.J. Bodmer (*Noah, ein Heldengedicht*, 1750; *Die Synd-Flut*, 1751), di Salomon Gessner (*Der Tod Abels*, 1758) e J.K. Lavater, poeti di grande influenza in tutto il mondo protestante. Lo scienziato e filosofo ebreo Mosè Mendelssohn (1729-1786) è il modello dell'eroe del dramma sulla tolleranza religiosa, *Nathan der Weise*, scritto da Gotthold Ephraim Lessing (1779). A Friedrich Schiller si deve, p. es., *Die Sendung Mosis* (1783). Il più grande propagatore della cultura biblica di quest'epoca è Johann Gottfried Herder (1744-1803) autore, soprattutto, di parabole giudaiche e di un saggio *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1783). Il suo discepolo, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), ha spesso ammesso l'influenza esercitata dalla Bibbia sulla sua arte di scrivere: *Faust* (1808) comprende così circa 200 passi chiaramente improntati alla Scrittura. La tragedia tedesca del XIX secolo abbonda di opere "bibliche": *Die Tochter Jephthas* (1813) di L. Robert, *Ester* (1877; opera incompleta) di F. Grillparzer, *Die Mutter der Makkabäer* (1820) di Z. Werner, *Judith* (1841) di F. Hebbel, *Die Makkabäer* (1854) di O. Ludwig. Lo stesso accade in poesia, con Heinrich Heine (1797-1856): *Belsazar* (1820), *Das Goldne Kalb, König David, Salomo* (in *Romanzero*, 1851). *Ludwig Börne* (1830) e *Geständnisse* (1854), due saggi di Heine, sono ugualmente ricchi di immagini della Scrittura. Nel XX secolo si assiste a una straordinaria fioritura di drammi dal tema religioso: Giobbe è il soggetto di *Sphinx und Strohmann* (1907) del ceco Oskar Kokoschka a cui si deve anche *Der brennende Dornbusch* (1911); G. Kaiser scrive *Die jüdische Witwe* (1911; una commedia su Giuditta); H. Eulenberg e F. Wedekind scrivono ciascuno un *Simson* (1910 e 1914); la Bibbia è sfruttata anche dai drammaturghi H. Burte, K. Röttger e dal grande poeta Rainer Maria Rilke (1875-1926). Bisogna attirare una particolare attenzione sull'opera di Stefan Zweig (*Jeremias*, 1819) e su quella di R. Beer-Hofmann (*Joakobs Traum*, 1818; *Der junge David*, 1933) per i loro accenti unitari e pacifisti. La letteratura di *fiction* è dominata dalla schiacciante personalità di Thomas Mann (1875-1955), il cui grande ciclo di novelle *Joseph und seine Brüder* (1933-1942) è una specie di lungo midrash in cui l'autore si serve del tema biblico per sviluppare la sua opposizione al nazismo; Giuseppe è qui il modello della vera umanità, feconda, chiaroveggente, generosa, tollerante. Quanto ai poeti ebrei tedeschi, molti si distinguono anche attingendo nel vecchio fondo secolare le loro fonti privilegiate: Max Brod, Hugo Slaus, Franz Werfel, Else Lasker-Schüler (*Hebräische Balladen*, 1913) e Gertrud Kolmar, morta in campo di concentramento (1943). Dopo la seconda guerra mondiale l'ispirazione "biblica" appare nettamente diminuita in Germania e si ritrova soprattutto in scrittori di lingua tedesca residenti fuori del "Vaterland". Citiamo i drammaturghi S. Gronemann (*Die Königin von Saba*, Tel Aviv, 1952) e Martin Buber (*Elija*, 1963), i romanzieri Karl Boxler (*Judas Makkabäus: ein Kleinvolk kämpft um Glaube und Heimat*, 1943), Lion Feuchtwanger (*Jefta und seine Tochter*, 1957) e Stefan Andres (*Der Mann im Fisch*, 1963).

5 Letteratura olandese Il teatro biblico in lingua olandese è inaugurato da Carel van Mander (1548-1606) e Dick Volkertszoon Coornhert (1522-1590), ma il suo autore più famoso è senza dubbio Joost van den Vondel (1587-1679) a cui si deve una trilo-

gia su *Giuseppe* (1640), *Salomone* (1648), *Lucifero* (1654) e soprattutto *Adam in Ballingschap* ("Adamo in esilio", 1664) che spesso è stato paragonato al *Paradiso perduto* di Milton. Dopo un XVIII secolo abbastanza povero per ciò che ci riguarda, il XIX secolo conta fra gli autori ispirati dalla Scrittura i poeti J.J.L. ten Kate (*De Schepping*, "La Creazione", 1866, di tendenza fondamentalista) e Isaac Da Costa, un ebreo convertito al calvinismo (*Hagar*, 1848; il ritorno della concubina nella tenda di Abramo simboleggia la riconciliazione dell'islam e della cristianità). Un ritorno di interesse per la Bibbia caratterizza il XX secolo, p. es. nelle poesie di Jacob I. de Haan (*Het Joodsche Lied*, 1915-21; *Palestina* e *Jerusalem* 1921) un ebreo ortodosso emigrato infine in Israele. Dopo la seconda guerra mondiale sono da notare i nomi del poeta cattolico Bertus Aafjes (*In den Beginne*, "In principio", 1949), dei novellisti Marnix Gijsen (*Het boek van Joachim van Babylon*, "Il libro di Joachim di Babilonia", 1947) e Manuel von Loggem (*Mozes*, 1957) e anche Abel Jacob Herzberg, un sopravvissuto dei campi nazisti, autore di una opera intitolata *Sauls dood*, "La morte di Saul" (1959). In Africa del Sud la letteratura afrikaans (olandese parlato dai coloni) ha prodotto un certo numero di opere fortemente influenzate dalla lettura calvinista della Bibbia: le poesie di Totius (Jacob Daniel du Toit, 1877-1953), il teatro e le novelle di Daniel François Malherbe (*Silo is krank*, 1956; *Die hart van Moab*, 1933; *Die profeet*, 1937).

6 Letteratura scandinava Dal Medioevo le letterature scandinave producono opere in cui l'ispirazione biblica è evidente se non preponderante. La maggior parte di esse sono scritte in latino (come l'*Hexaemeron* di Anders Suneson), ma alcune sono in vernacolo come lo *Stjórn*, "Direzione", una specie di parafrasi islandese dell'AT. L'apparizione massiccia dei temi biblici nella letteratura scandinava risale alla Riforma e va di pari con le traduzioni dei Libri Sacri.

Nei secoli XVI-XVII il teatro e la poesia scandinava sono sommersi da opere a carattere biblico; ciò è particolarmente vero in Svezia dove una delle prime opere drammatiche è la *Tobiae Commedia* (1550) di Olaus Petri. I poeti di quest'epoca abbondano di testi dei Sal, proprio come l'innologia della Chiesa luterana locale. Nel XVIII secolo, malgrado il successo dello spirito dei "Lumi" nei paesi nordici, si può vedere il grande visionario svedese Emanuel Swedenborg (1688-1772) avvicinarsi al misticismo della cabala nel suo *De cultu et amore Dei* (1745), dove l'esegesi di Gen 1-3 ha una parte importante. Nel secolo successivo risalta l'opera di Augusto Strindberg (1849-1912) impregnata delle grandi problematiche della Bibbia: il peccato, la lotta dell'uomo contro Dio, l'odio fra i gruppi umani presentato p. es. nella storia di Agar e di Ismaele (Gen 16; 21,8-21; cfr. *Tjanstekvinnans son*, 1886). Sebbene la sua opera vada un po' al di là del nostro campo di interesse bisogna citare il grande filosofo danese Sören Kierkegaard (1813-1855), soprattutto per il suo *Cristo*. Nel XX secolo il re David ispira il drammaturgo Kaj Munk (pseudonimo di Harald Leininger), un pastore danese vittima della barbarie nazista, in *De udvalgte* ("L'eletto", 1933); Giobbe è il tema di un'ode incompiuta della poetessa svedese Karin Maria Boye: *De sju dödssynderna*, "I sette peccati mortali" (1941). Fra i novellisti, ricordiamo gli svedesi Lars Gyllensten (*Kains memoaren*, "Il testamento di Caino", 1967), Hjialmar Söderberg (*Jahves eld*, "Il fuoco di Jahweh", 1918), il norvegese Haakon B. Mahrt (*Jonas*, 1935) e il danese Harald Tandrup (*Profeten Jonas privat*, "Giona e la voce", 1937); con l'opera dello svedese Olov Hartman (*Profet och timmerman*, "Profeta e uomo di mare", 1954) queste ultime due opere testimoniano l'attrattiva della storia di Giona presso i discendenti dei Vichinghi, re del mare.

7 Letteratura italiana Prima del XV secolo ci sono poche opere italiane ispirate alla Scrittura poiché la penisola risente esclusivamente dell'influenza della cultura classica. Si possono citare il *Cantico delle Creature* di Francesco d'Assisi (1182-1226), libero adattamento del Sal 148 e le allusioni alla storia biblica e gli accenti scritturistici presenti ovunque nella *Divina Commedia* di Dante Alighieri (1265-1321). Nel XV secolo appare il teatro biblico, reso popolare soprattutto dalle rappresentazioni interpretate dagli ebrei italiani nella festa di Purim; queste *Sacre rappresentazioni* hanno ancora successo nel XVII secolo, con autori come Giambattista Andreini (*Adamo*, 1613) o Federico della Valle (*Giuditta*, *Ester*, 1628). Nel XVIII e XIX secolo questo teatro è l'occasione di esaltare l'identità "nazionale" italiana e di condurre progressivamente al Risorgimento; così avviene con le opere di Vittorio Alfieri (*Saul*, 1782; *Abele*, 1796; *La figlia di Giefte*) e di T. Solera (*Nabucodonosor*, che è all'origine del *Nabucco* di Verdi). La poesia persegue gli stessi obiettivi con Giuseppe Giusti (*La terra dei morti*, poema incentrato sulla visione di Es 37) e Graziano David Levi (1816-1898). Dopo l'unificazione d'Italia (1870), l'ispirazione biblica nella letteratura diventa molto più sporadica se non inesistente; non sembra voglia conoscere un rinnovamento.

8 Letteratura spagnola, portoghese Nella Spagna medievale gli ambienti musulmani e giudaici, così come gli ambienti cristiani danno vita a una produzione letteraria dove le reminiscenze bibliche sono frequenti. Accanto alla *General e grande Estoria*, redatta da Alfonso X il Saggio, re di Castiglia (1221-1284) e che riprende la storia dell'AT, si trovano numerose poesie scritte da non-cristiani; un celebre esempio è quello del *Poema di Yuçuf* composto nel XV secolo da un musulmano in spagnolo (ma trascritto in caratteri arabi). Della stessa epoca un *Poema di Yoçef* giudaico ci è giunto in ladino (giudeo-spagnolo). Quantunque mal conosciuto, il teatro religioso sembra essere ugualmente fiorente; uno dei primi autori ad attirare l'attenzione è Diego Sánchez (verso il 1530). La letteratura didattica vede l'opera del rabbino Santob de Carrión (Shem Tov ben Isaac Ardutiel), *Proverbios morales* (verso il

1360). Nonostante l'espulsione dei Mori e quella degli ebrei, nonostante l'Inquisizione cattolica, l'influenza giudaico-musulmana, perciò biblica, resta viva nella letteratura spagnola del XVI secolo e si nota, p.es., nello stile e nel lessico di Luis de Léon (1527-1591). Il XVII secolo è il grande periodo del teatro ispirato alla Scrittura: da citare Tirso de Molina (Gabriel Telléz; 1584-1648) e il grande Pedro Calderón de la Barca (1600-1682) autore de *La Cena de Baltasar* (verso il 1634). Fra i drammaturghi di origine ebraica, conviene citare Felipe Godinez (*Los trabajos de Job*, 1638); Antonio Enriquez Gómez (ca. 1600-1662) autore di una dozzina di opere dedicate a soggetti biblici, o ancora Isaac Cohen de Lara (*Comedia famosa de Aman y Mordochay*, 1699) pubblicato nei Paesi Bassi. Nel campo della poesia si ricorderanno i nomi del cattolico antisemita F. Goméz de Quevedo y Villegas (*Lágrimas de Hieremías castellanas*, 1613), dell'ebreo portoghese Joao Pinto Delgado *(Poema de la Reyna Ester)*, di un altro ebreo, Daniel Levi de Barrios (*Imperio de Dios en la harmonía del mundo*, 1673) e dell'ebreo portoghese Miguel de Silveyra (*El Macabeo*, 1638); la maggior parte delle opere così redatte da poeti marrani furono d'altra parte pubblicate all'estero, spesso ad Amsterdam. Nel XVIII secolo è ancora la letteratura marrana che si segnala alla nostra attenzione (López Laguna, Abraham de Toledo, ecc.). La letteratura spagnola e latino-americana dei secoli XIX e XX è generalmente poco incline a trattare soggetti biblici. Un'eccezione rilevante: Rafael Cansinos-Assens (1883-1964) che, dopo aver scoperto il suo ascendente marrano, si converte al giudaismo e dedica una parte della sua attività letteraria alla poesia ispirata alla Scrittura (*Psalmos*, 1914; *El amor en el Cantar de los Cantares*, 1930). Il grande scrittore argentino Jorge Luis Borges ammette di essere stato influenzato dall'opera di Cansinos-Assens e di aver egli stesso fatto ricorso alle fonti di ispirazioni ebraiche, soprattutto in *El Aleph* (1949).

9 Letteratura greca moderna Dal XVI secolo si sviluppa nella Grecia ottomana, come altrove in Europa, un teatro religioso in lingua volgare ancora vivo nel XVIII secolo (p. es. *Hē Thusia tou Abraam*, "Il Sacrificio di Abramo", scritto dal cretese Vitzentzos Kornaros nel 1635, probabilmente ispirato a un modello italiano). La rinascita della letteratura neoellenica e il risorgere di temi biblici sono possibili solo con l'indipendenza e la fine dell'occupazione ottomana. Per quanto riguarda il nostro campo, conviene citare soprattutto l'opera di Constantin Cavafis (1843-1933) che, nato ad Alessandria, ha sempre vissuto alle frontiere del mondo greco, dell'Occidente e dell'Oriente; parecchie delle sue poesie celebrano la resistenza dei Giudei all'ellenismo e la rivolta dei Maccabei. Perseguendo lo stesso intento, il drammaturgo contemporaneo Ioanna Dhriva Maravelidhou esalta con la sua opera *Ester* (1967) l'opposizione giudaica nell'impero achemenide. Fra i letterati greci moderni, quello che senza alcun dubbio manifesta maggior interesse per la Bibbia è il grande Nikos Kazantzakis (1883-1957); iniziato all'orientalismo, spirito religioso angosciato dal dramma umano, affascinato — benché anti-sionista — dalla rinascita di Israele, ha lasciato trasparire i suoi interrogativi nelle diverse opere che è doveroso ricordare qui: un dramma, *Sodhoma kai Ghomorra* (1956), dove stimmatizza la corruzione del mondo presente; *Todah Rabbah* (1934), una novella il cui titolo esprime abbastanza l'interesse che l'autore ha per la resurrezione dell'ebreo. Infine il suo *Cristo ricrocifisso* (1954) è stato portato sullo schermo da Jules Dassin nel 1956 (interpreti: Fernand Ledoux, Melina Mercouri, J. Servais).

10 Letteratura rumena Con il ritorno progressivo all'indipendenza nazionale e la liberazione dal giogo turco, la letteratura rumena originale e moderna vede la luce dalla prima metà del XIX secolo. La prima figura significativa è quella di Ion Eliade-Radulescu (1802-1872), al quale si devono parecchi commenti e traduzioni bibliche come l'adattamento rumeno delle *Hebrew Melodies* di Byron. La poesia rumena ha coltivato con un vigore caratteristico gli accenti biblici: essi riempiono lo stile talvolta devoto e quasi monastico, talvolta empio e blasfemo di un Tudor Arghezi (1880-1967); essi danno corpo ai temi e alle scene di un George Călinescu (1899-1965). Il grande novellista Gala Galaction (1879-1961) si ispira, sia nel linguaggio che per i soggetti preferiti, ugualmente alla Scrittura, che conosce bene per averla tradotta in collaborazione con Vasile Radu: si veda p.es. la sua novella intitolata *Roxana* (1930); per questo grande scrittore è del resto un modo per ostentare una temeraria giudeofilia in una Romania fra le due guerre largamente antisemita. L'avvento della repubblica "popolare" (1947) segna in Romania, come altrove nell'Est, un relativo esaurimento della vena letteraria biblica.

11 Letteratura russa Dell'XI secolo si conosce in slavo una cronaca anonima che si apre con la storia biblica della Torre di Babele; nella stessa epoca la *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio fu tradotta in slavo orientale ed esercitò un'influenza considerevole su tutta la letteratura epica della Russia medievale. Una vera letteratura popolare russa appare nel XV secolo; parecchi racconti apocrifi amplificano episodi biblici come lo *Skazaniye kak sotvoril Bog Adama* ("Storia della creazione di Adamo da parte di Dio") o le numerose novelle poetiche dedicate a Giuseppe, come il *Plach Iosifa* ("il lamento di Giuseppe") incluso nelle *Dukhovnye Stikhi* (poesie religiose orali dei secoli XV-XVII). Altri lavori dello stesso genere lasciano già trasparire l'antisemitismo russo contro i Giudei postbiblici, "i carnefici del Cristo" (p.es. in *Son Presvyatyya Bogoroditsy*, "Il sogno della Santissima Madre di Dio"). Gli inizi del teatro russo, nel XVIII secolo, sono segnati dall'impronta di un pastore luterano tedesco, Johann Gottfried Grigori, che adattò la Gen per la scena e da Semyon Polotsky, autore nel 1670 di una *Komediya ob Yuditi* ("Giuditta") e di altre opere bibliche (*Nabucodonosor, Il figlio prodigo*, ecc.). Questa moda di drammi biblici si mantenne durante tutto il XVIII secolo. Al grande poeta, scienziato e storico Mikhail

Lomonossov (1711-1765), il padre della cultura russa moderna, si deve una traduzione lirica dei Sal e un'ode ispirata da Giobbe (1742). Il suo contemporaneo, Gavrila Derjavine (1743-1816), il più illustre poeta del suo tempo, pubblicò parecchie poesie ispirate alle Scritture come la celebre *Vlastitelyam i sudjyam* ("Ai principi e ai giudici"), adattamento del Sal 82. Gli stereotipi e le reminiscenze bibliche sono numerose nella letteratura russa del XIX sec., sia nella poesia che nel romanzo: in Alessandro Pouchkine (1799-1837), Leon Tolstoi (1828-1910) e Fedor Dostojevsky (1821-1881), per non citare che i più grandi nomi. Menzioniamo ancora il romanziere A. Kouprine (*Sulamit*, 1908) e il drammaturgo L. Andreiev (*Samson v okovakh*, "Sansone incatenato", 1923). Il poeta ebreo H.N. Bialik cominciò la carriera letteraria in Russia, prima di partire per la Terra Santa nel 1924; fu tradotto in russo da Vladimir Jabotinsky, egli stesso autore di una pungente novella, *Samson nazorey*, "Sansone il Nazirita" (1930). La rivoluzione comunista e il nuovo regime hanno naturalmente proibito alla Bibbia di esercitare ancora la sua influenza sulla letteratura contemporanea. Si mantiene presso i Russi in esilio (A. Remizov, N. Otsup, p.es.) e presso gli ebrei dell'U.R.S.S. come il poeta Semyon Kirsanov (*Edem*, 1940; *Sem dney nedeli*, "I sette giorni della settimana", 1957) e soprattutto l'incisivo Iosif Brodsky (*Stikhotvoreniya i poemy*, 1965; *Isaak i Avraam*) che nel 1964 pagò con i lavori forzati la foga del suo anticonformismo letterario.

12 Letteratura polacca Oltre alle traduzioni della Bibbia (→versioni medievali) o alle parafrasi poetiche di Mikolaj Rej (1505-1569) e di Jan Kochanowski (1530-1584), la letteratura polacca anteriore al XX secolo comprende poche opere letterarie propriamente dette che attestano delle influenze scritturistiche. Gli autori romantici, al contrario, danno prova di una vera passione per lo stile e i temi biblici: così il poeta Adam Mickiewicz (*Ksiegi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, "Il libro della nazione polacca e del pellegrinaggio", 1832) o il conte Zygmunt Krasiński (*Psalmy przyszłości*, "Salmi dell'avvenire", 1845). Cyprian Kamil Norwid (1821-1883) traccia un entusiasmante parallelismo fra la lotta del popolo polacco e quella del popolo giudaico in *Zydowie Polscy* ("Ebrei Polacchi"). Le stesse allusioni nazionalistiche si ritrovano in Kornel Ujejski (*Skargi Jeremiego*, "Lamentazioni di Geremia", 1893) e Boleslaw Prus (*Faraon*, 1895-96). Non si insisterà sul successo di *Quo Vadis* (1896) di Henryk Sienkiewicz. L'inizio del XX secolo è segnato dalla celebre opera di Stanislaw Wyspianski, *Daniele* (1907).

Dopo la seconda guerra mondiale il rinnovamento cattolico polacco riceve un'eco considerevole nella letteratura. La Bibbia ispira il poeta ebreo Julian Tuwim (1894-1953) e i novellisti cattolici Zofia Kossak-Szczucka (*Przymierze*, 1946) e Jan Dobraczyński (*Wybrańcy gwiazd*, "Scelti dalle stelle", 1948; *Pustynia*, "Il deserto", 1957). Premio Nobel della letteratura nel 1980, il grande poeta e romanziere Czeslaw Milosz, in esilio negli USA, colloca tutta la sua opera nella luce biblica e giudeo-cristiana.

13 Letteratura ceca Malgrado l'importanza della Riforma e del movimento ussita nell'attuale Cecoslovacchia, la letteratura ceca antica non ha prodotto quasi nessuna opera di ispirazione biblica. Nel XIX secolo scrittori di fama sono tentati dai temi della Scrittura. Le opere più note di Julius Zeyer, alsaziano di padre, ebreo di madre, sono *Sulamit* (1883), un adattamento di Ct, e *Z dob ružového jitra* che drammatizza Gen 26,1-12; si deve allo stesso autore un poema su Mosè e un romanzo, *Asenat* (1895), che narra la storia di Giuseppe in Egitto. Quanto al più grande dei poeti cechi, Jaroslav Vrchlický (1853-1912), più di un centinaio delle sue poesie sono dedicate a soggetti biblici o giudaici, come tre delle sue opere teatrali (p.es. *La Sapienza rabbinica*, 1886); egli redasse anche una novella in tre parti *Trilogia* o *Samsonovi* (1900), il cui eroe è Sansone.

14 Letteratura serbo-croata e slovena Con la Riforma e la pubblicazione della Bibbia in vernacolo appaiono presso gli Slavi del sud le prime opere letterarie bibliche. Il traduttore protestante Jurij Dalmatin pubblica in sloveno dei *Solomonove pripovisti* ("Racconti su Salomone", 1580). L'umanista croato Marko Marulić scrive un lungo poema epico dedicato a *Judita* (1521) e destinato a risvegliare lo spirito di rivolta contro i turchi. Della stessa tempra sono i drammi biblici del montenegrino Mavro-Nikolo Vetranović, *Posvetilište Abraamovo* ("Il sacrificio di Abramo") e *Suzana čista* ("La casta Susanna"). Un rinnovamento della poesia "biblica" si manifesta nel XIX sec. con Milovan Vidaković (*Istorija o prekrasnom Josifije*, 1805; *Mladi Tovija*, "Il giovane Tobia", 1825; *Putešestvije u Jerusalim*, "Viaggio a Gerusalemme", 1834). Il principe vescovo del Montenegro Petar Petrović Njegoš si ispira a Gen in *Luča mikrokozma* ("I raggi del microcosmo", 1845). Nel XX secolo la Bibbia ha meno sollecitato il genio degli scrittori iugoslavi anche se, recentemente, Borislav Pekić ha introdotto leggende della Scrittura nel suo *Vreme cuda* ("Il tempo delle meraviglie", 1965).

15 Letteratura ungherese Uno dei più vecchi testi in lingua magiara, *Halotti beszéd* (XIII secolo) è un'orazione funebre ispirata a Gen 1-3. In seguito, non si contano i ricordi biblici che popolano la poesia ungherese medievale così ricca e varia. All'epoca della Riforma la diffusione della Bibbia in lingua volgare rende più vasta l'influenza della Scrittura sulla letteratura; fra i calvinisti, per un processo di identificazione ben conosciuto altrove, le sventure di Israele furono paragonate a quelle dei Riformati oppressi sia dai cattolici che dai turchi: nella sua ode *Cantilena* (verso il 1523) Ferenc Apáti fa di Sansone il simbolo della rivolta contadina mentre Andras Farkas stabilisce un audace parallelo fra le "nazioni giudea e magiara" nel suo *Az zsidó és a magyar nemzetről* (1538). Nel XVII secolo i prosatori e i poeti protestanti sono particolarmente impregnati dello stile dei Salmi, soprattutto grazie alle

traduzioni piene di talento di A. Molnár (1608) e del cancelliere di Transilvania, Simon Pécsi (1624-1629). Di rimando, la stessa vena biblica si rivela anche in una prospettiva allegorica o polemica negli scrittori della Controriforma cattolica, come Miklós Zrinyi (1620-1664); in un altro piano, István Gyöngyösi (1629-1704) pubblica un poema (*Il rosario*, 1690) tipicamente barocco sulla Passione di Cristo. Bisogna in seguito attendere il risveglio del nazionalismo ungherese, nel XIX secolo, per vedere la Bibbia ricuperare la sua influenza letteraria. L'*Hymmus* patriottico (1823) dell'aristocratico protestante Ferenc Kölcsey (1790-1838), che divenne l'inno nazionale, è un adattamento di Ger 32,21-29. Il teatro ungherese del XIX secolo, che esalta le virtù patriottiche, tiene nel massimo conto gli scenari biblici: così il *Mózes* (1860) di Imre Madách (1823-1864); dello stesso drammaturgo il capolavoro che è *Az ember tragédiája* ("La tragedia dell'Uomo"; 1862) evoca il doloroso conflitto che oppone l'essere umano alle forze del Male, con i racconti biblici del peccato originale e di Giobbe come sfondo. Nel XX secolo i poeti rivoluzionari o liberali Ender Ady (1877-1919) e Attila József (1905-1937) esplorano volentieri la Scrittura o la letteratura haggadica ebraica. Durante la seconda guerra mondiale, la resistenza al nazismo si esprime in opere come *Támár* (1942) di Lajos Bálint, *Batséba* (1940) di Károly Pap e, dello stesso autore, *Mózes* (1944). Malgrado l'instaurarsi di un regime marxista nel paese, la letteratura ungherese del dopoguerra continua a trarre profitto da temi scritturistici; citiamo la novella "mosaica" di János Kodolányi intitolata *Az égö csipkebokor* ("Il roveto ardente", 1957) e, di József Fodor, il poema *A tékoai pásztor* ("Il pastore di Teqoa"; 1958) evocazione della vita di Amos.

Bibl. M.J. Rudwin, *A historical and biographical survey of the German religious drama*, London, 1925; E.R. Bevan-C. Singer (ed.), *The Legacy of Israel*, Oxford, 1927, 483-505; R. Lebègue, *La tragédie religieuse en France. Les débuts (1514-1573)*, Paris, 1929; S. Goldmann, *The Book of Human Destiny*, New York, 1948-1958; G. Frank, *Medieval French Drama*, Oxford, 1954; H. Craig, *English religious Drama of the Middle Age*, Oxford, 1955; C. Lehrmann, *L'élément juif dans la littérature française*, Paris, 1960-1961; C. Baker, *The Place of the Bible in American Fiction*, in *Religious Perspectives in American Culture II. Religion in American Life*, Princeton, 1961, 243-272; H. Fisch, *Jerusalem and Albion. The Hebraic Factor in Seventeenth-Century Literature*, London, 1964; S. Liptzin, *The Jew in American Literature*, New York, 1966; H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1967; M. Roston, *Biblical Drama in England*, London, 1968; P. Van Tieghem (ed.), *Dictionnaire des Littératures*, Paris, 1968; M. Jeanneret, *Poésie et tradition biblique au XVIe siècle. Recherches stylistiques sur les paraphrases des psaumes de Marot à Malherbe*, Paris, 1969; G. Sivan, *The Bible and Civilization*, Jerusalem, 1973, 218-317 (a questo il presente art. deve la sua informazione essenziale); K. Hamburger, *Thomas Manns biblisches Werk*, München, 1981; C. Cannuyer, *Le "bonimée" de David et Goliath (Ath, samedi de la ducasse). Un joyau du théâtre populaire européen*, AnCHistArchAth 50, 1984-1986, 191-247; P. Colonge, *Présence de la Bible en Allemagne*, in *Le Monde Contemporain et la Bible*, BTT 8, 1985, 133-159; J.P. Lacassagne, *Lectures romantiques de la Bible*, in *Le Monde Contemporain et la Bible*, BTT 8, 1985, 211-228. [M. de Rougemont, *Bible et théatre*, in Y. Belaval-D. Bourel (éd.), *Le siècle des Lumières et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 7), Paris 1986, 269-287; G. Ravasi, *Esegesi "estetica" della bibbia? Bibbia e arte*, RClerIt 69, 1988, 655-666; D. Bour., *L'entrée en littérature des textes chrétiennes*, in D. Bourg (éd.), *Variations johanniques* (= Parole Présente), Paris, 1989, 211-39; J. Dubu, *Racine et la Bible*, in J.R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989, 721-734; A. Mantero, *Récits bibliques et poésie religieuse en France, ivi*, 455-480; M.A. Screech, *La littérature française et la Bible*, in G. Bedouelle-B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 5), Paris, 1989, 533-548; M.B. Smits Veldt, *La Bible et le théatre aux Pays-Bas*, in J.R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989, 495-503; M.B. Smits Veldt, *Le théâtre hollandais chez Vondel, ivi*, 563-580; M. Soulié, *Le théatre et la Bible au XVIe siècle*, in G. Bedouelle-B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 5), Paris, 1989, 635-658; J.M. Valentin, *Le drame biblique en Allemagne*, in J.R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989, 481-494; L. Pozzoli, *Vincerà la Parola? Tra scrittori e profeti*, Bologna, 1990]. CCan

LETTO In ebr. *miṭṭāh, ʿereś, miškāb;* in gr. *klinē;* uno dei quattro mobili abituali di una camera di un certo ambiente (cfr. 2Re 4,10.21.32s). Tuttavia l'uomo comune dormiva spesso su una stuoia o su un materasso collocato sul pavimento (cfr. Gv 5,8; Mc 2,4; At 5,15), mentre il povero si avvolgeva semplicemente nel suo mantello (Es 22,26s; Dt 24,13). Si potevano utilizzare drappi o coperte per la notte (Gdc 4,18; Is 28,20; Pr 7,16) e anche, forse, una specie di zanzariera (1Sam 19,13.16; Gdt 10,21). Il letto era essenzialmente formato da un telaio con quattro piedi; poteva essere di legno, di avorio (Am 6,4; cfr. 3,12), di bronzo, di ferro (Dt 3,11), d'argento o d'oro (Est 1,6). Bisognava dunque salire sul letto (Sal 132,3; 2Re 1,6); generalmente il letto era collocato nella camera da letto (*ḥădar miškāb:* Es 7,28; 2Sam 4,7; 2Re 6,12; Qo 10,20) dei re e dei personaggi importanti così non ci si stupisce di trovarlo menzionato spesso nella cornice del palazzo reale (1Sam 19,13.15; 2Sam 11,2; 1Re 1,47). Infatti oltre che per il sonno e le relazioni sessuali (2Sam 13,10s; Pr 7,16s; Ct 3,1), il l. era anche utilizzato per i banchetti (1Re 21,4; Am 6,4; Ez 23,41). Il l. era anche il mobile tipico del pigro (Pr 26,14) o del malato prossimo alla morte (Gen 47,31; 49,33s; 2Sam 13,5s; 1Re 1,47; 2Re 1,6; Sal 6,7; 41,4; Gb 7,13; Ap 2,22). Gli scavi archeologici hanno portato alla luce frammenti di telaio di l. di bronzo e di avorio, in particolare a Samaria, che erano forse serviti per decorare "letti d'avorio" (Am 6,4).

Bibl. BRL², 228-230; S. Mittmann, *Amos 3,12-15 und das Bett der Samarier*, ZDPV 92, 1976, 149-167.

ALem

LEVI In ebr. *lēwî;* nome proprio o nome di stato.

1 Etimologia Il nome di persona *lawûm,* che è probabilmente un participio passivo *lawūy* dal verbo *lwy,* "circondare", è frequente fra i nomi propri amorrei di →Mari e rappresenta certamente la forma antica del nome "Levi". Lo stesso termine appare anche nei nomi amorrei (*lawû-hadda; lawû-el; lawû-la-hadda; lawû-la-el* e *lawû-la-dagan* (ARM 16/2, 144s) il cui elemento teoforo occupa sempre il secondo posto e sembra così avere la funzione di un complemento determinativo. Poiché il verbo acc. *lawûm* si usa a Mari nell'accezione di "assediare", "circondare", è probabile che la parola amorrea *lawû(m)* possedesse lì un significato analogo; ciò darebbe, nella sfera religiosa, il senso di "recluso" ed esprimerebbe l'idea di una consacrazione alla divinità. Gli antroponimi citati significherebbero allora "Recluso di Haddu" o "di El" e, con la preposizione *la,* "Recluso (appartenente) a Haddu", "El" o "Dagan".

2 La tribù L'uso frequente di *lawûn* come antroponimo indica che l'eponimo tribale L. porta un nome di persona. Non c'è alcuna ragione di dubitare che la tribù di L. sia stata una tribù "profana" come le altre, come suggerisce la sua menzione nella serie delle antiche tribù del regno davidico. Tuttavia la tradizione biblica non è più in grado di indicare il territorio che sarebbe appartenuto alla tribù di L.; il che lascia supporre che questa tribù si era dissolta prima della formazione della tradizione storica. L'associazione delle tribù di Simeone e di L. in Gen 34,25.30; 49,5-7 come la loro menzione dopo →Ruben nell'elenco tradizionale sono indicazioni che invitano a cercare il territorio di L. nella regione che diventerà il paese di →(2) Giuda e che fu abitato dai "figli di Lia" (Gen 29,32-35). Poiché alcuni clan simeoniti vivevano più tardi all'estremità sud del paese e furono inclusi nel territorio di Giuda (Gs 19,1-19; 1Cr 4,24-42), si può pensare che i clan di Levi avessero ugualmente abitato nel Negheb. Se la lettura *ngb, rwy (lwy)* del toponimo n° 74 nell'elenco di Sisach (cfr. 1Re 14,25) è esatta (S. Yeivin, Tarbiz 30, 1960-61, 1-7), essa fornirebbe la prova dell'esistenza di un Negheb di Levi all'estremo sud palestinese, forse nella regione di →Kades-Barnea.

3 Levi e I leviti Il sacerdozio levitico è stato attribuito più tardi alla tribù di L., ma il suo stretto rapporto con le →città sacerdotali, sei delle quali erano città di →asilo, potrebbe indicare che questa relazione non risulta da una continuità storica, ma si basa sull'identità formale del nome proprio e tribale di L. con il nome di stato *lēwî,* "recluso". L'esistenza di città levitiche di rifugio invita a confrontare il *lēwî* con i *katochoi,* "reclusi" dei templi ellenistici di Siria e di Egitto. Sebbene il loro nome derivi dal verbo greco *katechō,* "trattenere", il cui significato è ben conosciuto, il senso profondo dell'istituzione della *katochē* non è ancora delucidato in modo soddisfacente. Essa sembra strettamente legata a quella del diritto di asilo dei templi di Siria ed è stato sostenuto, con molta verosimiglianza, che i *katochoi* erano persone trattenute nei templi o che vi avessero cercato esse stesse rifugio. Vivendo sotto la protezione della divinità, si sarebbero trasformate in religiosi partecipando alle cerimonie di culto e servendo da intermediarie fra la divinità e i fedeli. Tale potrebbe essere anche l'origine ultima dei leviti che si ricollegherebbero così a un'istituzione attestata ancora in epoca greco-romana. Questa spiegazione può essere esatta tanto più che *lwʿ* e *lwʿt* delle iscrizioni d'el-ʿEla, l'antica →Dedan, erano uomini o donne presentati al tempio come pegni che garantivano un voto o un debito. Queste iscrizioni, che risalgono alla seconda metà del I millennio a.C., sembrano riflettere un'influenza siro-palestinese, ma non necessariamente israelitica. Testimonierebbero anche la sopravvivenza dell'antico concetto di *lēwî* fuori da Israele, dove questo termine designa il sacerdote →levita, mentre all'inizio esso indicava colui che soggiornava nel recinto sacro →levita.

Bibl. PW, XII, 2155-2208; TWAT, IV, 499-521; R. de Vaux, *"Lévites" minéens et Lévites israélites,* in *Lex tua Veritas,* Trier, 1961, 265-273; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel,* Oxford, 1978, 58-131; G. Scnitt, *Der Ursprung des Levitentums,* ZAW 94, 1982, 575-599.

ELip

LEVIATAN In ebr. *liwyātān;* nome di un →serpente mitico che viveva negli oceani e incarnava le forze malefiche, ostili a Jahweh (Is 27,1; Sal 74,14; 104,26; Gb 3,8; 40,25). L'autore di Gb 40,25-41,26 ne fa una descrizione che, parzialmente, si ispira a quella di un coccodrillo.

Bibl. TWAT, IV, 521-527; O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob,* FRLANT 121, 1978; J.A. Emerton, *Leviathan and LTN: The Vocalization of the Ugaritic Word for Dragon,* VT 32, 1982, 327-331; S.V. Udd, *More on the Vocalization of LTN,* VT 33, 1983, 509s; J. Ebach, *Leviathan and Behemoth,* Paderborn, 1984; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea,* Cambridge, 1985.

ELip

LEVIRATO Parola derivata dal lat. *levir,* "cognato", che traduce l'ebr. *yābām.* Questo termine indica un'istituzione dell'antico diritto israelitico secondo il quale la vedova senza figli maschi veniva sposata da suo cognato (Dt 25,5s). Il primo figlio era attribuito al defunto (cfr. Gen 38) e riceveva una parte di eredità (cfr. Rt 4). L'istituzione, che esisteva anche presso gli Assiri e gli Hittiti, aveva lo scopo di perpetuare la discendenza, di assicurare la stabilità ai beni patrimoniali e di mantenere la vedova nel seno della famiglia del defunto. Se i fratelli del defunto non vivevano più insieme, la famiglia era disgregata e secondo la legge di Dt 25,5s l'obbligo del levirato non esisteva più. Secondo Dt 25,7-10 e Rt 4 era anche possibile sottrarsi a questo obbligo che in Rt 4 si estendeva a un cerchio di parentela più largo di quello dei fratelli del defunto. L'istitu-

zione si mantenne nel giudaismo e i sadducei si riferiscono ad essa in Mt 22,23-28; Mc 12,18-23; Lc 20,27-33.

Bibl. EJ, XI, 122-131; InstAT, 1, 63-65.323; RLA, VI, 605-608; TWAT, III, 393-400 (bibliografia); P. Cruveilhier, *Le lévirat ches les Hébreux et chez les Assyriens*, RB 34, 1925, 524-546; G. Cardascia, *Les lois assyriennes*, LAPO 2, 1969, 65s.164-170; id., *Adoption matrimoniale et lévirat dans le droit d'Ugarit*, RAss 64, 1970, 119-126; R.G. Abrahams, *Some Aspects of Levirate*, in J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, 1973, 163-174; D.A. Leggett, *The Levirate and Goel Institutions in the O.T.*, Cherry Hill New Jersey, 1974; E. Lipiński, *Le mariage de Ruth*, VT 26, 1976, 124-127; R. Westbrook, *The Law of the Biblical Levirate*, RIDA III serie 24, 1977, 65-87; E.W. Davies, *Inheritance Rights and Hebrew Levirate Marriage*, VT 31, 1981, 138-144.257-268; M. Ichisar, *Un contrat de mariage et la question du lévirat à l'époque cappadocienne*, RAss 76, 1982, 168-173; H.F. Richter, *Zum Levirat im Buch Ruth*, ZAW 95, 1983, 123-126.

ELip

LEVITA Membro della tribù sacerdotale di →Levi, che secondo Dt 10,8 fu scelta per portare l'arca, servire Dio e benedire il popolo. Anche i suoi membri sono chiamati "sacerdoti leviti" (Dt 17,9.18; 18,1; 21,5; 24,8; 31,9) e identificati con tutta la tribù di Levi (Dt 18,1). In questa prospettiva, anteriore alla →centralizzazione del culto sotto Giosia, è stabilita un'equivalenza fra →sacerdoti e l. Il testo polemico di Ez 44,10-31 distingue tuttavia i sacerdoti leviti dai l. legati ai santuari delle alture. In effetti, quando i santuari provinciali furono aboliti dalla riforma di Giosia, questi l. furono privati delle loro funzioni sacerdotali e dovettero o vivere di carità (Dt 12,12.18s; 14,27.29; 16,11.14; 26,11-13), o trovare un impiego al Tempio di Gerusalemme dove non potevano però salire all'altare di Jahweh (2Re 23,9). L'opposizione del clero della capitale li fece ridurre a un rango subalterno: furono inclusi tra il clero, ma per "il servizio del Tempio" (Ez 44,11). Questa discriminazione spiega probabilmente perché pochi l. di provincia siano stati disposti a ritornare dall'esilio. Nella lista di Esd 2,40 = Ne 7,43 ci sono solamente 74 leviti contro 4.289 sacerdoti e, per la sua carovana, Esdra recluta a fatica 38 l. (Esd 8,18s). Il loro numero si era tuttavia accresciuto per l'inclusione dei l. che non erano andati in esilio e l'elenco della popolazione di Gerusalemme sotto Neemia indica che 284 l. abitavano la città (Ne 11,18). Anche i cantori furono progressivamente assimilati ai leviti già in Ne 11,17 e 13,10 (cfr. 1Cr 16,4), i custodi lo furono più tardi (1Cr 6,7). È anche possibile che i *netînîm* " →donati" di origine giudaica o convertiti al giudaismo siano stati assorbiti dai l. poichè le loro funzioni sono alla fine attribuite agli stessi l. (Nm 3,9; 8,16-19; 18,2-6; 1Cr 6,33; cfr. Ez 44,10-14). L'opera del Cronista (1Cr e 2Cr) offre molteplici testimonianze circa la crescente influenza dei l. nel secondo Tempio, soprattutto dopo gli anni 300 a.C. Non erano solamente cantori o custodi, ma gestivano gli affari del Tempio, erano firmatari e giudici (1Cr 23,3-5). Oltre al culto si dedicavano anche all'insegnamento (2Cr 17,8s; Ne 8,7.9; cfr. 2Cr 35,3). Città →sacerdotali.

Bibl. InstAT II, 213-231.253-263.447s.450; TWAT, IV, 499-521; TWNT, IV, 241-247; A.H.J. Gunneweg, *Leviten und Preister*, Göttingen, 1965; A. Cody, *A History of the O.T. Priesthood*, AnBib 35, C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel*, Assen, 1976, 97-108; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Oxford, 1978, 58-131; A. Jepsen, *Mose und die Leviten*, VT 31, 1981, 318-323; G. Schmitt, *Der Ursprung des Levitentums*, ZAW 94, 1982, 575-599.

ELip

LEVITICHE, CITTÀ Città prelevate sul retaggio delle dodici tribù e attribuite alla tribù di Levi (Gs 21,1-42; 1Cr 6,39-66) che non aveva territorio (Nm 18,20.24; Gs 13,14.33; 14,3; 18,7). Dopo la divisione della Terra promessa (Gs 13-19), i capi di Levi vengono da Giosuè e dal sacerdote Eleazaro a Silo (Gs 21,1-3) e, invocando le prescrizioni di Mosè (Nm 35,1-8), ottengono 48 città e i loro pascoli (Gs 21,41-42): Keat ne riceve 13 per i sacerdoti figli di Aronne (vv. 4.9-19) e 10 per i leviti keatiti (5.20-26), Gherson 13 (vv. 6.27-33) e Merari 12 (vv. 7.34-40). Questo testo, che suppone la distinzione di sacerdoti figli di Aronne e di Leviti (Nm 3-4), è postesilico e dà una visione ideale di una situazione che non è mai esistita. È impensabile che queste 48 città — dai pascoli delimitati in modo identico (Nm 35,5) e dotati (Lv 25,32-34) di un diritto inalienabile — siano stati proprietà esclusiva dei leviti. È tuttavia verosimile che queste città — come Anatot (Gs 21,18) patria di Ebiatar (1Re 2,26) e di Geremia — siano state luogo di residenza di famiglie della tribù di Levi (Gs 14,4) e che il redattore P riprenda un elenco anteriore, ma difficile da datare. Rilevando che queste città non furono insieme israelitiche se non all'inizio della monarchia, alcuni pensano all'epoca di Salomone. Altri, osservando che il centro di Giuda e di Israele non conta città levitiche, vedono in ciò una conseguenza delle misure riformatrici di Giosia (2Re 23,8,19-20). La stessa situazione potrebbe spiegarsi all'epoca della costruzione dei santuari di Gerusalemme e di Betel che dovettero attirare i leviti dei dintorni.

Bibl. TWAT, V, 342-360; THAT, II, 55-59; InstAT, II, 224-226; W.F. Albright, *The List of Levitic Cities*, in *L. Ginsberg Jubilee Volume*, I, New York, 1945, 49-73; M. Noth, *Das Buch Josua*, Tübingen, 1953², 127-132; A. Alt, *Festungen und Levitenorte im Lande Juda*, in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München, 1953, 306-315; M. Haran, *The Levitical Cities: Utopia and Historical Reality*, Tarbiz 27, 1957-58, 421-439; B. Mazar, *The Cities of the Priests and the Levites*, VTS 7, 1960, 193-205; A.G. Auld, *The "Levitical Cities": Texts and History*, ZAW 91, 1979, 194-206.

ABoud

LEVITICO, LIBRO Terzo libro del Pentateuco.

1 Nome Chiamato in ebr. *wayyiqrā'* ("egli chiamò"), il libro ha ricevuto dai LXX il nome di "Le-

vitico" sebbene i leviti siano menzionati solamente una volta (25,32). Si sa, tuttavia, che la tribù di Levi aveva il monopolio del culto in Israele e la prima metà del libro tratta di questo culto.

2 Struttura Il libro si divide così:

— 1-7: leggi sui sacrifici;

— 8-9: consacrazione dei sacerdoti e inaugurazione del culto;

— 10: precisazioni sul sacerdozio;

— 11-18: leggi diverse che vengono raggruppate spesso sotto il titolo di leggi di purità con il rituale del grande perdono al cap. 16;

— 19-26,2: leggi diverse introdotte dalla formula "Siate santi come Io sono santo";

— 26,3-46: benedizioni e maledizioni della proclamazione di alleanza;

— 27: leggi concernenti i voti.

Il blocco 19-26 viene spesso isolato sotto il titolo di "legge di →santità".

3 Teologia I capp. 8-9 continuano la narrazione di Es 40. Il popolo →santo, che ha per vocazione l'esercizio del culto di Jahweh, può ora compierlo in modo permanente, una volta che il sacerdote è sul luogo. I capp. 13-16 descrivono alcune funzioni dei sacerdoti e i capp. 21-22 i loro obblighi. Il sacerdozio è dunque in una certa misura il tema più importante del libro, sebbene se ne parli anche in Es e Nm.

4 Costituzione Lv presenta un'unità di stile più grande di Es e Nm per il fatto che quasi tutto il testo deriva dalla redazione sacerdotale; anche gli elementi originali della "legge di santità" vengono dai sacerdoti di Gerusalemme (ma in una data ben più antica di P). Ciò non impedisce che i capitoli legislativi contengano elementi rituali molto antichi di provenienze diverse. Il tutto è però integrato in un sistema rituale molto organizzato, la cui descrizione continua in Nm. →santità, legge di.

Bibl. Commentari: H. Holzinger, Tübingen, 1922²; P. Heinisch, Bonn, 1935; A. Clamer, Paris, 1940; H. Cazelles, Paris, 1951 (1958²); P.P. Saydon, London, 1953; K. Elliger, Tübingen, 1966; N.H. Snaith, London, 1967; J.R. Porter, Cambridge, 1976; G.J. Wenham, London, 1979; R.K. Harrison, Leicester, 1980; A. Noordtzij, Grand Rapids, 1982. [R. Schmid, *Esodo-Levitico-Numeri. Dio cammina con il suo popolo,* Assisi, 1987; M. Noth, *Levitico* (= AT 6), Brescia, 1989; J. Milgrom, *Leviticus 1-16. A new translation with introduction and commentary* (= AnchorB 3), New York/London/Toronto, 1991].

Studi: W. Stoderl, *Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung,* Marienbad, 1933; A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts,* Leipzig, 1934; K. Koch, *Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lev 16,* FRLANT 71, 1959. [M. Cimosa, *Levitico, Numeri. Un popolo libero per il servizio di Dio* (= LOB 1.5), Brescia, 1981; J. Milgrom, *The priestly doctrine of repentance,* in Id., *Studies in cultic theology and terminology* (= StJudLA 36), Leiden, 1983, 186-205; D. Luciani, *"Soyez saints, car je suis saint". Un commentaire de Lévitique 19,* NRT 114, 1992, 212-36; R. Neudecker, *"And You Shall Love Your Neighbor as Yourself — I Am the Lord" (Lev 19,18) in Jewish Interpretation,* Bib 73, 1992, 496-517].

PBuis

LIA In ebr. *lē'āh,* "vacca selvaggia"; figlia maggiore di Labano (Gen 29,16-17), prima moglie di Giacobbe al quale fu imposta con l'inganno (29,23-28), madre di Ruben, Simeone, Levi, Giuda (29,31-35), Issacar, Zabulon e Dina (30,14-21) e, tramite la schiava Zilpa, di Gad e di Aser (30,9-13): il clan di L. (35,23.26; 46,8-18). Secondo P L. sarebbe sepolta nella tomba dei patriarchi a Macpela (49,31).

ABoud

LIBAGIONE In ebr. *nesek,* offerta di una bevanda, normalmente vino (Dt 32,38; Os 9,4). È un rito dei culti di tradizione cananea (Dt 32,28; Ger 7,18; 19,13; 32,29; 44,17-19.25; cfr. Sal 16,4 che cita il "sangue" del grappolo) che fu tuttavia offerto da Giacobbe (Gen 35,14) ed è segnalato in Os 9,4. Fu introdotto dopo l'esilio nel culto ufficiale del Tempio di Gerusalemme. La l. appare perciò come un elemento secondario del rituale degli →olocausti (Nm 15,5.7.10.28s; cfr. 1Cr 29,21; 2Cr 29,35) soprattutto dell'olocausto quotidiano (Es 29,40s; Nm 28,7s). Nel II sec. a.C. il rito del giorno delle →Espiazioni prevedeva una l. di vino che il sommo sacerdote versava ai piedi dell'altare degli olocausti (Sir 50,15). Questo rito non è descritto in Lv (si veda tuttavia Lv 29,11) ma è documentato per il tempio di Erode (Giuseppe Flavio, *A.J.* 3,9,4; cfr. Eduy 6,1). In Nm 4,7 la l. è messa in relazione con i pani dell' →offerta. La l. propriamente detta deve essere distinta dall'unzione dell'olio, che è un rito di consacrazione. È così, p.es., che Giacobbe unge una pietra elevata, un →betilo (Gen 28,18; 35,14). Quanto alle "libagioni d'olio" di Mi 6,7, sono probabilmente un modo poetico di riferirsi alla offerta del →grasso animale.

Bibl. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel,* WMNAT 24, Neukirchen, 1967, 169-172.

ELip

LIBANO In ebr. *lebānôn* "(monti) bianchi", in gr. *antilibanon* nei testi geografici, *libanon* altrove; alte catene di montagne a nord della Palestina parallele alla costa mediterranea; in tempo recente ha dato il suo nome allo stato libanese. In seguito alle spinte geologiche, il Rift dell'Asia occidentale e dell'Africa orientale prende, nel Libano, un aspetto particolare. La massa generale è sollevata, le cime superano i 3.000 metri e il fondo della depressione, la Beqa', non scende sotto gli 800 metri tranne alle estremità nord e sud. A ciò si aggiunge un doppio ribaltamento attorno a una linea di frattura seguita dalla strada da Beirut a Damasco. A ovest, nel L. propriamente detto, le vette si trovano al nord con grandi distese di neve perenni attorno al Qornet es Sa'uda (3.086 m), mentre la catena meridionale non raggiunge i 2.000 m. A est al contrario è il sud a dominare con l'Ermon, mentre al nord l' →Antilibano presenta delle pieghe a ventaglio dove solo alcu-

ne cime superano i 2.000 metri. Per una geografia storica bisogna sapere che gli antichi dividevano la massa diversamente da noi. Situavano il L. a nord della frattura della strada Beirut-Damasco e l'Antilibano a sud (cfr. Strabone, *Geografia* 16,2,16); si può rendersene conto attraverso le carte antiche, derivate tutte dall'opera di Tolomeo. La Bibbia, distinguendo chiaramente l' →Ermon dal L., considera quest'ultimo come la catena occidentale e su questo punto i moderni concordano. Questa montagna si estende per 140 km di lunghezza dalla frontiera siriana alla latitudine di Sidone (Saida). Più a sud si estende un altopiano a sbalzi, la cui altezza varia da 500 a 1.000 metri, che non merita più il nome di montagna. Le montagne sono costituite da calcari molto permeabili, la cui superficie si secca totalmente in estate. Le antiche foreste erano dunque deboli e il disboscamento forse irreversibile. Non rimane molto dei cedri del L., ma belle foreste di pini si sviluppano sui pendii di media altezza, troppo ripidi per essere coltivati. La geografia storica non deve dimenticare l'immenso valore economico del legname da grande costruzione, indispensabile per coprire i palazzi e i templi nei paesi in cui gli alberi di solito non superano i tre-quattro metri di lunghezza utile. Gli Egiziani facevano arrivare il legname via mare, i re Assiri pretendevano anche consegne per via terra. L'asprezza del rilievo e il rigore del clima, la maestosità delle cime e degli alberi danno a queste montagne un aspetto mitico. L'eroe babilonese Ghilgamesh affronta il demone Humbaba che sorveglia la meravigliosa foresta dei cedri, e alcune versioni nominano in questo caso il L. Questa foresta è chiamata, altrove, Giardino dell'Abbondanza. Un trattato hittita invoca il L. fra altre montagne sacre. Per un re conquistatore come Tiglat-Pileser I penetrare nella foresta del L. e tagliare dei cedri è molto più di un'impresa militare. I suoi successori seguiranno il suo esempio e ne avranno prestigio, da qui la reazione contraria di Isaia (Is 37,24 par.; 2Re 19,23). Nabucodonosor farà lo stesso per cui si ha la minaccia di Ab 2,17.

Nella Bibbia il L. appare innanzitutto come il confine estremo delle tribù di Israele (Dt 1,7; 3,25; 11,24; Gs 1,4; 11,17; 12,7), ma questo territorio non fu mai occupato (Gs 13,5-6; Gdc 3,3). Salomone ne fa venire il legname da costruzione per il Tempio di Dio e per il suo palazzo che si chiamerà "la Foresta del Libano" (1Re 5,13.28; 7,2; 9,19; 10,17-21). Nei tempi di sventura Isaia e Geremia scopriranno in questo titolo qualcosa di orgoglioso che richiama il castigo divino (Is 10,34; Ger 27,23). Dal Libano viene anche il legname per ricostruire il tempio di Zorobabele (Esd 3,7). Il L. fornisce le sue immagini soprattutto ai testi poetici. I suoi cedri sono talvolta simbolo di orgoglio (p.es. Is 2,13), talvolta modelli di bellezza (p.es. Sal 92,13; Sir 24,13) (12 citazioni in totale). La sua maestosità, o gloria, è oggetto di critica o di lode (Is 33,9; 35,2; 60,13; Sal 29,6) perchè nessuna creatura può eguagliarsi a Dio. I suoi profumi inebriano, i suoi torrenti rallegrano, le sue belve spaventano (Ct 4,11-15; 2Re 14,9). Il nome della montagna deve già estendersi alle alture medie perché i poeti lodano il vino del L., i suoi frutti e i suoi fiori (Os 14,8; Sal 72,16). In modo sorprendente il L. è la terra natale dell'amata (Ct 4,8). Alla fine dei tempi ogni forma selvaggia sparirà, la foresta diventerà un giardino e Israele potrà stabilirvisi (Is 29,17; Zc 10,10).

Bibl. Abel, 1, 340-344; ANET, 80-83.110.205.275.282. 291.307. MDB

LIBANO, CASA DELLA FORESTA DEL In ebr. *bêt yaʿar hallᵉbānôn,* costruzione di Salomone situata accanto al Tempio di Gerusalemme e compresa nell'insieme dei palazzi allo stesso titolo della sala di giustizia, degli appartamenti privati di Salomone e della casa della figlia del Faraone (1Re 7,1-8). Il suo nome deriva dalla profusione di cedro usato per il rivestimento di questa costruzione. MDef

LIBER ANTIQUITATUM BIBLICARUM Lunga cronaca che riproduce la storia biblica da Adamo fino alla morte di Saul ampliandola con elementi leggendari improntati alla haggada. L'opera è conservata solamente in una traduzione latina del IV o forse del II sec. d.C. fatta su testo greco, tradotto, a sua volta, da un originale ebraico composto in Palestina verso il 70 d.C. in un ambiente del giudaismo popolare. L'attribuzione dell'opera a →Filone di Alessandria è impossibile. I passi in ebraico di L.A.B. ripresi nella *Cronaca di Yerahmeel* (verso il 1150 d.C.) sono una retroversione basata su un testo latino.

Bibl. DBS, VII, 1354-1375; EJ, XIII, 408s (cf. IX, 1345); M.R. James, *The Biblical Antiquities of Philo,* New York, 1971 (ristampa con il *Prolegomenon* de L.H. Feldman); D.J. Harrington, *The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum preserved in the Chronicles of Jerahmeel,* Philadelphia, 1974; *Pseudo-Philon, Les Antiquité Bibliques,* SChr 229-230, 1976; M.E. Stone (ed.), *Jewish Writing of the Second Temple Period,* Assen, 1984, 107-110. ELip

LIBERTÀ Il concetto di libertà è reso in ebraico con i derivati delle radici, relativamente poco attestate, *ḥpš* e *ḥrr* e in greco con *eleutheria* e i suoi derivati.

1 AT Il concetto di libertà, ma non la parola, appare all'inizio di Gen quando Adamo ed Eva trasgrediscono la proibizione di mangiare il frutto dell' →albero della conoscenza del bene e del male (Gen 2,17; 3,3-5); con questo comportamento il primo uomo e la prima donna fanno cattivo uso della libertà data dal Creatore di scegliere fra il bene e il male, trascinando così i loro discendenti a commettere errori su errori nelle scelte che fanno, in circostanze differenti e per gradi diversi, nel corso della loro esistenza. Creando l'uomo "a sua immagine" (Gen 1,27), Dio gli dà il bene supremo della l. e non è senza motivo che Satana, incitando Eva ad una

cattiva scelta, la lusinga: "Sarete come dei" (Gen 3,5); al vertice della creazione visibile, l'uomo beneficia infatti del privilegio della scelta responsabile che gli conferisce la l. di cui gode (Dt 24,16; cfr. Ger 31,29-30; Ez 14,12-23), privilegio temibile, personale (cfr. Gen 4,7; Ez 18,4-32), vincolando con la sua decisione la sua felicità o la sua infelicità eterna (cfr. Ez 14,14-18); la sua sola scelta impegna l'uomo sulla via diritta (Sir 15,14-17; cfr. 15,11-20) o sulla cattiva (Sal 36,5).

Il cattivo uso della l. conduce l'uomo a privare di essa il suo o i suoi simili in condizioni estranee all'ordine sociale o pubblico. La schiavitù occupa un posto relativamente importante nell'AT; il codice dell' →alleanza contiene disposizioni relative agli schiavi (Es 21,2-11.20-21,26-27.32), ugualmente il codice →deuteronomico (Dt 15,12-18; cfr. 21,10-14) e la legge di →santità (Lv 25,10), ma queste prescrizioni sembrano considerare lo schiavo come una necessità economico-sociale dovuta all'estrema povertà come testimoniano le regole della schiavitù volontaria, di carattere temporaneo (Dt 15,12-15), che precisano la condotta da tenere nei confronti degli schiavi che rifiutavano di recuperare la l. pur di non essere esposti a morire di fame (Dt 15,16). Queste disposizioni non si applicano evidentemente ai non-Israeliti schiavi di Ebrei in condizioni quasi analoghe a quelle in uso un po' ovunque nel mondo di allora. La schiavitù non colpisce solo gli individui: il popolo di Israele subisce a diverse riprese la schiavitù, in Egitto, in Babilonia, e le umilianti restrizioni che l'occupazione del suo territorio da parte di armate straniere impone alla l., ma l'amore di Jahweh per il suo popolo non si smentisce: egli è il liberatore (2Sam 22,2; Sal 18,3; Sap 19,9), il redentore di Israele (Sal 130,8; Is 40,1-11; 43,14; 44,6; 47,4; 49,8-9; 61,1-3; cfr. Mi 4,10) che manderà il suo Messia a fare opera di pace (Zc 9,9-10) senza la quale non c'è vera l.

2 NT L'osservanza farisaica della legge di Mosè paralizzava e, in effetti, alienava la l. dell'uomo (Gal 5,11; 6,12). La nuova alleanza porta all'umanità una triplice ed eccezionale liberazione: dal peccato (Rm 6,15-19), dalla morte (Rm 6,20.25) e dal giogo della Legge (Rm 7,1-6). Allo spirito di schiavitù Cristo sostituisce il dono totale di sé nell'entusiasmo che genera l'amore: "È perché noi restassimo liberi che Cristo ci ha liberati", esclama Paolo esaltando la legge cristiana (Gal 5,1-12). Liberando l'uomo dalla schiavitù del peccato (Rm 8,2; cfr. 1Cor 6,20; 7,22-23; 2Cor 3,17; Gal 3,13; 4,5), Cristo lo libera definitivamente (Rm 6,15; cfr. 1Cor 7,22-23) perché lo strappa al Maligno per restituirlo a Dio suo Padre (Gal 4,5; cfr. 3,13). Paolo scrive su questo tema una pagina stupenda opponendo le due alleanze, Agar e Sara (Gal 4,21-31): i cristiani non sono figli della schiava, "ma della donna libera" (Gal 4,21-31); così essi non sono più schiavi, ma figli e quindi eredi per volontà di Dio (Gal 4,1-4). Abbandonandosi alla grazia divina, l'uomo fa il più grande uso della l. e perciò Paolo scrive: "Là dove c'è lo Spirito del Signore, là c'è la libertà" (2Cor 3,17).

Bibl. Catholicisme, VII, 628-631; DThC, IX, 661-703; TWAT, III, 121-128; TWNT, II, 484-500; VocThB, 703-707; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, Christus 4, 1954; A. Lacocque, *La liberté et l'histoire dans l'Ancien Testament*, ÉTRel 37, 1962, 139-153; G. de Broglie, *Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse*, Paris, 1965, 24-26; H. Schlier, *Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis*, GeistLeb 43, 1970, 421-436; G. Muschalek, *Certitude de foi et liberté*, Paris, 1972, 49-72; M. Dutheil, *Ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni homme libre*, CahÉv 7, 1974, 31-36; L. Keck, *Le fils, créateur de la liberté*, Conc 93, 1974, 59-70; R. Pesch, *Jésus, homme libre*, Conc 93, 1974, 47-58; F. Agnevo, *Christian Freedom — A N.T. Reflection*, AmER 169, 1975, 369-376; K.H. Schelkle, *Freiheit als Evangelium. Zum Thema Freiheit in Bibel und Kirche*, ThQ 135, 1975, 87-96; L. Boff, *Jésus libérateur*, LumièreV 134, 1977, 85-113; P. Weimar, *Zur Freiheit geschaffen. Aspekte des alttestamentlichen Freiheitsverständnis*, BiKi 34, 1979, 86-90; J. Espeja Pardo, *Jesucristo, palabra de libertad*, Salamanca, 1979; D.F. Murray, *The Spirit of God and true Freedom*, IrTQ 49, 1982, 50-58. [M. Kelsey, *Resurrection — release from oppression*, New York, 1985; R. De Zan, *L'azione di Dio per un popolo nuovo*, in P. Doni (a cura di), *Diaconia della carità nella pastorale della chiesa locale* (= Studi Pastorali 8), Padova, 1986, 89-98; A. Fanuli, *L'azione di Dio liberazione dei "poveri"*, *ivi*, 71-88; J.A. Galindo Rodrigo, *Justificación y liberación. Diálogo con algunos teólogos de la liberación*, CiuD 203, 1990, 613-646; *La libertà*, ParSpV n. 23, 1991]. JMer

LIBERTI, SINAGOGA DEI In gr. *sunagōgē libertinōn* (trascrizione del latino *libertinorum*); sinagoga di Gerusalemme citata in At 6,9. Sembra che questa sinagoga sia stata allo stesso tempo quella dei Cirenei, degli Alessandrini, degli Ebrei di Cilicia e dell'Asia (a meno che si tratti di sinagoghe distinte?); era frequentata dagli ellenofoni, che furono all'origine della persecuzione contro Stefano, lui stesso "ellenista". È probabilmente questa la sinagoga scoperta da R. Weill sull'Ophel nel 1913-1914. Si pensa che sia stata fondata da alcuni Ebrei fatti prigionieri per esempio durante le campagne di Pompeo (63 a.C.) o di Crasso (53 a.C.) e liberati in seguito; è possibile che essa sia poi servita ai loro discendenti e sia stata da essi restaurata. AMèh

LIBERTO Essendo la schiavitù per principio temporanea presso gli Ebrei (→schiavo), nella Bibbia non si parla praticamente di l. Tuttavia nel I secolo c'erano in Palestina degli schiavi pagani affrancati: "Lo schiavo affrancato era trattato con grande disprezzo" (J. Jeremias). È in un contesto ellenico che va letto l'invito lanciato da Paolo allo schiavo "chiamato nel Signore": perché si consideri "un affrancato *(apeleutheros)* del Signore" (1Cor 7,22), un modo per dire che di fronte al Signore non ci sono più né schiavi né liberi (Gal 3,28).

Bibl. L.H. Vincent, *Découverte de la "Synagogue des Affranchis" à Jérusalem*, RB 30, 1921, 247-277; J. Je-

remias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1980, 95s.438-442. AMéh

LIBIA, LIBICI In gr. *libuē, libuoi;* i Libici erano una popolazione di allevatori e di arboricoltori che vivevano a ovest del delta del Nilo, sulla costa marittima dell'area sahariana. Per indicarli nell'AT, sono usati due nomi tribali: quello dei *Lûbîm*, che hanno dato il loro nome alla Libia e ai quali sarebbero identici i *Lᵉhābîm*, e quello della gente di →*Pût*. I Libici, che si distinguevano dalle altre etnie africane per i loro occhi blu e i loro capelli biondi, fornivano guerrieri agli eserciti egiziani e la loro casta militare si impadroni del potere all'epoca detta libica che durò circa dal 950 al 750 a.C. Il primo faraone libico →Sisach I (ca. 946-925) invase Giuda (1Re 14,25s; 2Cr 12,2-9) e Israele.
Per i geografi greci il termine "Libia" indica l'Africa, ivi compreso o non l'Egitto. Negli At (2,10) è usato per la Cirenaica.

Bibl. CAH, II/2³, 616-619; U. Hölscher, *Libyer und Ägypter*, Ägypt. Forsch. 4, 1955²; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1110-650 B.C.)*, Warminster, 1973, 85-137.179-183.287-361. ELip

LIBNA In ebr. *libnāh*, "bianca".
1 Quinta tappa nel deserto dopo il Sinai secondo Nm 33,20-21. Il toponimo è rappresentato nei dintorni di jebel Serbal, ma è frequente un po' ovunque nella sua traduzione araba ʾBeida o Abiad.
2 Città regale cananea della Sefala conquistata da Giosuè (Gs 10,29-32.39; 12,15), attribuita a Giuda (Gs 15,42), ai leviti di Keat (Gs 21,13; 1Cr 6,42). È occupata dai Filistei sotto Ioram (2Re 8,22; 2Cr 21,10), assediata da Sennacherib nello stesso periodo di Lachis (2Re 19,8; Is 37,8). È la patria della regina Camutal, madre degli ultimi re di Giuda (2Re 23,31; Ger 52,1). È stata spesso localizzata nel tell eṣ-Ṣafi, nella parte inferiore della valle del Terebinto, ma la tendenza attuale è di localizzarvi Gat dei Filistei e di localizzare L. al tell Bornāṭ, 7 km a nord di Lachis e 10 km a est di Qiryat-Gat.
MDB

LIBNAT In ebr. *libnāt;* distesa d'acqua *(šîḥôr)* al confine a sud di Aser (Gs 19,26); si tratta senza dubbio delle paludi della foce del nahr ez-Zerqā, il "fiume dei Coccodrilli" degli autori antichi e medievali (Strabone, *Geografia* 16,2,27), qualche chilometro a nord di Cesarea. L'uso del termine *šîḥôr*, di origine egiziana (→Shihor), tradisce probabilmente l'influenza egiziana nella regione costiera. JLong

LIBRO →codice; →rotolo; →papiro; →pergamena.

LICAONIA In gr. *lukaonia;* regione montuosa dell'Asia Minore, situata a nord della Cilicia, fra la Cappadocia e la Pisidia. Popolata da una particolare etnia, che aveva la sua propria lingua (cfr. At 14,11), la L. era rimasta non completamente sottomessa all'epoca ellenistica. Data da Roma a diversi dinasti dell'Asia Minore, fu riunita alla provincia della Galazia da Claudio e a quella di Cappadocia da Traiano. Le città principali — Iconio, Derbe e Listra — furono evangelizzate da Paolo e Barnaba (At 14; cfr. 16,1-2). CSaul

LICIA In gr. *lukia;* distretto della costa meridionale dell'Asia Minore, circondato dalla Frigia, dalla Caria e dalla Panfilia. I racconti leggendari sembrano indicare che fu popolata da Cretesi, ma dalle iscrizioni sembra che la popolazione fosse formata da una mescolanza di Luviti e di Greci. Indipendente nell'epoca arcaica, la L. fu integrata all'impero persiano per poi far parte successivamente dei possessi lagidi e seleucidi. Nel 188 Roma la diede ai Rodiesi, nel 168 fu dichiarata libera. L'insieme della regione era organizzato in una *koinon* (comunità) di 23 città libere, dirette da un licurgo. Essa restò sempre fedele all'alleanza romana e nel 43 d.C. divenne provincia imperiale. La L. rientra nel numero dei destinatari della copia del trattato fra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). Paolo approda a Patara di L. quando rientra dal suo terzo viaggio missionario (At 21,1-2) e cambia imbarcazione a Mira di L. quando si reca a Roma (At 27,5-6).

Bibl. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950; E. Laroche, *Comparaison du louvite et du lycien*, BSLP 53, 1957-1958, 159s; 55, 1960, 155s.
CSaul

LIDDA In gr. *ludda;* pronuncia greca del nome di Lod (1Mac 11,34; ecc.). MBeaud

LIDIA In gr. *ludia*, "abitante della Lidia"; commerciante di porpora, un prodotto di lusso e perciò indice di una certa ricchezza. Originaria di Tiatira e →"timorata di Dio", si fece battezzare con la sua famiglia a Filippi da Paolo e gli offrì ospitalità (At 16,14s). AvdB-MdeM

LIDIA, LUD In ebr. *lwd* (TM: *lûd;* Gen 10,22; 1Cr 1,17; Is 66,19; Ez 27,10; 30,5); regione situata alla punta occidentale dell'Asia Minore fra la Misia al nord, la Caria a sud e la Frigia a ovest. Occupata da una popolazione di lingua indo-europea, fu organizzata in regno nell'VIII secolo dagli Eraclidi con Sardi come capitale. Nel VII secolo →Gige fondò la dinastia dei Mermnadi, estese il suo regno a ovest e dovette far fronte agli attacchi dei →Cimmeri. Poiché ricopriva un importante ruolo commerciale nell'epoca arcaica, la Lidia era famosa per la sua ricchezza dovuta alle pepite di elettro trasportate dal fiume Pactole e sembra che sia stata la prima regione a coniare monete. Il suo ultimo re, Creso, fu sottomesso dai Persiani nel 546. In teoria parte integrante dell'impero seleucida, la Lidia fu data da Roma agli Attalidi di Pergamo nel 188 a.C. (cfr. 1Mac 8,8) e poi fece parte della provincia romana d'Asia. È citata nell'elenco dei →popoli (Gen 10,22); inoltre

il gentilizio *lûdîm* o *lûdiyyîm*, "Ludi" appare in Gen 10,13; 1Cr 1,11; Ger 46,9, dove la sua associazione con l'Egitto si spiega con il ricordo dell'alleanza conclusa fra Psammetico I (664-610 a.C.) e Gige re di Lidia (ca. 685-652 a.C.), che aveva mandato delle truppe in →Egitto. Queste truppe erano formate soprattutto da abitanti della Caria, che si incontrano ancora sotto Psammetico II (595-589 a.C.) e che le iscrizioni degli Achemenidi citano con i popoli di →Put (della Libia) e di →(1) Etiopia (della Nubia) come Ger 46,9 che non fa apertamente distinzione fra abitanti della Caria e della Lidia.

Bibl. CAH, II/2³, 438s.976s; PW, XIII, 2122-2202; G. Radet, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades*, Paris, 1893; K. Buresch, *Aus Lydien*, Leipzig, 1898 (anast. 1977); R. Dussaud, *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*, Paris, 1930; G.M.A. Hanfmann, *Lydiaka*, Cambridge Massachusetts, 1958; E. Vetter, *Zu den Lydischen Inschriften*, Wien, 1959; A. Heubeck, *Lydiaka*, Erlangen, 1959; P. Herrmann, *Neue Inschriften zur historischen Landeskunde von Lydien*, Wien, 1959; G.M.A. Hanfmann, *Sardis und Lydien*, Wiesbaden, 1960; P. Herrmann, *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien*, Wien, 1962; O. Carruba, *Lydisch und Lyder*, MIO 8, 1963, 383-408; R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1964-86; B. Laszlo, *Lydia, its Land and History*, dissPittsburgh, 1965; H. Kaletsch, *Zur lydischen Chronologie*, Historia 7, 1968, 1-47. ELip

LIEVITO La pasta lievitata nell'AT viene indicata con due termini:

— *śĕôr*, il l. propriamente detto (Es 12,15; Lv 2,11; ecc.);

— *ḥāmeṣ*, ciò che è lievitato, inacidito (Es 23,18; Am 4,5; ecc.); ciò che è fermentato e come tale vietato per i sacrifici, tranne per i sacrifici di lode (Lv 7,13) e il rito di presentazione delle primizie (Lv 23,17).

Il l. è ottenuto prendendo della pasta fermentata che si conserva con l'aggiunta di un po' di farina e acqua in un luogo tiepido, al riparo dalla luce: è il l. di pasta, fermentazione alcolica provocata dall'azione di fermenti naturali, *saccharomyces minor*, che trasformano gli zuccheri presenti nella pasta in alcool e in gas carbonico, se la temperatura è sufficiente; da qui la struttura alveolare interna e la lievitazione della pasta, cioè una trasformazione fisica e chimica della pasta. Il primo l. può essere ottenuto a partire da una inseminazione o di feccia di vino, o di vino dolce (Mish Pes 3), o di farina di lenticchia, o di cece, come indica Plinio il Vecchio ai fornai del suo tempo che fabbricavano il pane d'orzo (*Storia naturale* 8,2,26). Questa prima fermentazione richiede da otto a dieci ore, in un ambiente tiepido con aggiunta di acqua e di farina di tanto in tanto, per diventare l. che si può utilizzare. Basta un po' di l. per provocare la fermentazione di tutta la pasta: circa un terzo di l. Questa pasta fermentata, proveniente da una panificazione precedente, è mescolata con la pasta impastata di fresco; questo miscuglio richiede una lunga attesa (Os 7,4) per lievitare, così il pane senza l. cotto immediatamente dopo l'impastatura è messo in relazione con la partenza affrettata dell'uscita dall'Egitto (Es 12,15-20), partenza che non permette di lasciare lievitare la pasta del pane del giorno. Bisogna tener conto in ogni caso dei motivi religiosi per cui si mangia il pane azzimo durante la mietitura (Gs 5,11; Rt 2,14) e durante la settimana di Pasqua (Es 12,15-20; 13,7; 23,15; 34,18; 9,11; 28,17; Dt 16,3), perché essa ricordava il sacrificio delle primizie. Sebbene non si possa più determinare con certezza il significato religioso primitivo della Pasqua, il cui carattere agricolo non è messo in dubbio, bisogna vedervi tuttavia un rito di primizie in azione di grazie per il nuovo orzo. D'altra parte non si poteva usare pane lievitato per i riti di offerta, senza dubbio anche qui per motivi religiosi (Es 23,18; 34,25; Lv 2,4.11; 8,2). Per gli antichi Israeliti il processo di fermentazione era un processo di corruzione e di impurità. Ogni pane che veniva portato in offerta all'altare o che veniva usato direttamente nel culto come i pani di proposizione (Lv 24,5-9) doveva essere azzimo. Tuttavia qualche volta vengono usati pani lievitati a proposito di sacrifici, ma allora esiste una ragione particolare che giustifica il loro impiego. L'idea di corruzione e di impurità appare anche nei testi in cui il l. è usato metaforicamente. Gesù stesso ricorre solamente una volta all'immagine del l. in senso positivo, quando parla del Regno di Dio che deve, alla maniera del l., far lievitare la massa; in questo testo il l. (in gr. *zumē*) indica i discepoli e la massa il mondo che si è allontanato da Dio (Mt 13,33; Lc 13,21). Altrove l'immagine mette sempre in rilievo l'aspetto di corruzione, p.es. quando Gesù parla dei farisei le cui istituzioni umane e terrene sciupano ogni atto religioso (Mt 16,6-12; Mc 8,15; Lc 12,1). Paolo, parlando ai Galati che si erano allontanati dalla sua dottrina (Gal 5,9) e ai Corinzi che avevano fra loro un incestuoso, il cui esempio era causa di contagio, allude al l., fattore di corruzione. La prescrizione rituale di Es 12,15-20 di allontanare il vecchio l. dalle case è in seguito applicato allegoricamente all'impurità del vecchio uomo, non ancora convertito, che ogni cristiano porta in sé.

Bibl. TWNT, II, 904-908. CE-JArg

LILIT In ebr. *lîlît*, nome di un demone femminile (Is 34,14) conosciuto nel mondo babilonese (in acc. *lilû*, *lilītu*). JLong

LINCE Traduzione ipotetica dell'ebr. *ṣî*, un animale del deserto, frequentatore delle rovine (Sal 72,9; 74,14; Is 13,21; 23,13; 34,14; Ger 50,39) che potrebbe anche essere il →gatto selvatico, la iena, persino una specie di demonio. MDef

LINGUE BIBLICHE

1 AT ebraico I libri del canone ebraico dell'AT sono scritti in ebraico (→apocrifi del NT), salvo Ger 10,11; Dn 2,4b-7,28; Esd 4,8-6,18; 7,12-26 che sono redatti in →aramaico.

2 AT greco La versione greca dei LXX comprende tutti i libri della Bibbia ebraica e degli scritti detti →"deuterocanonici", non presenti in quest'ultima. Fra questi scritti Sir; 1Mac; Gdt; Dn 3,26-45.52-90; Bar (eccetto 1,1-14) con la Lettera di Geremia sono stati tradotti dall'ebraico. Del resto, una grande parte di Sir è conosciuta anche in ebraico grazie ai testi ritrovati nella ghenizah del →Cairo e a →Masada. D'altronde l'aramaico è la lingua originale di Tb del quale sono stati trovati frammenti aramaici a →Qumrân. Quanto a Dn 13-14 ed Est 1,1a-2; 5,1.1a-f.2.2a-b; 10-3a-1, essi devono essere stati tradotti dall'aramaico o dall'ebraico. Gli scritti della LXX redatti originariamente in greco sono Sap; 2-4Mac; la Preghiera di →Manasse; Est 3,13a-g e 8,12a-x. Inoltre 3Esd è una compilazione in greco del finale di 2Cr, di Esd, di un brano di Ne e di due sezioni aggiuntive: 3Esd 1,21s e 3,1-5,6.

3 AT etiopico L'AT della Chiesa monofisita di Etiopia contiene, tra l'altro, i libri di →*Enoch* e dei →*Giubilei*. La traduzione etiopica in *ge'ez* è basata sul greco, come quella di tutto l'AT, ma la lingua originale delle sezioni primitive di Enoch era l'aramaico e quella dei *Giubilei* l'ebraico, come indicano i frammenti scoperti a Qumrân.

4 NT Il NT è completamente scritto in greco e non è possibile provare che uno o l'altro dei suoi libri sarebbe stato tradotto da un originale aramaico. Ciò è vero anche per il *Pastore di →Erma* la cui versione *ge'ez* fa parte dei libri sacri della Chiesa etiopica.

5 Altre versioni normative Diverse versioni antiche della Scrittura sono diventate e restano ancora testi ufficiali e normativi della Bibbia per le Chiese che se ne servono. Ciò vale non solo per le versioni greca (LXX), latina (Volgata), siriaca (Peshita), ma anche copta, etiopica (in *ge'ez*), aramaica, georgiana, paleo-slava, mentre i targum o versioni aramaiche dell'AT furono a lungo usati nelle comunità giudaiche, specialmente il *Targum di Onqelos* e il *Targum di Gionata* sui Profeti.

Bibl. M. Carrez, *Les langues de la Bible. Du papyrus aux bibles imprimées*, Paris, 1983. ELip

LINO In gr. *linos;* cristiano di Roma che saluta Timoteo (2Tm 4,21); secondo la tradizione romana (Ireneo, *Adversus Haereses* 3,3,3,; Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 3,4,1) fu il successore di Pietro come vescovo di Roma. AvdB

LINO, BISSO In ebr. *pēšet, pištāh,* in gr. *linon;* il lino era coltivato in Egitto (Es 9,31; Is 19,9) e in Palestina soprattutto nella regione costiera (1Cr 4,21; il calendario agricolo di Ghezer menziona il mese della raccolta del lino) e nella valle del Giordano (Gs 2,6); si seminava in inverno e veniva usato per fare la tela (Dt 22,11; Os 2,7.11; Pr 31,13). Si sradicava la pianta con le mani e gli steli erano messi a seccare sui tetti delle case. Gli abiti di lino erano più rari e più costosi degli abiti di lana. Comunque, dato che l'ebraico ha tre termini che, in modo generale, indicano la tela di lino, *bad, šēš,* e *bûṣ,* si può pensare che gli abiti di lino erano molto diffusi non solamente tra i sacerdoti, ma anche tra le persone comuni (Pr 31,13); la tela di lino era usata come lenzuolo (Mt 27,59 par.; Gv 19,40; 20,5-7). Da *bûṣ,* "lino fine", deriva il greco *bussos,* "bisso", termine che traduce *šēš* nella LXX. L'ebraico *bad* (LXX: *lineos,* "di lino"; gr. *lineos*) è solitamente usato solo per gli abiti sacerdotali (→efod); anche gli uomini (celesti) di Ez 9,2-10,7 indossano un abito di lino *(bad).* Si ignora la differenza fra i tre termini: forse essa è determinata dal luogo di provenienza delle tele (Egitto o Siria?). 1Cr 4,21 menziona l'esistenza di un'industria del lino nella regione costiera di Canaan. AvdB-JCMar

LIRA In ebr. *kinnôr;* →strumento musicale a corde spesso paragonato all' →arpa e alla →chitarra. Era usata nel culto e menzionata molto spesso nei Sal (33,2; 43,4; 49,5; ecc.). L'antenato dei suonatori di l. fu Iubal (Gen 4,21). La l. è uno strumento menzionato spesso per celebrare una festa (Gen 31,27; 2Sam 6,5), accompagnare l'ispirazione dei profeti (1Sam 10,5) o per calmare gli spiriti in collera come Saul calmato da Davide col suono della l. (1Sam 16,16.23). La l. era di legno, le migliori erano probabilmente di legno di sandalo (1Re 10,12). Gli scavi archeologici hanno portato alla luce recentemente due rappresentazioni di l. israelitiche dell'VIII-VII secolo a.C. a Kuntillet ʿAjrud e su un sigillo di "figlia del re".

Bibl. BRL², 234s; N. Avigad, *The King's Daughter and the Lyre,* IsrEJ 28, 1978, 146-151. ALem

LISANIA In gr. *lusanias,* "colui che elimina il dubbio".

1 Personaggio residente a Efron (presa da Giuda Maccabeo dopo la battaglia di Carnion; 1Mac 12,27-28) se si ammette per questo passo la lezione di alcuni manoscritti greci e latini; la maggior parte dei manoscritti greci o omettono questo personaggio o lo chiamano →Lisia.

2 Tetrarca di Abilene menzionato nell'elenco sincronico di Lc 3,1; non si tratta di Lisia 1 re degli Iturei all'epoca di Antonio e Cleopatra (40-36 a.C.), ma del tetrarca Lisania (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,237; 19,275; 20,138; *B.J.* 2,215.247), menzionato in un'iscrizione dell'epoca di Augusto trovata presso l'antica Abila.

Bibl. DBS, V, 594-596. AvdB-JLong

LISIA In gr. *lusias.*

1 Stratega di Celesiria e Fenicia (2Mac 10,11), designato nel 165 come luogotenente di Antioco IV durante la campagna di Persia (1Mac 3,31-36; 2Mac 10,11); mandò i generali Tolomeo, Nicanore, e Gorgia contro Giuda Maccabeo (1Mac 3,32-41) e, dopo la loro sconfitta (4,1-25; 6,5), marciò lui stesso contro Giuda (4,28s) che affrontò presso Bet-Zur prima di ritirarsi (4,34s; 6,6; 2Mac 11). Dopo la morte di

Antioco IV egli proclamò re suo figlio Antioco V, di nove anni, e intraprese con lui una campagna contro Giuda Maccabeo che fu sconfitto a Bet-Zur e Bet-Zaccaria (163). In seguito alla pace imposta, i Giudei ottennero la libertà di culto, purificarono il Tempio di Gerusalemme e fissarono la festa commemorativa della →Dedicazione. Dopo il suo ritorno L. fu vinto da Demetrio I, figlio di Seleuco IV; fu fatto prigioniero con Antioco V e ucciso dai suoi soldati (161; 1Mac 7,1-3; 2Mac 14,1s).

AvdB-ALac

2 Personaggio residente a Efron (presa da Giuda Maccabeo dopo la battaglia di Carnion; 1Mac 12,27-28) se si accetta per questo passo la lezione della maggior parte dei manoscritti greci; gli altri manoscritti o omettono questo personaggio o lo chiamano →Lisania. JLong

3 Claudio L., tribuno della coorte. Arresta Paolo a Gerusalemme (At 21,31-40); era probabilmente un Greco o un Siriano dal nome di L. che aveva comprato la cittadinanza romana (At 22,25-30) prendendo, secondo gli usi, il *nomen* dell'imperatore Claudio. Per proteggere Paolo dalla vendetta dei Giudei, l'aveva fatto trasferire a Cesarea (At 23,10-35; 24,22). →Claudio. CSaul

LISIMACO In gr. *lusimachos*, "che fa cessare il combattimento".

1 Fratello del sommo sacerdote Menelao, lo sostituisce quando Menelao va a difendere la sua posizione ad Antiochia; avendo commesso dei furti nel Tempio, egli deve reprimere una rivolta sopravvenuta a Gerusalemme (2Mac 4,29-42).

2 Figlio di Tolomeo, traduttore in greco della lettera riguardante l'istituzione della festa dei Purim (Est 10,3). CSaul

LISTRA In gr. *lustra;* città della Licaonia, situata fra Iconio e Derbe e conosciuta sotto il nome di *Colonia Julia Felix Gemina Lustra.* Fu fondata da Augusto, probabilmente all'inizio dell'impero, dopo la pacificazione dell'Isauria e della Pisidia, come piazzaforte per assicurare la difesa dei confini meridionali della Galazia. Il luogo è stato identificato all'inizio del XIX secolo vicino al villaggio turco di Kadin Serai, 20 km a sud di Konya (l'antica Iconio). Ospitava una colonia ebraica importante, senza dubbio mescolata alla popolazione greca, come testimonia l'unione mista dei genitori di Timoteo (At 16,1-3). Paolo vi si ferma con Barnaba al ritorno del suo primo viaggio missionario e vi guarisce un paralitico; questo fatto scatena l'entusiasmo della gente che cerca di rendere ai due apostoli onori divini, vicino al santuario di Zeus all'ingresso della città. Tuttavia la gelosia dei Giudei di Iconio e di Antiochia di Pisidia fa condannare Paolo alla lapidazione (At 14,8-19; cfr. 2Tm 3,11). Egli ritorna ancora a Listra all'inizio del suo secondo viaggio e vi incontra Timoteo che si prende come compagno (At 16,1-3).

Bibl. DB, XXIV, 460-463; W.M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* London, 1897. CSaul

LITOSTROTO →Gabbata.

LITORANEA, ZONA In gr. *paralia;* regione costeggiante il Mediterraneo già menzionata negli annali assiri di Tiglat-Pileser nel 732 a.C. allo stesso titolo della Galilea e della Transgiordania. Questa divisione senz'altro amministrativa del territorio conquistato di nuovo è integralmente ripresa da Is 8,23 (cfr. LXX); Dt 1,7; Gs 9,1 distinguono anche una regione detta "riva del mare" (in ebr. *ḥōp hayyām;* LXX: *paralia*).

La z. l. corrispondeva a tutta la zona costiera del paese dalla Siria del Nord fino alla frontiera egiziana. Da Strabone viene equiparata alla Fenicia nel suo insieme, da Ortosia fino a Pelusio. All'epoca dei Seleucidi la z. l. costituiva un'epistrategia di cui conosciamo parecchi responsabili: →Gorgia; →Simone; →Egemonide; →Cendebeo (1Mac 6,58; 11,59; 2Mac 13,24; Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,351). MDef

LITTORE In gr. *rhabdouchos*, corrispondente al lat. *lictor,* specie di usciere che accompagnava i magistrati superiori romani; i consoli ne avevano dodici e i pretori sei. Portavano un fascio di verghe a Roma, munito di un'ascia nelle province per ricordare il potere di coercizione dei magistrati. Il loro compito consisteva nell'aprire la strada, portare le convocazioni ed eventualmente procedere agli arresti (At 16,35; 38). Così a Filippi, gli strateghi avevano due l. che in At 16,35-38 trasmettono al carceriere di Paolo l'ordine di liberazione degli apostoli. CSaul

LO-AMMI In ebr. *lō'-ʿammî* "non mio popolo"; nome simbolico dato da Jahweh al secondo figlio maschio e terzo bambino di Osea e di Gomer per indicare l'abbandono nei confronti dell'infedele Israele (Os 1,9), maledizione che cancellerà la misericordia e la tenerezza di Dio per il suo popolo, manifestate dal cambiamento del nome in *ʿammî,* "mio popolo" (Os 2,3) e *ʿammî-'attāh,* "tu sei il mio popolo" (Os 2,25). JMer

LOCANDA Casa di accolienza per viaggiatori: in gr. *pandocheion* ("tutta accoglienza") come la locanda della parabola del buon Samaritano (Lc 10,34). Si trova anche il gr. *kataluma* ("luogo dove si staccano cavalcature e bagagli", dal verbo *kataluō,* "staccare"), sala riservata agli ospiti in un caravanserraglio o in una casa per un soggiorno di breve durata (Mc 14,14 par.; Lc 2,7; cfr. 9,12; 19,7). La *xenia* ("alloggio", "quartiere") è una casa che riceve stranieri o ospiti in cambio di un affitto (At 28,23; Fm 22).

Bibl. P. Benoit, *"Non erat eis locus in diversorio" (Lc 2,7),* in *Mélanges B. Rigaux,* Gembloux, 1970, 173-186; J. Schreiner, *Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel,* TrierTZ 89, 1980, 50-60. JRad

LOD, LIDDA In ebr. *lōd*, in gr. *ludda;* città della pianura costiera palestinese, 17 km a sud-est di Tel-Aviv; attualmente el-Ludd (Lōd, in ebraico moderno). Occupa una posizione strategica all'intersezione della *Via maris* fra l'Egitto e la Mesopotamia e la strada che da Giaffa sale a Gerusalemme. Situata nella pianura costiera, è sotto l'influenza dei Filistei che dominano la costa da Gaza allo Iarqon e ad Afek. L. è menzionata nell'elenco delle città conquistate da Tutmosi III (1468) fra Giaffa, Kentu, Ono e Afek (*rwṯn* in egiziano). È assente dalle liste di Gs, dove, secondo la sua posizione, sarebbe nella tribù di Dan. Secondo 1Cr 8,12 la città sarebbe stata costruita da Semed, un figlio di Beniamino. Dopo la cattività di Babilonia, alcuni Beniaminiti si stabiliscono a "Lod, Cadid, Ono... e nella valle degli Artigiani" (Esd 2,33; Ne 7,37; 11,35). Verso il 145 Demetrio II cede "i tre distretti di Aferema, di Lidda e di Ramataim" a Gionata (1Mac 11,34); Lidda era dapprima una capitale regionale facente parte della Samaria (cfr. 10,30.38; 11,29.57; Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,127). Dopo la morte di Cesare, Cassio riduce in schiavitù gli abitanti di Lidda (*A.J.* 14,275); ma Marco Antonio fa liberare i Giudei (*A.J.* 16,320s). Una parte dell'esercito romano vi stabilisce i suoi quartieri invernali (inverno 39-38 a.C., *A.J.* 14,412). La città è indicata dai Romani come un villaggio o come la capitale di un distretto (*A.J.* 20,130; *B.J.* 3,55). Pietro guarisce qui il paralitico Enea (At 9,32-35); da lì se ne va ad abitare a Giaffa da Simone il conciatore (At 9,38.43). Nel 52 Quadrato, governatore della Siria, interviene in una disputa fra Giudei e Samaritani (*B.J.* 2,242-44). All'epoca della prima rivolta (66) il proconsole di Siria Cestio Gallo incendia la città vuota dei suoi abitanti che erano saliti a Gerusalemme per la festa dei Tabernacoli (*B.J.* 2,515). I rivoltosi designano come governatore della città e del suo distretto Giovanni l'esseno (*B.J.* 2,567). Lidda è infine occupata da Vespasiano nel 68 (*B.J.* 4,444). La città fu prospera fra la prima e la seconda rivolta; aveva un sinedrio, un quartiere industriale e aveva una comunità di Tarsici. Nel 200 l'imperatore Settimio Severo ne fece una città romana con il nome di *Colonia Lucia Septimia Severa Diospolis.* Durante il periodo bizantino la città comprendeva una numerosa comunità samaritana; aveva un vescovato. La tradizione vede in L. la patria di san Giorgio, patrono d'Inghilterra; i Crociati vi costruiscono una chiesa in suo onore. L. fu sottoposta a scavi da J. Kaplan nel 1951 e nel 1952. Sono state trovate tracce d'occupazione del Neolitico, del Calcolitico e del Bronzo Antico I.

Bibl. Abel, II, 370; EAEHL, II, 753-754; Vogel, I, 57; II, 53; P. Thomsen, *Das Stadbild Jerusalems auf der Mosaikkarte von Madeba,* ZDPV 47, 1929, 149-173; A. Alt, *Die älteste Schilderung Palästinas im Lichte neuer Funde,* PJb 37, 1941, 18-49; J. Kaplan, *Les fouilles de Lod,* Alon 5-6, 1954, 39; id., *Neolithic and Chalcolithic Remains at Lod,* Erls 13, 1977, 57-75.

MBeau

LODE In ebr. *hillēl, zāmar,* "lodare", e *hillûlîm, t'hillāh,* "lode"; in gr. *aineō,* "lodare", e *ainos, ainesis, epainos,* "lode"; lodare Dio è la ragione d'essere della vita dell'uomo: proprio perché l'uomo morto non può più partecipare alla l. di Dio il salmista supplica Dio di non abbandonarlo: "Salvami per la tua fedeltà, perché presso i morti non si pronuncia il tuo nome, negli inferi chi ti rende grazie?" (Sal 6,6). Ed è ancora per poter continuare a lodare Dio che il fedele chiede la liberazione: "Che io possa vivere per lodarti" (Sal 119,175). Nelle visioni di Ap la l. è l'occupazione per eccellenza dei redenti (Ap 19,5). Così essa è la forma più autentica della fede, quella che fa eco all'invito che percorre tutta la Scrittura: " →alleluia", "lodate il Signore".

1 AT

A La l. è presente nei più antichi brani della letteratura biblica, come il cantico di Miriam (Es 15,21), breve poema ritmato al suono del tamburello, da ripetere in coro, per celebrare il passaggio liberatore del mare. Altro antico canto di vittoria è il cantico di Debora (Gdc 5). Altri canti di l. sono messi sulle labbra dei credenti all'ora della liberazione (Mosè: Es 15; Anna: 1Sam 2; il re Ezechia: Is 38) o talvolta prima ancora che sopraggiunga la salvezza (Gio 2; Dn 3 nella versione greca). L'annuncio della salvezza giustifica l'appello alla l. rivolto agli esiliati di Babilonia (Is 48,20s) e alla terra tutta (Is 42,10-13). La l. caratterizza il culto, dove talvolta essa accompagna un sacrificio (1Sam 1,3). Si esprime soprattutto nei Sal, detti in ebraico *t'hillîm,* "lodi". È il tono dominante dell'intera raccolta, che sgorga anche dalle preghiere di supplica (Sal 22,23s) e nei poemi didattici (Sal 119,7.171).

B Esiste una forma privilegiata per esprimere la l.: l' →inno (Sal 8; 19; 33; 65; 92; 104; 113; 117; 138; da 146 a 150). La struttura di base è costituita da due elementi:

— L'invito, che sfrutta numerosi verbi sinonimi ("lodare", "celebrare", "benedire", "proclamare", "cantare", "raccontare", "gioire", "esultare", ecc.) sempre all'imperativo. Ci si serve anche dell'esclamativo *bārûk,* "benedetto sia", costruzione derivata dall'insegnamento sapienziale (Sal 119,12). Questo invito spinge i fedeli a unirsi alla l. che risuona nel culto e che deve estendersi al mondo intero; tutti i popoli della terra e anche le creature inanimate devono associarsi perché il Signore di Israele è anche il Dio di tutti i popoli e dell'intera creazione (Sal 148).

— La motivazione: è l'evocazione delle opere del Signore nella storia del suo popolo e fin nell'immensità del cosmo. Spesso introdotta da *kî,* "certamente", "perché" (cfr. Sal 136), questa evocazione si dispiega sia in verbi di azione (cfr. Sal 33) sia in una sequenza di forme al participio che sono altrettanti titoli attribuiti a Dio (cfr. Sal 65,7s; 103,3s). Questa parte dell'inno può assumere la forma di una vera confessione di fede introdotta dal verbo caratteristico "riconoscete che..." (*d'ū:* cfr. Sal 100,3).

Originariamente l'inno è una l. comunitaria dove i fedeli si esprimono alla prima persona del plurale.

Forse era antifonato fra gli officianti da una parte, che invitavano alla lode, e l'assemblea dall'altra, che confessava la sua fede. Sviluppandosi, l'inno trova anche applicazioni individuali: il fedele rivolge l'invito a se stesso per introdurre la sua l. personale (Sal 103,1s). Si nota tuttavia che la l., anche individuale, non è rivolta a Dio stesso come fosse una preghiera, ma a degli uditori virtuali davanti ai quali la l. prende valore di testimonianza di gioia e di riconoscenza.

2 NT La l. delle opere salvifiche del Signore prosegue soprattutto nel momento del compimento delle promesse: all'inizio del Vangelo riecheggiano i cantici di Maria (Lc 1,46-55; →Magnificat), di Zaccaria (Lc 1,68-79; →Benedictus) e di Simeone (Lc 2,29-32; →Nunc dimittis), pezzi forse improntati all'innologia giudaica dell'epoca e celebranti la venuta dei tempi messianici. La l. domina il culto dei primi cristiani, come è attestato dai numerosi inni alla gloria del Signore e dell'Agnello della liturgia celeste, di cui il culto della Chiesa è l'anticipazione (Ap 4,11; 5,9s; 7,10s; 11,17). L'invito alla l. fa parte delle esortazioni dell'Apostolo (Ef 5,19; Col 3,16; 1Ts 5,18). Come Giona nel ventre del pesce (Gio 2) e come gli amici di Daniele nella fornace (Dn 3), così Paolo e Sila nella prigione di Filippi non aspettano di essere liberati per rivolgere a Dio le l. che anticipano la loro miracolosa liberazione (At 16,25). Lo studio delle forme letterarie ha permesso di identificare nelle lettere di Paolo alcuni passi di stile poetico e ritmato che potrebbero essere antichi inni di confessione di fede, come l'inno che ricapitola l'opera di Cristo (Fil 2,6-11) e quello che ricapitola il suo potere cosmico (Col 1,15-20). Nasce così una nuova innologia, tipicamente cristiana, accanto al tradizionale canto dei Sal che Gesù e i suoi discepoli continuano a praticare (Mc 14,26). Oltre alla l. detta "di benedizione" all'inizio dei pasti (Mc 6,41; 8,6; 14,22), i Vangeli attestano due particolari azioni di l. nel ministero di Gesù: davanti alla tomba di Lazzaro (Gv 11,41s), la l. di Gesù anticipa il miracolo e ne fa, per i testimoni dell'avvenimento, un segno della sua messianicità. Verso la metà del vangelo Gesù si meraviglia, nella l., della rivelazione del Padre ai semplici e non ai saggi (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22). Questa l. lascia intravedere qualcosa dell'intimità e dell'armonia che legano il Padre e il Figlio. Questi due atti di l. di Gesù a suo Padre attestano davanti agli uomini il ruolo centrale della l. nella missione di Gesù e nel servizio che egli attende dai suoi discepoli nel mondo.

Bibl. TWAT, II, 433-441.603-612; TWNT, I, 176-177; II, 583-585.751-763. SAms

LODEBAR In ebr. *lō' dᵉbār;* città della Transgiordania nel territorio di Gad (Gs 13,26), patria di Machir, riconquistata da Ioas o Geroboamo II dopo che era stata presa probabilmente dagli Aramei (Am 6,13, dove il testo ebr. porta ironicamente *lō' dābār,* "Voi gioite per niente"). È forse Umm ad-Dabr, nella valle del Giordano, 16 km a sud del lago di Tiberiade.

Bibl. Abel, II, 304; EJ, XI, 424. CCan

LOGIA Plurale del gr. *logion,* "detto, sentenza"; l. è un termine usato nell'esegesi del NT per distinguere le parole di Gesù sprovviste di una cornice narrativa. Il concetto di l. si oppone così a quello di →apoftegma. Si possono indicare sei tipi di l.:

1 Logia di tipo sapienziale Sono massime impersonali, simili a quelle di Pr, p.es.: "A ogni giorno basta la sua pena" (Mt 6,34b). Possono presentarsi talvolta sotto forma di una domanda retorica p.es. "Chi fra voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita?" (Mt 6,27; Lc 12,25). Si trovano in seguito constatazioni personali in rapporto con la missione e il messaggio di Gesù, p.es.: "Molti sono chiamati, ma pochi sono eletti" (Mt 22,14). Fra i l. si incontrano →macarismi o →beatitudini, p.es.: "Beati coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano" (Lc 11,28). Si trovano anche degli argomenti a fortiori, p.es.: "Cinque passeri non si vendono forse per due soldi... a maggior ragione..." (Mt 10,29s; Lc 12,6s).

2 Esortazioni di stile imperativo Questo tipo di l. rientra generalmente nella parenesi, p.es.: "Medico, cura te stesso" (Lc 4,23) o "Lascia che i morti seppelliscano i loro morti" (Mt 8,22b; Lc 9,60). Possono costituire composizioni più ampie, p.es. in Mt 5,39b-42; Lc 6,29s.

3 Logia di tipo legislativo Contengono regole di ordine interno per la comunità cristiana, p.es. il logion di Mt 16,18 sul primato di Pietro e quello di Mc 10,11 sulla proibizione del divorzio. In altri l. di questo tipo Gesù prende posizione di fronte alla Legge giudaica, p.es. nella questione del sabato, in Mc 2,27; 3,4. Discute anche a partire dalla Scrittura per risolvere un caso (Mc 2,25) o discutere una regola di comportamento in una polemica o nel corso di una controversia, p.es. in Mc 10,3s; 12,24-27.

4 Logia profetici e apocalittici Comportano dichiarazioni sullo stato di eletto o di dannato che si addice a qualcuno, p.es.: "Beato colui che mangerà il pane nel Regno di Dio" (Lc 14,15) o "Guai a voi che ora siete sazi" (Lc 6,25). Le enunciazioni dei criteri secondo i quali l'eletto sarà distinto dal dannato, p.es. in Mc 10,29s; Mt 23,34-36 appartengono a questa categoria di l. come le esortazioni che invitano a prendere seriamente questi criteri e trarne, senza indugio, le conseguenze pratiche, p.es. in Mc 1,15. I l. apocalittici implicano un'esortazione simile, ma sono piuttosto descrittivi. Essi descrivono la venuta del giudizio escatologico, quando questi criteri saranno applicati a tutti in modo rigoroso, p.es. in Mc 13,5-27.

5 Logia messianici Precisano il posto di Gesù nell'evento della salvezza indicandolo con la prima persona del singolare. Si presentano dunque come parole del Rivelatore. Questi l. riguardano la venuta di Gesù come Messia, p.es. in Mc 2,17 o si riferiscono alla persona di Gesù, p.es. in Mc 1,17; Mt 8,10;

ugualmente alla persona del Risorto, come in Mt 28,18; Lc 24,49.

6 **Le parabole** Non si giustappongono agli altri cinque tipi di l., poiché sono parole di Gesù di genere soprattutto sapienziale e apocalittico. Non costituiscono nemmeno un genere distinto perché appartengono alla categoria delle narrazioni fittizie. →due fonti, teoria delle.

Bibl. DACL, XIII, 1443-1452; DBS, 1, 159-198; TWNT, IV, 140-145; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1964⁶, 73-222 (Ergänzungsheft 13-30); J. Delobel (ed.), *Logia. Les Paroles de Jésus*, Leuven, 1982. ELip

LOGOS

1 **Usi** Il termine gr. *logos*, "parola" "verbo" è frequente nel NT, ma si possono citare solamente tre testi (Ap 19,13; 1Gv 1,1; Gv 1) in cui esso si applica a Cristo, cioè dove Cristo e L. sono identici.

A Ap 19,13. In Ap 19,13, Cristo si chiama "Verbo di Dio". J. Dupont ha voluto spiegare questo termine ricordando il verbo vendicatore dell'AT (→parola; →parola di Dio); bisognerebbe identificare il cavaliere divino con l'angelo sterminatore (Sap 18,14-16; cfr. Es 12,23; 1Cr 21,16; Sal 2,9; Is 11,4; 49,2). Si tratterebbe quindi della funzione escatologica di Cristo e non del L. come rivelatore. Per G. Kittel e altri autori, Ap 19,13 sarebbe la conclusione di tutti gli sforzi del NT per vedere in Cristo la realizzazione definitiva del Verbo divino (cfr. v. 11, "fedele e verace" o il nome →"Amen" in Ap 3,14).

B 1 Gv 1,1. L'inizio di 1Gv (1,1) chiama Cristo "il Verbo di vita". Sono stati richiamati a questo proposito i testi di Dt dove "la parola di Dio" come Rivelazione è messa spesso in rapporto con la (vera) vita (Dt 4,1; 30,14s; 32,47; cfr. Fil 2,16; Mt 4,4; Gv 5,24s; 6,63.68; 12,50). Nel contesto di 1Gv Cristo è similmente chiamato "la vita" (1Gv 1,2; 5,20; cfr. Gv 14,6). In genere si ammette la dipendenza letteraria di 1Gv in rapporto al →prologo del quarto vangelo: la menzione del L. in 1Gv suppone che questo termine sia già stato usato altrove. D'altra parte la costruzione della frase rivela che Giovanni esita a parlare del L. come di un uomo con il quale si è familiarmente intrattenuto.

C Prologo del quarto Vangelo. Il termine L. ritorna quattro volte (1,1.14) nel prologo del quarto Vangelo, che forse riprende un inno pregiovanneo. Il L., senza alcuna determinazione, è presentato come preesistente (Gv 1,1; cfr. Ap 3,14; Gv 3,13; 6,33-62; 8,23-58; 16,28; 17,5.24), come pensiero creatore di Dio (cfr. Sal 119,89s; Sap 7-9; Gv ha sostituito il concetto tradizionale della →sapienza con il L.) o come parola creatrice di vita (cfr. Sal 33,6; Pr 8,35; Sir 42,15), ma nello stesso tempo come incarnata (Gv 1,14) e, in questa qualità, come rivelatrice di Dio (Gv 1,18; cfr. 12,44-46; 14,9; e anche 2Cor 4,6; Col 1,15). Si dice esplicitamente che il L. è Dio (Gv 1,1.18).

2 **Origine**

A *Giudaismo ellenistico.* Dopo Eraclito, il termine *logos* (verbo), frequentemente usato, aveva assunto nelle diverse scuole dei filosofi greci accezioni molto varie. Il concetto stoico del *logos* (il principe divino che penetra e governa il cosmo) era conosciuto ovunque. Filone d'Alessandria lo utilizza circa 1.200 volte per indicare una emanazione di Dio, strumento nella creazione. Colpisce particolarmente il fatto che secondo Filone si possa applicare al *logos* il nome *theos* senza articolo mentre *ho theos* (con l'articolo) è riservato a Dio. Ora in Gv 1,1 il L. è detto *theos* (ci si attenderebbe *ho theos*). Per Filone non si può dire del L. che sia increato, nè creato o almeno non creato come lo sono le altre creature. Il L. ricopre un ruolo importante nei sistemi gnostici come l'ermetismo e la letteratura di Nag Hammadi. La novità del prologo è di identificare questo L. con una persona storica e concreta, Gesù di Nazaret, fatto totalmente estraneo agli gnostici: "Il Verbo si è fatto carne" (Gv 1,14). Il verbo *gignomai* indica un vero cambiamento, non un rivestimento o un'apparenza (docetismo). Sembra che qui Gv polemizzi contro un certo docetismo e il seguito del v. 14 ("e noi abbiamo visto la sua gloria") non può essere isolato e contribuire a fare di Gv un doceta (= Käsemann; Schottroff). Già Agostino ammetteva di aver letto presso autori platonici "che il verbo è nato da Dio... ma che il verbo si è fatto carne ecco ciò non ho letto".

B *Letteratura rabbinica.* Per il giudaismo si fa appello alla nozione di *"meimrā'* (parola) del Signore" nei targum. Questa espressione è usata al posto di "Jahweh" per salvaguardare la trascendenza di Dio. Non si può, tuttavia, considerare questa *memrā'* come un'ipostasi divina; tutt'al più vi si può vedere una personificazione poetica (V. Hamp). D'altra parte è possibile che gli ambienti giovannei abbiano conosciuto questa espressione nel culto della sinagoga, in particolare nelle parafrasi aramaiche della Torah o dei Profeti; ciò spiegherebbe Ap 19,13.

Bisognerebbe anche tener conto di tutta una speculazione sulla Legge, spesso glorificata nel rabbinismo e privilegiata in rapporto alla parola profetica, l'altro grande canale della rivelazione in Israele (cfr. Mt 5,17: la Legge e i profeti). Gv forse si augura di ridare valore alla parola profetica da una parte e dall'altra di porre in contrasto la personificazione rabbinica della Legge e la persona di Gesù (cfr. 1,17). Infine Gv applica al L. ciò che la letteratura sapienziale dice della sapienza personificata (cfr. 1,3) eccetto la sua identificazione con la Legge in Sir 24,23. L'uso del verbo *skēnoō* in Gv 1,14 (Sir 24,8: *kataskēnoō*) è particolarmente sorprendente.

C *AT.* Si spiega probabilmente meglio l'uso di L. per indicare la natura propria del Cristo facendo riferimento alla nozione veterotestamentaria della rivelazione divina ("Parola di Dio"; cfr. Dt 30,11-14; 32,47; Sal 147,19) come appare nel NT. I sinottici usano L. per indicare il messaggio (Mc 2,2; 4,33; 16,20; Lc 1,2; 5,1), ma mettendoci una certa riserva

(Gesù è la Parola, egli non la predica dunque). In At il termine *logos* appare dodici volte con il senso di "Vangelo" (4,4; 8,4; 10,44; 11,19; 14,25; 16,6; 17,11; 18,5; 19,20); Dio invia il suo L. (cfr. Sal 106,20 LXX) e annuncia così la pace mediante Gesù Cristo (At 10,36), cioè fa proclamare il suo messaggio da Cristo. Paolo indica il messaggio, il Vangelo, con le seguenti espressioni: il l. (1Ts 1,6), "il verbo del Signore" (1Ts 1,8); "il verbo di Dio" (1Ts 2,13); Dio rivela la sua parola con la predicazione (Tt 1,3) e il contenuto della predicazione è la salvezza in Cristo (Col 1,25-27; 4,3; 1Tm 1,15). Nel quarto Vangelo le formule "Se resterete nella parola" (Gv 8,31; cfr. 5,38; 1Gv 2,14) o "se resterete in Gesù (Dio)" (Gv 6,56; 15,4-7; 1Gv passim) sono all'incirca equivalenti. Di conseguenza se la comunità primitiva applica il nome di L. all'opera della salvezza operata da Cristo (l'oggetto del L., del messaggio), si capisce che l'autore del →prologo giovanneo abbia fatto un passo in più identificando il L. con Cristo. Egli vede nel L. il supremo rivelatore del Dio invisibile (Gv 1,18) e nello stesso tempo, nella sua Persona uguale a Dio, il contenuto stesso della rivelazione. L'autore del quarto Vangelo, che spesso identifica Gesù a realtà divine (11,25; 14,6; 8,12) e dà molta importanza alla parola di Gesù, ha ripreso l'identificazione di Gesù e del L. (cfr. il contrasto fra il *logos* di Gesù e la *lalia*, chiacchiere, della Samaritana in 4,41-42).

Bibl. Commentari al vangelo di →Giovanni; DBS, V, 425-497; TWNT, IV, 129-140; M.J. Lagrange, *Vers le Logos de Saint Jean*, RB 32, 1923, 161-184.321-371; R.G. Bury, *The fourth Gospel and the Logos Doctrine*, Cambridge, 1940; B. De Pinto, *Word and Wisdom in St John*, Scripture 19, 1967, 19-27.107-122; B. Jendorff, *Der Logosbegriff. Seine philosophische Grundlegung bei Heraklit von Ephesos und seine theologische Indienstnahme durch Johannes den Evangelisten*, Frankfurt, 1976; G. Neyrand, *Le sens de "logos" dans le prologue de Jean*, NRT 106, 1984, 59-71. JdF-MdeM

LOIDE In gr. *lōis*, "desiderabile"; madre di Eunice e nonna di Timoteo; Paolo evoca la sua "fede schietta" (2Tm 1,5). AvdB-JMer

LO-RUHAMAH In ebr. *lō' ruḥāmāh*, "non amata"; nome simbolico dato da Jahweh alla figlia secondogenita di Osea e di Gomer per indicare il suo abbandono di Israele infedele (Os 1,6.8), condanna che Dio revoca con il cambiamento di questo nome in *ruḥāmāh*, "amata" (Os 2,3; cfr. 2,25). JMer

LOT In ebr. *lôṭ*, figlio di Aran e nipote di Abramo (Gen 11,27-31); va con lui in Canaan, ma si separa da lui e si dirige nella regione del Giordano dove si accampa arrivando fino a Sodoma (Gen 13,1-13). Fatto prigioniero dai re d'Oriente, Lot è liberato da Abramo (14,12-16). Salvato dal castigo di Sodoma e Gomorra (19,1-29; Lc 17,28-32) per la sua giustizia (Sir 16,8; Sap 10,6-7; 2Pt 2,6-9), L. diventa, attraverso le sue figlie, l'antenato dei Moabiti e degli Ammoniti (Gen 19,30-38), i "figli di Lot" (Dt 2,9.19; Sal 83,9). La storia di L., in gran parte della fonte J, si basa (salvo per 14,12-16, che è recente come tutto il capitolo) su antiche tradizioni di clan transgiordanici dei "figli di Lot". Il nucleo primitivo potrebbe essere una tradizione popolare di una catastrofe che sconvolse il sud del mar Morto (Gen 19, in gran parte eziologico: vv. 20-22.26.30-38). È difficile dire quando questa tradizione fu inserita nel patrimonio israelitico delle tradizioni di Abramo. Il legame può essere antico e significare il riconoscimento di una parentela di origine.

Bibl. Commentari alla →Genesi: R. Kilian, *Zur Überlieferungsgeschichte Lots*, BZ 14, 1970, 23-27; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 163-164. ABoud

LOTO L'ebr. *ṣe'ĕlîm* (plurale; cfr. l'arabo *ḍā'l*) indica il l. spinoso *(Zizyphus spinae christi)* una pianta di palude, rifugio del coccodrillo (Gb 40,21); l'ebr. *šûšan*, di solito tradotto con giglio, potrebbe essere il l. JLong

LUCA In gr. *loukas*, forma abbreviata del lat. *lucanus*, "chiaro" (→Lucio); autore del terzo Vangelo e di At. Secondo la tradizione (Eusebio, Gerolamo) egli era di origine pagana, siro, di professione medico (Col 4,14). Si dice fosse anche collaboratore di →Paolo che egli accompagnò nei suoi viaggi missionari come sembrano confermare parecchie lettere paoline (Fm 24; 2Tm 4,11) e alcuni brani di At in cui l'autore sembra riportare ricordi personali (16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16) soprattutto a proposito dell'arresto e della →prigionia di Paolo. Una variante del codice Beza in At 11,28 ("quando noi eravamo riuniti") lo dà come membro della prima chiesa di Antiochia. È stato erroneamente identificato con l'evangelista Luca un →Lucio (in gr. *loukios*), parente di Paolo, nominato in Rm 16,21 (Origene), o anche Lucio (in gr. *loukios*) di Cirene menzionato in At 13,1. L'attribuzione del terzo Vangelo a L. compagno di Paolo risale a Ireneo (140-202), vescovo di Lione (*Adversus Haereses* 3,1,1; 14,1-4) e al *Canone di Muratori* (II secolo); la redazione dell'opera sembra confermarlo. La paternità lucana di At, composto fra il 70 e il 90, è stata messa di più in dubbio dai critici moderni che tacciavano l'opera di un'insufficiente informazione sulla vita di Paolo rispetto alle lettere di costui (Gal e soprattutto 1-2Cor). Le difficoltà non sono insormontabili, vista la teologia lucana di At; la maggior parte oggi ammette l'attribuzione di At a L.

Alcune leggende fanno di Luca un discepolo di Gesù o uno dei compagni di Emmaus o ancora il pittore della Vergine Maria. Secondo un'antica tradizione (Gaudenzio, PL, 20,962) sarebbe stato martirizzato con →Andrea a Patras (Grecia), all'età di 84 anni. Il suo emblema iconografico (→evangelista) è il toro (→bovini), l'animale dei sacrifici, perché il suo vangelo inizia con l'invocazione del sacerdote Zaccaria che officia nel Tempio di Gerusalemme.

Bibl. Catholicisme, VII, 1226-1236; A. Harnack, *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906; H.J. Cadbury, in F.J. Foakes Jackson-K. Lake (ed.), *The Beginnings of Christianity*, II, London, 1920-33, 209-264; A. Strobel, *Lukas der Antiochener*, ZNW 49, 1958, 131-134; R. Glover, *"Luke the Antiochene" and Acts*, NTS 11, 1964-65, 97-106; M.A. Siotis, *Luke the Evangelist as St Paul's Collaborator*, in *Festschrift O. Cullmann*, Zürich, 1972, 105-111; R. Pesch, *Die Zuschreibung der Evangelien an apostolische Verfasser*, ZKT 97, 1975, 56-71. JRad

LUCA, VANGELO

1 Scopo, destinatari, data Luca presenta la sua opera in due parti ben unite: il vangelo, dedicato alla vita di Gesù, evoca e interpreta le sue parole e le sue azioni fino alla sua morte e alla sua resurrezione; At mostra come i discepoli e i loro successori parlano e agiscono nella forza dello Spirito Santo diffuso da Gesù risorto ed esaltato. Una prefazione (Lc 1,1-4; cfr. At 1,1-3) indirizzata a un certo →Teofilo, introduce i due libri e sottolinea la solidità della testimonianza che riportano. L'attribuzione dei due libri a →Luca è generalmente ammessa dai critici che vi riconoscono una stessa lingua e uno stesso pensiero teologico. Di origine pagana, Luca si rivolge a cristiani convertiti dal paganesimo, probabilmente Greci, sottomessi a Roma; redige la sua opera da storico credente sforzandosi di mettere in risalto il senso degli avvenimenti più che di descriverli con esattezza formale. Segue Mc — pur "omettendo" Mc 6,45-8,26 — ma anche, probabilmente, con Mt, la "fonte" Q (→sinottica, questione). Dipende da tradizioni che gli sono proprie, ma è difficile determinarne la fonte ("Sonderquelle"; F. Rehkopf, T. Boman). Alcuni esegeti hanno pensato a un proto-Luca (B.H. Streeter, T.W. Manson, L. Gaston), documento redatto da Luca e completato da materiali di Q e di Mc (M.E. Boismard). I rapporti stretti con Gv sembrano indicare una fonte comune (J. Schniewind, M.E. Boismard, A. Feuillet). Una delle caratteristiche di Lc è il suo confronto costante fra le due linee di comportamento seguite dai cristiani delle prime comunità: linea giudaica, centrata sulla Parola di Dio compiuta in Gesù risorto che diffonde lo Spirito Santo sulla Chiesa; la linea pagana, desiderosa di valori di vita, che percepisce soprattutto lo Spirito Santo all'opera nella comunità prima di risalire alla vita di Gesù e di scoprirne le radici nella rivelazione di Dio a Israele. La dipendenza di Lc da Mc spinge generalmente a collocare dopo il 67-70 la redazione del vangelo; si pensa agli inizi dell'80. Il modo in cui parla del giudizio di Gerusalemme sembra confermarlo; in effetti egli introduce (19,43-44; 21,20-24) il cliché tradizionale della città assediata, lasciando percepire la sua realizzazione effettiva all'epoca in cui scrive (P. Grelot). Questa è l'opinione comune, malgrado qualche tentativo recente (C. Tresmontant, A.T. Robinson) che sostiene una data anteriore.

2 Piano e contenuto Lc racconta tutta la vita di Gesù, dalla nascita alla morte, poi la sua glorificazione, dalla →resurrezione all' →ascensione. La maggior parte degli autori vi distinguono quattro fasi, secondo un piano geografico:

— l'infanzia (1,2), da Gerusalemme a Gerusalemme, attraverso Nazaret e Betlemme;
— l'attività di Gesù in Galilea (3,1-9,50);
— il grande viaggio dalla Galilea a Gerusalemme (9,51-19,28);
— la passione e la morte di Gesù a Gerusalemme, la sua resurrezione e la sua ascensione (20-24).

In base a questo schema Lc elabora una riflessione sul significato della venuta del Figlio di Dio fra gli uomini. La sua origine divina e umana, considerata già dai racconti dell'infanzia, si manifesta, all'inizio della sua missione, con il suo battesimo seguito dalle tentazioni e dal discorso programmatico che pronuncia a Nazaret (3-4): Gesù è la parola di Dio indirizzata agli uomini nella potenza dello Spirito Santo. In seguito Lc mostra come questa Parola sia ascoltata dai Giudei (5-6), di cui Pietro è il capofila, poi dai pagani (7-9) dei quali l'esempio è il centurione romano; questa Parola infatti suscita interrogativi sia nei discepoli i quali aderiscono a Gesù (8,25) che in coloro i quali sono lontani, come testimonia Erode (9,9). La parte centrale del Vangelo (9-16) è una lunga meditazione sull'importanza dell' "esodo" (9,31) di Gesù verso Gerusalemme: egli rivela volta per volta il mistero della sua persona di Figlio di Dio; l'iniziativa del Padre che lo manda e il dinamismo dello Spirito Santo ricevuto da colui che prega (9-11); spiega in seguito il destino degli uomini i cui istinti sono omicidi (12-13); infine fa capire a tutti la sua chiamata al banchetto messianico grazie alla misericordia del Padre che permette allo Spirito Santo di trasformare il credente (14-16). Tutto questo sviluppo spiega le dimensioni fondamentali dell'esistenza di colui che crede e correlativamente i tesori dell'amore di Dio manifestato in Gesù. Un doppio quadro della venuta del Regno (17-21, sdoppiamento di Mc 13 o di Mt 24-25) fa capire come la salvezza venga nella vita di ogni uomo (17,20-18,8) come in quella delle società (21,5-36), la cui immagine è la città di Gerusalemme. La passione e la morte di Gesù (22-23) spiegano la sua solidarietà di Figlio con l'umanità peccatrice: egli scompare davanti alla volontà omicida di ciascuno e di tutti (23,25), per ritornare vivente, ma in modo velato (21,27; 24,16), come il Risorto che accompagna i suoi sulla strada della vita (24).

3 Teologia Spesso si considera Lc come il vangelo della storia della salvezza; H. Conzelmann (1954) ha creduto di scoprirvi una divisione tripartita di tale storia: il tempo di Israele, il tempo di Gesù, il tempo della Chiesa. La sua tesi è stata a lungo oggetto di controversie (H. Flender, W.C. Robinson, E. Rasco). Infatti è l'esperienza della presenza dello Spirito Santo nella missione della Chiesa che ha fatto scoprire all'evangelista che cos'è la salvezza in atto. Così egli fa apparire lo →Spirito Santo come la potenza di Dio tangibile nell'attività degli uomini e nello sviluppo della storia. L'azione dello Spirito si manifesta nell'intervento di Gesù che "fa strada" in

mezzo agli uomini verso il Padre (il verbo *poreuesthai*, "dirigersi", ritorna 50 volte in Lc). L'azione deve anche esprimersi nella vita dei discepoli con una prassi concreta, conforme a quella di Gesù, caratterizzata dalla condivisione dei beni, dal perdono delle offese e il condono dei debiti, la pazienza nelle prove. Cristo, in Lc, si dà come "la Parola della →grazia di Dio" (At 20,24; cfr. Lc 4,22) che viene a visitare gli uomini inaugurando fra loro il Regno di Dio (17,21), manifestando loro l'oggi della salvezza (2,11; 4,21; 19,5.9; 23,43): la misericordia di Dio verso l'umanità è riconosciuta e diventa contagiosa. È questo l'avvenimento essenziale che "accade" nel mondo: il verbo *ginesthai*, "accadere", è usato 129 volte in Lc e 124 volte negli At, mentre l'espressione "e/ora accadde" (*kai egeneto* o *egeneto de*) ritorna 36 volte in Lc. Liberatore degli uomini, Gesù è chiamato il Salvatore (2,11); egli si fa amico dei peccatori, rende alla persona la sua dignità, rivela alla donna la sua vera grandezza. Solidale con gli uomini, Gesù è nello stesso tempo interamente rivolto al Padre (2,49; 23,46), di cui rivela la tenerezza amorevole (7,13; 10,33; 15,20). Così Lc può essere considerato come il Vangelo della →preghiera perché permette al cristiano di incominciare a conoscere l'intimità di Dio, nella gioia e nella lode. Alcuni autori moderni (E. Käsemann, P. Vielhauer) hanno tacciato Lc di "protocattolicesimo" *(Frühkatholizismus)*, intendendo con ciò che egli avrebbe sostituito all'escatologia primitiva di Gesù che richiederebbe la fede, una storia di salvezza tutta umana, fondata sulla testimonianza di un'istituzione ecclesiale ridotta ad un'organizzazione giuridica; il motivo sarebbe il ritardo della →parusia (H.W. Bartsch, W.G. Kümmel). Questa tesi tendenziosa, di origine protestante, ha sollevato un dibattito importante prima di essere demolita (C.K. Barrett, A. George).

Bibl. Commentari: M.J. Lagrange, Paris, 1921 (1958[7]); J.M. Creed, London, 1930 (1953[2]); A. Schlatter, Stuttgart, 1931 (1960[2]); J. Schmid, Regensburg, 1940 (1960[4]); W. Grundmann, Berlin, 1961 (1969[3]); E.E. Ellis, London, 1966; I.H. Marshall, Exeter, 1978; J.A. Fitzmyer, New York, 1981 (1986[2]); J. Radermakers, Bruxelles, 1981; C. L'Éplatenier, Paris, 1982. [K.H. Rengstorf, *Il vangelo secondo Luca* (= NT 3), Brescia, 1980; O. da Spinetoli, *Luca* (= ComStB), Assisi, 1982; H. Schürmann, *Il vangelo di Luca, I* (= ComTeolNT III/1), Brescia, 1983; J. Ernst, *Il vangelo secondo Luca, I-II* (= Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia, 1985; J.L. Nolland, *Luke 1-9:20* (= Word Biblical Commentary 35A), Dallas TX, 1989; L.T. Johnson, *The Gospel of Luke* (= Sacra Pagina 3), Collegeville MN, 1991; *Una comunità legge il Vangelo di Luca, I-II* (= LetPastB 39s), Bologna, 1991-1992; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma, 1992].

Studi: DB, IV, 376-402; DBS, V, 545-594; DictSpir, IX, 1103-1121; Catholicisme, VII, 1212-1226; H.J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, New York, 1927 (nuova edizione: London, 1958); H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1954 (1964[5]); A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem*, London, 1958; W.C. Robinson, *Der Weg des Herrn*, Hamburg, 1964; H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München, 1965; H.J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, Stuttgart, 1965; H. Marshall, *Luke Historian and Theologian*, Exeter, 1970; J. Jervell, *Luke and the People of God*, Minneapolis, 1972; F. Neirynck, *L'évangile de Luc*, Gembloux, 1973; E. Rasco, *La teología de Lucas: Orígen, Desarrollo, Orientaciones*, Roma, 1976; E. Delebecque, *Évangile de Luc et Études*, Paris, 1976; G. Girardet, *Lecture politique de l'évangile de Luc*, Bruxelles, 1978; A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris, 1978; L. Sabourin, *L'Évangile de Luc*, Roma, 1985; G. Schneider, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, BBB 59, 1985. [L. Monloubou, *La preghiera secondo Luca* (= StBibDeh 7), Bologna, 1979; B. Prete, *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Leumann (TO), 1986; F. Bovon, *L'oeuvre de Luc* (= LD 130), Paris, 1987; M. Masini, *Luca. Il vangelo del discepolo* (= LOB 2.3), Brescia, 1988; B.J. Koet, *Five studies on interpretation of Scripture in Luke-Acts* (= SNTAux 14), Louvain, 1989; D.P. Moessner, *Lord of the banquet. The literary and theological significance of the Lukan travel narrative*, Minneapolis, 1989; G.W. Nebe, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas* (= BWANT 127), Stuttgart, 1989; W. Schenk, *Luke as reader of Paul. Observations on his reception*, in S. Draisma (ed.), *Intertextuality in biblical writings. Essays in honour of Bas van Iersel*, Kampen, 1989, 127-139; G. Marconi-G.G. O'Collins (a cura di), *Luca - Atti. Studi in onore di P. Emilio Rasco nel suo 70° compleanno* (= ComStB), Assisi, 1991; D. McBride, *Emmaus. The gracious visit of God according to Luke*, Dublin, 1991; G.E. Sterling, *Historiography and self-definition. Josephos, Luke-acts and apologetic historiography* (= NTSup 64), Leiden, 1991; S. Zedda, *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca* (= StBibDeh 18), Bologna, 1991; C.H. Talbert, *The place of the Resurrection in the theology of Luke*, Interp 46, 1992, 19-30; U. Vanni, *L'Apocalisse e il Vangelo di Luca*, in G. Marconi-G.G. O'Collins (a cura di), *Luca - Atti. Studi in onore di P. Emilio Rasco nel suo 70° compleanno* (= ComStB), Assisi, 1991, 17-37; J. Wojcik, *The road to Emmaus. Reading Luke's Gospel*, West Lafayette IN, 1989; A. Barbi, *Il Dio di Gesù nell'opera lucana*, in *La "Teologia" di Gesù*, ScuolC 117, 1989, 167-95; J.N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca* (= BibBib 7), Brescia, 1991 (originale francese del 1989); F.O' Fearghail, *The introduction to Luke-Acts. A study of the role of Lk 1,1-4,44 in the composition of Luke's two-volume work* (= AnBib 126), Roma, 1991; G.C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, Jerusalem, 1992; J. Kodell, *Vangelo secondo Luca*, Brescia, 1992; J.M. Schubert, *The image of Jesus as the Prophet like Moses in Luke-Acts as advanced by Luke's reinterpretation of Deuteronomy 18:15,18 in Acts 3:22 and 7:33*, dir. C.H. Giblin, Fordham University, 1992; D. Senior, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Luca* (= Parola di Vita), Milano, 1992 (originale inglese del 1988); R.S. Ascough, *Rejection and repentance: Peter and the people in Luke's Passion narrative*, Bib 74,

1993, 349-65; B.C. Frein, *The literary and theological significance of misunderstanding in the Gospel of Luke*, Bib 74, 1993, 328-48]. JRad

LUCE In ebr. *'ôr, nēr, nōgah,* in aram. *n'hôr,* in gr. *phōs;* nonostante le diverse cosmologie, la maggior parte delle antiche civiltà orientali (Egitto, Babilonia, Iran) hanno associato la l. al bene, alla vita, all'essere, mentre la notte/l'oscurità erano il regno del male, della morte, del nulla. Il pensiero giudaico e cristiano non hanno derogato a questa fondamentale antitesi.

1 AT

A *Luce e cosmogonia.* Annullando ogni astrolatria o ogni concezione mitica, l'AT vede nella l. solamente una creatura di Dio, sia che si tratti della l. originale che sorge dal caos (Gen 1,1-5) e la cui sorgente è misteriosa per gli uomini (Gb 38,19), della l. del sole (Gen 1,17), della luna e delle stelle (Gen 1,16; Sal 74,16; Ez 32,8) che ritma l'alternarsi del →giorno e della →notte (Gen 1,14-19), quella del →fulmine o ancora della l. diffusa dalle lampade e dai candelieri (Gb 18,6; Sal 31,18; Nm 8,2). Così la l. è completamente sottomessa a Dio, al quale obbedisce tremando (Bar 3,33; Am 5,8) e del quale canta la grandezza (Sal 19,2; 148,3; Dn 3,71).

B *Dio e la luce.* L'AT evoca spesso l'intima relazione che la l. intrattiene con Dio; essa lo circonda e lo investe (Gen 15,17; Is 60,1-3; Gb 29,24; Ab 3,3); drappeggia il suo vestito di gloria (Sal 104,2) e illumina i luoghi che onora con la sua presenza (Es 24,10; Ez 1,22); in breve, questa l. è "divina" ed eminentemente teofanica perché manifesta la presenza dell'Altissimo (Es 13,21; 1Sam 3,3; 2Sam 22,13; ecc.) ed è onnipotente (Gb 12,22). Ma Dio non è egli stesso l.; la l. non è la sua essenza, anche se, da un punto di vista strettamente "relazionale", può essere "luce", guida e salvezza di colui che crede in lui (Sal 27,1; Gb 37,3). Solamente in Sap 7,27s, dunque tardivamente, la Sapienza divina si rivela come un riflesso della l. eterna, superiore a ogni l. creata. Un tema che si incontra frequentemente a Qumrân e presso gli gnostici, ma che troverà uno sviluppo importante anche nel NT.

C *Luce e antropologia.* Vivere è vedere la l. (Gb 3,16; 33,28.30; Sal 58,9; Sir 22,11). Vittoria sulle tenebre della morte (Gb 10,22), ogni guarigione appare come un ricupero della l. (Gb 33,30; Sal 56,14). Il cieco ha come un assaggio dello sheol (Tb 5,11s; Sal 88,13). La l. è segno di protezione divina (Mi 7,8), di gioia (Is 60,20; Sal 97,11), di felicità (Sal 112,4). Nella misura in cui l'oscurità facilita il crimine (Gb 24,13-17; Is 29,15), la l., al contrario (Sal 98,8), è pegno di onestà (Sap 5,6; Sir 32,16; Pr 4,18), di verità (Sal 43,3), di sapienza (Qo 2,13; Sap 7,10); la l. è, in fondo, un ideale di cultura umana e religiosa, così che la Legge è l. (Sal 119,105; Is 2,5; Bar 4,2; Sal 6,23); l'uomo saggio la diffonde ed è lui stesso una l. (Dn 5,11.15; Is 42,6). Così la domanda di l. a Dio è oggetto di alcune preghiere (Sal 4,6; 43,3).

D *Luce ed escatologia.* Per i profeti il →giorno del Signore sarà tenebre nei suoi prodromi e per i cattivi (Is 13,10; Ez 32,7; Am 5,18) ma sarà l. (Is 9,1; Mi 7,8s), chiarore di un giorno magnifico (Is 30,26) e perenne (Zc 14,7), per i giusti tormentati e angosciati, come al tempo dell'esodo, quando l'oscurità era stata la sorte degli Egiziani empi, ma la l. quella del popolo fedele (Es 10,21s).

2 NT

A *Il Cristo, luce del mondo* (Gv 8,12). Agli occhi di Mt 4,16 la predicazione di Gesù realizza questa prospettiva escatologica annunciata da Is 9,1. Con i suoi miracoli e le sue parole Cristo annunzia la l. ai pagani (At 26,23); le guarigioni dei ciechi rivestono perciò un significato molto importante (Gv 9,5). Nella persona di Cristo si risolve la triplice equazione: illuminatore-rivelazione-luce. È lui stesso la l. che egli rivela (Gv 12,46) e che dà la vita a tutti gli uomini (Gv 1,4.9); il dramma di cui è vittima corrisponde dunque a una lotta fra la l. e le tenebre (Gv 1,4; 3,19; 13,30; Lc 22,53). La trasfigurazione lascia apparire sotto l'umile rivestimento della carne l'essenza divina di quel Cristo-l. (Mt 17,2 par.; 2Cor 4,6).

B *Luce e soteriologia.* Strappando gli uomini all'impero delle tenebre (Ef 4,18; 5,8), Cristo, che annuncia la l. (Ap 26,33) della rivelazione voluta da Dio (1Pt 2,9) e che ci illumina (Eb 6,4), ci chiama a scegliere liberamente per la conversione, la quale altro non è che un movimento dall'oscurità verso la luce (Ef 5,8). I cristiani che hanno scelto di "vivere come figli della luce" (1Ts 5,5; Lc 16,8; Gv 12,36), di respingere le opere delle tenebre (Rm 13,12s), di essere in comunione con il Dio della l. (1Gv 1,5s), partecipano all'eredità dei santi nella l. (Col 1,12) e sono salvi. L'insistenza con la quale Giovanni e Paolo trattano in termini di "accesso alla luce" la salvezza degli uomini voluta da Dio e realizzata in Cristo malgrado le meschine opere di Satana — che d'altronde si manifesta talvolta come angelo di l. (Lucifero) per sedurre gli uomini (2Cor 11,14) — non smette di far pensare ai temi che si trovano a Qumrân ("combattimento dei figli della luce contro i figli delle tenebre": 1QM) o presso gli gnostici (lotta fra la l. del Pleroma divino e Ialdabaoth, demiurgo del mondo di quaggiù uscito dalle tenebre, salvezza delle scintille divine prigioniere dei corpi garantita dal Cristo-eone del Pleroma). Molto lontano dalle concezioni veterotestamentarie, questo pensiero è comune al giudaismo e perfino al sincretismo ellenistico. Questo dualismo, molto epurato in Giovanni e Paolo, è soteriologico; non lede per nulla il monoteismo della teologia né l'unità metafisica della creazione, come invece accade negli gnostici.

C *Luce ed escatologia.* Alla fine dei tempi i giusti giungeranno all'eterna l. che inonda la Gerusalemme celeste (Mt 13,43; Ap 21,23s); contempleranno Dio faccia a faccia, illuminati per sempre (Ap 22,4). È la grande speranza che l'AT affida ai figli della l. e che ripete loro la liturgia cattolica dei funerali: "E splenda ad essi la l. perpetua!".

Bibl. DB, IV, 415-417; TWAT, I, 1973, 160-182; TWNT, IX, 1973, 302-348; O. Schaefer, *"Gott ist Licht", I Jn. 1:15. Inhalt und Tragweite des Worts*, Oslo, 1933, 467-476; A. Stonner, *Der Lichtgedanke in der heiligen Schrift und Messliturgie*, Paderborn, 1936; H.E. May, *The Creation of Light in Gen. 1,3-5* JBL 58, 1939, 203-211; A.M. Gierlich, *Der Lichtgedanke in den Psalmen*, FreibTSt 56, 1940; H. Bakotin, *De notione lucis et tenebrarum in Evangelio Sti Johannis*, Dubrovnik, 1943; R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, Exegetica 167, 1948; S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im A.T., im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo, 1951; P. Guttieres, *Conceptus Lucis apud Johannem Evangelistam in relatione ad conceptum veritatis*, VD 29, 1951, 3-19; E. Sjöberg, *Das Licht in dir*, ST 5, 1951, 89-105; H. Preiker, *Jüdische Apokalyptik und hellenistischer Symbolismus im Johannes-Evangelium dargelegt am Begriff "Licht"*, TLZ 77, 1952, 673-678; P. Evdokimov, *Le mystère de la lumière dans la Bible*, BVieChr 4, 1953, 40-52; B. Bussmann, *Der Begriff des Lichtes bei hl. Johannes*, Münster, 1957; F. Asensio, *El Dios de la luz: Avances a través del A.T. y contactos con el N.T.*, AnGr 90, 1958; J. Hempel, *Die Lichtsymbolik im A.T.*, StGen 13, 1960, 352-368; G. Stählin, *Jesus Christus, das Licht der Welt*, in *Universitas. Festschrift A. Stohr*, 1, 1960, 58-78; L.R. Stachowiak, *Die Antithese Licht — Finsternis: ein Thema der paulinischen Paränese*, ThQ 143, 1963, 385-421; C. Colpe, *Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum*, StGen 18, 1965, 116-133; R. von Ungern-Sternberg, *Die Bezeichnungen "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament*, DtPfarrBl 65, 1965, 642s; P. Humbert, *Le thème vétérotestamentaire de la lumière*, RTPhil 99, 1966, 1-6; R.J. Raja, *Notion of Light in St John*, Biblebhashyam 1, 1975, 126-134; A. Abécassis, *La lumière dans la pensée juive*, in *Le thème de la lumière dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris, 1976, 3-136; M.M. Davy-J.P. Renneteau, *La lumière dans le christianisme*, ib., 137s; T. van Baaren, *Some Reflections on the Symbolism of Light and Darkness*, in *Humanitas Religiosa (Festschrift H. Biezais)*, Stockholm, 1979, 237-241; K. Stalder, *In ihm ist keine Finsternis*, IntKZ 72, 1982, 508-517; C. Cannuyer, *Nox, in ea nocetur*, GötMisz 73, 1984, 13-21. [H.P. Stähli, *Solare Elemente in Jahweglauben des Alten Testaments* (= OBO 66), Freiburg, 1985; B. Langer, *Gott als "Licht" in Israel und Mesopotamien; Eine Studie zu Jes 60,1-3. 19f* (= ÖsterrBibSt 7), Klosterneuburg, 1989]. CCan

LUCERTOLA Lv 11,29-30 presenta un elenco di animali impuri che vivono a contatto del suolo. Fra questi appaiono parecchie varietà di l.: *ṣāb*, *ʾănāqāh*, *leṭāʾāh*, *śemāmît*, *kōaḥ*, *ḥōmeṭ*, *tinšemet*. La loro identificazione resta precaria poiché in Palestina vivono più di 40 specie di l. *Ṣāb* (Lv 11,29) è generalmente assimilata al termine generico "lucertola" o all'*Uromastix spinipes*, benché l'ebraico moderno *ṣāb* indichi una tartaruga, riferendosi così al significato primitivo della radice *ṣab* (acc. *ṣubbu*; eg. *ḏbu*), "carro coperto". *ʾĂnāqāh* (Lv 11,30) indicherebbe una specie di geco come *leṭāʾāh* (Lv 11,30) per il quale l'arabo *laṣita*, "aderire", descrive bene l'atteggiamento caratteristico. Un'altra varietà di geco sarebbe indicata con il termine *śemāmît* (Pr 30,28; cfr. arabo *samm*). Il *koāḥ* (Lv 11,30) potrebbe identificarsi con la l. ocellata, *Chalcides ocellatus*, stando alla tradizione orale araba che indica questo animale con l'espressione *ḥukāʾatun*. *Ḥōmeṭ* (Lv 11,30) designerebbe il *Chalcides sepsoides*, mentre *tinšemet* (Lv 11,30) corrisponderebbe al camaleonte. La radice di questa ultima parola, *nšm*, significa respirare rumorosamente e ha influenzato anche la denominazione della →civetta. MDef

LUCHIT In ebr. *lûḥît;* salita difficile da affrontare (Is 15,5; Ger 48,5). Secondo l'*Onomasticon* 122,29-era Lueitha, fra Areopoli e Zoora. Il toponimo appare anche su un'iscrizione nabatea trovata a Madaba *(luḥitu)*. L. è stato identificato con il ḫirbet Fās, con il ḫirbet Medinet er-Rās (salita da Ġōr a Ḥanzīreh) o col jebel el-Witāt (discesa da Rabba a Ġōr, non lontano d'Umm el-Qalaʿ) o ancora con eḍ-Ḍubāb, 17 km a sud-ovest di Kerak. CCan

LUCIO In gr. *loukios*, derivato dal lat. *lucanus*, "brillante" (→Luca).

1 Console al momento del rinnovo del trattato fra Roma e Simone Maccabeo secondo 1Mac 15,16. Si tratta probabilmente di L. Valerio, console nel 131 e senza dubbio pretore nel 134 all'epoca di questo accordo diplomatico (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,145-148).

2 Cireneo menzionato fra i "profeti e dottori" della chiesa di Antiochia (At 13,1).

3 Parente di Paolo, menzionato con Giasone e Sosipatro; soggiorna a Corinto con l'apostolo (Rm 16,21). CSaul

LUD In ebr. *lûd;* nome ebraico della →Lidia (Gen 10,22; 1Cr 1,17; Is 66,19; Ez 27,10; 30,5). ELip

LUMACA Ipotetica traduzione dell'ebr. *šablûl* attestato unicamente nel Sal 58,9 che alluderebbe alla traccia viscosa di questo gasteropode. MDef

LUNA In ebr. *yārēaḥ;* in gr. *selēnē*.

1 Un dio per gli idolatri La maggior parte delle civiltà antiche, dall'Estremo Oriente alle Americhe, ha venerato la l. che naturalmente colpisce l'uomo per la sua sorprendente chiarezza notturna e il ritmo delle sue fasi; le religioni del Vicino Oriente antico non fanno eccezione. In Egitto la l. è Thot, dio della scienza e della misura, ma è anche Khonsu e molte altre divinità (Duau, Heka, Osiride, ecc.) che presentano una certa dimensione lunare. Il suo ruolo è secondario nelle credenze dell'Iran antico o presso gli Hittiti, ma è molto importante nella religione sumero-babilonese, il cui dio-l., Sîn (Nanna in sumerico) aveva fra i suoi centri cultuali importanti le due città di →Ur e di →Aran presenti anche nella storia di Abramo (Gen 11,31). Le religioni cananee svilupparono anche dei culti lunari che noi cono-

sciamo soprattutto grazie agli scavi di →Ugarit: le divinità lunari sono li numerose, femminili (o rese femminili, come la dea Shîn che è, sicuramente, il Sîn babilonese) o maschili; questa pluralità è forse dovuta alla fusione dei panteon semitici con altri appartenenti a un sostrato religioso più antico. In questo clima il pensiero dell'AT, che conosceva il politeismo originale degli antenati degli Ebrei (Gs 24,2.14) insorge contro il culto della l. che Dt 4,19; 17,3 proibisce esplicitamente: la l. è unicamente una creatura di Dio (Gen 1,16) che egli comanda a sua volta (Gs 10,12s) e che a lui rende grazie (Sal 148,3). L'astrolatria era così diffusa che minacciò talvolta lo jahwismo; →Manasse la reintrodussse in Giuda (2Re 21,3; cfr. Ger 8,2) ma →(1) Giosia l'aboli (2Re 23,5) di nuovo. Is 3,18 disprezza le figlie di Sion che portano gioielli a forma di mezzaluna e Gb 31,26 dichiara che non ha mai mandato baci alla l. in segno di adorazione.

2 La luce della notte La l. è il luminare piccolo creato da Dio (Gen 1,14-16) per presiedere alla notte (Ger 31,35; Sal 136,9) e per distinguere i giorni, le stagioni e gli anni fra loro (Gen 1,14; Sir 43,6; Sal 104,19); da ciò traspare l'origine lunare del calendario (→anno, mese) ebraico, di cui un'altra traccia è il nome ebraico del mese *ḥōdeš*, cioè della "nuova (luna)". Si discute per sapere se la relazione ipotetica fra le feste della →neomenia e il →sabato, così come la determinazione di certe solennità (Sir 43,6) come →Pasqua e delle →Capanne mediante la l., siano lontane reminescenze di astrolatria o se invece sono il risultato di semplici imperativi di calendario: non è certo che l'adozione, in certi ambienti, di un calendario esclusivamente solare (cfr. la letteratura intertestamentaria, p.es. il *Libro di Enoch etiopico* 72,82 e Qumrân) testimoni un'opposizione a queste supposte tracce di astrolatria; più sicuramente è stata motivata dall'asincronismo fra il calendario lunare e il ritmo delle stagioni, come è spiegato d'altronde nel *Libro dei Giubilei* 6,33-38. Provvidenziale per colui che viaggia di notte quando essa è piena (*kesē'*: Pr 7,20), la l. colpisce con il suo chiarore di alabastro che le vale il titolo di *lᵉbānāh*, cioè la "bianca" (Is 24,23; 31,26). La bellezza della sua luminosità diversa da quella del sole (1Cor 15,41) è celebrata da Ct 6,10. È simbolo di perennità e di regolarità (Sal 72,5; Sir 43,6) per il ritmo delle sue fasi, ma, per la stessa ragione, essa è l'immagine dell'incostante, dello sciocco, del... lunatico (Sir 27,12; in Mt 4,24; 17,15; il gr. *selēniazomai*, che indica gli epilettici, traduce, forse, la stessa idea, ma è più sicuramente un riflesso della credenza nell'influenza degli astri sul destino, perciò sulla salute dell'uomo, di cui si trovano echi in Sal 121,6; Gb 38,33). Infine la l. era amata dai contadini che le riconoscevano una influenza benefica sui raccolti (Dt 33,14, *gereš yᵉrāḥîm*, "i frutti della luna" o della "lunazione").

3 Luna ed escatologia L'oscuramento della l. è segno dello sdegno divino (Is 13,10; Ez 32,7) e sopraggiungerà alla fine dei tempi (Mt 24,29 par.; Ap 8,12); la l. diventerà rosso sangue — come durante una eclissi — in Gl 3,4; At 2,20; Ap 6,12. La l. serve da piedistallo alla donna di Ap 12,1. Infine Is 30,26 pretende che nei tempi messianici la l. brillerà come il sole, ma Is 60,19 giudica inutile che essa rischiari ancora la nuova Gerusalemme (come Ap 21,23).

Bibl. DB, IV, 419-422; ISBE³, 410-411; A. Jirku, *Der Kult des Mondgottes im altorientalischen Palästina-Syrien*, ZDMG 100, 1930, 202-204; M. Petit, *La lune en Canaan et Israel*, SOri 5, 1962, 129-149. CCan

LUPO In ebr. *zᵉ'ēb* (termine i cui equivalenti nelle altre lingue semitiche possono anche indicare lo →sciacallo), in gr. *lykos;* il l. *(Canis lupus)*, ancora presente ai nostri giorni in Palestina, abita di preferenza la steppa (Ger 5,6); la sua rapacità (Gen 49,27) e la sua voracità (Sof 3,3) sono pericolose anche per l'uomo (Es 22,27), ma soprattutto per il piccolo bestiame (Sir 13,17) che il pastore deve difendere contro il l. con il bastone e la clava (Gv 10,12). È il simbolo del nemico del gregge di Dio (Mt 7,15; At 20,29). Così la pace e la tranquillità dei tempi messianici raggiungeranno il punto culminante quando il l. e l'agnello abiteranno insieme (Is 11,6; 65,25).

Bibl. EJ, XVI, 602; TWAT, II, 501-509; TWNT, IV, 309-313. HF-JCMar

LUZ In ebr. *lûz* "mandorlo".

1 Antico nome di →(1) Betel prima della conquista da parte di Israele (Gen 28,19; 35,6; 48,4; Gs 16,2; 18,13; Gdc 1,23).

2 Città della Siria fondata, si dice, da un antico abitante della precedente (Gdc 1,26); sono stati proposti parecchi siti, soprattutto el-Luwēze, 38 km a nord-est di Tiro. MDB

M

MAACA In ebr. *maʿăkāh*, significato incerto; seconda moglie di →Roboamo, che egli amò "più di tutte le altre sue mogli e concubine". Era figlia di Assalonne, secondo 1Re, ma il testo ebreo di 2Cr 13,2 la chiama "Mikayahu, figlia di Uriel, di Gaaba". Fu la madre di →Abia e nonna di →Asa in 1Re 15,10. Aveva allora lo statuto di →"Regina Madre", *gᵉbîrāh*, che Asa le tolse a causa della sua idolatria. JAun

MAARAT In ebr. *maʿărāt;* località della montagna di Giuda (Gs 15,59) che forse si può identificare con Bêt Ummar, 10 km a nord di Ebron. MDef

MACANAIM In ebr. *maḥănayim*, duale di *maḥăneh*, "campo"; fortezza di Galaad (2Sam 2,8), a nord dello Iabbok (Gen 32,3s.23), già menzionata nei testi egiziani *(mḥnm);* è attribuita a Gad (Gs 13,20s), città sacerdotale (Gs 21,38; 1Cr 6,63), residenza di Is-Baal, figlio di Saul (2Sam 2,8); serve da punto di appoggio a Davide nella lotta contro Assalonne (17,24-18,17). Sotto Salomone M. fu il capoluogo di uno dei dodici distretti (1Re 4,14). Il luogo dell'antica città è discusso; è stato proposto tulûl eḍ-Ḍahab e soprattutto, più a sud, tell Hejjaj, 40 km a est di Nablus. AvdB-MDef

MACANE-DAN In ebr. *maḥănēh-dān;* luogo di installazione dei Daniti, situato nella campagna orientale di Kiriat-Iearim (Gdc 13,25; 18,12), prima della loro migrazione verso il nord. MDef

MACARISMO Sinonimo di "beatitudine", inglobante però non solo le →beatitudini evangeliche (Mt 5,3-11; Lc 6,20-22), ma anche quelle dell'AT. I m. ebraici cominciano con la parola *ʾašrê*, "beato chi...", tradotto in gr. con *makarios*, da cui i m. derivano il loro nome. I primi m. biblici sembrano avere un'origine cultuale e avere di mira l'intera →assemblea sacrale d'Israele (Dt 33,29; Sal 33,12; 89,16; cfr. Sal 144,15). Il loro contesto liturgico si lascia circoscrivere solo in Dt 33,29, dove i m. sono indirizzati al popolo in armi. Altri m. salmici sono destinati a felicitare coloro che sono ricorsi a Jahweh, che hanno fiducia in lui (Sal 2,12; 34,9; 40,5; 84,6.13; 146,5). Essi devono provenire dalle formule che il sacerdote rivolgeva ai fedeli che andavano al Tempio per assolvere un voto e compiere i riti della cerimonia di ringraziamento o, in modo più generale, per "vedere" Dio nel suo luogo santo. È a una situazione simile che si riferiscono certamente i m. dei Sal 32,1s e 41,2-4 che sono stati trasmessi con dei salmi di ringraziamento individuale. Queste formule di felicitazioni e di benvenuto trovano naturalmente un eco nei salmi cultuali (Sal 40,5; 65,5; 146,5). Esistono anche delle formule di benvenuto più sviluppate che venivano usate senza dubbio in occasioni solenni o all'arrivo di un gruppo di pellegrini (Sal 1,1-6 e 2,11s; 84,6-8.12b-13; 112; 128). I m. cultuali del salterio hanno ispirato alcuni saggi (Pr 16,20; 28,14; 29,18) che li hanno utilizzati anche in contesti che si scostano dai m. primitivi (Pr 14,21; 16,20; 20,7; 28,14; 29,18). Il m. del Sal 127,5 conclude un canto il cui scopo è di complimentarsi con un giovane padre a cui Dio ha donato un figlio. Per quanto riguarda l'unico m. dei testi narrativi dell'AT (1Re 10,8 = 2Cr 9,7), è un adattamento profano di un m. religioso.

Bibl. DBS, IX, 107-110; TWAT, I, 481-485; J. Dupont, *"Béatitudes" égyptiennes*, Bb 47, 1966, 185-222; É. Lipiński, *Macarismes et psaumes de congratulation*, RB 75, 1968, 321-367. ELip

MACCABEI, LIBRI 1-2Mac devono il loro titolo al soprannome di →"Maccabeo" attribuito al loro eroe principale, Giuda, e ai suoi fratelli. Sebbene non facciano parte del canone biblico ebraico, appaiono nelle liste canoniche della Chiesa dal IV secolo d.C. Il loro testo ci è stato trasmesso dall'antica versione greca detta dei LXX. I due libri non sono successivi, come nel caso di 1-2Sam, 1-2Re, 1-2Cr; entrambi si riferiscono allo stesso periodo storico: 1Mac va dal 175 al 135 e 2Mac dal 175 al 161 a.C. Il loro tema principale è il conflitto tra giudaismo ed ellenismo. Essi mostrano come Giuda e i suoi fratelli assicurano l'autonomia degli Ebrei e la libertà del loro culto, seriamente minacciato dal re Antioco IV Epifane (175-164) e dai suoi successori. Sono una fonte preziosa di informazioni sullo sviluppo del giudaismo a quell'epoca.

1 Primo libro dei Maccabei

A *Lingua.* 1Mac ci è giunto in greco, ma non c'è dubbio che il suo testo originale fosse scritto in ebraico. Questa certezza è fondata sulle seguenti constatazioni:

— Origene (Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, 6,25) e Gerolamo *(Prologus Galeatus)* avevano ancora visto l'originale semitico di 1Mac;

— la presenza di numerose costruzioni semitiche provano che il testo greco è una traduzione abbastanza letterale dell'ebraico;

— i critici rivelano un certo numero di errori di traduzione che si spiegano se ci si riferisce a un originale ebraico soggiacente (cfr. per esempio la nota della BJ o quella della TOB a 1,29).

La scomparsa dell'originale ebraico si spiega facilmente se si pensa che il giudaismo farisaico non ha mai ammesso 1Mac tra i libri sacri. Anche lo storico ebreo Giuseppe Flavio testimonia questo punto di vista (*c.Ap.* 1,8,38-41), benchè utilizzi la traduzione greca di 1Mac, fino al capitolo 13, nelle sue *Antichità giudaiche*. L'assenza di ogni frammento ebraico o aramaico nelle grotte di Qumrân non ha niente

di sorprendente, vista la tensione che esisteva tra la comunità della riva del Mar Morto e i dirigenti asmonei di Gerusalemme.

B *Piano e contenuto.* Il libro si apre con due capitoli di introduzione che descrivono, da una parte, il tentativo di Antioco Epifane di imporre il culto e i costumi ellenistici di Giudea (cap. 1) e, d'altra parte, le prime velleità di resistenza di Mattatia e i suoi figli (cap. 2). Il resto dell'opera è diviso in tre parti:
— la lotta condotta per sei anni da Giuda Maccabeo, dal 166 al 160 a.C. (3,1-9,22);
— l'opera di Gionata Maccabeo, divenuto capo dei Giudei dopo la morte di suo fratello, poi sommo sacerdote (9,23-12,54);
— le campagne di Simone Maccabeo, che prende la guida della resistenza dopo la morte di Gionata (capp. 13-16).

C *Autore.*

a Unità. Diversi studiosi, alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX, hanno difeso la tesi secondo la quale 1Mac sarebbe un'opera composita. Ma H.W. Ettelson, in particolare, ha dimostrato in modo decisivo che le obiezioni formulate contro l'autenticità non sono convincenti. E attualmente l'unità d'autore non è più messa in dubbio dai biblisti. La questione è, invece, vista sotto l'angolo della diversità delle fonti consultate dall'unico autore del libro.

b Fonti. Per quanto concerne l'insieme dell'opera, l'autore ha potuto attingere ai suoi ricordi personali e a una tradizione orale o scritta più o meno elaborata, come una *Vita di Giuda* (K.D. Schunck). Altrove egli può contare su un certo numero di lettere e documenti: 5,10-13; 8,23-32; 10,18-20.25-45; 11,30-37; 12,6-18.20-23; 13,36-40; 14,20-23.27-45; 15,2-9.16-21. È difficile garantire l'autenticità integrale di questi documenti, ma oggi si ammette che l'autore ha potuto consultare gli archivi di Gerusalemme (cfr. 14,49). Inoltre, egli sarebbe ricorso agli annali sacerdotali a proposito di Gionata e di Simone (cfr. anche 16,23s). Si parla anche di una fonte relativa ai sovrani seleucidi di Siria.

c Data. Tre punti di riferimento permettono di datare approssimativamente la composizione di 1Mac. Il libro dev'essere stato scritto prima dell'anno 63 a.C., data della presa di Gerusalemme da parte di Pompeo, poiché il cap. 8 dimostra ancora una grande simpatia nei confronti dei Romani. In secondo luogo, la menzione del mausoleo di Modin, "che esiste ancora oggi" (13,10), permette di capire che la redazione del testo è sensibilmente posteriore al 142, anno in cui questo monumento fu eretto. Infine, la conclusione del libro (16,23s) presuppone che Giovanni Ircano, figlio di Simone, fosse già morto. Siccome questa morte avvenne nel 104 a.C., non si rischia di sbagliare ammettendo che 1Mac sia stato pubblicato verso l'anno 100 a.C.

d Personalità. Il nome dell'autore non è citato nell'opera. Tuttavia, molti tratti della personalità si deducono dal suo scritto. Senza dubbio era un giudeo della Palestina, come testimonia la sua conoscenza della geografia del paese e degli avvenimenti accaduti lì. Forse risiedeva nella stessa Gerusalemme dove aveva accesso ai documenti ufficiali. Ardente patriota e fedelmente legato alla Legge giudaica, egli glorifica l'opera di liberazione intrapresa dai Maccabei (cfr. 5,62), il che non gli impedisce però di rilevare alcuni loro errori (cfr. per esempio 11,4s; 13,17-19). Si è supposto che appartenesse agli ambienti farisaici, ma questa supposizione è discussa.

D *Genere letterario e valore storico.* L'autore si è ispirato alle forme letterarie degli antichi libri storici di Israele (Gdc, 1-2Sam, 1-2Re) e non senza ragione si è potuto affermare "che probabilmente egli si proponeva di dare un seguito all'opera del Cronista" (A. Lefèvre e M. Delcor). Come negli antichi libri storici, egli unisce la poesia alla prosa (per esempio 1,25-28.36-40; 14,4-15). Anche se non si preoccupa sempre di stabilire una relazione causale tra gli avvenimenti che egli narra, l'opera deve la sua unità al fatto che è dominato da un'idea precisa: quella del ruolo positivo dei Maccabei di fronte al grave problema dell'ellenizzazione del popolo ebraico. L'attitudine dell'autore non è dunque quella dello storico preoccupato di conservare un certo distacco nei confronti dei fatti che studia. Egli parteggia per gli Asmonei, che ai suoi occhi rappresentano e garantiscono la stretta osservanza della Legge e dei costumi degli antenati. Attribuisce a Gionata e Giuda delle preghiere e delle arringhe non solo sulla legittimità, ma anche sul dovere sacro della rivolta. Mette in risalto l'eroismo dei Maccabei nel loro combattimento contro i pagani e la benedizione divina di cui godono. Non si ha qui a che fare con la storia nel senso moderno del termine e, in ragione dell'orientamento generale dell'opera, alcuni fatti possono essere stati modificati (per es. il numero di soldati incredibilmente elevato attribuito agli eserciti nemici). Tuttavia, nell'insieme, 1Mac costituisce una fonte storica attendibile, come mostrano la precisione delle informazioni topografiche e cronologiche, come anche il racconto vivo degli avvenimenti, tanto che lo si può inserire nel quadro della storia del Vicino Oriente antico.

E *Valore religioso.* A volte 1Mac è stato considerato come uno scritto profano perché in esso il nome di Dio non è nominato. Questo però è un giudizio superficiale. In effetti, appare chiaramente che per l'autore le vittorie dei Maccabei sono assicurate dal cielo (3,18s.50.60; 4,10.40; 9,46; 12,15; 16,3), modo indiretto di designare Dio, o dal "Salvatore d'Israele" (4,30), senza dimenticare le occasioni in cui il riferimento a Dio è espresso con il pronome personale ("Egli", "Lui": 2,61; 3,22; "Tu": 3,52s). Inoltre, la preghiera non è assente dal libro, sebbene non ci sia un rapporto intimo tra Dio e l'uomo, caratteristica dei racconti dei patriarchi e della letteratura profetica. Ma soprattutto ciò che viene messo in evidenza in 1Mac è l'importanza della fedeltà alla Legge giudaica in opposizione ai compromessi con l'ellenismo. La storia dei Maccabei dimostra che il rispetto scrupoloso degli ordini divini conduce alla felicità e alla prosperità (cfr. 14,4-15). Questo tratto sarà ripreso nel giudaismo posteriore e ne sarà un aspetto importante.

2 Secondo Libro dei Maccabei

A *Piano e contenuto.* 2Mac in parte racconta gli stessi avvenimenti di 1Mac, però con un fine teologico più preciso. All'inizio sono riportate due lettere indirizzate dai Giudei di Gerusalemme ai Giudei d'Egitto per incitarli a celebrare la festa della Dedicazione del Tempio da parte di Giuda Maccabeo (dicembre 164 a.C.) (1,1-2,18). Poi segue una prefazione in cui l'autore presenta le sue intenzioni e il suo metodo (2,19-32). Per quanto riguarda il corpo dell'opera, è diviso in due parti principali:

— La prima (3,1-10,8) concerne soprattutto il destino del Tempio di Gerusalemme: questo è miracolosamente protetto all'epoca di Onia, sommo sacerdote fedele (cap. 3); ma i complotti dei sommi sacerdoti favorevoli all'ellenismo, Giasone e Menelao, suscitano la collera del Signore e il Tempio è allora profanato dal re Antioco IV Epifane (capp. 4-7); finalmente, grazie alle vittorie che riporta, Giuda Maccabeo riesce a purificare il Tempio (8,1-10,8).

— La seconda parte (10,9-15,40) narra i successi di Giuda sui popoli confinanti con Israele (10,9-38) e sui generali di Antioco V (11,1-13,26), la sua lotta contro Demetrio I e la sua vittoria su Nicanore nel 161 a.C. (capp. 14-15).

B *Autore e data.* L'autore di 2Mac non è meglio conosciuto di quello di 1Mac. Nella prefazione egli dichiara di aver riassunto l'opera in cinque volumi di Giasone di Cirene (2,23). Quest'opera non ci è pervenuta e non disponiamo di altre fonti di informazione su Giasone. Senza dubbio apparteneva alla comunità giudaica della Cirenaica, fiorente all'epoca. Era un giudeo credente e colto, un po' impregnato di ellenismo e ben informato sull'amministrazione dei seleucidi. Non conosciamo dove abbia composto la sua opera. Generalmente si suppone che l'abbia scritta poco dopo gli avvenimenti narrati, cioè durante il periodo seguente alla morte di Nicanore, nel 160 a.C. Tuttavia, 2Mac 2,19 indica che Giasone ha redatto una storia di Giuda e dei suoi fratelli, il che ci obbligherebbe a postulare una data più tardiva. Per quanto riguarda l'anonimo che ha abbreviato il libro, in altre parole il redattore finale di 2Mac, egli deve aver completato il suo lavoro verso la fine del II secolo a.C.; in effetti, la prima delle due lettere citate all'inizio del libro, la più recente, risale al 124 a.C. (1,10a) e, di conseguenza, la composizione dell'intero libro non potrebbe risalire a prima di questo anno.

C *Genere letterario e valore storico.* Dal punto di vista letterario 2Mac appartiene al genere chiamato "storia patetica", che era in voga negli ambienti ellenistici di quel tempo. Tutto nell'opera serve per toccare il cuore e l'immaginazione del lettore: arte di mettere in evidenza gli episodi drammatici, discorsi accesi, osservazioni offensive nei confronti dei nemici di Israele, stile a volte ampolloso: in breve, un genere che ha più le caratteristiche dei procedimenti oratori che della scienza dello storico. Inoltre, all'autore piace menzionare miracoli e apparizioni celesti. Tuttavia un confronto di 1Mac con 2Mac mostra che quest'ultimo, indipendente dal primo, possiede un valore storico certo e in alcuni punti completa 1Mac (per esempio, mettendo in evidenza il ruolo giocato dai sommi sacerdoti nei tentativi di ellenizzazione, 2Mac 4). Testimonia la prossimità dell'autore agli avvenimenti narrati, anche se egli li tratta da apologeta o predicatore, piuttosto che da storico.

D *Valore religioso.* Dal punto di vista religioso 2Mac è superiore a 1Mac; 2Mac mira, più di 1Mac, all'edificazione del lettore. Non solo Dio vi è espressamente nominato, ma è designato anche dai diversi appellativi dell'AT, ai quali si aggiunge il titolo di "Signore glorioso" (15,34). Nel corso dell'opera viene messo l'accento sul carattere decisivo dell'intervento di Dio nella storia del suo popolo, così come sul ruolo della preghiera, poiché Dio è vicino, è sempre pronto ad esaudire le richieste dei suoi fedeli. Essergli fedele, significa prendere coscienza del carattere irriducibile dell'opposizione tra giudaismo ed ellenismo: ogni compromesso non può che condurre alla rovina (4,7-17). Del resto, la vita oltre la morte occupa un posto importante nella dottrina del libro (7; 14,46). In relazione con questo tratto, bisogna menzionare l'affermazione dell'efficacia della preghiera per i morti (12,39-45) e dell'intercessione dei morti in favore dei viventi (15,11-16). È questo un punto in cui la dottrina protestante (che non riconosce la canonicità del libro) diverge dalla dottrina cattolica.

Bibl. Commentari: W.O.E. Oesterley-J. Moffatt, in R.E. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha,* Oxford, 1913; E. Kautzsch-A. Kamphausen, in E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen,* Tübingen, 1921, 24-119; F.M. Abel, Paris, 1949; S. Tedesche-S. Zeitlin, New York, 1950-54; A. Penna, Torino, 1953; J.C. Dancy, Oxford, 1954; F.M. Abel-J. Starcky, Paris, 1961; J.R. Bartlett, Cambridge, 1973; J.A. Goldstein, New York, 1976-1983; C. Habicht, Gütersloh, 1976 (2Mac); K.D. Schunck, Gütersloh, 1980 (1Mac); J. Collins, Wilmington, 1981.

Studi: DBS, V, 597-612; F.M. Abel, *Topographie des campagnes machabéennes,* RB 32, 1923, 495-521; 33, 1924, 210-217.371-387; 34, 1925, 194-216; 35, 1926, 206-222.510-534; H.W. Ettelson, *The Integrity of 1 Maccabees,* TrConAc 27, 1925, 249-384; E. Bickerman, *Die Makkabäer. Eine Darstellung ihrer Geschichte,* Berlin, 1935; id., *Der Gott der Makkabäer,* Berlin, 1937; id., *The Maccabees,* New York, 1947; K.D. Schunck, *Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches,* Halle, 1954; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne,* Paris, 1963, 69-88; A. Jepsen-R. Hanhart, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie,* Berlin, 1964; D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch,* Mainz, 1967; R. Doran, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees,* Washington, 1981. [M. Hengel, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana* (= StBibPaid 56), Brescia, 1981; E. Vallauri, *1-2 Maccabei. Lotta e martirio per la fede* (= LOB 1.12), Brescia, 1982; C. Saulnier, *Libri storici,* in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti,* a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 393-440]. JCMar

MACCABEI, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

MACCABEO In gr. *makkabaios;* soprannome di Giuda, figlio di Mattatia. Questo soprannome proverrebbe dall'ebr. *maqqabi,* derivato di *maqqaban,* il "martello"; vi si è vista un'allusione al vigore guerriero di Giuda (cfr. Carlo "Martello") o un soprannome che designa una particolarità fisica (forma del naso o della testa), a meno che non bisogna riconoscervi un nome verbale derivato dall'ebr. *nāqab,* "designare" e considerare una forma *maqqabayāhû,* in altre parole "designazione di Jahweh". Per estensione questo soprannome fu applicato ai capi della rivolta incominciata da Mattatia e Giuda, e poi ai sette fratelli di cui 2Mac 7 racconta il martirio, e a quattro libri (→Maccabei, libri; →apocrifi) che si riferiscono da vicino o da lontano alle persecuzioni di cui i Giudei furono vittime durante il periodo ellenistico. CSaul

MACEDONIA In gr. *makedonia;* regione del nord della Grecia, la M. comprende una parte montagnosa, l'Alta Macedonia, e una pianura che si apre a ventaglio intorno al golfo Termaico. Abitata dai greci appartenenti alla stirpe dorica, in epoca classica era ancora governata da una monarchia le cui regole di successione erano relativamente mal determinate. Fu Filippo II (359-336) a farne la prima potenza della Grecia (cfr. 1Mac 6,2). Già prima della conquista di Alessandro (cfr. 1Mac 1,1) i Macedoni avevano incoraggiato le rivolte nell'impero persiano; questo spiega forse perchè Aman sia designato come macedone nelle versioni greche di Est (8,12k.o.). Diventata in seguito la sede della monarchia ellenistica degli Antigonidi, la M. aveva continuato a fornire soldati all'impero seleucida (2Mac 8,20). Conquistata dai Romani che avevano vinto l'ultimo re Perseo nel 168 a.C. (1Mac 8,5), la M. dapprima fu organizzata in quattro repubbliche autonome, poi fu ridotta a provincia nel 146 a.C. Dal 27 a.C. al 15 d.C. divenne una provincia senatoriale; dal 15 al 44 fu provincia imperiale prima di essere resa al Senato da Claudio. In seguito a una visione, Paolo abbandona Troade per evangelizzare la M. (At 16,9-20); si ferma a Filippi (At 16,12), attraversa Anfipoli, Apollonia e giunge a Tessalonica (At 17,1-2). Egli vi ritorna durante il suo terzo viaggio (At 20,1-2; 2Cor 2,13; cfr. 1Tm 1,3). 1-2Ts e Fil mostrano l'ardore di queste nuove comunità. Aristarco, macedone di Tessalonica, accompagna Paolo durante la sua traversata verso Roma (At 27,2). CSaul

MACELLAIO, CUOCO In ebr. *ṭabbāḥ;* il macellaio serviva sia come sacrificatore che come cuoco. Infatti nell'uccisione di un animale si rispettavano alcuni riti (Lv 17,1-16; Dt 12,15s.23; 1Sam 14,31-35), dato che non si mangiava la carne tutti i giorni ma solo in occasione di feste e di sacrifici (Lv 1,5; Ez 44,11; cfr. 1Re 8,63s). Questo lavoro poteva essere eseguito sia da uomini (cfr. Gen 18,7; 1Sam 9,23s) che da donne (1Sam 8,13). Con la →centralizzazione del culto a Gerusalemme, Dt 12,20-26 è obbligato a permettere di mangiare la carne non sacrificata e abbattuta solo in modo rituale. Nella cerchia del re o del faraone il "capo dei macellai" (in ebr. *śar haṭṭabbāḥîm*) era diventato un alto funzionario la cui funzione non aveva più molto rapporto con le origini: così in Egitto (Gen 37,36; 39,1; 40,3s; 41,10.12) e a Babilonia (2Re 25,8-20; Ger 39,9-13; 40,1-5; 41,10; 43,6; 52,12-30). A tel Dan è stato rinvenuto un vaso con una iscrizione aramaica del IX secolo a.C.: *lṭb(ḥ)y',* "appartenente ai macellai/cuochi".
Nel primo secolo della nostra era la distinzione fra carne comune, carne sgozzata ritualmente e carne proveniente dai sacrifici offerti agli dei pagani (idoli) pose parecchi problemi pratici ai primi cristiani, perché implicava diversi aspetti della loro relazione con i Giudei (At 15,29) e con i pagani (1Cor 8-10,33).

Bibl. N. Avigad, *An Inscribed Bowl from Dan,* PEQ 70, 1968, 42-44; G.D. Fee, *Eidôlothuta once again: an Interpretation of 1 Corinthians 8-10,* Bb 61, 1980, 172-197; J. Murphy-O'Connor, *Food and Spiritual Gifts in 1 Co 8,8,* CBQ 41, 1979, 292-298; P.E. Dion, *Dt 12 et la vision de Pierre à Joppé,* SciEsprit 36, 1984, 207-210; J.C. Brunt, *Rejected, Ignored, or Misunderstood? The Fate of Paul's Approach to the Problem of Food Offered to Idols in Early Christianity,* NTS 31, 1985, 113-124. ALem

MACHERONTE In gr. *machairous* (Strabone, *Geografia* 16,2,40), latinizzato in *machaerus* (Plinio, *Storia Naturale* 5,16) senza dubbio dall'ebr. *mkhyyr,* designante un luogo circolare; fortezza situata tra i monti di Moab, 1100 m sopra il livello del mar Morto; attualmente ḫirbet el-Mekawer. Era stata costruita da Alessandro Ianneo su un luogo forse già conquistato da Gionata. Distrutta da Gabinio nel 57 a.C., fu ricostruita da Erode (Giuseppe Flavio, *B.J.* 7,171-209). Trovandosi in →Perea, fece parte dei domini di Erode Antipa che lì vi fece decapitare Giovanni Battista (*A.J.* 18,109-125). Ospitando uno degli ultimi gruppi di resistenti dopo la distruzione di Gerusalemme, fu conquistata dal legato Lucillo Basso nel 72 d.C. (Giuseppe Flavio, *B.J.* 7,190-209). La confusione delle vestige ritrovate indica l'ampiezza delle distruzioni dei Romani.

Bibl. Abel, II, 372-372; LTK, VI, 1257; PW, XIV, 139s; A. Strobel, *Machārus in Bibel und Qumrān,* Berlin-Leipzig, 1968, 198-222. CSaul

MACHIR In ebr. *mākîr,* "venduto" o, più probabilmente, toponimo formato dal prefisso *ma-* dei nomi indicanti un'area e dalla radice *kîr;* il toponimo sarebbe diventato il nome della tribù che abitava la regione, poi il nome dell'eponimo tribale, che in seguito fu utilizzato come antroponimo.
1 Primogenito di Manasse (Gen 50,23; Gs 17,1), antenato del clan machirita di Manasse (Nm 26,29)

che conquistò il suo territorio in Galaad (Nm 32,39-40; Dt 3,15; Gs 13,31; 17,1), ciò che vale a M. di essere "padre di Galaad" (Nm 26,29; 36,1; 1Cr 2,21.23; 7,14-17). Il cantico di Debora, che menziona M. come una tribù, tra Efraim-Beniamino e Zabulon-Issacar-Neftali (Gdc 5,14-15), al posto di Manasse, lascia intendere che M. era insediato in Cisgiordania. È molto verosimile che il gruppo di M. si fosse stabilito a nord di Sichem all'epoca patriarcale e che derivi il suo nome dai servizi che egli vendeva *(mākar)* ai Cananei. Questo nome potrebbe anche derivare (R. de Vaux) dal fatto che uno dei suoi, Giuseppe, era stato venduto (Gen 37,28; 45,4), il che farebbe di Giuseppe un machirita e di M. il nucleo della "casa di Giuseppe". In questa ipotesi M. sarebbe disceso in Egitto, per ritornare, al termine dell'esodo, al suo antico territorio. Ma è anche possibile che non l'abbia mai lasciato e che si sia unito ai gruppi provenienti dall'Egitto e che si insediavano nella regione di Sichem. La sua relazione con Manasse, al quale lascerà il posto per insediarsi nella Transgiordania nella seconda parte dell'epoca dei Giudici, è difficile da precisare. Alcuni vi vedono due gruppi distinti. Altri fanno di Manasse un clan di M. che divenne importante in Cisgiordania (Gdc 6-9) e finì per estendere il suo nome in Transgiordania ("metà della tribù di Manasse": Gs 13,29); ciò valse a M. di diventare figlio di Manasse.

2 Figlio di Ammiel, di Lodebar in Galaad, presso il quale Davide ritrova Merib-Baal, figlio di Gionata (2Sam 9,4-5), e che sostenne Davide contro Assalonne (2Sam 17,27-29).

Bibl. Ad 1: M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1959, 61-62.71; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 538-544.596-598; A. Lemaire, *Galaad et Makir*, VT 31, 1981, 39-61. ABoud

MACHMAS In gr. *machmas;* pronuncia greca del nome della città di →Micmas (1Mac 9,73). JLong

MACINA In ebr. *ṭᵉḥôn;* in gr. *mylos;* la m. serviva a macinare il grano (cfr. anche la manna: Nm 11,8) e in particolare a ridurre il frumento in farina (Is 47,2). La m. usata nel I millennio a.C. era composta da due pietre dure *(rēḥayîm)* che scorrevano una sull'altra: una pietra inferiore (Gb 41,16) piatta e abbastanza larga (circa 30 × 30 cm), a volte leggermente incurvata a causa dell'usura, e una pietra più piccola (circa 10 × 20 cm) di forma approssimativamente semi-cilindrica, che si teneva con due mani stando seduti, inginocchiati o accovacciati e che sfregava orizzontalmente contro la pietra inferiore macinando il grano. La dimensione della pietra superiore poteva farne eventualmente un proiettile che si poteva lanciare dalle mura (Gdc 9,53; 2Sam 11,21). Dt 24,6 vieta di prendere in pegno una m. domestica, necessaria alla vita quotidiana del povero e il cui rumore era familiare (Ger 25,10; Qo 12,4; cfr. Ap 18,22). Questo tipo di m. è stato trovato in numerose case durante gli scavi archeologici; abbastanza frequentemente era in basalto a causa della durezza di questa pietra. L'uso di questa m. era un lavoro femminile (Is 47,2; Es 11,5; Mt 24,41), o degli schiavi o dei prigionieri (Gdc 16,21; Lam 5,13).

La m. rotativa (*taḥanāh?* Qo 12,4), composta da due pietre rotonde piatte che girano una sopra l'altra, sembra attestata solo a partire dall'epoca ellenistica. Nel periodo romano iniziano ad apparire le grosse m. a imbuto (Ap 18,21) azionate da una trave mossa dal movimento di un asino (Mt 18,6). Questo tipo di m., spesso anche in basalto, è ben conosciuto dagli scavi di Cafarnao.

Bibl. BRL², 232s. ALem

MACLON In ebr. *maḥlôn,* "apatia", "malattia" (etimologia oscura: una radice araba *mḥl* significa "essere sterile"; la parola proverrebbe dalla radice ebraica *ḥālāh,* "essere debole, essere malato", piuttosto che da una altra radice *ḥālāh,* "essere dolce"); Efrateo di Betlemme, uno dei due figli di Elimelech e Noemi, marito di →Rut, che dopo la sua morte diventa la moglie di Booz. JAun

MACPELA In ebr. *hammakpēlāh,* con l'articolo; nome di un fondo presso Ebron; Efron l'hittita vi possedeva un terreno con una grotta; Abramo comprò il terreno e costruì una tomba familiare (Gen 23,9.17.29; 25,9; 49,30; 50,13). Il significato del nome M. non è conosciuto; le versioni antiche l'hanno tradotto con "grotta doppia" (cfr. *kepel,* "raddoppiamento"). Nella grotta furono sepolte Sara (Gen 23,9), Abramo (25,9), Isacco, Rebecca, Lia (49,31), così come (?) Giacobbe (50,13). L'antica tomba sarebbe situata, secondo alcuni, sotto l'attuale moschea el-Ḥaram a Ebron ma sembra che si debba ricercarla nei dintorni di →Mamre, che è lì vicina (Gen 23,17-19; 25,9; 50,13).

Bibl. Abel, II, 375s; BRL, 277-279; DBS, V, 618-627; L.H. Vincent, *La sépulture des patriarches,* RB 29, 1920, 507s; C. Mackay-L.H. Vincent-F.M. Abel, *Hébron, le Haram el Khalil, sépulture des patriarches,* Paris, 1923. AvdB-MDef

MACRONE In gr. *makrōn,* "lunga testa"; soprannome dello stratega di Cipro →Tolomeo (2Mac 10,12). JLong

MADBA, MADABA In ebr. *mêdᵉbā',* in greco *mēdaba;* città di Moab in Transgiordania, 9 km a sud di Chesbon, contata fra le città di Ruben prese dagli Israeliti a Sicon re degli Amorrei (Nm 21,30; Gs 13,16). Dopo lo scisma monarchico, i moabiti occuparono la città. Secondo l'iscrizione di Mesa la città fu conquistata da Omri di Israele, ma liberata di nuovo (Is 15,2) e fortificata da Mesa (*Iscrizione di Mesa* 30). Più tardi M. divenne nabatea e antigiudaica (1Mac 9,36); verso il 128 a.C. Giovanni Ircano I la sottomise (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,255;

B.J. 1,63) ma Ircano II la restituì più tardi al re nabateo Areta III (*A.J.* 13,1§). M. è identificata con l'attuale Mādabā est, 30 km a sud-ovest di Amman. Gli scavi hanno messo in luce dieci chiese e la famosa pianta in mosaico di M. Nel 1950 il Department of Antiquities di Giordania scoprì una tomba risalente al 1200 a.C. che ha rivelato ricco materiale archeologico, soprattutto oggetti micenei.

Bibl. Abel, II, 381-382; EAEHL, III, §19-823.825; Vogel, 1, 57; II, 54. AvdB-MDed

MADIAN, MADIANITI Nella Gen Madian è il figlio di Abramo e di Chetura (Gen 25,2.4), antenato dei Madianiti, grandi nomadi cammellieri conosciuti per i loro greggi e il loro commercio (Gen 37,28.36; Is 60,6). I geografi pongono il loro territorio ("paese di Madian") nell'Arabia del nord, a est del Golfo d'Aqaba. Ma l'unica indicazione biblica abbastanza precisa la localizza a nord-est del Sinai, sulla strada da Edom all'Egitto (1Re 11,18). I Madianiti compirono incursioni in Edom (Gen 36,25), in Moab (Nm 22,4.7; 25,31) e anche nella Palestina centrale (Gdc 6-8). Mosè ebbe buone relazioni con loro (Es 2,15-4,19; 18). Ma il più delle volte Madian appare come nemico di Israele (Nm 25,6-18; 31,1-12; Gs 13,21) fino alla vittoria definitiva di Gedeone (Gdc 6,1-6.33-35; 7-8) divenuta proverbiale in Israele: "il giorno di Madian" (Is 9,3; 10,26; Sal 83,10).

Bibl. Abel, 285-287; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 316-320; H. Cazelles, *A la recherche de Moïse*, Paris, 1979, 35-37. ABoud

MADMANNA In ebr. *madmannāh;* località del Negheb di Giuda (Gs 15,31; 1Cr 2,49) identificata con l'attuale ḫirbet Umm Dēmne, 24 km a sud-ovest di Ebron. È probabilmente identica alla →Bet-Marcabot della lista parallela delle città di Simeone (Gs 19,4; 1Cr 4,28). MDef

MADMEN In ebr. *madmēn;* località di Moab (Ger 48,2) identificata con ḫirbet Dimne, 12 km a nord di Kerak e senza dubbio identica a →Dimon d'Is 15,9. MDef

MADMENA In ebr. *madmēnāh;* località nei dintorni di Gerusalemme minacciata dagli invasori assiri secondo Is 10,31; attualmente non è identificata. MDef

MADRE

1 Accezioni In ebr. *'ēm;* in gr. *mēter;* il termine indica non soltanto la donna che ha messo al mondo il bambino, ma anche la nonna (1Re 15,10), la suocera (Gen 37,10; Rt 2,23), l'antenata (Gen 3,20) e, per analogia, la benefattrice (Gdc 5,7). Poiché in ebr. i nomi di città sono di genere femminile, Sion (Is 50,1; cfr. 66,7), Samaria (Os 4,5), Babilonia (Ger 50,12; cfr. Ap 17,5) sono personificate in m.; la sapienza è la madre di tutti i beni (Sap 7,12) e la metropoli è la m. delle località che ne dipendono (2Sam 20,19). Dio stesso è paragonato a una m. in Is 42,14; 45,10; 49,14s; 66,13.

2 La maternità in Israele La maternità è per la donna israelita la più grande felicità (Gen 24,60; 30,1; 1Sam 1,6s; Sal 113,9) e la vocazione della donna cristiana è soprattutto di dare la vita e di allevare dei bambini (1Tm 2,15). L'amore materno è proverbiale nell'AT (Is 49,15; cfr. Pr 4,3) e, reciprocamente, l'attaccamento del bambino a sua m. è un luogo comune (Sal 35,14b). Un crimine commesso contro la m. era considerato fra i più gravi in Israele (Es 21,15.17; Lv 18,7; ecc.) e il rispetto filiale verso la m. era inculcato dai saggi (Pr 1,8; 6,20; 23,22.25; cfr. 15,20; 17,20) →donna.

Bibl. ExWNT, II, 1047s; LÄ, IV, 253-271; TWNT, IV, 645-647; X/2, 1177; M. Plautz, *Zur Frage des Mutterrechts im A.T.*, ZAW 74, 1962, 9-30; P.A.H. de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judaean Piety*, Leiden, 1974; M.I. Gruber, *The Motherhood of God in Second Isaiah*, RB 90, 1983, 351-359; U. Winter, *Frau und Göttin*, OrbBibOr 53, 1983, 385-413; J.J. Schmitt, *The Motherhood of God and Zion as Mother*, RB 92, 1985, 557-569. ELip

MAGADAN In gr. *magadan;* luogo menzionato in Mt 15,39 dopo la seconda moltiplicazione dei pani (contrariamente a Mc 8,10 che indica Dalmanuta). Potrebbe essere, come →Dalmanuta, uno degli antichi nomi di Ṭābġa (Heptapēgōn, 9 km a nord di Tiberiade) che però non sarebbero stati conservati nella toponimia. Alcuni, tuttavia [vogliono identificarla con Ma'd, 12 km a sud del lago di Genezaret dove (N.d.T.)] vi vedono una corruzione di →Magdala. CSaul

MAGBIS In ebr. *magbīš;* località di Giuda, di cui 156 figli ritornarono dall'esilio secondo Esd 2,30; è forse identificabile con l'attuale ḫirbet Qanān Mujēnis, 18 km a ovest di Ebron. MDef

MAGDALA In gr. *magdala*, dall'ebr. *migdāl*, "torre", attraverso l'aramaico; città d'origine di Maria "Maddalena" (in gr. *magdalēnē*, "di Magdala": Mt 27,56-61; 28,1; Mc 15,40.47; 16,1.9; Gv 19,25; 20,1,18); è la *migdala nûnāyā'*, "torre dei pesci", dei rabbini e la Tarichea (in gr. *taricheiai*, "salature"), di cui Giuseppe Flavio parla come di una città fiorente grazie alle sue peschiere (avrebbe avuto 230 battelli: *B.J.* 2,634-635) e il suo artigianato tessile. Il nome di Magdala si ritrova in quello di el-Mejdel (5 km a nord-ovest di Tiberiade) il cui luogo corrisponde alle descrizioni degli autori antichi. A metà strada tra Tiberiade e Cafarnao, sulla riva occidentale del lago di Genezaret, essa fu conquistata da Tito nel 67. Gli scavi, ancora incompiuti, hanno portato alla luce la via principale, pavimentata di lastre di basalto, un acquedotto, un serbatoio d'acqua, una villa decorata con mosaici e una piscina, e forse una sinagoga.

Bibl. V. Corbo, SBFLA 24, 1974, 3-37; 28, 1978, 232-240; id., *Studia Hiersoloymitana*, 1, Jerusalem, 1976, 358-378. CSaul

MAGGIORDOMO DI PALAZZO →amministratore, amministrazione del regno.

MAGHI, QUERCIA DEI In ebr. *'ēlôn me'ônenîm;* toponimo citato in Gdc 9,37 da assimilare alla quercia di →More (Gen 12,6; Dt 11,30). MDef

MAGI Nome dato dalla tradizione agli stranieri (gr. *magoi*) venuti ad adorare il bambino Gesù, secondo Mt 2,1-12. La loro provenienza incerta ("da Oriente": 2,1) fa pensare o ad astrologi babilonesi, chiamati "caldei" dai Greci e dai Romani (cfr. Dn 2,2.10), o a dei sacerdoti persiani, originari della Media, che praticavano astrologia e divinazione (Erodoto, *Storie*, 1,101), o ancora a saggi venuti dall'Arabia o dalla Siria (cfr. 1Re 5,10; Pr 30,1; 31,1), come si è supposto in base ai doni offerti (Mt 2,11). I m. non sono di origine regale, ma la tradizione popolare ha fatto di essi dei re a partire da Sal 72,10; Is 60,6 e li considera come i testimoni delle nazioni pagane (Europa, Asia, Africa) che riconoscono il Messia misconosciuto da Erode e dal popolo ebraico. Il loro numero di tre deriva dai doni menzionati; un apocrifo aramaico (VI secolo) ripreso dalla tradizione occidentale (IX secolo) dà a loro un nome: Melchiorre, Baldassarre e Gaspare. Le loro presunte reliquie furono trasportate nel XII secolo da Milano a Colonia. La loro storicità è spesso messa in dubbio. In effetti, il motivo letterario degli indovini che intervengono alla nascita di un bambino è conosciuto tanto dai Giudei (per Mosè, per esempio: TargEs 1,15; *Midrash di Mosè*) che dai Romani (Plinio, *Storia Naturale*, 30,1,16; Svetonio, *Nerone* 13: riguardo a Nerone). Inoltre questo episodio oppone Erode a Gesù come Es 2 opponeva il Faraone a Mosè; mostra così come Gesù realizza la figura di Mosè. Per quanto debole sia il fondamento concreto del racconto, esso mira a presentare Gesù come il Messia regale venuto nella storia a legittimare l'accoglienza dei pagani nella Chiesa.

Bibl. TWNT, IV, 360-363; Catholicisme, VIII, 137-141; DACL, X, 979-1067; A. Carnoy, *Le nom des mages*, Mus 27, 1908, 121-158; J.C. Marsch-Edwards, *The Magi in Tradition and Art*, IrEcRec 85, 1956, 1-19; A.M. Denis, *L'adoration des mages vue par saint Matthieu*, NRT 82, 1960, 32-39; M. Hengel-H. Merkel, *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten*, in P. Hoffmann (ed.), *Orientierung an Jesus; Festschrift J. Schmid*, Freiburg, 1973, 139-169. JRad

MAGIA Il termine m. viene dal gr. *mageia* che all'origine designava l'attività o l'arte del mago, e poi l'arte o l'attività dello stregone, il più delle volte in senso favorevole. Per m. si intendono le idee e le pratiche che si basano sulla credenza secondo la quale alcune persone, oggetti o riti sarebbero capaci, mediante dei procedimenti privi di corrispondenza con lo scopo perseguito, di esercitare, anche a distanza, un'azione anormale, impegnativa e infallibile. Il pensiero magico si basa su un sentimento d'indipendenza verso la maestà divina e le leggi naturali.

1 AT La m. nella vita degli Israeliti ha giocato un ruolo nettamente meno importante che presso gli altri popoli vicini; ciò nonostante era da essi praticata, come appare dai testi profetici (Ger 27,9; Ez 13,18-20; Mi 5,11; Mal 3,5) o dai Sal (91,5s; 18,5s). I racconti del ciclo di Giacobbe sono ricchi di dettagli: le mele d'amore o mandragore (Gen 30,14), i rami senza corteccia che possono essere considerati come bastoni magici (Gen 30,37s). Si pensi anche al caso di necromanzia di 1Sam 28 e agli innumerevoli →amuleti ritrovati negli scavi in Palestina (cfr. Is 3,18-21; 2Mac 12,40). Al momento della conquista è difficile fare la distinzione tra l'apporto d'Israele e le influenze dell'ambiente. La →benedizione e la →maledizione, parole considerate come efficaci, come anche l' →imposizione delle mani, fanno intervenire degli aspetti magici. Se alcuni hanno adottato le pratiche magiche, la religione ufficiale le ha sempre combattute: per lo jahwismo Dio crea, governa e domina tutto nella natura e nell'uomo, secondo la sua volontà; per Dio, l'uomo è cenere e polvere (Gen 18,27) e dipende totalmente da Lui (Nm 16,22; Is 42,5; Gb 23,14s; Sal 104,29s). Gli israeliti conoscono perciò la differenza tra le opere dei maghi e quelle di Dio (cfr. Es 7,8-12.15-22; 8,5-7.16-19). È per questo motivo che alcuni atti compiuti da Mosè (Es 15,22-25; 17,5-13), Giosuè (Gs 8,18), Elia (1Re 17,17-24; 18,42; 2Re 2,8) ed Eliseo (2Re 2,19-22; 4,18-37.38-42) non devono essere considerati come magici anche se assomigliano alla m.; il carattere, a volte meraviglioso di questi testi, non deve nascondere la loro intenzione apologetica.

2 NT All'epoca del NT alcuni maghi giudei erano presenti nel mondo greco-romano (Giovenale, *Satire* 3,13s; 6,542s; Giustino, *Dialogo con Trifone* 85; Origene, *Contro Celso* 4,33; cfr. At 13,6-8; 19,13-19). Nell'elenco dei vizi Paolo nomina la m. subito dopo l'idolatria (Gal 5,20).

Bibl. DBS, V, 705-739; RGG³, IV, 595-602. DBach

MAGNIFICAT Prima parola latina ("magnifica", la mia anima, il Signore) del cantico cantato da →Maria, madre di Gesù, in occasione della sua visita a →Elisabetta, madre di →(2) Giovanni Battista (Lc 1,46-55). Questa lode profetica è formata da prestiti o reminiscenze dell'AT: cantico di →(2) Anna (1Sam 2,1-10), Giuditta (Gdt 6,19; 8,32; 9,3), Sal. Lo compongono due parti: Maria rende grazie a Dio dei benefici di cui l'ha colmata con la sua maternità divina (vv. 46-50); vi riconosce la realizzazione in Israele della salvezza messianica promessa ad →(1) Abramo (vv. 51-55). Si pongono alcuni problemi critici: a chi l'attribuisce Lc? Chi l'ha composto? Qual è il suo messaggio?

1 Attribuzione La maggior parte dei manoscritti e delle versioni attribuiscono il cantico a Maria, ma alcuni esegeti menzionano testimoni della tradizione latina che lo attribuiscono a Elisabetta: l'utilizzazione del cantico di Anna sembra meglio convenire alla situazione di Elisabetta e il parallelismo con il →Benedictus di Zaccaria risalta meglio. Nessuno di questi argomenti sembra convincente di fronte al peso della tradizione manoscritta e interpretativa (cfr. decreto della *Commissione Biblica* 26.6.1912; *Enchiridion Biblicum* 398/411).

2 Autore L'AT conosce il procedimento di attribuzione di cantici o salmi, composti altrove, a personaggi che si trovano nella stessa situazione (1Sam 2,1-10; Gio 2,2-9). Alcuni esegeti attribuiscono a Lc la composizione del M., del Benedictus, del Gloria e del Nunc dimittis; altri, con più probabilità, suppongono una loro derivazione da una collezione di salmi nati negli ambienti dei "poveri di Jahweh" *('ănawîm)*, esseni o simili, o da inni giudeo-cristiani composti nello stesso clima, per la liturgia.

3 Messaggio Il messaggio del M. emerge dal suo rapporto con Lc: allegria portata dal Salvatore, grazia accordata ai poveri, ribaltamento di situazioni operato dalla misericordia divina, passaggio della salvezza attraverso Israele. Questi temi fanno di Maria la portavoce della fede dei primi cristiani coscienti di compiere la missione affidata da Dio al suo popolo.

Bibl. DBS, 11, 1269-1274; Catholicisme, VIII, 163s; A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1953, 121-132; P. Winter, *Le Magnificat et le Benedictus sont-ils des psaumes macchabéens?*, RHPR 36, 1956, 1-17; J.T. Forestell, *O.T. Background of the Magnificat*, MarSt 12, 1961, 205-244; S. Benko, *The Magnificat. A History of the Controversy*, JBL 86, 1967, 263-296; D.R. Jones, *The Background and Character of the Lucan Psalms*, JTS 19, 1968, 19-50; W. Vogels, *Le Magnificat, Marie et Israël*, EgIT 6, 1975, 279-296; L. Monloubou, *La prière selon saint Luc*, LD 89, 1976, 219-239; R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York, 1977, 334-366; J. Dupont, *Le Magnificat comme discours sur Dieu*, NRT 102, 1980, 321-343; D. Mínguez, *Poética generativa del Magnificat*, Bb 61, 1980, 55-77. JRad

MAGOG In ebr. *mgwg* (TM: *māgôg*); nome formato per mezzo della preformante *ma-* dei nomi di luogo a partire da →Gog *(Gwg)*, forma ebraica del nome di →Gige, che serviva dunque a designare il suo regno, la Lidia. Questo toponimo artificiale è utilizzato in Gen 10,2; 1Cr 1,5; Ez 38,2; 39,6. La sua ragione d'essere è forse solo un'assonanza voluta tra Gog e Magog, *gûg* e *māgûg*, nelle leggende di cui il re della Lidia diventò presto il soggetto e che spiegano il ruolo a lui attribuito in Ez 38-39.

Bibl. A. van den Born, *Études sur quelques toponymes bibliques*, OTS 11, 1954, 197-214 (v. 197-201). ELip

MAHER-SALAL-CASH-BAZ In ebr. *mahēr šālāl ḥāšbaz*, "presto al saccheggio, si affretti il bottino"; nome simbolico dato da Isaia a uno dei suoi figli (Is 8,1.3) per indicare la futura disfatta di Damasco e di Samaria (v. 4). Questo segno, parallelo a quello dell'Emmanuele (7,13-17), preannuncia gli avvenimenti degli anni 733 e 732 che, in effetti, videro la conquista della Samaria, poi di Damasco da parte di Tiglat-Pileser III d'Assiria. JVer

MAKAZ In ebr. *māqaṣ*, corretto in *māḥaṣ* secondo la LXX: *machemas;* una delle città che facevano parte del distretto di rifornimento affidata da Salomone al figlio di Deker (1Re 4,9); si trova forse nei dintorni di Bet-Semes, probabilmente a Dēr el-Muḥēsin, 12 km a sud-est di Ramleh. MDef

MAKED In gr. *maked;* una delle città della Galaaditide di cui Giuda Maccabeo libera la popolazione ebraica (1Mac 5,26-36); forse è la *mqt* dei testi egiziani e l'attuale tell-Miqdād, 62 km a sud di Damasco e 39 km a nord di Edrei. JLong

MAKKEDA In ebr. *maqqēdāh;* antica città reale cananea conquistata da Giosuè al tempo delle sue lotte contro la coalizione organizzata da Adoni-Zedek, re di Gerusalemme (Gs 10,10-28). In seguito fu ceduta a Giuda (Gs 15,41). La sua posizione attuale corrisponde forse al ḫirbet Bēt Maqdūm, 13 km a ovest dell'Ebron. MDef

MALACHIA In ebr. *mal'ākî*, "mio messaggero"; nome attribuito tradizionalmente a uno dei dodici profeti minori, autore del libro che porta il suo nome (→Malachia, libro). All'origine Ml, come Zc 9-11; 12-14, non aveva il nome dell'autore; ma dato che la parola *mal'ākî*, "mio messaggero" di 3,1 fu presa per il nome proprio di colui che era stato inviato e si identificò questo messaggero con l'autore di Ml, si finì per attribuirgli tutto il libro; i LXX vedevano ancora in *mal'ākî* un appellativo e lo traducono con *aggelos* ("inviato"). La tradizione giudaica considera M. come l'ultimo (il sigillo) dei profeti. DD-LMlb

MALACHIA, LIBRO

1 Contenuto Ml comporta sei arringhe in forma di dialogo, con apostrofi del profeta, risposte degli ascoltatori, difesa della sua dottrina da parte del profeta il cui tono è spesso minaccioso:

— Jahweh mantiene il suo amore per Israele e il suo odio per Edom (1,2-5);

— Jahweh rimprovera ai sacerdoti la loro negligenza nell'offerta dei sacrifici; essi sono rigettati; Jahweh evoca un culto celebrato dall'umanità intera (1,6-2,9);

— Jahweh rimprovera agli Israeliti matrimoni misti e divorzi troppo facili (2,10-16);

— Jahweh annuncia agli scettici la venuta del suo giorno: sarà il tempo della purificazione del popolo e del sacerdozio (2,17-3,5);

— i mali presenti (cavallette e raccolti scarsi) cesseranno quando gli Israeliti verseranno di nuovo le loro decime regolarmente (3,6-12);
— nel giorno del giudizio, i giusti saranno ricompensati e i peccatori puniti (3,13-21).
Il libro termina con una esortazione generale a osservare la Legge di Mosè e con la promessa che Elia tornerà prima del giorno del giudizio (3,22-24).

2 Unità 2,11b-12, che condanna la sposa straniera, causa della profanazione del culto, è inserita tra l'affermazione che Dio è creatore e padre di tutti gli uomini, che il tradimento coniugale è una violazione dell'alleanza (2,10-11a) da una parte, e la condanna del divorzio (2,13-16) dall'altra. Questi vv. 11b.12, che si oppongono ai matrimoni misti, sarebbero un'aggiunta tardiva (Vuilleumier), inserita al tempo di Esdra? L'ipotesi è verosimile, ma rifiutata da molti (Chary, Schreiner, ecc.). La menzione dell' "angelo dell'alleanza" potrebbe essere tardiva, in relazione con Esdra (3,1c); 3,22-24 sono aggiunti.

3 Data Il fervore cultuale, stimolato da Aggeo e dal proto-Zaccaria, è diminuito. L'epoca è quella della dominazione persiana (un "governatore" 1,8). Il ritorno dall'esilio è già lontano, poiché il ritardo nel compimento delle promesse fatte da Ag (cfr. Ml 2,17-3,1.6-12) provoca indifferenza e stanchezza. Lanciata in nome del Dio di tutti gli uomini, la condanna del divorzio (e dunque del ripudio delle spose straniere?) suppone il rifiuto del comportamento di Neemia (Ne 13,23-27). Il libro è vicino al Dt, ma un Dt reinterpretato; è estraneo, inoltre, alla legislazione sacerdotale. L'opera è quindi posteriore a Neemia, ma scritta prima di Esdra (se si ammette l'anteriorità dell'ultimo in rapporto al primo); al più tardi verso il 400.

4 Teologia Lo sguardo che il profeta getta sui popoli circostanti è nuovo. Egli sa che Dio è il creatore di tutti gli uomini che "hanno tutti un solo padre" (2,10). Sa che gli Israeliti hanno delle responsabilità nei confronti delle loro spose pagane. Egli non parla affatto di un giudizio delle nazioni, caro ai profeti, evoca con rispetto il culto praticato dalle nazioni. Conosce solo la purificazione che il giorno del Signore compirà in Israele, più precisamente tra i sacerdoti. Dà molta importanza al culto e si attarda sulle condizioni che lo rendono "gradito a Dio": condizioni di ordine rituale e soprattutto morale, cioè la fedeltà coniugale e la giustizia sociale (2,10; 3,5). Il senso messianico è inesistente, ma l'attesa del giorno di Jahweh è intensa (3,1-5.19-21).

Bibl. Commentari: K. Elliger, Göttingen, 1951; A. Deissler-M. Delcor, Paris, 1961; T. Chary, Paris, 1969; W. Rudolph, Gütersloh, 1976; S. Amsler-A. Lacocque-R. Vuilleumier, Neuchâtel, 1982. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1379-480].

Studi: DBS, V, 739-746; T. Chary, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exil*, Paris, 1955, 160-189; S. Schreiner, *Mischehen-Ehebruch-Ehescheidung. Betrachtungen zu Mal 2,10-16*, ZAW 91, 1979, 207-228. [S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 342-45; J.M. O'Brien, *Priests and Levite in Malachi* (= SBLDiss 121), Atlanta GA, 1990; G. Boggio, *Gioele - Baruc - Abdia - Aggeo - Zaccaria - Malachia: Gli ultimi profeti* (= LOB 1.26), Brescia, 1991]. LMlb

MALATTIA, GUARIGIONE Le malattie, siano esse febbre (Lv 26,26; Dt 28,22; Gv 4,52; Mt 8,14; Mc 1,30; Lc 4,38), tumori (Dt 27,18; 2Re 20,17; Is 38,21), peste (Es 9,3; 2Sam 24,13; Ez 14,19), una menomazione fisica come la sordità (Lv 19,14; Mc 7,32; 9,25), sono considerate in generale come castighi divini del peccato (Sir 31,15; Mt 9,2-7; Gv 5,14; 9,2), idea che costituisce il tema principale di Gb. La causa immediata della malattia era spesso concepita come una specie di possesso demoniaco. Così *deber*, il nome della peste, è in realtà quello di uno spirito maligno (Sal 78,50; 91,3.6), di un "angelo della sventura", come si esprime il Sal 78,49, e l'epilessia di un bambino sordomuto è espressamente attribuita a uno spirito impuro (Mc 9,25-29). La guarigione è considerata come il risultato di un rituale al quale la malattia è sottomessa più che della medicina. Si trovano degli esempi in Lv 13-14 in rapporto a malattie cutanee, spesso qualificate come "lebbra". La guarigione può anche essere opera di un taumaturgo (Mt 11,5; Gv 9,2s) o di un dio guaritore che agisce attraverso la mediazione dei suoi sacerdoti o profeti (2Re 5,1-19). Essa riveste allora, in numerosi casi, il valore di un segno (→miracolo).

Bibl. THAT, I, 567-570; TWAT, II, 133-135.960-971; TWNT, VI, 956-959; W. Ebstein, *Die Medizin im A.T.*, Stuttgart, 1901; J. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, Berlin, 1911; E.W.G. Masterman, *Hygiene and Disease in Palestine in Modern and in Biblical Times*, PEQ 1918, 13-20.56-71.112-119.156-171; 1919, 27-36; J.D. Prince, *Note on Leprosy in the O.T.*, JBL 38, 1919, 30-34; F. Fenner, *Die Krankheit im N.T.*, Leipzig, 1930; A. Gemayel, *L'hygiène et la médecine à travers la Bible*, Paris, 1932; V. Hamp, *Die Verwechslung von "Wort-Pest" im A.T.*, MüTZ 1951, 373-376; H.A. Brongers, *Enkele opmerkingen over het verband tussen zonde en ziekte enerzijds en vergeving en genezing anderzijds in het O.T.*, NedTTs 6, 1951, 129-142; G. Millon, *Maladie et guérison dans l'A.T.*, ÉtÉv 16, 1956, 1-24; A. Caquot, *Sur quelques démons de l'A.T.*, Semitica 6, 1956, 53-68; H. Leenhardt, *L'Église et les maladies*, ÉTRel 32, 1957, 329-378; J. Hempel, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum*, NacAkGött 1958/3, 237-314; H.W.M. De Jong, *Demonische Ziekten in Babylon en Bijbel*, Leiden, 1959; G. Lefèbvre, *Les maladies des yeux dans l'ancien Israël*, Kêmi 15, 1959, 5-9; J.Z. Baruch, *Geneeskunde in het oude Israël*, Amsterdam, 1961; M.A. Beek, *Ziekte en genezing in bijbels licht*, NedTsGen 105, 1961, 2121-2125; P. Humbert, *Maladie et médecine dans l'A.T.*, RHPR 44, 1964, 1-29; J.V.K. Wilson, *Leprosy in Ancient Mesopotamia*, RAss 60, 1966, 47-58; T. Struys, *Ziekte en genezing in het O.T.*, Kampen, 1968; *Les malades*, LumièreV 86, 1968, 1-118; A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs*, CRB 12, 1970; M. Sendrail, *Le sens de la maladie dans l'antiquité hébraïque*, BullAssBudé 1973, 85-101; M.T.

Kelsey, *Healing and Christianity in Ancient Thought and Modern Times*, New York, 1973; K. Seybold, *Das Gebet der Kranken im A.T.*, BWANT 99, 1973; E.V. Hulse, *The Nature of the Biblical "Leprosy" and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible*, PEQ 107, 1975, 87-105; I.C. Colombo, *Acculturation et cultes thérapeutiques*, in *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, ÉPR 46, 1976, 96-111; J. Wilkinson, *Leprosy and Leviticus*, ScotJT 30, 1977, 153-169; 31, 1978, 153-156; A. Paul, *La lèpre dans la Bible et le judaïsme*, NRT 92, 1979, 601-604; E. Vellmer, *Psalmen in einem Krankenhaus*, in *Textgemäss. Festschrift für E. Würthwein*, Göttingen, 1979, 156-168; P. Arenillas, *El enfermo de lepra en la Biblia*, CiTom 107, 1980, 321-354; A. Suhl (ed.), *Wunderbegriff im N.T.*, Darmstadt, 1980; G. Fohrer, *Krankheit im Lichte des A.T.*, BZAW 155, 1981, 172-187; J.J. Pilch, *Biblical Leprosy and Body Symbolism*, Bb 1981, 108-113; P.B. Adamson, *Human Deseases and Deaths in the Ancient Near East*, WeltOr 13, 1982, 5-14; D.C. Snell, *Plagues and Peoples in Mesopotamia*, JANES 14, 1982, 89-96; P. Herrero, *La thérapeutique mésopotamienne*, Paris, 1984; A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München, 1985; *Proceedings of the Second International Symposium on Medicine in Bible and Talmud* (= Koroth 9/1-2, 1985), Jerusalem, 1985. [G. Fohrer, *Man and disease according to the Book of Job*, in S.S. Kottek (ed.), *Third International Symposium on medicine in Bible and Talmud, Jerusalem, December 7-9, 1987*, «Koroth» 9, special, 1988, 43-48; D. Wolfers, *Science in the book of Job*, JBQ 19, 1990s, 18-21; *Oracoli e guarigioni*, MdBi n° 25, 1994]. ELip

MALCHIA In ebr. *malkiyyāhû*, "mio re è Jahweh"; principe ai tempi del re Sedecia; il profeta Geremia fu gettato nella sua cisterna (Ger 38,6). JMer

MALCO In gr. *malchos*, trasposizione greco-latina di *mal(i)kō*, "re", nome proprio semitico non ebraico, formato sulla radice *mlk* (cfr. ebr. *melek*, "re"), frequente nelle iscrizioni nabatee e di Palmira; servo del sommo sacerdote; Pietro gli tagliò l'orecchio destro (Gv 18,10). I sinottici (Mt 26,51 par.) raccontano lo stesso incidente senza però menzionare i nomi di Pietro e di M.; Lc 22,51 aggiunge che Gesù toccò l'orecchio e lo guarì. Senza voler cercare il senso profondo al fatto che Gv, a differenza dei sinottici, menzioni il nome del servo, bisogna sottolineare che questa è una tendenza tipica del quarto vangelo (cfr. Gv 12,2.4 e Mc 14,3-4; Mt 26,51 e Gv 18,10). AvdB-MdeM

MALE →bene, male.

MALEDIZIONE Differente dal semplice augurio di infelicità, la m. nel mondo antico è considerata efficace, capace di produrre la sventura che enuncia. Questa definizione non si applica certo senza sfumature alle m. bibliche. D'altronde, il termine "maledizione" traduce diverse parole ebraiche a volte utilizzate in parallelismo, ma che non sono intercambiabili.

1 AT

A *Vocabolario ebraico.*

a *ʾārar.* Il verbo *ʾārar* (cfr. accadico *arāru*, "legare") esprime un atto di autorità, vietato alla gente comune (Es 22,27), riservato a soggetti determinati: Jahweh che maledice il serpente (Gen 3,14); il suolo (Gen 3,17; 5,29); Caino (Gen 4,11); il nemico del suo eletto (Gen 12,3); il suo popolo infedele ai patti dell'alleanza (Dt 27,15-26; 28,16-19; Ger 11,3; 17,5; Ml 1,14; 2,2); il peccatore (Sal 119,21); i patriarchi (Gen 9,25; 49,7); l'indovino Balaam (Nm 22,6.12; 23,7; 24,9) e "coloro che maledicono i giorni" (Gb 3,8); i capi d'Israele (Gs 6,26; 9,23; Gdc 5,23; 21,18; 1Sam 14,24.28; 26,19); il sacerdote nel rituale delle acque di m. (Nm 5,18.19.22.24.27: →giudizio). Solo Ger 20,14-15 l'utilizza per esprimere dei sentimenti personali. Raramente attestato, il sostantivo *mᵉʾērāh* designa la sanzione dell'infedeltà alla Torah (Dt 28,20; Ml 2,2; 3,9), il compenso del malvagio (Pr 3,33; 28,27). Questa m., che non ha mai Jahweh come oggetto, è spesso pronunciata da lui come sanzione del peccato. Le m. umane raramente si riferiscono al suo nome (Gs 6,26; 1Sam 26,19), ma alcuni testi indicano chiaramente che la loro efficacia dipende da lui (Gen 12,3; 27,29; Nm 22-24).

b *ʾālāh.* Il verbo (raro) e il sostantivo *ʾālāh*, che non hanno mai Jahweh come oggetto, hanno un carattere giuridico. È la m. lanciata contro il ladro sconosciuto (Gdc 17,2) e che obbliga alla testimonianza (Lv 5,1; Pr 29,24), quella che garantisce un giuramento (Gen 24,41; Nm 5,21; Ne 10,30), un'alleanza tra i re (Gen 26,28; Ez 17,13) come quella di Jahweh con Israele (Dt 29,11.13), pronta ad abbattersi sugli eventuali trasgressori (Dt 28,18-20; 30,7; Is 24,6; Ger 23,10; 29,18; 42,18; 44,12; Ez 16,59; 17,16.18.19). Senza che venga chiamata *ʾālāh*, l'auto-imprecazione "Che Jahweh mi punisca... se..." (Rt 1,17; 1Sam 3,17; 14,44; 20,13; 25,22; 2Sam 3,9.35; 19,14; 1Re 2,23; 19,2; 20,10; 2Re 6,31) vi si avvicina. Messa per iscritto e diluita nelle acque di m. (Nm 5,23) bevute dalla donna accusata, la *ʾālāh* produceva il suo effetto in caso di colpevolezza. Come gli antichi trattati di alleanza (ANET, 199-206), il libro della Torah termina con delle benedizioni (Dt 28,1-14) e una *ʾālāh* che sanciva la sua trasgressione (Dt 29,19-20; 2Cr 34,24; Zc 5,3; Dn 9,11). La pratica del giuramento d'imprecazione si prestava ad abusi (Os 4,2; 10,4; Sal 10,7; 59,13; Gb 31,30) contro i quali Salomone invoca il giudizio di Jahweh (1Re 8,31-32; 2Cr 6,22-23).

c *Qālal.* Avendo solo raramente Jahweh come soggetto (Gen 8,21; Sal 37,22; Gb 24,18?), il verbo *qālal*, "essere leggero", in opposizione a *kbd* "essere pesante", il più sovente utilizzato al causativo piʿel *(qillēl)*, sottolinea la mancanza di rispetto, la ribellione nei confronti dell'autorità dei genitori (Es 21,17; Lv 20,9; Dt 27,16; Pr 20,20; 30,11; Ez 22,7), del re (Gdc 9,27; 2Sam 16,5-13; 19,22; 1Re 2,8; Qo 10,20), di Jahweh stesso (Es 22,27; Lv 24,10-23; 1Sam 3,13; Is 8,21), il disprezzo di Golia per Davide

(1Sam 17,43). La sfumatura è meno percettibile negli altri usi del verbo che è a volte sinonimo di *ʾārar* (Gen 12,3; Dt 23,5; Gs 24,9): esprime la disperazione di Gb (3,1), la collera di Eliseo (2Re 2,24) o di Neemia (13,25), la condotta degli empi (Sal 62,5; 109,28), l'insulto in genere (Lv 19,14; Qo 7,21-22) o provocato da una situazione di ingiustizia (Ger 15,10; Pr 30,10). Tranne la m. di Eliseo (2Re 2,24), il verbo non è accompagnato da nessun augurio specifico di infelicità. Maledire i genitori è non onorarli (*kbd:* Es 20,12), disprezzarli verbalmente (la LXX ha *kakologein:* Es 21,17; Pr 20,20; e Mt 15,4; Mc 7,10) o con il comportamento (Dt 21,18-21 che non usa tuttavia *qll*). I figli di Eli maledicono Jahweh con il loro comportamento disonorante (1Sam 3,13), e l'Israelita, figlio dell'Egiziano (Lv 24,11.14. 15.23), contestando senza dubbio la sua potenza, come la bestemmia (*gdp:* 2Re 19,6.22; Is 37,6.23) del gran coppiere d'Assiria. Simei si limita a insulti e a gesti di ostilità, ma la sua m., forse voluta da Jahweh di cui Davide spera la grazia (2Sam 16,10-12), sembra pesare sulla dinastia fino a quando Salomone la neutralizza (1Re 2,8.44-45). Il sostantivo *qᵉlālāh*, che non ha mai Dio come oggetto, sembra aver perso le sue sfumature originarie e designa ogni forma di m. (Gen 27,12-13; Dt 21,23; 23,6; Gdc 9,57; 2Sam 16,12; 1Re 2,8; Sal 109,17-18; Pr 26,2; 27,14) e in particolare quelle che riguardano l'infedeltà all'alleanza (Dt 11,26.28.29; 27,13; 28,15.45; 29,26; 30,1.19; e testi simili Gs 8,34; 2Re 22,19; Ger 24,9; 25,18; 26,6; 29,22; 42,18; 44,8.12. 22; Zc 8,13).

d *Qābab, zāʿam.* Usato più raramente, il verbo *qābab* è sinonimo di *ʾārar* nella storia di Balaam (Nm 22,11.17; 23,8.11.13.25.27; 24,10) e probabilmente in Gb 3,8; 5,3. Esso equivale a *qillel* nel racconto della bestemmia (Lv 24,11.16) e in Pr 11,26; 24,24. Il verbo *zāʿam*, che fondamentalmente esprime la collera, sembra avere lo stesso significato in alcuni casi (Nm 23,7.8; Pr 24,24). Nonostante l'appellativo comune, gli oracoli introdotti da "Guai" (*hôy:* Is 1,4.24; 5,8.11.18; Am 5,18; 6,1; *ʾôy:* Is 3,9.11; Os 7,13; 9,12) non sono delle m., ma dei →lamenti. Accade lo stesso per l' →anatema *(ḥērem)* che a volte appare molto simile alla m. (Es 22,19; Dt 13,6; Is 43,28), ma non è mai ritenuto agire da solo. Queste sfumature del vocabolario ebraico non appaiono più nella LXX (e nel NT) che spesso traduce queste diverse m. con i derivati del gr. *ara* che indica in modo più netto l'imprecazione, il ricorso alla divinità contro colui che si maledice.

B *Teologia.*

a Maledizione di Jahweh. L'AT è una lunga storia di benedizione e di m. Questa è entrata nel mondo creato da Jahweh, e di cui la storia sacerdotale sottolinea la perfezione e la benedizione (Gen 1), con il peccato dell'uomo. La terribile m. *(ʾārûr)* di Jahweh che colpisce il serpente (Gen 3,14), il suolo (3,17; 5,29), Caino (4,11), come quella di Noè su Canaan (9,25), senza escludere ogni speranza (5,29; 8,21: J; 9,1-17: P), segna la prima storia dell'umanità fino alla chiamata di Abramo attraverso il quale Jahweh cerca di introdurre di nuovo la benedizione nel mondo (Gen 12,3). Jahweh sceglie Abramo, capostipite di Israele, assicurando a lui e alla sua discendenza la sua benedizione che nessuna m. umana saprebbe rimettere in discussione, trasformata da lui in benedizione per il suo eletto (Nm 22-24; Dt 23,6; Gs 24,9-10) e rivolta contro il suo autore (Gen 12,3; 27,29; Nm 24,9): Balak ne fa esperienza e questa m. pesa sui suoi discendenti esclusi per sempre dalla comunione con Israele (Dt 23,4-6; Ne 13,2).

Jahweh, tuttavia, non è legato al suo popolo in modo incondizionato. La sua benedizione richiede la fedeltà ai patti dell'alleanza e l'infedeltà comporta il suo castigo (Es 23,21; Lv 26,16-40; profeti di conversione) o, nel linguaggio caro al Dt, nell'ora della chiamata dell'ultima possibilità (Dt 11,26-28; 30,15-20), la sua m. (Dt 27,15-26; 28,15-46; 29,17-20). L'infedeltà di Israele (2Re 22,19; Ger 11,3; 17,5; 23,10; 25,18; 26,6; 29,18; 42,18; 44,8.12.22; Ez 16,59; 17,19) conduce alla m. dell'esilio che, tuttavia, non è l'ultima parola di Jahweh.

Attestato più raramente all'epoca del secondo Tempio, questo vocabolario si ritrova, al servizio della stessa teologia, presso alcuni profeti (Zc 5,3; Ml 1,14; 2,2; 3,9; Is 24,5-6; Dn 12,11), come nei Salmi (37,22; 109,17-18; 119,21) e nei libri sapienziali (Pr 3,33; 28,27; Gb 5,3; 24,18; 23,13-23; 24,18-24; Sir 3, 16; Sap 3,2; 14,8) nella loro prospettiva di →retribuzione individuale.

b Maledizione israelita. La fede jahwista esclude qualsiasi idea di una influenza dell'uomo su Jahweh. La Bibbia non ne fa mai l'oggetto del vocabolario *ʾārar, ʾālāh* o *zāʿam,* e condanna severamente il →blasfemo (*qll:* Es 22,27; Lv 24,11.14.15.23; 1Sam 3,13; *nqb:* Lv 24,11.16), che bisogna senza dubbio supporre sotto alcuni pii "benedire" (1Re 21,10.13; Sal 10,3; Gb 1,5.11; 2,5.9).

Nella vita sociale la m. è una mancanza molto grave quando è diretta contro i genitori (Es 21,17; Lv 20,9; Dt 27,16; Pr 20,20; 30,11; Sir 3,16), i capi del popolo (Es 22,27) o il re (2Sam 16,9; 19,22; 1Re 2,8). Il rispetto per il prossimo vieta di maledire un muto che non può rispondere (Lv 19,14). L'odio e la vendetta sono del resto condannati (Lv 19,17-18; Gb 31,29-30; Pr 20,22; 25,21-22), e quelli che maledicono (Sal 10,7; 59,13; 62,5; 109, 28), che amano la m. (Sal 109, 17-18), sono gli empi. Tuttavia, alcune m. sono considerate legittime, come quelle dei capi di Israele (Gs 6,26; 9,23; Gdc 5,23; 21,18), dei genitori (Gen 9,25; Sap 12,11; Gen 27,12-13; 49,7; Sir 3,9), di Eliseo (2Re 2,24) e di Neemia (Ne 13,25), quelle che tendono a ristabilire il diritto *(ʾālāh)* o rispondono a situazioni di ingiustizia (Pr 11,26; 24,24; 28,27; 30,10; Qo 7,21; Sir 4,5-6). In Israele, come nel suo universo culturale, queste m. sono considerate come efficaci (Nm 22,6; Sir 3,9). Tuttavia, sembra che la Bibbia attribuisca questa efficacia più alla potenza e alla giustizia di Jahweh che alla formula pronunciata (Nm 22-24; Gdc 9,57; 1Sam 16,10-11; 1Re 8,31), anche se il suo nome è invocato raramente (Gs 6,26; 1Sam 26,19; 2Re 2,24). La convinzione che Jahweh sia il custode del

diritto, permette di affermare che egli esaudisce la m. del povero (Sir 4,6) e che la m. senza ragione non raggiunge il suo scopo (Pr 26,2). Questa fede nella giustizia di Jahweh ispira (in un altro vocabolario) le preghiere di imprecazione di Ger (11,20; 12,3; 15,15; 17,18; 18,18-23) e dei Sal (58; 83; 109; ecc.).

2 NT

A *Vocabolario.* Eccettuate le citazioni dell'AT (Mt 15,4; Mc 7,10; At 23,5; Rm 3,14; Gal 3,10; Ap 22,3), il vocabolario della m., ripreso dalla LXX, è poco attestato nel NT. Il verbo "maledire" (in gr. *katarasthai*) appare solo due volte sulle labbra di Gesù (Mc 11,21; Mt 25,41). Alla maniera dei profeti, Gesù pronuncia certamente delle parole severe (introdotte dall'interiezione *ouai*), che sono il contrario delle →beatitudini, contro le città incredule della Galilea (Mt 11,21; Lc 10,13), gli scribi e i farisei (Mt 23,13-32; Lc 11,42-52), coloro che sono causa di scandalo (Mt 26,24 par.), i felici di questo mondo (Lc 6,24-26) e Giuda che lo consegnò (Mt 26,24 par.), ma il terribile "maledetti" è riservato all'ultimo giorno, rigettando dal Regno coloro che si sono esclusi da soli (Gv 12,47-48).

B *Teologia.* Per il cristiano non c'è più condanna (Rm 8,3) né m. (in gr. *katara*). Cristo che si è fatto m. per noi, ci ha riscattato dalla m. della Legge (Gal 3,10.13), e tutti coloro che credono in lui fanno parte della benedizione di Abramo e dello Spirito della promessa (Gal 3,14) che permette di dire "Abba! Padre!" (Rm 8,15), "Gesù è il Signore" (1Cor 12,3), e permette di vivere in carità (Gal 5,22). Animato dallo Spirito e seguendo l'esempio di Cristo, il cristiano non può maledire, ma deve benedire perfino coloro che lo maledicono (*katarasthai:* Lc 6,28; Rm 12,14) o che l'insultano (*loidorein:* 1Cor 4,12; 1Pt 2,23; 3,9), e, per questo, evitare le intemperanze del linguaggio (Gc 3,9-10) e dei falsi dottori "figli di maledizione" (2Pt 2,14). In effetti la m. resta sempre all'opera nel mondo. Ci sono quelli che maledicono *(anathema)* Gesù, mostrando che non hanno lo Spirito (1Cor 12,3), coloro che non amano il Signore (1Cor 16,22) o che predicano un altro Vangelo (Gal 1,8-9) e che Paolo proclama anatemi, i suoi fratelli israelitici increduli per amore dei quali, in una automaledizione oratoria (Rm 9,3; cfr. Es 32,32), l'apostolo vorrebbe essere lui stesso un anatema. Salvato dalla m. per la fede in Cristo, il cristiano aspetta, con fedeltà, la sua ultima venuta (1Cor 16,22; Ap 22,20): allora "non vi sarà più 'maledizione' *(katathema)*" (Ap 22,3).

Bibl. DBS, V, 746-751; TWNT, 1, 356-357, 449-452; S. Mowinckel, *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung,* in *Psalmenstudien,* V, Kristiana, 1924 (nuova edizione: Amsterdam, 1961); J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen,* ZDMG 79, 1925, 20-110 (= *Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des AT,* BZAW 81, 1961, 30-113); S.H. Blank, *The Curse, the Blasphemy, the Spell, the Oath,* HUCA 23, 1950-51, 73-95; J. Scharbert, *"Fluchen" und "Segnen" im AT,* Bb 39, 1958, 1-26; id., *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt I, Väterfluch und Vätersegen,* BBB 14, 1958; T. Canaan, *Flüche unter den Arabern Palästinas,* SBFLA 13, 1962-63, 110-135; F.C. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the O.T.,* ZAW 74, 1962, 1-9; H.C. Brichto, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible,* JBLMon 13, 1963; F. Vattioni, *Le maledizioni nell'Antico Testamento,* StSoc 3, 1963, 103-124; D.R. Hillers, *Treaty-Curses and the O.T. Prophets,* BibOrPont 16, 1963; W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch,* WMANT 30, 1969; K.J. Cathcart, *Treaty curses and the Book of Nahum,* CBQ 35, 1973, 179-187; R. Fabris, *Bénédiction, malédiction et exorcisme dans la tradition biblique,* Conc 198, 1985. [E. Combs, *Has Yhwh cursed the ground? Perplexity of interpretation in Genesis 1-5,* in L.M. Eslinger-G. Taylor (eds), *Ascribe to the Lord. Biblical and other studies = Mem. Peter C. Craigie* (= JStNTSup 67), Sheffield, 1988, 265-87; *"Dinanzi a te la benedizione e la maledizione!",* ParSpV n. 21, 1990, 1-286; F. Pomponio (a cura di), *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica* (= TesVOA2 I), Brescia, 1990]. ABoud

MALKISUA In ebr. *malkî-šûaʿ,* significato incerto; uno dei figli di Saul (1Sam 14,49; 1Cr 8,33; 9,39), morto nella battaglia di Gelboe (1Sam 31,2; 1Cr 10,2). JAun

MALLO In gr. *mallos;* città della Cilicia, situata a sud di Adana, vicino all'attuale Karatas, in Turchia. Dapprima possesso dei Lagidi, finì sotto l'autorità dei Seleucidi e si sa che si rivoltò perché Antioco IV Epifane ne aveva dato le entrate in dono alla sua concubina Antiochide (2Mac 4,30). CSaul

MALTA In gr. *melitē;* isola del Mediterraneo, 90 km a sud della Sicilia. La sua posizione eccezionale, sulla via marittima che conduce verso l'estremo Occidente, l'aveva fatta scegliere dai Fenici come rifugio dei battelli; divenuta in seguito possesso cartaginese, fu annessa da Roma nel 218 e aggiunta alla provincia di Sicilia. I suoi abitanti parlavano un dialetto semitico, il che spiega perché Lc li qualifica come barbari (At 28,2). Si sa che lì esisteva un tempio dedicato ad Astarte e un altro a Melqart, in seguito assimilati rispettivamente a Giunone e a Ercole. Paolo vi approda dopo la sua movimentata traversata (At 28,1) e guarisce il padre di Publio, l'amministratore romano dell'isola (At 28,7-8). Si è voluta identificare la riva sulla quale approda Paolo con quella di Melida, nell'arcipelago della costa dalmata; tuttavia l'itinerario seguito in seguito dall'apostolo non giustifica questa ipotesi.

Bibl. T. Ashby, *Roman Melite,* JRS 5, 1915, 23s; S. Moscati et al., *Missione archeologica italiana a Malta,* Roma, 1964-1966. CSaul

MAMMONA In gr. *mamōnas,* dall'aramaico *māmônāʾ;* in ebr. *māmôn;* designa la ricchezza (Sir

31,8; targum, Talmud) ed è usato con un'accezione peggiorativa nel NT (Lc 16,9-11; 14,33).

Bibl. TWNT, IV, 390-392. JLong

MAMRE In ebr. *mamrē'*, uno dei santuari più importanti del sud della Palestina, ricco di querce sacre (il testo masoretico di Gen 13,18; 14,13; 18,1 indica "le querce sacre", mentre la LXX e la Peshitta usano il singolare come il testo masoretico in Gen 18,4.8; infatti il plurale è una correzione introdotta per evitare l'idea di venerazione di un albero particolare a M.). Questo luogo fu scelto come residenza dei patriarchi (Gen 13,18; 18,1; 35,27) che saranno poi sepolti a →Macpela "di fronte a M." (Gen 25,9). In Gen 14,13.24 M. è il nome di un Amorreo, fratello di Escol e di Aner. M. era situata nei dintorni di Ebron a Rāmat el-Ḫallil (3 km a nord di Ebron). Questa località è confermata dagli autori tardivi (Giuseppe Flavio, *A.J.* 4,533; *Onomasticon*) e dagli scavi di A.E. Mader fra il 1926 e il 1928. Se qualche passo di Gen, che proviene dalla tradizione sacerdotale, insiste pesantemente sull'identificazione di M. con Ebron (Gen 13,18; 23,19; 35,27) ciò avviene, secondo R. de Vaux, per rifiutare a M. la possibilità di incarnare un luogo sacro autonomo, centro di un culto sospetto per la religione jahwista. Le allusioni all'esistenza delle querce sacre in Os 4,13; Is 1,2, abbondano in questo senso, come pure il silenzio di altri libri biblici, tranne Gen, su M., mentre gli scavi archeologici testimoniano a M., prima del periodo monarchico, l'esistenza di un culto. Oltre ai frammenti di vasi scoperti nel recinto sacro e datati all'inizio del Bronzo Medio II, gli scavi hanno portato alla luce due pavimenti, il primo dei quali risalirebbe all'epoca di Roboamo (cfr. 2Cr 4,7-10), mentre il secondo potrebbe essere attribuito a Giovanni Ircano I. Le fondamenta delle due torri di entrata sono datate tra il IX e il VII secolo a.C.

Bibl. Abel, II, 375-376; DBS, V, 753-758; EAEHL, III, 776-778; Vogel, 1, 71; II, 73; A.E. Mader, *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Ramat el-Halil in Südpalästina*, Freiburg, 1957. MDef

MANACAT, MANACH In ebr. *mānāḥat;* località che accolse gli abitanti di Gheba condotti da Ecud il Beniaminita (1Cr 8,6). Gli abitanti di Manacat sono discendenti di Cur attraverso Sobal (1Cr 2,52; *hammᵉnuḥôt*) e Salma (1Cr 2,54: *hammānaḥtî*); questa filiazione permette di stabilire l'equivalenza Manacat/Manach, località della montagna di Giuda nel testo greco di Gs 15,59; forse è l'attuale el-Mālilha, 6 km a sud-ovest di Gerusalemme. MDef

MANAEN In gr. *manaen*, dall'ebr. *mᵉnaḥēm*, "consolatore", *suntrophos* (compagno d'infanzia) del tetrarca →Erode Antipa, in questo momento già in esilio; M. era profeta e dottore della comunità cristiana d'Antiochia (At 13,1); non ci sono ragioni per identificarlo con l'ufficiale romano di cui Gesù guarì il figlio e che credette in lui con tutta la sua famiglia (Gv 4,46-54). AvdB-MdeM

MANASSE In ebr. *mᵉnaššeh*, "consolatore", letteralmente "che fa dimenticare" (→Mnasone).

1 Tribù israelita il cui eponimo porta un autentico nome di persona. M. formava con i clan di Efraim la "grande casa di Giuseppe" (Gen 41,51s; 48,1-20) e occupava il settore settentrionale del centro della montagna cisgiordanica, da Sichem a sud. Si conoscono i sei clan di M.: Abiezer, Elek, Asriel, Sichem, Efer, Semida (Gs 17,2; Nm 26,30-32, dove bisogna sostituire Galaad al posto di M.). Sichem, antica città-stato cananea, era tuttavia in rovina dal 1150/1100 al 1000/950 e Tirza, la presunta capitale di Efer, sembra fosse stata abbandonata dal 1250 al 950 a.C. Efer sembra fosse un territorio preisraelitico (Gs 12,17b) e faceva ancora parte di una prefettura distinta all'epoca di Salomone (1Re 4,10; cfr. v. 8). I clan propriamente manassiti potrebbero quindi ridursi a quattro. Secondo le tradizioni più antiche che elencano →Galaad, Machir e M. (Nm 27,1; 36,1; Gs 17,3; 1Cr 7,17), queste tribù erano inizialmente distinte l'una dall'altra. Così il cantico di Debora menziona Machir e Galaad come due tribù autonome (Gdc 5,14.17), mentre M. non viene nominato, essendo probabilmente incluso in Efraim. La presentazione biblica di Machir come figlio di M. e padre di Galaad (Gen 50,23; Nm 26,29; 32,39s; Dt 3,15; Gs 13,31; 17,1), così come la concomitante concezione di una mezza tribù transgiordanica di M. (Dt 3,13-15; Gs 13,29-31) sono il risultato di un rimaneggiamento dell'elenco delle dodici tribù dall'epoca di Davide (Gen 49; Dt 33,6-25). Bisognava infatti inserire nella serie Giuda, così come Simeone e Levi. La storia di M. è strettamente legata a quella di Efraim con cui i clan propriamente manassiti avevano formato la prefettura salomonica della "montagna di Efraim" (1Re 4,8). Samaria, la capitale del regno del Nord fondata da Omri, era situata sul territorio di M. e diverse località di questa regione sono menzionate negli ostraka di Samaria (VIII secolo).

2 Re di Giuda (ca. 698-643 a.C.) figlio di Ezechia (2Re 21,1-18; 2Cr 33,1-20). Vassallo dei re di →Assiria Sennacherib (704-681), Assarhaddon (680-669) e Assurbanipal (668-627), M. fu obbligato a far posto al culto ufficiale dello Stato assiro reso "a tutto l'esercito del cielo". Secondo 2Re 21,2.5 questo culto era praticato nel santuario regale di Gerusalemme. Ai tempi di Assarhaddon, M. dovette requisire per gli Assiri della manodopera incaricata di trasportare i tronchi d'alberi e le pietre per la costruzione di Ninive (ANET 291; TPOA 128s). Sotto Assurbanipal, nel 667/6, dovette porre le armate di Giuda sotto il comando assiro e farle partecipare alla campagna d'Egitto (ANET 294; TPOA 131s), che condusse gli Assiri fino a Tebe nell'Alto Egitto. Il racconto della "conversione" di M. in 2Cr 33,11-17 è senza dubbio improntato alla *Storia del Veggente* (in ebr. *ḥôzay*). Ha tratti leggendari molto accentua-

ti e probabilmente ha ispirato l'autore del salmo →apocrifo intitolato *Preghiera di Manasse* (cfr. 2Cr 33,18).

Bibl. EJ, XI, 850-854; E. Danelius, *The Boundary of Ephraim and Manasseh in the Western Plain*, PEQ 89, 1957, 55-67; 90, 1958, 32-43.122-144; E. Jenni, *Historisch-topographische Untersuchungen zur Grenze zwischen Ephraim und Manasse*, ZDPV 74, 1958, 35-40; M. Noth, *Aufsätze*, I, Neukirchen-Vluyn, 1971, 241-251; A. Lemaire, *Le "pays de Hépher" et les "filles de Zelophehad" à la lumière des ostraca de Samarie*, Semitica 22, 1972, 13-20; M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des A.T. I. Ostjordanland*, Wiesbaden, 1975, 59-90; A. Lemaire, *Inscriptions hébraiques. I, Les ostraca*, LAPO 9, 1977, 59-65.287-289; id., *Galaad et Makîr*, VT 31, 1981, 39-61; E. Nielsen, *Law, History and Tradition. Selected Essays*, Copenhagen, 1983, 129-137. ELip

MANASSE, PREGHIERA →apocrifi dell'AT.

MANDORLA, MANDORLO L'ebr. *šāqēd*, "che veglia", designa il mandorlo, che è il primo albero a fiorire in primavera (al plurale *šᵉqēdîm*, il termine designa le mandorle); diffuso in Palestina, sia allo stato selvaggio che coltivato, il mandorlo *(Amygdalus communis)* serve, per la sua precocità, come paragone con Jahweh, che veglia sul compimento della sua parola (Ger 1,11s). Il bastone di Aronne si trasformò in un ramo di mandorlo fiorito (Nm 17,23). Giacobbe intagliò in parte dei rami di m. e di altri alberi e fece accoppiare il bestiame davanti a questi rami striati così che nascessero dei capretti striati (Gen 30,37-38); è il solo passo dell'AT dove il m. venga chiamato *lûz*, termine noto in altre lingue semitiche. I suoi frutti erano molto apprezzati; Giacobbe li donò ai suoi figli perché li offrissero al faraone (Gen 43,11). AvdB-JCMar

MANDRAGORA In ebr. *dûdāʾîm;* pianta *(Atropa mandragora)* assimilata alla belladonna, dà fiori bianchi e violacei molto profumati e piccole bacche dal profumo dolciastro (Ct 7,14). Questi frutti sono considerati, ancora ai nostri giorni, come un afrodisiaco, un rimedio per favorire la generazione e il concepimento (frutti d'amore); per questo la sterile Rachele ne fa grande uso (Gen 30,14-16).
HF-JCMar

MANGIATOIA Vasca destinata all'alimentazione del bestiame; in ebr. *ʾēbûs* (Gb 39,9; Pr 14,4; Is 1,3) o *ʾurwāh* (1Re 5,6; 2Cr 9,25; 32,28), termine che designa forse anche il box o il gruppo di (tre) cavalli che vi si mettono. La LXX rende questi termini con *phatnē* (cfr. anche Gb 6,5; Gl 1,17) che significa sempre m., mai la scuderia o la stalla, nemmeno in Ab 3,17 (dove il termine greco rende l'ebr. *repet*, con "stalla"), come mostrano la preposizione *epi (epi phatnais)* e il parallelismo con *brōsis*, "alimento". Secondo il vangelo dell'infanzia di Lc (2,7.12.16) Maria depose il bambino Gesù in una m.; la m. è menzionata anche in Lc 13,15. Secondo Gerolamo (*Anecdota Maredsolana* 3,2,393), che si dispiace perché si è sostituita la m. d'argilla *(luteum illud praesepium)* della grotta di Betlemme, dove fu deposto Gesù secondo la tradizione (Giustino, *Protovangelo di Giacomo*, Origene), con una m. in oro e in argento; la m. di Gesù deve essere rappresentata come una vasca per il bestiame, per metà scavata dal suolo roccioso e dal'a parete della grotta e per metà plasmata con l'argilla, come si può vedere in molte grotte palestinesi. JN-ALem

MANICHEISMO E BIBBIA Il Manicheismo è una gnosi dualista che pone alle origini due principi coeterni: la Luce e le Tenebre. Mani, il suo fondatore, nato il 14 aprile 216 in Persia, si presentava come l'ultimo rivelatore e il sigillo dei profeti, come il Paraclito promesso da Gesù e incaricato di fondare la Chiesa degli ultimi tempi, quella del Regno della Luce. Grazie al *codex Mani* recentemente scoperto in una tomba di Ossirinco, disponiamo di una autobiografia del Profeta che presenta la sua vita fra i 4 e i 24 anni. A 12 anni riceve una visita celeste e una prima rivelazione (7 aprile 228). Pur continuando a vivere esteriormente secondo la legge dei battezzatori, Mani ascolta il Paraclito che lo visita di nuovo il 24 aprile 240, al compimento del suo ventiquattresimo anno. È la conferma celeste e definitiva della sua missione. Protetto dal re Shâpûr I, può, per trent'anni, istruire discepoli, redigere le sue Scritture, organizzare la sua Chiesa, inviare i suoi missionari in Oriente e in Occidente. Sotto il regno di Bahrâm I viene arrestato e gettato in prigione dove muore sfinito, probabilmente il 26 febbraio 277. La Chiesa di Mani si scontrò con il mazdeismo sassanide e anche con la Chiesa cristiana di fronte alla quale pretendeva di presentarsi come la vera Chiesa di Gesù Cristo. Infine si scontrò duramente con l'impero romano. Religione venuta dall'Iran, paese nemico, essa si opponeva ai costumi dei popoli latini, al lavoro, al servizio militare e alla procreazione. Nel suo editto *Otia maxima*, pubblicato il 31 marzo 302, Diocleziano ordinò pene estremamente severe contro i manichei accusati di distruggere le basi morali dell'impero. Ordinò anche che tutti i loro libri fossero bruciati. Ciò è all'origine della scomparsa di una parte essenziale dei libri manichei che la nostra epoca comincia a ritrovare grazie a qualche fortunata scoperta.

1 La testimonianza dei controversisti cristiani Nel 373 Agostino ancora catecumeno passa dalla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone a quella della Bibbia. Dapprima stupito, poi deluso, si allontana dai libri sacri e si lascia spiegare la sacra Scrittura dai maestri della Chiesa di Mani che cercano nei testi biblici le spiegazioni del cosmo e delle loro teorie dualiste. Per dieci anni Agostino resta uditore manicheo. Più di una volta rimane dubbioso in presenza di questa esegesi cosmica e dualistica. Il suo incontro con il vescovo manicheo Fausto di Milevi è decisivo per

lui. Arrivato a Milano nell'autunno dell'anno 383, Agostino si mette alla scuola di Ambrogio di cui ascolta le omelie bibliche. Scopre la chiave delle sacre Scritture: un messaggio indirizzato da Dio agli uomini. Convertito al cristianesimo, Agostino si mette a scrutare la Bibbia in vista di assicurarne la difesa e di spiegarla ai cristiani. Per quindici anni conduce una battaglia senza tregua come laico dal 387 al 391, come sacerdote dal 391 al 395, infine come vescovo di Ippona. Distrusse l'esegesi manichea della Bibbia e inflisse un colpo decisivo all'espansione della setta in Occidente. Nel 1578 Cyriacus Spangenberg, un luterano, pubblica un'opera intitolata *Historia manichaeorum*. Questo primo studio storico sul m. vuole mostrare l'errore dei cattolici che accusano i protestanti di insegnare le dottrine e gli errori di Mani. Riguardo all'esegesi condotta dai manichei, l'autore attinge le sue informazioni ai quindici trattati di Agostino e le riassume come segue: rifiuto dell'AT, deformazione del NT, diffusione di libri biblici apocrifi. Fino alla fine del XIX secolo la nostra conoscenza dell'esegesi manichea della Bibbia proviene solamente dalla documentazione dei controversisti cristiani. La pubblicazione della *Histoire critique de Manichée et du manichéisme* di Isaac Beausobre (Amsterdam, 1734-1739) segna una svolta negli studi manichei. L'autore vuole giustificare la Riforma. Tende a vedere nel manicheismo un primo saggio di protestantesimo; insiste circa l'influenza degli apocrifi sugli scritti manichei, ma minimizza il valore della documentazione agostiniana e dell'informazione sul suo autore. Questo giudizio influenzerà gli storici e gli esegeti dei secoli XVIII e XIX. Tuttavia alcuni esegeti continuano a mostrarsi attenti alle argomentazioni del vescovo di Ippona nella sua difesa della Bibbia. Nei lavori di Agostino scoprono aspetti precisi dell'esegesi biblica manichea, come: la condanna dell'AT considerato come opera dello spirito malvagio; ripetuti attacchi contro i racconti della creazione presenti in Gen; l'utilizzazione di testi biblici apocrifi; una grande insistenza sulle discordanze fra gli evangelisti; il rifiuto di At; la messa in evidenza di testi suscettibili di essere interpretati nel senso di un dualismo cosmico; l'annuncio di una pienezza dei tempi riportata su Mani, sulla sua vita, sulla sua predicazione. L'esegeta meglio informato è Nathaniel Lardner che, nel 1741, fa il primo studio sistematico del problema scritturistico manicheo servendosi dei dati patristici (*The History of Archelaus and the Manichaeans*, London, 1758). Egli reputa che a scopo di propaganda i manichei abbiano accettato l'insieme del NT: così facilitavano la giustificazione del loro dualismo, della loro cristologia docetista e del loro rifiuto dell'AT. Ai suoi occhi la testimonianza di Agostino è fondamentale e il lavoro del vescovo di Ippona ha rovinato il metodo di interpolazione scritturistica divenuto abituale nella setta.

Alla fine del XIX secolo i lavori di C. Donais danno una prima visione d'insieme circa l'utilizzazione della Bibbia da parte della Chiesa di Mani. Alla luce della polemica agostiniana si nota che i manichei non si limitavano a un'offensiva generale contro l'AT. Si abbandonavano anche a una critica verbale e dottrinale del NT sottintesa dai loro dogmi dualisti. Nel *De consensu evangelistarum*, scritto nel 400, Agostino dimostra chiaramente come l'interpretazione manichea del NT falsificava il vero significato della Scrittura, rifiutava di riconoscere lo stesso Dio come autore dei due Testamenti, e si opponeva al riconoscimento di più sensi nel testo sacro. Agostino mette in evidenza l'unità storica della religione biblica. Alle speculazioni manichee oppone il senso cristiano della storia: l'AT è un periodo di attesa, il NT ne è la realizzazione. L'insistenza di Agostino ci fa capire come i manichei abbiano manipolato i testi per metterli al servizio della loro concezione della storia articolata in tre tempi: il primo tempo o tempo della separazione della Luce e delle Tenebre; il secondo tempo cioè lo stato attuale del mondo dove regna il miscuglio dei due elementi; il terzo tempo che sarà la liberazione totale e definitiva delle particelle luminose incatenate alla materia. L'analisi degli argomenti di Agostino permette a C. Donais di mostrare l'importanza di questa controversia per gli studi biblici. Contro Fausto di Milevi, Agostino stabilisce il valore del canone biblico, la necessità di una seria collaborazione della tradizione manoscritta, il rispetto del contesto, il ricorso ai testi originali oltre alle versioni bibliche.

2 Testimonianza dei testi manichei Alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX presso Turfan nel Turkestan cinese, e a Tun-huang nel Kansu, esploratori russi, tedeschi, inglesi e francesi scoprirono numerosi documenti fra i quali testi manichei redatti in parto, in sogdiano, in palhevi, in uigurico, in cinese. Brani liturgici, raccolte di preghiere e formulari di confessione, frammenti cosmologici permettono un primo contatto con il pensiero di Mani e della sua Chiesa. Nel 1930, a Medînet Mâdi nel Fayum venne scoperta una biblioteca manichea di circa tremila foglietti redatti in copto fra il 300 e il 400. Testi dottrinali, i *Kephalaia*, *Lettere* di Mani, *Inni* e *Omelie* ci mettono a diretto contatto con le prime comunità fondate da Mani e dai suoi discepoli.

Questi documenti copti, ora parzialmente pubblicati, hanno permesso uno studio serio dell'esegesi biblica in uso nella setta. Recentemente la documentazione si è arricchita con il *Codex Mani*, una biografia del fondatore trasmessa da un papiro greco proveniente da Ossirinco e paleograficamente datato al V secolo. Questo *Codex* conservato a Colonia (CMC), composto con l'aiuto di testi di Mani e di *Testimonia* dei suoi primi discepoli ci fa conoscere la formazione del Profeta nell'ambiente degli elcasaiti, battezzatori giudeo-cristiani. Tale documentazione getta una luce nuova sull'atteggiamento di Mani e della sua Chiesa nei confronti della Bibbia.

A *Il Manicheismo, una religione del Libro.* Nel 1918 Prosper Alfaric dedica due volumi alle *Scritture manichee*. Egli cerca la loro origine, tenta di definire i loro caratteri generali, segue il loro diffondersi e cerca di vedere la loro sopravvivenza grazie ai

frammenti ritrovati. Confrontando le posizioni di Agostino con le prime informazioni raccolte nei testi di Turfan, Alfaric ritiene che Agostino avesse una conoscenza diretta e approfondita delle Scritture manichee che aveva sentito leggere nelle assemblee e che aveva studiato con cura. Il giudizio di un conoscitore del pensiero del maestro di Babilonia e del pensiero agostiniano conferma in modo definitivo l'interesse dei trattati di Agostino per lo studio dell'esegesi manichea. Le ricerche di E. Waldschmidt, di W. Lentz e di F.C. Burkitt contribuiscono a mettere in luce i numerosi elementi cristiani e biblici che nei testi di Turfan si integrano nella trama stessa della dottrina di Mani. Abbiamo a che fare con una religione del Libro che si fonda su un corpo di Scritture. La scoperta di una biblioteca, nel 1930, a Medīnet Mādi getta infine una luce decisiva sull'utilizzazione della Bibbia nella comunità del Profeta.

B *Il canone delle Scritture manichee.* Mani dava molta importanza alle Scritture. Egli spiegava il fallimento di Zarathustra, di Buddha e di Gesù con il fatto che essi non avevano scritto i testi della loro rivelazione. Così egli scrisse le sue Scritture di suo pugno. A questo scopo creò persino un alfabeto manicheo siriaco di 22 lettere che gli servì per scrivere il suo messaggio. Sotto l'influenza degli *Acta Archelaus,* una summa antimanichea compilata da Egemonio verso il 315 e utilizzata dalla tradizione patristica da Epifanio fino a Fozio, gli eresiologi cristiani parlano di quattro libri di Mani. All'epoca di Agostino la controversia africana menziona un pentateuco. In Asia si conoscevano sette libri. Le indicazioni concordanti fornite dai testi di Medīnet Mādi e dal *Compendium* cinese trovato in Asia parlano di sette scritti composti in siriaco e in aramaico orientale. Evidentemente, una disciplina identica esisteva nelle Chiese di Oriente e di Occidente: esisteva un canone delle Scritture che le comunità manichee opponevano al canone della Chiesa cristiana. La documentazione attuale, composta per la maggior parte da testi trovati a Turfan, a Tuenhuang e nel Fayum e il cui studio prosegue lentamente, ci permette di avere una veduta di insieme circa il canone delle Scritture manichee. M. Tardieu propone di attribuire nove scritti a Mani. Si tratta anzitutto di sette opere conservate dalla tradizione. Il *Vangelo vivente* o *Grande Vangelo* collocato all'inizio del canone spiegava che Mani era il Paraclito annunciato da Gesù; il *Tesoro di vita* costituiva un'apologia della Chiesa, il *Libro dei Segreti* (o dei *Misteri*), composto forse verso il 260 quando si venne a contatto con le comunità cristiane della Siria e della Mesopotamia, forniva probabilmente esposti dottrinali mescolati a testi di controversie contro le false religioni. Un libro, *Pragmateia* (*Trattato*), forniva forse un ciclo di miti cosmologici sull'origine dei due Regni. Il *Libro dei Giganti* (*Kawân* in parto) sarebbe un documento ispirato all'*Apocalisse di Enoch*. A imitazione di Paolo, Mani scrisse numerose *Lettere* ai responsabili della missione e alle comunità; alcune sono state ritrovate a Medīnet Mādi. Il *Libro dei Salmi* e delle *Preghiere* ci è noto in parte grazie al *Psalmbook* ritrovato nel Fayum. A questo canone ufficiale dei sette scritti del fondatore, bisogna aggiungere il *Shaburagan* redatto in pehlevi e dedicato a Shapûr I al quale Mani spiega la nuova religione. La tradizione asiatica parla di *Arzhang Mani, Ardahang* in parto, che significa *Immagine* e corrisponde al titolo *Eikôn* citato dalle *Omelie* copte. Sappiamo che Mani era un grande artista; senza alcun dubbio, aveva illustrato la sua teogonia e la sua cosmogonia. I frammenti iconografici ritrovati in Asia ci fanno capire il valore della Bibbia illustrata e creata dal Profeta.

C *Bibbia e catechesi manichea.* Attualmente, i *Kephalaia* copti ci danno una prima idea del metodo esegetico dei manichei e della utilizzazione che facevano della Bibbia. I *Kephalaia* costituiscono un manuale di catechesi che riassume l'insegnamento del Profeta secondo il metodo in uso nella prima comunità. Attraverso Agostino conosciamo un trattato analogo, i *Capitula* di Fausto di Milevi risalenti al 387. La seconda sezione del *Kephalaion 1* (K 1,10, 31-34; 11-1-5; 12,1-9a) dà un piccolo scorcio della storia della salvezza da Adamo fino a Mani, esponendo poi le credenze della sua Chiesa. Troviamo una presentazione gnostica della salvezza che comincia da Adamo, prosegue grazie a una serie di messaggeri fra cui Buddha e Zoroastro e termina con Gesù il Figlio della Grandezza che è anche "Gesù Cristo nostro Signore" (11,21). La venuta di Gesù è descritta secondo una duplice prospettiva, gnostica e storica, quest'ultima riprende otto avvenimenti della sua vita presentata dai vangeli. Dopo la relazione di alcuni avvenimenti importanti della Chiesa antica il redattore illustra la missione di Mani annunciato da Gesù come Paraclito, Spirito di Verità. L'opera di Mani è presentata nello stesso tempo come una restaurazione della Chiesa di Gesù e come la missione del Paraclito annunciato dal Salvatore. A questo credo relativo alla missione succede un credo di dodici articoli di fede concernenti i misteri dualisti rivelati dal profeta di Babilonia (K 1,15,1-20). Questo duplice simbolo di fede in cui si mischiano dati biblici e gnostici espone la dottrina di Mani sulla missione della salvezza e sulla rivelazione dei misteri dualistici. Le diverse allusioni di Mani alle *Scritture* ci fanno capire il metodo esegetico manicheo che recupera alcuni dati biblici e li integra in schemi gnostici.

L'esame dei *Kephalaia* rivela testi di catechesi dualista che sono ricchi di reminiscenze bibliche: dottrina dei due regni predicata da Gesù, allegoria dei due alberi, delle due vie, antitesi Dio-materia, descrizione dell'azione di Satana. Gli esposti sull'uomo e sul peccato sono redatti in formule in cui gli apocrifi si avvicinano ai testi biblici. La cristologia è disseminata di espressioni neotestamentarie: Gesù è Luce, Salvatore, Giudice, Figlio di Dio, Via, Porta. Alcuni dettagli come la stella, i magi, il battesimo di Gesù, la guarigione del cieco nato, gli elenchi apostolici, la missione dei settantadue sono ripresi dal NT. Nella presentazione della passione di Gesù, Giuda diventa un personaggio importante in vista dello svi-

luppo dell'antitesi "figlio di luce-figlio delle tenebre". I testi biblici autentici, tratti dalle versioni cristiane o dalle versioni gnostiche, si avvicinano continuamente a prestiti presi dagli apocrifi. Spesso i due si compenetrano: è il tratto più significativo dell'utilizzazione della Bibbia da parte dei manichei.

D *Bibbia e liturgia manichea.* Dopo la catechesi, bisogna volgersi al *Psalmbook* e interrogare la raccolta di preghiere di Medīnet Mādi. Negli *Inni a Gesù* vediamo la figura del Salvatore presente allo spirito della comunità in preghiera: egli è detto Signore, Cristo, Dio, Figlio di Dio, Unigenito, Immagine e Inviato del Padre, Dio di misericordia, Luce del mondo e dei credenti. Il redattore ha formulato una serie di antitesi improntate a Paolo: luce-tenebre; Cristo-mondo; Cristo-corpo; Cristo-demonio; spirito di Cristo-spirito dell'errore. Il ruolo di Gesù nell'escatologia è preciso: Giudice, Dio forte, Resurrezione, Sposo. Egli dà la ricompensa a coloro che hanno sopportato la fame e la sete. Come nell'Ap questa ricompensa è simbolizzata dal diadema, dalla corona, dal trofeo, dall'abito bianco ed è conferita fra angeli e suono di trombe. Un fatto veramente caratteristico è la presentazione delle tre figure di Gesù. La prima figura di Gesù, gnostica, è quella di Gesù Splendore, quinta Grandezza luminosa del Regno che il Padre ha incaricato della quarta missione di riconquista della luce. Nel corso di questa missione Gesù ha trasmesso ad Adamo il messaggio di liberazione e ha fatto di questo messaggio una istituzione detta Grande Pensiero e Gnosi. La seconda figura, anch'essa gnostica, è *Jesus Patibilis*, l'anima del mondo costituita da tutte le particelle luminose prigioniere della materia. A queste due figure mitiche ispirate al mito iraniano del *salvator salvandus* si sovrappone la figura di Gesù Cristo, figlio del Padre, venuto in un corpo spirituale. Mani insiste su questa dimensione cristologica del NT che gli è necessaria per fondare e giustificare la sua missione. Anche l'analisi degli *Inni di Bêma* si rivela interessante per capire l'esegesi manichea della Bibbia. La festa di Bêma, celebrata ogni anno alla fine di febbraio o all'inizio di marzo, al termine di un rigoroso digiuno di trenta giorni, era la grande solennità pasquale della Chiesa di Mani. La data e i dettagli del calendario ricordavano l'uccisione del Profeta da parte di Bahrām I probabilmente il 26 febbraio 277. La solennità aveva una triplice funzione ecclesiale: memoriale della passione di Mani, giorno del perdono dei peccati, celebrazione annuale del trionfo della Gnosi. Evidentemente il giorno del perdono risale a Mani. Vediamo la presenza simbolica di Gesù e di Mani al centro dell'assemblea santa. Mani si presenta come l'Apostolo di Gesù Cristo, da lui incaricato di rifare le *Scritture* e di dare alla sua Chiesa un volto definitivo. Approfittando della riflessione delle prime comunità, la festa di Bêma finì per rivestire un nuovo significato: la celebrazione della passione del Fondatore detta *staurōsis*, "crocifissione". I testi mostrano un'ispirazione neotestamentaria che porta l'impronta della teologia paolina, ma che si ricopre di un aspetto gnostico quando si tratta di magnificare la vittoria di Mani attraverso la morte. L'assemblea di Bêma proclama e celebra il trionfo della Chiesa. Qui i simboli biblici e gnostici si moltiplicano: arca dell'alleanza, tavole del decalogo, Scritture di Mani che sono una rilettura delle Scritture di Gesù fatte dal Paraclito. La preghiera pasquale fa vivere agli eletti e ai catecumeni un'esperienza i cui effetti si prolungano in tutto il nuovo anno. Nella religione di Mani la liturgia e la preghiera costituiscono una parte essenziale del meccanismo della salvezza gnostica. Sono un dialogo permanente fra il Regno della Luce e la Chiesa presente in questo mondo. Tutta la dottrina gnostica passa dalla preghiera per diventare un messaggio vivente della liberazione della luce. Nella redazione degli Inni c'è un incessante incontro fra elementi del mito dualista e reminiscenze bibliche. Per formulare le dottrine della loro Chiesa e per farle meglio passare attraverso l'azione liturgica, i redattori della raccolta di preghiere di Medīnet Mādi non hanno esitato a riprendere una parte importante del vocabolario neotestamentario.

3 **Conclusione** Il primo studio sul ruolo della Bibbia nella dottrina di Mani risale al 1578. La lettura di quindici trattati antimanichei di Agostino ha permesso a Spangenberg di redigere un capitolo sull'uso delle Scritture cristiane nella Chiesa manichea. La critica di Isaac de Beausobre ha tentato di scuotere il valore dell'edificio patristico e specialmente della testimonianza di Agostino per la conoscenza dell'esegesi manichea. N. Lardner ha percepito la posta in gioco biblica nella controversia patristica; ha dimostrato che i manichei interpretavano i testi neotestamentari nell'ottica della loro gnosi dualista. Alla fine del XIX secolo C. Douais ha effettuato un'eccellente sintesi che è potuta servire come *status quaestionis* al momento della scoperta di importanti testi manichei. Grazie agli scritti di Turfan, di Tunhuang, di Medīnet Mādi, grazie al *Codex Mani*, conosciamo le grandi articolazioni del manicheismo: una gnosi dualista che pretende di essere stata rivelata da Mani, il Paraclito promesso e inviato da Gesù; una religione missionaria incaricata di riprendere e di integrare ogni rivelazione anteriore; una religione del Libro che si fonda su un canone delle Scritture di altre religioni, ma che fa uso soprattutto del NT: una religione universale, l'unica autentica e capace di attirare il mondo intero. Al presente abbiamo un'idea d'insieme del canone scritturistico della Chiesa di Mani. Capiamo anche l'interesse del NT per l'opera missionaria della gnosi manichea. I *Kephalaia* copti rivelano il metodo catechistico delle comunità: con l'aiuto di testi tratti dai vangeli e dal corpo paolino, la salvezza gnostica era presentata come l'opera del Paraclito annunciato da Gesù. I testi liturgici, elementi essenziali del dialogo permanente della salvezza fra il Regno della Luce e la Chiesa gnostica, intrecciavano ingegnosamente il mito dualista e i testi biblici. L'esegesi manichea mandava in rovina la dottrina cristiana.

Bibl. Storia della ricerca: P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, Paris, 1918; J. Ries, *Introduction aux étu-*

des manichéennes; quatre siècles de recherches, ETL 33, 1957, 453-482; 35, 1959, 362-409; id., *La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens*, RÉAug 7, 1961, 231-243; 9, 1963, 201-215; 10, 1964, 309-329.

Il manicheismo: H.C. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1948; E. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, 1974; H.C. Puech, *Sur le manichéisme*, Paris, 1979.

Bibbia e manicheismo: C. Spangenberg, *Historia manichaeorum, de furiosae et pestiferae hujus sectae origine*, Ursel, 1578; I. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, Amsterdam, 1734-1739; N. Lardner, *The History of Archelaus and the Manichaeans*, London, 1738; C. Douais, *Saint Augustin et la Bible*, RB 2, 1893, 62-81.351-377; 3, 1894, 110-135.410-432; id., *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, RThom 1, 1893, 393-426.560-576; 2, 1894, 205-228.516-539; 3, 1895, 44-60.

Testi manichei: H.J. Polotsky, *Manichaische Homelien*, Stuttgart, 1934; C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, II, Stuttgart, 1938; C. Schmidt-H.J. Polotsky, *Kephalaia*, I/1, Stuttgart, 1940; C. Schmidt-H.J. Polotsky-A. Böhling, *Kephalaia*, 1/2, Stuttgart, 1966; A. Henrichs-L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex*, ZPapEpigr 5, 1970, 97-216; id., *Der Kölner Mani-Codex*, ZPapEpigr 19, 1975, 1-85; 32, 1978, 87-199; 44, 1981, 201-318; 48, 1982, 1-59; L. Koenen-C. Römer, *Der Kolner Mani-Codex*, Bonn, 1985. JRies

MANILIO In gr. *manilios*, dal lat. *manilius;* vero nome Tito M.; legato romano, portatore di una lettera ai Giudei, se si adotta in 2Mac 11,34 la correzione di Tito →Manio (LXX) in Tito M. (BJ). JLong

MANIO In gr. *manios*, dal lat. *manius;* dal suo vero nome Tito M.; legato romano, autore con Quinto Memmio di una lettera indirizzata ai Giudei, nella quale approva la politica di rappacificamento di Lisia e chiede la notificazione di eventuali richieste secondo 2Mac 11,34-38. Altrove questo legato è sconosciuto, anche per il fatto che porta in realtà due *praenomina*. È stato proposto di correggere in "Tito Manlio" o "Manilio" o ancora in "Manio Sergio" (BJ: "Tito Manlio, Manio Sergio") che fu inviato in Asia in questo periodo (Polibio 31,1,6-8; 6,1-6). CSaul

MANNA In ebr. *mān*, in gr. *man* (LXX, eccetto Es 16) e *manna* (Es 16, NT).

1 AT La m. è il cibo degli Israeliti nel deserto. Secondo la Bibbia essa ha l'apparenza di brina: bianca, fine e granulosa, assomiglia al seme del coriandolo e il suo sapore è quello di una focaccia con miele (Es 16,31-33; cfr. Nm 11,7-9). La m. biblica è stata messa in relazione con la secrezione prodotta da piccoli insetti che si nutrono fra l'altro di tamerice; il liquido secreto si indurisce rapidamente, cade al suolo ed è raccolto dai beduini che lo usano in alternativa al miele o allo zucchero. Ancor oggi gli si dà il nome di *man*. La parola è di origine araba e non dipende dall'ebraico. La Bibbia ha lasciato un'etimologia popolare: *mān hû'* ("che cos'è?" o "è manna?"). F. Bodenheimer e O. Theodor hanno osservato questo fenomeno naturale che fornisce una cornice al racconto senza spiegarlo completamente, soprattutto per la quantità minima di m. prodotta. L'AT ritorna a più riprese sul tema della m.: Es 16,1-35; Nm 11,7-9 (legata alle quaglie); Gs 5,12; Ne 9,20; Sal 78,23-31; Sal 105,40; Sap 16,20-29. Il testo più importante è Es 16. Generalmente ai vv. 4-5.29-31.35 si vedono elementi jahwisti, ma la parte essenziale del capitolo è attribuita a P. Alcuni autori tuttavia, escludendo qui le fonti tradizionali del Pentateuco, ricostruiscono un racconto sacerdotale di base, più volte ampliato. I testi sopra citati dipenderebbero da queste aggiunte (Ruprecht; Maiberger).

Il tema della m. è fermamente ancorato nella tradizione della marcia nel deserto (cfr. Es 16,2 e Gs 5,12). Dio protegge miracolosamente il suo popolo, mentre questo conserva la nostalgia dei cibi d'Egitto (Es 16,3; Nm 11,4-6). Il racconto sacerdotale sottolinea la presenza di Dio in Israele con l'apparizione della Gloria (Es 16,10; cfr. 24,16-18 e 40,34-35). Serve anche a fondare la pratica del sabato nel settimo giorno (cfr. J. Briend, *Sabbat*, DBS, X, 1160). Un omer pieno di m., collocato in un'urna, è deposto davanti alla tenda della Testimonianza (Es 16,32-34; cfr. Eb 9,4).

2 NT Il NT offre una varietà di interpretazioni della m. che si capiscono bene solamente alla luce della tradizione giudaica. Il racconto della tentazione di Gesù cita Dt 8,3: Gesù discerne la vera natura del dono di Dio, la sua Parola (Mt 4,4; cfr. Lc 4,4). Il riferimento alla manna è implicito nell'episodio evangelico della moltiplicazione dei pani (Mc 6,30-44 par.). In 1Cor 10,1-13 Paolo rilegge l'avvenimento alla maniera del midrash rabbinico: l'analogia che scopre fra Israele e la Chiesa gli permette di trarne una lezione esemplare. Egli sfrutta un altro elemento del testo in 2Cor 8,15. Nel discorso del pane di vita il racconto della m. conosce un uso più esteso e più profondo (Gv 6,31-58). Si sente l'eco della prassi omiletica giudaica e un'influenza dell'esegesi spiritualizzante di Filone (*Legum allegoriae* 3,162s). Il dono della m. nascosta al vincitore (Ap 2,17) riflette l'idea attestata negli scritti rabbinici che la m. è il cibo del tempo della salvezza futura.

Bibl. F.S. Bodenheimer, *The Manna of Sinai*, BA 10, 1947, 1-6 (= BAR 1, 1961, 76-80); P. Borgen, *Bread from Heaven: an Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philon*, Leiden, 1965; P. Beauchamp, *La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le livre de la Sagesse: le thème de la Manne*, in *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1967, 207-219; B.J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition*, Leiden, 1968; E. Ruprecht, *Stellung und Bedeutung der Erzählung von Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift*, ZAW 86, 1974, 269-307; P. Maiberger, *Das Manna, eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung*, Wiesbaden, 1983. JAun

MANNEI, MINNI In ebr. *mny* (TM: *minnî* →Minni), in acc. *mannaya;* popolazione preiranica che viveva a sud e a sud-est del lago di Urmia, in Iran. La sua capitale Izirtu non è stata ancora localizzata, ma gli scavi di Ḥasanlū, a sud-ovest del lago, hanno fornito informazioni preziose sulla civiltà e l'arte di questa regione. Un importante allevamento di cavalli, l'agricoltura, la viticoltura, ma anche la lavorazione del bronzo, del ferro, e dei metalli preziosi ne facevano un paese desiderabile dagli Assiri e dagli Urartei. La prima spedizione assira contro i Mannei che si conosca risale all'828 a.C. e l'iscrizione rupestre di Taštepe, presso le rive meridionali del lago, commemora una vittoria che il re Menua di Urartu aveva riportato sui Mannei verso l'800 a.C. Sul loro territorio si insediarono nel VII secolo gli →Sciti di Partatua e lì si trova la più antica tomba conosciuta di un re scita, a Ziwiye, 120 km a sud-est del lago di Urmia. I Mannei appaiono per l'ultima volta come etnia distinta nel 616 a.C. come contingente ausiliario dell'esercito assiro in Babilonia e nel 615-612 a.C. come uno dei popoli responsabili della caduta dell'Assiria, avvenimento al quale si rifaceva, in origine, l'oracolo di Ger 51,27-33 che cita i Mannei fra l'Urartu e gli Sciti (Ger 51,27). Ma a quel tempo il paese di Minni faceva già parte dell'impero medo (→Media, Medi) di Ciassare.

Bibl. CHJ, II, 70-74; RLA, IV, 128-131; V, 226; R.M. Boehmer, *Volkstum und Städte der Mannäer*, Bagh-Mit 3, 1964, 11-24. ELip

MANO In ebr. *yād;* in gr. *cheir;* principio dell'azione e organo che tiene (1Sam 9,8) o che dà (Ez 46,5.11).

1 Espressioni diverse In ebr. le locuzioni "in mano sua", "nelle loro mani" spesso vogliono significare "in suo possesso", in "loro possesso" (Gen 35,4; 1Sam 14,34). L'espressione "riempire la mano" che significa dare l'investitura a un sacerdote (Es 28,41; 29,9; ecc. →sacerdotale, investitura), evocava, in origine, il salario versato ai custodi del santuario, mentre il rito dell' →imposizione delle mani giocava un ruolo importante nel rituale. Attraverso i suoi movimenti, la m. può anche tradurre sentimenti come dolore o vergogna (2Sam 13,19). Alzare le m. verso il cielo, il Tempio, è il gesto della preghiera (1Re 8,22.38.54). Alzare la m. significa prestare giuramento (Es 4,8; Nm 14,30). Lavarsi le m. significa attestare la propria innocenza, la propria purezza (Dt 21,6; Sal 26,6; 73,13; Mt 27,24), poiché ci si lavava le m. per soddisfare le leggi della purità rituale (Es 30,18-21; 40,30s; Lv 15,11) e prima di un pasto (Mt 15,2; Mc 7,2-5; Lc 11,38).

2 Rappresentazioni della mano La m. è diventata un simbolo dell'intervento divino (Es 9,3; Nm 11,23; Dt 2,15) e fu rappresentata come simbolo apotropaico su alcuni monumenti semitici e su alcune stele cultuali cananee, puniche, sud-arabiche. È lo stesso significato che bisogna attribuire alla m. rovesciata che è rappresentata sotto l'iscrizione paleoebraica di ḫirbet el-Qôm, dove il supplice invoca "Jahweb... e il suo santuario". Eufemisticamente il termine m. era usato per indicare il pene (Is 57,8.10; 1Qs 7,13) e verosimilmente questo uso ha contribuito a far dare il nome di m. ai monumenti che rappresentavano l'emblema fallico o che gli assomigliavano. Un passo di grande interesse racconta che Assalonne, che non aveva figli, si era eretto un monumento, "poiché, disse, non ho figli per conservare il mio nome". E il testo aggiunge che questo monumento fu chiamato "la mano di Assalonne" (2Sam 18,18). Sotto l'iscrizione aramaica di un monumento sepolcrale giudaico del V secolo a.C., ritrovato a Daskyleion, in Asia Minore, è stata incisa una grande Y, probabilmente un'abbreviazone della parola *yād* usata nella stessa accezione. Altri monumenti chiamati "mano" sono menzionati in 1Sam 15,12; Is 56,5; Ger 5,31; Ez 21,24. Quelle di Ger 5,31 sarebbero delle stele di un culto illegittimo, se il brano dev'essere letto come segue: "I profeti hanno profetizzato il falso e i sacerdoti sono scesi verso le loro mani", probabilmente quelle del santuario della valle di →Ben-Innom.

Bibl. ExWNT, III, 1108-1111; LÄ, II, 938-943; THAT, I, 667-674; TWAT, I, 951-953; III, 421-455 (con bibliografia); IV, 309-313.880-884; TWNT, II, 37-39; IX, 413-424; X/2, 1291; WM, I/1, 508s; G.A. Reisner, *Amulets*, Cairo, 1907, 118-120 (n° 12111-12119); A. Grohmann, *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern*, Wien, 1914, 44-46; É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, 138-151; H. Seyrig, *Représentations de la main divine*, Syria 20, 1939, 189-194; C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Roman*, Ann Arbor, 1950, 243s; M. Hours-Miedan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage*, Byrsa 1, 1950, 15-160 (v. 31-34); B. Brentjes, *Altorientalisches zur Geschichte des Handsymbols*, WZHalle 17/6, 1968, 1-7; Y. Meshorer, *Nabataean Coins*, Qedem 3, 1975, 25.34b; S. Schroer, *Zur Deutung der Hand unter der Grabinschrift von Chirbet el Qôm*, UF 15, 1983, 191-199; C. Sourdivie, *La main dans l'Égypte pharaonique*, Bern-Frankfurt, 1984; R. Altheim-Stiehl-M. Cremer, *Eine Grāko-Persische Türstele mit aramäische Inschrift aus Daskyleion*, EpigrAn 6, 1985, 1-15 (cf. tav. I). ELip

MANOACH In ebr. *mānôaḥ*, "luogo di riposo"; Danita di Zorea padre di Sansone (Gdc 13). Sua moglie, che era sterile, l'informa di aver ricevuto una visione dell'Angelo del Signore, che le annunciava che avrebbe dato alla luce un figlio che sarebbe stato nazireo e avrebbe avuto il compito di liberare Israele dai Filistei. M. svolge un ruolo attivo nel racconto: pio e ospitale, finisce per riconoscere la presenza dell'Angelo del Signore. La sua importanza deriva dal fatto che è esplicitamente nominato, mentre sua moglie non lo è. Sansone riposerà nella sua tomba (Gdc 16,31). 1Cr 2,54 cita i Manactei; in Gen 36,23, Manacat è compreso nella discendenza di Seir l'Hurrita. JAun

MANOSCRITTI BIBLICI Il testo della Bibbia in lingua originale (ebraico/aramaico e greco) ci è noto attraverso i testimoni indiretti (→citazioni, →catene; →versioni) e attraverso i testimoni diretti che sono i manoscritti biblici. Nessuna opera dell'antichità ci è pervenuta in manoscritti così numerosi e, soprattutto per il NT, così vicina all'originale.

1 Manoscritti ebraici

A *Manoscritti premasoretici.* Dopo che i masoreti (→Masora) ebbero terminato la vocalizzazione del testo ebraico dell'AT (compresi i pochi passi aramaici) dal VII al X secolo d.C., eliminarono tutti i manoscritti antichi in modo da imporre meglio la loro opera. Fino al 1947 non si possedeva alcun manoscritto antico, tranne il papiro di Nash (Egitto, del 150 circa a.C.; contiene Dt 6,1s e il decalogo), il Pentateuco samaritano e i resti della *Esapla* di Origene (→versioni antiche). La scoperta dei manoscritti del mar →Morto, di Masada e di Murabba'at fu perciò di enorme interesse per la conoscenza del testo ebraico dell'AT. Questi manoscritti vanno dal 250 circa a.C. fino al 70 circa d.C. per Qumrân e Masada, 135 per gli altri luoghi. Sono stati ritrovati frammenti di tutti i libri del canone veterotestamentario (eccetto Est) fra i quali frammenti di due libri deuterocanonici (Sir e Tb, quest'ultimo era fino allora conosciuto solo nella versione greca dei LXX). Sono stati ritrovati anche rotoli completi, come quello d'Is molto ben conservato. I manoscritti offrono una grande varietà di formati, scritture, ortografie e famiglie di testi. Vi si trovano manoscritti vicini al testo masoretico, ma la maggior parte si avvicina al testo che era servito da base ai LXX. Molte varianti sembrano essere interpolazioni di scribi atte a rendere il testo più comprensibile. Queste interpolazioni sono spesso tratte da altri passi della Bibbia e manifestano una libertà che scomparve dopo l'unificazione del testo consonantico alla fine del I secolo d.C. Un altro testo ebraico dell'AT che sfuggì all'unificazione è il Pentateuco samaritano (→versioni antiche) che è, in effetti, un testo ebraico trascritto in un alfabeto derivato dall'alfabeto ebraico antico.

B *Manoscritti masoretici.* Gli altri manoscritti dell'AT in ebraico sono tutti vocalizzati. I manoscritti della →Ghenizah del Cairo offrono esempi di tipi diversi di vocalizzazione usati prima che si imponesse, a partire dal IX e X secolo, il sistema della famiglia dei masoreti galilei dei Ben Asher, in uso nella maggior parte dei manoscritti conservati. I più importanti fra questi manoscritti sono: il manoscritto C (Il Cairo, datato 895), che contiene i Profeti (secondo l'accezione del termine nel →canone palestinese); il manoscritto A (Aleppo, Siria, oggi a Gerusalemme, datato 930) che contiene i Profeti e i Salmi; il manoscritto L (Leningrado, datato 1009), il più antico manoscritto conservato e che contiene l'insieme dell'AT ebraico, base delle edizioni critiche. Altri manoscritti conservano una vocalizzazione di tipo babilonese, detta sopralineare perché, contrariamente a quella dei Ben Asher, si scrive sopra le consonanti.

2 Manoscritti greci

A *Manoscritti dell'AT e del NT.* Alcuni grandi manoscritti presentano la Bibbia greca completa (AT nella versione dei LXX e NT). Citiamo qui i più importanti.

a Sinaitico (indicato con S e con la lettera ebraica *alef*). Fu scoperto da Tischendorf nel 1844 nel monastero di Santa Caterina del Sinai in un cesto di carta da bruciare! Dopo molteplici peripezie, fu portato in Europa. Una piccola parte si trova a Lipsia, la maggior parte, conservata a Pietroburgo, fu venduta nel 1933 dai Sovietici agli Inglesi e ora costituisce uno dei tesori del British Museum. Contiene tutto il NT e quasi tutto l'AT. Generalmente si fa risalire al IV secolo.

b Alessandrino (A). Fu offerto da Cirillo Lukaris, patriarca di Costantinopoli, a Giacomo I di Inghilterra nel 1624. Risale probabilmente all'inizio del V secolo, rimase a lungo ad Alessandria ed è attualmente conservato alla British Library. Contiene il NT e l'AT.

c Vaticano (B). La presenza di questo manoscritto nella biblioteca vaticana è accertata dal 1481. Contiene l'AT e il NT, ma è mutilo e presenta parecchie lacune importanti (parti di Gen, Sal, Eb; lettere apostoliche e Ap). Generalmente si fa risalire al IV secolo, è il più antico e il più affidabile manoscritto biblico greco su pergamena.

d Codice di Efrem riscritto (C). È conservato a Parigi nella Biblioteca Nazionale. Arrivato dall'Oriente in Italia nel XVI secolo e portato in Francia da Maria de' Medici, è costituito da pagine di un manoscritto biblico greco del V secolo riutilizzate, dopo una raschiatura parziale del testo, nel XII secolo, per scrivere opere di Efrem. Il testo primitivo è ancor in grande parte decifrabile; contiene più della metà del NT e una piccola parte dell'AT.

B *Manoscritti del NT.*

a Classificazione. I manoscritti greci del NT (come quelli dei LXX) sono raggruppati in quattro categorie:

— papiri (II-VII secolo) spesso molto frammentari, trovati in Egitto e scritti in unciale; il materiale di supporto è il →papiro;

— maiuscoli o unciali (III-IX secolo), in scrittura unciale; il supporto della scrittura è la pergamena;

— minuscoli (IX-XVII secolo), in scrittura minuscola, su supporto di pergamena o di carta;

— lezionari (IV-XVIII secolo), raccolte di pericopi a uso liturgico, scritte in unciale e poi in minuscolo, su pergamena o carta.

Il numero dei manoscritti, che potrebbe ancora accrescersi, supera i 5.200: oggi sono registrati 88 papiri (da P^1 a P^{88}), 274 unciali (da 01 a 0274), 2.795 minuscoli (da 1 a 2.795) e 2.203 lezionari (da 11 a 12.203).

Lo stato di questi manoscritti è spesso frammentario; essi contengono solamente una parte del NT: nella maggior parte dei casi i vangeli, gli At e le lettere spesso riuniti, più raramente l'Ap. Un antico sistema di sigle, elaborato da J.J. Wettstein (*Novum Testamentum graecum,* Amsterdam, 1751-1752), di-

videva il NT in quattro parti e indicava, all'interno di ciascuna parte, i manoscritti con le lettere maiuscole per gli unciali e con cifre per i minuscoli. Questo sistema resta in uso per i primi unciali della lista (A = 02, B = 03, C = 04, D = 95 per i vangeli e At, ma 06 per le lettere di Paolo ecc.), ma i suoi inconvenienti causarono la riforma di C.R. Gregory (1908) che mise a punto il sistema attuale applicando il principio: un manoscritto per numero, un numero per manoscritto. Resta tuttavia, non si sa perché, qualche eccezione a questa eccellente regola.

b Papiri. I papiri più importanti, sono:

— P^{52}, il frammento più antico del NT che si conosca; fa parte dei papiri →Rylands (gr. 457) e contiene Gv 18,31-33 (recto)/37-38 (verso); risale all'inizio del II secolo.

— $P^{45.46.47}$, del III secolo e appartenente alla collezione →Chester Beatty; P^{45} contiene i vangeli (Mt, Gv, Lc, Mc) e At; ne restano 30 fogli su circa 100 (di cui un foglio a Vienna); P^{46} contiene, con lacune, le lettere paoline (Rm, Eb, 1Cor, 2Cor, Ef, Gal, Fm, Col, 1Tm): rimangono 86 fogli su 104 (di cui 30 ad Ann Arbor); P^{47} conteneva l'Ap: ne restano 10 fogli (Ap 9,10-17,2).

— $P^{66.72.74.75}$ della collezione →Bodmer. Questi papiri sono di epoche diverse: P^{66} è il più antico (del 200 circa), segue P^{75} (III secolo), poi P^{72} (inizio del IV secolo) e infine P^{74} molto più tardivo (VII secolo). I primi tre sono in eccellente stato di conservazione. P^{66} contiene in modo quasi completo Gv (75 fogli su 78), P^{75} contiene, in 51 fogli su 72, due vangeli (Lc; Gv); P^{72} è un volume composito che contiene, fra altre opere non bibliche, tre lettere cattoliche (Gd, 1-2Pt), attestate senza lacune; P^{74} conserva At quasi al completo, in 94 fogli più o meno rovinati, e le lettere cattoliche in 30 fogli ridotti talvolta a uno stato molto frammentario.

c Unciali. Per l'insieme del NT si hanno quattro Bibbie greche (AT-NT; cfr. sopra) del IV e V secolo che conservano, ognuna con più o meno lacune, tutto il NT e un NT più tardivo (VIII secolo) conservato al Monte Athos. Il Sinaitico (S o 01 o *alef*) contiene tutto il NT (vangeli-At-lettere cattoliche-Ap) e due opere dei Padri Apostolici (Barnaba ed Erma); il Vaticano (B o 03) contiene il NT mutilo (vangeli-At, lettere cattoliche-Paolo...): mancano metà di Eb, le lettere pastorali e Ap; l'Alessandrino (A o 02) contiene il NT (vangeli-At-lettere cattoliche-Paolo-Ap) mutilo di quasi tutto Mt (1,1-25,6) e delle opere dei Padri Apostolici (1-2 Clemente); l'Efrem riscritto (C o 04) contiene con lacune il NT (vangeli-At-lettere cattoliche-Paolo-Ap). I quattro manoscritti hanno in comune la collocazione di Eb prima delle lettere pastorali nel corpo paolino. Tutti hanno le lettere paoline dopo gli At, nell'ordine attuale; i vangeli si susseguono nell'ordine attuale; solamente il Sinaitico colloca le lettere di Paolo prima di At.

Il Laurensis B'52 (psi o 044; VIII secolo), conservato nel monastero della Grande Laura (Monte Athos), è inedito. Contiene il NT (vangeli-At-lettere cattoliche-Paolo) mutilo dell'inizio (Mt 1,1-Mc 9,4) e senza Ap. Eb segue Fm e Gc viene dopo 2Pt. Gli unciali del IV secolo, 01 e 03, sono la base del tipo di →testo "alessandrino" che è il testo più seguito nelle attuali edizioni del NT.

— Inoltre, per i vangeli rivestono una grande importanza per la critica testuale tre manoscritti e un gruppo di quattro unciali di lusso merita una menzione particolare. Anzitutto il codice di Beza (D o 05; IV-V secolo), un tempo a Lione, conservato ora a Cambridge, manoscritto bilingue greco-latino, contiene con lacune i vangeli (Mt-Gv-Lc-Mc) e At; fra Mc e At mancano più di otto quaderni che potevano contenere le lettere cattoliche e/o altre opere: rimane solo la fine di 3Gv (in latino). Le varianti di questo manoscritto e del suo tipo di →testo (detto "occidentale") restano un enigma sia per la loro ampiezza sia per la loro antichità, per la loro larga diffusione e la loro assenza di omogeneità teologica. L. Vaganay ha visto in esso "il testo corrente primitivo". Lo studio continuato del testo di questo manoscritto, con le sue varianti, pare confermare questa opinione. Il codice di Freer (W o 032, V secolo), conservato a Washington, contiene i vangeli nell'ordine del codice di Beza (Mt-Gv-Lc-Mc), presenta numerose varianti (soprattutto il "Freer-Logion", lunga aggiunta fra Mc 16,14 e 15), cambia parecchie volte tipo di testo. Infine, il Koridethi (*Theta* o 038; di data incerta: IX secolo?), conservato a Tbilisi in Georgia, contiene i vangeli (Mt-Mc-Lc-Gv) con varianti del tipo detto "cesarense".

I manoscritti purpurei *(purpureus)* sono quattro e conservano i vangeli in uno stato più o meno frammentario: la loro pergamena è tinta di porpora, e sono scritti con inchiostro d'argento o d'oro. Sono tutti e quattro del VI secolo, le varianti del loro testo sono talvolta del tipo detto "cesarense". Il primo, N o 022, è disperso per il mondo: 182 fogli sono a Leningrado, altri 48 a Patmos, Londra, Vienna, Lerma (Italia), Atene, New York o in Vaticano. Il secondo, O o 023 (44 fogli) è a Parigi; *Sigma* o 042 è a Rossano (Italia; 188 fogli); infine *Phi* o 043 è a Tirana (Albania; 190 fogli).

— Inoltre, per At, accanto al codice di Beza (cfr. sopra), occorre menzionare il Laudiano (E o 08; fine VI secolo), bilingue greco-latino. Contiene il testo di At con alcune varianti del tipo detto "occidentale".

— Per le lettere di Paolo, conviene menzionare altri quattro manoscritti. Il "Claromontano" (D o 06; del VI secolo), conservato a Parigi, bilingue greco-latino, contiene le lettere paoline nell'ordine attuale, con Eb alla fine. Il suo testo è del tipo detto "occidentale". Il Cloisliniano (H o 015; VI secolo) è conservato soprattutto a Parigi, ma anche a Leningrado, Mosca, Kiev, Torino e Monte Athos, in libri in cui è stato utilizzato come fogli di risguardo. Secondo una nota del copista il testo fu rivisto a Cesarea su un esemplare della mano di Panfilo; è dunque un testimone privilegiato della divisione eutalica delle lettere paoline. Eb, come nei grandi unciali, precede le lettere pastorali; il →testo è di tipo "alessandrino". L' "Augiense" (F o 010) conservato a Cam-

bridge e il "Borneriano" (G o 012), conservato a Dresda, sono dei bilingui greco-latini del IX secolo, il cui testo è dello stesso tipo del "Claromontano". — Infine, per At bisogna stare attenti a non confondere il manoscritto B o 046, ugualmente conservato in Vaticano, ma che risale al X secolo e ha solo Ap, con B. 03, il Vaticano del VI secolo, in cui Ap è andato perduto.

d Minuscoli. Per i vangeli si distinguono quattro importanti "famiglie". La "famiglia 1" (f^1) è stata descritta dapprima da K. Lake (Cambridge 1902) a partire da quattro suoi membri: 1 (Parigi, XII secolo), 118 (Oxford, XIII secolo); 131 (Vaticano, XIV secolo) e 209 (Venezia, XIV secolo). In seguito la famiglia è aumentata di cinque altri manoscritti: 22, 872, 1278, 1582 e 2193. Il più antico è il 1582 (Athos, Vatopedi; datato al 949). Il testo di questi manoscritti è di tipo cesarense, avrebbe avuto origine a Cesarea nel III secolo. La "famiglia 13" fu scoperta da W.H. Ferrar (1868) a partire dai quattro manoscritti seguenti: 13 (Parigi, XIII secolo), 69 (Leicester, XV secolo), 124 (Vienna, XI secolo) e 346 (Milano, XII secolo), e pubblicata da T.K. Abbott (1877). La famiglia comprende oggi altri otto minuscoli (174, 230, 543, 788, 826, 828, 983 e 1689) e un lezionario (1547). Il più antico testimone della famiglia è il 230 (Escorial datato al 1013). Copiati in Calabria o in Sicilia hanno delle caratteristiche codicologiche simili e varianti comuni (Mt 16,2-3 omesso, Gv 7,53-8,11 attestato secondo Lc 21,38, e Lc 22,43-44 secondo Mt 26,39). Il tipo di testo di certe varianti è "cesarense". La "famiglia 1424", descritta dapprima da H. von Soden (1907) sotto il nome "I-Typ Phi", comprende una trentina di minuscoli di cui il più antico è il 1424 (Maywood, Illinois, IX-X secolo) o un unciale M o 021 (Parigi, IX secolo; gli altri minuscoli hanno i seguenti numeri: 7, 27, 71, 115, 160, 179, 185, 267, 349, 517, 659, 692, 827, 945, 990, 1010, 1082, 1188, 1194, 1207, 1223, 1293, 1391, 1402, 1606, 1675 e 2191. Infine, i minuscoli 33 (Parigi, IX secolo), 892 (Londra, XIII secolo) non formano una famiglia, ma hanno in comune il tipo di testo dei grandi unciali detto "alessandrino". Quanto al minuscolo 565 (Leningrado, IX secolo) e a una dozzina di altri (20, 157, 164, 215, 262, 300, 376, 428, 686, 718 e 1071), così come l'unciale 039 (Oxford, IX secolo), a detta dei copisti, sono stati copiati e corretti "secondo antichi esemplari, a Gerusalemme". Contengono, in effetti, molte varianti antiche.

— Per At e le lettere, due gruppi attirano l'attenzione. Il "gruppo 1739" comprende una decina di minuscoli, il più antico dei quali è il 1739 (Athos, Laura B' 64; metà del X secolo). Il gruppo è stato individuato da H. von Soden (1910) che classifica come I^{b2} i manoscritti 323 (Ginevra, XI secolo), 2298 (Parigi, XI secolo) e 1739. Il gruppo comprende anche il 945 (Athos, Diompsi; XI secolo) e, in misura minore, il 1241, 1243, 1735, 2492 e qualche altro. Secondo lo scriba il testo delle lettere paoline del manoscritto 1739 segue quello di Origene. Il modello diretto potrebbe essere della fine del IV secolo (i riferimenti patristici marginali si fermano a Basilio, morto nel 379). Il tipo del testo del gruppo, legato di conseguenza alla Palestina, si confonde spesso con il tipo "alessandrino", dal quale, tuttavia, si distingue, per es. in 1Pt dove si notano concordanze del 1739 con P^{72}, C. 04 e la paleo-georgiana, contro B. 03-S. 01. In At il gruppo si accorda, talvolta, con il tipo occidentale del codice di Beza. Il "gruppo 2138" comprende una ventina di minuscoli, il più antico dei quali è il 2138 (Mosca, datato al 1072). È stato più o meno individuato da H. von Soden che classifica i suoi testimoni in parecchi sottogruppi ($I^{b1.c1.c2}$) e da A.V. Valentine-Richards, per At (Cambridge 1934) a partire dai minuscoli 383 (Oxford, XIII secolo), 614 (Milano, XIII secolo), 876 (Ann Arbor, XII secolo) e 1518 (XV secolo). Per le lettere cattoliche, abbiamo descritto il gruppo e mostrato la sua vicinanza testuale alla versione siro-harcleense (Bb, 1981): oltre ai manoscritti precedenti, il gruppo comprende i minuscoli 206, 429, 630, 1108, 1292, 1448, 1505, 1611, 1799, 2200, 2412, 2495 e, in misura minore, 1758, 1775, 1831, 1832 e 2147. Le varianti di questo gruppo sono di tipo "occidentale". Notiamo ancora alcuni minuscoli il cui testo si avvicina a quello dei grandi unciali: 33, già citato, 81 (Londra; datato 1044), 104 (Londra; datato 1087) e 623 (Vaticano; datato 1037).

c Lezionari. Lo studio dei lezionari greci è meno progredito di quello dei minuscoli: finora non ha messo in evidenza un apporto nuovo di questi testi per la costituzione del testo; sono ancora poco citati negli apparati critici. Menzioniamo unicamente il più antico lezionario conservato, che è un evangeliario e un salterio: l1.347 (Verona VI secolo) e alcuni frammenti anteriori registrati: P^{4} (frammento di evangeliario su papiro, Parigi, III secolo), l1.164 (frammento di evangeliario bilingue greco-copto saidico, Oxford, IV secolo) e l1.043 (frammento di evangeliario, Vienna, V secolo).

Bibl. C.R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes*, Leipzig, 1900-1909; P. Kahle, *Masoreten des Ostens*, Leipzig, 1913; id., *Masoreten des Westens*, Stuttgart, 1927-1930; W.H.P. Hatch, *The principal uncial manuscripts of the New Testament*, Chicago, 1939; Id., *Facsimiles and descriptions of minuscule manuscripts of the New Testament*, Cambridge Massachusetts, 1951; K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Berlin, 1963 (completato in *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftkunde*, Berlin, 1969, 22-37, poi in *Bericht der Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung*, Münster, 1972 e 1974); K. Aland, *Repertorium der griechischen Christlichen Papyri*, I: *Biblische Papyri*, Berlin-New York-De Gruyter, 1976; J. Van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris, 1976; E. Würthwein, *The Text of the O.T.*, Grand Rapids, 1980⁴; B.G. Metzger, *Manuscripts of the greek Bible*, Oxford, 1981; J. Weingreen, *Introduction to the critical Study of the Hebrew Bible*, Oxford, 1982. [D. Barthélemy (éd.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 3 voll. (= OBO 50/1-3), Fribourg/Göttingen, 1982-1992; J. Duplacy, *Études de critique textuelle du Nouveau Testament* (= BETL

78), Leuven, 1987; B.K. Waltke, *Aims of Old Testament textual criticism*, WestTJ 51, 1989, 93-108; G.D. Kilpatrick, *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism. Collected Essays*, edited by J.K.E. Elliott (= BETL 96), Leuven, 1990; H. Minkoff, *The Aleppo Codex: ancient Bible from the Ashes*, BR 7,4, 1991, 22-27. 38-40; G. Miletto, *L'Antico Testamento ebraico nella tradizione babilonese. I frammenti della Genizah* (= QuadHen 3), Torino, 1992; B. Ognibeni, *Contributi italiani alla critica del testo dell'Antico Testamento*, RivB 41, 1993, 31-72]. CAmph

MANTELLO In ebr. *śimlāh, śalmāh, mᵉʿîl;* in gr. *himation;* →abito esterno che ricopre l'essenziale del corpo.

1 AT Il m. era utilizzato in viaggio (Es 12,34; Dt 8,4; 29,4; Gs 9,5.13; Ne 9,21) e vi si poteva anche dormire dentro (cfr. Gen 9,23). Siccome i poveri spesso ne avevano uno solo, in caso di debito si poteva prendere in pegno il m. solamente di giorno: bisognava renderlo loro di notte (Es 22,25s; cfr. Dt 24,12s). Il m. era usato sia dagli uomini (Gen 41,14) che dalle donne (Is 4,1; Rt 3,3; Ct 4,11), ma il m. da donna non doveva essere portato da un uomo (Dt 22,5). Quando si voleva essere decorosi o presentarsi bene, si cambiava il m. (cfr. Gen 35,2; 2Sam 12,20) o lo si lavava (Es 19,10.14), ma lo si lacerava o lo si toglieva in segno di collera, di tristezza o di lutto (Gen 37,34; 44,13; Gs 7,6; Gio 3,6; Gb 1,20; 2,12; Esd 9,3.5; cfr. Mt 26,65; At 14,14). Mentre il m. dei poveri e dei prigionieri (Dt 21,13) doveva essere semplice, quello dei potenti e dei ricchi poteva essere decorato (cfr. Is 3,6s; Ez 26,16) e persino offerto in omaggio come oggetto prezioso (cfr. Gen 45,22; Es 3,22; 12,35; Gs 22,8; 1Re 10,25; cfr. At 20,33). Jahweh stesso si avvolge di luce come di un m. (Sal 104,2). Il m. poteva assumere un valore simbolico e la sua lacerazione poteva diventare un segno profetico (1Sam 15,27; 1Re 11,29s; cfr. 1Sam 24,5.12). Il profeta Elia portava un grande m. di peli (m. foderato di pelliccia o pelliccia?; 1Re, 19,13; 2Re 2,8) che divenne tipico della funzione profetica (Zc 13,4; cfr. Mt 3,4; 11,8s; Mc 1,6) soprattutto dopo che Elia tramandò a Eliseo il suo m. (1Re 19,19; 2Re 2,13s), avendo spesso la trasmissione del m. un valore simbolico (cfr. 1Sam 18,4). Il m. semplice o decorato, indossato dagli Israeliti e dai Giudei dell'epoca dei re, può essere individuato sui bassorilievi assiri: sull'obelisco nero di Salmanassar III che rappresenta la sottomissione di Ieu re di Israele e sui bassorilievi della presa di Lachis da parte di Sennacherib.

2 NT All'epoca del NT il m. faceva parte dell'abbigliamento normale (Mt 21,7s; 24,18; At 7,58; 12,8; 22,20.23; 2Tm 4,13); poteva essere eventualmente riparato, ma non in un modo qualsiasi (Mt 9,16) mentre i discepoli dovevano essere pronti a donarlo a chi lo chiedeva loro (Mt 5,40). Gesù stesso ne portava uno (Gv 13,4) a frange (cfr. Dt 22,12) che aveva la fama di guarire (Mt 9,20s; 14,36). Durante la passione, a Gesù viene fatto indossare un m. rosso porpora in segno di derisione (Gv 19,2.5), ma il m. rosso riappare nelle visioni di Ap (19,13.16).

Bibl. BRL², 186-188. ALem

MAON In ebr. *māʿôn,* "rifugio", "abitazione"; località della montagna di Giuda, vicina al Carmelo, a Zif e a Iutta (Gs 15,55); M. è stata identificata con il ḫirbet Maʿîn, 13 km a sud di Ebron e 2 km dal Carmelo. È sulla strada fra Ebron e Malatha (tell el-Milḥ in arabo; tel Malḥātā in ebraico moderno). È abitata dai Calebiti che sono stati assimilati da Giuda (Nm 13,6; Gs 15,13-19; 1Cr 2,18,45). Minacciato da Saul, Davide si rifugia nel "deserto di M." (1Sam 23,24s; 25,1), cioè nella zona desertica che circonda la città (cfr. "deserto di Zif": 1Sam 23,14). Davide sposa Abigail, la moglie di Abal che abita a M., dopo la morte di costui (1Sam 25,2,39s). Il Talmud la chiama "M. di Giuda" per distinguerla da Beth-Maon presso il lago di Galilea. Vi sono stati ritrovati vasi dei periodi del Ferro, ellenistico, romano, bizantino e delle crociate e una sinagoga che risale all'inizio del VI secolo d.C. e il cui pavimento consiste in un bellissimo mosaico diviso in 55 medaglioni ognuno decorato con animali o oggetti diversi. Si tratta del primo esempio di sinagoga del Negheb con l'absidе orientata verso Gerusalemme.

Bibl. Abel, II, 377; EAEHL, III, 779-781; Vogel, I, 58; II, 56; M. Kochavi (ed.), *Judaea, Samaria and the Golan, Archaeological Survey 1967-68*, Jerusalem, 1972, 77s. MBeau

(1) MARA In ebr. *mārāh,* "amara"; stazione dell'esodo, la prima dopo il passaggio del Mare, nel deserto di Sur (Es 15,23) o di Etam (Nm 33,8-9). Mosè addolcisce l'acqua amara per renderla potabile. Potrebbe coincidere con numerose località. Sulla strada dei pellegrini, le ʿAyûn Musa, 15 km a sud-est di Suez, salate e ricche di magnesio, con solo due sorgenti di acqua dolce e un piccolo palmeto, sembrebbero adatte. MDB

(2) MARA In ebr. *mārāʾ,* "amara" (il finale con un aleph è aramaico; numerosi manoscritti propongono di leggere *mārāh*); nome che Noemi propone alle donne di applicarle, poiché Shaddai l'ha "riempita d'amarezza" (Rt 1,20-21). La restituzione *marî,* "mia amarezza", si contrappone a *noʿāmî,* "mia dolcezza", "mia soavità".

Bibl. P. Joüon, *Ruth*, Rome, 1953, 44. JAun

MARANATHA

1 Interpretazione Trascrizione greca *(Maranatha)* di due parole aramaiche. La si trova una volta nel NT (1Cor 16,22) e poi nella liturgia eucaristica della *Didachè* (10,6) e delle *Costituzioni Apostoliche* (7,26). Si può leggere sia *maran ʾātāʾ* ("il nostro Signore è venuto"), sia *mārānā tāʾ* ("vieni, Signore nostro!"). La prima lettura è quella degli antichi autori ecclesiastici nella loro quasi totalità (Giovan-

ni Crisostomo, Gerolamo, Agostino) e quella dei lessicografi (Suida). Essa suppone un passato che, bisogna sottolineare, ha il valore di un compiuto ("è venuto", quindi "egli è là"). La seconda lettura si appoggia su Ap 22,20 che sembra essere una traduzione greca: "Vieni, Signore Gesù!"

2 Origine Se Paolo, scrivendo a cristiani di lingua greca, non esita a citare delle parole aramaiche, evidentemente esse erano conosciute ai suoi destinatari. Ciò orienta immediatamente verso un uso liturgico nato nel cristianesimo palestinese. Si conoscono altre due parole che autorizzano una simile conclusione: →"Amen" e →"abba". Qualunque sia la traduzione, *maranatha* annuncia o invoca la presenza del Signore. Si può, senza dubbio, fare un passo ulteriore e ritrovare il contesto preciso nel quale la formula è nata e si è trasmessa. In effetti è stato notato che era possibile mettere in parallelismo 1Cor 16,20s e *Didachè* 10,6. I due testi si riferivano a una stessa liturgia eucaristica. Dopo una frase che metteva in guardia contro una partecipazione sconsiderata all'eucarestia, seguita da un invito al pasto, la formula aramaica dava il fondamento sia dell'avvertimento sia della promessa: nell'eucarestia l'uomo incontra il Signore come suo giudice e suo salvatore. È allora comprensibile che Ap abbia sottolineato l'aspetto escatologico della parola.

Bibl. TWNT, IV, 470-475. PPrig

MARCIONE, VANGELO →apocrifi del NT.

MARCO In gr. *markos*, dal lat. *marcus;* autore del secondo Vangelo. Egli non si nomina, ma alcuni lo credono discepolo di Gesù (Mc 14,51-52). Secondo Giovanni il Presbitero (fine del primo secolo), la cui testimonianza è riportata da Papia, vescovo di Gerapoli in Frigia (verso il 125) che cita Eusebio di Cesarea (*Storia Ecclesiastica* 3,39.15), la tradizione lo indica come un discepolo di Pietro e suo autentico interprete (Gerolamo, PL 22,1002). Gli antichi lo identificavano con il Marco o →(2) Giovanni Marco di At e delle lettere paoline. Sarebbe allora il figlio di una certa →Maria, presso la quale si riuniva la prima comunità cristiana di Gerusalemme (At 12,12). Costui accompagna Paolo e suo cugino Barnaba (Col 4,10) in un primo viaggio (At 12,25), poi si separa da loro a Perge (At 13,13) prima di ripartire per Cipro con Barnaba (At 15,39). Lo si ritrova a Roma a fianco di Paolo prigioniero (Fil 24) che lo incarica di una missione in Asia Minore (Col 4,10) e infine lo chiama presso di lui (2Tm 4,11). La menzione a Roma (1Pt 5,13) di Marco come "il figlio molto caro" dell'apostolo Pietro fa pensare che Marco si metta al suo servizio dopo la morte di Paolo.

È detto "l'uomo dalle dita corte" *(kolobodaktylos)* forse per una mutilazione (*Prologo antimarcionita;* Ippolito, *Elenchos* 7,30,1 = PG 16,3334) e la leggenda lo presenta come vescovo di Alessandria dove sarebbe morto martire. Le sue reliquie sarebbero state trasferite a Venezia nel IX secolo. Il suo simbolo iconografico (→evangelista) è il →leone, animale delle steppe desertiche, perché il suo vangelo comincia con la predicazione di Giovanni Battista nel deserto.

Bibl. Catholicisme, VIII, 383-391; E. Barnikol, *Personenprobleme der Apostelgeschichte: Johannes Markos, Silas und Titus*, Kiel, 1931; P. Gächter, *Die Dolmetscher der Apostel*, ZKT 60, 1936, 161-187; J.C. Fenton, *Paul and Mark*, in *Studies in the Gospel, Essays in Memory R.H. Lightfoot*, Oxford, 1955, 89-112; E. Stauffer, *Der Methurgeman des Petrus*, in *Festschrift J. Schmid*, Regensburg, 1963, 283-293; K. Niederwimmer, *Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums*, ZNW 58, 1967, 172-188; R. Pesch, *Die Zuschreibung der Evangelien an apostolische Verfasser*, ZKT 97, 1975, 56-71; J. Kürzinger, *Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums*, BZ 21, 1977, 245-264. JRad

MARCO, VANGELO

1 Scopo, destinatari e data L'opera di Marco sembra essere stata la prima del genere →vangelo. Il suo titolo ne sviluppa il proposito: "Inizio del Vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio" (1,1). Questo inizio è la predicazione e la testimonianza dei discepoli per mezzo dei quali Gesù risorto raggiunge i suoi uditori e li fa vivere. Quanto a Gesù di Nazaret, egli si manifesta come il →Messia, il →Cristo atteso dai Giudei per rinnovare il mondo e insieme come il →Figlio di Dio, che assume l'umanità per trasfigurarla.

Secondo la tradizione Marco ha scritto il suo vangelo a Roma, sulla base della testimonianza di Pietro, ma dopo la sua morte. È difficile precisare la data; la maggioranza dei critici la situa prima della caduta di Gerusalemme, fra il 64 (morte di Pietro) e il 69, ma non è impossibile che la data della pubblicazione sia più tardiva o che abbia visto la luce una nuova edizione dopo il 70 (cfr. 11,12-18; 13,2.14-23; 15,29-37). Gli antichi scrittori ecclesiastici credevano che Roma fosse il luogo della composizione del secondo vangelo; la critica interna non ne fornisce la prova evidente: le parole di origine latina sono un argomento poco attendibile. Sembra che Mc, tuttavia, si rivolga a pagano-cristiani ai quali spiega gli usi giudaici (7,3-4; 14,12; 15,42) e per i quali traduce l'aramaico della sua fonte (3,17; 5,4; 7,11.34; 9,43; 10,46; 14,36; 15,22.34). È generalmente ammesso che Mc sia il portavoce di Pietro, ma non il servo segretario; un'indicazione di ciò sarebbe la possibilità di riscrivere i passaggi propri di Marco alla prima persona del singolare, diventando narratore Pietro (5,1-20.21-43; 7,21-37; 8,22-26; 9,9-29; 10,13-16.46-52). Si è cercato di identificare altri documenti utilizzati da Mc; così, gratuitamente, è stato supposto un proto-Marco ("Ur-Markus"; E. Wendling, W. Bussmann, W. Hendriks). L. Vaganay pensava che Mc utilizzasse i logia del →Matteo aramaico tradotti in greco (→sinottica, questione). Si possono senza dubbio riconoscere, preesistenti alla redazione del Vangelo, dei raggruppamenti tradizionali di epi-

sodi basati su procedimenti di ripetizioni e di parole-gancio, ma è difficile pronunciarsi sulla loro origine. L'influenza di Paolo è probabile come suggerisce la presenza in Mc di temi e vocaboli teologici tipicamente paolini, ma non bisogna esagerarla.

2 Piano e contenuto Mc appare come un racconto vivo e concreto che lascerebbe supporre un testimone oculare dei fatti riportati. In realtà l'evangelista usa stereotipi che danno l'illusione del vissuto, usa la sua capacità di narratore per restituire alle sue tradizioni la vivacità della storia, il colore locale, i dettagli precisi. Mc racconta la vita adulta di Gesù dal battesimo fino alla morte, con una breve allusione alla sua resurrezione (16,1-8); una conclusione fu aggiunta in seguito dalla Chiesa primitiva (16,9-20). Si può considerare questo racconto seguendo lo spazio percorso: l'itinerario terreno, geografico di Gesù, culmina nella passione, che occupa in Mc un posto importante. Dopo il prologo, al Giordano (1,1-13), descrive il ministero di Gesù in Galilea (1,14-9,50), poi la sua salita a Gerusalemme (10,1-52), infine la sua passione e la sua morte a Gerusalemme (11,1-16,8). Se si considera lo sviluppo drammatico dell'opera che è anche un cammino teologico, si individuano due grandi sezioni:

— La prima (1-8) fa assistere alla rivelazione progressiva di Gesù come il Cristo, il Salvatore degli uomini. Egli appare in primo luogo come una forza di contestazione (1,14-3,6) che incontra gli uomini e pone loro degli interrogativi; egli è anche la Parola che interpella (3,7-6,6), che ispira il timore e suscita la fede della sua cerchia; rivela le coscienze a se stesse smascherando la durezza dei discepoli (6,7-8,30) poi li associa alla sua missione; nel cuore del Vangelo chiede loro: "Chi dite che io sia?" (8,29) e Pietro confessa il Cristo.

— La seconda sezione mette i discepoli in cammino al seguito di Gesù (9-16). L'attaccamento alla sua persona fonda l'agire di ogni uomo sulla strada dell'impossibile (8,31-10,31); salire con lui a Gerusalemme (10,32-13,37) è affrontare il disegno di Dio e il giudizio della storia; andare con lui verso la passione e passare oltre la morte (14,1-16,20) è incontrare il Dio vivente e scoprirsi testimoni della buona Novella. Queste due sezioni terminano entrambe con una professione di fede: quella di Pietro (8,27-30), e quella del centurione pagano ai piedi della croce (15,39), che apre a una dimensione universale. Le sei tappe del Vangelo cominciano con un sommario sull'azione di Gesù, seguito da una menzione degli apostoli.

Se si considera il Vangelo secondo i rapporti fra le persone si trovano sei tappe (1,14-3,6; 3,7-6,6a; 6,6b-8,26; 8,27-10,52; 11,1-13-37 e 14,1-16,8.9-20) ripartite in tre parti:

— Gesù e i suoi discepoli di fronte alla folla e ai loro avversari;

— incomprensioni fra i discepoli e Gesù;

— Gesù e i discepoli affrontano gli avversari a Gerusalemme.

3 Teologia Dei quattro vangeli Mc è il più scabro: il suo stile è vivace, vivo, senza lungaggini (ripetizioni di "e subito...") e il suo racconto appare come lo sviluppo di un dramma più che come un insegnamento. Centrato sulla persona di Gesù e sui rapporti personali che intrattiene con gli uomini, rivela nello stesso tempo il mistero del suo essere e la radicalità del suo messaggio. Due le parole chiavi di Mc: "Evangelo" e "Regno di Dio", che convergono verso la stessa realtà, la presenza del Figlio di Dio, morto e risorto, come un granello che spunta nella terra (4,26-29). Il Vangelo è la proclamazione del Regno di Dio, che agisce efficacemente nel cuore degli uomini: ciò che Gesù ha fatto una volta nel corso della sua vita terrena, lo rifà senza sosta come Risorto nel seno della vita del mondo. In Gesù Dio si manifesta a poco a poco: gli indemoniati lo chiamano "il Santo di Dio" (9,24) o "figlio di Dio (3,11)", i discepoli lo riconoscono come il Messia (8,29), il Figlio di Davide (10,47). Ma Gesù rifiuta le confessioni premature con un ordine di tacere, generalmente detto →segreto messianico, imposto sia ai miracolati guariti o liberati che ai suoi apostoli. Egli preferisce indicarsi solamente come " →Figlio dell'uomo" (2,10.28; 8,31; 9,31; 10,33; 14,62), titolo che rinvia al suo mistero di abbassamento e di esaltazione, perché Mc associa costantemente sofferenza e gloria. Questo modo di incentrare tutto su Gesù impegna i lettori a lasciarsi conformare ai comportamenti manifestati da Gesù nel corso della sua vita terrena, come anche alla realtà della sua morte, seguendo le esigenze della sua predicazione. Dietro l'evangelista si può immaginare la comunità di Roma alle prese con le persecuzioni, che fa memoria di Gesù per confortarsi e organizzarsi rinnovando la fede nella sua presenza viva, indefettibile, fra i suoi. Il gruppo dei discepoli, nel Vangelo, appare come la figura della comunità cristiana riunita attorno ai suoi pastori.

Bibl. Commentari: M.J. Lagrange, Paris, 1911 (1966[8]); E. Lohmeyer, Göttingen, 1937 (1963[16]); J. Schmid, Regensburg, 1950 (1958[4]); V. Taylor, London, 1952 (1966[2]); C.E.B. Cranfield, Cambridge, 1959 (1963[2]); E. Haenchen, Berlin, 1966; J. Radermakers, Bruxelles, 1974; B. Standaert, Bruges, 1978. [E. Schweizer, *Il vangelo secondo Marco* (= NT 1), Brescia, 1971; *Una comunità legge il Vangelo di Marco, I-II* (= LctPastB 25s), Bologna, 1976-1991; R. Pesch, *Il vangelo di Marco,* 2 voll., edizione italiana a cura di O. Soffritti (= ComTeolNT II/2), Brescia, 1980-1982; J. Gnilka, *Marco* (= ComStB), Assisi, 1987; B.M.F. van Iersel, *Leggere Marco,* Cinisello Balsamo, 1989 (originale olandese del 1986); J. Ernst, *Il vangelo secondo Marco* (= Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia, 1991].

Studi: DB, IV, 715-744; DBS, I, 1175-1181; V, 835-862; DictSpir, X, 244-255; Catholicisme, VIII, 368-388; R.H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark,* Oxford, 1950; W. Trilling, *Christusgeheimnis-Glaubensgeheimnis,* Leipzig, 1957; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus,* Göttingen, 1959[2]; T.A. Burkill, *Mysterious Revelation,* Ithaca, 1963; E. Trocmé, *La formation de l'Évangile selon Marc,* Paris, 1963; J. Delorme, *Aspects doctrinaux au second évangile,* in *De Jésus aux Évangiles,* Gembloux, 1967, 74-99; C.

Masson, *L'Évangile de Marc et l'Église de Rome*, Neuchâtel, 1968; G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, LD 47, 1968; K. Reploh, *Markus-Lehrer der Gemeinde*, Stuttgart, 1969; L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus*, Würzburg, 1971; J. Delorme, *Lecture de l'évangile selon saint Marc*, Paris, 1972; M. Sabbe, *L'Évangile selon Marc*, BiblETL 34, 1974; P. Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc*, Paris, 1976; F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris, 1976³; R. Pesch, *Das Markus-Evangelium*, WegFor 411, 1979; J. Auneau, *Évangile de Marc*, PBSBNT 4, 1981, 57-129; D.O. Via, *The Ethics of Mark's Gospel — in the Middle of Time*, Philadelphia, 1985. [V. Fusco, *Parola e Regno; La sezione delle Parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana* (= Aloisiana 13), Brescia, 1980; J. Auneau, *Vangelo di Marco*, in É. Charpentier (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (= PicEB 9), Roma, 1983, 63-144; D. Senior, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Marco* (= Parola di Vita), Milano, 1988 (originale inglese del 1984); J.L. Magness, *Sense and absence. Structure and suspension in the ending of Mark's Gospel* (= SBLSemSt), Atlanta, 1986; F. Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the study of the Markan redaction* (= BETL 31), Leuven, 1988²; V. Fusco, *Rivelazione di Gesù — Rivelazione di Dio. Il problema del "Dio di Gesù Cristo" nella prospettiva marciana*, in *La "Teo-logia" di Gesù*, ScuolC 117, 1989, 149-66; T.J. Geddert, *Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology* (= JStNTSup 26), Sheffield, 1989; A.T. Lincoln, *The promise and the failure: Mark 16:7,8*, JBL 108, 1989, 283-300; C. Combet Galland, *Qui roulera la peur? Finales d'évangile et figures de lecteur. (À partir du chapître 16 de l'évangile de Marc)*, ÉTRel 65, 1990, 171-189; J. Darù, *Principio del Vangelo di Gesù Cristo secondo Marco* (= StBibDch 17), Bologna, 1990; S. Kuthirakkattel, *The beginning of Jesus ministry according to Mark's Gospel (1,14-3,6): a redaction critical study* (= AnBib 123), Roma, 1990; M.W. Meyer, *The youth in the secret Gospel of Mark*, Semeia 49, 1990, 129-153; S.K. Stockklausner-C.A. Hole, *Mark 15:39 and 16:6-7. A second look*, McMasterJT 1, 1990, 34-44; J. Schüling, *Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium* (= ForBib 65), Würzburg, 1991; J.K.E. Elliott, *The language and style of the Gospel of Mark* (= NTSup 71), Leiden, 1992; J.P. Heil, *The progressive narrative pattern of Mark 14,53-16,8*, Bib 73, 1992, 331-58; H.M. Humphrey, *"He is risen!" A new reading of Mark's Gospel*, New York — Mahwah NJ, 1992; Y.M. Blanchard et alii, *Évangile et Règne de Dieu*, CahÉv n. 84, 1993].

JRad

MARDOCHEO In ebr. *mordᵉkay*, "di Marduk" (cfr. Esd 2,2; Ne 7,7); padre adottivo di Ester (Est 2,5.7). Era giudeo, della tribù di Beniamino; secondo la Bibbia sarebbe stato deportato con il re Ioachin in Babilonia, ma questa deportazione ebbe luogo 110 anni prima dell'epoca in cui il racconto ambienta la storia di Ester (sotto il re persiano Serse). M. scopre una congiura nei confronti del re (2,21-23). Quando si rifiuta di rendere omaggio ad Aman, il gran vizir, e costui vuole vendicarsi sterminando i giudei del regno persiano, M. esorta Ester a intercedere presso il re in favore dei Giudei. Dopo la caduta di Aman, riprende il suo posto (6,1-10). 2Mac 15,36 chiama la festa dei Purim il "giorno di Mardocheo".

AvdB-ALac

MARDUK In ebr. *mrdk* (TM = *merōdāk*); dio supremo di Babilonia (Ger 50,2). Il suo nome è stato deformato più volte in →Nemrod e appare come elemento teoforo in alcuni antroponimi biblici, segnatamente nel nome di →Mardocheo.

Bibl. TRE, V, 79-89; WM, I/1, 96s.186; F.M.T. de Liagre Böhl, *Die fünfzig Namen des Marduk*, in *Opera Minora*, Groningen-Djakarta, 1953, 282-312.504-508; G. Dossin, *Marduk, dieu poliade de Babylone*, Akkadica 22, 1981, 1-2; W. Sommerfeld, *Der Aufstieg Marduks*, AOAT 213, 1982; T. Frymer-Kensky, *The Tribulations of Marduk*, JAOS 103, 1983, 131-141.

ELip

MARE

1 Vocabolario e geografia Contrariamente ai Greci e ai Fenici che erano popoli del m., gli Israeliti non si sono mai avventurati sul m.; ciò spiegherebbe forse il fatto che in ebr. una stessa parola, *yām*, indichi il m. e il lago (in gr. rispettivamente *thalassa* e *limnē*). La Bibbia parla del →Mediterraneo, detto "il grande m." (Nm 34,6; Gs 1,4), del "m. dei Filistei" (Es 23,31), del "m. di Giaffa" (Esd 3,7) o ancora del "m. occidentale" (Dt 11,24), del m. →Morto, del m. Rosso (→Giunchi, m. dei) e del m. di Galilea (Mt 4,18; Mc 7,31) o lago di →Genesaret (Lc 5,1). At 27,27 menziona il m. →Adriatico: conformemente all'uso di Alessandria, si tratta del m. Ionico. L'ebr. *yām* sarebbe anche usato per indicare il Nilo (Na 3,8) o l'Eufrate (Ger 51,36).

2 Teologia Meraviglia della creazione (Sal 93,3s), il m. è stato creato da Dio (Sal 95,5; 146,6) che lo ordina fissandogli dei confini (Gen 1,9); così Dio detiene il potere sul m. (Is 51,9; Gb 38,8-11) e il passaggio del m. Rosso ne è una prova lampante (Es 14,16; Sal 106,9). Gesù mostra che il potere di Dio è nelle sue mani perché il m. obbedisce alle sue parole (Mc 4,39) ed egli cammina sulle acque (Gv 6,19). Da sempre il m. ha colpito l'immaginazione degli uomini a causa della sua forza distruttiva (Ez 26,34), della sua impetuosità (Gb 11,9), della sua profondità (Gio 2,6s) e dei mostri che racchiude (Dn 7,2; Ap 13,1). Alla fine dei tempi non ci sarà più m. (Ap 21,1), tranne un m. di cristallo (Ap 4,6; 15,2), simbolo di purezza e di pace.

3 Il "mare di bronzo" del Tempio In senso metaforico si chiama "m. di metallo fuso" (1Re 7,23), o semplicemente "m.", l'immenso bacino di bronzo (2Cr 4,6) nel cortile del Tempio di Salomone (2Cr 4,10; cfr. Es 30,17-21; 38,8; 40,30.32) costruito da Chiram di Tiro. Se ne trova una descrizione dettagliata in 1Re 7,23-26; essa è un po' diversa da 2Cr 4,2-5. Il re Acaz fece togliere le dodici statue di buoi che lo sostenevano e al loro posto fece mettere un sostegno in pietra (2Re 16,17s). Quando conquistarono Gerusalemme nel 587, i Babilonesi lo demoli-

rono e trasportarono il bronzo a Babilonia (2Re 25,13). Non figura nel progetto del Tempio di Ez (40-43) e non è menzionato nel tempio postesilico. H. Gressmann (*Altorientalische Bilder zum AT*, 208, 514) mostra un bacino di Sidone (IV o III secolo) la cui forma ricorda quella del m. di bronzo. →abisso →nave.

Bibl. Abel, I, 489-505; TWAT, III, 645-657; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958, 163-167.176-182; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten. Ugarit und Israel*, BZAW 78, 1959; G. Theissen, *"Meer" und "See" in den Evangelien*, SNTU 10, 1985, 5-25. [C. Kloos, *Yhwh's combat with the sea. A canaanite tradition in the religion of Ancient Israel*, Amsterdam, 1986]. AvdB-BEsc

MARE, POPOLI DEL

1 Nome "P. del M." è la denominazione usata per la prima volta nel 1867 da E. de Rougé per indicare l'insieme dei popoli invasori che Menerptah (1212-1202 a.C.) e Ramses III (1182-1151 a.C.) dovettero combattere e di cui facevano parte i Filistei. Questo nome generico è oggi universalmente usato e si riferisce non solo ai Filistei, ma ai *šerden*, ai *šekeleš*, ai *toureš*, agli *akawaša* o *ekoueš*, ai *lukka*, ai *denyen*, ai *wešeš* e ai *tjeker*. I testi egiziani precisano che alcuni popoli abitavano "le isole che sono al centro del Grande Verde", espressione immaginaria che si traduce di solito con "mare". Da qui l'origine diretta della denominazione "P. del M.". Secondo identificazioni generalmente accettate, ma non sempre sicure, i *šerden* sono i Sardi, i *šekeleš* i Siculi, i *toureš* gli Etruschi, gli *akawaša* o *ekoueš* gli Achei, i *lukka* i Lici, i *denyen* i Danaidi, i *tjeker* i Teucri, mentre i *wešeš* sfuggono fino ad ora ad ogni identificazione, a meno che la leggenda di Ushū di Tiro non permetta di riconoscervi un eponimo o una personificazione di questo gruppo.

2 Storia I pirati di *lukka* sono menzionati per la prima volta in una lettera di El-Amarna (38,10) che risale all'incirca al 1345 a.C., ma i presunti *šerden* al servizio dei faraoni o dei principi siro-cananei sembrano essere in realtà identici ai *trtnm* di Ugarit, cioè agli eunuchi. Solo alla fine del XIII secolo a.C., verso il 1208, le prime ondate di questi popoli, probabilmente occidentali-anatolici, si riversarono sui paesi del Vicino Oriente, sui paesi delle coste dell'Egitto, al sud, sulla capitale hittita Hattusha, al nord. Alcuni arrivarono per mare, altri emigrarono per via di terra, costretti ad abbandonare i loro territori sotto la spinta di popoli venuti dall'Europa e che invasero, in ondate successive, l'Anatolia occidentale e le isole del'Egeo. Se l'Egitto giunse a tener testa ai P. del M. e a renderne sedentari una parte, soprattutto nel sud-ovest di Canaan, l'impero hittita e il regno di Ugarit cedettero, verso il 1170, sotto i ripetuti colpi degli invasori e non si risollevarono più. Dopo il 1175 si scoprono le tracce della prima tappa della sedentarizzazione filistea sulla riva meridionale di Canaan. Più a nord la regione di →Dor fu popolata da alcuni *tjeker* che il racconto egiziano di Wen-Amon segnala a Dor all'inizio dell'XI secolo a.C. e i *wešeš* si insediarono forse vicino a Tiro. Non sappiamo chi si fosse stabilito nella regione di Ugarit, ma la Cilicia sembra essere stata occupata dai Danaidi e Cipro conobbe un'immigrazione achea. Altri P. del M. sarebbero emigrati verso il Mediterraneo occidentale: i Sardi, i Siculi, gli Etruschi.

Bibl. CAH, II/2³, 359-378.507-516.968-972; LÄ, V, 814-822; J. Vercoutter, *L'Égypte et le monde égéen préhellénique*, II Cairo, 1956; A. Nibbi, *The Sea People and Egypt*, Park Ridge, 1975; A. Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm*, Berlin, 1976; N.K. Sandars, *The Sea Peoples*, London, 1978 (trad. francese: Paris, 1981); W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, Darmstadt, 1979; S. Deger-Jalkotzy (ed.), *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der "Dark Ages" von 12. bis 9. Jh. v. Chr.*, Wien, 1983; C. Vandersleyen, *Le dossier égyptien des Philistins*, in É. Lipiński (ed.), *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations*, Leuven, 1985, 39-54; K. Aartun, *Ugaritisch trtnm*, BiOr 42, 1985, 22-27; L.E. Stager, *Merneptah, Israel and the Sea Peoples: New Light on an Old Relief*, Erls 18, 1985, 56*-64* (tav. IV, 2); A. Mazar, *The Emergence of the Philistine Material Culture*, IsrEJ 35, 1985, 95-107; V. Karageorghis-J.D. Muhly (ed.), *Cyprus at the Close of the Late Bronze Age*, Nicosia, 1984; G. Bunnens, *I Filistei e le invasioni dei Popoli del Mare*, in D. Musti (ed.), *Le origini dei Greci*, Bari, 1985, 227-256. [R.K. Harrison, *Philistine origins: a reappraisal*, in L.M. Eslinger-G. Taylor (ed.), *Ascribe to the Lord. Biblical and other studies = Mem. Peter C. Craigie* (= JStNTSup 67), Sheffield, 1988, 11-19]. ELip

MAREALA In ebr. *marʿālāh*, località della frontiera occidentale di Zabulon (Gs 19,11). Il gr. *margelda* permette ad Abel (II,379) di supporre un *ʿain* con il valore di *ġain* e di identificare M. con tell Ġalta, 10 km a sud-ovest di Nazaret. MDef

MARESA, MARISA In ebr. *mārēšāh*, "sommità della collina", in gr. *marisa*, città cananea della Sefela (la *murašti* della lettera di El-Amarna 335?), elencata fra le città di Giuda (Gs 15,44; cfr. 1Cr 44,21), dapprima calebita (1Cr 2,42), situata all'incrocio di parecchie strade, fortificata da Roboamo (2Cr 11,8); Asa vi sconfisse l'etiope Zerach (2Cr 14,9-12). Maresa era la patria di Eliezer, figlio di Dodava (2Cr 20,37), e si può identificare Maresa con Moreset Gat del profeta Michea (Mi 1,1). Nel III secolo a.C. la sua popolazione, allora in gran parte idumea, aumentò in seguito all'invio di coloni da Sidone e dalla Macedonia. Nel 164 a.C. Giuda Maccabeo attaccò invano la città (1Mac 5,66; 2Mac 12,32); verso il 110 Giovanni Ircano I la incorporò alla Giudea; nel 63 a.C. fu liberata da Pompeo e nel 40 a.C. i Parti la distrussero. Maresa è identificata con l'attuale tell Sandaḥania, 21 km a nord-ovest di Ebron. Gli scavi del British Palestine Exploration Fund, condotti nel 1900, hanno portato alla luce una città ellenistica di 24.000 mq con numerose

iscrizioni greche e tombe decorate da interessanti pitture murali.

Bibl. Abel, II, 379; EAEHL, I, 194-197; III, 782-791; H. Thiersch, *Archäologischer Anzeiger*, 1908, 391-413.
MDef

MARHESHVAN In ebr. *marḥešwān;* nome ebraico di origine accadica *(arak samma)* dell'ottavo mese dell' →anno giudaico che cominciava in primavera; corrisponde all'incirca a ottobre/novembre; non è menzionato nella Bibbia. ALem

MARI Città sulla riva sinistra dell'Eufrate, non menzionata nella Bibbia, ma conosciuta dai testi babilonesi, soprattutto di Ammurabi. Fu scoperta nel 1933 al tell Ḥariri. Da allora il luogo è stato oggetto di scavi da parte di una spedizione francese diretta da A. Parrot e dal 1979 da J. Margueron con un'interruzione importante fra il 1938 e il 1951. Gli scavi hanno dato risultati impressionanti: un palazzo di più di due ettari e mezzo di superficie, dei templi e una ziggurat. Nel palazzo sono state trovate notevoli pitture murali (p. es. la scena di un'investitura regale) e statue di eccellente qualità. Gli scavi hanno portato alla luce anche una grande quantità di tavolette scritte quasi esclusivamente nell'accadico della dinastia amorrea di Babilonia con alcune particolarità considerate come amorree. Una grande parte di questi testi proviene dagli archivi dell'ultimo re di M., Zimri-Lim. Sebbene questi testi siano ben lontani dall'essere stati pubblicati nella loro totalità, ci hanno già dato molte informazioni sulla storia babilonese, soprattutto sull'epoca di Ammurabi. La dinastia di M. fu fondata da Iaggid-Lim che ebbe come successore Iaḫdun-Lim e Zimri-Lim. Fra gli ultimi due vi fu un interregno assiro, durante il quale Iasmaḫ-Adad era governatore di M., insediato da suo padre Šamši-Adad, re di Assiria. Siamo soprattutto molto ben informati circa il regno di Zimri-Lim. Essendo egli contemporaneo di →Ammurabi, è stato necessario rivedere la dinastia di quest'ultimo anticipando il suo regno di circa due secoli (prima metà del secolo XVIII a.C.). Ammurabi si impadroni della capitale di Zimri-Lim e la distrusse nell'anno 34 del suo regno. M. era un centro commerciale importante, che intratteneva relazioni con Susa, Babilonia, Biblos, Ugarit (menzionata più volte nelle lettere), Damasco, Palmira, Canaan (p.e. Azor) Cipro e Creta. Una presenza importante di Hurriti nel regno di M. è suffragata da testi in lingua hurrita e da un gran numero di antroponimi hurriti. Fra i sudditi di Zimri-Lim c'era una tribù di Benê-Yamina (TUR^{meš}*ia-mi-na*). Il nome significa "figli del Mezzogiorno, meridionali"; è spesso tradotto con "Beniaminiti", ma una connessione con la tribù israelita di Beniamino non è dimostrata ed è piuttosto inverosimile. Si è anche voluto trovare un rapporto fra il nome di →Davide e il termine *dawidūm*, ma questo rapporto è stato abbandonato perché il termine accadico non significa "comandante", ma "sconfitta". Un parallelo più interessante per il biblista consiste in una forma di profetismo che offre analogie con quello biblico: profeti che pronunciano oracoli in una situazione di crisi, particolarmente di guerra, e che usano il genere del "messaggio" del dio, come i profeti biblici. Infine bisogna sottolineare l'importanza dei testi di M. per lo studio delle lingue semitiche: certe particolarità dell'accadico di questi testi, ma soprattutto l'abbondante onomastica ci offrono informazioni preziose sulla lingua amorrea, una lingua semitico-occidentale di cui non abbiamo ancora testi continui.

Bibl. Generalità: DBS, V, 883-905; A. Parrot et al., *Mission archéologique de Mari*, Paris, 1956s (cf. Syria 16s, 1935s).

Edizioni e traduzioni dei testi: *Archives royales de Mari*, Paris, 1965s.

Bibliografia: J.G. Heintz, *Index documentaire des Textes de Mari*, Paris, 1975.

Studi: G. Dossin, *Benjaminites dans les textes de Mari*, in *Mélanges Dussaud*, Gembloux, 1938, 981-996; A. Parrot, *Mari et l'A.T.*, RHPR 30, 1950, 1-11; 35, 1955, 117-120; *Studia Mariana*, Leiden, 1950; J.R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957; A. Finet, *L'accadien des lettres de Mari*, Bruxelles, 1957; H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965; *La civilisation de Mari, XVe Rencontre Assyriologique Internationale*, Liège, 1966; J.G. Heintz, *Oracles prophétiques et "guerre sainte" selon les Archives royales de Mari*, VTS 17, 1969, 112-138; A. Parrot, *Mari, capitale fabuleuse*, Paris, 1974; J.M. Sasson, *Ḫurrians and Ḫurrian Names in the Mari Texts*, UF 6, 1974, 353-400; E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*, Kevelaer, 1977; V.H. Matthews, *Pastoral Nomadism in the Mari Kingdom*, Cambridge Massachusetts, 1979.
ASch

MARIA In gr. *maria* o *mariam*, dall'ebr. *miryam;* l'etimologia scientifica del nome non è chiara malgrado i numerosi tentativi di spiegazione: l'ebr. *miryam* è tradotto con *maryam* (targum), *mariam* (LXX), *mariam* e *maria* (NT), *mariamnē* (Giuseppe). A partire dall'ebraico sono state proposte parecchie etimologie (da *mārāh*, "ribelle" o "afflitta", "amara"; da *mārā'* "corpulenta" o "bella", sinonimi per un orientale; dalla radice *rwm*, con il significato di "innalzata"; "esaltata") ma queste spiegazioni non attirano l'adesione. È molto probabile che il nome, come quello di Mosè, sia di origine egiziana, poiché il primo elemento è senza dubbio *mrí*, "amare".

L'etimologia popolare è illuminante. Si fa derivare questo nome da *rā'āh* ("vedere") da cui "veggente" o "che fa vedere", cioè "profetessa" (Es 15,20; cfr. Gen 22,2.14, dove Gerolamo traduce *mōriyyāh* con *terra visionis*) o di *'wr* ("splendere") da cui *mē'îryām*, "illuminatrice del mare", o ancora da *'wr* ("svegliare") da cui *me'îryām*, "suscitatrice del mare"; Gerolamo intende *mar yām* ("goccia di mare"), in lat. *stilla maris* che diventa *stella maris*, "stella del mare", ma *mar yām* può anche significare "amarezza del mare". L'aramaico del I secolo ri-

feriva il nome di M. a *mārā'* ("signore") nel significato di "signora" o "padrona". Questo nome (→Marta) era frequente all'epoca di Gesù: parecchie principesse della corte di →Erode lo portavano.

1 Madre di Gesù.

A *Vita.* I dati concernenti la vita di M. possono essere ricordati brevemente. Vergine di Nazaret visitata da Dio nell' →annunciazione, concepisce suo figlio da Spirito Santo (Mt 1,18-20), poi diventa la sposa di →Giuseppe (Mt 1,24; Lc 1,27). In visita presso la cugina →Elisabetta, canta il →Magnificat (Lc 1,39-55). Dà alla luce Gesù a Betlemme (Mt 2,1-6; Lc 2,4-7) ed è visitata dai →pastori e dai re →magi (Lc 2,15-21; Mt 2,7-12). Presenta suo Figlio al Tempio (Lc 2,21-35) e torna a cercarlo dopo la sua scomparsa, a dodici anni (Lc 2,41-50). A parte queste indicazioni, il vangelo è discreto nei suoi confronti: la si trova alle nozze di →(1) Cana (Gv 2,1-11), poi durante una visita a suo figlio (Mc 3,31-35; par.; cfr. Lc 11,27-28) e infine ai piedi della croce (Gv 19,25-26). At menziona ancora la sua presenza fra gli apostoli che attendono la venuta dello Spirito Santo nella →Pentecoste (At 1,14). La tradizione ha riconosciuto nella →donna di Ap 12 M. come madre spirituale dei discepoli del Cristo. Sul resto della vita e sulla sua morte a Efeso o più probabilmente a Gerusalemme non si hanno informazioni precise e sicure.

B *Maria e l'AT.* L'AT non parla della madre del →Messia. A partire da Mt e Lc la rilettura cristiana vi ha tuttavia scorto delle prefigurazioni: il →protovangelo (Gen 3,15), l'intervento di →Miriam sorella di →Mosè — chiamata *'almāh* ("vergine") in Es 2,8 — per salvare suo fratello (Es 2,4-10) e soprattutto le profezie di Mi 5,2 e dell' →Emmanuele (Is 7,14) che il giudaismo del I secolo non considerava come messianiche. È anche essenziale il radicamento biblico dei temi con i quali il NT e i Padri della Chiesa esprimono il mistero di Maria: la →sessualità dove la donna e l'uomo hanno un ruolo specifico; la maternità, partecipazione all'opera creatrice; la →verginità, espressione concreta dell'amore riconosciuto come dono di Dio; la femminilità, cammino della benedizione divina (→donna) come appare nelle figure di →Sara; →Rebecca; →Giuditta e le donne della →genealogia di Mt 1,1-17; la personificazione del →popolo di Israele come figlia di Sion (Sof 3,14-17; Zc 2,14) o donna che partorisce (Is 54,1-3; 66,7-13). L'immagine femminile della →Sapienza (Pr 8; Sir 24; Sap 8-9) attribuita alla Vergine deriva piuttosto dal senso accomodatizio.

C *Teologia.* La parsimonia delle informazioni evangeliche su M. e il carattere meraviglioso dei vangeli dell' →infanzia di Mt e Lc hanno spesso portato a mettere in dubbio le affermazioni o i dogmi della teologia mariana successiva e la negazione del loro fondamento scritturistico. Infatti questa teologia si è sviluppata fin dall'accoglienza del NT.

a Origine. Paolo nota l'ascendenza davidica di Gesù (Rm 1,1-4) senza pronunciarsi su quella di Maria che, a partire da Giustino, sarà assimilata a quella di Gesù.

b Maternità divina. Paolo esprime il fondamento della maternità divina (Gal 4,4), che Mc esplicita sottolineando la divinità di Gesù (1,1; 15,39) di cui M. è la madre (6,3); insistendo sulla superiorità della parentela spirituale su quella della carne, Mc suggerisce che M. fa il passaggio dall'una all'altra (3,35). Lc sviluppa le virtualità di questa maternità presentando M. come figlia di Sion completa (1-2).

c Verginità. Chiamata a dare alla luce il Figlio di Dio (Lc 1,35), impegna tutto il suo essere, nella verginità, alla realizzazione del desiderio divino (1,38) così la concezione verginale di Gesù da parte dello Spirito Santo (1,35; Mt 1,18.20) appare non come una spiegazione di tipo mitico, ma come l'espressione reale di questa consacrazione. Il Magnificat denota la sua coscienza di vivere il compimento della grazia fatta a Israele.

d Maternità universale. Lc mostra gli angeli che annunciano la nascita del Salvatore di tutti (2,10-11); questa salvezza deve operarsi con la morte e la resurrezione del Messia. Fin da ora M. vi si trova associata, come manifestano la profezia di Simeone (2,34-35) e la ricerca di Gesù rimasto nel Tempio (2,49-52). M., che ha assistito alla crescita del suo bambino (2,40.51), deve dare alla luce ed educare la Chiesa in attesa dell'effusione dello Spirito Santo (At 1,14). Non predica il Vangelo, ma acconsente al mistero dell'incarnazione (Lc 2,19.51) che si compie nella Chiesa.

e Concezione verginale. Con l'annuncio a Giuseppe Mt 1,18-25 ritorna sulla concezione verginale per manifestarne il significato; presenta l'amore verginale degli sposi come una completa sottomissione al disegno di Dio: il Messia, figlio di Davide, è l'Emmanuele, "Dio con noi". La critica moderna si è rivolta soprattutto a questo punto, vedendovi solo "un'affermazione teologica" *(theologoumenon).* Dall'inizio del secolo gli autori razionalisti tentarono di spiegare l'origine della tradizione sulla maternità verginale con la trasposizione cristiana dei temi mitologici (Demetra, Persefone, o altre divinità femminili) o con l'unione degli dei con donne mortali (*hieros gamos* dei Greci). Oggi queste speculazioni comparativistiche hanno perso la loro forza e ci si rivolge alle fonti giudaiche (Bibbia, targum e midrash), che mostrano la rivelazione della fecondità di Dio nella →sterilità, anzi nella →verginità. Non si può né provare in modo storico ciò di cui la Scrittura dà il senso, né negare la realtà di ciò di cui parla, a rischio di ridurle a nostre rappresentazioni. Senza dubbio la critica mette troppo facilmente in questione la potenza trasformatrice dell'amore divino: facendo della Vergine "una donna come noi", ella si trattiene dal fare di noi "una donna come lei"; la maternità verginale è il segno della nostra filiazione divina. C'è un'analogia con la risurrezione: incarnandosi nell'umanità, Dio conferisce alla vita e alla morte dell'uomo un significato assolutamente nuovo; Dio non si esaurisce nell'umanità, ma la trasfigura e la umanizza; Maria ne è la realizzazione e l'immagine.

f Maria e la Chiesa. I due testi di Gv (Cana: 2,1-11; Golgota: 19,25-26) associano Maria all'ora "di Ge-

sù": M. è "la donna", figura di Israele rivelata nell'umanità. La nuova →Eva assume la fede dei credenti nell'azione trasformante di Cristo con l' →eucaristia, e nella Chiesa nata dal cuore trafitto di Gesù. M. rappresenta la Chiesa come mistero istituito.

g Santa e immacolata. Ap 12 sviluppa il tema dell'Eva realizzata nella Donna che dà alla luce il Messia e con lui l'umanità nuova; così ella è vittoriosa, per grazia, sull'azione malefica del peccato e della morte, diventando l'immagine della Chiesa santa e immacolata di cui parla Paolo (Ef 5,27).

D *Maria negli apocrifi.* Gli →apocrifi tentano di colmare i silenzi dei vangeli; esplicitano, in modo ingenuo, la verginità di Maria ed esaltano la sua purezza (cfr. *Ascensione di Isaia* 11; *Odi di Salomone* 19; *Oracoli Sibillini* 1,8); soprattutto il *Protovangelo di Giacomo* (II secolo) si dilunga sull'infanzia di Maria, la sua presentazione al Tempio, il suo proposito di verginità. Il tema della dormizione e dell'assunzione appare fin dal IV secolo nei racconti del *Transitus Mariae.*

2 M. Maddalena, donna originaria di →Magdala sul lago di Galilea, che fu liberata e guarita da Gesù (Lc 8,2). Con altre donne diventa →discepola di Gesù, seguendolo fino alla sua morte e alla sua sepoltura (Mc 15,40-41) e annuncia la sua risurrezione (Mc 16,1-8 par.; Gv 20,1-2.11-18). A partire da Mc 16,9 la tradizione occidentale (Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelium* 2,33) l'ha identificata con M. di Betania e con la peccatrice che profumò Gesù a casa di Simone (Lc 7,36-50). Leggende dell'XI e del XII secolo riportano che si stabilì, con →Marta e →Lazzaro, a Vézelay o ad Aix-en-Provence dove sarebbe sepolta; un'altra tradizione (Gregorio di Tours, VI secolo) fissa la sua sepoltura a Efeso.

3 Sorella di →Lazzaro e di →Marta, amici di Gesù a Betania (Gv 11,1.5). Preoccupata d'ascoltare la parola del Maestro (Lc 10,38-41), profumò Gesù prima della sua morte (Mt 26,6-13 par.), gesto di cui Gesù sottolinea il significato.

4 Madre di →Giacomo il Minore e di →Giuseppe o Joses (Mc 15,47), sposa di Cleofa (Gv 19,25); si trovava con le altre donne ai piedi della croce di Gesù; assistette alla sua sepoltura e fu testimone del Risorto (Mt 28,9-10). Mentre la tradizione orientale distingueva le diverse M., quella d'Occidente le ha confuse nel gruppo delle "mirofore", o donne che vanno a ungere il corpo di Gesù.

5 Madre di Giovanni Marco (At 12,12) nella cui casa si riuniva la prima comunità cristiana di Gerusalemme.

6 Donna della comunità di Roma che Paolo chiede di salutare (Rm 16,6).

Bibl. Etimologia: O. Bardenheuer, *Der Name Maria,* BStl/1, 1896; H. Grimme, *Der Name Mirjam,* BZ 7, 1909, 245-254; E. Vogt, *De nominis Mariae etymologia,* VD 26, 1948, 63-68; M. Görg, *Mirjam, ein weiterer Versuch,* BZ 23, 1979, 285-289.

Ad 1: Catholicisme, VIII, 524-608; DB, IV, 777-809; DBS, VIII, 1374-1383; DictSpir, X, 409-482; A. Robert, *La sainte Vierge dans l'A.T.,* in *Maria,* I, Paris, 1949, 21-39; P. Gächter, *Maria im Erdenleben,* Innsbrück, 1953; R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale,* Paris, 1953; F.M. Braun, *La Mère des fidèles,* Paris, 1953; C. Journet, *Esquisse du développement du dogme material,* Paris, 1954; R. Laurentin, *L'interprétation de Gn 3,15 dans la tradition,* BSFEM 12, 1954, 77-156; id., *Structure et Théologie de Lc I-II,* ÉtB, 1957; H. Cazelles, *La Mère du Roi-Messie dans l'A.T.,* MarEccl 5, 1959, 39-56; E. Cothenet, *Marie dans les apocryphes,* in *Maria, Études sur la Ste Vierge,* VI, 1961, 71-156; H. Cazelles, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible,* BSFEM 21, 1964, 51-71; E. de Strycker, *Le Protévangile de Jacques,* TU 88, 1964, 303-359; R. Laurentin, *Jésus au temple (Lc 2,48-50),* ÉtB, 1966; H.J. Brosch-J. Hasenfuss, *Jungfrauengeburt gestern und heute,* MarSt 4, 1969; E. Nellessen, *Das Kind und seine Mutter,* SBS 39, 1969; J.J. Weber, *Le Christ est né de la Vierge Marie,* FoiTemps 2, 1969, 475-496; K.S. Franck et al., *Zum Thema Jungfrauengeburt,* Stuttgart, 1970; S. Ben-Chorin, *Mutter Mirjam: Maria in jüdischer Sicht,* München, 1971; A. Feuillet, *Jésus et sa Mère,* Paris, 1974; J. MacHugh, *La Mère de Jésus dans le N.T.,* LD 90, 1977; R.E. Brown, *Mary in the N.T.,* Paris, 1978; L. Legrand, *L'annonce à Marie (Lc 1,26-38),* LD 106, 1981; A. George, *Marie dans le N.T.,* Paris, 1981; A.M. Serra, *Marie à Cana, Marie près de la croix,* LireLaB 64, 1983. [*Maria e la chiesa oggi. Atti del quinto simposio mariologico internazionale (Roma, ottobre 1984),* Roma, 1985; G. Rapisarda Lo Menzo, *"Mulier amicta sole" (Ap 12,1) fra Antico e Nuovo Testamento,* AnStoEscg 3, 1986, 139-147; E. Peretto (a cura di), *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi. Atti del 6° Simposio Mariologico (Roma, 1-9 ott. 1986),* Roma/Bologna, 1987; E. Peretto (a cura di), *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila. Atti del 7° Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 21-23 giugno 1988),* Roma/Bologna, 1989; A.M. Serra, *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2,1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988),* Milano/Roma, 1989; A. Feuillet, *Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de Saint Mathieu et de Saint Luc,* «Divinitas» 34, 1990, 17-52.103-150; G. Moioli, *Il mistero di Maria* (= Contemplatio), Milano, 1990²; J.P. Michaud, *Marie des évangiles,* CahÉv n. 77, 1991].

Ad 2: Catholicisme, VIII, 631-638; DB, IV, 809-818; DictSpir, X, 559-575; R.L. Bruckberger, *Marie-Madeleine,* Paris, 1952; R. Zeller, *Le silence de l'amour, Marie de Magdala,* Paris, 1953; V. Saxer, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen âge,* CahArchHist 3, 1959; A. Feuillet, *Les deux onctions faites par Jésus, et Marie-Madeleine,* RThom 75, 1975, 357-394; S. Légasse, *Jésus et les prostituées,* RTLouv 7, 1976, 137-154.

Ad 3: A. Legault, *An Application of the Form-Critique Method to the anointings in Galilee and Bethany,* CBQ 16, 1954, 131-141; J.N. Sanders, *"Those whom Jesus loved" (John 11,5),* NTS 1, 1954, 29-41; R. Holst, *The one Anointing of Jesus,* JBL 95, 1976, 435-466.

JRad

MARIA, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

MARINAIO In ebr. *mallāḥ,* in gr. *nautēs;* non disponendo di buoni porti, gli Israeliti non ebbero mai una reputazione di m. (cfr. Gv 1,5). Si cimentavano nelle imprese marittime solamente con l'aiuto tecnico dei Fenici che avevano la fama di essere fra i migliori m. dell'antichità (cfr. 1Re 9,27; Ez 27,9.27.29). Il NT evoca le →barche e i →pescatori del lago di Tiberiade più che i m. propriamente detti che sono menzionati unicamente in At 27,27.30; Ap 18,17.

Bibl. E. Stromberg-Krautz, *Des Schiffes weg Mitten im Meer: Beitrag zur Erforschung der nautischen Terminologie des A.T.,* Lund, 1982; R.R. Stieglitz, *Long-distance Seafaring in the Ancient Near East,* BA 47, 1984, 134-142; S.M. Praeder, *Acts 27:1 — 28:16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts,* CBQ 46, 1984, 683-706; A. Lemaire, *Les Phéniciens et le commerce entre la Mer Rouge et la Mer Méditerranée,* StPhoen 5, 1986. ALem

MARISA In gr. *marisa;* pronuncia greca del nome di →Maresa (1Mac 5,66; 2 Mac 12,35). MBeau

MARMO In ebr. *šēš, šayiš,* in gr. *marmaros;* in Palestina, come negli altri paesi del Vicino Oriente, il m. era usato nella costruzione di edifici importanti: templi, palazzi, ecc. (1Cr 29,2; Est 1,6). Ap 18,12 lo menziona fra i prodotti preziosi importati a Roma. Secondo Giuseppe (*A.J.* 15,380-402; *B.J.* 5, 184-227) Erode il Grande utilizzò marmo in quantità per restaurare il Tempio di Gerusalemme. JCMar

MAROT In ebr. *mārôt;* località citata in Mi 1,12 fra le città della Sefela; localizzazione non identificata. MDef

MARTA In gr. *Martha* dall'aram. *martā',* "signora", "padrona"; sorella di →Maria nel racconto di Lc 10,38-42 (M. e Maria); in Gv 11,1-4 (la resurrezione di Lazzaro) e 12,2 (l'unzione di Betania), è la sorella di Maria e di Lazzaro. Da Lc 10,38 si deduce che fosse più vecchia di Maria (M. riceve Gesù nella "sua" casa); si giunge alla stessa conclusione considerando il suo carattere e il suo ruolo (la padrona di casa responsabile e affacendata). AvdB-JMer

MARTELLO L'AT conosce due termini per indicare il m.: *maqqebet,* il m. dei tagliatori di pietra (1Re 6,7) e dei fabbri (Is 44,12; Ger 10,4), che veniva usato anche per conficcare i pioli della tenda nel terreno (Gdc 4,21) e *paṭṭîš* (Ger 50,23) il m. dei tagliatori di pietra (Ger 23,29), dei fabbri (Sir 38,28; gr. *sphura*) e degli orafi (Is 41,7). La maggior parte degli esegeti ammette che il nome dei →Maccabei (1Mac 2,4) deriva da *maqqebet,* anche se non mancano altre spiegazioni plausibili. Durante gli scavi sono stati ritrovati m. di pietra e di bronzo; erano utilizzati anche m. di legno, ma, come la maggior parte degli oggetti fatti di questo materiale, sono andati distrutti.

Bibl. BRL², 133s. AvdB-ALem

MAS In ebr. *mš* (TM: *maš;* Gen 10,23); parola incompleta, come indicano le lezioni *mš'* del Pentateuco samaritano e *mšk* della LXX e di 1Cr 1,17. Poiché il nome *mšk* appare già nella lista dei →popoli in Gen 10,2; 1Cr 1,5, bisogna leggere in Gen 10,23; 1Cr 1,17 il nome della tribù araba *maśśā'* (→Massa) con il Pentateuco samaritano, Gen 25,14; 1Cr 1,30; Pr 30,1; 31,1 e le iscrizioni neoassire dell'VIII e del VII secolo a.C. La lettura *mšk* si spiega con una confusione fra *'/k* che può verificarsi nella scrittura paleoebraica se la lettera è parzialmente cancellata. ELip

MASADA, MANOSCRITTI

1 Storia Come indica il suo nome, Masada (in ebr. *meṣād*) è una fortezza situata sulla sommità di una roccia isolata che domina il mar Morto, circa 25 km a sud di Engaddi. Il luogo fu identificato nel 1838 da E. Robinson ed E. Smith: conosciamo la storia di Masada attraverso lo storico Giuseppe Flavio. In *B.J.* 7,285 il sommo sacerdote Giornata fece costruire la prima fortezza su questa rupe; la fortezza fu usata da Erode il Grande nella sua fuga verso Roma come rifugio per la sua famiglia minacciata (*A.J.* 14,361s; *B.J.* 1,264.267). Riconosciuto poi ufficialmente come re, Erode il Grande trasformò la fortezza in palazzo reale di sicurezza al tempo stesso lussuoso e ben fortificato (*B.J.* 7, 280s). La fortezza fu occupata nel 66 d.C., fin dall'inizio della rivolta, da Menahem (*B.J.* 2,408.433), poi da suo nipote Eleazaro, figlio di Iair, figlio di Giuda. Costui resistette ai romani fino al 73 (o 74) e fu vinto dopo un lungo assedio condotto dal governatore Flavio Silva, assedio che terminò in modo drammatico con il suicidio collettivo dei difensori.

2 Archeologia Gli scavi del 1963-65 diretti da Y. Yadin hanno confermato, nelle linee essenziali, le indicazioni di Giuseppe Flavio: hanno messo in luce una residenza regale con parecchi palazzi, protetta da un sistema di difesa (mura, torri, riserve d'acqua e di viveri) che la mettevano in grado di resistere anche a un lungo assedio. Le costruzioni risalgono essenzialmente all'epoca di Erode, ma con tracce di rimaneggiamenti e di rioccupazione durante le grandi rivolte (bacini rituali, scuola?, sinagoga) e in epoca bizantina con numerosi ritrovamenti di oggetti molto ben conservati grazie al clima desertico.

3 Iscrizioni L'aridità del clima ha facilitato la conservazione delle iscrizioni a inchiostro. In particolare sono stati scoperti diversi ostraka (messaggi o nomi propri) e iscrizioni su cocci come parecchi frammenti di manoscritti nel complesso sinagogale e nella casamatta 1039. Fra questi manoscritti sono stati identificati frammenti di Gen 46,7-11; Lv 4,3-9; Dt 8-12; Ez 35-38; Sir 39-44 (in ebraico) e piccoli frammenti del *Libro dei Giubilei* e dei *Canti per il giorno del sabato.* È possibile che questi manoscritti, paralleli a quelli trovati a Qumrân, siano appartenuti a degli Esseni rifugiatisi a Masada quando Qumrân fu attaccata dai Romani.

Bibl. EAEHL, II, 793-816; M. Avi-Yonah-N. Avigad-Y. Aharoni-I. Dunayevsky-S. Guttman, *Masada, Survey and Excavation, 1955-56*, IsrEJ 7, 1957, 1-60; Y. Yadin, *The Excavation of Masada — 1963/64, Preliminary Report*, IsrEJ 15, 1965, 1-120; id., *The Ben-Sira Scroll from Masada*, Jerusalem, 1965; id., *Masada*, London-New York, 1966; Y. Yadin, *Masada Fragment of the Qumrân Songs of Sabbath Sacrifice*, IsrEJ 34, 1974, 77-88. ALem

MASAL, MISEAL In ebr. *māšāl* (1Cr 6,59), *miš'āl* (Gs 19,26; 21,30); località di Aser (Gs 19,26) attribuita ai leviti di Gherson (Gs 21,20; 1Cr 6,59). MDef

MASFA In gr. *massēphat*, pronuncia greca del nome di →Mizpa di Beniamino (1Mac 3,46). JLong

MASORA Dall'aram. *māsôrāh*; "conto" o "computo" dei versetti o delle particolarità del testo ebraico della Bibbia. L'inizio dell'attività dei masoreti, autori della m., è collocato verso il 400 d.C. Essi appartenevano a diverse scuole: i masoreti dell'est (→Babilonia) con numerose accademie soprattutto quella di Nehardea, Sura e Pumbedita, e i masoreti dell'ovest (Palestina) rappresentati nei secoli IX-XI da due famiglie qaraite, i Ben Asher e i Ben Neftali; l'influenza del testo di Ben Asher finì per imporsi. I masoreti fissarono la recita del testo della Bibbia ebraica in una serie di annotazioni marginali e di segni diacritici. La m. in senso stretto è costituita da una serie di annotazioni registrate in margine al testo. Nei margini interni a destra o a sinistra di ogni colonna si trova la masora piccola che segnala i →qerê-ketib e indica, p. es., se tale vocabolo è un →hapax legomenon biblico, se è scritto o no con una *mater lectionis*, eventualmente quante volte un simile inizio di versetto si ritrova nella Bibbia, ecc. Sui margini superiori e inferiori del manoscritto è redatta la m. grande che annota, fra l'altro, le coppie di parole, i passaggi paralleli, le varianti di accettazione, ecc. Alla fine di ogni libro, la m. finale offre il conto dei versetti.

La m., in senso lato, comprende i grafemi che indicano la →vocalizzazione del testo e l'accentazione, da cui dipende l'intonazione musicale. I masoreti, sia quelli dell'est che quelli dell'ovest, provarono parecchi sistemi in cui si nota un'influenza dei punti diacritici siriaci. I manoscritti di tradizione babilonese sono caratterizzati da una vocalizzazione sopralineare, mentre in Palestina, dove il sistema dei dottori di Tiberiade, rappresentati dai Ben Asher e dai Ben Neftali, ha il sopravvento (→manoscritti biblici) domina una vocalizzazione infralineare. Le edizioni critiche della Bibbia ebraica sono basate sui manoscritti di Ben Asher, su quello di Aleppo, risalente al 930, e su quello di Leningrado B 19a, completato nel 1008.

Bibl. EJ, XI, 1098-1111; XIII, 1120-1145; XVI, 1401-1482 (con bibliografia): S. Frensdorff, *Das Buch Ochlah wOchlah (Massora)*, Hannover, 1864 (anast.: New York, 1972); id., *Die Massora Magna*, I, Hannover, 1876 (anast.: New York, 1968); H. Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore*, RB 11, 1902, 551-563; 12, 1903, 529-549; 13, 1904, 521-546; 14, 1905, 203-234.515-542; P. Kahle, *The Cairo Genizah*, Oxford, 1959²; J.B. Segal, *The Diacritic Points and the Accents in Syriac*, Oxford, 1953; S. Morag, *The Vocalization Systems of Arabic, Hebrew, and Aramaic*, The Hague, 1962 (1972²); G.E. Weil, *Élie Lévite, humaniste et massorète (1469-1549)*, Leiden, 1963; id., *Initiation à la Massorah*, Leiden, 1964; S. Szyszman, *La famille des massorètes karaïtes Ben Asher et le Codex Alepensis*, RB 73, 1966, 531-551; G.E. Weil, *Massorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B 19A*, 1, Roma, 1971; E. Würthwein, *Der Text des A.T. Eine Einfuhrung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart, 1973⁴; S.Z. Leiman (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible*, New York, 1974; G.E. Weil-P. Rivière-M. Serfaty, *Concordance de la Cantilation du Pentateuque et des cinq Megillot*, Paris, 1978; I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, Missoula, 1980; C. MacCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the O.T.*, OrbBibOr 36, 1981; G.E. Weil-P. Rivière-M. Serfaty, *Concordance de la Cantilation des premiers prophètes Josué, Juges, Samuel et Rois*, Paris, 1982; E. Fernández Tejero (ed.), *Estudios masoréticos dedicados a H.M. Orlinsky*, Madrid, 1983. ELip

MASREKA In ebr. *maśrēqāh*, città reale di Samla, sovrano di Edom (Gen 36,36 par. 1Cr 1,47). Secondo l'*Onomasticon* 125,16 era nella Gebalene. Il nome può essersi conservato in quello del jebel el-Mušrāq, 36 km a sud-ovest di Ma'ān vicino al sito nabateo del ḫirbet eṭ-Ṭelājeh. CCan

MASSA In ebr. *maśśā'*; tribù attestata nell'Arabia del nord ai tempi di Tiglat-Pileser III verso il 733 a.C.; una lettera neoassira risalente allo stesso periodo (ABL n. 414) indica che si raggiungeva il territorio di questa tribù partendo da Damasco. Ciò spiega perchè M. sia nominata fra i discendenti di Aram nella lista de popoli (Gen 10,23 dove il testo masoretico *maš*, →Mas, deve essere letto *maśśā'*, con il Pentateuco samaritano). Un'altra lettera, scritta al tempo di Assurbanipal (ABL, n. 260), segnala la presenza della tribù a sud-ovest di Babilonia. Era dunque una tribù di "grandi nomadi" che si spostavano attraverso la steppa siriana e transumavano verso la valle dell'Eufrate. È contata giustamente tra le tribù d' →Ismaele in Gen 25,14; 1Cr 1,30, e le parole di due suoi saggi Agur, figlio di Iake e Lemuel, re di M., sono state riprese rispettivamente in Pr 30,1-14 (15-33); Pr 31,1-9.

Bibl. W.F. Albright, *The Biblical Tribe of Massa' and Some Congeners*, in *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I, Roma, 1956, 1-14; F.V. Winnett-W.L. Reed et al., *Ancient Records from North Arabia*, Toronto, 1970, 90s.101s; J. Eph'al, *"Arabs" in Babylonia in the 8th Century B.C.*, JAOS 94, 1979, 108-115 (spec. 114s); id., *The Ancient Arabs*, Jerusalem, 1982 (spec. 95-98.183s.218s); E.A. Knauf, *Ismael.*

Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im I. Jahrtausend v. Chr., Wiesbaden, 1985.

ELip

MATRIMONIO

1 AT

A *Poligamia e monogamia.* Sebbene il racconto della creazione della prima coppia umana (Gen 2,21-24) rifletta la pratica del m. monogamico, la poligamia è considerata come normale (Dt 21,15). Il numero effettivo delle spose dipende dalla situazione finanziaria; i ricchi, p. es. i re, hanno un harem talvolta numeroso (2Sam 3,2-5; 5,13; 12,8; 15,16; 16,21s; 20,3; 1Re 11,3; 20,3-7; 2Re 24,15; 2Cr 11,21.23; 13,21; 24,3). La bigamia era diffusa (Gen 22,20-24; 29,15-30; 30,1-9; 36,11s; Dt 21,15; 1Sam 1,2; 2Cr 24,3), ma la maggior parte degli uomini poteva permettersi solamente una moglie. Anche i libri sapienziali, a eccezione di Sir 37,11, forniscono il quadro di una società monogamica (Pr 5,15-19; 12,4; 18,22; 19,14; 31,10-31; Qo 9,9; Sir 26,1-4) ed è il m. monogamico che ispira la rappresentazione profetica di Israele come la sposa unica scelta da Jahweh (Is 50,1; 54,6s; 62,4s; Ger 2,2; Os 2,4s), benché l'immagine di un m. con due sorelle appaia in Ger 3,6-11 ed Ez 23. Più spesso il desiderio di avere numerosi bambini (Gen 1,28; 9,1; Sal 127, 3-5) spinge a prendere una seconda moglie e questo motivo subentra soprattutto quando la prima moglie è sterile o ha solamente figlie. A ciò si aggiunge il fatto che la donna orientale fornisce un'apprezzata mano d'opera e che, sposata molto giovane, sfiorisce presto.

B *Contratto di matrimonio.* La frequenza del m. monogamico, o tutt'al più bigamo, comporta delle spese legate alla conclusione del matrimonio. Infatti il fidanzato o suo padre erano tenuti ad offrire al padre o al tutore della fanciulla un compenso di ordine economico che si chiamava *mōhar.* Solamente quando questa condizione era soddisfatta, il m. veniva concluso e la giovane era "consegnata" (Gen 31,15) al suo "padrone", *baʿal,* come si chiamava allora il marito (Gen 20,3; Dt 22,22). Il *mōhar* il cui ammontare poteva variare secondo le esigenze del padre (Gen 34,12) o la condizione sociale della famiglia (1Sam 18,23), era pagato in natura o in denaro (Es 22,16). Il suo versamento poteva essere sostituito da un servizio insigne come nel caso del m. di Davide con la figlia di Saul (1Sam 18,17-27) e quello di Otniel con la figlia di Caleb (Gs 15,16s; Gdc 1,12s). La figlia era allora data come ricompensa. Una prestazione di lavoro poteva sostituire il *mōhar,* come nel caso dei due m. di Giacobbe (Gen 29,15-30). Si poteva anche procedere a uno scambio di figlie, uso al quale si riferisce la proposta fatta dai figli di Giacobbe ai Sichemiti (Gen 34,16) e che gli Arabi della Transgiordania chiamano *bedel,* "scambio". Questi diversi accorgimenti indicano che il *mōhar* era concepito come una ricompensa data alla famiglia della giovane per la perdita del potenziale socio-economico che ella rappresentava, in quanto manodopera e strumento di vantaggiose alleanze. Non bisogna infatti dimenticare che la giovane esercitava una funzione economica nella famiglia, accudendo al gregge (Gen 29,6-9), attingendo l'acqua alla fonte (Gen 24,11-16; 1Sam 9,11), spigolando dietro i mietitori (Rt 2,2). Inoltre, un miglior partito poteva procurare alla famiglia maggior prestigio, onore e vantaggi materiali. Va da sé che il *mōhar* così inteso aveva senso solamente in una società patrilineare e patrilocale, in cui la donna lasciava i genitori e andava ad abitare con il marito. Una pratica diversa è attestata da Gdc 8,31; 14 dove la donna rimane nella sua famiglia, ma bisogna sottolineare che la moglie sichemita di Gedeone è indicata come *pilegeš* (Gdc 8,31), termine indo-europeo che, convenzionalmente, si traduce con concubina, e che la moglie di Sansone è una donna filistea di Timna (Gdc 14). Questi sarebbero m. di tipo straniero, indo-europeo, anche se si trovano paralleli nel mondo semitico.

C *Nubilato.* L'età nubile non coincideva con la pubertà, che si raggiungeva in media a 14 anni. Le giovani potevano essere date in m. ben prima dell'età dello sviluppo, perfino dall'età di 5 anni (cfr. Lv 27,1) e succedeva che il m. fosse consumato con una fanciulla non ancora in età puberale. I riferimenti alle donne che non hanno generato figli, come la più giovane Rachele (Gen 29,31; 30,1s) o Anna la preferita (1Sam 5), si riferiscono più a fanciulle impuberi sottomesse al rapporto sessuale che a donne sterili. Infatti Rachele e Anna sono atte a concepire dopo un certo lasso di tempo. Quanto ai ragazzi, viene raccomandato al padre di sposarli dall'infanzia (Sir 7,23 nel testo ebraico) e le leggi assire considerano che essi a 10 anni sono in età di m. Si capisce allora perché il m. fosse generalmente regolato fra i genitori (Gen 24; 34,4.6; 38,6; Dt 7,3; Gdc 14,2s), specialmente per quanto riguarda il *mōhar* (Gen 29,15s; 34,12) e come il consenso dei futuri sposi non fosse richiesto per la validità del m.

D *Procedura.* Il pagamento completo del *mōhar* sigillava il m. dal punto di vista giuridico. A partire da quel momento il m. era un *matrimonium ratum,* anche se il trasferimento solenne della sposa nella casa del marito (→nozze) era differito, ad es. in ragione della giovane età di uno dei due sposi. Anche in questo caso la ragazza era una sposa nel senso legale del termine (Dt 22,24; cfr. 2Sam 3,14) ed era allora normale che il suo stupro fosse punito come un →adulterio (Dt 22,23-27). Il termine ebr. *meʾōrāšāh,* che indica la sposa non ancora posseduta dal marito, è sfortunatamente tradotto con "fidanzata" in numerose traduzioni, il che non fa che generare confusione. La sposa solennemente introdotta nella casa maritale (Sal 45,14-16; Is 61,10) era "presa" a carico dallo sposo (Dt 20,7; 24,1; cfr. 20,3) che ne "prendeva possesso" (Dt 21,13; 24,1; Ml 2,11), consumando il m. fin dalla prima notte (Gen 29,23; Tb 8,1). La sposa era allora detta *beʿulat baʿal,* letteralmente "posseduta dal marito" (Gen 20,3; Dt 22,22) o, molto semplicemente, "posseduta" (Is 54,1; 62,4; Sir 9,9). Lasciando la casa paterna, aveva portato con sé un corredo e, a quan-

to sembra (cfr. Gen 31,15), la totalità o una parte della somma versata a suo padre come *mōhar*. Il corredo e questo piccolo capitale costituivano la dote il cui valore doveva essere restituito in caso di scioglimento di m. e soprattutto in caso di ripudio. Le particolarità di questo regime dotale appaiono nei contratti scritti di m. che provengono dalla colonia giudeo-aramaica di →Elefantina e che risalgono al V secolo a.C.

E *Scioglimento.* Lo scioglimento del m. avveniva col →divorzio o la morte di uno dei coniugi. Il marito poteva ripudiare la moglie e consegnarle una lettera di →divorzio, ma secondo i documenti di Elefantina anche la donna aveva il diritto di prendere l'iniziativa per il divorzio. In caso di decesso dello sposo, la donna ne diventava automaticamente la →vedova nel senso legale del termine. Le disposizioni della legge del →levirato e l'obbligo che i figli maggiori avevano di provvedere ai bisogni della madre facevano in modo che la donna restasse nella famiglia del marito defunto. Se la lasciava, portava con sé i beni della sua dote. Invece, non aveva diritto all' →eredità di suo marito, soprattutto ai beni fondiari che dovevano restare al clan.

2 Il giudaismo dell'epoca neotestamentaria

A *Procedura.* L'atto che stabiliva il legame coniugale fu detto *qiddûšîn* o "santificazione" e l'espressione *qiddēš ʾiššāh*, "santificare una donna", si usa nella Mishnah per dire che si prende una donna in sposa (MishQid 2,14). Senza diventare un sacramento, il contratto di m. passava così dall'ambito profano e puramente giuridico nella sfera del sacro. Il concetto che i saggi del giudaismo avevano dei rapporti sessuali è riassunto con molta esattezza da Giuseppe Flavio: "La legge non ammette nessun commercio carnale al di fuori dell'unione naturale del marito e della moglie e ciò solamente per procreare bambini" (*c.Ap.* 2,129). Per contrarre il m. erano ammesse tre procedure: il pagamento del *mōhar*, come nell'AT; l'accordo siglato da un contratto scritto; il semplice consenso reciproco seguito dall'effettiva consumazione del m. (MishQid 1,1).

B *Nubilato.* Il timore della dissolutezza sessuale era tale che si raccomandava di dare le figlie in m. dall'età di 12 anni e di sposare i giovani a 18 anni (MishAbot 5,21), essendo l'età di 20 anni considerata come il limite estremo (BabQid 29b-30a). Un'iscrizione giudaica di Roma ci informa, p.es., che una certa Domizia, che morì a 19 anni, aveva vissuto per sette anni con suo marito. Un'altra donna ebrea, Iunia Sabina, aveva trascorso tre anni di vita coniugale quando morì, a 18 anni. Parecchie iscrizioni commemorano "vergini" dai 15 ai 19 anni, ma la qualifica stessa indica che erano considerate come nubili. Il caso del giudeo Anteros che a 22 anni lasciava una vedova con la quale era stato sposato per quasi sei anni, non era eccezionale (CIJ 1, 45.105.168.242.302.381). Al contrario, la *Regola della Comunità* di Qumrân prescrive che lo sposo non poteva consumare il m. prima di avere 20 anni compiuti (1QSa 1,9-11).

C *Scioglimento.* La fedeltà coniugale era ovvia, almeno da parte della sposa e l' →adulterio era ancora considerato un delitto capitale. Il marito, però, non incorreva in nessun castigo se intratteneva libere relazioni sessuali con schiave o prostitute. Era un corollario logico della poligamia: secondo la legge talmudica, infatti, un uomo poteva sposare tante donne quante ne poteva mantenere e Giuseppe Flavio, che aveva avuto parecchie mogli, affermava che "è un'antica usanza presso di noi avere più mogli nello stesso tempo" (*A.J.* 17,1; *B.J.* 1,77). Esisteva tuttavia una corrente monogamica che si manifesta negli scritti degli esseni. Secondo CD 4,20-5,2 non è permesso agli uomini "di avere due mogli viventi", molto probabilmente "mentre sono (ambedue) viventi". La setta condannerebbe così ogni poligamia e proibirebbe anche, sembra, il divorzio seguito da un secondo m. se la prima moglie è ancora in vita. Questa interpretazione è confermata dal *Rotolo del Tempio* (57,15-19), trovato in una grotta di Qumrân. Il brano, che riguarda il re, proibisce il m. misto, la poligamia e il divorzio: "Non prenderà moglie fra tutte le figlie delle nazioni, ma prenderà moglie solo della casa di suo padre, dal clan di suo padre e non prenderà con lei un'altra moglie perchè lei sola sarà con lui per tutti i giorni della sua vita e, se ella muore, ne prenderà un'altra della casa di suo padre, del suo clan". Questo testo importante ammette solamente il matrimonio endogamico e attacca i problemi della poligamia e del divorzio allontanandosi nettamente dalla tradizione rabbinica che autorizzava queste pratiche. È vero che nell'ambito dello stesso rabbinismo, la scuola di Shammai e Rabbi Eliezer ben Ircano a Iamnia proscrivevano il divorzio salvo in caso di adulterio della sposa (MishGit 9,10). Ma la scuola di Hillel sottolineava la libertà da parte del marito di ripudiare sua moglie anche a motivo di qualche incapacità di ordine culinaria o, come insegnava rabbi Aqiba, perchè aveva trovato una donna più graziosa. Questa formulazione estremista deve essere capita nella prospettiva di animosità che il giudaismo manifesta nei confronti del cristianesimo e delle sue idee all'epoca di Bar Kokba. Basti ricordare qui le dichiarazioni antigiudaiche di Giustino Martire, che era originario di Sichem, per farsi un'idea dell'intensità di questo reciproco antagonismo.

3 NT Nel NT se si eccettua la questione del →divorzio e del celibato di Giovanni Battista, di Gesù e di Paolo (→verginità), pochi testi sono innovativi in materia di m. Se 1Tm 3,2.12; 5,9 e Tt 1,6 esigono dal vescovo, dal presbitero, dal diacono e dalla →vedova che siano stati sposati una sola volta, 1Tm 4,3 condanna gli gnostici che proibiscono il m. e 1Tm 5,14 raccomanda alle giovani vedove di risposarsi contrariamente al consiglio paolino in 1Cor 7,8.40, all'epoca in cui si attendeva ancora un prossimo ritorno di Cristo. Per Paolo inoltre era preferibile dal punto di vista della dottrina che predicava che non fosse sposato, benchè "fosse meglio sposarsi che bruciare" (1Cor 7,1-9). Paolo considerava che la vita coniugale non permetteva di consacrarsi interamente alle cose del Signore (1Cor 7,32-34; cfr. Mt 19,12). Il suo punto di vista è paragonabile a

quello degli Esseni che, a detta di Giuseppe Flavio (*B.J.* 2,120-121), disdegnavano per loro stessi il m. senza volerlo tuttavia abolire (cfr. *B.J.* 2,160). È un suono di campane diverso da quello che si sente in Ef 5,22-33 poiché l'unione dell'uomo e della donna è lì paragonata all'unione di Cristo e della sua Chiesa.

Bibl. DBS, V, 905-926; EJ, V, 423-426; VI, 185-189; XI, 1025-1054; InstAT, I, 45-65.322s; LÄ, I, 1162-1183; RAC, IV, 650-731; RLA, II, 281-299; IV, 282-287; VI, 605-608; TWAT, III, 393-400; IV, 174-178. 717-724; TWNT, I, 646-655; X/2, 1017-1022; TRE, IX, 308-330; H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestine Village I-II*, Helsingfors, 1932-35; F. Vogt, *Das Ehegesetz Jesu*, Freiburg, 1936; J. Henninger, *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebieten*, IAE 42, Leiden, 1943; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London, 1944; A. Van Praag, *Droit matrimonial assyrobabylonien*, Amsterdam, 1945; E. Lövestam, *Aktenskapet i N.T.*, Lund, 1950; J.J. von Allmen, *Maris et femmes d'après St Paul*, Neuchâtel, 1941; D.R. Mace, *Hebrew Marriage. A Sociological Study*, London, 1953; J. Henninger, *Polyandrie im vorislamischen Arabien*, Anthropos 49, 1954, 314-322; A. Van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, London, 1954; R. Yaron, *Aramaic Marriage Contracts from Elephantine*, JSS 3, 1958, 1-39; M. Tsevat, *Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel*, JSS 3, 1958, 237-243; E. Lüddeckens, *Ägyptische Eheverträge*, Wiesbaden, 1960; R. Yaron, *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri*, Oxford, 1961, 44-64; P.W. Pestman, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*, Leiden, 1961; Z.W. Falk, *Endogamy in Israel*, Tarbiz 32, 1962-63, 19-34 (in ebraico); P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris, 1962; W. Plautz, *Zur Frage des Mutterrechts im A.T.*, ZAW 74, 1962, 9-30; W. Rudolph, *Präparierte Jungfrauen?*, ZAW 75, 1963, 65-73; W. Plautz, *Monogamie und Polygynie im A.T.*, ZAW 75, 1963, 3-27; A. Orbe, *El pecado original y el matrimonio en la teología del s. II*, Greg 45, 1964, 449-500; A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple*, Lund, 1965; R. Yaron, *The Restoration of Marriage*, JJS 17, 1966, 1-11; R.H. Schelkle, *Wort und Schrift*, Düsseldorf, 1966; H. Baltensweiler, *Die Ehe im N.T.*, Zürich, 1967; Y. Yadin-J. Murphy-O'Connor, *L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce*, RB 79, 1972, 98-100; Z.W. Falk, *Über die Ehe in den biblischen Prophetien*, ZSav 90, 1973, 36-44; W. Röllig, *Politische Heiraten im Alten Orient*, Saeculum 25, 1974, 11-23; G. Vermes, *Sectarian Matrimonial Halakhah in the Damascus Rule*, JJS 25, 1974, 197-202; S. Bitter, *Die Ehe des Propheten Hosea*, Göttingen, 1975; G. Friedrich, *Sexualität und Ehe*, Stuttgart, 1977; J. Scharbert, *Ehe und Eheschliessung in der Rechtssprache des Pentateuch und beim Chronisten*, in G. Braulik (ed.), *Studien zum Pentateuch. W. Kornfeld zum 60. Geburtstag*, Wien, 1977, 213-225; P. Kevers, *Étude littéraire de Genèse, XXXIV*, RB 87, 1980, 38-86 (v. 73-84); M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine — A Cairo Geniza Study*, I-II, Tel Aviv-New York, 1980-81; C.H. Gordon, *Erēbu Marriage*, in *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, in Honor of E.R. Lacheman*, Winona Lake, 1981, 155-160; T. Kronholm, *Polygamie et monogamie dans l'A.T., avec aperçu sur le judaïsme ancien*, SvEx 47, 1982, 48-92 (in svedese); A. Tosato, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, AnBib 100, 1982; J. Cottiaux, *La sacralisation du mariage, de la Genèse aux incises matthéennes*, Paris, 1982; A. Tosato, *Il linguaggio matrimoniale veterotestamentario: stato degli studi*, AION 43, 1983, 135-160; id., *The Law of Leviticus 18,18: A Reexamination*, CBQ 46, 1984, 199-214; K. Balkan, *The Bethrotal of Girls during Childhood in Ancient Assyria and Anatolia*, AssSt 23, 1985; A. Tosato, *Il trasferimento dei beni nel matrimonio israelitico*, BbbOr 27, 1985, 129-148. [*La famiglia*, ParSpV n. 14, 1986; J.L. Del Valle, *El matrimonio, ¿Institución creacional?*, BFe 12,36, 1986, 261-71; H. Lindner, *Spricht Gen. 2,24 von der Ehe?*, TBei 19, 1988, 23-32; J.M. Carrière, *L'organisation des lois en Dt 19-26: les lois sur le mariage*, NRT 114, 1992, 519-32; A. Tosato, *Su di una norma matrimoniale 4QD*, Bib 74, 1993, 401-10].

ELip

MATTANA In ebr. *mattānāh*, "donazione"; tappa del cammino di Israele, a nord dell'Arnon (Nm 21,18-19); localizzazione sconosciuta. MDB

MATTANIA In ebr. *matanyāhû*, *matanyāh*, "dono di Jahweh" (cfr. →Natan); nome del re →(2) Sedecia prima della sua intronizzazione (2Re 24,17). JAun

MATTATIA In gr. *mattathias*, dall'ebr. *mattityāh*, "dono di Jahweh" (→Mattia; →Matteo).

1 Sacerdote originario di Modin, della stirpe di Ioarib, figlio di Giovanni, figlio di Simeone, discendente di Asmon, padre di Giuda Maccabeo, di Simone, di Gionata, di Giovanni e di Eleazaro (1Mac 2,1; Giuseppe Flavio, *A.J.* 11,111; 12,265). Dà il via alla rivolta nel 167, uccidendo il funzionario seleucida venuto per obbligare la popolazione di Modin a sacrificare secondo l'usanza greca (1Mac 2,7.15-28). Le operazioni che conduce in seguito non sono descritte chiaramente, ma mettono in evidenza il suo zelo per Dio (1Mac 2,39-48). Muore nei primi mesi del 166, lasciando il comando delle operazioni a Giuda (1Mac 2,49-50) e il "consiglio" a Simone (1Mac 2,65-70).

2 Figlio maggiore di Simone Maccabeo, ucciso a Dok da suo cognato →Tolomeo nel gennaio/febbraio 134 (1Mac 16,14; Giuseppe Flavio, *B.J.* 1,55-60).

3 Generale di Gionata Maccabeo (1Mac 11,70).

4 Uno dei messaggeri incaricato da Nicanore di aprire negoziati con Giuda Maccabeo (2Mac 14,19).

5 Figlio di Amos e padre di Giuseppe nella genealogia di Gesù in Lc (3,24-25).

6 Figlio di Semein e padre di Maat nella genealogia di Gesù in Lc (3,26). CSaul

MATTEO In gr. *maththaios* o *matthaios*, dall'ebr. *mattᵉyāh*, abbreviazione di *mattatyāh*, "dono di Jahweh" (→Mattia; →Mattatia); autore del primo

vangelo e uno dei dodici →apostoli di Gesù (Mc 3,18 par.). È detto figlio di Alfeo e sembra originario di Cafarnao (Mc 2,14-15). Il primo vangelo lo presenta come →pubblicano (Mt 10,3) ed evoca la sua chiamata da parte di Gesù (Mt 9,9). Gli altri evangelisti a questo riguardo lo chiamano →Levi (Mc 2,14; Lc 5,27). Un'antica testimonianza di Papia, vescovo di Gerapoli (verso il 125), riferisce che egli "ha riordinato" le "sentenze" *(logia)* del Signore in "dialetto ebraico"; questa raccolta di parole di Gesù, scritta in aramaico o secondo un modo ebraico, chiamata spesso "vangelo aramaico" di Mt, non ha lasciato tracce. Origene (secondo Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 6,25,3-4) scrive che Mt fu il primo evangelista e che si rivolgeva ai cristiani venuti dal giudaismo; secondo Ireneo (*Adversus Haereses* 3,1,1) egli compose il suo vangelo "presso gli Ebrei nella loro lingua". Gli viene attribuito anche un vangelo dell'infanzia →apocrifo, detto talvolta *Vangelo dello pseudo-Matteo* (*De ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris*, del VI secolo). Tradizioni non controllate affermano che lasciò la Palestina nel 42, per evangelizzare regioni diverse (Persia, Siria, Macedonia, ecc.). Non si sa nulla di preciso sulla sua morte che sarebbe avvenuta in Etiopia. Il suo emblema iconografico (Ireneo, Gerolamo, Agostino; →evangelisti) è l'uomo perché il suo vangelo inizia con la genealogia umana di Gesù.

Bibl. Catholicisme, VIII, 903-904.929-931; M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocryphorum*, II/1, Leipzig, 1898, (1972²), 217-262; P. Nepper Christensen, *Das Matthäus-Evangelium ein judenchristliches Evangelium?*, Aarhus, 1958; R. Gryson, *A propos du témoignage de Papias sur Matthieu*, ETL 41, 1965, 530-547; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin, 1966, 135-138; R. Pesch, *Levi — Matthaus (Mc 2,14/Mt 9,9; 10,3)*, ZNW 59, 1968, 40-56. JRad

MATTEO, SCRITTI APOCRIFI

→apocrifi del NT.

MATTEO, VANGELO

1 Scopo, destinatari, data L'opera di Matteo è detta "vangelo ecclesiastico", non soltanto perché è l'unico a usare il termine "Chiesa", ma anche perché egli è il testimone di una comunità cristiana cosciente di essere stata fondata da Gesù di Nazaret e che vive della sua presenza di Risorto.

I destinatari sono anzitutto i cristiani venuti dal giudaismo, senza dubbio della Palestina. Conoscono le Scritture perché Matteo le cita abbondantemente e dà largo spazio alla discussione con il giudaismo rabbinico (cfr. W.D. Davies); vivono in aperto conflitto con i →farisei, che si sono raggruppati dopo la distruzione di Gerusalemme (70). Matteo predica loro l'apertura ai pagani, senza che si possa tacciare come scritto "antigiudaico" il primo vangelo che, secondo K. Stendhal (1954), sarebbe l'opera di una scuola di maestri cristiani. R. Thysman (1974) lo considera come un manuale di pastorale ad uso dei capi di comunità e di missionari.

La redazione definitiva, in greco, del primo vangelo sembra doversi datare dopo il 70 (allusione all'incendio di Gerusalemme in 22,7; 23,35-36), senza dubbio verso l'80 o l'85. Alcuni autori recenti (C. Tresmontant, J. Carmignac) tendono, tuttavia, ad anticiparne, indebitamente (P. Grelot), la data. Molti esegeti moderni ammettono che Matteo ha sviluppato il vangelo di Mc con l'aiuto della fonte Q ("Quelle") e di una fonte speciale ("Sondergut") — è l'ipotesi delle →due fonti (→sinottica, questione), ma anche di tradizioni orali. Quanto al "Matteo aramaico", di cui parla la tradizione, è molto difficile delimitarne il contenuto, malgrado gli sforzi intrapresi in questi ultimi anni (L. Vaganay, A. Gaboury, M.E. Boismard, X. Léon-Dufour, J. Carmignac).

La composizione di questo vangelo presenta un substrato semitico sia per i costrutti di stile sia per la mentalità; i procedimenti letterari corrispondono ai modelli didattici dei rabbini dell'epoca: ripetizioni, parallelismi, inclusioni e agganci, raggruppamenti numerici. Il radicamento di questo testo nella tradizione palestinese sembra evidente; si avvicina all'omiletica giudaica con uno stile liturgico proprio.

2 Piano e contenuto Diversi piani o strutture sono state proposte, basate o sui dati topografici corrispondenti alle tappe della vita di Gesù (J. Schmid; M.J. Lagrange; W. Trilling; G. Streeker), o sull'utilizzo che Mt fa delle fonti (F. Neirynck), o sull'alternanza dei discorsi e delle parti narrative (B.W. Bacon, P. Bonnard, P. Benoit, P. Rolland, J. Radermakers, H. Frankemölle), o su un riferimento redazionale (E. Krentz, J.D. Kingsbury) che determina tre parti: "Gesù cominciò..." (4,17; 16,21). Un piano dinamico (X. Léon-Dufour) distingue:

— un prologo o racconto dell' →infanzia di Gesù in forma di →midrash, che stabilisce che Gesù è il →Figlio di Davide, il →Messia annunciato dai profeti (1-2);

— due grandi tappe: il rifiuto del popolo giudaico di credere in Gesù (3-13); la passione e la gloria, con la formazione della Chiesa (14-28). Sono stati fatti parecchi tentativi per combinare diverse strutture. Letterariamente si nota che emergono due insiemi:

— dalla predicazione del Regno dei cieli da parte di Gesù alla formazione della Chiesa (3-16);

— dalla fondazione della Chiesa alla predicazione universale del Regno (17-28).

Ognuno inizia in modo parallelo con una proclamazione (3,1-17; 16,13-20) e una tentazione (4,1-17; 16,21-17,27). Lo stesso vangelo è caratterizzato dall'alternarsi regolare "parola/azione": un primo quadro abbinato (1-2: discorso dei profeti sul Messia; 3-4: primo intervento di Gesù e proclamazione del Regno), poi un susseguirsi di cinque altri dittici che presentano l'insegnamento (discorsi) e l'attività (racconti) di Gesù. I cinque grandi discorsi sviluppano le basi della comunità cristiana i racconti che seguono manifestano come Gesù realizza ciò che dice:

— il discorso della →montagna (5-7) mostra come l'atteggiamento filiale verso Dio regola i rapporti fra gli uomini, mentre Gesù li guarisce e li libera del male (8-9);

— il discorso d'invio degli apostoli in →missione (10) li prepara ad affrontare la →persecuzione, ma Gesù la subisce per primo (11-12);
— il discorso in →parabole (13) sviluppa il tema della crescita del Regno dei cieli sulla terra, poi Gesù impegna i discepoli alla sua sequela e pone le indicazioni della sua Chiesa (14-17);
— il discorso comunitario (18) dà i principi di una comunità di Chiesa: rispetto del "piccolo", preghiera, perdono condiviso mentre Gesù, salendo a Gerusalemme, forma i suoi discepoli a vivere seguendo le sue direttive (19-23);
— il discorso sulla →parusia del →Figlio dell'uomo (24-25) mostra come il Regno si realizza nell'esistenza di ciascuno grazie alla passione di Gesù e la sua vittoria sulla morte (26-28): i suoi apostoli devono proclamare al mondo la sua resurrezione (28,16-20).

3 Teologia In Mt Gesù è presentato come il Messia, Figlio di Davide, che realizza le promesse di Dio tramandate dalla Legge e dai Profeti. Egli è il →Regno dei Cieli in persona e inaugura il Regno fra gli uomini fondando la sua Chiesa che ne è la preparazione portando a compimento nello stesso tempo l'alleanza di Dio con il suo popolo →Israele. Gesù porta il nome di →Emmanuele (1,23), cioè "Dio con gli uomini" (28,20), presente in mezzo a coloro che si radunano nel suo nome (18,20). In quanto capo e pastore di Israele (2,6), egli ricapitola la storia del suo popolo dall'Egitto alla Terra Promessa. I suoi discepoli lo riconoscono come il →Maestro che insegna e il →Signore che dà la vita; si prostrano davanti a lui, venerandolo come il vero →Figlio di Dio.

Al popolo eletto →Mosè aveva comunicato la →Legge di Dio; Gesù la compie perfettamente e dà ai suoi discepoli di viverla in sovrabbondanza perché d'ora in poi è lui che diventa la norma dell'agire cristiano e rivela ai suoi la →giustizia del Regno dei cieli. La morale che propone è esigente e nello stesso tempo beatificante (5-7), consiste nel conformarsi all'atteggiamento filiale di Gesù verso suo Padre e ha per nome la "sequela di Gesù". Il duplice comandamento dell'amore riceve il suo significato più alto nell'identificazione di Gesù con il fratello sofferente (25,31-46).

Per Mt la comunità della Chiesa è inseparabile da Gesù. Avendo preso le distanze dal giudaismo da cui è uscita e senza sostituirsi a Israele, essa si è organizzata in modo proprio: comunità fraterna che vive della presenza del suo Signore, nascosto nel cuore del più piccolo; comunità che ha la sua vita liturgica e sacramentale ben affermata; comunità responsabile in cui Pietro e gli apostoli occupano un posto privilegiato in quanto testimoni istituiti da Cristo. Il Regno dei cieli non si confonde con la Chiesa; ne è la vocazione. Già presente in essa, il Regno la supera sempre, perché è la realtà che viene dai cieli e che è in cammino verso il Padre.

Bibl. Commentari: M.J. Lagrange, Paris, 1922 (1959[11]); T.H. Robinson, London, 1928 (1966[10]); P. Benoit, Paris, 1950 (1961[3]); P. Bonnard, Neuchâtel, 1963 (1969[2]); W. Grundmann, Leipzig, 1968 (1971[2]); J. Radermakers, Bruxelles, 1972 (1974[2]); E. Schweizer, Göttingen, 1973; W.F. Albright-C.S. Mann, New York, 1973; L. Sabourin, Roma, 1975-77; I. Goma-Civit, Madrid, 1976. [J. Schmid, *L'evangelo secondo Matteo* (= Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia, 1976; J. Schniewind, *Il vangelo secondo Matteo* (= NT 2), Brescia, 1977; W. Trilling, *Vangelo secondo Matteo* (= ComSpirNT 1), Roma, 1980-1983; R. Fabris, *Matteo* (= Commenti Biblici), Roma, 1982; O. da Spinetoli, *Matteo* (= ComStB), Assisi, 1983[2]; A. Sand, *Il Vangelo secondo Matteo*, 2 voll., (= Il Nuovo Testamento Commentato), Brescia, 1992 (originale tedesco del 1986); R. Fabris, *Matteo*, Roma, 1986; J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo* (= ComTeolNT 1/1-2), Brescia, 1990-1992].

Studi: DB, IV, 872-896; DBS, II, 1231-1247; V, 940-956; DictSpir, X, 779-797; Catholicisme, VIII, 902-930; G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford, 1946; K. Stendahl, *The School of St Matthew and its Use of the O.T.*, Uppsala, 1954 (1969[2]); G. Bornkamm-G. Barth-H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, 1960 (1970[6]); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1962 (1971[3]); W.D. Davies, *Pour comprendre le Sermon sur la montagne*, Paris, 1970; M. Didier, *L'Évangile selon Matthieu*, BiblETL 29, 1972; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Mattahäus*, Münster, 1974; R. Thysman, *Communauté et directives éthiques*, Gembloux, 1974; D.P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study*, BiblETL 39, 1975; X. Léon-Dufour, *L'évangile selon saint Matthieu*, in A. George-P. Grelot, *Introduction à la Bible*, III/2, Paris, 1976, 73-107. [M. Riebl, *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53* (= SBB 8), Stuttgart, 1978; H. Frankemölle, *Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung mit Beispielen aus dem Mattäusevangelium*, Bib 60, 1979, 153-190; S. Brown, *The matthean community and the gentile mission*, NT 22, 1980, 193-221; M. van Esbroeck-J.M. van Cangh, *La primauté de Pierre (Mt 16, 16-19) et son contexte judaïque*, RTLv 11, 1980, 310-324; V. Fusco, *Il "vissuto" della chiesa in Matteo. Appunti metodologici con esemplificazione da Mt 7,15-23*, «Asprenas» 27, 1980, 3-26; J.E. III Bigane, *Faith, Christ or Peter: Matthew 16,18 in sixteenth century roman catholic exegese*, Washington (DC), 1981; O.S. Brooks, *Matthew XXVIII 16-20 and the design of the First Gospel*, JStNT 10, 1981, 2-18; J. Schaberg, *The Father, the Son and the Holy Spirit. The triadic phrase in Matthew 28:19b* (= SBLDiss 61), Chico CA, 1982; F. Manns, *La halakah dans l'évangile de Matthieu. Note sur Mt 16, 16-19*, BbbOr 25, 1983, 129-135; J. Radermakers, *Vangelo di Matteo*, in É. Charpentier (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (= PicEB 9), Roma, 1983, 147-217; C.J. Reedy, *Rhetorical concerns and argumentative techniques in Matthean pronouncement stories*, in K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1983 Seminar Papers: 119th meeting, Dallas Dec. 19-22 1983* (= SBLSemP 22), Chico CA, 1983, 219-222; É. Cothenet, *Le baptême selon S. Matthieu*, SNTU 9, 1984, 79-94; C.M. Martini, *I segni della Risurrezione (Mt 28,1-10)*, in R. Gantoy (Intro-

duzione di), *La buona novella della risurrezione*, tr. di E. De Rosa (= Letture Bibliche), Roma, 1985, 138-152; G. Danieli, *Matteo* (= LOB 2.1), Brescia, 1987²; E. Schweizer, *Matteo e la sua comunità* (= StBibPaid 81), Brescia, 1987; J. Zumstein, *Matthieu le théologien*, CahÉv n. 58, 1986; D.R. Bauer, *The structure of Matthew's Gospel. A study in literary design* (= JStNTSup 31), Sheffield, 1988; G. Claudel, *La confession de Pierre. Trajectoire d'une péricope évangélique* (= ÉBN 10), Paris, 1988; M.J. Wilkins, *The concept of disciple in Matthew's Gospel, as reflected in the use of the term "mathêtês"* (= NTSup 59), Leiden, 1988; R. Fabris, *Il Dio di Gesù Cristo nella teologia di Matteo*, in *La "Teo-logia" di Gesù*, ScuolC 117, 1989, 121-48; D. Senior, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Matteo* (= Parola di Vita), Milano, 1989 (originale inglese del 1984); D.B. Howell, *Matthew's inclusive story. A study in the narrative rhetoric of the First Gospel* (= JStNTSup 42), Sheffield, 1990; J.P. Heil, *The Narrative Roles of the Women in Matthew's Gospel*, Bib 72, 1991, 538-45; J.P. Heil, *The narrative structure of Matthew 27:55-28:20*, JBL 110, 1991, 419-438; F. Montagnini, *Mt 18, 15-17 e la prassi giudiziaria nella chiesa primitiva*, in G. Canobbio et alii, *L'appartenenza alla chiesa* (= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 1), Brescia, 1991, 163-174; V. Mora, *La symbolique de la création dans l'Évangile de Matthieu* (= LD 144), Paris, 1991; J. Ernst, *Matteo. Un ritratto teologico*, Brescia, 1992; W. Trilling, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, tr. di E. Gatti (= Euanghélion 1), Casale Monferrato, 1992; Y.M. Blanchard et alii, *Évangile et Règne de Dieu*, CahÉv n. 84, 1993]. JRad

MATTIA In gr. *matthias*, abbreviazione di *inattathias;* in ebr. *mattatyāh*, "dono di Jahweh" (→Mattatia; →Matteo); discepolo (Clemente d'Alessandria, *Stromati*, 4,6,33) indicato come apostolo al posto di Giuda Iscariota; la sorte decise fra lui e Giuseppe Barsabba (At 1,23-26; cfr. Lv 16,8). Gli autori ecclesiastici riportano molti dettagli a questo riguardo. Così Clemente d'Alessandria lo identifica con Zaccheo. Il suo corpo, secondo la tradizione, è conservato a Treviri e la sua testa in Italia.
AvdB-MdcM

MATTIA, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

MATTONE In ebr. *lebēnāh*, il m. era molto conosciuto nell'antichità, sia in Egitto che in Mesopotamia. Era fatto di argilla o di creta pestata con i piedi e mischiata con la paglia prima di essere messo in una forma di legno (Na 3,14). Il m. era generalmente seccato al sole (m. crudo), ma poteva anche essere cotto nel forno (Gen 11,3). Il m. serviva sia per le →case individuali che per gli edifici pubblici, in particolare per le fortificazioni; i muri in m. erano spesso ricoperti da uno strato di gesso e a volte, come nella Sefela palestinese, messi su parecchie basi di pietra. La fabbricazione dei m. era un lavoro duro e faticoso (2Sam 12,31) al quale furono costretti gli Ebrei in Egitto (Es 1,14; 5). Era facile incidere qualcosa su di un m. crudo (Ez 4,1), ma non si doveva usarlo per costruire altari (Is 65,3; cfr. Es 20,25; Dt 27,5).

Bibl. BRL², 364. ALem

MATUSALA In gr. *mathousala*, dall'ebr. *metûšelāh*, probabilmente "uomo del dio Selah" o "uomo del giavellotto"; figlio di Enoc e padre di Lamec nella genealogia di Gesù in Lc (3,37). Corrisponde al →Matusalemme di Gen 5,21-27.
JMer

MATUSALEMME In ebr. *metûšelāh*, "uomo del dio Selah" o "uomo del giavellotto"; figlio di Enoc e padre di Lamec nella genealogia P di Adamo (Gen 5,21-27; 1Cr 1,3; cfr. Lc 3,36-37), celebre per i suoi 969 anni. Questa età impressionante, come tutti quelli di Gen 5 (molto moderati rispetto ai millenni dei re sumerici prima del diluvio), suppone l'idea di una diminuzione progressiva della durata della vita umana dalle origini (Gen 5; 11,10-32; 25,7; 35,28; 47,28; 50,26; Sal 90,10). La storia J lo spiega con il progredire del peccato (Gen 6,3): una lunga vita è la benedizione che Jahweh accorda al giusto (Dt 4,40; Pr 10,27; Gb 42,16-17) e uno dei doni dei tempi messianici (Is 65,20).

Bibl. M. Tsevat, *The Canaanite God Salah*, VT 4, 1954, 41-49. ABoud

MEARA In ebr. *mearāh;* città appartenente ai Sidoniti quando Giosuè è costretto dalla sua età avanzata a mettere fine alla sua impresa di conquista (Gs 13,4). La sua collocazione attuale è sconosciuta. MDef

MECHEBEL In ebr. *mḥlb* (TM: *mēḥeleb;* Gs 19,29; *ʾaḥlāb:* Gdc 1,31); in accadico *maḫalab* o *mahalliba*, in gr. *aalaph* (Gdc 1,31); città fenicia dipendente da Tiro. La si localizza a ḫirbet el-Maḥālib, 6 km a nord-est di Tiro e 2,5 km a sud dell'imboccatura di nahr el-Qāsimiyē. La città fu conquistata da Tiglat-Pileser III nel 732 (TPOA 102) e da Sennacherib nel 701 a.C. (TPOA, 119; ANET, 287).

Bibl. Abel, II, 384; D. Le Lasseur, *Mission archéologique à Tyr*, Syria 3, 1922, 1-26.116-133 (v. 120-123).
ELip

MECHERA In ebr. *mekērātî*, "di Mechera"; patria, sconosciuta altrove, di →Efer, uno dei sacerdoti di Davide (1Cr 11,36). MDef

MECOLA →Abel-Mecola, Mecola.

MECONA In ebr. *mekōnāh*, "residenza"; località di Giuda (Ne 11,28) sconosciuta attualmente.
MDef

MEDABA In gr. *mēdaba;* pronuncia greca del nome di →Medba (1Mac 9,36). JLong

MEDAD →Eldad e Medad.

MEDIA, MEDI In ebr. *mdy* (TM: *māday*).

1 Tribù e principati I Medi sono tribù iraniche diventate sedentarie all'inizio del I millennio a.C. sull'altopiano del nord-ovest dell'Iran e diffusesi a ovest fino al paese dei →Mannei. Il loro primo contatto con gli Assiri risale all'835 a.C. quando questi ultimi si impadronirono della città di Ḫarḫar, all'inizio del territorio dei Medi. Nell'820 ebbe luogo la prima grande campagna assira contro i Medi che subirono una pesante sconfitta ai piedi del massiccio dell'Elburz. Le campagne assire nei paesi dei Mannei e dei Medi si susseguirono in seguito a ritmo accelerato. Sembra che abbiano avuto come scopo principale quello di ostacolare la spinta dell' →Urartu in queste regioni situate a est dell'Assiria. Il declino dell'Assiria nell'VIII secolo e l'occupazione del paese dei Mannei ad opera dell'Urartu misero i Medi al riparo dalle incursioni assire per circa mezzo secolo, ma la situazione cambiò dopo la salita al trono di Tiglat-Pileser III (744-727 a.C.). Dal 739 al 736 il re di Assiria iniziò a sottomettere i Medi, opera continuata nel 716, 715 e 713 da Sargon II. Costui creò due province: quella di Kišessu e quella di Ḫarḫar, di cui fecero parte località della Media che costituirono verso il 700 a.C. la provincia distinta dei Medi, in acc. *madaya*. Una parte della popolazione di queste regioni fu deportata e, come indica la stele di Sargon trovata a Cipro (l. 33-36), alcuni abitanti di Ḫatti, cioè della Siria-Palestina, furono trasferiti in questi "paesi dei Medi e di Ellipi", regione dell'attuale città di Ker Mānshāh, invasa dagli Assiri nel 706 a.C. A questi trasferimenti di popoli sotto Sargon II si riferiscono 2Re 17,6 e 18,11, che menzionano la deportazione di Israeliti di Samaria "nelle città dei Medi". Il ricordo di questi coloni israeliti resta vivo per secoli poiché l'azione di Tb si colloca in questa cornice, sebbene l'autore attribuisca la deportazione a Salmanassar V (726-722 a.C.) omettendo il regno di Sargon II (721-705 a.C.) come risulta da Tb 1,15. La dominazione assira nelle zone occidentali della Media continuò fino al VII secolo con un'espansione in direzione di →Ecbatana sotto Assarhaddon (680-669 a.C.) al più tardi nel 676 a.C. In quel periodo gli Assiri si impadronirono della città meda di Tel-Aššur, avvenimento a cui alludono 2Re 19,12; Is 37,12 (→Telassar). La continuazione del regno di Assarhaddon — principe, del resto, molto superstizioso — fu segnata da seri problemi causati dai Medi. Parecchie richieste di oracoli rivolte al dio Šamaš dal re Assarhaddon indicano che un principe iraniano, detto Kaštarti, in medo Xšathrita, dava seri problemi alla diplomazia assira del tempo, sebbene i testi gli attribuiscano unicamente la funzione di EN.URU *ša Kārkašši,* "signore di Kār-Kaššî". L'ideogramma EN.URU serve a tradurre la parola meda **dahyupati,* in ebr. biblico *dypt* (→Rifat), letteralmente "langravio", ma lo stesso nome di Xšathrita evoca l'idea di sovranità: se non è un titolo che significa "sovrano", è almeno un nome che implica tutto un programma. Effettivamente Xšathrita si sforzò di riunire intorno a sé, in una coalizione contro l'Assiria, altri capi medi, tendendo così a quell'egemonia politica che Erodoto (*Storie* 1,102) attribuirà a Fraorte. Tuttavia, alcuni "langravi" medi preferirono sollecitare l'aiuto di Assarhaddon contro le mire giudicate troppo ambiziose dei loro congeneri; ciò portò le armate assire fino ai margini del deserto salato di Kavir, a sud-est di Teheran. Nel 672 Assarhaddon concluse anche con i suoi alleati medi un trattato con il quale costoro si impegnavano a sostenere la causa di Assurbanipal il successore designato al trono di Assiria. I testi di Ger 25,25; 51,11.28 qualificano i "langravi" e i loro successori come "re dei Medi", plurale che non è stato capito dai LXX. Nonostante il trattato del 672, gli Assiri intervennero, nel 660-659, non soltanto nel paese dei Mannei, ma anche contro tre "langravi" medi infedeli, che furono portati in schiavitù con numerosi loro seguaci. Non bisogna quindi stupirsi se si ritrovano capi medi, qualificati da Assurbanipal come "re di Gutium", fra gli alleati di suo fratello Šamaš-šum-ukin (→Sesach), viceré di Babilonia, che si ribellò nel 651, appoggiato soprattutto da Elam e che cercò di spodestare Assurbanipal. Dopo un assedio molto duro, Babilonia fu presa nel luglio-agosto del 648 e Šamaš-šum-ukin si gettò nelle fiamme dell'incendio che devastava la città. Questa è la caduta di Babilonia nel 648 a.C. alla quale si riferisce l'oracolo di Is 21,1-9 il cui autore sarcastico invita l'Elam a "salire" in aiuto alla città caduta e obbliga la Media a "gemere" (leggere *ṣyry* con 1QIs^{a}) su di essa. Forse la stessa cornice storica è all'origine della citazione dei "re dei Medi" in Ger 51,11, ma questo versetto non sembra appartenere all'oracolo primitivo.

2 Impero medo Secondo la testimonianza di Erodoto (*Storie* 1,102), Fraorte fu il fondatore dello stato medo che la lista dei →popoli menziona in Gen 10,2; 1Cr 1,5. Fortunatamente un frammento di Erodoto, trovato fra i papiri di Ossirinco e risalente al II secolo d.C., permette di stabilire che i 28 anni di "dominazione scita" in Media, segnalati da Erodoto, fanno parte dei 40 anni di regno di Ciassare. Questo permette di ricostruire la cronologia della dinastia meda tenendo conto delle cifre fornite da Erodoto (*Storie* 1,102.106.130) e della data del 550 quando Astiage, l'ultimo re medo, fu detronizzato da Ciro il Grande. Ciò fornisce il seguente computo:

— Fraorte: 644-623 a.C.
— Ciassare: 623-584 a.C.
— Astiage: 584-550 a.C.

Realizzando il piano concepito in precedenza da Xšathrita, Fraorte cominciò a unificare i Medi, rese vassalli i Persiani, si lanciò alla conquista dell'Assiria e marciò su Ninive. Fu tuttavia respinto dagli →Sciti di Madyes e ucciso in combattimento, come riferisce Erodoto che racconta due volte gli stessi avvenimenti (*Storie* 1,102.103). Questi avvennero

probabilmente nel 623, come un brano sfortunatamente mutilo di una cronaca babilonese potrebbe confermare. Ciassare successe a Fraorte e, avendo imposto la sua autorità ai "langravi" medi, finì per vincere gli Sciti (Erodoto, *Storie* 1,103.106) e attaccò nuovamente l'Assiria. Il suo esercito comprendeva contingenti di Mannei e Sciti e operava in accordo con Nabopolassar, re di Babilonia (625-605 a.C.). Ciassare occupò Arrafa nel 615, prese Assur e strinse d'assedio Ninive nel 614, infine si impossessò di Ninive e di Kalah nel 612. Le città assire scomparvero fra le fiamme degli incendi e subirono una distruzione così radicale che dovettero trascorrere parecchi secoli prima che vi ritornasse la vita. I testi biblici che si riferiscono a questi avvenimenti non si limitano a Na 1-3 e Sof 2,13-15, che evocano la distruzione di Ninive senza citare i Medi; l'oracolo di Ger 51,27-33, che menziona "i re dei Medi" (Ger 51,28), così come i Mannei e gli Sciti, oltre all'Urartu che era l'atavico nemico degli Assiri (Ger 51,27), si riferiva originariamente agli avvenimenti degli anni 615-612 a.C., ma un redattore sostituì più tardi il nome di Babilonia a quello di Assur. Lo stesso successe con l'oracolo di Is 13,2-22 che evoca la crudeltà dei Medi (Is 13,17s). La menzione di Babilonia e dei Caldei in Is 13,19 è secondaria come dimostrano il ritmo (3+2) e il senso del versetto:
"Ed essa (Babilonia) diventerà splendore dei regni,
splendore orgoglioso dei Caldei,
sarà come Sodoma e Gomorra
sconvolte da Dio".
La menzione degli "sciacalli nei lussuosi palazzi" in Is 13,22, ricorda che i Medi avevano saccheggiato i palazzi e i templi di Assur, di Kalah, di Ninive. Ad Assur avevano violato anche le tombe dei re. La resistenza assira continuò nonostante tutto con →Carran come centro dove i messaggeri "annunciano al re di Assur che la città è presa" (Ger 51,31). Nel 610/609, congiuntamente con i Babilonesi, Ciassare si impossessa di Carran i cui templi, soprattutto il grande santuario del dio lunare Sin, furono saccheggiati dalle armate dei Medi. I Medi conquistarono anche la media e l'alta valle del Tigri e l'Urartu; poi, verso il 550, invasero l'Anatolia centrale. Questa nuova campagna mise Ciassare di fronte ad Alyatte, re della Lidia, ma l'eclisse solare predetta da Talete mise opportunamente fine alla battaglia che si svolgeva sull'Halys il 28 maggio del 585 a.C. La pace conclusa nel 585 fissò l'Halys come frontiera fra la Lidia e l'impero medo, mentre una linea che partiva da Ninive, passava presso Carran e raggiungeva l'Eufrate, segnava il confine fra l'impero medo e l'impero neo-babilonese. Ciassare morì l'anno seguente e gli succedette Astiage, che fu a capo di uno stato medo più esteso di quello di Babilonia dove ormai regnava Nabucodonosor II (604-562 a.C.). Questo stato era dotato di una grande forza militare che si era rivelata eccezionale nel corso delle guerre condotte dal 615 al 585 a.C. Si conosce invece assai poco e male l'organizzazione dell'impero medo, tranne che doveva comprendere stati vassalli, come la →Persia unificata da Ciassare a vantaggio della discendenza dei principi di Anshan. Anche l'arte è quasi del tutto sconosciuta e non sappiamo nulla della residenza reale →Ecbatana. Quanto all'antica religione meda si può semplicemente rilevare che un riferimento a Mitra si incontra, forse, nella specificazione dell' "idioma dei popoli del paese mitriaco", *pî nišê miḫrānu*, espressione che si legge nel testo di Assarhaddon che relaziona la conquista di Tel-Aššur (→Telassar). *Miḫrānu*, forma dialettale di *mithr-āna*, costituirebbe allora una delle più antiche attestazioni conosciute dal grande dio iraniano.

3 Fine dell'Impero medo Astiage, l'ultimo re medo, si nasconde probabilmente sotto il nome d'Arfacsad di Gdt che lo fa correttamente regnare sui Medi a Ectabana (Gdt 1,1) e riconosce in lui, ancora molto correttamente, un contemporaneo di Nabucodonosor II (Gdt 1,5). Il racconto è tuttavia romanzato e la sua trama sembra riflettere le peripezie della guerra fra Alessandro Magno e Dario III; non bisogna quindi cercarvi riferimenti storici su Astiage. In ogni caso, in circostanze che non sono chiare, Ciro, il principe vassallo di Anshan, si ribellò al suo sovrano nel 550 a.C., depose Astiage, tradito dalle sue truppe. All'impero medo si sostituì un impero persiano più unificato e più potente. Per ingraziarsi l'aristocrazia meda, Ciro sposò una figlia di Astiage e conservò alla Media lo statuto di regno. A questa situazione si riferisce il titolo di "re dei Medi e dei Persiani" (Dn 8,20; Est 10,2), la menzione del regno "dei Medi e dei Persiani" (Dn 5,28), dei dignitari "persiani e medi" (Est 1,3.14.18s), della "legge dei Medi e dei Persiani" (Dn 6,9.13.16) e anche la qualifica, non corretta, ma giustificabile nel II secolo a.C., di "Dario il Medo" (Dn 6,1.9,1). La Media restò, ad ogni modo, una provincia distinta dell'impero achemenide (Esd 6,2) e poi dei regni seleucidi e parto. I riferimenti alla Media nei libri tardivi di Tb e Gdt non sono dunque prova di arcaismo.

Bibl. CHJ, II, 36-148.882-888 (bibliografia); DBS, V, 968-982; RLA, V, 446.476; R. Ghirshman, *Iran*, Paris, 1954, 73-126; R. Labat, *Kuštariti, Phraorte et les débuts de l'histoire mède*, JA 249, 1961, 1-12; R.D. Barnett, *Median Art*, IrAnt 11, 1962, 77-95. ELip

MEDICINA, MEDICO

1 AT A giudicare dai papiri la medicina aveva raggiunto un livello elevato in Egitto, durante il terzo millennio e le disposizioni del *Codice di Ammurabi* (215s) dimostrano che anche la Mesopotamia in questo campo non era arretrata rispetto all'Egitto. In Israele la Bibbia non sembra apprezzare molto la medicina; tuttavia essa prescrive numerose norme igieniche (cfr. la distinzione rituale tra puro e impuro). D'altronde è possibile che il divieto di toccare i cadaveri (Nm 19,10-22) abbia impedito il progresso della medicina, poiché gli Egiziani dovevano una buona parte delle loro conoscenze mediche alla dissezione in vista della mummificazione (cfr. Gen 50,2). D'altra parte il divieto rituale del sangue doveva costituire un freno per la chirurgia che sembra

si sia limitata alla circoncisione. Infine è possibile che il rispetto religioso delle origini della vita (Gen 4,1; Gb 10,10; Sal 139,15a) abbia impedito lo sviluppo dell'embriologia. Infatti, sembra che la medicina dell'antico Israele si sia soprattutto occupata delle malattie esterne, come le malattie della pelle, le ferite e le fratture. Le ulcere e le piaghe erano trattate con fasciature (Ez 30,21) e unguenti naturali, in particolare l'olio (Is 1,6), il vino (Lc 10,34), il balsamo (Ger 8,22; 46,11; 51,8) o anche una specie di dolce di fichi (2Re 20,7 = Is 38,21). Quest'ultimo esempio ci mostra che i profeti potevano avere reputazione di guaritori e che a volte in caso di malattia ci si rivolgeva a loro (1Re 13,6; 14,1s; 17,17s; 2Re 2,19s; 2Re 4,18-37; 5,3). Ciò si spiega col fatto che essi sono "uomini di Dio" e Jahweh è il signore della malattia e della guarigione (Es 9,15; 15,26; Dt 32,39; 2Re 20,5; Os 11,3; Sal 103,3; 147,3). Tuttavia, anche se il ricorso a loro era criticato (cfr. Gb 13,4), c'erano dei medici (in ebr. *rôpe'*, in gr. *iatros*) nell'antico Israele (cfr. Ger 8,22) e, in particolare, i re vi facevano ricorso (2Cr 16,12). L'esistenza dei dottori alla fine dell'epoca reale è confermata anche da una bolla "appartenente a Toshbalem, figlio di Zakkur, il medico *(hrp')*" ritrovata negli scavi dell'Ofel a Gerusalemme. In epoca ellenistica la medicina sembra svilupparsi e Sir 38,1-15 spiega l'apparente contraddizione tra la causalità divina e le cure amministrate dagli uomini: Dio ha creato il medico (v. 1); gli ha dato la scienza (vv. 2.6); ha creato i medicamenti (v. 4) e il medico invoca Dio. Di fatto, Sap 7,20 e Sir 38,4 menzionano le piante medicinali e gli esseni erano reputati perché le conoscevano e le studiavano (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,136), mentre Tb 11,8-12 descrive l'uso del fiele di un pesce come una specie di →collirio per gli occhi (cfr. Ap 3,18).

2 **NT** Nel NT l'antica concezione della malattia, quale punizione di Dio, non è scomparsa (Gv 9,2): Gesù non la condanna del tutto (5,14), ma nega il suo carattere necessario (9,3; 11,4). Imitando i profeti, egli guarisce i malati (Lc 4,18), ma è medico solo in un senso metaforico (Mc 2,17 par.) e citando un proverbio popolare: "Medico, cura te stesso" (Lc 4,23) che manifesta un certo scetticismo nei confronti dell'efficacia della medicina (cfr. anche Lc 8,43). Nella Chiesa primitiva il dono di guarire e, forse, l'esercizio della medicina erano considerati come dei doni (in gr. *charisma;* →carisma) da mettere a servizio della comunità (1Cor 12,28.30). Secondo Col 4,14 e la tradizione Luca era medico.

Bibl. P. Humbert, *Maladie et médecine dans l'A.T.*, RHPR 44, 1964, 1-29; E.V. Hulse, *The Nature of the Biblical "Leprosy" and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible*, PEQ 107, 1975, 87-105; F. Rosner, *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*, New York, 1977; H. Lieb, *Nachträge zu den römischen Augenärzten und den collyria*, ZPapEpigr 43, 1981, 207-215; J. Holland, *Classical and Rabbinic Parallels to "Physician, heal yourself" (Lk iv 23)*, NT 21, 1979, 193-209; G. Sabbath (ed.), *Médecins et médecine dans l'Antiquité*, Saint-Étienne, 1982; D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain: le malade, sa maladie et son médecin*, Roma, 1984; P.R. Berger, *Kollyrium für die Blinden Augen, Apk 3:18*, NT 27, 1985, 174-195; Y. Shiloh, *A Hoard of Hebrew Bullae from the City of David*, in N. Avigad Volume, Erls 18, 1985, 73-87 (spec. 83).

GB-ALem

MEDIOEVO OCCIDENTALE E BIBBIA Solamente dal XX secolo gli storici della Bibbia si sono interessati con attenzione alle relazioni e influenze reciproche del Libro Sacro con la teologia, la vita cristiana e le arti del Medioevo. Tenaci ricercatori e maestri di sintesi ci hanno dato i libri pionieri ai quali sono molto debitrici le righe seguenti. Sebbene gli storici collochino di solito il Medioevo dal 476 al 1453, il periodo che noi consideriamo inizia dopo il tempo dei Padri della Chiesa nell'VIII secolo per terminare nel XV secolo. Poiché l'insieme di questi otto secoli è ben lontano dall'essere omogeneo, bisogna sfumare il giudizio secondo gli inizi (VIII-IX secolo), il rinascimento del XII secolo, la fioritura del XIII e del XIV secolo e l'intiepidimento che ne segue.

I Lavori sulla Bibbia

A *Medioevo.* Ancora molto influenzati dai Padri della Chiesa, i commentatori dell'Alto Medioevo citano, con molta abbondanza, le quattro colonne della Chiesa latina: Gerolamo, Ambrogio, Agostino e Gregorio Magno e molto meno i Padri greci perché in genere non conoscono il greco. Ci si aspetta da loro soprattutto dei *Compendia,* delle abbreviazioni degli scritti patristici troppo lunghi, difficili e scoraggianti per il clero e i fedeli. Per questo i due figli di Carlo Magno chiesero ad Alcuino di sostituire il commentario di Agostino su Gv, troppo erudito, con un libro più semplice (PL 100,739). I commentari di allora sono soprattutto opere che mirano all'edificazione; non partendo da testi originali, mancano di base scientifica, a eccezione di Beda (morto nel 735), Sedulio Scoto (morto nell'860) e Giovanni Scoto Erigena (morto nell'870), che conoscevano il greco. I trattati scientifici di scienza biblica sono molto rari. Agobardo (morto nell'840), arcivescovo di Lione, emise preziosi principi di ermeneutica contro l'Abate di San Martino a Tours (PL 104,309s), ma il suo testo è breve e non ha il valore del libro di Bernone di Reichenau (morto nel 1048) "l'unica opera di critica propriamente detta del Medioevo" (Spicq, 55), intitolato *De varia psalmorum atque cantuum modulatione* (PL 142,1331s). Bernone si basa fortemente su Gerolamo e fa la storia delle diverse traduzioni della Bibbia: LXX, Volgata, Simmaco, ecc.

I commentari carolingi della Scrittura sono già numerosi; secondo il repertorio di Stegmüller se ne contano 66 per l'AT e 85 per il NT (BTT 4,154-157). Il numero andrà aumentando nelle epoche posteriori. Fra gli scrittori importanti si può menzionare Beda, monaco inglese il cui campo esegetico è considerevole; egli stesso cita 60 libri sacri sui quali

"ha compilato brevi note tratte dai Padri, aggiungendo, al bisogno, i suoi commenti" (*Storia Ecclesiastica* 5,24). Anche Rabano Mauro (morto nell'856), alunno di Alcuino, che commenta Mt e Paolo e oltre 20 libri dell'AT, ma senza originalità. Fatto importante: egli enumera i libri sacri contenuti nel canone ufficiale delle Scritture; l'elenco coincide perfettamente con il nostro attuale: 45 per l'AT e 27 per il NT.

B *Il XII secolo.* Le opere di edificazione diminuiscono e cedono il passo allo studio scientifico della Bibbia. Gli esegeti diventano più autonomi nei confronti dei Padri della Chiesa che non sono più le sole *auctoritates:* ci si basa anche sugli esegeti medievali, anzi su autori profani, Aristotele, Cicerone e altri. La grande innovazione fu la *Glossa Biblica* che farà epoca. Dal IX secolo venivano glossati gli autori classici quali Virgilio e Ovidio; il genere si estese alla Bibbia alla fine dell'XI secolo e si diffuse presto nel XII secolo, ma con più ordine nell'impaginazione, stabilita su tre colonne. Al centro c'era il testo sacro a lettere più grosse, con glosse molto brevi, a piccole lettere, fra le righe: era la glossa interlineare che spiegava una parola o una espressione; era sconosciuta in Oriente. Nei larghi margini di destra e di sinistra erano scritte le glosse dette marginali, più lunghe: citazioni dei Padri che spiegavano quel passo e, qualche volta, ampliamenti personali del glossatore. Questo modello ebbe grande successo e tutte le università e le grandi scuole tenettero molto ad avere la loro Bibbia glossata completamente in tutti i suoi libri. Ci furono anche delle Bibbie glossate in formato tascabile di 135 × 85 mm con 53 linee per pagina.

La Scuola di Laon, con Anselmo, suo fratello Raoul e Gilberto l'Universale, stabilì una struttura di glossa che le altre scuole generalmente accettarono come canovaccio di fondo per glossare i diversi libri sacri: era chiamata *glossa ordinaria.* Ma qua e là, in Inghilterra e nell'Italia del Nord, ci furono dei glossatori indipendenti: come Pietro di Celle nel suo commento a Rut (CCCM 54). La scuola di Parigi con Pietro il Cantore, Stefano Langton e altri, la rese universale (cfr. BTT 4,107-110). I maestri posteriori non fanno che glossare la glossa ordinaria il cui autore-compilatore, variabile da libro a libro, non è sempre identificabile fra i tre maestri di Laon (Smalley, 46-66). L'abbazia San Vittore a Parigi fu un focolaio teologico e biblico del XII secolo. Ugo di San Vittore (morto nel 1141) compose l'unico trattato medievale di ermeneutica completato dalle sue altre opere, *De Scripturis et scriptoribus sacris* (PL 175,9-28), e i *Didascalia VII* (PL 176,739-809). Commentò anche il Pentateuco e alcuni altri libri. Il suo discepolo Riccardo, scozzese (morto nel 1173), è il "migliore biblista del XII secolo tanto per l'ampiezza e la qualità della sua opera, quanto per la singolare fermezza dei suoi principi" (Spicq 128). Con notevole senso critico studia parecchi passi difficili della Bibbia, senza temere di andare al di là dell'interpretazione spirituale dei Padri per ritrovare il senso letterale (Lubac, III, 403). Menzioniamo ancora Pietro Comestor (il Mangiatore di libri; morto nel 1179), per lungo tempo cancelliere dell'Università di Parigi. La sua *Historia scholastica,* che si ispira molto ai Vittorini, fu per due secoli il manuale regolare di storia biblica da Adamo a Giovanni l'Apostolo. Abelardo sostiene l'ispirazione divina delle Scritture, commenta letteralmente l'Esamerone e Rm e tratta parecchie questioni teologiche. Ruperto di Deutz (morto nel 1130), indipendente che "ebbe Dio solo per maestro" (Smalley, 125), nelle sue opere *De Victoria Verbi* e *De Trinitate* (CCCM 21) spiega la Bibbia con la Bibbia e mostra l'intervento di Dio in tutta la storia dell'uomo attraverso i libri biblici; i suoi numerosi commenti fanno di Cristo il punto convergente di tutte le Scritture e producono sistematicamente temi teologici (J.H. Van Engen, *Ruppert of Deutz,* Berkeley, 1983, 95-134). Gioacchino da Fiore (morto nel 1202), cistercense franco tiratore, rivendica il carisma profetico di interpretare le Scritture secondo le sue vedute di uomo spirituale. I suoi commenti, soprattutto su Ap, hanno influenzato la diffusione del millenarismo. Infine Pietro Lombardo (morto nel 1160), teologo celebre per le sue *Sententiae,* lasciò anche lunghi commenti sui Salmi e sulle lettere di Paolo, pieni di *Quaestiones* teologiche (PL 191-192) che saranno detti la *Maior glossatura* che soppianta spesso la glossa ordinaria di Anselmo di Laon.

C *Il XIII e il XIV secolo.*

a Manuali completi. Con l'apertura delle università europee nel XIII secolo, i metodi di insegnamento superiore comportarono la necessità di libri completi che avessero non solo dei commenti biblici, ma anche introduzioni tecniche ai libri e lunghe risposte teologiche per portare una soluzione alle numerose *Quaestiones* sollevate nel corso della *lectio* della Scrittura. Per il corso di laurea in teologia due baccellieri si dividevano la materia: il baccelliere sentenziario "leggeva" e spiegava il libro delle *Sentenze* del Lombardo e il baccelliere biblista *(cursor)* spiegava la Bibbia utilizzando la glossa ordinaria, la glossa maggiore (per Sal e le lettere paoline) e aggiungendo le proprie spiegazioni. Questa divisione determinerà, gradualmente, la specializzazione dei professori e delle loro discipline: teologia e studi biblici (Spicq 152-53).

b Canone. Il biblista, prima di fare la *lectio* di un libro sacro, doveva darne un'introduzione generale toccando la sua autenticità e la sua canonicità. Si sentì il bisogno di determinare una volta per tutte quali libri biblici fossero riconosciuti come ispirati e facessero parte del canone ufficiale. Secondo il Padre Synave, Tommaso d'Aquino e Alberto Magno riconoscevano come ispirati i libri deutero-canonici (RB 33, 1924,522-53). Malgrado l'autorità di questi maestri, parecchi medioevali al seguito di Gerolamo, continuarono a rifiutare Tb, Gdt, Sir, Sap, Ct e 1-2Mac: così Ugo di San Vittore e Ugo di San Caro. Invece sant'Alberto, san Bonaventura, Ugo di San Caro e altri ancora accettavano nel canone il *Quarto libro di Esdra* che più tardi sarà ufficialmen-

te rifiutato dal Concilio di Firenze nel 1441. Il problema restava ancora aperto.

c Correzioni. Lo spirito scientifico delle università esigeva di lavorare su testi sacri autentici e puri perché i ricercatori avevano presto scoperto numerosi errori dei copisti o brani di commento aggiunti dai trascrittori. Alcuino, Teodulfo, Lanfranco, Harding fra gli altri fecero tentativi di correzione della Volgata (→versioni antiche). La stessa preoccupazione di trovare un testo più vicino all'originale spinse l'università di Parigi a scegliere come base un manoscritto dell'inizio del XIII secolo che diventò l'*exemplar vulgatum,* "la Bibbia di Parigi", in uso fino al XVI secolo. Sfortunatamente, essendo anche questo lontano dall'essere puro, Ugo di San Caro lo purificò parzialmente, ma aggiunse alterazioni non fondate: il tutto secondo un sistema irregolare e senza apparato critico come dimostra il manoscritto lat. 2740 della Biblioteca Nazionale di Parigi. Altre correzioni furono eseguite a senso verso il 1236, alla Sorbona, da Guglielmo il Bretone e in Italia dal francescano Guglielmo del Mare: queste due ultime realizzate risalendo al testo greco; Guglielmo del Mare fece un confronto anche con l'ebraico e il targum (manoscritto lat. 3466 della Biblioteca vaticana). Tutti questi *Correctoria* ebbero poca influenza reale, perché prive dell'autorità pontificia, la sola capace di renderle efficaci; le prime Bibbie stampate fra il 1452 e il 1500 riproducevano ancora la suddetta *Bibbia di Parigi,* salvo rare eccezioni come la *Bibbia di Vicenza* (Spicq, 165-172).

d Divisione in capitoli. L'utilizzazione scientifica del testo sacro fece sentire il bisogno di mettere ordine nella successione dei libri e soprattutto di dividerli in capitoli per delimitare in modo molto preciso questo o quel passo usato per suffragare una dottrina. Questa grande innovazione pratica è dovuta a Stefano Langton (morto nel 1228), cancelliere all'università di Parigi, poi arcivescovo di Canterbury. Egli sistemò la successione dei libri nell'ordine attuale: libri storici, sapienziali, profetici; senza saperlo ritrovava praticamente lo stesso ordine del codice Vaticano. Divise poi ogni libro in capitoli numerati che avessero unità di soggetto e una lunghezza abbastanza simile. Si aiutò certamente con il sistema esistente dei *capitula* o titoli collocati in testa a certe sezioni del testo sacro, che già presentavano molte Bibbie antiche, ma la mancanza di unità e la proliferazione dei sistemi richiedevano il rifacimento totale che eseguì Langton verso il 1203-1204. La sua numerazione dei capitoli fu inserita nella *Bibbia di Parigi* ed ebbe perciò una rapida diffusione: resta sostanzialmente la stessa che noi conosciamo tranne per Esd, Ne, Tb, Gdt ed Est dove è totalmente diversa (Spicq, 161-163; BTT 4,85). La divisione in versetti si avrà solo nel XVII secolo.

e Concordanze verbali. Grazie alla divisione in capitoli, la compilazione delle concordanze verbali della Bibbia divenne subito più facile; si aspettava con molto desiderio questo prezioso strumento di lavoro. Nelle glosse marginali apparvero verso il 1180/1220 brevi tavole di riferimenti a brani paralleli del testo sacro, dette, talvolta, *concordantia.* Ben presto si raccolsero in un volume tutti questi *verba concordantia* catalogandoli in ordine alfabetico, con riferimenti secondo il sistema di Langton. I domenicani del convento Saint-Jacques a Parigi, diretto dal priore Ugo di San Caro, concepirono e attuarono la prima concordanza verbale della Bibbia verso il 1230-35 (BTT 4,116-117). Circa vent'anni più tardi apparve la concordanza inglese diretta dal domenicano Richard de Stavensby e da due confratelli; ogni parola era citata con tutta la sua frase: da qui la lunghezza smisurata dell'opera. A causa delle loro imperfezioni le concordanze summenzionate dovettero cedere il passo a un terzo genere di compilazione più comoda: il contesto biblico, riportato in ogni parola, vi conserva proporzioni ragionevoli e sono aggiunte nuove "voci". La pubblicazione in quaderni di sei pagine, disponibili separatamente, assicurò il successo di questa concordanza che contò 108 quaderni. Se ne conoscono più di ottanta manoscritti, scritti su tre colonne, la maggior parte copiati a Parigi verso il 1280-1330. Le concordanze latine moderne ad opera di Dutripon, De Raze sono discendenti dirette di questa famiglia.

f Postille. Nei secoli XIII e XIV i commenti continui e strutturati della Bibbia presero il nome di *postillae,* senza dubbio derivato da *postilla (verba),* cioè "(spiegazioni esegetiche inserite) dopo queste parole (della Scrittura)". Questo nuovo genere di glossa divenne molto popolare e da essa si ebbe una serie di parole derivate: *postillare* ("commentare a lungo e razionalmente la Bibbia"), *postillator, postillarium* ("libro di postille"). Ugo di San Caro con i suoi confratelli scrisse anche delle *Postillae in universa Biblia* verso il 1235.

D *Ultimi autori.* Alla fine del XIII secolo — grande epoca di santi e di *Summae* teologiche — e all'inizio del XIV — in cui le stelle diminuiscono —, le ricerche bibliche scientifiche cominciano a declinare ed entreranno nell'ombra dopo tre grandi nomi. Nicolas Trivet, domenicano inglese (morto nel 1330), è importante per la conoscenza dell'ebraico e la pratica dell'esegesi letterale su Gen, Es, Lv, 1-2Cr; commentò i Salmi a partire dalla traduzione latina di Gerolamo fatta dall'ebraico (→versioni antiche): questo fatto è raro. Un altro domenicano tedesco, Maestro Eckhart (morto nel 1327), nella sua *Opus expositionum,* lasciò commenti su Gen, Es, Sap, Sir, 1Cor, Gv che sono soprattutto a carattere filosofico o teologico, e si attengono poco al senso letterale. Il più importante è il francescano Nicola di Lira (morto nel 1349), il biblista meglio preparato del Medioevo; conosceva bene l'ebraico e attinse molto all'esegesi giudaica, soprattutto da Rashi (morto nel 1105), rabbino che aveva insegnato a Troyes. Seguendo da vicino il senso letterale, contribuì largamente alla conoscenza dell'AT. La sua *Postilla litteralis* su tutta la Bibbia, ben fondata sui Padri e sull'esegesi tradizionale, è un monumento di erudizione scritturistica rimasta a lungo in uso presso i teologi ed esegeti posteriori (DThC, IX, 1410-22). Dopo lui l'esegesi ristagna per un buon periodo.

2 Posto della Bibbia nella teologia

A *I quattro sensi della Bibbia.* Già Paolo distingueva fra la lettera che uccide e lo spirito che vivifica (2Cor 3,6), affermando che molti avvenimenti erano sopraggiunti nella storia di Israele come figure *(tupikos)* per servire alla nostra istruzione (1Cor 10,11). I Padri usano questa distinzione fondamentale e ricorrono regolarmente ai sensi letterale e spirituale; quest'ultimo poteva essere allegorico-tipico o mistico. La scuola d'Antiochia insisteva sul primo, la scuola di Alessandria sul secondo (→Antichità cristiana greca e Bibbia). Più tardi, nel Medioevo, il desiderio di meglio capire il contenuto dei Libri Sacri spinse i commentatori a introdurre divisioni nei due campi del senso letterale e del senso spirituale. Si trovarono due, tre, quattro, anzi sette sensi nelle Scritture: la divisione più diffusa fu quella dei "quattro sensi della Scrittura", sottotitolo del magistrale libro del Padre de Lubac sull'esegesi medioevale. Sono il senso letterale, allegorico, tropologico e anagogico.

Il senso letterale è tratto dal senso apparente e ovvio delle parole stesse e dalla storia dei fatti raccontati, da qui l'altro suo nome di senso storico. L'esegesi allegorica penetra sotto la superficie delle parole per scoprirne i significati mistici o tipici che chiariscono "i misteri presenti o futuri della Santa Chiesa" (Rabano Mauro), nascosti sotto i veli delle lettere. Il senso tropologico edifica i nostri costumi, stimola i nostri cuori a prendere il cammino della virtù; è l'esegesi moralizzatrice, fonte di conversione. Infine, il senso detto "anagogico", con parole chiare o nascoste, ci eleva alle gioie della vita futura, alle cose divine, conducendo lo spirito dalle cose visibili di quaggiù a quelle invisibili di lassù (Beda, PL 91,168). Questo senso prepara l'opera che la Scrittura deve compiere nell'anima del lettore. Prendiamo due esempi. Per Alessandro di Canterbury (XII secolo) i quattro sensi della stanza di Ct 1,4 sono: gli atti esemplari dei santi (letterale); l'insegnamento della fede (allegorico); la disciplina dei costumi (tropologico); l'affetto molto tenero dell'amore divino (anagogico; PL 161,707-8). Onorio d'Autun (morto nel 1135) commentando il Ct dà i quattro sensi biblici di nozze: l'unione carnale degli sposi (letterale); l'unione del Verbo divino con la sua umanità (allegorico); l'unione del Cristo con l'anima cristiana (tropologico); Cristo risuscitato che si unisce a tutta la Chiesa per contemplare la gloria divina (anagogico; PL 172,349). I quattro sensi della Scrittura, sebbene molto diversi, conservano un' "unità dinamica; un'interiorità reciproca"; la storia è completata dall'allegoria che ci porta all' "esercizio della moralità", i cui frutti spirituali matureranno nella felicità eterna (Gregorio Magno, PL 76,886).

Volendo apportare maggior precisione nelle sfumature dei sensi di cui la Scrittura è ricca, Angelome di Luxeil (morto nell'855) li suddivise in sette sensi di cui i nuovi sono: il semi-letterale/semi-allegorico, il teologico, l'escatologico e il parabolico. Un editore dell'*Epitome moralium in Job* di Odone di Cluny trova perfino otto sensi nella Bibbia (PL 133,107-8). Egli non avrà seguito, certo, ma si può lodare il suo desiderio di vederci più chiaro (Smalley, 41-42). Non essendo sempre chiari i limiti reciproci fra tutti questi sensi, parecchi autori stabilirono ogni tipo di regole per fissare i sensi ed evitare i brancolamenti. Giovanni di Salisbury (morto nel 1180), attingendo ad Agostino e Isidoro, dà come necessarie sette regole-chiavi per ben interpretare la Scrittura (Spicq, 102). Gioacchino da Fiore presenta cinque tipi di comprensione più o meno artificiali: storica, morale, metafisica, contemplativa, mistica. La preoccupazione medioevale di meglio spiegare la Bibbia spinse gli esegeti a essere meno tributari dei Padri il cui accordo nell'interpretazione non è così frequente. Autori come Abelardo e Giovanni Scoto Eriugena diranno che bisogna prendere posizione e aggiungere l'opinione personale; ma questa corrente di pensiero resta debole nel Medioevo.

B *L'esegesi allegorica.* Dall'VIII all'XI secolo l'esegesi fu "essenzialmente e universalmente allegorica" (Spicq 16); essendo in questo tempo lo scopo primario dell'uso della Scrittura l'edificazione delle anime, si cercava di trovare tutte le possibili applicazioni moraleggianti di ogni brano del testo sacro, anche dei nomi geografici. I sensi allegorici sono dei *mystica Dei sacramenta,* scrive Pascasio Radberto (PL 120,183); essi ci elevano alla conoscenza dei disegni e dei misteri profondi di Dio. Il senso letterale era solo al servizio del senso mistico; l'etimologia delle parole rivelava dei tesori. Un corso di Santa Scrittura conservato in un manoscritto del XII secolo avverte chiaramente lo studente di ricorrere al senso letterale solo per risalire ai diversi sensi allegorici; da qui la grande moda degli strumenti utili a questo scopo: fra gli altri, le *Etimologie* di Isidoro da Siviglia, l'*Expositio* dei nomi ebraici di Gerolamo e il glossario dei nomi biblici.

Nell'Alto Medioevo la scarsa critica storica e testuale sulla provenienza e l'autenticità dei testi introduceva molta libertà e profusione di commenti soggettivi. Si chiedeva di considerare il testo letteralmente, ma se il senso letterale ovvio non dava alcuna materia di edificazione, bisognava ricorrere al senso "spirituale". Del resto molti autori includevano a buon diritto il senso metaforico nel senso letterale, ma in seguito lo consideravano come senso spirituale; così facevano Ugo di San Vittore e Pietro di Poitiers (Spicq 98). Qui manca lo spazio per dare numerosi esempi di esegesi allegorica; ce ne sono presso tutti gli autori, di validi e di meno validi. Così, la festa giudaica della Pentecoste durava sette giorni perché significava già la venuta dei sette doni dello Spirito Santo. La stella luccica sul luogo dove si trova Gesù a Betlemme perchè Dio illumina il cuore dell'uomo quando Gesù è appena nato, diceva Alain di Lille. Per Onorio d'Autun Davide è Cristo, Uria il diavolo e Betsabea al bagno è la Chiesa-popolo di antichi pagani rigenerati dal Battesimo, che Cristo toglie al demonio per unirla a sè come sposa (PL 172,283). Nel suo breve libro *Explanatio in ferculum Salomonis* Incmar di Reims (morto nel 682) porta l'allegoria fino alla bizzarria (PL

135,819-34). Ancora nel XII secolo Gioacchino da Fiore ricorre molto all'allegorismo per commentare Ap. Per lui anche il NT è una figura della nuova età perfetta del mondo, l'età del Figlio incarnato nel quale tutto sarà ricapitolato. Anche i sette sacramenti sono provvisori, figure di un'epoca superiore. Spinta a questo parossismo, l'esegesi di Gioacchino da Fiore diventa eretica: infatti, Gesù non è più l'omega del mondo nè la rivelazione perfetta e finale di Dio.

La divisione del senso spirituale in allegorico, tropologico e anagogico, non è una novità del Medioevo; alcuni Padri della Chiesa, come Cassiano, Agostino e i loro discepoli, già la usavano. Parecchi Padri avevano fatto ricorso all'esegesi allegorica; grande fu la loro influenza sui commentatori biblici dell'Alto Medioevo, troppo fedeli ai loro predecessori considerati come archetipi assoluti che tracciavano la via da seguire. Rabano Mauro mette in guardia gli audaci: "ce ne sono alcuni che vogliono andare oltre i limiti posti dai padri" (PL 108,837); la loro esegesi diventa sospetta. L'allegoria biblica non era ricercata come un gioco di spirito inventivo o di speculazione mistica, ma è essenzialmente tratta dai fatti e dalle parole dove ha le sue vere radici; essa fa parte del senso proprio del mistero cristiano. Ecco perché Scoto Eriugena la distingue dal semplice simbolo che si basa solamente sulla metafora verbale: *allegoria dicti, non autem facti* (PL 122,345). Ora, tutta la Scrittura ha Cristo come centro e fine: "la fine della Legge è Cristo" (Rm 10,4). I medievali faranno a gara per ripetere, come Pier Damiani: "tutto ciò che dice la Legge antica o nuova si riferisce senza dubbio a Cristo" (PL 145,1141). I fatti descritti nell'AT sono allegorie orientate verso la grande realtà, il mistero futuro: *Omnia Christum venturum esse disignabant* (pseudo-Beda, PL 92,704A). Pietro Lombardo ripeterà: "i doni del Vangelo sono annunciati misticamente (cioè per allegoria) sotto tutti i fatti dell'AT" (PL 191,732A). L'esegesi allegorica dei medievali è stata spesso disprezzata e confusa con l'allegorismo pagano; de Lubac ha rifiutato questa accusa dimostrando che allegoria e allegorismo sono molto diverse l'una dall'altro perché gli esegeti cristiani considerano l'allegoria e la tipologia come esigenze della loro fede in Cristo e della fedeltà alla tradizione patristica (de Lubac, II, 511-536).

C *L'esegesi letterale.* Malgrado il primato dell'esegesi allegorica durante l'Alto Medioevo, non manca chi ricerca il senso letterale delle Scritture. Parecchi autori, e non dei minori, si sforzarono di spiegare in primo luogo il senso storico-letterale, soprattutto coloro che conoscevano le lingue bibliche. Nel IX secolo Sedulio Scoto interpreta letteralmente il NT direttamente sul testo greco. Fanno soprattutto esegesi letterale Fulberto di Chartres (morto nel 1208), su At 10; Cristiano di Stavelot (morto nell'880), su Sal e le lettere di Paolo; San Bruno (morto nel 1101) sulle lettere paoline; Anselmo di Laon, su Mt; Bruno di Asti, sul Pentateuco. Ruperto di Deutz (morto nel 1130) con la sua esegesi letterale di più libri sacri, soprattutto Qo e Ap, prepara la via a Riccardo di San Vittore. Questi fece del senso storico il fondamento di tutta l'esegesi e non esitò a criticare certi Padri troppo inclini all'esegesi allegorica. Un altro Vittorino, Ugo, dà la precedenza al senso letterale commentando Lam e Gl e Gilberto Porretano dà buone note di critica testuale a proposito delle lettere paoline. Infine Pietro Comestor ha una base di esegesi letterale nella sua *Historia scholastica,* ma è spesso ricca di ingenue allegorie tratte da leggende medioevali (cfr. RTAM 3, 1931, 292-306; *Essays,* 109-131).

Nel XIII secolo è da ricordare nel suo insegnamento Alberto Magno (verso il 1240-60) per il suo metodo esegetico nuovo e lo stretto primato che egli dà al senso letterale sull'allegoria troppo vaga (BTT 4,204): *prima expositio est litteralis et vera* (Opera, XIII, 667). Tommaso pratica un'esegesi che parte da tutta la realtà del testo: grammatica, contesto, intenzioni dell'autore, per trovare anzitutto il senso letterale, da completare con gli altri tre sensi di cui afferma l'esistenza all'inizio della *Somma teologica* (1,1,10): allegorico, morale, anagogico.

Due cause impedirono ai medievali di praticare maggiormente l'esegesi letterale: da una parte la corrente allegorico-patristica era ancora troppo influente e si esitava a separarsi da essa; dall'altra, si identificava l'esegesi letterale con l'esegesi giudaica che procedeva essenzialmente con lo studio filologico dei testi, sotto una luce filosofica e una visione non messianica. Due volte il papa Gregorio IX intervenne: nel 1228 per rimproverare ai teologi di Parigi di non evitare abbastanza le "novità profane di linguaggio", ingiungendo loro di "non avere pretese di ebraicismo" e nel 1230 per "fare sequestrare tutti i libri ebraici detenuti dagli Ebrei" in Francia (Spicq, 93).

D *Principi di esegesi.* All'inizio del Medioevo ci si occupa ben poco di ermeneutica; si pratica raramente la critica di provenienza e mai la critica di veracità dei testi della Bibbia; si accetta tutto in blocco come "autorità divina che non inganna e non è ingannata in nessun modo" (Giovanni Scoto Eriugena, PL 122,959). Ma con il tempo il senso critico si affinò e spinse a cercare i diversi sensi della Scrittura. La distinzione primordiale fra senso letterale e senso spirituale divenne molto marcata, generando due campi ben distinti: quello dei discepoli di Eriugena e Gerolamo che dava il primato al senso letterale, completato al bisogno dai sensi tropologico e allegorico; poi il campo di Cassiano e Agostino seguito da Rabano Mauro e Beda che esaltava i quattro sensi biblici visti sopra. Dal X al XII secolo crebbe l'autorità di Gerolamo, per quanto concerne la critica testuale, che domandava di controllare i libri dell'AT sui volumi ebraici e quello del NT sul testo greco (*Lettere* 71,5). Alcuni autori cominciarono a raccogliere le varianti dei testi latini, e a compararli con l'ebraico; così Stephen Harding (morto nel 1134) per Gb, e Nicola di Maniacaria che tradusse i Sal dall'ebraico al latino. La non conoscenza delle lingue bibliche impediva alla maggior parte degli au-

tori di fare lo stesso. Il progresso è più sensibile nell'elaborazione dei principi stessi di esegesi. Ugo di San Vittore dice di ricorrere alla storia profana per confermare certi fatti biblici collegati ai popoli circostanti, o per verificare le date enigmatiche della Bibbia (PL 175,5; 176,799). La scuola di San Vittore scoprì presto che la maggior parte degli errori di testo erano dovuti a copisti distratti; da qui le necessarie correzioni. Ugo aggiunge: il ricorso al contesto biblico e storico/profano chiarirà molte incertezze e, se dopo l'esame esse resteranno ancora, l'esegeta deve allora illuminarsi con l'analogia della fede: "Non avventurarti da solo nell'interpretazione *(ne a te ipso eruditi praesumas);* illuminati attraverso gli altri scritti sacri, la tradizione ecclesiale e l'autorità dei Padri" (PL 176,802-805). Già lo diceva Agostino (PL 35,262). Altro principio che va da sé: pregare lo Spirito Santo per comprendere la sua rivelazione. Ciò non deve però esentarci dal fare un vero studio scientifico cercando per ciascun libro sacro i tre elementi fondamentali: il suo oggetto o contenuto *(materia),* la sua origine o la sua considerata utilità (*causa* o *modus*), infine l'intenzione dell'autore sacro. È Anselmo di Laon a inaugurare questo metodo di studio nel suo commento su Sal (PL 116), seguito da parecchi medievali del XII secolo.

Facciamo anche notare per inciso che fino al XII secolo furono usate altre chiavi di interpretazione spesso artificiali, ma in seguito esse persero terreno: come le sette regole del donatista Ticonio (PL 18,15-66), convalidate da Agostino e insegnate di nuovo da Giovanni di Salisbury (morto nel 1180); o ancora le cinque comprensioni mal suddivise di Gioacchino da Fiore: storica, morale, metafisica, contemplativa, mistica. Infine le arti liberali, invadendo sempre più il curriculum scolastico medievale, divennero per molti uno strumento di esegesi. Abelardo afferma la loro importanza, Adelmo e Beda raccomandano espressamente la grammatica e la retorica (BTT 4,150), Bacone usa la filologia e Giovanni Scoto Eriugena una dialettica allargata per commentare Sal. Le citazioni di Aristotele (filosofia naturale), di Avicenna e di Tolomeo sono frequenti in Orlando da Cremona e Alberto Magno; anche Seneca è molto citato (Smalley, 311.312.325, ecc.). Nonostante questi esempi bisogna riconoscere che altri autori si opponevano, per quanto riguarda l'esegesi, all'uso delle arti liberali e delle scienze profane, considerate inadatte allo scopo dello Spirito Santo; la Scrittura si sperimenta e si gusta, prima di tutto, non si seziona con sillogismi. Così Pier Damiani si oppone ai monaci che studiano la grammatica (Spicq, 80); Guglielmo d'Hirshu mette i religiosi in guardia contro le arti liberali e dice loro di attenersi al Salterio (BTT 4,168).

E *Comparsa dell'esegesi teologica.* Dopo essere stata, dal secolo VIII al secolo XI, orientata verso l'edificazione, l'esegesi divenne, nel XII e nel XIII secolo, teologica; la Bibbia diventò gradualmente oggetto di un vero studio scientifico che analizzava parecchi aspetti: cronologia, topografia, genealogie, dottrina e diversi temi teologici. Esplode allora la *lectio* e supera la breve glossa appesantita dalle citazioni patristiche; soprattutto nelle tre scuole di Parigi (Notre-Dame; Santa Genoveffa e San Vittore), l'insegnamento teologico comincia a raggruppare sistematicamente i testi biblici attorno a uno stesso tema e a strutturarli logicamente; così Ruperto nel suo *De Trinitate* e Onorio d'Autun commentando alcuni Salmi.

a Le *Quaestiones.* Si interpella sempre più il testo, si pongono domande; questo metodo, cominciato con Abelardo, Gilberto Porretano (morto nel 1154) e Gilberto l'Universale (a Londra, morto nel 1134), generò la *Quaestio de pagina divina.* I professori delle nascenti università apprezzarono questo nuovo stile di esegesi, tipo teologia biblica, l'ampliarono con i loro ragionamenti e argomenti "pro e contro" la risposta data alla questione. La nuova esegesi si diffuse al punto tale che il ragionamento prese sempre più posto nella trattazione della *quaestio.* Pietro Lombardo, Gilberto Porretano e i loro imitatori elaborano tutta una teologia attorno o in dipendenza dal testo sacro. Nel XIII secolo queste *Quaestiones* si staccarono definitivamente dal testo glossato e costituirono la scienza teologica autonoma. Come dice in modo lapidario Padre Chenu: si era passati "dalla *sacra pagina* alla *sacra doctrina*" (*La théologie au XII siècle,* Paris, 1957, 329); questa sacra dottrina fu chiamata *teologia,* termine nato nel XII secolo. I maestri di teologia del XIII secolo produrranno ancora commentari biblici volendo chiarire il senso delle Scritture, ma saranno piuttosto lezioni che cercheranno soluzioni a problemi teologici. Le *summae* teologiche non sono commentari biblici; tuttavia si basano parzialmente sulla glossa ordinaria, rinviando spesso ad essa come al *textus receptus,* ma non se ne ispirano nella loro struttura.

b Influenza dell'AT. Molte opere medievali sulle scienze ecclesiastiche continueranno per molto tempo a utilizzare largamente l'AT e ad attingervi numerosi punti fondamentali per documentare le loro spiegazioni, anzi per fondare perfino alcune delle loro tesi. Alcuni punti della teologia battesimale sono messi in parallelismo con la circoncisione; le consacrazioni dei re Ieu, Saul e Davide sono evocate come prototipi sacri per l'unzione dei re cristiani che sono invitati a imitare l'umiltà di Davide, la saggezza di Salomone (*Pontificale di Durand,* edito da Andrieu, Roma, 1940, III, 439-40). La proibizione del prestito con interesse si ispira a Es 22,25; Lv 25,36; l'astinenza dall'atto coniugale tre giorni prima e tre giorni dopo la comunione viene riferito esplicitamente alle Leggi sulla purità rituale dell'AT (Beleth, *Rationale,* 120). Il riferimento all'AT si trova anche nelle ordalie, nella descrizione del vescovo "sommo sacerdote", nell'offertorio della messa, negli abiti dei ministri sacri; di questi ultimi Ivo di Chartres scrive una lunga spiegazione (PL 162,519-527). Anche Tommaso ha lunghi articoli basati sugli usi dell'AT per mostrare la razionalità delle cerimonie liturgiche (*Summa theologica* I-II,102).

c Influenza degli apocrifi. Un apocrifo non è ispirato, dalla sua lettera l'esegesi non può trarre dottri-

na teologica, ma l'esistenza del libro stesso può essere una seria testimonianza di una credenza teologica. Alcuni medievali vollero trarre da essi molto di più accettando una notevole influenza degli apocrifi biblici, talvolta a scapito della verità. Parecchi aspetti delle leggende agiografe trassero origine dagli *Atti* di Pietro, di Paolo, di Giovanni, ecc.; l'escatologia popolare si alimentò all'*Apocalisse di Paolo*. Per rischiarare gli aspetti oscuri dell'infanzia di Gesù o della sua discesa agli inferi, non si esitò ad attingere largamente al *Protovangelo di Giacomo* e al *Vangelo di Nicodemo*. Di quest'ultimo si conoscono anche tre versioni in francese antico: ciò dimostra la sua popolarità nei secoli X-XIII (BTT 4,431-433).

3 La Bibbia nella vita

A *La vita liturgica.*

a La Messa. La tradizione della sinagoga circa le letture bibliche durante la riunione del sabato fu seguita dalla Chiesa primitiva nella sinassi eucaristica, passò attraverso l'età patristica e continuò, precisandosi quanto al numero e all'attribuzione del giorno, durante tutto il Medioevo. All'inizio, le note indicanti il giorno di uso liturgico apparivano ai margini superiori del manoscritto della Bibbia che si leggeva tale e quale. Il manoscritto C39 inf di Milano contiene il testo completo dei quattro vangeli con 134 note indicanti il giorno di uso nel rito latino ambrosiano. Poi l'utilità pratica fece stampare a parte il testo di ogni lettura, preceduto dalla nota che fissava il giorno d'uso per la messa e l'ufficio divino. Questi libri si chiamavano *comes* o *liber comitis* ("libro compagno"); quando contenevano solamente le letture della messa si chiamavano epistolari o lezionari: così l'epistolario di Würzburg dell'VIII secolo, l'evangeliario di Saint-Vaast del IX secolo.

Secondo il *Comes* di Spagna del VII secolo durante la messa si facevano due letture prima del vangelo; anche il Lezionario di Luxeil (VII secolo) in Gallia indica due letture che precedono il vangelo, una dell'AT l'altra del NT. Quest'ultimo lezionario è prezioso, perché ha "un testo biblico imparentato con i più venerabili testimoni della Volgata" (D. Salmon, *Lectionnaire de Luxeil,* Roma, 1944, XCIII). Eccezionalmente, nell'Occidente medievale, si leggevano tre letture prima del Vangelo, nei Quattro Tempora; alla vigilia di Pasqua e di Pentecoste si leggevano 4, 5 o 6 letture prima dell'epistola; il messale romano del 1474 esige 6 profezie per questi due giorni. Lo scopo era l'istruzione dei cristiani circa gli aspetti del mistero pasquale, molto ricco, e della saggezza della croce. Il principio della *lectio continua* influenzò l'ordine da seguire per le letture nel corso dell'anno liturgico; piuttosto che unificare le due letture e il vangelo centrandole su un unico e stesso tema, come si faceva per alcune feste. Si volle, d'altronde, che tre periodi dell'anno liturgico fossero dotati di una serie propria di letture, adatte a questo tempo e che gli imprimessero un carattere liturgico speciale. Per la Quaresima furono scelte in Gv le pericopi che illustrano la spiritualità battesimale, mentre nel tempo pasquale si incominciò a leggere soprattutto At, che mette in luce la crescita della Chiesa dopo la resurrezione; le letture dei discorsi e dei miracoli di Cristo occuparono soprattutto le domeniche dopo la Pentecoste. Questo sistema romano risale al VII secolo ed è rimasto, sostanzialmente, il nostro.

Nel rito latino medievale furono introdotti nella liturgia numerosi segni di onore verso la parola di Cristo, segni di cui è priva la prima lettura. Fin dal secolo XI il diacono (o il celebrante) deve purificarsi il cuore con la preghiera *Munda cor;* poi in processione solenne il diacono va all'ambone, preceduto da due suddiaconi che tengono il turibolo; alla testa del breve corteo camminano due accoliti che portano dei lumi, segni di gioia. Bisogna andare a proclamare il Vangelo all'ambone "sul gradino più alto" dice innovando l'*Ordo romanus V* della fine del IX secolo (Andrieu, II,216). Secondo lo stesso Ordo all'inizio della lettura il diacono e tutto il popolo tracciano un piccolo segno di croce sulla fronte e sul petto; più tardi lo si farà anche sul libro e sulla bocca. Beleth nel 1160 reagirà con forza contro i ritardatari: il celebrante smetta di leggere il vangelo all'altare (PL 202,45). Durante il vangelo, per rispetto e umile spoliazione davanti al divino Pedagogo, tutti stanno in piedi, a testa scoperta senza corona o copricapo, depositando anche il bastone o la canna per appoggiarsi (Andrieu, *Ordo Romanus* V,36). Alla fine della lettura tutti si segnano con il segno della croce e il suddiacono, coprendosi le mani con i bordi della sua cappa, porta il vangelo al clero e ai fedeli perché lo bacino: cosa che fanno ancora i copti e gli etiopi. Tutti questi segni di onore sono rivolti al Verbo stesso che si vuole onorare singolarmente in questo momento dell'eucarestia. Le risposte e le acclamazioni del popolo all'inizio, e al termine della lettura, lo dicono chiaramente: "gloria a te Signore", "lode a te Signore Gesù". La stessa devozione alla Parola del Padre fece rilegare sontuosamente gli evangeliari con copertine ornate d'oro, d'argento o pietre preziose, qualche volta con placche d'avorio scolpito. Anche il testo venne scritto con caratteri solenni in unciali e spesso presenta delle miniature (DACL, V,775-845).

b L'ufficio divino. Già sostanzialmente strutturato nel VI secolo dalla pratica benedettina, l'*opus divinum* fu, nel Medioevo, ampliato, precisato nell'uso o adattato alla vita del clero. La maggior parte era costituita dai Sal e dagli inni biblici. La regola monastica di leggere delle letture nell'ufficio notturno (*Regola di S. Benedetto* 8) entrò nell'ufficio romano dal VII secolo; Amalario nel IX parla di nove lezioni notturne come di un fatto acquisito (*Liber officiorum* IV,9,13-16). Si fissarono alcuni Sal alla tale o alla talaltra ora per il loro senso generale o per un versetto appropriato: "Fin dall'alba ti cerco" (*de luce vigilo*, verso attestato solamente nella Volgata, ripreso dal nuovo ufficio latino). Un altro esempio: furono riservati alla Compieta i Sal 4; 91; 134; per i versetti che menzionano la notte e il sonno. Ordinariamente durante una settimana veniva letto tutto

il salterio, secondo una *lectio continua* presa senza dubbio dalla regola benedettina (cfr. P. Salmon, *L'office divin au Moyen âge,* Paris, 1967).
Secondo lo stesso principio di fedeltà a tutta la Parola di Dio, nelle letture dell'ufficio notturno, a partire dal VII secolo si leggeva tutta la Bibbia in un anno. L'*Ordo Romanus XIV* dell'VIII secolo dà il seguente ordine: l'Ottateuco dalla Septuagesima fino a Pasqua; At, Lettere e Ap nel tempo pasquale; i libri storici e sapienziali dell'AT nel tempo di Pentecoste; infine i profeti durante l'Avvento (Andrieu, *Ordines romani* 3,39-41). Poiché c'erano dodici letture di notte, si aveva l'opportunità di leggere lunghi pezzi della Scrittura. Dal IX secolo si sostituì la lettura di lunghi brani tratti dalla Bibbia con lezioni patristiche o agiografiche. Nell'Alto Medioevo si facevano le letture direttamente dal codice della Bibbia; ma a partire dall'XI secolo furono scritte a parte, nei lezionari, resi tanto più necessari in quanto i brani biblici utilizzati erano abbreviati o sincopati. Le letture patristiche erano per lo più tratte dalle raccolte di omelie: quelle di Alain di Farfa (morto nel 770) e di Paolo diacono (morto nell'800) sono fra le più antiche (cfr. PL 89; 95; R. Grégoire, *Les homéliaires du moyen âge,* Rome, 1966,1-108). Le altre ore dell'ufficio avevano una lettura più breve o "capitolo" che proponeva un testo di Scrittura più incisivo, capace di animare le attività del lettore durante questo periodo del giorno. Non si può negare che tutte queste letture della Scrittura durante l'eucarestia e l'ufficio furono sempre per il popolo di Dio, soprattutto per i chierici e per i religiosi, una fonte di assimilazione della Parola divina e della pietà fondata sul mistero di Cristo, messaggero e cantore di Dio.

B *La predicazione.* L'estrema rarità di manoscritti di sermoni in vernacolo prima del XIII secolo impedisce di generalizzare su questi sermoni nelle parrocchie fuori dalle città universitarie. Quanto ai sermoni latini per i chierici, esistono numerosi manoscritti che permettono conclusioni più valide. Il contenuto della predicazione medievale era regolarmente centrato sul testo biblico spiegato e sviluppato secondo l'esegesi esatta dei termini. Come punto di partenza, un testo di tre parole era ideale, in quanto forniva le tre parti tradizionali del sermone. Poiché i maestri di teologia, oltre a insegnare, avevano il compito di predicare, era logico che attingessero largamente alle loro conoscenze della *sacra pagina.* Per aiutarli furono composti numerosi libri sull'arte di predicare. Padre Charland ha rilevato più di 300 manoscritti d'*Artes praedicandi* per il solo XIII secolo (*Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle,* Ottawa, 1932, 41-60). Queste guide di oratoria contenevano regole sull'uso delle *auctoritates* e delle immagini, sulla formulazione dei ragionamenti, le tecniche di sviluppo e sull'uso delle concordanze bibliche (dopo il 1230). Quella di Roberto di Basevorn indica otto modi di sviluppo, due dei quali riguardano esplicitamente la Scrittura: citare la Bibbia con i testi paralleli o convergenti; spiegare i quattro sensi scritturistici. In pratica un sermone di quel tempo era una lunga lista di citazioni bibliche con molte considerazioni personali che si traevano dal testo con diversi artifici di retorica: sfumature delle radici verbali, relazione causa-effetto, o immagini e allegorie (Spicq, 359). I predicatori citano soprattutto il testo della Bibbia usato nella liturgia, testo non molto puro, perciò alcune *Artes praedicandi* del XIII secolo consigliano di usare la versione di Gerolamo (BTT 4,534). Nei libri omiletici l'ordine delle domeniche è quello dell'anno liturgico e delle grandi feste ad esso collegate; l'omeliario latino di Maurizio di Sully, vescovo di Parigi (1160-1196), è un buon modello; fu edito a Lione nel 1511 con il titolo *Expositio evangeliorum totius anni.*

C *L'agiografia.* A loro modo gli agiografi medievali seguono gli autori biblici presentando i grandi personaggi o i santi ufficiali come attualizzazioni della grazia divina le cui prefigurazioni si ritrovano nella Bibbia. Ogni santo è un nuovo Abramo per la fede, un Mosè per la forza spirituale, un Davide per la pietà liturgica, ecc. Facendo un miracolo grazie a una nuvola di mosche, san Diego ricorda una piaga di Egitto; come Elia, san Condedo ammansisce le bestie feroci. Molti santi e sante sono presentati come repliche del Battista nel deserto, dell'attiva Marta, della contemplativa Maria. Le vite dei santi sono veramente illustrazioni moderne e ben localizzate della Sacra Scrittura (Spoleto, 113-15). Certo, gli agiografi non hanno tutti lo stesso stile e non ricorrono alla Bibbia con la stessa insistenza. Smalley li classifica molto semplicemente in tre gruppi a seconda che essi citino la Bibbia lo stretto necessario, moderatamente o in modo esagerato. Un campione dei primi è la *Vita di san Otmar* di W. Strabon del IX secolo, semplice, chiara, lontana da ogni superfluo biblico con visioni e profezie. Due esempi del secondo sono la *Vita di san Benedetto di Aniane* di Arduino (IX secolo) e quella di Brunone di Colonia del X secolo. Gli esempi del terzo gruppo sono numerosi, arrivando talvolta fino al cattivo gusto, come la *Vita di san Wilfredo di York* di Eddius Stephanus dell'VIII secolo; vi si legge che Wilfredo fu eletto vescovo a 30 anni come Ezechiele e Giovanni Battista; l'incendio che si verificò alla sua nascita fu il "roveto ardente" dell'incontro divino per questo piccolo Mosè; una chiesa staccata dalla sua diocesi è paragonata al Tempio pieno di ladri. Le stesse esagerazioni si trovano nella *Vita di san Colombano* di Adamnan del VII secolo, nella *Vita di san Adelardo* di Pascasio Radberto del IX secolo, nella *Vita di sant'Osvaldo* (anonimo) dell'XI secolo e, sfortunatamente, in molti altri (Spoleto, 640-48).

D *Le devozioni e le confraternite.* L'abitudine della *lectio divina* portata da Gerolamo e da Agostino si diffuse nel mondo medievale dei religiosi, grazie alla *Regola* di san Benedetto (cap. 48) e agli ordini monastici che ne dipendono. Tutte le regole monastiche l'imponevano: Cluny (PL 150,1285), Cbartreuse (SChr 313, 179-295), Prémontrés (PL 198,578), *Regularis Concordia* dell'Inghilterra (PL 137,497), ecc. A Citeaux Guglielmo di Saint-Thierry chiedeva di farla a un'ora precisa, di memorizzare

il brano più ricco e infine di farla sfociare nella preghiera. (*Lettre d'or* 120-123). Alcuni fedeli pii praticavano senza dubbio la *lectio divina,* ma mancano documenti che possano provarlo. La storia delle pie confraternite è più documentata grazie ai loro *Statuti* scritti che sono giunti fino a noi. Esse si sviluppano in occidente dal XII al XV secolo: confraternite di contadini unite a un monastero, confraternite ospedaliere o caritative, confraternite di penitenti come gli Umiliati di Milano e i Beghini del nordovest europeo; infine e soprattutto i numerosi terzi ordini francescani e domenicani (BTT 4, 591-94). Nei suddetti statuti era evidente l'influenza della Bibbia sia per le citazioni sia per i brevi commenti che spiegavano lo spirito della confraternita. I membri erano molto coinvolti nelle realtà materiali della vita (povertà, malattia, morte, ecc.), avevano bisogno di una rassicurazione spirituale costante il cui centro era nella Parola di Dio spiegata dal chierico responsabile. Aggiungiamo che rari gruppi cristiani caddero nell'errore volendo seguire la Scrittura alla lettera. I valdesi rifiutavano di prestare giuramento, perché Gesù aveva detto, secondo Mt 5,34, di non giurare. I loro predicatori itineranti utilizzavano traduzioni in vernacolo della Bibbia e ne conoscevano a memoria parecchi libri; secondo un processo dell'Inquisizione del 1394 in Germania erano chiamati *doctores sanctarum scripturarum* (BTT 4,603).

E *La vita politica.* Nella vita politica, a partire dal VII e VIII secolo, P. Riché ha dimostrato che l'influenza dell'AT era evidente nel presentare i vecchi re come esempi dei principi medievali, il popolo franco come un nuovo Israele e i vescovi come successori dei profeti (BTT 4,391-94). Bisogna concludere che le potenti monarchie medioevali furono prodotti immediati della teocrazia biblica? W. Ullman lo dice, senza ricevere però il consenso degli storici (cfr. Spoleto, 181-228).

F *Il diritto canonico.* Nel suo *Decretum* Graziano, nel XII secolo, il padre del diritto canonico, cita moltissimo la Scrittura, soprattutto l'AT, ma per trarne anzitutto il senso spirituale. Per lui la Bibbia è un'*auctoritas* paragonabile ai Padri e agli antichi giuristi: in ciò egli segue il metodo scolastico. La Scrittura, insegnamento di Dio, è il fondamento stesso del diritto, perché "la Legge (AT) e il Vangelo sono l'espressione del diritto naturale, esso stesso fondamento di tutto l'ordinamento giuridico" (BTT 4, 348). Nei successori di Graziano la relazione con la Bibbia va decrescendo e la giurisprudenza prende il sopravvento. B. Tierney ha studiato il sicuro impatto di numerosi testi biblici sulla soluzione di problemi chiave di diritto ecclesiastico del Medioevo: come Mt 16,18 e 18,18 in rapporto al potere papale, le censure ecclesiastiche e l'assoluzione sacramentale.

G *Le regole monastiche.* La vita monastica, l'abbiamo visto, era nutrita di Bibbia attraverso la liturgia e la *lectio divina.* Aggiungiamo un punto: le *Regole* e le *Consuetudini* furono influenzate dai libri sacri, ma in modo ineguale secondo le materie e le famiglie religiose. Così la *Regola* di san Colombano cita ampiamente la Bibbia sull'obbedienza, la vanità, la castità e il silenzio, ma poco circa la povertà e la perfezione e niente circa il nutrimento. Quasi tutte le *Regole* ricorrono più al NT che all'AT di cui Sal, Pr, Sir e Sap occupano un posto di onore. I modelli di Elia, di Eliseo, di Mosè e degli apostoli ritornano spesso, ma al di sopra di tutto è la persona modello di Cristo (BTT 4, 305-325).

H *L'arte.* Nel Medioevo artisti e calligrafi rivaleggiarono in talento per miniare il Libro Sacro, dai Vangeli di Rabbula (586) alla Bibbia di Urbino (1476-78). Prima dell'anno mille venivano miniati soprattutto i vangeli, poi dall'XI al XIII secolo i Salteri; nel XIV secolo e XV secolo i *Libri delle Ore* occupano il primo posto (BTT 4, 401-429). E anche in questi la maggior parte delle miniature sono delle scene bibliche; così di 128 dipinti delle Ore Visconti (1390-1425), 106 sono biblici, comprendenti lunghe serie sulla creazione, Mosè, Sansone e la vita di Gesù (M. Meiss-E. Kirsch, *Visconti Hours,* New York, 1972). Più importanti per noi sono le Bibbie moraleggianti, vere somme iconografiche, nate nel XIII secolo: ogni pagina ha otto medaglioni circolari divisi su due colonne, una con scene bibliche e l'altra con la morale che ne deriva. Infine le Bibbie istoriate, dal formato di circa 30 × 42 cm, si moltiplicano nel XIV secolo, con dei fregi oltre alle iniziali (CHB, II, 309-337). Quanti altri manoscritti liturgici ebbero delle miniature a soggetto biblico! Sempre con lo stesso scopo: aiutare il lettore a meglio gustare la Sacra Scrittura e a viverla. →arti plastiche e Bibbia; →illustrazione della Bibbia.

Bibl. CHB, II; G. Paré-A. Brunet-P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle,* Paris, 1933, 213-239; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age,* Paris, 1944; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture,* Paris, 1959-64; *La Bibbia nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo,* Spoleto, 1963; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages,* Oxford, 1983³; P. Riché-G. Lobrichon (ed.), *Le moyen âge et la Bible,* BTT 4, 1985; C. Walsh-D. Wood (ed.), *The Bible in the medieval world: essays in memory of Beryl Smalley,* Oxford, 1985. [C.F. Geyer, *Das Hiobbuch im christlichen und nachchristlichen Kontext. Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte,* Kair 28, 1986, 174-195; F. Petit (a cura di), *Catenæ Græcæ in Genesim et Exodum. II. Collectio Coisliana in Genesim* (= CCM 15), Turnhout, 1986; M.Á. Tabet, *La perspectiva sobrenatural de la hermenéutica bíblica de santo Tomás,* ScripTPamp 18, 1986, 175-196; J. Leclercq, *Lettura della S. Scrittura e teologia spirituale in S. Bernardo,* in *Ascolto della parola e preghiera. La "lectio divina"* (= Teologia Sapienziale 2), Città del Vaticano, 1987, 169-174; M.V. Treviño, *Aproximación bíblica de San Francisco de Asis a Job,* EstFranc 88, 1987, 133-65; P. Riché et alii, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino,* a cura di B. Chiesa (= StBibPaid 87), Brescia, 1989; R. Coggi, *Le caratteristiche fondamentali dell'esegesi biblica di san Tommaso,* SacDoc 35, 1990, 533-544; P. Gilbert, *Esercizi, Scrittura e sistema,* ScuolC 118, 1990, 407-431; B. Prete, *La bibbia nella Somma Teologica,* SacDoc 36, 1991, 5-27; P. Valkenberg, *Lettori della Scrittura e uditori della Pa-*

rola nella chiesa del medioevo, Conc[I] 27/1, 1991, 70-81; M.D. Yaffe, *Providence in Medieval aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job,* in L.G. Perdue-W.C. Gilpin (ed.), *The voice from the whirlwind: Interpreting the Book of Job,* Nashville, 1992, 111-28]. ALap

MEDITERRANEO Mare situato tra l'Europa a nord, l'Asia a est e l'Africa a sud. Comunica con l'Atlantico attraverso lo stretto di Gibilterra, situato tra le Colonne d'Ercole/Melqart degli antichi, e dal 1869 è collegato al mar Rosso attraverso il canale di Suez. Forma numerosi golfi chiamati "mari": Tirreno, →Adriatico e Ionio (At 27,27), dell'Arcipelago o Egeo, di Marmara, l'antico Propontide, il mar Nero o Ponto Eusino, il mare d'Azov. Ha una superficie di circa tre milioni di kmq e la sua maggiore profondità raggiunge i 4.400 m. Le maree sono insignificanti e il ruolo delle correnti è trascurabile. I venti, al contrario, avevano una grande influenza sulla navigazione antica, le cui tecniche non permettevano ancora di navigare contro vento. Solo la bella stagione era propizia ai viaggi marittimi, mentre le tempeste di settembre/ottobre e marzo/aprile costringevano le navi nei porti. Se il vento era propizio, il viaggio da Giaffa allo stretto di Gibilterra durava tre settimane. Il cattivo tempo o l'assenza di venti propizi rischiavano di prolungare il viaggio. Le numerose isole del M. servivano da scalo: Cipro, Rodi, le isole dell'Egeo, Creta, le isole Ioniche, Malta, la Sicilia, la Sardegna, le Baleari. Il M. nell'antichità serviva da via di comunicazione e l'utilizzarono i Micenei, i Greci, i Fenici. Nell'AT è chiamato ora Grande Mare (in ebr. *hayyām haggādôl:* Nm 34,6s; Gs 1,4; 9,1; 15,12.47; 23,4; Ez 47,10.18; 48,28; Dn 7,2), ora mare Occidentale (in ebr. *hayyām hā'aḥārôn:* Dt 11,24; 34,2; Gl 2,20; Zc 14,8), sia mare dei Filistei (in ebr. *yām pᵉlištîm:* Es 23,31), mare d'Egitto (in ebr. *yām miṣrayîm:* Is 11,15), mare di →Melukka (in ebr. *yām milʾûk:* Is 23,2) o mare di Giaffa (in ebr. *yām yāpôʾ:* Esd 3,7; 2Cr 2,15), appellativi che designano, rispettivamente, il mare al largo della costa filistea, egiziana o del porto di Giaffa.

Bibl. J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce sous l'Empire romain,* Paris, 1966, 31-39; L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World,* Princeton, 1971 (1986²); G. Bunnens, *Tyr et la mer,* StPhoen 1-2, 1983, 7-21; O. Höckmann, *Antike Seefahrt,* München, 1985. ELip

MEFAAT In ebr. *mēpāʿat;* città di Ruben (Gs 13,18) concessa ai leviti merariti (Gs 21,37; 1Cr 6,64). In seguito divenne moabita (Ger 48,21). Secondo l'*Onomasticon* 128,22 era, dal tempo di Eusebio, un presidio di soldati romani ai margini del deserto. Il nome sopravvive nel ḫirbet Nēfaʿa a nord-ovest di Chesbon, ma il sito antico deve essere sul vicino tell Jāwah (10 km a sud di Amman). CCan

MEGHIDDO In ebr. *mᵉgiddô(n),* in gr. *maged(d)ō(n)* (fra gli altri); roccaforte dominante la pianura di Izreel. Il termine deriva dal verbo *gādad* "tagliare", "penetrare", "radunare in truppa" (cfr. il nome *gᵉdûd,* "banda", "truppa"). M. significherebbe "luogo di riunione delle truppe". La città è stata identificata da parecchi con il ḫirbet el-Lejjūn, la Legio o Maximiapolis che fu la sede della VI legione Ferrata all'epoca romana (18 km a sud-ovest di Nazaret); attualmente tutti concordano nel collocare M. al tell el-Mutesellim (tel Meghiddō in ebraico moderno; 17 km a sud-ovest di Nazaret; 1 km a nord di el-Lejjūn). M. è situata sulla costa settentrionale del Carmelo, di fronte alla pianura di Izreel che essa domina, inoltre è isolata, a sud, dal fiume Qina (wadī es Sitt) e una piccola valle la separa dal Carmelo. La città si trova all'incrocio di due grandi strade: l'asse est-ovest partiva da Bet-Sean e attraversava la valle di Izreel per raggiungere la pianura costiera, a nord del Carmelo, da dove risaliva lungo la costa fenicia; l'asse sud-nord seguiva il tracciato della *Via maris:* Gaza, Afek, Yehem, Aruna all'imbocco della gola e M. allo sbocco del fiume Qina nella pianura di Izreel, poi tra i versanti del Tabor e della collina di More e infine Kenneret e Cazor.

M. controllava uno dei tre passi della catena del Carmelo con Iokneam e Yibleam-Tanak, che è associata alla salita di Gur (2Re 9,27); la conquista di M. da parte di Tutmosi III ci descrive il passo di Aruna e tutta l'importanza strategica del luogo simile a un tappo sulla bottiglia che ferma ogni spinta (TPOA, 21s). M. è menzionata per la prima volta negli *Annali* di Tutmosi III nel celebre racconto della conquista della città, teatro di una coalizione siro-palestinese, racconto che descrive la regione e permette l'identificazione del luogo (TPOA, 21-23: *magidu* o *makidu* in egiziano); la città fu conquistata dopo sette mesi d'assedio. Passa quindi sotto la sovranità dell'Egitto che, secondo la lettera di Tarnak, vi mantiene una guarnigione. Durante la sua terza campagna (ca. 1430) Amenofi II si accampa nei dintorni di M. dove gli viene condotto il re di Geba-Semen; un inviato di M. alloggia alla corte del faraone nella stessa epoca, il che indicherebbe la sua situazione di città-stato egiziana, confermata dalle lettere di el-Amarna. Durante il periodo di el-Amarna il re di M. (*megidda* o *makidda* in accadico) proclama la sua fedeltà al faraone e accusa i principi vicini, Sichem in particolare, di cospirazione contro l'Egitto con l'aiuto degli Apiru (lettere 234,242-45). La città è conquistata da Seti I nella sua prima campagna (ca. 1304). Durante il regno di Ramses II (1290-24) M. è menzionata nella descrizione della regione in una lettera sarcastica allo scriba del re (papiro Anastasi I: ANET, 477). Nella Bibbia non sembra che la città sia stata conquistata dagli Israeliti prima del regno di Davide (Gdc 1,27; cfr. Gs 17,11-13) e ciò malgrado la menzione del re di M., catturato con gli altri re cananei in Gs 12,21 e nonostante il racconto della vittoria di Debora e Barak "alle acque di Meghiddo" (Gdc 5,19). La città è assegnata a Manasse, ma sarebbe situata in effetti sulla frontiera con Issacar (Gs 17,11; 1Cr 7,29). Salo-

mone ricostruì "Cazor, Meghiddo, Ghezer... città di carri e cavalli" (1Re 9,15.19); fa parte del quinto distretto di Salomone, formato da città della pianura di Izreel (1Re 4,12). Fu conquistata da Sisach (945-25) nella campagna contro il regno del nord (cfr. 1Re 14,25); ciò è attestato da un frammento di stele. Quando la dinastia di Omri fu rovesciata, Ieu ferì mortalmente sulla "salita di Gur" Acazia, re di Gerusalemme, che si rifugiò a M. dove morì (2Re 9,27). Nel 733-2 Tiglat-Pileser s'impadronì del Regno di Israele nella sua campagna sulla costa mediterranea e creò la provincia di *magiddu* (in accadico) dal nome della sua capitale. Giosia, re di Giuda, vi fu ucciso nel suo tentativo di opporsi alla marcia del faraone Necao "verso il re di Assiria" nel 609 circa (2Re 23,29s; 2Cr 35,22). La pianura di fronte a M. è menzionata in un oracolo sul rinnovamento di Gerusalemme (Zc 12,11). La città declina e viene edificato un posto militare in prossimità del ḫirbet Lejjūn, luogo della città romana di Legio. Infine si trova la menzione di →Armaghedon come luogo di una battaglia fra le forze di Dio e quelle del male; la parola Armaghedon proverrebbe dall'ebr. *har mᵉgiddôn*, "montagna di Meghiddo" (Ap 16,16).

Tell el-Mutesellim fu oggetto di scavi da parte di G. Schumacher dal 1903 al 1905; gli scavi furono proseguiti dagli americani: C.S. Fisher (1925-27), P.L.O. Guy (1927-29) e G. Loud (1935-39). Infine, Y. Yadin diresse delle verifiche nel 1960, 1966-67 e 1971. Esiste un grave problema di cronologia (cfr. bibliografia). Del Calcolitico sono stati ritrovati resti di abitazioni circolari e rettangolari in mattoni crudi, sulla roccia naturale (livello XX). Nel Bronzo Antico I, poco prima della fine del periodo calcolitico, fu costruito un santuario rettangolare: mura massicce, basi di colonne e altare contro il muro posteriore, opposto all'entrata; esso subirà qualche modifica (livello XIX). Il luogo di culto è ormai fissato per i secoli successivi. Nel Bronzo Antico II-III la città è fortificata con un muro massiccio (8 metri di spessore, livello XVIII). Poi il tempio calcolitico è sostituito da un altare monumentale (8 metri di diametro), circolare, costruito in pietre non tagliate; una piccola scala incastrata permette l'accesso alla tavola dei sacrifici. All'interno del recinto sacro è stata trovata una grande quantità di ossa di animali. La città fu distrutta alla fine di questo periodo. Tre nuovi templi del tipo megaron egeo sono costruiti nelle vicinanze del grande altare sempre in uso (livelli XVII-XV), la città viene circondata da un muro di cinta grossolano (livello XIV). Il grande altare circolare viene abbandonato e rimane un solo tempio. Poi, un po' più all'esterno, viene costruita una muraglia a denti di sega (livello XIII) e viene aperta una porta dal passaggio a zig-zag, fiancheggiata da due torri. L'area sacra non presenta costruzioni. La città è governata dagli Egiziani perché sono state trovate due steli di Tutotep (ca. 1850). Il piano della città cambia completamente nel Bronzo Medio e resterà fino al XII secolo (livelli XII-X). La muraglia anteriore è allargata e rinforzata da un terrapieno di tipo hyksos. Parallelamente al muro corre una strada, fiancheggiata da case. Vicino alla porta a tre tenaglie, che formano due sale da guardia, è costruito un palazzo massiccio. È stato portato alla luce un tempio con steli. Nel Bronzo Recente I-II il palazzo è rinnovato e ingrandito, poi il sito è distrutto (livello IX). La città è ricostruita e non presenta alcun segno di declino. Il palazzo è di nuovo ingrandito; è stato trovato un tesoro: lamine d'avorio incise, vasi di oro, gioielli e collane in lapislazzuli o in oro. Vicino alla porta è stato trovato un frammento di tavoletta recante un brano dell'epopea di *Ghilgamesh*. Sull'antica area sacra è costruito un santuario fortificato (livello VIII); due colonne ne controllano l'entrata. Il Bronzo Recente II B è l'ultima grande epoca di prosperità della città nel periodo del Bronzo. Il piano generale non è cambiato ad eccezione del palazzo che è più piccolo. La città è distrutta da un violento incendio. Nel Ferro I viene costruito un nuovo palazzo sulle rovine livellate dell'antico, così pure nell'area culturale sorge un altro tempio in muratura grossolana. In genere gli edifici vengono abitati di nuovo. In seguito il sito è totalmente distrutto. Nel Ferro II A sono costruiti un muro a casematte e una porta a sei sale di guardia, fiancheggiata sul davanti da due torri. Una galleria coperta dava accesso alla sorgente. Nel Ferro II B il muro a casematte è riempito per costruire una muraglia massiccia, rinforzata da salienti; la porta è più piccola, a tre tenaglie per ogni parte. I depositi, "scuderie", risalgono a Omri. Si scava il sistema idrico composto da un pozzo di accesso, una lunga galleria e una sala-serbatoio dove si trova la sorgente; viene costruito anche un grande silo. La città fu distrutta da Tiglat-Pileser, ma fu ricostruita secondo un piano a scacchiera, senza mura. È stato ritrovato il palazzo del governatore. Fu distrutta dal faraone Necao. Nel periodo persiano la città fu ricostruita senza mura.

Bibl. Abel, II, 382-384; EAEHL, III, 830-856; Vogel, I, 59-60; II, 58-59; G. Schumacher, *Tell el-Mutesellim*, I, Leipzig, 1908; H.H. Nelson, *The Battle of Megiddo*, Chicago, 1913; C. Watzinger, *Tell el-Mutesellim*, II, Leipzig, 1929; C.S. Fisher, *The Excavation of Armageddon*, Chicago, 1929; P.L.O. Guy, *New Light from Armageddon*, Chicago, 1931; J. Jeremias, *"Ar Magedon" (Apk 16,16) und Megiddo*, JPOS 12, 1932, 49-50; R.M. Engberg-G.M. Shipton, *Another Sumerian Seal Impression from Megiddo*, PEFQS 66, 1934, 90-93; id., *Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Pottery of Megiddo*, Chicago, 1934; R.S. Lamon, *The Megiddo Water System*, Chicago, 1935; H.G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult*, Chicago, 1935; P.L.O. Guy-R.M. Engberg, *Megiddo Tombs*, Chicago, 1938; R.S. Lamon-G.M. Shipton, *Megiddo*, I, Chicago, 1939; G. Loud, *The Megiddo Ivories*, Chicago, 1939; G. Shipton, *Notes on the Megiddo Pottery of Strat VI-XX*, Chicago, 1939; R.M. Engberg, *Historical Analysis of Archaeological Evidence; Megiddo and the Song of Deborah*, BASOR 78, 1940, 4-9; id., *Megiddo-Guardian of the Carmel Pass*, BA 3, 1940, 41-51; W.F. Albright, *The Excavation of Tell Beit Mirsim, III, The Iron Age*, AASOR 21-22, 1941, 2s (nota 1); G. Loud, *Megiddo*, II, Chicago, 1948; W.F.

Albright, *Review: Megiddo II,* AJA 53, 1949, 213-15; G.E. Wright, *Review: Megiddo II,* JAOS 70, 1950, 56-60; G.E. Wright, *The Problem of the Transition between the Chalcolithic and Bronze Ages,* Erls 5, 1958, 37-45; Y. Aharoni-R. Amiran, *A New Scheme for the Sub-Divisions of the Iron Age in Palestine,* IsrEJ 8, 1958, 171-84; R. Amiran-I. Dunayevski, *The Assyrian Open-Court Building andt its Palestinian Derivatives,* BASOR 149, 1958, 25-32; M. Dothan, *Some Problems of the Stratigraphy in Megiddo XX,* Erls 5, 1958, 38-40; K.M. Kenyon, *Some Notes on the Early and Middle Bronze Age Strata of Megiddo,* Erls 5, 1958, 51-60; A. Goetze-S. Levy, *Fragment of the Gilgamesh Epic from Megiddo,* Atiqot 2, 1959, 121-28; Y. Yadin, *New Light on Solomon's Megiddo,* BA 23, 1960, 62-68; id., *Hazor, Gezer and Megiddo in Solomon's Times,* in *Kingdom of Israel and Judah,* Jerusalem, 1961, 66-109; C. Epstein, *An Interpretation of the Megiddo Sacred Area during Middle Bronze II,* IsrEJ 15, 1965, 204-21; D. Ussishkin, *King Solomon's Palace and Building 1723 in Megiddo,* IsrEJ 16, 1966, 174-86; K.M. Kenyon, *The Middle and Late Bronze Strata at Megiddo,* Levant 1, 1969, 25-60; U. Müller, *Kritische Bemerkungen zu den Straten XIII bis IX in Megiddo,* ZDPV 86, 1970, 50-86; J.B. Pritchard, *The Megiddo Stables: A Reassessment,* in J.A. Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century,* New York, 1970, 268-76; D. Ussishkin, *On the Original Position of two Proto-Ionic Capitals at Megiddo,* IsrEJ 20, 1970, 213-15; Y. Yadin, *The Megiddo of the Kings of Israel,* BA 33, 1970, 66-96; id., *The Megiddo of the Kings of Israel,* Qadm 3, 1970, 38-56; T.L. Thompson, *The Dating of the Megiddo Temples in Strata XV-XIV,* ZDPV, 96, 1970, 38-40; Y. Aharoni, *The Stratification of Israelite Megiddo,* JNES 31, 1972, 302-11; Y. Yadin, *A Note on the Stratigraphy of Israelite Megiddo,* JNES 32, 1973, 330; I. Dunayevski-A. Kempinski, *The Megiddo Temples,* ZDPV 89, 1973, 161-87; C. Epstein, *The Sacred Area at Megiddo in Stratum XIX,* Erls 11, 1973, 54-57; H.E. Kassis, *The Beginning of the Late Bronze Age at Megiddo. A Re-Examination of Stratum X,* Berytus 22, 1973, 5-22; Y. Yadin, *The Megiddo Stables,* Erls 12, 1975, 57-62; M. Goerg, *Megiddo in den Aechtungstexten,* ZAW 88, 1976, 94-96; W.H. Sea, *The Conquest of Sharuhen and Megiddo Reconsidered,* IsrEJ 29, 1979, 1-5; Y. Shiloh, *Solomon's Gate at Megiddo as Recorded by its Excavator, R. Lamon,* Levant 12, 1980, 69-76; Y. Yadin, *Biblical Megiddo,* JerCath 1, 1981, 120-51; A.F. Rainey, *The Military Camp Ground at Taanach by the Waters of Megiddo,* Erls 15, 1981, 61-66; B. Wood, *The Stratigraphic Relationship of Local and Imported Bichrome Ware at Megiddo,* Levant 14, 1982, 73-79; G.J. Wightman, *Building 434 and other Public Buildings in the Northeastern Sector of Megiddo,* Tel Aviv 11, 1984, 132-45; id., *Megiddo IIA-III: Associated Structures and Chronology,* Levant 17, 1985, 117-29; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents,* Jerusalem, 1984, 139s. [*Meghiddo, città regia,* MdBi n° 9, 1991]. MBeau

MEGILLAT TA'ANIT "Rotolo di digiuno (vietato)", breve scritto giudeo-aramaico, redatto verso il 70 d.C. che enumera i 35 giorni di vittorie e di avvenimenti felici durante i quali era vietato digiunare. Il suo valore storico è dovuto all'enumerazione e alla giustificazione di questi giorni di festa.

Bibl. EJ, XI, 1230s; TRE, XI, 59-61; H. Lichtenstein, *Die Fastenrolle, eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte,* HUCA 8-9, 1931-32, 257-351; J.A. Fitzmyer-D.J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts,* Rome, 1978, 184-187.248-250 (bibliografia); K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer,* Göttingen, 1984, 354-358 (bibliografia). ELip

MEGILLOT In ebr. *ḥamēš megillôt,* i "cinque rotoli". Il termine designa, fra gli scritti →agiografi, i cinque libri più corti: Ct, Rt, Lam, Qo ed Est. I cinque rotoli non sempre sono stati messi insieme (cfr. BabBB 14b). Nei manoscritti della Bibbia ebraica i rotoli sono stati riuniti. Così il manoscritto di Leningrado (1008) li raggruppa in ordine cronologico. In alcune Bibbie ebraiche stampate l'ordine dei rotoli segue l'ordine delle feste durante le quali essi sono letti. Ct è letto a Pasqua, primavera dell'amore di Dio per il suo popolo (Ct 2,11-13). Rt è letto alla festa delle Settimane che segna l'inizio della mietitura dell'orzo (Rt 1,22). Lam è letto il 9 ab, giorno della commemorazione della distruzione del Tempio e di Gerusalemme. Qo è letto alla festa delle Tende ed Est ai Purim.

Bibl. EJ, XI, 1228; XIV, 1057-1059. FDM

ME-IARKON →Ierakon.

MELAGRANA, MELOGRANO In ebr. *rimmôn.* L'AT considera la melagrana come uno dei prodotti tipici di Canaan (Nm 13,23; Dt 8,8; 1Sam 14,2; Gl 1,12); il melograno *(Punica granatum)* era piantato nei giardini (Ct 4,13) e i numerosi nomi di luogo composti con →(2) Rimmon testimoniano la sua diffusione. L'albero dalle foglie verde scuro e dai fiori rossi offriva un bell'aspetto (Ct 7,13) e il colore dei suoi frutti non era meno attraente (Ct 4,3). Con la melagrana si faceva il mosto (Ct 8,2). Il suo fiore era un elemento decorativo dell'arte; era riprodotto sui bordi ornamentali degli abiti del sommo sacerdote (Es 28,33) e in bronzo sulle colonne del Tempio di Salomone (1Re 7,18; 2Re 25,17); era forse simbolo della benedizione divina. HF-JCMar

MELCHISEDEK In ebr. *malkî-ṣedeq;* re cananeo di Salem e sacerdote di El-Elyon. Dopo la vittoria di Abramo sui re coalizzati di Gen 14, M. andò a incontrarlo, "portò pane e vino" e benedisse Abramo invocando El-Elyon. Il testo non dice chiaramente se Abramo diede "la decima di tutto" o se sia stato M. a darla ad Abramo. Il testo attuale vuol senza dubbio dire che Abramo pagò la decima a M. e dimostrare con ciò che gli Israeliti dovevano pagare la decima al sacerdote del Tempio di Gerusalemme; per "egli" (Gen 14,20) si deve dunque intendere Abramo. Il significato di tutto questo episodio, che non si collega al contesto e rompe il legame fra il v. 17 e il v. 21, è discusso. Questo racconto potrebbe

essere lo *hieros logos* (leggenda cultuale) del santuario di Gerusalemme, passato agli Israeliti sotto Davide; i sacerdoti gebusei di Gerusalemme avrebbero riconosciuto nella persona di Abramo i loro nuovi padroni, gli Israeliti. In ogni caso i re di Israele, proprio come i re orientali, si consideravano sacerdoti e successori dei sacerdoti di Gerusalemme. Delegano il sacerdozio unicamente a dei "professionisti". Il Sal 110,4 allude alla stessa idea. Qui M. appare come prototipo del re-Messia davidico. Sacerdote ideale, egli è superiore all'ordine di Aronne. A Qumrân alcuni frammenti del I secolo d.C. (11QMelch) vedono in M. una figura escatologica. È anche chiamato, sembra, "elohim" (r. 10). È a capo degli angeli (r. 13.14) e ciò lo fa identificare con l'arcangelo Michele che, fra gli altri compiti, ha anche quello di officiare come sommo sacerdote nel Tempio celeste. Eb 5,6.10.20; 7 parla di M. a proposito del testo del Sal 110,4 in cui i primi cristiani vedevano Cristo. Eb 7,2 spiega il nome di M. con "re di giustizia"; infatti esso significa o "(il dio) Salem è re" (opinione più corrente) o "(il dio) →Melek è giusto" (giustizia e pace sono due doni escatologici). Basandosi su ciò che dice Gen di M. e soprattutto su ciò che non dice (è senza genealogia, essendo angelico; "egli vive" 7,8), Ebr 7 scopre un parallelismo fra Gesù e M. che fa di quest'ultimo un tipo perfetto di Gesù. Con ciò l'autore vuole dimostrare che il sacerdozio del NT (Gesù) è più perfetto del sacerdozio dell'AT (Levi, "figlio" di Abramo). Ne vede la prova nel fatto che il sacerdozio levitico, personificato da Abramo, ha pagato la decima a M. Se Gesù è sacerdote secondo l'ordine di M. (Sal 110,4; 11QMelch), è dimostrato che il suo sacerdozio è superiore al sacerdozio dei leviti. Inoltre l'autore vede nel fatto che Gesù doveva diventare sacerdote secondo l'ordine di M. la prova che il sacerdozio levitico è imperfetto e che, formato da uomini mortali, doveva cedere il passo a colui che "vive", cioè, secondo il modo di vedere di Eb, a colui che è eterno.

Bibl. TWNT, IV, 573-575; S. Landersdorfer, *Das Priesterköningtum von Salem*, JPOS 9, 1925, 203-216; H.H. Rowley, *Melchizedek and Zadok*, in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 461-472; G.T. Kennedy, *St Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech*, dissWashington, 1951 (cf. RB 60, 1953, 613); A.S. van der Woude, *Melchisedech als himmlische Erlösergestalt in den neugefundener eschatologischen Midraschim aus Qumrân-Höhle XI*, OTS 14, 1965; A.S. van der Woude-M. de Jonge, *11HQMelch and the N.T.*, NTS 12, 1966; J. Carmignac, *Le document de Qumrân sur Melchisédech*, RQum 7, 1970; J.T. Milik, *Milkiṣedeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS 23, 1972. [P.J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresha* (= CBQMon 10), Washington, 1981; N. Casalini, *Ancora su Melchisedek*, SBFLA 35, 1985, 107-30; J.P. Mahé, *La fête de Melkisédeq le huit août en Palestine d'après les Tropologia et le ménées géorgiens*, in *Hommage à Georges Dumézil*, RÉtGC 3, 1987, 83-125; E. Berg, *Who was Melchizedek?*, Dor 16, 1987s, 183-85; C. Gianotto, *"Melkisedeq benedisse Abram" (Gen 14,18-20)*, in *Le genti nel piano di salvezza*, ParSpV n. 26, 1992, 25-46]. AvdB-ALac

MELCHISEDEK, APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

MELEK Trascrizione del termine ebr. *melek*, "re"; alcuni autori hanno pensato che questa parola servisse come teonimo in Is 57,9, ma questa supposizione non è giustificata. ELip

MELO, MELA L'ebr. *tappûaḥ* designa molto probabilmente il melo e il suo frutto (l'identificazione di *tappûaḥ* con l'arancio, l'albicocco e il limone è oggi abbandonata dagli specialisti); in Palestina, in epoca biblica, il melo *(Pirus malus)* doveva crescere in abbondanza. Molti nomi di luogo sono composti con *tappûaḥ* (Tappuach, Bet-Tappuah, En-Tappuah). Gl 1,12 parla della distruzione della vigna, del fico, del melograno e del melo a causa delle cavallette; Pr 25,11 menziona delle m. d'oro con ornamenti d'argento; Ct (2,5) loda la freschezza, la bellezza (2,3), il profumo della mela; l'idillio di Ct 8,5 comincia sotto un melo. La "mela del paradiso" è una tradizione popolare piuttosto recente (il racconto della Bibbia parla del "frutto", in ebr. *pᵉrî*: Gen 3,3 di un albero semplicemente); fu probabilmente influenzata dalle mele delle Esperidi e dalla restrizione del significato di *pomum* (traduzione di *pᵉrî* nella Volgata), "melograno" in latino, "mela" nei suoi derivati.

Bibl. DB, V, 529-531; H. Heisig, *Woher stammt die Vorstellung vom Paradiesapfel?*, ZNW 44, 1952-53, 111-118. HF-JCMar

MELONE L'ebr. *'ābaṭṭiḥîm* (plurale), uno dei prodotti dell'Egitto rimpianto dagli Israeliti nel deserto (Nm 11,5), indica molto probabilmente il m. d'acqua o anguria (*Citrullus vulgaris;* cfr. siriaco *paṭiḥe'*) diffuso in Egitto dall'epoca dei faraoni. Alcuni autori identificano l'ebr. *qiššu'āh* (Nm 11,5; cfr. Is 1,8; Ger 10,5; Bar 6,69), generalmente tradotto con " →cocomero", con il m. *(Cucumis melo Chate).* JLong

MELUKKA In ebr. *mil'ûk*, in aram. *mᵉlûk*, in acc. *melluḫḫa;* M. indicava in sumerico e in accadico una regione aldilà dell'estremità orientale del Golfo Persico, verosimilmente la regione dell'Indo. In epoca neoassira, a partire dall'VII secolo a.C., questa denominazione fu trasferita alla Nubia, al paese di Kush situato aldilà del mar Rosso, e il toponimo servì anche a indicare l'Egitto governato dai faraoni della dinastia dei Kushiti. Lo *yām mil'ûk* di Is 23,2, un testo contemporaneo all'uso neoassiro di M., è dunque un sinonimo di "mare d'Egitto", nome del Mediterraneo sud-orientale in Is 11,15 e in Erodoto, *Storie* 2,15.

Bibl. RGTC, I-VIII (s.v. Meluḫḫa); W.F. Leemans, *The Trade Relations of Babylonia and the Question of Relations with Egypt in the Old Babylonian Period*, JESHO 3, 1960, 21-37 (v. 23-30); id., *Foreign Trade in the Old Babylonian Period*, Leiden, 1960, 159-166; S.

Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 245s; A./S. Parpola, *On the Relationship of the Sumerian Toponym Meluḫḫa and Sanskrit mlecca*, in *Studia Orientalia Armas I. Salonen*, Helsinki, 1975, 205-238; Ė. Lipiński, *The Elegy on the Fall of Sidon in Isaiah 23*, Erls 14, 1978, 79*-88* (v. 81*).

ELip

MEMMIO In gr. *memmios*, dal lat. *memmius;* ambasciatore romano, dal suo vero nome Quinto M., latore di una lettera ai Giudei sull'alleanza di Roma e dei Giudei (2Mac 11,34); è sconosciuto altrove.

CSaul

MEMORIE Relazione scritta da coloro che hanno preso parte agli avvenimenti, genere letterario raramente attestato nella Bibbia. Si concorda generalmente nel riconoscere in Esd-Ne vasti estratti delle m. di Esdra (Esd 7,1-8,36 + Ne 7,72b-8,18 + Esd 9,1-10,44 + Ne 9,1-37) e delle m. di Neemia, tanto per la sua prima (Ne 1,1-7,7a + 11,1 = 25a; 12 in parte) quanto per la sua seconda missione (Ne 13 + 10). Sebbene la storia della successione di Davide, in 2Sam 9-20 + 1Re 1-2, non sia redatta in prima persona, è evidente che il racconto primitivo deve essere stato scritto da un testimone oculare della maggior parte dei fatti raccontati o, almeno, da uno scriba informato da una personalità che aveva preso parte agli avvenimenti, forse il sacerdote Ebiatar che aveva aderito al partito soppiantato da Adonia. Lo stile attuale dell'opera non è tuttavia quello delle m. D'altra parte, tenuto conto del genere letterario di Tb, il racconto autobiografico di Tb 1-2 non può essere qualificato come m.; rientra infatti nella finzione letteraria.

ELip

MENACHEM In ebr. *mᵉnaḥēm*, "consolatore", "colui che conforta"; re di Israele (circa 750-741; 2Re 15,14.16-22), figlio di Gadi, che può significare "Gadita" o essere antroponimo, forma ipocoristica di *gadiyyāhû*, "Jahweh è la mia buona fortuna". Mette fine alla dinastia di Ieu uccidendo il figlio di Geroboamo II, Sallum. L'azione brutale contro →Tappuach (l'ebr. *tipsaḥ* è corretto nella LXX lucianea), località probabilmente situata a sud di Sichem, mostra la violenza delle lotte fra tribù. Con l'arrivo al potere di Tiglat-Pileser III, la minaccia assira si precisa e, nel 738, M. deve pagare il tributo (ANET, 283; TPOA, 98.99; 2Re 15,19-20 dove il sovrano assiro è chiamato →Pul). Il giudizio sfavorevole del Deuteronomista si esprime con gli stessi stereotipi degli altri re di Israele. Alla sua morte gli succede suo figlio →Pekachia.

Bibl. L.D. Levine, *Menahem and Tiglath-Pileser: A New Synchronism*, BASOR 206, 1972, 40-42; M. Weippert, *Menahem von Israel und seine Zeitgenossen in einer Steleinschrift des assyrischen Königs Tiglathpileser III, aus dem Iran*, ZDPV 89, 1973, 26-53; W.H. Shea, *Menahem and Tiglath-Pileser III*, JNES 37, 1978, 43-49.

JAun

MENDICANTE In ebr. *mᵉšā'ēl*, in gr. *prosaitēs;* sebbene la Bibbia menzioni appena la mendicità considerata come la possibile conseguenza di una maledizione divina (Sal 109,10; cfr. 37,25), è certo che ci fosse un numero di m. professionisti che andavano di porta in porta (Sir 40,28.30; MishPea 8,7; MishKet 13,3) che si trovavano lungo le strade (Mc 10,46; Lc 18,35 cfr. Gv 9.8) o vicino alle porte del Tempio (At 3,2). Tra essi si annoveravano →ciechi, storpi e lebbrosi. Le esortazioni a praticare l'elemosina rivelano che il numero dei m. aumentava più che diminuire, mentre gli inviti a fare l'elemosina in segreto (Mt 6,1-4) tradiscono la presenza di poveri vergognosi (cfr. Lc 16,3; povertà). Se nel IV secolo d.C. l'imperatore Giuliano lodava gli Ebrei per aver eliminato la mendicità in mezzo a loro (*Lettere* 3,22), è perché la comunità individuava i veri bisogni e provvedeva in segreto alle loro elementari necessità.

Bibl. EJ, IV, 387-391.

ELip

MENELAO In gr. *menelaos;* fratello di Simone il sovrintendente del Tempio (2Mac 4,23), fu nominato sommo sacerdote al posto di Giasone grazie un dono di 300 talenti ad Antioco IV (2Mac 4,24-25). Convocato ad Antiochia perché non si era occupato delle somme promesse, rubò dei vasi preziosi nel Tempio per circuire i consiglieri del re (2Mac 4,32-33). Onia III, fratello e predecessore di Giasone, gli rimproverò questo misfatto e per questo motivo fu assassinato da Andronico (2Mac 4,33-38). Accusato, Menelao riuscì a farsi perdonare (2Mac 43-50). Giasone tentò di cacciarlo da Gerusalemme, ma egli poté restare e, poco dopo, lasciò che Antioco IV saccheggiasse il Tempio (2Mac 5,15-16). Avendo esercitato una crudele dominazione sui Giudei (2Mac 5,23), fu accusato davanti ad Antioco V che lo condannò al supplizio della cenere a Berea (2Mac 13,3-8).

CSaul

MENFI, NOPH, MOPH, NAPHTUH Antica città dell'Egitto.

1 Nome Il nome usuale di Menfi era in eg. *mn-nfr*, "durevole è la bellezza". La città, fondata da Menes sotto il nome di "Muro Bianco", prese il nome dalla piramide di Pepi I (sesta dinastia) che si innalzava proprio vicino a Saqqara. Poiché la *r* finale di *mn-nfr* non veniva più pronunciata, questo toponimo ha dato le forme copte *menpe*, *menp*, *mnpe* e anche *mep* con la *n* assimilata alla *p*. A questa ultima forma corrisponde la sola attestazione biblica di *mn-nfr* in Os 9,6, dove *mp (meppi)* è certamente il nome di M. Si ritrova questa forma in una lettera aramaica scoperta a Hermopolis (*Lettera* 2,3) dove *mpy* deve essere letto *meppi*, ma la grafia normale, tanto aramaica che fenicia, è *mnp (menpi)*, senza l'assimilazione della *n*. L'accadico utilizza la forma *mempi*, con la *m* proprio come il greco *(memphis)*. Esisteva tuttavia un altro nome di M., in eg. *nỉw.t pṯḥ*, "Città di Ptah", il santo patrono della città. Le trascrizioni neo-assira (*ni-* o *né-*), greca *(nē)* e

copta *(nē)* indicano che la parola egiziana "città" *(nỉw.t)* si pronunciava *nē* a partire dall'inizio del primo millennio a.C., ma la sua pronuncia più antica, risalente al II millennio, era *nō* o *nū*. Questo altro nome di M. si pronunciava allora *nō-ptaḥ* che trascrive l'ebr. *nptḥ* in Gen 10,13; 1Cr 1,11, dove si incontra il gentilizio *nptḥym*, "Menfiti". La forma abbreviata di *nō-ptaḥ* era *nop*, che si trova in Is 19,13; Ger 2,16; 44,1; 46,14.19; Ez 30,13. Accanto al gentilizio *nptḥgy* si conosceva anche *mnpy*, similmente "Menfita", che è attestato da un graffito fenicio di Abydos (ESE, III, tav. X,49).

2 Città di Ptah Il dio principale di M. era Ptah a cui si rendeva culto dalla prima dinastia egiziana. Ptah era il patrono degli artigiani identificato dai siro-cananei con Konshar, dai Greci con Efesto, ma era anche il demiurgo creatore del mondo per mezzo del pensiero (cuore) e la parola (lingua). Era venerato nella colonia fenicia di M., come testimoniano i nomi propri che significano "Servo di Ptah" o "Figlio di Ptah". Fenici di M. si incontrano anche lontano dalla città, come l'autore del graffito di Abydos, che precisa di essere menfita. Si ignora a quale epoca risalgano le origini di questa colonia, ma essa doveva esistere già verso la fine dell'VIII secolo a.C. In epoca persiana gli Aramei residenti a M. o che si recavano alla capitale della satrapia persiana d'Egitto non mancavano di offrire il loro omaggio al santo patrono del luogo, come testimoniano parecchie loro lettere ritrovate a Ermopoli.

3 Menfi e la Bibbia La situazione geografica dell'antica capitale dell'Egitto, fondata sulla riva sinistra del Nilo, 28 km a sud del Cairo, la sua fama di città più prestigiosa fra quelle dell'Antico Egitto e il suo carattere di città cosmopolita sembrerebbero riservare a M. un posto privilegiato nei testi biblici. In realtà M. non occupa che uno spazio molto ridotto e non vi è menzionata prima dell'VIII secolo. Ciò è dovuto soprattutto alla storia di M. e alla data degli scritti biblici. M. fu la capitale durante tutto l'antico Regno e giocò un ruolo importante nel Medio Regno benché la residenza reale fosse stata spostata verso il sud, nei dintorni di Licht. Nel Nuovo Regno divenne una città di guarnigione dove risiedeva, sembra, il principe ereditario che deteneva il potere militare. Nell'VIII secolo, agli albori della storia di Israele, la capitale fu spostata verso nord-est, quando Ramses II fondò Pi-Ramses (→Ramses). Il clero di Ptah conservò un'influenza considerevole e la città, situata sulla punta del Delta, rimase molto prospera. Os 9,6 la menziona solo per fare un gioco di parole ed evocare le sue piramidi e la sua famosa necropoli a cui sembra forse alludere la parola *kslḥym* di Gen 10,14; 1Cr 1,12 (→Kasluh). Is 19,13 esprime diffidenza verso i principi di M., reucci di un Egitto diviso e indebolito dall'anarchia libica. Ger 2,16 colloca l'antica capitale nello stesso luogo della città di Tafni (→Dafne) alludendo, sembra, all'intervento egiziano del 609-605 a.C. La città è menzionata in Ger 44,1 a causa dei Giudei che vi si erano rifugiati nel 587, e in Ger 46,14.19; Ez 30,13 a causa della minaccia che l'invasione dell'Egitto da parte di Nabucodonosor II nel 568 a.C. faceva pesare sulle città del nord dell'Egitto. Nell'epoca achemenide sembra che pochi Giudei siano stati impiegati a M. dall'amministrazione persiana, sebbene la città fosse la capitale della satrapia d'Egitto. M. continuò a prosperare nell'età greco-romana e cadde solo sotto gli attacchi degli arabi che la distrussero e la sostituirono con Il Cairo. Le sue rovine nel palmeto di Mīt-Rahinē si riducono a ben poca cosa.

Bibl. LÄ, IV, 24-41; PW, XI, 660-688; A. Badawi, *Zwei Denkmäler des Grossen Gaugrafen von Memphis Amenophis Ḥwjj*, ASAE 44, 1944, 181-206 (tavv. XVI-XXIV; v. 201); id., *Memphis als zweite Landeshauptstadt im Neuen Reich*, Il Cairo, 1948; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 117s; B. Porter-R.L. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, III/1-2, Memphis*, Oxford, 1974-81²; D.J. Crawford-J. Quaegebeur-W. Clarysse, *Studies on Ptolemaic Memphis*, Leuven, 1980; H.S. Smith, *A Visit to Ancient Egypt*, Warminster, 1974; J. Quaegebeur, *The Memphite Triad in Greek Papyri*, GöttMisz 88, 1985, 25-37 (v. 26-33); J. Kamil, *Sakkara and Memphis. A Guide to the Necropolis of the Ancient Capital*, London, 1985². ELip

MENI Termine semitico che significa "destino" ed è personificato in Is 65,11. È tradotto in greco con *tychē*, nome della Buona Fortuna del mondo ellenistico. ELip

MENTA In gr. *hēdousmon*, "odore soave"; erba aromatica molto diffusa in Israele e di cui i Farisei si facevano scrupolo di pagare la decima (Mt 23,23; Lc 11,42; →cumino; →finocchio; →ruta). MDef

MENZOGNA In ebr. la radice *šqr*, che globalmente corrisponde a "mentire", non caratterizza una parola pronunciata (cfr. la radice *kzb:* Mi 2,11; Ab 2,3; Pr 14,5; ecc.), ma un'azione, un comportamento, un atteggiamento sociale. Si tratta allora di nuocere al prossimo, di arrecargli un danno, talvolta con una parola, più spesso con un'azione (Gen 21,23). L'atto è "mendace" perché contrario all'atteggiamento atteso dal prossimo, contrario alla fiducia che egli nutriva (Sal 44,48). Si tratta dunque di "fare la menzogna" (Sal 18,13), o di compiere un'azione che è menzogna: una testimonianza (Es 20,16), un giuramento (Zc 8,17), un'azione: la via (Sal 119,29), il sogno (Ger 23,32), ecc. Nessun comportamento simile si riscontra in Jahweh e lo stesso deve essere negli uomini (Lv 19,11).

Bibl. TWNT, IX, 590-599; TWAT, IV, 111-130; THAT, II, 1030-1039; IV, 111-130. LMlb

MERAB In ebr. *mērab* (la LXX ha anche la lezione *merob* e 4QSam[a] *mrwb*); etimologia e significato incerti; figlia maggiore di →(2) Saul e sorella di →Mikal (ISam 14,19). Suo padre la promette in sposa a →Davide, ma la dà invece ad →Adriel di

Mecola (1Sam 18,17-19). Questi versetti, che mancano nell'antica traduzione greca, prendono molti elementi dal racconto seguente e potrebbero essere secondari. Ebbe cinque figli consegnati alla vendetta dei Gabaoniti (2Sam 21,8-9). "Merab" è una restituzione testuale in 21,8 sulla base di alcuni manoscritti e versioni, mentre l'ebraico ha "Mikal". Questa soluzione maggioritaria è discutibile.

Bibl. J.J. Glück, *Merab or Michal,* ZAW 77, 1965, 72-81. JAun

MERARI In ebr. *merārî,* dall'eg. *mrry* "prediletto"; terzo figlio di Levi (Gen 46,11; Es 6,16; 1Cr 5,27) e, per mezzo dei suoi due figli Machi e Musi (Es 16,19; Nm 3,20; 1Cr 6,4), antenato dei clan leviti merariti (Nm 3,33-37; 4,29-33) responsabili degli arredi del santuario nel deserto. M. possiede dodici città levitiche in Zabulon, Ruben e Gad (Gs 21,7.34-40; 1Cr 6,48.62-66 ne cita dieci). Il Cronista menziona la classe di M. a Gerusalemme, al servizio del Tempio (1Cr 23,6.21-23) per il quale fornisce cantori (6,29-32; 15,17) e portieri (26,10-11). Dei Merariti partecipano alla purificazione del Tempio sotto Ezechia (2Cr 29,12) e alla sua restaurazione all'inizio del regno di Giosia (34,12). Alcuni ritornarono da Babilonia con Esdra (Esd 8,19). ABoud

MERATAIM In ebr. *mrtym* (TM: *mᵉrātayîm*), da dividere forse in *mrt ym (marrat yām);* nei testi neoassiri e babilonesi *marratu* è l' "acqua salmastra" del Golfo Persico, una laguna che occupava l'arca dell'attuale Šaṭṭ al ʿArab. Era la regione dove abitavano i →Caldei. Poiché il termine *marratu* indica semplicemente ciò che è "salmastro", è possibile che Ger 50,21, il solo testo biblico che fa uso di questo toponimo, ne abbia precisato il senso aggiungendo la parola *ym,* "mare", così da significare "il salmastro del mare". L'unione delle due parole avrebbe allora dato il nome M. È possibile tuttavia un'altra spiegazione: l'ebraico avrebbe aggiunto al nome babilonese *marrat* la desinenza toponimica *-ayim.*

Bibl. AHw, 612a; CAD, M/1, 285; RGTC, VIII, 59. 362; S. Schiffer, *Die Aramäer,* Leipzig, 1911, 115s; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms,* AOAT 6, 1970, 240s. ELip

MERCANTE In ebr. *sōḥēr,* in gr. *emporos;* il m. era il personaggio chiave del →commercio internazionale; messo sotto il controllo del potere reale (1Re 10,15; 2Cr 9,14), il commercio era soprattutto nelle mani dei Madianiti (Gen 37,28; Bar 3,23) e dei Fenici-Cananei (Is 23,2.8; Ez 16,29; 17,4; 27; Ne 13,16.20). Questi intraprendenti m. erano sicuramente guidati dal miraggio del guadagno (Qo 11,1; Sir 26,29; 27,1; 37,11; 42,5; 1Mac 3,41; 2Mac 8,34; cfr. Ap 18,3.11.15.23). In una parabola del Regno dei cieli il NT evoca più particolarmente il m. di perle (Mt 13,45s). ALem

MERIBA, MERIBA-KADES In ebr. *mᵉrîbāh,* "contesa", *mᵉrîbat qādeš,* "contesa di Kades"; punto di acqua vicino a Kades dove Mosè rinnova il miracolo dell'acqua, ma non senza difficoltà con il suo Dio (Nm 20,13; 27,14; Dt 32,51; 33,8). Es 16,8-13 associa questo nome a quello di Massa, colloca l'episodio prima del Sinai e gli dà un epilogo felice. MDB

MERIB-BAAL In ebr. *mᵉrîb baʿal,* "Il Signore è avvocato", o forse *mᵉrî baʿal,* "Il Signore è il mio padrone" (cfr. l'aram. *mrʾ,* padrone).
La LXX ha letto *mar(e)ibaal* in 1Cr 9,40. L'elemento *baʿal* può riferirsi alla divinità cananea →Baal o avere il significato generale di "signore", "padrone". Le vocalizzazioni dell'ebraico sono forse da intendere come eufemismi, rispettivamente: "colui che ha un processo con Baal" e "ribellione di Baal".
1 Figlio di →Saul e di →Rizpa consegnato alla vendetta dei Gabaoniti in 2Sam 21,8.
2 Figlio di →(1) Gionata e nipote di →(2) Saul (1Cr 8,34; 9,40). Tranne in 1Cr 8,34; 9,40, Merib-Baal è una correzione dell'ebr. *mᵉpî-bōšet* che può derivare da una forma originale *mippî-baʿal,* "dalla bocca di Baal", trasformate in *mippî-bōšet,* "dalla bocca della vergogna". Il Cronista ha conservato probabilmente la lezione corretta *mᵉrîbbaʿal.* 2Sam usa *mᵉpibōšet* forse per confusione con il precedente; applica il vocabolo anche a →Is-Baal a partire da 2Sam 3,8. Reso storpio da un incidente durante l'infanzia, M. è l'ultimo sopravvissuto della casa di Saul. Davide l'accoglie alla sua tavola per onorare il patto di amicizia concluso un tempo, con Gionata (1Sam 20,11-17), senza dubbio anche per impedire ogni velleità di riconquista del potere (2Sam 9). Secondo il suo servitore, →Ziba, egli non avrebbe perso tutte le speranze durante la rivolta di →Assalonne (2Sam 16,1-4). Quando Davide ritorna a Gerusalemme, riesce a giustificarsi, ma deve cedere la metà dei suoi beni di famiglia a Ziba (2Sam 19,25-31). Questo racconto rivela l'introduzione in Israele di una pratica giuridica dell'Antico Oriente che permetteva al re di concedere delle terre a chi gli sembrava meglio.

Bibl. T. Veijola, *David und Meribaal,* RB 85, 1978, 336-361; F. Langlamet, *David et la maison de Saül,* RB 86, 1979, 194-213.385-436.481-513; 87, 1980, 161-210; 88, 1981, 17-31.321-332; Z. Ben Barak, *Meribaal and the System of Land Grants in Ancient Israel,* Bb 62, 1981, 73-91. JAun

MERIDARCA In gr. *meridarchēs;* governatore di una provincia (in gr. *meris*), suddivisione amministrativa dell'impero seleucida (cfr. 1Mac 10,65). CSaul

MERIDIANA Il metodo, che consiste nel determinare le ore della giornata secondo l'angolo di ombra e la sua lunghezza conosciute per mezzo di una m., era noto in Egitto e in Mesopotamia a partire dal II

millennio a.C. Secondo Erodoto (*Storie* 2,109) i Greci appresero questo uso dai Babilonesi. Era ugualmente noto in Palestina, come prova la scoperta di una m. egiziana portatile intagliata nell'avorio e risalente all'epoca del faraone Merneptah (seconda metà del XIII secolo a.C.), come pure una m. in pietra calcarea trovata sull'eḏ-Ḏahūrah a Gerusalemme. L'interpretazione di *maʿălōt ʾāḥaz*, "scalini d'Achaz" (Vulgata: *horologium*; targum: "pietra dell'ora") in 2Re 20,9-11 e Is 38,8 come una m., pensando a un'influenza assira (cfr. 2Re 16,10s), resta molto discutibile e alcuni esegeti pensano che si tratti semplicemente di una scala aggiunta al palazzo reale da Achaz.

Bibl. BRL², 166; InstAT, I, 278.322; E.J. Pilcher, *Portable Sundial from Gezer*, PEFQS 55, 1923, 85-89; Y. Yadin, *The Dial of Achaz*, in *B. Mazar Volume*, Erls 5, 1958, 83-90; A. Catastini, *Osservazioni filologiche sulla cosiddetta "meridiana di Achaz" (Isaia 38:8 — II Re 20:11)*, Henoch 5, 1983, 161-178.

ALem

MERODAK In ebr. *merōdak* (Ger 50,2 TM); pronuncia e →vocalizzazione erronea del nome di →Marduk, il Dio poliade di Babilonia. ELip

MERODAK-BALADAN In ebr. *merōdak-balʾādān* (2Re 20,12 da *berōʾdak-balʾādān*) dall'acc. *marduk-apla-iddina*, "Marduk ha dato un figlio"; Caldeo che approfitta dei disordini presenti nell'impero assiro al momento dell'avvento al trono di Sargon II per farsi incoronare re di Babilonia; si allea col re di Elam, Humban-nikash, e regna dal 721 al 710. Senza dubbio è durante una ripresa del potere di nove mesi nel 703 che cerca di diventare un alleato di →Ezechia (Is 39,1-8; 2Re 20,12-19). JAun

MEROM In ebr. *mērôm*; località vicino alle sorgenti (*mê mērôm*, "acque di Merom") dove ebbe luogo il combattimento tra Giosuè e la coalizione condotta dal re di Cazor (Gs 11,5-7). In Gs 11,1; 12,19 l'ebr. *mādôn* è generato da una confusione *d/r* e deve essere corretto con la LXX (*mārrôn*) in *mārôn*, che quindi è una variante di M. e si avvicina molto all'attuale Merūn, identificazione presunta da M., 5 km a nord-ovest di Safed. MDef

MERON In ebr. *merʾôn*; Gs 12,20 menziona un re di "Simron Meroon" essendo "Meroon" senza dubbio una dittografia della finale di " →Simron" (in ebr. *šimrôn*). MDef

MERONOT In ebr. *mērōnōt*; località vicina a Gabaon, patria di Iadon (Ne 3,7) e di Iecdaia (1Cr 27,30). Alcuni l'identificano con Bētūnyāh, a sud-ovest di el-Bīreh e a nord-ovest di el-Jib (Gabaon) 8 km a sud-ovest di Betel. CCan

MEROZ In ebr. *mērôz*; località maledetta da Debora per non avere partecipato alla battaglia contro Sisara (Gdc 5,23); viene situata intorno al ḫirbet Mārūs, 3 km a nord-ovest di Cazor e 8 km a nord-est di Safed. MDef

MESA In ebr. *mēšaʿ* (etimologia incerta); figlio di Kemoshyat, re di Moab conosciuto dalla Bibbia e dalla "stele di →Mesa". Sottomesso da →Omri, pagava tributi al re d'Israele. Alla morte di →(1) Acab si ribella (2Re 3,4-27). La campagna dei re di Israele, di Giuda e di Edom diretta contro di lui serve da sfondo a un intervento del profeta →Eliseo. La coalizione vittoriosa stringe d'assedio Kir-Cheres (→Kir-Careset), il cui nome esatto è Qorḥah, oggi El Kerak. M. fece allontanare gli Israeliti sacrificando suo figlio sulle mura della città. Diverso è il punto di vista dell'iscrizione moabita incisa sulla stele di Mesa, conservata al museo del Louvre. Essa conferma il racconto biblico ricordando l'oppressione di Moab da parte di Israele, ma conserva solo il successo della guerra di liberazione. Omette perciò l'assedio di Kir-Cheres; si concentra sul risultato finale dei combattimenti avvenuti nei corsi di diversi anni. La presenza del re d'Israele a Yahaz (r. 19) attesta che i successi non furono sempre da una sola parte. L'iscrizione presenta lo stesso genere di storiografia dei racconti biblici. Da una parte e dall'altra si riconosce il ruolo fondamentale del dio nazionale nell'organizzazione della guerra. →Mesa, stele.

Bibl. A. Kuschke, *Das KRJTN der Mesa-Stele*, ZDPV 77, 1961, 24-31; F.I. Andersen, *Moabite Syntaxe*, Or 35, 1966, 81-120; J. Liver, *The Wars of Mesha, King of Moab*, PEQ 99, 1967, 14-31; P.D. Miller, *A Note on the Mesa Inscription*, Or 38, 1969, 461-464; S. Timm, *Die Dynastie Omri*, FRLANT 124, 1982, 158-180. JAun

MESA, STELE

1 Scoperta Questa famosa stele fu scoperta nel 1868 da un missionario dell'Alsazia, F.A. Klein, a Diban (la →Dibon della Bibbia), in Transgiordania, a est del mar Morto. Dopo essere stata distrutta dai beduini, C. Clermont-Ganneau riuscì a inviarne la maggior parte dei frammenti al Louvre (Parigi) dove potè essere restaurata grazie a un calco preso precedentemente. Conformemente al genere letterario delle iscrizioni reali di quest'epoca, il testo di questa stele in basalto nero (altezza: 1,15 m; larghezza: 60-80 cm) glorifica il re di Moab, Mesa, celebrando le sue vittorie e le sue costruzioni.

Mesa, re di Moab, è conosciuto bene dalla Bibbia (2Re 3,4). Alla morte di Acab, nell'853 a.C., egli si rivoltò contro Israele rifiutando di pagare il tributo. Nonostante una campagna congiunta del re di Israele, Ioram, e del re di Giuda, Giosafat (cfr. 2Re 3,6-27), riuscì a far riconoscere l'indipendenza del suo paese. La stele non sembra fare direttamente allusione a questa guerra d'indipendenza che ebbe luogo probabilmente all'inizio del regno di Mesa; essa menziona piuttosto numerosi episodi di una guerra di conquista dei territori israeliti situati a nord dell'Arnon (territorio della tribù di Gad) in oc-

casione dell'indebolimento del regno d'Israele sotto i colpi di Cazael e di Bar-Adad (→Ben-Adad), re di Damasco (2Re 10,32s; 13,3-7). Questa espansione territoriale, che raddoppiava la superficie del regno di Moab, fu seguita da un periodo di grandi lavori di costruzione menzionati dettagliatamente nell'iscrizione; questa può dunque essere datata verso la fine del regno di Mesa, probabilmente verso l'830-805 a.C.

2 Contenuto Questa stele è un documento molto importante per la storia e la religione di Moab e di Israele nel IX secolo a.C.; contiene la prima menzione extrabiblica di Jahweh quale Dio di Israele. Originariamente l'iscrizione comportava più di 34 righe di cui ecco la traduzione delle prime tredici: "Io sono Mesa figlio di Kamosh*(yat)*, re di Moab, il Dibonita. Mio padre ha regnato su Moab per 30 anni e io sono diventato re dopo mio padre. Ho fatto questo altopiano per Camos in Qarhôh *(altopiano di salvezza)*, poiché mi ha salvato da tutti i *re* e mi ha dato la gioia di vedere tutti i miei nemici. Ormai era stato re d'Israele e aveva oppresso a lungo Moab, poiché Camos era in collera col suo paese. Gli era successo suo figlio e aveva detto: 'Opprimerò Moab!'. Al mio tempo aveva parlato così, ma io ho avuto la gioia della sua vista e di quella della sua dinastia: Israele è stato annientato per sempre! Ora Omri si era impossessato del paese di Madaba e l'aveva colonizzato dal suo tempo e durante la metà del tempo dei *suoi* figli, 40 anni, ma Camos l'ha restituito. Ho ricostruito Baal-Meon, e vi ho fatto il serbatoio. Ho ricostruito Qiryatēn. I Gaditi avevano abitato da sempre nel paese di Atarot e il re d'Israele si era costruito Atarot, ma io ho combattuto contro la città e l'ho conquistata; ho ucciso tutti i suoi abitanti: la città *appartenne* a Camos e a Moab; ne ho riportato *l'altare degli olocausti del loro Prediletto* e l'ho trascinato davanti a Camos a Qeriyot...".

Bibl. ANET³, 320s; R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïques*, Paris, 1912, 4-22; H. Donner-W. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1966²-69, n° 181; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. I, Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford, 1971, 71-83; J. Briend-M.J. Seux, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, 1977, 90-92; É. Lipiński, in W. Beyerlin (ed.), *Near Eastern Religions Texts Relating to the O.T.*, London, 1978, 237-240; P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire de la stèle de Mésha*, UF 1980, 109-124; S.H. Horn, *The Discovery of the Moabite Stone*, in *Essays D.N. Freedman*, Winona Lake, 1983, 497-505; H.P. Müller, *Moabitische historische Inschriften*, in D. Conrad et al. (ed.), *Historisch-chronologische Texte III*, TUAT 1/6, 1985, 646-650.

ALem

MESACH In ebr. *mêšak* (TM) o *mišak* (1Q 72,2; cfr. LXX: *misak, misach*); nome persiano di Misaele, compagno di Daniele (Dn 1,7); il nome è attestato nell'antico persiano nella forma *miçaka*, formata da *miça*, variante dialettale del teonimo Mitra, e suffisso antroponimico *-ka*.

Bibl. P. Jensen, OLZ 20, 1895, 328; É. Lipiński, VT 28, 1978, 234.

ELip

MESALOT In gr. *maisaloth*, dall'ebr. *mᵉsillôt*, "sentieri"; luogo conquistato da Bacchide (1Mac 9,2); è situato sul territorio di →Arbela (6 km a nord-ovest di Tiberiade; attualmente ḫirbet Irbid); si tratta della rete di sentieri che uniscono le diverse grotte del wādī el-Ḥammām, che servirono, in diverse riprese, come luogo di rifugio per la popolazione (Giuseppe Flavio, *B.J.* 1,304-314; 2Sam 2,573).

JLong

MESE →anno, mese.

MESECH, MOSOCH In ebr. *mešek;* vocalizzazione fittizia dell'etnico e toponimo *mšk;* è modellata sulla pronuncia del sostantivo *mešek*, "sacco", usato nell'accezione di "sacco delle sementi" (Sal 126,6) e di "borsa" (Gb 28,18). Il nome del popolo e del paese *mšk*, scritto *mwšk* nel Pentateuco samaritano (Gen 10,2) e *mšky* in Is 66,19, è identico all'accadico *mušky* e all'etnico greco *moschoi*. Si pronunciava dunque *moški* o *mošok*, come presso i LXX *(mosoch)*.

Dai testi neoassiri dei secoli VIII e VI a.C. risulta che il paese di Mushki è la Frigia, regione del centro dell'Anatolia. I *moschoi* menzionati da Erodoto (*Storie* 3,94; 7,78) abitavano, invece, il nord-est dell'Anatolia, ai confini col Caucaso, regione vicina all'Alto Tigri, dove Tiglat-Pileser I combatté nel 1114 a.C. contro 20.000 Mushki comandati da cinque re, cioè capi tribù. Bisogna supporre che i Frigi erano affini, per lingua e costumi, a questi Mushki del nord-est anatolico, il cui nome fu in seguito applicato ai Frigi occidentali dagli assiri, imitati dagli autori biblici. I Mushki della Bibbia sono quindi Frigi, popolazione indo-europea venuta dalla Tracia verso la fine del II millennio a.C. e stabilitasi nell'Anatolia centrale, nelle vallate del Halys e del Sangarios (*Iliade* 3,184-187), dove fondò, nell'VIII secolo a.C., un regno molto prospero, le cui ricchezze eccitarono le fantasie dei Greci. È a questo regno che allude l'elenco dei →popoli (Gen 10,2; 1Cr 1,5; ma *mšk* in 1Cr 1,17 deve essere corretto in *mš'*; →Mash), come pure Ez 27,13 che evoca l'attività commerciale di Mushki. Il regno frigio conobbe il suo apogeo con il re Mida I, figlio di Gorgia (Erodoto, *Storie* 1,14), il *me/ni-ta-a* delle fonti assire (ca. 738-695 a.C.) che intrattenne relazioni diplomatiche con Tiglat-Pileser III e fu abbastanza potente da contendere la Cilicia a Sargon II e intrigare a Carchemis, ma finì per inviare doni al re d'Assiria. Gli scavi di Gordion, la capitale frigia, l'attuale Yassihüyük, e soprattutto quelli delle sepolture reali, vicino alla città, hanno rilevato la ricchezza dei sovrani frigi, mentre le sculture rupestri del grande santuario a cielo aperto della Città di Mida, Yazilikayalar, a sud d'Eskişehir hanno fatto conoscere i rapporti tra la civiltà frigia e quella degli hittiti. Anche il culto orgiastico di Cibele e di Attis può perpe-

tuare forme popolari del culto dell'impero hittita, poiché Cibele è Kubala, la grande dea di Carchemis. La capitale frigia fu distrutta verso il 675 a.C. dai →Cimmeri che tuttavia furono respinti, in un primo tempo, da →Gog, re della Lidia, al quale Ez 38,2.3; 39,1 accorda anche il titolo di "principe di Mushki". Secondo l'elenco di Erodoto (*Storie* 1,28) almeno Creso, l'ultimo re di Lidia (ca. 563-548 a.C.), tenne sottomessa la Frigia e il paese di Musbki è effettivamente menzionato dopo la Lidia in Is 66,19. In genere, Mushki è associato a →Tubal (Gen 10,2; 1Cr 1,5; Ez 27,13; 32,26; 38,2.3; 39,1; cfr. Is 66,19), altro paese anatolico che confinava con la Frigia a est. Solo il Sal 120,5 fa uso del parallelismo Mushki/Cedar, la cui origine deve essere cercata senza dubbio nel bellicismo dei Frigi e dei beduini. In ogni caso il carattere bellicoso dei primi è illustrato dalle linee difensive che i Luviti di Tubal edificarono lungo la frontiera frigia e le cui vestigia sono state ritrovate a Göllüdağ (40 km a nord-ovest di Niğde) e a Kerkenesdağ (18 km a sud-est di Yozgat). Nel VI secolo a.C. la →Frigia passò sotto la dominazione degli Achemenidi, poi a quella dei Seleucidi e dei Romani.

Bibl. CAH, II/2³, 417-442.973-978 (bibliografia); EJ, XIII, 487s; PW, XX, 781-892; RGTC, V, 199; VIII, 231; A. Gabriel (ed.), *Exploration archéologique de la Phrygie*, Paris, 1941-1965; M. Mellink, *Mita, Mushki, and the Phrygians*, in *In Memoriam H. Th. Bossert*, Istanbul, 1965, 317-325; B. Landsberger, *Sam'al*, Ankara, 1948, 26; N. Olcay-H. Seyrig, *Le trésor de Méktepini en Phrygie*, Paris, 1965; O. Haas, *Die phrygischen Sprachdenkmäler*, Sofia, 1966; O.W. Muscarella, *Phrygian Fibulae from Gordion*, London, 1967; E. Haspels, *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*, Princeton, 1971; T. Drew-Bear, *Nouvelles inscriptions de Phrygie*, Zutphen, 1978; H. von Aulock, *Münzen und Städte Phrygiens*, Tübingen, 1980-; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 252s; R.S. Young, *The Gordion Excavations. Final Reports, I. Three Great Early Tumuli*, Philadelphia, 1981. ELip

MESOPOTAMIA Etimologicamente la M. — dal gr. *mesos*, "mezzo", e *potamos*, "fiume" — è il paese fra i due fiumi, l' →Eufrate e il →Tigri.

1 Uso greco-latino Gli autori greco-latini indicano generalmente con questo nome le regioni situate a nord di →Babilonia. Lo stesso uso si ritrova in Giuseppe Flavio e nella LXX dove M. traduce sia Aram (Nm 23,7), sia Aram-Naharaim (Gen 24,10; Dt 23,5; 1Cr 19,6), sia Paddan o Paddan-Aram (Gen 28,2; 48,7). È probabilmente la stessa accezione che si incontra in At 2,9, mentre At 7,2-4 solleva un problema. In effetti, la M. viene lì identificata con il paese dei →Caldei e viene distinta dalla regione di Carran che apparteneva precisamente alla M. degli autori classici. Giuseppe Flavio parla esplicitamente di "Carran in Mesopotamia" (*A.J.* 1,152). Questo uso eccezionale del termine M. si accompagna a un'altra anomalia; in Gen 11,31 l'apparizione divina citata in At 7,2 ebbe luogo a Carran e non in Caldea, come afferma l'attuale testo di At. È possibile che il racconto originale, attribuito a Stefano, fosse conforme a Gen 11,31, ma fu in seguito glossato e ritoccato dal redattore di At.

2 Uso moderno Il termine M. oggi indica l'insieme dell'Iraq, Assiria e Babilonia comprese, e anche certe regioni limitrofe. Comprende anche un vasto territorio limitato a nord dai monti del Kurdistan, a sud dalle paludi di Šaṭṭ el-'Arab, a ovest dalle steppe e dal deserto di Siria e dell'Arabia, a est dall'altopiano iraniano. Questa regione costituisce un'entità storica, sebbene Alta e Bassa Mesopotamia siano molto diverse sia per la geografia che per la popolazione. Il clima, caldo nel Nord, ma temperato dalle montagne, permette nell'Alta Mesopotamia lo sviluppo di una flora che assomiglia a quella delle nostre regioni. Vi si trovano pietre e anche minerali. Fu abitata da Assiri, Amorrei, Hurriti, Aramei, Luviti. Penetrando in Babilonia le estati sono torride, la mancanza di pioggia e il sole fanno seccare ogni vegetazione dopo una primavera effimera, ma la fertilità è assicurata dalla composizione alluvionale del terreno e l'irrigazione fatta per mezzo di una rete di canali che fa fluire la massa d'acqua del Tigri e dell'Eufrate e ne regolarizza la portata nella stagione della piena. La M. del sud è la patria dei cereali, il territorio dei palmeti e il paese della pesca. Mancano invece la pietra e il legname. Era il paese dei Sumeri, degli Accadi, dei Babilonesi e poi dei Caldei. L'estremo sud è occupato da paludi coperte da alti canneti, ma lo Šaṭṭ el-'Arab ancora non esisteva nell'antichità: il golfo Persico finiva molto più in alto e, perciò, il Tigri e l'Eufrate avevano ognuno una foce distinta.

Bibl. DBS, V, 1103-1165; R. Devreesse, RB 45, 1936, 203s; J.J. Finkelstein, *Mesopotamia*, JNES 21, 1962, 73-92; L. Dillemann, *La Haute Mésopotamie orientale et les pays adjacents*, Paris, 1962; G. Roux, *La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle*, Paris, 1985. [J. Bottéro, *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi* (= Saggi 744), Torino, 1991]. ELip

MESSIA *Messias*, forma grecizzata dall'aram. *mᵉšîḥā'* (ebr. *māšîaḥ*), è usato nella Bibbia solamente da Gv (1,41; 4,25); significa l' "unto" e indica colui che porta questo titolo in modo preminente. In questo senso M. equivale a un nome proprio e può quindi essere usato senza articolo (cfr. Gv 4,25). Gv 1,41 *(ton messian)* mostra che si può ugualmente considerarlo come un appellativo equivalente all'indeterminato *māšîaḥ* ("unto") e applicabile a parecchi personaggi.

1 Il sovrano regnante Proprio come i sovrani hittiti, i grandi d'Egitto e i vassalli siriani del faraone, i re di Israele ricevevano la loro alta dignità con una cerimonia di unzione (1Sam 10,1; 16,13; 2Sam 2,4; 5,3; 1Re 1,39; 19,16; 2Re 9,6; 11,12; cfr. Gdc 9,14; 1Re 19,15). Per questo il re era chiamato "l'unto di Jahweh" (1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,14.16; 19,22; 23,1; Lam 4,20) o "suo (di Jahweh)

unto" (1Sam 2,10; 12,3.5; 16,6; 2Sam 22,51; Sal 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; a proposito di Ciro in Is 45,1); Jahweh parla di "mio unto" (1Sam 2,35; Sal 132,17). Come per le stele votive (Gen 28,18), gli altari (Es 29,36) ecc., questa unzione creava una relazione speciale fra l'unto e la divinità: essa rivestiva l'unto di un'autorità divina. La sua persona era perciò inviolabile (1Sam 24,7; 26,9.11; 2Sam 1,14).

2 Il sommo sacerdote Siccome, su esempio dei re, si dava l'unzione al sommo sacerdote (cfr. Es 29,7; Lv 8,12), Lv 4,3.5.16; 6,15 lo chiamano "il sacerdote che ha ricevuto l'unzione", qualifica che perse il suo senso quando più tardi anche gli altri sacerdoti ricevevano l'unzione (Es 28,41; Lv 10,7; Nm 3,3; 2Mac 1,10). Bisogna vedere negli "unti" di Dn 9,25s i sommi sacerdoti →Giosuè e →Onia III (cfr. A. Lacocque, *Daniel,* CAT 15 b, Neuchâtel, 1976).

3 I patriarchi Sal 105,15 (1Cr 16,22) applica il titolo di "Messia" ai patriarchi, chiaramente per caratterizzare i loro rapporti con Dio.

4 Il Salvatore promesso Se si eccettua Sal 2,2, l'espressione "il Messia di Dio", *Christos Kurion* (*Salmi di Salomone* 17,32; 18,5.7; cfr. *Apocalisse siriaca di Baruc* 39,7; 40,1; 72,2; "mio Messia") e la forma "il Messia" (cfr. Gv 1,41) o "Messia" senza l'articolo (*Apocalisse siriaca di Baruc* 39,3; 30,1; *Quarto libro di Esdra* 7,28s; 12,32; Talmud, ecc.; cfr. Gv 4,35) designano, a partire dal I secolo a.C., il Salvatore futuro. Il NT, salvo Gv 1,41 e 4,25, usa sempre l'equivalente greco di "Messia", →"Cristo". →Messianismo. JN-ALac

MESSIANISMO Con questo termine si intende in genere l'attesa e la credenza in un →Messia che, come delegato di Dio, porterà all'umanità la salvezza promessa. Il m. è un aspetto particolare dell'attesa della salvezza. Quando la venuta del Messia atteso coincide con la fine dell'eone presente e con il destino finale del popolo eletto o in senso più ampio con quello di tutta l'umanità, anzi di tutto il cosmo, il m. si chiama escatologico e rientra, come tale, nell' →escatologia. C'è tuttavia un'attesa della salvezza nella quale non interviene un salvatore personale. Paradossalmente viene allora chiamato m. senza Messia. Nel m. di Israele si distinguono parecchi tipi di Messia: il Messia reale o davidico, il Messia profetico (rappresentato fra gli altri dal Servo di Jahweh), il Messia sacerdotale (in particolare nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi* e nei testi di Qumrân) e il Figlio dell'uomo.

1 Origine

A Secondo la scuola di J. Wellhausen (P. Volz, B. Duhm, K. Marti, W. Nowack, A. von Gall, ecc.) per la quale il m. di Israele è un fenomeno postesilico, nato sotto l'influenza della dottrina persiana dell'apocatastasi, la speranza di un salvatore che avrebbe portato la salvezza al popolo eletto nacque durante e dopo l'esilio, probabilmente secondo l'esempio di un *Saušyant* o salvatore persiano la cui venuta doveva portare la purificazione del mondo, la distruzione del male e la resurrezione dei morti. S. Mowinckel, per il quale il Messia è un personaggio puramente apocalittico senza legame con le speranze nate attorno alla persona storica dei re di Giuda, è del parere che il m. propriamente detto sia nato dopo la rovina della dinastia di Davide.

B Invece H. Gunkel e H. Gressmann hanno dimostrato che in Israele l'attesa della salvezza era molto più antica, persino anteriore ad Amos (vedi 5,18), ma anch'essi cercano l'origine del m. fuori da Israele, nelle antiche mitologie orientali concernenti un re delle origini, di cui si attendeva il ritorno alla fine dei tempi, in virtù del principio "Endzeit ist Urzeit". Non ci sono indizi che dimostrino che gli Egiziani o i Mesopotamici abbiano atteso la venuta di un Messia escatologico; i testi allegati (vedi ANET 441-452) non sono predizioni della venuta futura di un principe che porta la salvezza. Predicono i successi del sovrano che regna o ancora salutano, sotto forma profetica, il nuovo re come il vincitore dei suoi nemici e come artefice della pace e della prosperità (ciò che è stato chiamato *Hofstil,* "stile di corte"); queste formule esprimono dunque la speranza che sotto il nuovo re tutto andrà meglio che sotto il suo predecessore. Altri testi sono *vaticinia post eventum,* che si riferiscono anche a un re storico.

C La scuola svedese cerca il fondamento del m. nell'ideologia regale dell'Antico Oriente (→re) come l'hanno formulata ad es. G. Widengren, I. Engnell e A.R. Johnson. Secondo questa concezione il re è il figlio o l'incarnazione di un dio; talvolta veniva identificato con Dio; perciò ogni anno egli era sottoposto a un rituale di sofferenza e di umiliazione, rappresentazione drammatica della lotta della divinità contro le potenze del caos e del rinnovamento dell'energia vitale del cosmo. Si ritrova la stessa idea della filiazione divina, sotto la forma sfumata dell'adozione, nell'attesa di Israele, che spera nella venuta di un re Messia (cfr. Sal 2,7; 110,3; Is 9,5). L'aspetto della sofferenza è chiaramente presente nei canti del Servo di Jahweh, mentre nella figura del Figlio dell'uomo rivivrebbe l'idea che il re sia l'incarnazione del re delle origini, egli stesso identificato con l'*Urmensch* (opinione di A. Bentzen). È certamente normale che gli Israeliti si siano rappresentati la figura del Messia reale secondo le idee allora correnti circa la regalità, ma ci si può chiedere se l'ideologia regale, ricostruita da G. Widengren e da altri, corrisponda a queste idee. Anche se fosse così, questa ideologia, fondata sul rinnovamento periodico delle energie del cosmo, non potrebbe spiegare il carattere unico, definitivo e finalmente escatologico dell'attesa messianica d'Israele.

D E. Sellin, seguito da W. Eichrodt, W. Caspari, L. Bleeker e L. Durr, cerca l'origine del m. di Israele nella rivelazione del Sinai. La rivelazione, con la quale Jahweh aveva fatto di Israele il suo popolo, garantiva che in avvenire egli sarebbe intervenuto di nuovo in favore di esso per completare l'opera cominciata nel deserto. Poiché Jahweh era invisibile, si sarebbe fatto rappresentare, al momento di questa nuova rivelazione, da un personaggio importan-

te, al quale tutti i popoli avrebbero obbedito, il Messia. Il Messia sarebbe la proiezione nell'avvenire escatologico della figura dell'*Urmensch*, di cui E. Sellin ritrova le tracce in Nm 24,17; Gb 15,7; Is 9,5; Mi 5,1b; Dn 7,13s. Questa teoria non ha più molti seguaci.

E La forma più antica del m. d'Israele sembra aver avuto come oggetto un Messia regale (cfr. Gen 49,10s; Nm 24,7.17-19, testi che possono riflettere concezioni più tardive di quanto lasci supporre la loro pretesa cronologia premonarchica). Ora è poco probabile che, in un'epoca in cui Israele viveva ancora come un popolo seminomade sotto un regime tribale, abbia pensato a una personalità politica che avrebbe dominato il mondo intero e che avrebbe posseduto un potere proprio, non richiesto dalle circostanze, ma permanente e di conseguenza regale, e nemmeno che questa personalità dovesse portare la salvezza al popolo in conformità ai testi sopra citati. La stessa conclusione si coglie dal fatto che l'instaurazione della monarchia incontrerà una certa resistenza (1Sam 8; 10,17.27), cosa impensabile se fosse dipesa dal m. come lo si rappresentava prima. Il m. dunque sembra essere nato all'epoca in cui la monarchia era stabilita in Israele. In effetti il regno glorioso di Davide portò gli Israeliti quasi del tutto naturalmente a immaginare la realizzazione delle promesse divine sotto l'immagine di un re potente e vittorioso, che avrebbe stabilito il suo dominio sui nemici del suo popolo, anzi sul mondo intero. Inoltre il fatto che Gerusalemme, che era la conquista personale di Davide, con il Tempio costruito da Salomone era diventata il centro religioso di Israele grazie alla presenza dell'arca, doveva contribuire grandemente a dare alla dinastia davidica un posto eccezionale nella mentalità popolare (almeno in Giuda), confermata e, in qualche modo, consacrata dalla liturgia del tempio a Sion. Questa magnificava l'alleanza personale del re Davide con Dio, in contrasto con l'alleanza popolare del Sinai. Il fattore decisivo per ciò che concerne quest'altro genere di alleanza fu la profezia di Natan (2Sam 7). Sebbene la redazione deuteronomistica di questo racconto abbia riportato tutto l'interesse su Salomone e il Tempio che doveva costruire (v. 13; cfr 1Re 5, 17-19; 8,16-20; 1Cr 17,11-14) invece che sul popolo (vv. 22-24; cfr. Dt 7,6; 26,17; 29,12), il suo tenore originale è tuttavia riconoscibile: non è Davide che costruirà una casa (un tempio) per Jahweh, ma sarà Jahweh che costruirà una casa per Davide, non una casa di pietre, ma una dinastia, la cui regalità su Israele sarà il privilegio permanente.

F Il Messia profetico, il Messia sacerdotale e il Figlio dell'uomo sono di data molto più recente; numerosi esegeti li considerano come adattamenti delle antiche speranze attorno al Messia regale o pensano (quando riconoscono loro un'originalità propria) che la credenza in un Messia regale abbia dato origine alla nascita di altri tipi. →Figlio dell'uomo; canti del →Servo.

2 Evoluzione

A *AT.*

a Il Messia regale. In Gen 49,8-12 il vecchio canto di lode di Giuda (vv. 8s; benedizione di →Giacobbe) è seguito da tre versetti (10-12) che sembrano parlare di un sovrano "al quale i popoli obbediranno" (in questo modo Ez 21,32 e la tradizione giudaica e cristiana hanno interpretato questo testo oscuro) e la cui venuta avrebbe inaugurato un'età paradisiaca. Messo sulla bocca di Giacobbe, questo oracolo può essere applicato anzitutto a Davide, ma soltanto nella misura in cui il poeta poteva considerare la regalità di costui come l'incarnazione dell'impero universale e della felicità idilliaca, che egli sperava per il popolo eletto di Jahweh, ma che non si sarebbe realizzata con il primo re. Gli oracoli di Balaam, all'incirca dello stesso tempo e forse originari del regno del nord, salutano (Nm 24,7-17s), probabilmente sotto l'immagine di una stella, antico simbolo regale in Oriente (cfr Is 14,12), lo stesso sovrano universale, appartenente alla dinastia davidica (il che pone un problema critico), che sottomise l'Amalec (1Sam 30), Moab ed Edom (2Sam 8,2.12). Similmente Sal 2 e 110, probabilmente composti in onore di Davide o di uno dei suoi successori (vedere la citazione di Sion in 2,6; 110,1s), cantano la dominazione promessa da Jahweh a questa casa reale e imposta di forza da Dio ai popoli ribelli. Essi sottolineano il carattere sacro del re: egli è l'unto e, come tale, è sottratto alla sfera del profano e si trova in relazione particolarmente stretta con Dio; per questo motivo dalla sua intronizzazione si chiama "figlio di Dio" (Sal 2,7; cfr. 2Sam 7,14, che mette in luce più la bontà misericordiosa di Dio che la dignità del re). Per questa elezione il re è autorizzato a compiere certi atti sacerdotali (cfr. 2Sam 6,18-20; 1Re 8,14. 55.64; 9,25; 2Re 16,12s; ecc.); per tale ragione, aprendo la via a una reinterpretazione di carattere sacerdotale del m., il salmista non esita a chiamarlo sacerdote, facendo di lui il degno successore del sacerdote-re Melchisedek (Gen 14,18-20); ma egli supera quest'ultimo per il carattere eterno dei suoi privilegi (Sal 110,4). A questo punto, in ogni caso, il regno messianico sembra essere considerato come la continuazione diretta e il compimento del regno terrestre esistente.

Isaia inaugura una nuova fase. L'antica continuità fra il re regnante e il Messia sembra essere interrotta; sebbene si consideri il Messia come un discendente della casa di Davide, vengono tuttavia sottolineate le differenze. All'epoca della minaccia dell'invasione siro-efraimita Isaia invita il re Acaz, che cerca un alleato presso gli Assiri, a chiedere a Dio un segno che sia la garanzia dell'aiuto divino promesso. Poiché il re rifiuta di farlo, Dio, che vuole realizzare la sua salvezza malgrado gli uomini, dà lui stesso un segno, cioè "l' →Emmanuele"; nel contesto costui non può essere che il Messia (cfr. 8,8), o che Isaia saluti come tale il figlio di Acaz (Ezechia), o che egli predichi nella persona dell'Emmanuele la prossima venuta del Messia senza identificarlo con un personaggio storico determinato. L'annuncio solenne della nascita dell'Emmanuele (cfr. Gen 16,11; Gdc 13,4; Lc 1,31 e il parallelo ugaritico) indica l'importanza di questo personaggio. Tale importanza è sottolineata anche dalla di-

chiarazione che una *ʿalmāh* (letteralmente "la *ʿalmāh;* l'articolo può indicare una *ʿalmāh* determinata, appartente all'harem di Acaz, per. es. Abi, madre di Ezechia, 2Re 18,2, ma può anche sottolineare la destinazione particolare di questa *ʿalmāh*) lo darà alla luce; poiché il significato proprio di *ʿalmāh* è "giovane donna nubile", l'Emmanuele è il primogenito di una madre espressamente scelta per questo scopo. Non è certo che Isaia abbia pensato a una nascita verginale; *ʿalmāh* suppone solitamente l'integrità fisica, ma non l'include necessariamente, come dimostrano non solamente Gen 24 dove il v. 16 usa *bᵉtûlāh* ("vergine") per dire che Rebecca, chiamata *ʿalmāh* al v. 43, è ancora vergine e Pr 30,19, ma anche i LXX che traducono generalmente *ʿalmāh* con *neanis* ("giovane donna"), eccetto in Gen 24,43 e Is 7,14. Mentre in Gen 24,43 la loro traduzione di *ʿalmāh* con *parthenos* è determinata da Gen 24,16, essi hanno pensato probabilmente nel caso di Is 7,14 a una nascita miracolosa, nel senso che essa ha per autore reale Dio stesso che è Colui che "apre il seno" (vedere Sal 22,10; 71,6) e che la *ʿalmāh* non è altro che Israele (vedere l'uso metaforico del termine *parthenos* nella LXX). Si avrebbe qui una traccia esegetica antica di un testo reputato difficile. È in questo senso che Mt 1,23 constata che la profezia si è realizzata nella concezione e nella nascita di Gesù. Il cibo dell'Emmanuele lo indica esplicitamente come il re del tempo della salvezza, che è segnato dal ritorno dell'età paradisiaca (cfr. Is 11,5-9); →latte cagliato e →miele (Is 7,15), considerati in Mesopotamia come un'offerta importante, simboleggiavano infatti nel folclore dei nomadi la felicità per eccellenza (cfr. Gb 20,17); erano gli equivalenti del *melikraton* di cui la Bibbia parla a più riprese per caratterizzare Canaan, paese dove regna l'abbondanza (Es 3,8.17; 13,5; 33,3; Dt 6,3; 11,9; 26,9; ecc.). Nello stesso tempo, per anfibologia, questi alimenti sono un simbolo dell'estrema sobrietà alla quale sono ridotti i sopravvissuti in Giuda. È nello stesso senso che bisogna capire l'espressione in 7,22 dove si tratta nel piccolo →resto, portatore delle promesse messianiche. Il v. 15b sembra stabilire una relazione ("affinché" o "in modo che sappia"; il senso temporale "quando saprà" si fonda sul v. 16, che assomiglia molto a 8,4, ma la cui autenticità è incerta) fra il cibo dell'Emmanuele e la sua condotta irreprensibile ("saper respingere il male e scegliere il bene" è probabilmente più che una semplice equivalenza dell'età dell'adolescenza; cfr. Dt 1,39), tratto caratteristico del Messia (cfr. Is 9,6; 11,3s). Ma (e qui è il castigo dell'incredulità di Acaz), prima della venuta dell'Emmanuele, la dinastia di Davide sarà colpita da una sventura annunciata in termini che fanno pensare all'apocalittica (7,17): l'invasione di Giuda da parte dell'Egitto e dell'Assiria che trasformeranno il paese in un deserto, in modo che il fertile paese di coltivazioni sarà trasformato in pascoli (7,17-25; 8,5-8). Isaia, che appartiene a una civiltà di sedentari, in un paese in cui l'agricoltura e la viticoltura sono ben organizzate e per il quale il latte e il miele non avevano più l'importanza che avevano per i nomadi di un tempo, vede in questo vecchio tema della felicità nomade un ritorno a una forma di civiltà più primitiva e un decadimento (cfr. 7,21s). L'idea che, fino alla venuta del Messia, Jahweh abbandonerà il suo popolo a causa dei suoi peccati, si ritrova in Mi 5,1s; "il tempo in cui colei che dovrà partorire, avrà partorito" è chiaramente un'allusione alla *ʿalmāh* di Is 7,14; Is 8,9s è fermamente convinto che niente può fermare l'esecuzione del piano divino (liberare Giuda dalla dominazione straniera con l'invio del Messia); questa convinzione è sviluppata in 9,1-6. Si è voluto vedere in questo brano un canto di intronizzazione (M. Crook, JBL 68, 1949, 213-224; A. Alt, Festschrift Bertholet, 1950, 29-49), così che la nascita di cui parla il v. 5 sarebbe in rapporto con l'adozione divina del re nel giorno della sua incoronazione (cfr. Sal 2,7). L'uso della parola "bambino" indica che in 9,4s si tratta dell'Emmanuele, di cui 7,14 annuncia la nascita. L'importanza della sua grande personalità è espressa con una serie di quattro nomi quasi divini, composti ciascuno da due elementi: consigliere ammirabile, Dio potente, padre eterno, principe della pace (il testo masoretico separa i primi due e la Volgata i primi quattro *admirabilis, consiliarius, deus, fortis*). Si deve notare che i quattro nomi sono composti da un attributo umano (consigliere, potente, padre, principe) e da un elemento che appartiene alla sfera sovraumana (meraviglia, Dio, eternità, pace). Occorre sottolineare anche che la serie comincia con la parola *peleʾ* ("meraviglia"), usata solamente per le opere eccezionali di Dio (Es 15,11; Sal 77,15; 78,12; Is 25,1; ecc.). Sebbene secondo il protocollo delle corti orientali e israelitica i grandi della terra abbiano diritto al titolo di *ʾēl* ("Dio"; Sal 45,7; 82,6; cfr. Es 4,16; 7,1), di modo che il nome *ʾēl gibbôr* ("Dio-eroe"; "Dio forte"), applicato al Messia, non include la natura divina, Is 10,21, dove lo stesso Jahweh è chiamato *ʾēl gibbôr*, non ci permette di considerare questo nome come appartenente esclusivamente allo stile di corte. Senza alcun dubbio Isaia ha voluto suggerire con *ʾēl gibbôr,* così come con il nome Emmanuele, che il Dio forte che solo è capace di condurre il suo popolo alla vittoria manifesta la sua presenza nel Messia. Nel terzo nome (*ʾabî ʿad* "padre dell'eternità" o "per l'eternità") si è voluto vedere un'abbreviazione di *ʾabî ʿēdāh* ("padre della comunità"), ma il v. 6 conferma la traduzione abituale: Israele troverà sempre nel Messia un protettore attento, che porterà l'ordine e la prosperità nel regno di Davide e che si chiama per questo motivo principe della pace. Anche Is 11,1-9 appartiene probabilmente al ciclo dell'Emmanuele, a meno che l'immagine del "germoglio di Iesse" non suggerisca la caduta della casa di Davide come un fatto compiuto (Is 6,13), cosa che proverebbe l'origine esilica o postesilica del brano. Mentre gli oracoli precedenti supponevano l'origine davidica del Messia (9,6), essa è qui esplicitamente affermata. Una seconda caratteristica è che il profeta non fa della venuta del Messia il compimento dell'evoluzione storica degli avvenimenti contemporanei;

la sua idea di Messia, re ideale, è certamente in contrasto con la situazione del suo tempo. Si ritrova lo stesso desiderio di un governo giusto nel messianismo di Geremia (23,5; 33,15) e nel poeta del Sal 72 (preghiera per l'invio del Messia). La venuta del Messia porterà, oltre ad una grande fertilità del paese (Sal 72,16) e una pace eterna (Sal 72,3.7), paradisiaca (Is 11,6-8; cfr. Is 35,6; Os 2,20), la pienezza della "conoscenza di Jahweh" (Is 11,9). Il m. di Mi 5,1-5 presenta una somiglianza notevole con quello del suo contemporaneo Isaia; il nome di Efrata indica l'origine davidica del Messia, perché in 1Sam 17,12 Iesse era di Efrata; questo testo parla della sua nascita (in chiara dipendenza da Is 7,14) come quello che segna il momento in cui Dio libererà Israele dallo sgomento in cui è caduto; Michea sottolinea ugualmente la calma e la pace che regneranno sotto il governo del Messia; infine anche Michea evita di attribuire il titolo di re al Messia e lo chiama *môšēl* ("principe"). Il Messia è il rappresentante di Jahweh, pasce il popolo nel suo nome (per l'immagine del pastore: Ez 34,23; 37,24). La dichiarazione che "le sue origini risalgono al tempo passato, ai giorni antichi" è nuova. Più spesso si vede solamente un'allusione alla venerabile antichità della dinastia di Davide, ma nel Sal 89,46 questa era ancora nella sua giovinezza quando soccombette. Altri pensano di riconoscere qui il tema dell'*Urmensch*, che ritorna sotto i tratti del Messia (vedere il secondo Adamo in Rm 5,12-20; 1Cor 15,22.45-49). Di fatto, basandosi forse sul nome di "padre eterno" di Is 9,5, il profeta allude alla predestinazione del Messia da parte di Dio, cioè alla sua preesistenza nel piano divino.

Ger ed Ez parlano raramente del Messia. Ger 23,5s e 33,15 dicono che Davide avrà un giorno un "germoglio" autentico, un re saggio e giusto, allora Giuda riceverà la salvezza. Il Messia di Ez presenta caratteristiche che fanno pensare all'apocalittica: il principe della salvezza è un Davide *redivivus* (34,23s; 37,24s) che non svolgerà tuttavia nessun ruolo nella costituzione dell'economia della salvezza: questa è opera solamente di Jahweh. In 37,22-24 Ez lo chiama re, ma in 34,24; 37,25 egli è *nāśi'* ("principe") titolo che egli in 12,10.12; 21,30 dà anche ai re di Giuda e di Israele; in 26,16; 27,31; 52,29; 39,18 ai re non israeliti e che si incontra di frequente in P. Il suo compito è di pascere fra Giuda ed Israele ridiventati un solo popolo perché la sua apparizione segna l'unificazione di tutte le tribù (34,23; 37,15-22; cfr. Ger 3,6-13.18). La prospettiva diventa escatologica in 37,25 che dichiara che egli sarà principe per l'eternità (cfr. anche Ez 17,22-24). Il Sal 89 mostra chiaramente che la rovina di Gerusalemme nel 587 e la fine della dinastia di Davide portarono con sé una seria crisi del m., ma, convinti della fedeltà di Jahweh, i Giudei continuarono a credere nelle sue promesse. Si capisce così perché, dopo l'esilio, fondarono le loro speranze su Zorobabele, nipote del re Ioiachim morto in esilio. In effetti Ag 2,20-23 dichiara che Jahweh ben presto farà di lui il suo sigillo, simbolo del ruolo importante che ricoprirà nella prossima struttura politica del mondo. Zc 6,9-14 (dove bisogna probabilmente leggere al v. 11 Zorobabele invece di →Giosuè, in conseguenza del v. 13) chiama Zorobabele "germoglio" che in 3,8 è un termine messianico (già Is 4,2; 11,1; Ger 23,5; 33,15). Anche Am 9,11s, dove "la capanna vacillante di Davide" e la citazione di brecce e di rovine (allusione lampante alla rovina di Gerusalemme) suppongono una situazione esilica o postesilica, sembra attendere una restaurazione della dinastia di Davide; il regno avrà la stesse frontiere che aveva sotto Davide; per la menzione speciale di Edom (dove si esprime l'avversione dei Giudei per questo popolo a causa del suo atteggiamento nel 587 e in seguito) vedere Abd; Ez 25,12-14; Lam 4,21s; Sal 137,7; Gl 4,19. A giudicare dal contenuto, Mi 4,6-8 fu composto durante o dopo l'esilio; nondimeno il v. 7 fa pensare alla regalità escatologica di Dio, cantata anche nei Sal 47; 93; 96-99; i termini del v. 8 (il ritorno "della sovranità del tempo passato" all'Ofel dove si trovava il palazzo reale; Is 32,14) fanno rivivere la speranza che la casa reale di Davide sarà riabilitata. Il nome di "Torre del gregge" dato alla residenza reale corrisponde all'immagine dei vv. 6s che presentano Jahweh come un pastore che raduna il suo gregge disperso e sottolinea nello stesso tempo il ruolo della casa reale di Davide nei confronti di Dio e del popolo. Non c'è accordo circa la data di Zc 9,9s. Alcuni esegeti pensano all'epoca di Alessandro Magno, altri all'epoca preesilica; la presenza di questo brano nello scritto di un profeta postesilico così come altri elementi (cfr. A. Lacocque, *Il Zacharie*, CAT 11, Neuchâtel, 1981) rende più probabile la sua origine postesilica. Qui si ha a che fare con l'annuncio solenne della gioiosa entrata del Messia a Gerusalemme. In opposizione ai re, di cui parla Ger 17,25s (cfr. anche 1Re 1,5), il Messia è seduto su un asino, la cavalcatura reale dell'antichità (Gen 49,11; Gdc 5,10; 10,4; 12,14; 2Sam 19,27), ma anche e soprattutto quella di Davide e di Salomone (1Re 1,38.44) in contrasto con la natura guerriera e arrogante del cavallo (Is 31,1s; Zc 9,10; ecc.). La cavalcatura su un asino corrisponde in modo tangibile al significato della parola *'anî*, che indica in numerosi testi (soprattutto nei Sal) gli uomini pii, indigenti e più spesso bisognosi o oppressi, il gruppo di coloro ai quali il Messia presterà particolare attenzione (cfr. Sal 72,2.4.12). Secondo Zc il Messia appartiene anche al loro gruppo, ma riceve da Dio giustizia e salvezza; questa interpretazione può fondarsi sulla parola *nôšā'* ("salvato"). D'altronde è possibile anche che *'ānî* caratterizzi non solamente la posizione sociale del Messia, ma il suo atteggiamento interiore (in questo caso la parola è praticamente sinonimo di *'ānāw*: "dolce"); la figura del Messia assomiglia allora a quella di Mosè in Nm 12,3. L'estensione del suo regno, dove ogni guerra è bandita, è descritta in termini che si riferiscono alla Babilonia: dal Golfo Persico al Mediterraneo, dall'Eufrate come centro fino ai confini della terra (come nel Sal 72,8; cfr. Mi 5,3; Sal 2,8; 18,44). Si veda anche Zc 12,8. L'identità del "trafitto" di

12,10 che fa pensare al Servo di Jahweh in Is 52,13-53,12 è un problema; questo personaggio nel quale bisogna vedere piuttosto una comunità (vedere Lacocque, op. cit.), è certamente una vittima sostitutiva.

La realizzazione di queste speranze si fece attendere: la monarchia non fu restaurata e dopo Zorobabele non si ebbero più discendenti di Davide che svolgessero un ruolo importante in Giuda. Questo fatto fece riflettere. Alcuni rinunciarono a ogni attesa messianica di un Messia e proclamarono a Gerusalemme la teocrazia. I tempi messianici, secondo loro, avevano avuto inizio nel 538, data dall'editto reale che permetteva il ritorno in patria degli esiliati (Is 45,1; 44,28 aveva chiamato Ciro l'unto di Dio). Il culto nel Tempio restaurato (515) era il segno tangibile del regno universale di Dio (vedere l'opera del →Cronista). Altri, incapaci di condividere questa opinione così poco conforme all'attualità deludente dell'epoca del secondo Tempio, si volsero all'apocalittica, attendendo incessantemente l'irruzione di avvenimenti catastrofici che precedono l'istaurazione del Regno di Dio. Essi descrivevano questo regno ricorrendo a un linguaggio mitologico già consacrato da una tradizione antica. Così accentuavano i tratti apocalittici del Messia in testi come Sal 2 e 72 e forse anche in altri che si riferivano al re regnante, ma che avevano perso il loro oggetto con la scomparsa della monarchia. Queste due tendenze presero forme più nette negli scritti apocrifi (vedere sotto).

b Il Messia profetico. Dt 18,15-22 poteva essere compreso come una promessa di Mosè che Dio avrebbe suscitato nel suo popolo un profeta simile a lui perché, per mezzo di lui, Israele potesse conoscere la sua volontà. Questo testo ha per oggetto l'apparizione del profetismo in Israele (o addirittura del fenomeno ad esso succeduto, lo scribalismo con le sue pretese di ispirazione divina) e dà metodi per distinguere i veri profeti dai falsi. Un salvatore dal carattere profetico è descritto nei canti di Isaia del →Servo di Jahweh. Is 52,13-53,12 è paragonato volentieri al Sal 22, i cui vv. 28-32 sembrano parlare di un salvatore che con la sua sofferenza ottiene l'instaurazione del regno universale di Dio. Infatti colui che parla è un uomo pio, che è stato ingiustamente perseguitato e ora ringrazia Jahweh di essere stato salvato. In questo testo non si parla di sofferenza per gli altri né di espiazione dei peccati, né di morte, né di resurrezione; inoltre nessun particolare dimostra che si tratti di un personaggio che dovrà venire. Il NT (Mt 27,35.43.46; Mc 15,34; Gv 19,24; Eb 2,12) e i Padri della Chiesa vedono nel pio sofferente una prefigurazione di Gesù a causa di un certo numero di tratti di una sorprendente somiglianza. Bisogna dire la stessa cosa del Sal 16. At 2,27 e 13,35 considerano il v. 10 come una predizione della resurrezione di Gesù; in senso letterale il salmista esprime in modo audace la sua fede che Jahweh lo preserverà dalla morte perché possa continuare a gioire della sua presenza benefattrice.

c Il Messia sacerdotale o levita (vedere sotto).

d Il Figlio dell'uomo →Figlio dell'uomo.

B *Giudaismo.*

a Il Messia regale. *Salmi di Salomone* 17 mostra che il m. tradizionale non era morto in Israele nel I secolo a.C.; l'autore di questo testo prega Dio di suscitare il Messia, figlio di Davide, per purificare Gerusalemme dai pagani, per spezzare i peccatori con uno scettro di ferro (cfr. Sal 2,9) e uccidere gli empi con la parola della sua bocca (vv. 21-25; cfr. Is 11,4). Dopo questo giudizio, radunerà un popolo santo e fonderà un regno dove non si commetteranno ingiustizie e dove tutti saranno santi. Il Messia stesso, chiamato l'unto del Signore (corretto secondo PsSl 18,5.7; PsSl 17,32 legge *Christos Kurios:* Cristo il Signore), è esente da peccati per virtù del santo spirito, saggio o giusto; istruito da Dio (vv. 32-36), non pone la sua fiducia nei cavalli e nelle armi, non accumula né oro né argento per fare la guerra (v. 33) perché confida nel Signore (v. 39). In PsSl 187,5-9 il Messia, pieno di saggezza, di giustizia e di forza date dallo spirito (cfr. Is 11,2), veglia affinché i suoi uomini compiano opere di giustizia. OrSib 3,46-62 (fine del I secolo a.C. o inizio del I secolo d.C.) attendeva, dopo la sottomissione dell'Egitto da parte di Roma, un principe santo che avrebbe regnato per sempre sul mondo intero. In 4Esd 11,37-12,1.31-34 il Messia appare sotto l'immagine del leone di Giuda, che con la sua parola distrugge l'aquila, simbolo dell'impero romano; in 4Esd 7,28 il contesto è millenarista: dopo essere stato per 400 anni fonte di felicità sulla terra, il Messia muore; poi c'è la fine dell'eone presente, seguito dall'eone nuovo, eterno. Negli scritti rabbinici il Messia è spesso chiamato "il re che ha ricevuto l'unzione" e "il figlio di David"; egli appare come un sovrano potente che proteggerà il suo popolo e sottometterà altri popoli al suo dominio. Contrariamente alla letteratura apocrifa che sottolinea la natura trascendente del Messia, i rabbini tendono a mantenerlo fuori dalla sfera del divino, tendenza che si incontra già nella traduzione data dai LXX al testo di Is 9,5. La venuta del Messia è preceduta dai "dolori del Messia", tempo di miserie materiali e morali, e da un precursore (Elia; cfr. Sir 48,10s; Ml 3,23s) che annuncerà la prossima redenzione e ungerà il Messia (cfr. Giustino, *Dialogo* 8,4; 49,1). Secondo alcuni testi, Mosè si unirà a Elia (Midrash Rabba su Es 10,1; TrgPsJo di Es 12,32). Questa concezione del Messia era la più diffusa fra il popolo giudaico all'epoca di Gesù.

b Il Messia levitico. In TestXII Giuda predice che da lui nascerà un germoglio che ridarà alla sua tribù lo scettro reale (cfr. Gen 49,10); dalla sua radice uscirà un vessillo di giustizia (Is 11,1) per procurare il diritto e la salvezza a tutti coloro che invocano il Signore (TestGiuda 24,4-6; cfr. TestGius 19,6). Dato che TestLevi 18 annuncia un nuovo sacerdote, che aprirà le porte del paradiso ai giusti e darà ai santi da mangiare dell'albero della vita, incatenerà Beliar e inaugurerà un'epoca di felicità mettendo fine al peccato e spargendo sulla terra la conoscenza di Dio come acqua, R.H. Charles pensa che l'autore, fervente ammiratore degli Asmonei, sperava nel-

la venuta di un Messia di Levi e non di un Messia di Davide. Grazie a una lieve modifica del testo di TestGiud 24 e TestLev 8,15 un glossatore avrebbe cambiato le parole "figlio di Levi" in quelle di "figlio di Davide", più conformi all'antica tradizione. In effetti i testi di Qumrân parlano della venuta dei Messia di Aronne e di Israele (1QS 9,11; in CD 12,23s; 14,19; 19,10s; 20,1 si legge il singolare, ma si tratta probabilmente di una correzione dogmatica) unificando forse l'attesa di un Messia levitico con quella di un Messia figlio di Davide. Nel NT il motivo di un Messia "bicefalo" è ripreso nella lettera agli Ebrei.

c Il Messia profetico. Verso l'inizio dell'era cristiana i Giudei attendevano un profeta (1Mac 4,40s; 14,41; cfr. TestLev 8,15) o anche "il profeta" (Gv 1,21; 6,14; 7,40); tuttavia non si considerava questo profeta come il Messia. Lo stesso personaggio di Elia, presentato talvolta come l'avversario dell'Anticristo, non è mai più di un predicatore di penitenza che deve preparare la via al Messia e al Regno di Dio. Invece si attribuivano al Messia funzioni profetiche e spesso egli era considerato come un secondo Mosè (Midrash Qo 1,9; Midrash Rut 56; ecc.). Originariamente i rabbini consideravano il Servo di Jahweh (come il personaggio di Sal 22 e Zc 12,10) come il Messia davidico, sebbene essi abbiano il più possibile attenuato le descrizioni della sua sofferenza, difficili da conciliare con il concetto di un Messia trionfante e abbiano scartato l'idea della sua ignominiosa morte (cfr. Giustino, *Dialogo* 39,7; 90,1). Poiché i testi erano troppo chiari, verso la fine del II secolo d.C. si vede affermare l'idea che essi non si applicano al Messia di Davide, ma a un altro Messia, di rango inferiore chiamato il Messia, "figlio di Giuseppe" o "figlio di Efraim"; costui avrebbe preceduto il vero Messia e sarebbe morto nel combattimento contro Gog e Magog.

d Il Figlio dell'uomo →Figlio dell'uomo.

C *NT* →Gesù Cristo; →Figlio di Dio.

Bibl. DThC, X, 1404-1568; DBS, V, 1165-1212; M.J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs,* Paris, 1909; E. Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus,* Leipzig, 1912; W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israël,* Gütersloh, 1920; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung,* Berlin, 1925; E. König, *Die messianischen Weissagungen des A.T.,* Stuttgart, 1925; L. Dennefeld, *Le Messianisme,* Paris, 1929; H. Gressmann, *Der Messias,* Göttingen, 1929; M.J. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.C.,* Paris, 1931; W. Staerk, *Soter,* Gütersloh, 1933; id., *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen,* Stuttgart, 1938; A.H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het O.T.,* Wageningen, 1941; G. Widengren, *Psalm 110 och det sakrale Kungadömet i Israel,* Upsala, 1941; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* 1943; A.G. Hebert, *Le dessein de l'espérance messianique,* Dieu Vivant 6, 1946, 76-87; A. Bentzen, *Messias-Moses redivivus-Menschensohn,* Zürich, 1948; R.E. Murphy, *A study of Psalm 72,* Washington, 1948; H. van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan,* ETL 24, 1948, 345-394; A. Feuillet, *Le messianisme du livre d'Isaïe,* RechSR 36, 1948, 182-228; R. Koch, *Geist und Messias,* Wien, 1950; J. Coppens, *Où en est le problème du messianisme?,* ETL 27, 1951, 81-91; L. Cerfaux et al., *L'attente du Messie,* Bruges, 1954; P. Heinisch, *Christus der Erlöser im A.T.,* Graz, 1955; J. Klausner, *The Messianic Ideal in Israel,* New York, 1955; S. Mowinckel, *He that Cometh,* Oxford, 1956; J. Coppens, *Le messianisme royal,* Paris, 1968; G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism,* New York, 1971; J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique,* BiblETL 38, 1974; A. Caquot, *Le messianisme qumrânien,* BiblETL 46, 1978, 231-247; J. Beckers, *Messianic Expectation in the O.T.,* Philadelphia, 1980; E.M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne à la lumière des documents récemment découverts,* Paris, 1982; H. Strauss, *Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation des sogenannten messianischen Texte im Alten Testament,* Frankfurt, 1984. [H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia; Cristologia dell'Antico Testamento,* Roma, 1981; M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el targum palestinense. Estudios exegéticos* (= Instit. S. Jerónimo 12), Valencia/Jerusalem, 1981; J.N. Aletti, *Quel messianisme pour les chrétiens? Riflexions pour le temps de Pâques,* «Études» n. 358, 1983, 549-559; *Ausgewählte Themen der Theologie des Alten Testaments. III. Der Messias im Alten Testament* (= TheolAT 7), München, 1984; G. De Gennaro (a cura di), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo. Il Messia* (= StBibTeolAq), Napoli, 1985; S. Quinzio, *La redenzione messianica nell'ebraismo e nel cristianesimo,* RasT 28, 1987, 437-450; M. Cimosa, *Messianismo,* in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* Cinisello Balsamo, 1988, 937-53; W. Gross, *Israel's hope for the renewal of the state,* JNWS 14, 1988, 101-33; B. Lauret, *Christologie et messianisme,* in *Judaïsme: la question chrétienne,* LumièreV 39,196, 1990, 107-20; J. De Savignac, *La Royauté en Israël,* ETL 66, 1991, 413-17; P. Abadie et alii, *Bible et royauté,* CahÉv n. 83, 1993].

JN-ALac

METALLO I metalli menzionati nella Bibbia sono: l' →argento, il →bronzo o il rame (la parola è la stessa in ebraico *nᵉḥôšet* ma in Dt 8, 9 e Gb 28,2 si tratta certamente di miniere di rame), il →ferro, lo →(1) stagno, l' →oro e il piombo. La lista dei m. di Nm 31,22 li elenca senza dubbio secondo il loro relativo valore del tempo: oro, argento, bronzo, ferro, stagno, piombo. Si dovevano importare, soprattutto dall'Asia minore. La Transgiordania era ugualmente ricca di m. (Dt 8,9). Sono state trovate delle fornaci a tell el-Ḥesi e a tell Jemme; sono menzionate in Gen 19,28; Dt 4,20 (senso metaforico); Pr 27,21 (crogiolo); Is 48,10; Dn 3,6 (in Babilonia); funzionavano a carbone di legna. Si versava poi il m. purificato e liquido nella forma. La Bibbia non descrive le forme, ma ne sono state scoperte parecchie durante gli scavi. I fabbri forgiavano in seguito una prima forma a colpi di martello. →miniere.

Bibl. BHH, II, 1032s.1206-1208; BRL, 379s; S. Przeworski, *Die Metallindustrie Anatoliens in der Zeit von*

1500-700 v.C., Leiden, 1939; R.J. Frobes, *Metallurgie*, Leiden, 1942; J.L. Kelso, *Ancient Copper Refining*, BASOR 121, 1951, 26-28; K.H. Singer, *Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik*, Würzburg, 1980.

AvdB-JCMar

METEN In ebr. *mitnî;* aggettivo gentilizio (1Cr 11,43; Giosafat di M. è un prode di Davide); il toponimo che gli corrisponde non è stato identificato.

JLong

METRETA Il termine gr. *metrētēs* indica una "misura"; è attestato solo in Gv 2,6, dove le giare destinate alle purificazioni potevano contenere da due a tre misure di liquido. Il valore esatto di questa indicazione è difficile da precisare: se questa "misura" definisce la misura abituale dei liquidi, il *bat* (→metrologia), si potrebbe pensare a una capacità da 20 a 25 litri per misura, vale a dire dei vasi contenenti da 40 a 75 litri di liquido, il che pare abbastanza conforme ai vasi di pietra di questo tipo e di quest'epoca venuti alla luce dagli scavi archeologici.

Bibl. S. Gibson, *The Stone Vessel Industry at Hizma*, IsrEJ 33, 1983, 176-188 (spec. 177-181).

ALem

METROLOGIA BIBLICA La Bibbia menziona un certo numero di unità di misura, ma non fornisce sufficienti indicazioni sulle loro relazioni e sul loro valore reale. Il ricorso all'archeologia e specialmente all'epigrafia è quindi indispensabile; esso apporta informazioni importanti in modo diretto (cfr. i pesi iscritti) o indiretto (cfr. certe misure di lunghezza o di capacità). Malgrado queste informazioni complementari, rimangono ancora molte incertezze e interpretazioni ipotetiche in alcuni campi, in particolare per le unità di superficie e il ricorso ai sistemi di misura dei paesi vicini può essere utilizzato solo con prudenza. Bisogna tener conto anche di una possibile evoluzione di queste unità di misura sia secondo le regioni, sia secondo le epoche, in particolare a partire dal momento in cui la Palestina è sotto controllo degli imperi stranieri (assiro, neobabilonese, persiano, macedone, dei lagidi, dei seleucidi e dei romani).

Se le indicazioni bibliche permettono di stabilire solo una metrologia approssimativa o incompleta, sono però concordi su un punto: il dovere di utilizzare misure e pesi giusti per l'onestà delle operazioni commerciali. Questo dovere è ricordato sia dalla Legge (Lv 19,35s; Dt 25,13-16), sia dai profeti (Ez 45,10-12; Os 12,8; Am 8,5; Mi 6,10s) o anche in altri scritti, in particolare negli scritti sapienziali (Pr 11,1; 16,11; 20,10.23). Questo dovere è ricordato indirettamente anche da Gesù quando cita la massima, ben conosciuta, dei contratti di prestito ("con la misura con la quale misurate sarete misurati"; Mt 7,2; Mc 4,24; cfr. 6,38), massima che egli estende a tutti i rapporti umani.

1 Misure di lunghezza

A *Misure che derivano dal nome di parti del corpo.* I nomi delle misure di lunghezza spesso derivano da parti del corpo, più precisamente dagli arti superiori, il che permette già una prima approssimazione che può, in seguito, essere precisata dal rapporto delle diverse unità tra di loro, qual era praticato soprattutto dai vicini d'Israele (Egitto e Mesopotamia).

a L'AT. Nell'AT si trovano numerose misure che derivano il nome da parti del corpo.

— Il dito (in ebr. *ʾesbaʿ*), misura diffusa in numerosi paesi, rappresenta approssimativamente l'ampiezza di un "pollice", cioè 2 cm circa. Il dito, come misura di lunghezza, è attestato solo in Ger 52,21.

— Il palmo (in ebr. *ṭepaḥ/tōpaḥ*) designa la larghezza della mano alla base delle dita, circa 10 cm. È attestato in Es 25,25; 37,12; 1Re 7,26; Ez 40,5.43; 43,13, ed è usato soprattutto in relazione a suppellettili.

— La spanna (in ebr. *zeret*) designa la larghezza della mano, dita allargate, misurata dall'estremità del pollice a quella del mignolo, circa 20-25 cm. È attestata in Es 28,16; 39,9; 1Sam 17,4; Is 40,12; Ez 43,13;

— Il →cubito (in ebr. *ʾammāh*) designa la lunghezza dell'avambraccio misurato dalla punta del gomito all'estremità del dito medio, circa 45-55 cm. Il cubito era un'unità di misura molto usata (cfr. Es 25-27; 1Re 6-7; Ez 40-43), in particolare nella costruzione degli edifici (Es 36,21; 2Cr 3,3; Ez 43,2; cfr. Gen 6,15; Es 27,13; Ez 43,13; e *Iscrizione di Siloe* 2.5.6) e nella fabbricazione di mobili (Es 25,10; Dt 3,11; 2Cr 3,11-13; 4,2s). In Grecia il cubito (in gr. *pēchus*) corrispondeva a circa 2 spanne, o 6 palmi, o 24 dita. Secondo Ez 40,5, in Israele c'erano due tipi di cubito, il grande cubito che corrispondeva a un piccolo cubito più un palmo. Questa distinzione corrispondeva abbastanza bene a quella conosciuta in Egitto tra un piccolo cubito (o cubito comune) di 45 cm e un grande cubito o cubito reale di 52,5 cm. Questi ultimi valori sembrano essere quelli utilizzati nell'antico Israele in seguito alle misurazioni che è stato possibile effettuare sulle costruzioni preesiliche (tunnel di Siloe, cartigli e tombe di Silwan, fondamenta del palazzo-fortezza di Lachis).

— La canna per misurare (in ebr. *qᵉnēh hammiddāh:* Es 40,3.5; 42,16.18s) serviva per misurare gli edifici. Secondo Ez 40s questa canna per misurare corrispondeva a sei grandi cubiti, circa 3,15 m.

— La fune per misurare (in ebr. *ḥebel middāh:* Zc 2,5; cfr. 2Sam 8,2; Am 7,17; Sal 78,55; ecc.) era una misura di lunghezza utilizzata essenzialmente nella misurazione dei terreni. Il suo valore è difficile da determinare; una unità di misura accadica analoga *(ašlu)* corrispondeva a circa 120 cubiti. Lo schено (in gr. *schoinon*), che etimologicamente significa "corda" o "cordone" in greco, ha un valore troppo grande (5,55 km) per servire come punto di riferimento in questo caso. Così, almeno per l'antico

Israele fino all'esilio incluso, si può proporre la seguente tavola delle misure di lunghezza:

- dito	1,875 cm		
- palmo	7,5	cm	= 4 dita
- spanna	22,5	cm	= 3 palmi = 12 dita
- piccolo cubito	45	cm	= 2 spanne = 6 palmi = 24 dita
- grande cubito	52,5	cm	= 1 piccolo cubito + 1 palmo = 7 palmi = 28 dita
- canna	3,15	m	= 6 grandi cubiti = 7 piccoli cubiti = 14 spanne = 42 palmi = 168 dita
- fune	?		

b Il NT. Oltre al cubito (in gr. *pēchys:* Mt 6,27; Lc 12,25; Gv 21,8; Ap 21,17; cfr. anche 2Mac 13,5), il NT menziona il braccio (in gr. *orguia:* At 27,28); quest'ultimo rappresenta la lunghezza tra le estremità di due braccia distese e corrisponde probabilmente a 4 cubiti o 6 piedi, circa 1,80 m.

B *Misure itinerarie.* Le misure itinerarie usate nell'AT sono vaghe e imprecise; così il passo (ebr. *peśaʿ:* 1Sam 20,3), la *kibrat hāʾāreṣ* (Gen 35,16; 48,7; 2Re 5,19), le giornate di cammino (Gen 30,36; 31,23; Es 3,18; Nm 11,31; Gio 3,3; cfr. Lc 2,44). Secondo la tradizione rabbinica il "cammino del sabato" (At 1,12) era di 2.000 cubiti, circa 900 m (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,169 che localizza il monte degli Ulivi a 5 stadi da Gerusalemme, circa 900 m). È solo nel periodo ellenistico e romano che iniziano a essere menzionate vere unità di misura: lo →stadio greco (2Mac 12,9.10.16.17.29; Mt 14,24; Lc 24,13; ecc.; in gr. *stadion;* circa 185 m), lo →*scheno* (2Mac 11,5; in gr. *schoinion;* circa 5,55 km) e il miglio romano (Mt 5,41; in gr. *milion;* circa 1480 m).

2 Misure di superficie. In genere l'ebreo biblico non sembra conoscere sistemi d'unità di misura delle superfici. Per le costruzioni o gli oggetti, se si trattava di un quadrato o di un rettangolo, si indicavano la lunghezza dei lati (1Re 6,2s; 2Cr 4,1; Ez 40,47.49; 41,2-4; ecc.); se si trattava di un cerchio, si indicava il diametro (1Re 7,23) e/o la circonferenza misurata con un filo (in ebr. *ḥûṭ:* 1Re 7,15; Ger 82,21; cfr. 1Re 7,23). In modo più generale, la superficie di un campo poteva essere indicata riferendosi alla superficie arata da un "attacco" o "giogo" (ebr. *ṣemed:* cfr. 1Sam 14,14; Is 5,10) durante una giornata, o indicando la quantità di grano necessaria alla semina (1Re 18,32?). Se ci si riferisce al valore dello *iugerum* romano, la prima unità poteva valere circa 25 are (= 2.500 m²).

3 Misure di capacità

A *AT.* Come presso molti popoli dell'antichità, le misure di capacità erano tratte dai nomi dei recipienti che servivano a contenere i prodotti e, siccome spesso ci si serviva di recipienti diversi per il grano e la farina e i liquidi, si distinguono le misure di capacità dei liquidi da quelle delle materie secche, anche se c'era una certa equivalenza tra esse (cfr. Ez 45,11).

a Misure per i liquidi.

— Il *bat* è la più grande misura di capacità di liquidi (1Re 7,26.38; Is 5,10; Ez 45,10s.14; 2Cr 2,9; 4.5) e probabilmente corrisponde alla capacità di una giara. D'altronde a Lachis è stato ritrovato un frammento di giara recante l'incisione *bt lmlk,* "bat reale" (cfr. *bt* anche su un frammento di tell Beit Mirsim), come una giara completa con l'iscrizione *b/,* abbreviazione per *bat,* attestata negli ostraka di Arad. La capacità di questa giara era di circa 21 litri; si presume che sia questa la capacità massima che si può attribuire a un *bat* alla fine dell'epoca dei re. Questa unità era usata soprattutto per il vino e per l'acqua.

— Il *hîn* (Lv 19,36), utilizzato per l'olio (Es 29,40; 30,24; Nm 15,4.6.9; 28,5; Ez 45,24; 46,5.7.11.14), per il vino (Es 29,40; Lv 23,13; Nm 15,5.7.10; 28,7.14) o per l'acqua (Ez 4,11), è conosciuto soprattutto tramite i testi che elencano le offerte per i sacrifici. Questa parola è attestata anche in paleoebraico sul collo di un alabastro ritrovato a Susa.

— Il *lōg* è un'unità di misura attestata solo in Lv 14 (10.12.15.21.25) e su due alabastri di Susa iscritti in paleoebraico. Sembra più piccola dello *hîn* e il suo uso è attestato solo per l'olio.

b Misure per le materie secche (grano e farina).

— Il *ḥōmer* designa, etimologicamente, un carico d'asino e misura dei cereali (Lv 27,16; Ez 45,13; Os 3,2; Is 5,10) o della carne (cfr. Nm 11,32). Secondo Ez 45,11.14 il *ḥōmer* equivaleva a dieci *bat,* circa 210 litri, non molto lontano dal valore dell'*imēru* assiro.

— Il *kōr,* nonostante 1Re 5,25; Ez 45,14, è probabilmente da considerare come una misura per le materie secche (1Re 5,2.25; 2Cr 2,9; 27,5; Esd 7,22). Secondo Ez 45,14 avrebbe la stessa capacità del *ḥōmer,* circa 210 litri (ma si potrebbe trattare di una riforma esilica con lo scopo di correggere il valore primitivo); corrisponde probabilmente all'accadico *kurru.*

— Il *letek* appare solo in Os 3,2, dove gli è attribuito il valore di un mezzo *kōr.*

— La *ʾêpāh* ("efa") è un recipiente chiuso da un coperchio, secondo Zc 5,6-10; è anche la misura più comune del grano (Lv 5,11; 6,13; 19,36; Nm 5,15; 28,5; Dt 25,14s; Gdc 6,19; 1Sam 1,24; 17,17; Is 5,10; Ez 45,10.13.24; 46,5.7.11; Am 8,5; Mi 6,10; Pr 20,10). Secondo Ez 45,11 la *ʾêpāh* equivale al *bat* e corrisponde a un decimo di *ḥōmer,* circa 21 litri, mentre Es 16,36 specifica che contiene dieci *ʿōmer.*

— Il *seʾāh* ("staia") corrisponde all'accadico *sūtu* ed è una misura di grano attestata in Gen 18,6; 1Sam 25,18; 1Re 18,32 (?); 2Re 7,1.16.18. Alcuni esegeti pensano che Is 40,12 (cfr. anche Sal 80,6) lascia intendere che il *seʾāh* sia un terzo (ebr. *šališ*) dell'efa, corrispondente quindi a circa 7 litri. Tuttavia il senso di *šališ* resta abbastanza incerto in Is 40,12; Sal 80,6.

— Il *ʿōmer,* letteralmente "covone", appare solo nel racconto della raccolta della manna (Es 16). Secondo Es 16,36 corrisponderebbe a un decimo di *ʾêpāh,* circa 2,1 litri.

— Il *ʿiśśarôn* o "decima" appare come una misura per la farina nei rituali (Es 29,40; Lv 14,10.21; 23,13.17; 24,5; Nm 15,4.6.9; 28,9.29; 29,3-15); sembra si tratti di un decimo di *ʾêpāh* (cfr. per es. Nm 28,5.9), cioè l'equivalente del *ʿōmer*, circa 2,1 litri.

— Il *qab* è attestato solo in 2Re 6,25; è stato proposto di paragonarlo al *qa* neobabilonese che rappresenta un sesto di *sūtu*, equivalente del *seʾāh*; ciò darebbe al *qab* un valore di circa 1,16 litri.

Sebbene non sia possibile ottenere ulteriori informazioni per quanto concerne il loro valore, si noterà che i simboli della *ʾêpāh* e del *kor* sembrano attestati negli ostraka di Arad e nell'ostrakon 6 di Cades-Barnea.

Dopo tutti questi dati, a volte abbastanza ipotetici, si può proporre la seguente tavola delle misure israelitiche di capacità:

kōr e *ḥōmer*	± 210	l	=	10 *bat-ʾêpāh*
letek	± 115	l	=	1/2 *kor-ḥōmer*
bat-ʾêpāh	± 21	l		
seʾāh	± 7	l	=	1/3 di *bat*
hîn?	± 3,5	l?	=	1/6 di *bat*?
ʿōmer-ʿiśśarôn	± 2,1	l	=	1/10 di *bat*
qad	± 1,16	l	=	1/6 di *seʾāh* = 1/18 di *bat*
lōg?	± 0,29	l?	=	1/4 di *qab*? = 1/12 di *hîn*? = 1/72 di *bat*?

L' →artabe (in gr. *artabē*), una misura persiana attestata nel testo della LXX di Is 5,10; Dn 14,3, non rientra in questo sistema.

B *NT.* Gli scritti del NT sembrano riprendere in parte le stesse unità dell'AT: così il *seʾāh* (in gr. *saton:* Mt 13,33; Lc 13,21), il *bat* (in gr. *batos:* Lc 16,6) e il *kor* (in gr. *koros:* Lc 16,7), ma attesta anche una misura del mondo greco-romano: il →chenice (in gr. *choinix;* circa 52 litri; Ap 6,6).

4 Misure di peso

A *Sistema israelitico.* Prima dell'invenzione e dell'uso della moneta (→numismatica), i →pesi avevano un ruolo fondamentale nella transazione commerciale, poiché servivano a pesare (in ebr. *šāqal*) l'oro e l'argento; del resto l'unità di peso, il *šeqel* o "siclo", divenne molto naturalmente anche l'unità monetaria di base. I dati biblici concernenti le unità di peso sono abbastanza diversi e difficili da sistematizzare; devono essere completati dai dati epigrafici, in particolare dalla tavola dei pesi e misure dell'ostrakon 6 di Cades-Barnea, che rappresenta una lista delle unità di peso da "1" *gērāh* fino a "10.000" sicli reali. Si noterà subito che uno studio dettagliato dei pesi mostra che, nonostante la cura nel fabbricarli, il loro valore è approssimativo, spesso fino al 5% e a volte anche al 10%, soprattutto per le piccole unità, dove una lieve differenza si traduce in una forte percentuale.

a Il siclo. Il siclo (in ebr. *šeqel*) è l'unità di base attestata molto spesso nella Bibbia e così abituale che a volte è sottintesa (cfr. p. es. Gen 20,16). Il testo biblico distingue 3 tipi di siclo:

— il siclo reale secondo 2Sam 14,26 che menziona "duecento sicli a peso del re";

— il siclo commerciale secondo Gen 23,16, che menziona "quattrocento sicli d'argento in uso presso i mercanti";

— il siclo del santuario (ebr. *šeqel haqqōdeš:* Es 30,13.24; 38,24-26; Lv 5,15; 27,3.25; Nm 3,47.50; 7,13-86; 18,16).

Il valore di queste denominazioni e le loro relazioni si chiariscono un poco grazie ai dati epigrafici che sembrano attestare due tipi di siclo alla fine dell'epoca reale:

— un siclo reale attestato da un peso iscritto *lmlk* proveniente da Ghezer; il valore di questo siclo corrisponde approssimativamente a quello dei pesi segnati dal simbolo *ŏ*, probabilmente il segno egiziano *šs* che appare anche nella tavola dell'ostrakon 6 di Cades-Barnea. La media dei pesi di questo tipo è stabilita intorno a 11,4 g;

— un'unità leggermente inferiore corrispondente a dei pesi segnati *nṣp* in paleoebraico (probabilmente metà di un siclo pesante che non era più in corso); la media del valore di questi pesi è stabilita intorno a 9,76 g e questa seconda unità sembra corrispondere al siclo commerciale. Secondo Ez 45,12 il siclo del santuario comportava solo 20 *gērāh*, ciò che corrisponderebbe al siclo commerciale o *nṣp*.

b I multipli del siclo. I pesi iscritti 1, 2, 5, 10, 20, 30, 40 sicli reali corrispondono in realtà a delle masse di 1, 2, 4, 8, 16, 24, 32 sicli reali; questa stranezza deriva dal fatto che il peso di 8 sicli regali reali pesa circa 91,2 g, è cioè l'equivalente del *deben* egiziano (circa 91 g), che a sua volta valeva 10 *qedet*. Questa maniera di contare, come anche la forma stessa dei pesi, manifestano quindi una forte influenza egiziana. Oltre a questi semplici multipli, la Bibbia menziona due unità speciali: la →mina e il →talento.

— La mina (in ebr. *māneh*) sembra attestata solo tardivamente nell'antico Israele, probabilmente sotto l'influenza babilonese (1Re 10,17; Es 45,12; Esd 2,69; Ne 7,70s; cfr. Dn 5,2s). Secondo Ez 45,12 la mina valeva "20+25+15"=60 "sicli" (come in Mesopotamia) del santuario, cioè 1.200 *gērāh;* questo peso corrisponde esattamente a quello di 50 sicli reali (come a Ugarit) a 24 *gērāh* e quest'ultima equivalenza spiega alcune pene come 50 (Dt 22,29; 2Re 15,20) o 100 sicli (Dt 22,19). Così la mina valeva approssimativamente 570 g.

— Il talento, moneta d'origine greca *(talanton)* che valeva 3.000 dramme, serve a tradurre l'ebr. *kikkār* che designa una "massa rotonda". Questa traduzione si spiega facilmente, poiché secondo Es 38,2s c'erano 3.000 sicli reali in un *kikkār*. Il talento valeva dunque 60 mine, cioè 34,2 kg circa.

c I sottomultipli del siclo. Secondo le indicazioni bibliche e i pesi iscritti, il siclo aveva numerosi sottomultipli e un'unità inferiore. I sottomultipli si collegavano generalmente al siclo reale; si distinguono:

— Il *pym* (TM: *pîm;* probabilmente *payim*) è ben attestato da pesi iscritti il cui peso medio è di 7,8 g; questa unità, attestata in 1Sam 13,21 e forse anche

in 1Sam 1,5, rappresenta i "due terzi" (cfr. Zc 13,8) del siclo reale;

— Il *beqaʿ*, anche questo ben attestato da numerosi pesi iscritti il cui peso medio è di circa 5,9 g, rappresenta la "metà" del siclo reale come conferma Es 38,26 (cfr. anche Gen 24,22) che, tuttavia, confonde siclo reale e siclo del santuario.

— Il *rebaʿ* o "quarto" è attestato su un peso di ematite, proveniente dalla Samaria, ma probabilmente fenicio, iscritto *rbʿ nṣp/rbʿ š(q)l* e del peso di 2,54 g. Questo quarto di siclo è menzionato in 1Sam 9,8. A questi tre sottomultipli del siclo reale attestati dalla Bibbia bisogna probabilmente aggiungere un sottomultiplo del siclo commerciale o del santuario, il *zūz* (cfr. in Mesopotamia *zuzu*), "metà" del siclo; è attestato solo in ebraico rabbinico e in aramaico ma si può proporre di riconoscerlo nell'abbreviazione *z* che appare su alcuni pesi, in particolare su un peso di Lachis di 4,9 g circa.

La più piccola unità di peso attestata nella Bibbia per l'epoca dei re è il *gērāh*, letteralmente "grano" (cfr. accadico *girū*), attestato in Es 30,13; Lv 27,25; Nm 3,47; 18,16; Ez 45,12 così come nell'ostrakon 3 di Cades-Barnea. Secondo tutti i riferimenti biblici il *gērāh* era la ventesima parte del siclo del santuario, cioè la ventiquattresima parte (come in Mesopotamia) del siclo reale e ciò sembra confermato dall'ostrakon 6 di Cades-Barnea. Pesava circa 0,475 g. Infatti, i piccoli pesi marcati con i segni ieratici 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8 danno un valore leggermente superiore (0,5 o 0,55 g circa) secondo un'approssimazione abbastanza abituale nelle piccole unità. Si può dunque riassumere il doppio sistema ponderale attestato all'epoca reale ed esilica:

gērāh	±	0,475	g			
rebaʿ	±	2,85	g	= 6 *gerah*	=	1/4 di s.r.*
zūz	±	4,75	g	= 10 *gerah*	=	1/2 di s.c.*
beqaʿ	±	5,7	g	= 12 *gerah*	=	1/2 di s.r.
payim	±	7,6	g	= 16 *gerah*	=	2/3 di s.r.
nṣp	±	9,5	g	= 20 *gerah*	=	1 s.c.
siclo reale	±	11,4	g	= 24 *gerah*		
mina	±	570	g		=	50 s.r.
					=	60 s.c.
talento	±	34,2	kg	= 60 mine	=	3.000 s.r.
					=	3.600 s.c.

* s.r. = siclo reale

* s.c. = siclo commerciale o del santuario

A queste unità bibliche, bisogna aggiungere il *pᵉres* evocato in Dn 5,25,28 e ben conosciuto in aramaico come una frazione, una "metà" di una unità di peso (mina o siclo).

B *Sistemi stranieri.* Tutte queste unità israelitiche furono sostituite a poco a poco, a iniziare dall'epoca persiana e soprattutto in epoca ellenistica, dalle unità persiane e greche, per lo meno nel loro uso più comune: la pesatura dell'oro e dell'argento. In effetti, a partire dall'epoca persiana appaiono nella Bibbia e in Palestina i →darici (1Cr 29,7; Esd 8,27; in ebr. *ʾădarkōnîm*) d'oro e le →dramme (Esd 2,69; 2Mac 4,19; in ebr. *darkᵉmōn*; in gr. *drachmē*), →didramme (Mt 17,24: *didrachmon*, d'argento). →numismatica.

Bibl. BRL², 93s.104-206; DBS, V, 1212-1250; Enṣ Miqr, IV, 846-878; InstAT, 1, 297-317; R.B.Y. Scott, *The Hebrew Cubit*, JBL 77, 1958, 205-214; J.T. Milik, *Deux jarres inscrites provenant d'une grotte de Qumrân*, Bb 40, 1959, 985-991; R.B.Y. Scott, *Weights and Measures in the Bible*, BA 22, 1959, 22-40; id., *The Shekel Sign on Stone Weights*, BASOR 153, 1959, 32-35; id., *Postscript on the Cubit*, JBL 79, 1960, 368; W.R. Lane, *Newly Recognized Occurrences of the Weight Name PYM*, BASOR 164, 1961, 21-23; Y. Yadin, *Ancient Judaean Weights and the Date of the Samaria Ostraca*, ScripHier 8, 1961, 9-25; R.B.Y. Scott, *Shekel Fraction Markings on Hebrew Weights*, BASOR 173, 1964, 53-64; id., *The Scale-Weights from Ophel, 1963-64*, PEQ 97, 1965, 128-139; A.F. Rainey, *Royal Weights and Measures*, BASOR 179, 1965, 34-36; Y. Aharoni, *The Use of Hieratic Numerals in Hebrew Ostraca and the Shekel Weights*, BASOR 184, 1966, 13-19; V.I. Kerkhof, *An Inscribed Stone-Weight from Shechem*, BASOR 184, 1966, 20s; I.T. Kaufman, *New Evidence for Hieratic Numerals on Hebrew Weights*, BASOR 188, 1967, 39-41; E. Shany, *A New Unpublished Beqaʿ Weight in the Collection of the Pontifical Biblical Institute, Jerusalem, Israel*, PEQ 99, 1967, 54s; H.P. Rüger, *"Mit welchem Mass ihr messt wird euch gemessen werden"*, ZNW 60, 1969, 174s; S. Yeivin, *Weights and Measures of Varying Standards in the Bible*, PEQ 101, 1969, 63-68; W.G. Dever, *Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet El-Kōm*, HUCA 40-41, 1969-70, 139-204 (spec. 174-187); B. Couroyer, *"De la mesure dont vous mesurez, il vous sera mesuré"*, RB 77, 1970, 366-370; R.B.Y. Scott, *The N-Ṣ-P Weights from Judah*, BASOR 200, 1970, 62-66; Y. Aharoni, *A 40-Shekel Weight with a Hieratic Numeral*, BASOR 201, 1971, 3s; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I, Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford, 1971, 67-70; A. Ben-David, *A Rare Inscribed 'Nzf' Weight*, IsrEJ 23, 1973, 48-50; D. Aberbach, *Mnh ʾḥt ʾpym (1Sam 1,5); A New Interpretation*, VT 24, 1974, 350-353; E. Puech, *L'inscription du tunnel de Siloé*, RB 81, 1974, 196-214; E. Stern, *Israel at the Close of the Period of the Monarchy, An Archaeological Survey*, BA 38, 1975, 26-54; R.P. Duncan-Jones, *The Choenix, the Artaba and the Modius. The Size of the Modius Castrensis*, ZPapEpigr 21, 1976, 43-62; E. Gansl, *Un poids étalon des ateliers de Darius*, Archéologia 96, 1976, 63; A. Lemaire, *Poids inscrits inédits de Palestine*, Semitica 26, 1976, 33-44; B. Lifshitz, *Bleigewichte aus Palästina und Syrien*, ZDPV 92, 1976, 168-187; Y. Meshorer, *Means of Payment Prior to Coinage and the First Coinage*, Qadm 9, 1976, 51-60; G. Barkay, *A Group of Iron Age Scale Weights*, IsrEJ 28, 1978, 209-217; A. Ben-David, *The Hebrew-Phoenician Cubit*, PEQ 110, 1978, 27s; A. Lemaire-P. Vernus, *L'origine égyptienne du signe ŏ des poids inscrits de l'époque royale israélite*, Semitica 28, 1978, 53-58; D. Ussishkin, *Excavations at Tell Lachish, 1973-1977, Preliminary Report*, Tell Aviv 5, 1978, 1-97 (spec. 30.85-88); S.P. Vleeming, *Some Notes on the Artabe in Pathyrie*, Enchoria 9, 1979, 93-100; A. Lemaire, *Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique 3. Poids phéniciens inscrits d'époque perse*, Semitica 30, 1980, 20-32; A. Lemaire-P. Vernus, *Les ostraca paléo-hébreux de Qadesh-Barnéa*, Or 49, 1980,

341-345; E. Puech, *Inscriptions, incisions et poids*, in J. Briend-J.B. Humbert (ed.), *Tel Keisan (1971-1976)*, Paris, 1980, 301-310; M. Aharoni, *Inscribed Weights and Royal Seals*, in Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, Jerusalem, 1981, 126s; A. Lemaire, *Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique 6. Nouveau poids pym en bronze*, Semitica 32, 1982, 19s; A. Spaer, *A Group of Iron Age Stone Weights*, IsrEJ 32, 1982, 251; E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster-Jerusalem, 1982, 215-228; F. Bron-A. Lemaire, *Poids inscrits phénico-araméens du VIIIe siècle av. J.C.*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici III*, Roma, 1983, 763-770; A. Lemaire-P. Vernus, *L'ostracon paléo-hébreu n° 6 de Tell Qudeirat (Qadesh-Barnéa)*, in *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für H. Brunner*, Wiesbaden, 1983, 302-326; D. Ussishkin, *Excavations at Tel Lachish 1978-1983, A Second Preliminary Report*, Tel Aviv 10, 1983, 97-175 (spec. 154); F. Bron-A. Lemaire, *Notes de lexicographie ouest-sémitique*, CRGLECS 24-28, 1979-1984, 7-30; E. Puech, *Les poids*, in A. Chambon, *Tell el-Far'ah I*, Paris, 1984, 79-84; A.S. Kaufmann, *Determining the Length of the Mediun Cubit*, PEQ 116, 1984, 120-132. ALem

MEUNITI In ebr. *me'ūnîm;* tribù alleata degli Ammoniti e dei Moabiti contro Giosafat di Giuda (2Cr 20,1; restituito secondo la LXX che dà *minaioi*), poi allegata con i Filistei e gli Arabi contro Ozia (2Cr 26,7). Tra i rimpatriati dall'esilio, fanno parte dei *netînîm*, "donati" (Esd 2,50 par. Ne 7,52), servitori del Tempio (→dono) originari dei popoli sottomessi, poi assimilati. Si è tentati di riconoscere in essi gli abitanti dell'oasi di *Ma'ān* (32 km a sud-est di Petra) sia per l'accostamento onomastico, che per i versetti di 2Cr 20,10.22.23 (cfr. 20,1) che sembrano localizzarli vicini al monte Seir.

Bibl. W.F. Albright, *Egypt and the early History of the Negeb*, JPOS 24, 1924, 147-148; J. Simons, *The geographical and topographical texts of the O.T.*, Leiden, 1959, 62. CCan

MICA, MICAIEU In ebr. *mîkāh, mikāyhû*, "chi è come Jahweh?" o "Jahweh, l'incomparabile"; efraimita che si costruì un idolo e si edificò un santuario dove dapprima mise uno dei suo figli come sacerdote (Gdc 17,1-6). Poi diede l'investitura a un levita per custodire il santuario (17,7-13). La tribù di Dan, che migrava verso il nord, rubò gli oggetti sacri e portò via il sacerdote, per custodire il santuario di Lais-Dan. L'idolo fu venerato fino alla fine del Regno del nord (Gdc 18). Questi capitoli conservano certamente una tradizione antica, ricordo di un'epoca in cui i leviti non avevano l'esclusiva del sacerdozio. Il redattore del sud lascia trasparire la sua critica circa questi santuari daniti dalle origini dubbie, che →Geroboamo I trasformò in santuari regali.

Bibl. C. Hauret, *Aux origines du sacerdoce danite*, in Mélanges A. Robert 1957, 105-113; H.M. Niemann, *Die Daniten*, Göttingen, 1985, 61-147. JAun

(1) MICHEA In ebr. *mîkāyhû* "chi è come Jahweh?" (→Mica). Figlio di Ghemaria; riferisce ai dignitari del palazzo del re Ioiakim ciò che ha capito dalla lettura del rotolo che contiene le parole di Jahweh dettate a Baruc da Geremia (Ger 36,11.13). JMer

(2) MICHEA In ebraico *mîkāh*, forma abbreviata di un nome teoforo come *mîkā'ēl*, "chi è come El" o *mîkāyyāhû*, "chi è come Jahweh?" (→Mica; c'è forse un gioco di parole su questo nome in Mi 8,18). **1** Uno dei profeti minori, originario di Moreset (1,1); località 35 km a sud-ovest di Gerusalemme nella Sefela sulle colline di Giuda che sovrastano la pianura costiera del Mediterraneo; il titolo del suo libro (1,1) colloca M. al tempo di Iotam (740-736), di Acaz (736-716) e di Ezechia (716-687). È il periodo dell'espansione dell'Assiria. Sargon prende Samaria e mette fine al Regno del nord (721). Sennacherib fa un'incursione nel sud, ma Gerusalemme sfugge alla distruzione (701). È difficile sapere se M. abbia predicato durante tutto il lungo periodo che comprende questi tre re (740-687). Certamente incominciò il suo ministero prima della distruzione di Samaria nel 721 (1,2-7), sembra testimone dell'invasione del 701 (1,8-16) e, secondo la tradizione, predicava ancora sotto Ezechia (Ger 26,18). M., originario del regno di Giuda, vi esercitò il suo ministero cominciando forse nella sua regione per recarsi in seguito soprattutto a Gerusalemme (3,9-12). Viene dalla campagna, appartenendo forse al "popolo del paese" (*'am ha'āreṣ*), ma il suo linguaggio e il suo stile dimostrano che non era un povero agricoltore, ma un uomo colto, probabilmente a contatto con i saggi. Esistono indicazioni interessanti, ma non probanti per credere che M. fosse uno degli "anziani di Giuda". In questa veste egli avrebbe preso la difesa della gente di campagna, sfruttata dai funzionari civili e militari della capitale e delle fortezze costruite da Roboamo (2Cr 11,5.12) nella sua regione. Anche se non esiste un racconto di vocazione, M. si rivela cosciente di essere ispirato da Dio (3,8?) e si oppone così ad altri profeti. La sua predicazione è simile a quella del profeta Amos originario di Tekoa (località relativamente vicina a Moreset) che predicava al nord. M. è in parte contemporaneo di Osea che predicava al nord e di Isaia che predicava nel sud. M. dovette lasciare una profonda impressione, perché un secolo dopo gli anziani citavano un suo oracolo per salvare Geremia (Ger 26,18).
2 Figlio di Imla, profeta nel regno del nord ai tempi del re Acab al quale predisse la sconfitta della sua spedizione contro gli aramei; violentemente contraddetto dal profeta Sedecia, fu gettato in prigione (1Re 22,5-28; 2Cr 18,7-27).

Bibl. Ad 1: Commentari al libro di →Michea. WVog

MICHEA, LIBRO

1 Contenuto Anche se breve, il libro pone seri problemi sia per la struttura che per la sua origine.

Dopo il titolo (1,1) il libro si divide in tre sezioni, ciascuna introdotta da "Ascoltate..." (1,2; 3,1; 6,1; ma anche 3,9; 6,2.9); ogni sezione alterna sventura e felicità:

	Sventura	*Felicità*
1-2	1,2-2,11 (lungo)	2,12-13 (breve)
3-5	3,1-12 (breve)	4,1-5,14 (lungo)
6-7	6,1-7,7 (lungo)	7,8-20 (breve)

La prima sezione contiene:
— un processo contro Samaria e Giuda (1,2-7); una lamentazione (1,8-16) e dei rimproveri contro coloro che trascinano Israele al disastro (2,1-11);
— un oracolo, molto corto, di speranza (2,12-13).
La seconda sezione contiene:
— il seguito delle accuse contro i responsabili (3,1-4.5.8.9-12);
— una lunga serie di oracoli di felicità (4,1-5.6-g. 9-10.11-13; 4,14-5,5; 5,6-8.9-14) sull'avvenire glorioso di Sion, l'umiliazione delle nazioni, l'annuncio di un Messia. C'è opposizione fra l' "ora" (4,9.10. 11.14) di angoscia e la felicità "in quel giorno" (4,6; 5,9; cfr. 4,1), "allora" (5,2.6.7).
La terza sezione oppone:
— l'annuncio della sventura con una struttura simile a quella della prima sezione: processo (6,1-g), rimproveri (6,9-16); lamentazione (7,1-7);
— la speranza in una liturgia profetica (7,8-20).
Si possono notare concatenazioni e parallelismi fra le diverse parti del libro per mezzo di parole-gancio e temi.

2 Formazione La struttura rivela un lavoro preciso dovuto a un redattore. Da qui nasce il problema dell'autenticità del materiale contenuto nel libro. Gli autori moderni prendono posizioni assai diverse fra loro. Stade affermava che soltanto i capitoli 1-3 (tranne 2,12-13) sarebbero da attribuire al profeta stesso. Tale è ancora la posizione di parecchi commentatori moderni (p. es. J.L. Mays, B. Renaud; H.W. Wolff). Si parla allora di un redattore deuteronomista, o di un deutero-Michea (4-5) e trito-Michea (6-7). Sono accettate parecchie fasi di redazione, durante o dopo l'esilio, che coprono il periodo dall'VIII fino al II secolo. Secondo questa ipotesi nessun oracolo di speranza sarebbe da attribuire al profeta. D'altra parte un gruppo di commentatori moderni, (p. es. A. Deissler, R. Vuilleumier, W. Rudolph, L.C. Allen) attribuisce la maggior parte del libro a Michea. Questi commentatori mettono in dubbio solamente un numero limitato di passi, come p. es. 4,1-4, testo che si ritrova in modo identico in Is 2,2-4; i brani in cui si tratta del ritorno dall'esilio o della ricostruzione di Gerusalemme (per quasi tutti 2,12-13; 7,8-20; per alcuni anche 4,6-8 o 5,6-8). A.S. Van der Woude accetta una data antica per 7,8-20. Per lui i capitoli 6-7 sarebbero opera di un profeta del regno del nord che predicava prima della caduta di Samaria, anche il nome del quale era Michea; e ciò spiegherebbe la sua aggiunta al Michea del sud, capp. 1-5.
Il libro di Michea, come gli altri libri profetici, conobbe una lunga storia. I suoi inizi si situano nella predicazione del profeta e comportano sventura e speranza. Lo stile autobiografico (l' "io" 1,8; 3,1) suggerisce che Michea stesso abbia messo per scritto certe parti o che le abbia dettate. I suoi discepoli o amici continuarono il lavoro. Le somiglianze fra Mi e Is (4,1-4 = Is 2,2-4; 1,10-16 e Is 10,27s; 2,1-5 e Is 5,9-14 e Is 2,6s) lasciano supporre che lo stesso gruppo di redattori abbia lavorato ai due libri profetici. Durante l'esilio e anche dopo l'esilio furono aggiunti alcuni passi, forse durante l'uso liturgico come suggerisce la presenza di brani liturgici. Questo sviluppo del libro mostra come la parola profetica fosse adattata alle nuove condizioni storiche e continuasse a interpellare Israele.

3 Teologia Due delle tre sezioni del libro cominciano con un processo di Jahweh contro Israele, il partner infedele dell'alleanza. Mi se la prende con i capi civili e religiosi del popolo (3,1.9.11) e con i profeti (3,5). Li accusa di ingiustizia: essi bramano ciò che appartiene alla gente semplice (2,2), sviano la giustizia (3,9.11; 6,10-11), hanno deformato il vero senso dell'alleanza come se fosse stata una garanzia incondizionata e come se Jahweh approvasse ciecamente il loro comportamento (3,11b). Mi si interessa soprattutto alla situazione sociale, non parla di questioni politiche; questo aspetto è invece considerato dal suo contemporaneo Isaia. Questa ingiustizia non può che portare alla rovina e, insiste Mi, "per causa vostra" (3,12). La città dove governano i capi civili e il Tempio dove presiedono i sacerdoti saranno distrutti (3,12). I profeti non avranno più parole da proclamare perché Jahweh tacerà (3,6-7). Ci sarà occupazione del paese e deportazione (4,10). Non bastano alcuni sacrifici per evitare il castigo. Jahweh esige altro: "Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono, ciò che Jahweh richiede da te: niente altro che praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente con il tuo Dio" (6,6-8). Mi fa forse riferimento alla predicazione dei profeti del suo tempo: giustizia di Amos, bontà di Osea, umiltà di Isaia. La fine di Gerusalemme non è però la fine di Israele. Un "resto" sopravviverà (4,6-7) e grazie al perdono e alla misericordia di Dio (7,18-20) ci sarà la restaurazione. Le nazioni saranno umiliate (4,11-13); un re-messia, discendente di Davide, sorgerà non più dalla capitale Gerusalemme, ma dall'umile Betlemme (5,1-5) per liberare Israele; Sion sarà il punto di riunione di tutti i popoli, li riceveranno la parola di Dio, che sarà l'inizio di una pace universale (4,1-4).

Bibl. Commentari: A. Weiser, Göttingen, 1949; A. George, Paris, 1958; A. Deissler-M. Delcor, Paris, 1961; H. MacKeating, Cambridge, 1971; W. Rudolph, Gütersloh, 1975; J.L. Mays, London, 1976; B. Vawter, Wilmington, 1981; D.R. Hillers, Philadelphia, 1984. [A. Maillot-A. Lelièvre, *Attualità di Michea. Un grande "profeta minore"* (= StBibPaid 47), Brescia, 1978; L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1175-222].

Studi: J.T. Willis, *The Structure of the Book of Micah*, SvEx 24, 1969, 5-42; A. Maillot-A. Lelièvre, *Actualité de Michée. Un grand "petit prophète"*, Ge-

nève, 1976; B. Renaud, *La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation*, ÉtB, 1977; K. Jeppesen, *New Aspects of Micah Research*, JStOT 8, 1978, 3-32; H.W. Wolff, *Mit Micha Reden; Prophetie einst und jetzt*, München, 1978 (trad. inglese: *Micah the Prophet*, Philadelphia, 1981); K. Jeppesen, *How the Book of Micah Lost its Integrity: Outline of the History of the Criticism of the Book of Micah with Emphasis on the 19th Century*, ST 33, 1979, 101-131. [A. Fanuli, *Osea. Il profeta dell'amore sempre disposto a innamorarsi — Michea. L'uomo dell'acuta coscienza* (= LOB 1.23), Brescia, 1984; G. Wallis (hrg.), *Von Bileam bis Jesaja. Studien zur alttestamentlichen Prophetie von ihren Anfängen bis zum 8. Jahrhundert v.Chr.*, Berlin, 1984; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987; J.A. Dearman, *Property rights in the eighth-century prophets* (= SBLDiss 106), Atlanta GA, 1988; D.G. Hagstrom, *The coherence of the book of Micah. A literary analysis* (= SBLDiss 89), Atlanta GA, 1988; W. Werner, *Micha 6,8 — eine alttestamentliche Kurzformel des Glaubens? Zum theologischen Verständnis von Mi 6,8*, BZ 32, 1988, 232-48; J. Barton, *History and rhetoric in the prophets*, in M. Warner (ed.), *The Bible as rhetoric; Studies in Biblical persuasion and credibility* (= WStPhLit), London, 1990, 51-64; R.J. Sklba, *Pre-exilic prophecy: words of warning, dreams of hope. Spirituality of pre-exilic prophets* (= Message of Biblical Spirituality 3), Collegeville MN, 1990; A.S. van der Woude (ed.), *In quest of the past. Studies in Israelite religion, literature and prophetism* (= OTS 26), Leiden, 1990]. WVog

MICHELE In ebr. *mîkā'ēl:* "chi è come Dio"; in gr. *michaēl;* arcangelo (Gd 9), il più importante degli angeli nella tradizione giudaica e cristiana. Nell'AT il nome di M. è menzionato soltanto in Dn 10,13.21; 12,1 dove egli è "uno dei primi principi", "il grande principe", il rappresentante e il protettore di Israele. Negli apocrifi dell'AT e nel giudaismo è un angelo che sta davanti al trono di Dio (*Libro di Enoch etiopico* 20,1s; 40,1s; ecc.); è così considerato anche negli scritti rabbinici che riservano a M. il ruolo di avvocato dei giusti durante l'ultimo giudizio. Ap 12,7 descrive il combattimento condotto in cielo da M. e i suoi angeli contro il drago e i suoi angeli. Gd 9 menziona il combattimento di M. contro Satana per il possesso del corpo di Mosè; probabilmente è una citazione dell'*Ascensione di Mosè* o dell'*Assunzione di Mosè*. Questo testo è tributario della tradizione giudaica che ha ricamato intorno a Dt 34,6; Giuda lo usa come un argomento ad hominem contro i falsi dottori.

Bibl. StrBill, III, 813; W. Lueken, *Michael*, Göttingen, 1898; J. Chaine, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939, 308-310. AvdB-PPrig

MICMAS In ebr. *mikmās* o *mikmāš*, in gr. *machmas*, città di Beniamino a nord di Gerusalemme (Is 10,28) sulla strada di Betel a Gerico, conosciuta per l'eroica azione di Gionata (1Sam 13s). Dopo l'esilio fu rioccupata dai Beniaminiti (Ne 2,27; 11,31). Dopo le sconfitte di Bacchide, servì da punto d'appoggio a Gionata Maccabeo (1Mac 9,73); attualmente Muḫmās, 12 km a nord di Gerusalemme. AvdB-MDef

MICMETAT In ebr. *mikmᵉtāt;* località di confine di Efraim e di Manasse situata di fronte a Sichem (Gs 16,6; 17,7). La sua identificazione attuale è sconosciuta. MDef

MIDDIN In ebr. *middîn;* località del deserto di Giuda (Gs 15,61) da identificare con l'attuale ḫirbet Abū Ṭabaq, circa 15 km a est di Gerusalemme. MDef

MIDRASH In ebr. *midrāš*, da *dāraš*, "esaminare", "spiegare"; esegesi rabbinica dell'AT. Sebbene il m. possa avere la forma di un commento che spiega il testo sacro versetto per versetto, è tuttavia il più delle volte una parafrasi edificante, arricchita da dati nuovi, spesso leggendari, addirittura fantastici (il m. haggadico); è una relazione scritta di sermoni e di allocuzioni tenute nelle sinagoghe e nelle scuole nei giorni di sabato o di festa, talvolta anche in occasione di avvenimenti importanti della vita pubblica e privata (guerra, carestia, circoncisione, matrimonio, funerali, ecc.). Per i testi legislativi il m. si sforza di precisare la loro applicazione nella vita quotidiana o di dedurne nuove direttive pratiche (il m. halakico).

I *midrāšîm* più antichi, Mekilta (su una parte di Es), Sifra (su Lv) e Sifre (su Nm; Dt) risalgono in parte al II, anzi al I secolo d.C., ma gli altri sono stati redatti per la maggior parte fra il compimento del *Talmud di Babilonia* (V secolo) e il XII secolo. Esistono m. su quasi tutti i libri dell'AT, la maggior parte di loro sono stati pubblicati.

Bibl. Edizioni e traduzioni: B. Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, XVI, Venise, 1752-54 (testo ebraico e traduz. latina); A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male ins Deutsche übertragen*, Leipzig, 1880-85; id., *Aus Israëls Lehrhallen*, Leipzig, 1907-10 (traduz. completa dei Rabbot; i grandi midrashim del Pentateuco); *The Midrash Rabbah*, London, 1949 (10 voll. con introduz., note, vocabolario e tavole).

Studi: DB, IV, 1077-1080; DBS, V, 1263-1281; L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin, 1832 (1892²); H.L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, 1887 (1920⁵); J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma, 1955; H. Slonimsky, *The Philosophy implicit in the Midrash*, HUCA 27, 1956, 235-290; H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München, 1961; R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*, Bb 50, 1969, 395-413. [M. Perani (a cura di), *Il Midrash Temurah; La dialettica degli opposti in un'interpretazione ebraica tardo-medievale* (= StBibDeh 13), Bologna, 1986; E. Ketterer-M. Remaud, *Le Midrash* (= CahÉv-Supp n. 82), Paris 1992]. JN-SHi

MIELE In ebr. *dᵉbaš*, in gr. *meli*; il m. era usato per zuccherare gli alimenti. Era nota l'espressione "dolce come il miele" (Gdc 14,18; Sal 19,11; 119,103; Sir 24,20; 49,1; Ez 3,3; cfr. Ap 10,9-10). Si mangiava il miele anche da solo (1Sam 14,27; 2Sam 17,29; Is 7,15; Ez 16,13). Era tanto apprezzato che veniva offerto per es. a un profeta (1Re 14,3) o lo si presentava come offerta a Jahweh (Lv 2,12). È da notare tuttavia che il m. era proibito nel culto israelitico (Lv 2,11), mentre era usato nel culto in Mesopotamia e ad Ugarit. Si mangiava il m. delle api selvatiche (Dt 32,13; Gdc 14,8; 1Sam 14,25-27; Sal 81,17; Mt 3,4 par.).

L'apicoltura era praticata in Egitto dal III millennio a.C., in Asia Minore dalla metà del II millennio e fu introdotta in Mesopotamia verso l'VIII secolo a.C. È dunque probabile che fosse praticata in Palestina ai tempi biblici sebbene alcuni pensino che sia stata conosciuta soltanto nell'epoca ellenistica e che Gen 43 e Ger 41 parlino di sciroppo di frutti. Il m. era anche esportato dalla Palestina (Gen 43,11; Ez 27,17). Is 16,31 menziona dolci di m. (a proposito del gusto della manna). →latte e miele.

Bibl. BHH, II, 747; EJ, VIII, 963; RLA, IV, 469; TWAT, II, 135-139 (importante bibliografia); TWNT, IV, 556-559. AvdB-JCMar

MIETITURA In ebr. *qāṣîr*, in gr. *therismos*. Nell'AT la m. è un lavoro agricolo importante che ritma la vita della maggior parte degli Israeliti (→agricoltura). La si faceva con la falce (Ger 50,16; Gl 4,13), per cui necessitava molta mano d'opera: per l'occasione, i proprietari ingaggiavano dei giornalieri come mietitori e costoro erano talvolta posti sotto →l'intendente del campo (Rt 2,5s).

Rt traduce bene l'atmosfera di lavoro e di gioia delle calde giornate della m., atmosfera che si ritrova anche nell' →ostrakon di Mesad Hashavyahu, lamento di un mietitore al quale è stato preso il vestito, probabilmente in pegno, malgrado la legge di Es 22,25s; Dt 24,12s. La m. dell'orzo (Rt 1,22; 2,21s) precedeva la m. del frumento (Rt 2,23; cfr. Gen 30,14; Gdc 15,1; 1Sam 6,13; 12,17; 2Sam 21,9s; 24,5; Gdt 2,27; 8,2) e cominciava in primavera con la festa degli Azzimi (Es 23,15; Es 34,18; Lv 23,10; Dt 16,1s); secondo il calendario di →Ghezer, durava circa un mese (aprile-maggio) e le due mietiture terminavano nel mese di giugno con la "festa della mietitura" (Es 23,16), più correntemente detta "festa delle →Settimane" (Es 34,22; Lv 23,15; Dt 16,10). La m. si concludeva con l'immagazzinaggio, cioè dopo che era stato ammucchiato nell'area di →battitura del villaggio; il trasporto dei covoni era fatto da asini muniti di basto come è rappresentato dall'affresco egiziano della tomba di Ty (museo Giumet) e come si può ancora vedere nella Palestina tradizionale. Il "tempo della mietitura" (Ger 51,33; Am 4,7) era un tempo di gioia (Is 9,2), perché una buona m. metteva al sicuro dal bisogno (Gb 5,5), ma era anche un periodo difficile a causa della fatica e del caldo (Is 18,4), che poteva provocare anche gravi insolazioni causa di morte (cfr. 2Re 4,18s; Gdt 8,2s). A ciò si aggiungeva il pericolo di un incendio, talvolta doloso che poteva distruggere in un istante il raccolto di un anno (cfr. Es 22,5; Gdc 15,4s; 2Sam 14,30s).

Questo tempo forte era ben inquadrato dai riti religiosi dell'offerta del primo covone (Lv 23,10) e quella delle primizie della m. del frumento (Dt 14,22), cioè del pane fatto con il raccolto dell'anno (Lv 23,16s). La m. era collocata fra le due grandi feste della Pasqua e delle Settimane, feste che bisognava assolutamente rispettare (cfr. Es 34,22) e che diventeranno feste di pellegrinaggio a Gerusalemme nella riforma deuteronomistica della centralizzazione del culto (cfr. Es 34,23). Al momento stesso della mietitura bisognava rispettare certi riti come quello di lasciare una piccola parte non mietuta e sul terreno spighe da spigolare per il povero e lo straniero, la vedova e l'orfano (Lv 19,9s; Dt 24,19; cfr. Rt 2) o anche del semplice passante (Dt 23,26; cfr. Mt 12,1; →spigolatura).

La m. era spesso associata alla →semina (Gen 8,22) e all'aratura (Gen 45,6; Es 34,21; 1Sam 8,12), altri tempi forti dell'attività agricola. Di fatto, secondo le regioni o i cereali si contavano tre (cfr. Am 4,7?) o quattro mesi (Gv 4,35) fra la semina e la m. Nella predicazione la m. è spesso immagine del momento critico del giudizio (Os 6,11) specialmente nel NT (parabola della zizzania: Mt 13,24-30; 36,43; Ap 14,14-16), mentre i mietitori sono coloro che proclamano la venuta del Regno (Mt 9,37s; Gv 4,36-38).

Bibl. A. Lemaire, *L'ostracon de Mesad Hashavyahu (Yavneh-Yam) replacé dans son contexte*, Semitica 21, 1971, 57-79; id., *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca*, LAPO 9, 1977, 260-268; D. Pardee, *The Juridical Plea from Mesad Hashavyahu*, Maarav 1, 1978, 33-66. ALem

MIETITURA, FESTA In ebr. *ḥag haqqāṣîr*, nome della festa della →Pentecoste nel calendario E delle feste (Es 23,16; cfr. Es 34,22). ABoud

MIGDAL-EDER In ebr. *migdal-ʿēder*, "torre del gregge"; località situata fra Betel e Betlemme nella regione dove si accampò Giacobbe e dove Ruben ebbe relazioni sessuali con Bila, la concubina di suo padre (Gen 35,21-23). È da localizzare forse vicino alla città di Davide (cfr. Mi 4,8 che qualifica Gerusalemme con questo nome). MDef

MIGDAL-EL In ebr. *migdal-ʾēl*, "torre di Dio"; città fortificata di Neftali (Gs 19,38) identificata con l'attuale ḫirbet al-Mejdel, 20 km a nord di Safed. MDef

MIGDAL-GAD In ebr. *migdal-gād*, "torre di Gad"; località della Sefela di Giuda (Gs 15,37); forse da identificare con l'attuale ḫirbet al-Mejdele, 20 km a ovest di Ebron. MDef

MIGDAL-SICHEM In ebr. *migdal šḵem*, "torre di Sichem"; località della città di Sichem che indica un quartiere fortificato situato un poco in disparte dalla città stessa, poiché Gdc 9 (46-49) lo menziona quando Sichem è stata completamente distrutta da Abimelech. M.-S. deve essere contigua se non equivalente a →Bet-Millo, "la casa del terrapieno" di Gdc 9,6.20. MDef

MIGDOL In ebr. e in aram. *mgdl* o *mgdwl* (Ger 46,14; TM: *migdōl, migdôl*) in cananeo *magdālu* (*Lettere di El-Amarna* 234,29); in eg. *m-k-t-r* o *m-k-d-r;* in gr. *magdōlos* (Erodoto, *Storie* 2,159; LXX); toponimo cananeo che significa "giro" ed è utilizzato in egiziano per indicare diverse fortificazioni costruite lungo la frontiera orientale del Delta. Tutte le attestazioni bibliche di M. in Egitto sembrano riferirsi allo stesso sito T.21, situato 10 km a sud di →Pelusio e di una superficie di 10 ettari. Il centro di questa città di frontiera era costituito da una fortezza quadrata di 200 m di lato, costruita verso la fine del VII secolo a.C. e distrutta, con l'agglomerato, verso la fine del secolo successivo, probabilmente nel 525 a.C. al momento dell'invasione dell'Egitto da parte di Cambise. Presso M. →Necao riportò nel 609 la sua prima vittoria della campagna che doveva condurlo a →Carchemis (Erodoto *Storie*, 2,159). I Giudei rifugiati a M. dopo la presa di Gerusalemme da parte dei Babilonesi (Ger 44,1) contribuirono certamente al rapido sviluppo di questo luogo fortificato che Ger 46,14; Ez 29,10; 30,6 minacciarono di rovina durante l'attacco di Nabuconodosor II nel 568 a.C. La città sopravvisse tuttavia fino alla conquista persiana dell'Egitto. Distrutta e abbandonata, fu ricostruita nel V secolo a.C., 1 km a sud del sito T.21, sull'area del tell el-Ḥēr. Questa nuova città è menzionata in un papiro aramaico d'Egitto (*Papiro I di Padova* 4) ed è identica al *magdōlos* dell'epoca greco-romana, la cui superficie raggiunge anche 40 ettari. Le menzioni di M. in Es 14,2; Nm 33,7 si riferiscono alla città di frontiera dell'epoca saitica quando i Giudei, fuggendo da Gerusalemme, vi avevano cercato rifugio. Infatti sembra che l'insieme della tradizione toponimica relativa all'esodo, come si trova nella tradizione "sacerdotale", risalga al VI secolo (→Pitom; →Ramses).

Bibl. LÄ, IV, 124s; PW, XIV, 299s; H. Cazelles, *Données géographiques sur l'Exode,* in *La Bible et l'Orient*, Paris, 1955, 51-58 (v. 53-55); id., *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, RB 62, 1955, 321-364 (v. 343-350); E. Bresciani, *Papiri aramaici egiziani di epoca persiana presso il Museo Civico di Padova*, RSO 35, 1960, 11-24, tavv. I-V (v. 15); E.D. Oren, *Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta,* BASOR 256, 1984, 7-44.
ELip

(1) MIGLIO In gr. *milion*, dal lat. *mille;* misura itineraria di mille passi attestata in Mt 5,41. Il miglio romano corrispondeva a otto stadi, circa 1480 metri. →metrologia. ALem

(2) MIGLIO In ebr. *dōḫan;* cereale *(Sorghum vulgare)* destinato al bestiame e ai poveri, già coltivato in Mesopotamia all'epoca dei patriarchi (Gen 26,12; 27,28; Ez 4,9). HF-JCMar

MIGRON In ebr. *migrôn;* località situata nelle vicinanze di Ghibea (→Gabaa) e di →Micmas (Is 10,28; 1Sam 14,2) forse da identificare con l'attuale tell Miryam, 10 km a nord di Gerusalemme. MDef

MIKAL In ebr. *mîkal* (forse una forma contratta di *mîkaʾēl,* "chi è come Dio"; ma questa ipotesi mal si accorda con la lezione della LXX, *melchol,* e la versione siriaca, *mlkyʾl*); figlia minore di →(2) Saul e sorella di →Merab (1Sam 14,49). Si invaghisce di →Davide che la ebbe in sposa dopo aver ucciso 200 filistei (1Sam 18,20-27). Aiuta il marito a sfuggire a una trappola tesa da Saul (1Sam 19,11-17). Mentre Davide riesce a fuggire, ella è trattenuta a Gerusalemme e il re la dà allora in sposa a →Palti (1Sam 25,44). Davide, dopo la morte di Saul, la reclama presso →Is-Baal e Palti deve restituirla (2Sam 3,14-16). Durante il trasferimento dell'arca a Gerusalemme, è irritata dalle danze di Davide e lo disprezza; l'autore di 2Sam vede in ciò la causa della sua sterilità (2Sam 6,16.20-23). Il matrimonio con una figlia di Saul serviva a soddisfare le ambizioni politiche di Davide. I due matrimoni di Davide e di M. sono apparsi sorprendenti a parecchi specialisti che hanno considerato il racconto del primo matrimonio come una tradizione posteriore. Ma il diritto mesopotamico prevede in questo caso che la donna ritorni al primo sposo (*Codice di Ammurabi* 135; A. Finet, LAPO, 86; ANET, 171). In 2Sam 21,8 alcuni manoscritti la menzionano come moglie di →Adriel al posto di →Merab.

Bibl. H.J. Stoebe, *David und Mikal: Überlegungen zur Jugendgeschichte Davids,* in *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW 77, 1958, 224-243; J.J. Glück, *Merab or Michal,* ZAW 77, 1965, 72-81; Z. Ben-Barak, *The Legal Background to the Restoration of Michal to David*, VTS 30, 1979, 15-29.
JAun

MILCOM Divinità suprema degli Ammoniti, menzionata nell'AT (1Re 11,5.33; 2Re 23,13) e attestata da iscrizioni ammonite. In epoca greco-romana M. sembra essere stato identificato con Ercole.

Bibl. WM, I/1, 299.
ELip

MILETO In gr. *milētos,* attualmente in Turchia. Luogo della Caria, abitato dall'epoca del Bronzo Medio (1600) forse da coloni cretesi, M. fu probabilmente la sede del Regno di Millawanda, menzionato negli annali hittiti. Abitata dal XII secolo dagli Ioni, divenne una delle città più brillanti dell'epoca arcaica: dotata di quatto porti, estese i suoi traffici commerciali agli stretti (Bisanzio), alle rive del mar Nero (Sinope e Trapezonte) e fino alla foce del Dniepr (Olbia); famosa per le sue stoffe ricamate

che esportava fino in Etruria per mezzo di Sibari. Fu il centro di una scuola di pensatori, veri pionieri delle scienze esatte e del pensiero occidentale (Talete, Anassimene, Anassimandro, Ecateo). Centro della grande rivolta contro i Persiani, fu distrutta nel 494 e ricostruita dopo le guerre dei Medi. Facendo parte dei domini del satrapo di Caria, fu conquistata con difficoltà da Alessandro. Diventata possesso dei seleucidi, fu dichiarata città libera nel 188 e poi inglobata nella provincia romana d'Asia. Vi restano numerose vestigia delle epoche ellenistica e romana come il teatro, lo stadio, l'agorà, le terme e il tempio di Apollo Delfico. Paolo, durante il suo ritorno verso Gerusalemme, approda a M. (At 20,15) e vi fa venire gli anziani di Efeso per salutarli (At 20,17). Si sa anche che dovette lasciare qui Trofimo, ammalato (2Tm 4,2).

Bibl. PW, XV, 1586-1655. CSaul

MILLO In ebr. *millô'* da *mālē'*, "riempire"; "terrapieno" ordinato da Salomone per colmare lo spazio compreso tra la città di Davide e la collina rocciosa con il Tempio e il Palazzo (1Re 9,15; 24; 11,27). Il M. fu rinforzato all'epoca di Ezechia sotto la minaccia assira (2Cr 32,5). In 2Sam 5,9; 1Cr 11,8 il M. è menzionato in maniera anacronistica all'epoca di Davide.

Bibl. BHH, II, 1217-1218; BRL, 160. MDef

MINA In ebr. *māneh*, in gr. *mna;* unità di peso del Vicino Oriente antico che variava secondo le epoche e le regioni. Nell'antico Israele valeva 50 sicli reali da 24 *gērāh*, o 60 sicli commerciali o del santuario da 20 *gērāh* (cfr. Ez 45,12), cioè 1.200 *gērāh*, cioè circa 571 g. In realtà, la m. appare raramente nei testi biblici e, sembra, soprattutto nei testi esilici o postesilici sotto l'influenza babilonese (1Re 10,17; Ez 45,12; Esd 2,69; Ne 7,71s; cfr. Dn 5,25). In epoca ellenistica e romana la m. greca valeva 100 dramme, circa 436 g per la m. attica (cfr. 1Mac 14,24; 15,18) o 350 g per la m. di epoca imperiale (cfr. Lc 19,13-25). ALem

MINDO In gr. *mundos;* attualmente Gumuslik in Turchia. Porto della costa della Caria, fondato dai dori di Trezene. Fa parte dei destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). CSaul

MINIERE In ebr. *môṣā'* (Gb 28,1); in gr. *metallon* (1Mac 8,3); nonostante l'affermazione di Dt 8,9 la Palestina non è un paese dove i metalli abbondano. Nell'antichità il minerale di ferro era conosciuto soprattutto in Galaad (Ajlun in Transgiordania), a Muġaret el-Warde vicino a Rajib, e nel Libano, sulle montagne vicino a Beirut. Il minerale di rame è attestato soprattutto nel sud, lungo i due lati dell'Arabia: a Timna e Feinan (cfr. Nm 33,42s). Tuttavia gli ultimi scavi sembrano aver dimostrato che le m. di Timna siano state sfruttate essenzialmente dagli Egiziani e non dagli Israeliti. Gb 28,1-11 è il solo testo che fa concretamente allusione al lavoro nelle m.

Bibl. BRL², 42-44. ALem

MINISTERO

1 AT L'uomo di Dio, che nell'AT chiamiamo "ministro", è colui che "officia" nel santuario (Esd 7,24) o, ancora, il "servitore" del culto, anche lo schiavo (in ebr. *'ebed,* in gr. *doulos:* Is 61,6; Sal 103,21). Nei tempi antichi si può considerare come ministro il →padre di famiglia che celebra i sacrifici della piccola comunità e del suo clan, oltre ai →sacerdoti ordinari delle alture. Ci sono anche i →profeti, membri di una confraternita d'ispirati, come Eliseo, o profeti d'occasione che esercitano un altro mestiere come Amos (7,14), fosse anche quello di sacerdote come Ezechiele o di profeta ufficiale della corte reale (nel numero di 400 insieme ad Acab, secondo 1Re 22,6). Alcuni di loro sono ricevuti male, scherniti o anche condannati a morte. I profeti, in genere, danno le prescrizioni riguardanti il culto, secondo la parola di Dio che hanno ricevuto; sono quindi dei ministri. Anche i →re sono stati, a loro modo, ministri di Dio in Israele; ricevono l'unzione dell'olio (Saul: 1Sam 10,1; Davide: 1Sam 16,13; Salomone: 1Re 1,39; Ieu: 2Re 9,6). Un tale rito conferisce loro un'autentica consacrazione. Il re presiede i sacrifici solenni; partecipa agli atti di Dio in favore del suo popolo, come è anche responsabile delle sue malefatte. Egli riceve lo Spirito Santo come un profeta; è l'Unto del Signore, dunque suo Messia sulla terra. Alcuni testi lo designano anche come il Figlio Unto dell'Altissimo (Sal 2,7; 45,8). Dio l'ha eletto e l'ha posto come suo rappresentante nella nazione e perché egli la rappresenti davanti a lui.

2 NT

A *Rottura e continuità con l'AT.* Tra l'AT e il NT ci sono delle differenze notevoli a proposito dei m. In Israele non solo il sacerdozio è ereditario, riservato alla sola tribù di Levi e al clan di Aronne, ma soprattutto la sua funzione sacerdotale essenziale è quella di presentare i sacrifici; presso i cristiani solo Dio fa la sua scelta sulle persone e indirizza la chiamata per il suo servizio. Inoltre il sacrificio è abolito, essendo Cristo l'unico e ultimo sacrificio offerto a Dio.

I responsabili del culto e del governo della Chiesa non sono affatto "sacerdoti" (in ebr. *kōhănîm,* in gr. *hiereis*), cioè uomini sacri; sono esclusivamente *diakonoi,* "ministri", che esercitano il loro servizio in diversi modi (*diakonia;* 1Cor 12,5). Nella Chiesa ogni funzione comunitaria è un servizio, a partire da quello degli apostoli (At 1,25; 6,4; Paolo stesso si definisce spesso così: At 20,24; 21,19; Rm 11,13; 2Cor 3,6; 4,1; 5,18; 6,3.4; 11,15.23; Ef 3,7; 4,12; Col 1,23; 1Tm 1,12; 2Tm 4,5) o quale testimone attivo del Vangelo (1Cor 3,5; Ef 6,21; Col 4,17; 2Tm 4,5; 1Pt 4,10.11), fino ai responsabili della mensa (At 6,2).

Tuttavia, nonostante le apparenze, la Chiesa, anche dopo essersi saldamente impiantata sul terreno del-

l'ellenismo, rimane orientata verso la tradizione giudaica, per ciò che riguarda il m., come anche in altri campi. È possibile verificare la realtà di una tradizione giudaica nel caso di un notevole numero di m. cristiani; ciò è vero per quel che riguarda il →profeta (in gr. *prophētēs*); nella Chiesa questi assomiglia al suo predecessore ebraico: così Agabo (At 11,28; 21,10-11) o le figlie di Filippo, uno dei sette (At 21,9). Allo stesso modo, il →dottore (in gr. *didaskalos*) cristiano è quasi il continuatore del *rab* o *rabbi* di Israele, conoscitore della Legge, a volte visionario e taumaturgo. Questa osservazione può essere estesa anche al m. dell' →anziano (in gr. *presbuteros*), del →diacono (in gr. *diakonos*) o del →vescovo (in gr. *episkopos*).

B *Classificazione dei ministeri.* Nella Chiesa apostolica esistono delle differenze nel modo in cui i m. sono suddivisi gli uni in rapporto agli altri. Questa diversità è il riflesso di quella delle chiese in rapporto con le tradizioni locali e le regole lasciate degli apostoli fondatori; non tutte le comunità erano organizzate nello stesso modo. Se l'apostolo è sempre il capolista, esercitando egli stesso un'autorità indiscutibile dove dimora, o personalmente nel caso in cui è presente attraverso un suo delegato, non è lo stesso per gli altri m. Perché il →vescovo appare a Filippi e non nelle altre chiese fondate da Paolo? Perché Giacomo, il "fratello" del Signore gioca un ruolo primordiale nella stessa Gerusalemme? Soprattutto nelle lettere di Paolo leggiamo diversi elenchi di m., che, pur avendo un aspetto generale simile, risultano, all'analisi, inconciliabili nei dettagli; se si confrontano gli elenchi di Rm 12,6-8; 1Cor 12,8-10.28; Ef 4,11, si tratta sempre dello stesso corpo di Cristo, ma i membri attivi non sono gli stessi. Per es., per rimanere ai testi citati, i m. di mutuo soccorso e di governo dominano a Roma e i servizi crismatici a Corinto. Siccome è difficile sostenere che lo stesso Paolo abbia cambiato parere, si può concludere che le differenze sono in relazione con l'organizzazione stessa delle chiese, con i loro costumi e con i bisogni dei loro compiti; Roma è più preoccupata del mutuo soccorso fraterno, Corinto è più sensibile ai doni dello Spirito. In questo ordine di idee si può, senza dubbio, distinguere, ma senza esagerarne l'importanza, tra un tipo gerosolimitano (giudeo-cristiano) di m., istituzionale, permanente e gerarchico, e un tipo paolino (pagano-cristiano) liberale e spirituale. Nello stesso modo, si può parlare di un tipo arcaico, più vicino ai primi apostoli (paolinismo fino alla *Didachè*, secondo Harnack), e di una forma più evoluta, rappresenta da At e dalle lettere deutero-paoline o cattoliche, che si evolvono verso ciò che è chiamato "precattolicesimo".

C *Scelta.* È Dio solo che "fa" i ministri; egli non crea dei m., ma pone degli uomini che designa come "ministri". Numerosi testi lo attestano:

— 1Cor 12,28: È Dio che ha posto *(etheto)* nella Chiesa prima gli apostoli, poi i profeti, poi i dottori.

— Ef 4,11: È Gesù Cristo che ha stabilito *(autos edōken)* alcuni come apostoli, altri come profeti, ecc.

— At 20,28: è lo Spirito Santo che "vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio".

— 1Cor 12,7.8: A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: a uno viene concesso *(didotai)* il linguaggio della sapienza; a un altro il linguaggio della scienza, ecc. Conformemente a un uso della lingua ebraica, l'uso del passivo corrisponde a un soggetto attivo che è Dio stesso; è quindi Dio che ha messo al loro posto i ministri della "parola' .

— Si può citare ancora: M : 3,14.16 che riferisce la nomina degli apostoli; Gesù ha costituito *(epoiēsen,* "ha fatto") i Dodici.

— Prima dell'elezione di Mattia come apostolo (At 1,24) viene innalzata a Dio una preghiera: "Designa colui che tu hai scelto *(exelexō)* per il ministero e per l'apostolato".

Così la designazione dei ministri non dipende dalla scelta dei membri della comunità che giudicherebbero in base ai bisogni della sua buona gestione, né da quella di un apostolo o di un cristiano importante. Anche se, in pratica, ci sono stati interventi e valutazioni umani, il ministro ha la certezza che è Dio solo che designa gli uomini per il suo servizio e per il m. della sua Chiesa.

Bibl. DB, IV, 1105-1107; RGG³, I, 334-337; TRE, 11, 501-522; TWNT, II, 81-93; P. Menoud, *L'Église et les ministères selon le N.T.*, Neuchâtel, 1949; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953; J. Leenhardt, *Les fonctions constitutives de l'Église et l'épiskôpè selon le N.T.*, RHPR 46, 1967, 111-149; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, LD 68, 1971; J. Delorme (ed.), *Les ministères et les ministres selon le N.T.*, Paris 10, 1974; M. Lods, *Le ministère d'unité*, Paris, 1976; B.D. Marliangeas, *Clés pour une théologie des ministères*, ThHist 51, 1978; J. Gnilka, *La relation entre la responsabilité communautaire et l'autorité ministérielle dans le N.T.*, in L. De Lorenzi (ed.), *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*, Rome, 1979, 455-470; W. Trilling, *Zum Amt im N.T. Eine methodologische Besinnung*, in V. Luc-H. Weder (ed.), *Die Mitte des N.T. Festschrift für E. Schweizer*, Göttingen, 1983, 317-344. [P. Lamarche, *Presbytérat. I. Nouveau Testament et période subapostolique*, in A. Rayez (éd.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. XII, Paris, 1984, 2069-77; L. Rubio Morán, *Servicios y ministerios en el Nuevo Testamento. Luces bíblicas para realidades actuales*, «Seminarios sobre los Ministerios en la Iglesia»30, 1984, 251-310; J. Dupont, *I ministeri della chiesa nascente*, in Id., *Nuovi Studi sugli Atti* (= Parola di Dio 2), Cinisello Balsamo (MI), 1985, 123-170; C.G. Kruse, *New Testament models for ministry, Jesus and Paul*, Nashville, 1985; E. Käsemann, *Ufficio e comunità nel Nuovo Testamento*, in Id., *Saggi esegetici* (= Dabar II 3), Casale Monferrato, 1985, 3-29; A. Vanhoye (éd.), *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (= BETL 73), Leuven, 1986; B. Botte, *Le vocabulaire du ministère dans le Nouveau Testament*, EphLtg 101, 1987, 83-96; H. Schürmann, *Lehrende in den neutestamentlichen Schriften. Ihre Angewiesenheit auf andere geistliche*

Gaben und ihre Verwiesenheit an andere geistliche Dienste, in W. Baier (hrg.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift für J. Kardinal Ratzinger, 60. Geburtstag, vol. I*, Sankt Ottilien, 1987, 419-440; P. Hoffmann, *Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine kritische Bestandsaufnahme*, in P. Hoffmann (hrg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf, 1989², 12-61; P. Grelot, *Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale*, NRT 112, 1990, 161-82; J. Guillet, *Le ministère dans l'Église: ministère apostolique - ministère évangelique, ivi*, 481-501; B. Maggioni, *Teologia del ministero e ricerca neotestamentaria*, in *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede* (= Disputatio 2), Milano, 1990, 163-190; A. Salas, *Mujer y ministerio. Nuevo Testamento*, BFe n. 46, 1990, 51-74; L. Tomassone, *Donne e ministeri nel Nuovo Testamento*, in C. Militello (a cura di), *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico* (= Temi di Pastorale), Roma, 1991, 560-576]. MLods

MINNI Trascrizione dell'etnico ebr. *minnî* (*mny*; Ger 51,27). Nelle pubblicazioni assiriologiche e storiche i M. portano il nome di →Mannei. ELip

MINNIT In ebr. *minnît* (Gdc 11,33; Ez 27,17); termine considerato generalmente come un toponimo ammonita che viene identificato con il nome della località *maanith*, attestata nel IV secolo d.C. 4 miglia a nord di Chesbon, in direzione di Amman (Eusebio, *Onomasticon* 132,1s). È stato proposto di identificare il villaggio *(kōmē)* con ʾUmm el-Ḥanafîš, 6 km a nord-est di Chesbon, o con il ḫirbet el-Ḥanûttyya, 9,5 km da Chesbon sulla strada di Amman. Non è tuttavia evidente che si debba identificare M. con *maanith* che sembra essere una trascrizione di *maʿānît* il cui nome significherebbe "rifugio" o "stazione di tappa". D'altronde, la M. di Gdc 11,33 non appartiene al racconto primitivo e C. Rabin propone di tradurre con "riso" il termine *minnît* di Ez 27,17. In ogni caso, se Ez 27,17 contiene un toponimo M., "il grano di Minnit" dovrebbe indicare qui una qualità di grano e non la sua esatta provenienza.

Bibl. Abel, II, 398; EJ, XII, 40; C. Rabin, *Rice in Bible*, JSS 11, 1966, 2-9 (v. 6-8); S. Mittmann, *Aroer, Minnith und Abel Keramim (Jdc. 11,33)*, ZDPV 85, 1969, 63-75. ELip

MINUSCOLI →manoscritti biblici.

MIO SIGNORE In ebr. *ʾădōnî*; titolo ossequioso usato nel rivolgersi al re (2Sam 1,10; 14,9.12); a un dignitario (Gen 43,20; 44,7) o a ogni persona considerata come superiore per rango o dignità (Gen 32,19; 33,8.14). È usato anche nel genere epistolare (Gen 32,5s). Lo stesso titolo è generalmente usato quando ci si rivolge a Dio (Gen 18,27. 30-32; Es 3,8.13); la tradizione dei masoreti vuole che sia allora vocalizzato *ʾădōnāy*, come un nome al plurale.

Bibl. TWAT, I, 62-78. ELip

MIRA In gr. *myra*; attualmente Demre in Turchia. Porto della Licia, sul fiume Mira, famoso per la bellezza del suo luogo, che ospita ancora una necropoli rupestre, una fortezza ellenistica, un teatro romano e numerosi santuari. Metropoli del *koinon* di Licia, essa possedeva un porto attivo e il centurione che conduce Paolo a Roma vi trova una nave alessandrina, in partenza per l'Italia (At 27,5-6).

CSaul

MIRACOLO

1 Vocabolario

A *Môpēt*. Secondo il contesto l'ebr. *môpēt* è tradotto con "prodigio" o "presagio". È usato 36 volte nell'AT e nella maggior parte dei casi è accompagnato dalla parola *ʾôt* ("segno"). Lo si trova 9 volte nel Dt, 5 nell'Es, 2 in Is, 4 in Ez e 5 in Sal. La LXX lo traduce quasi sempre con *teras* e raramente con *sēmeion* che è la traduzione corrente per *ʾôt*. Dal punto di vista del contenuto, ci sono due campi di applicazione: le tradizioni sull'Es lo impiegano nel senso di "prodigio", soprattutto nelle tradizioni deuteronomistica e sacerdotale; l'altro campo di applicazione è la letteratura profetica, dove designa un presagio che serve da legittimazione alla parola o all'azione del profeta.

a Le tradizioni dell'esodo. La tradizione sacerdotale (P) di Es ci dice che i segni e i prodigi (*ʾôtôt û-môpᵉtîm*, Es 7,3) compiuti da Mosè e Aronne non hanno impedito al Faraone di indurire il suo cuore e che saranno accompagnati da grandi castighi (Es 7,4: *bi-šəpaṭîm gᵉdōlîm*). In Es 7,9 il prodigio *(môpēt)* del bastone trasformato in serpe serve sia da segno di legittimazione agli inviati di Dio, sia da segno negativo che sancisce il rifiuto del Faraone (Es 7,13). In Es 11,9 l'autore sacerdotale afferma anche che l'indurimento del cuore del Faraone ha come scopo di permettere una moltiplicazione dei *môpᵉtîm* ("Il Faraone non vi ascolterà, affinché si moltiplichino i miei prodigi nel paese d'Egitto"). L'aspetto negativo dei prodigi compiuti viene sottolineato anche dalla tradizione deuteronomistica (Dtr) del piccolo credo storico di Dt 26,5-9 (v. 8: "il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e con braccio teso, spargendo terrore e operando segni e prodigi", *ʾôtōt û-môpᵉtîm*) e con le sue numerose parafrasi in Dt 29,2; 6,22; 7,19; 34,11; 4,34: "O ha mai tentato un dio di andare a scegliersi una nazione in mezzo a un'altra, con prove *(massôt)*, segni *(ʾotōt)*, prodigi *(môpᵉtîm)*, battaglie, con mano potente e braccio teso e grandi terrori?". Il termine *môpēt* è qui accompagnato da una serie di sostantivi che ne sottolineano il senso negativo. Ma l'autore di Dt non manca di indicare l'aspetto positivo dei prodigi per il popolo d'Israele che è condotto, attraverso essi, a riconoscere che "Jahweh è Dio e non ve n'è altri fuori di lui" (Dt 4,35). Il punto di vista deuteronomistico sui prodigi d'Egitto ha trovato la sua espressione anche nella preghiera di Ger 32,20-21, dopo il riscatto da parte di Geremia del campo di Canamel a Anatot nel mezzo dell'assedio di Gerusalemme; così come nei sommari storici dei Sal,

con delle formule simili al piccolo credo storico (Sal 78,43; 105,5-27), e in Ne 9,10 (par. 1Cr 16,12), dove i segni e i prodigi contro il Faraone hanno come corrispettivo l'elogio del nome di Jahweh celebrato in una solenne liturgia espiatoria alcuni secoli dopo l'avvenimento originario ("e ti sei fatto un nome fino a oggi").

b La letteratura profetica. Il secondo campo di applicazione del termine *môpēt* è la letteratura profetica. Is 8,18 rappresenta probabilmente la più antica attestazione della parola. Il profeta si è ritirato dalla vita pubblica dopo la guerra siro-efraimita del 734-735, perché il suo messaggio non è stato diffuso. Egli si rivolge a un piccolo circolo di discepoli (Is 8,18): "Ecco, io e i miei figli che il Signore mi ha dato, siamo segni e presagi *(môpᵉtîm)* per Israele da parte del Signore degli eserciti, che abita sul monte Sion". È l'esistenza stessa del profeta che è un presagio per i suoi contemporanei, come lo era il nome simbolico dato ai suoi figli (Is 7,3: "un resto ritornerà", →*Seariasub;* Is 8,1: "bottino pronto-prossimo saccheggio", →*Maher-salal-cash-baz*). La tenuta che Dio impone al profeta in Is 20,3 ("Isaia è andato nudo e scalzo per tre anni") annuncia e prepara la deportazione in Assiria. Questa azione simbolica è narrata da un discepolo del profeta che la qualifica come *ʾôt* e *môpēt*, al singolare, e che si potrebbe tradurre con "segnale d'avvertimento". Ezechiele, dal canto suo, riceve l'ordine di simulare una partenza per l'esilio; prepara il suo fagotto in pieno giorno e, venuta la sera, se lo carica sulle spalle, attraversa le mura della città e parte per la deportazione di notte, "poiché io ho fatto di te un simbolo per Israele" (Ez 12,6-11). La vita intima del profeta, che si vede proibito da Jahweh di dirigere il corteo funebre di sua moglie, diventa un *môpēt* dell'infelicità degli esiliati (Ez 24,24-27). La redazione deuteronomistica di 1Re 13,3-5 mette in scena un profeta anonimo che maledice l'altare di Betel: "Quello stesso giorno diede un segno *(môpēt)* dicendo: ecco il segno *(môpēt)* che Jahweh ha parlato: ecco l'altare si spaccherà e la cenere che è su di esso si spargerà". Il termine *môpēt* è, in questo caso, l'esatto equivalente di *ʾôt*, realtà simbolica che ne aggiunge un'altra che si produrrà in modo certo. Dt 13,2-6 pone il problema del falso profeta: "che ti propone un segno o un prodigio" (v.2) per esortare a seguire i falsi dei. Questo segno è permesso da Jahweh che "vi mette alla prova per sapere se amate Jahweh vostro Dio, con tutto il vostro cuore e con tutta la vostra anima" (v. 4). Il criterio della buona dottrina prevale su quello della realizzazione dei segni. Il re Ezechia chiede a Isaia: "Qual è il segno *(ʾôt)* che il Signore mi guarirà?" (2Re 20,8 par. 2Cr 32,24). Il termine *ʾôt* di 2Re è sostituito da *môpēt* nel contesto parallelo di 2Cr, il che dimostra chiaramente che sono sinonimi. Gl 3,3 descrive il giorno di Jahweh come un rinnovamento dei miracoli dell'esodo accompagnati da un'effusione dello Spirito e da sconvolgimenti cosmici: "Compirò prodigi nel cielo e sulla terra: del sangue, del fuoco, delle colonne di fumo...". In Zc 3,8 Giosuè il sommo sacerdote e i suoi colleghi sono qualificati come uomini di presagio *(ʾănšê môpēt)* e annunciano il discendente legittimo di Davide. Nello stesso modo, il salmista perseguitato è un presagio per la folla (Sal 71,7). Bisogna, infine, segnalare due usi del termine *môpēt* del Siracide a proposito dei due grandi *topoi* dell'AT intorno ai quali si concentrano i miracoli, l'esodo e le gesta di Elia-Eliseo: "Rinnova il prodigio e ripeti i segni" (il prodigio per eccellenza designa l'uscita dall'Egitto: Sir 36,6); "Eliseo fu pieno del suo spirito e fece due volte più segni (che Elia) e le parole della sua bocca erano prodigi" (Sir 48,12 secondo l'ebraico), libera interpretazione di 2Re 2,9: "Eliseo disse a Elia: possa io avere la doppia parte del tuo spirito!". In gr. è il termine *teras* che traduce l'ebr. *môpēt*. Nel greco letterario antico significa un presagio. Omero l'associa a Zeus e lo fa entrare nel campo religioso. I LXX lo scelgono come una traduzione di *môpēt* e l'associano nella maggior parte dei casi a *sēmeion* (traduzione di *ʾôt*). Nel NT è sempre associato a *sēmeia*, al plurale per designare i segni e i prodigi. Usato negativamente dai sinottici (Mc 13,22 par. Mt 24,24) e da Gv (4,48), riceve un significato positivo negli Atti per designare i miracoli compiuti dagli apostoli (cfr. infra).

B *ʾôt*. Si trova *ʾôt* 78 volte nel testo ebraico, di cui 39 volte nel Pentateuco e 19 volte in Is, Ger, Ez. La LXX lo traduce 75 volte con *sēmeion*. È associato 18 volte a *môpēt* per designare i segni e i prodigi; il termine *ʾôt* è allora in testa e l'espressione è al plurale. Da solo, il termine designa un segno visibile, oggetto di percezione, che assume il suo significato in rapporto alla realtà che significa. Si tratta di una realtà naturale e formale, ma il contesto può attribuirgli un significato religioso. Esso indica tutta una serie di funzioni che si potrebbero riassumere in sei punti:

— conoscenza: soprattutto nella tradizione delle piaghe d'Egitto (per es. Es 8,18-19 e 10,2, attribuiti a J, ed Es 7,3-5, attribuiti a P) o nel memoriale dell'uscita dall'Egitto ("Quando domani tuo figlio ti domanderà: 'Cosa significa ciò?' Tu gli dirai: 'Con braccio potente Jahweh ci ha fatto uscire dall'Egitto, dalla condizione servile...' Questo sarà un segno sulla tua mano, sarà un ornamento fra i tuoi occhi": Es 13,14-16 di tradizione deuteronomistica, che narra l'origine dei filatteri; cfr. anche Dt 6,20; 29,2-3);

— di protezione: per es. il segno su Caino in Gen 4,15 (J);

— fede: Nm 14,11.22 e il breve Credo storico di Dt 26,5-9;

— memoriale *(zikkarôn)*: p. es. Dt 6,8; 11,18; Gs 4,6-7 o ancora l'origine degli azzimi, Es 13,6-10;

— alleanza: il segno dell'arcobaleno (Gen 9,12.13.17), della circoncisione (Gen 17,11) e del sabato (Es 31,13.17), tre testi attribuiti a P.;

— confermazione o legittimazione: Es 4,8-9 (la mano lebbrosa di Mosè); 1Sam 2,34 (la morte dei due figli di Eli nello stesso giorno); 1Sam 10,5-9 (Saul incontra un gruppo di profeti in delirio); le azioni simboliche dei profeti, come Is 8,18; 20,3; Ez 4,3.

In gr. la traduzione abituale di *ʾôt* è *sēmeion*. Nei sinottici il termine *sēmeion* è contraddistinto da un coefficiente negativo, poiché è associato all'esigenza smoderata di segni da parte delle autorità giudaiche o di Erode. La sentenza sul segno di →Giona è riportata in quattro forme diverse dai sinottici (Mt 12,38-39 par. Lc 11,16.29; cfr. anche il testo parallelo di Mc 8,11-12; Mt 16,1-4, che non contengono il riferimento a Giona). Durante il processo a Gesù Lc 23,8 riporta una tradizione che gli è propria: "Erode gioì molto vedendo Gesù; poiché da molto tempo desiderava vederlo per averne sentito parlare e sperava di vedere qualche segno effettuato da lui". La richiesta di segni appare come una contestazione dell'autorità di Gesù e come una ricerca del meraviglioso puramente gratuito. In At *sēmeion* è utilizzato solo tre volte (senza *terata*) in 4,16.22; 8,6 e una volta associato a *dynamis* in 8,13 per designare la guarigione dello zoppo fatta da Pietro alla Porta Bella del Tempio, o le numerose guarigioni operate da Filippo in Samaria. Ma l'espressione favorita di AT è quella che unisce *sēmeion* e *terata*. Questa espressione veterotestamentaria è utilizzata nove volte in senso positivo (contrariamente ai sinottici e a Giovanni) per caratterizzare il rinnovarsi dei miracoli dell'esodo o l'attività taumaturgica di Gesù e degli apostoli. Secondo Giovanni *sēmeion*, usato al singolare, è un segno di legittimazione compiuto da Gesù in rapporto al problema della sua autorità posto dai suoi avversari: Gv 2,18 (a proposito della distruzione del tempio: "Quale segno ci mostri per agire così?"); 6,30 (a proposito della moltiplicazione dei pani: "Che segno fai affinché noi vediamo e crediamo?"); 12,18 (a proposito della resurrezione di Lazzaro). Ma l'uso preferito di Giovanni è *sēmeia*, al plurale, per designare i principali m. di Gesù: Gv 2,11 (a proposito del m. di Cana: "Tale fu il primo dei segni di Gesù... e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui"); 4,54 (la guarigione del figlio di un ufficiale reale); 6,14 (la moltiplicazione dei pani); 9,16 (il cieco nato); 11,47 (la resurrezione di Lazzaro). Le guarigioni, la resurrezione di un morto o la produzione miracolosa del pane e del vino sono segni scelti dall'evangelista tra gli altri (20,30) per affermare la necessità di credere che "Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio" (20,31). L'espressione *sēmeia kai terata* è sempre utilizzata dalla LXX per tradurre l'ebraico *ʾôtôt û-môpᵉtîm;* si trova una volta nei sinottici e una volta in Giovanni, con senso negativo, per caratterizzare i segni e i prodigi operati dai falsi Messia e i falsi profeti alla fine dei tempi (Mc 13,22 par. Mt 24,24), o per designare l'avidità dei giudei nel rivendicare dei segni straordinari (Gv 4,48: "Se non vedete segni e prodigi voi non credete!"). La situazione è diversa in At, dove l'espressione è utilizzata in modo positivo in due sensi diversi: uno legato a Mosè e all'esodo (At 2,19 e 7,36) e l'altra ai m. degli apostoli (At 4,30; 5,12; 14,3; 15,12). Secondo K.H. Rengstorf (TWNT, VII, 240-241) si potrebbe parlare anche di due piani differenti, quello della considerazione tipologica e quello della coscienza dell'esperienza apostolica:

— il primo, per caratterizzare la redenzione escatologica in Gesù e paragonarla alla redenzione d'Egitto operata da Mosè: At 2,19 (citazione di Gl 3,3); 7,36 (citazione d'Es 7,3); l'espressione è allora *terata kai sēmeia* ed è utilizzata solo nel racconto di Pentecoste (At 2,19.22.43) e di Stefano (At 6,8; 7,36);

— il secondo, per caratterizzare l'attività taumaturgica degli apostoli in perfetta conformità e sotto la dipendenza di quella di Gesù.

I segni e i prodigi, compiuti dalla potenza di Dio (At 4,30; 5,12; 14,3; 15,12) e "per il nome del tuo santo servo Gesù" (At 4,30b), servono da legittimazione agli apostoli nella linea delle azioni simboliche dei profeti. L'espressione è allora *sēmeia kai terata*. Questa divisione di K.H. Rengstorf può risultare utile a condizione di sottolineare che i m. di At 2,22.43 appartengono alla seconda categoria piuttosto che alla prima. In At 2,43 si tratta esplicitamente di "prodigi e segni fatti dagli apostoli" e in At 2,22 si tratta della descrizione dell'attività taumaturgica di Gesù che è la sorgente di quella degli apostoli e che serve ad essa da legittimazione ("Gesù il Nazareno, quest'uomo che Dio ha accreditato presso di voi con miracoli, prodigi e segni che Dio ha fatto per lui in mezzo a voi"). Il termine *dunameis* ("miracoli", "atti di potenza") è la parola preferita dai sinottici per indicare i m. di Gesù.

C *Gᵉbûrāh e termini simili.* Usato 64 volte nell'AT, il termine qualifica anzitutto la potenza di Jahweh stesso (Ger 10,6), della Sapienza (Pr 8,14) e dello spirito di Dio che riposa sul Messia (Is 11,2). È applicato al re per derivazione (Sal 20,7) e all'uomo (Sal 8,6-10). Lo si trova 11 volte al plurale *(gᵉbûrôt)* per designare le opere di potenza operate da Dio nella creazione e nella storia della salvezza. Con qualche sfumatura, si può dire che tre altri termini sono suoi sinonimi e utilizzati in espressioni parallele:

— *maʿăśeh*, "opera", utilizzata 232 volte nell'AT, tradotto con *ergon* nel NT e soprattutto apprezzato da Gv come mostra il confronto degli usi con i sinottici (6 usi in Mt; 2 in Mc; 2 in Lc).

— *peleʾ* e soprattutto *niplāʾôt*, "meraviglie", utilizzato 36 volte, tradotto da *thaumasion* nella LXX e praticamente assente nel NT (il solo caso è Mt 21,15); si noterà che il termine *paradoxon*, simile nel significato, appare solo in Lc 5,26;

— *nôrāʾôt*, "azioni terribili", utilizzato 44 volte e applicato soprattutto a Dio (Dt 10,21; 2Sam 7,23).

Questi quattro termini si ritrovano strettamente collegati tra loro in Sal 145,4-6 e con un senso praticamente identico: "Una generazione narra all'altra le tue opere *(maʿăśēkā)*, annunzia le tue meraviglie *(gᵉbūrōtēkā)*, racconta i tuoi prodigi *(nipleʾôtēkā)*, proclama la tua potenza *(nôreʾôtēkā)*".

D *Ergon.* Il termine gr. *ergon*, "opera", che traduce normalmente l'ebr. *maʿăśēh*, è usato solo dieci volte nei sinottici e due solamente in riferimento ai m. Mt 11,2 parla di *erga tou christou* a proposito dell'ambasciata di Giovanni Battista. Lc 24,19 associa *ergon* a *logos* nell'episodio di Emmaus per descrivere l'insieme del ministero di Gesù ("Ciò che

concerne Gesù il Nazareno, che si è dimostrato un profeta potente in opere e in parole davanti a Dio e al suo popolo"). In At 7,22 Lc utilizza la stessa espressione, al plurale, nel discorso di Stefano per qualificare Mosè ("Mosè venne istruito in tutta la sapienza degli egiziani ed era potente nelle parole e nelle opere"). Giovanni utilizza la parola 27 volte e spesso al plurale in relazione con *sēmeia* (Gv 5,20.36; 7,3; 9,3-4; 10,25.32.37-38; 14,10-12; 15,24). Al singolare *ergon* può anche designare un m. preciso di Gesù come in Gv 7,21 che si riferisce alla guarigione del malato di Betzata, un giorno di sabato. Le *erga* di Gesù sono dei *sēmeia* nella misura in cui sono le opere del Padre, sono l'auto-rivelazione di Dio. Le opere per Giovanni sono sia la manifestazione di Dio in Gesù sia la rivelazione della sua vera natura di Figlio. Hanno quindi una portata teologica e al tempo stesso cristologica, come si vede in Gv 14,10-11: "Le parole che io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che è in me compie le sue opere *(erga)*. Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse *(dia ta erga auta)*". Il termine *dynamis*, "potenza", spesso traduce l'ebr. *ḥayil*, forza (164 volte) nella LXX e a volte *gᵉbûrāh* (13 volte) che è il più delle volte tradotto con *dynasteia* nella LXX. Nel NT *dynamis* descrive la potenza di Dio che agisce in Gesù. È il termine preferito dai sinottici per descrivere i miracoli di Gesù e degli apostoli (Mt: 12 volte; Mc: 10; Lc: 15; At: 10); si noterà che è assente in Giovanni che preferisce utilizzare *exousia* e soprattutto *sēmeia*. Gesù stesso descrive i suoi m. in termini di *dynameis* nella sua invettiva contro Corazin e Betsaida (Mt 11,21 par. Lc 10,13). Egli non può fare nessun miracolo *(dynamis)* a Nazaret "a causa della loro incredulità" (Mc 6,56 par. Mt 13,58). I sinottici, e Luca in particolare, descrivono con questa parola la potenza di Gesù, comunicata agli apostoli (Mc 6,7 par. Mt 10,1 e Lc 9,1; Lc 10,19) e per lo Spirito Santo alla Pentecoste (At 1,8) e che si esprime nella proclamazione del kerygma (At 4,33; At 3,12; 4,7; 6,8). Per descrivere in modo generale la potenza di Dio e di Gesù comunicata ai discepoli, Luca utilizza il singolare; per descrivere dei m. precisi, utilizza il plurale (At 8,13; 19,11). Nei vangeli, come negli Atti, la *dynamis* è la condizione di possibilità per il compimento delle *dynameis*. Secondo W. Grundmann (TWNT, II, 303) ci sono tre caratteristiche dei miracoli di Gesù che li distinguono dai miracoli ellenistici e giudaici contemporanei:

— I miracoli del NT non hanno alcun legame con la magia o i procedimenti magici.

— È la forza costrittiva della personalità di Gesù e della sua parola a essere decisiva. La sua parola onnipotente è vittoriosa sulle potenze di Satana che domina sulla malattia e sulla morte. I suoi m. sono dunque avvenimenti escatologici.

— I suoi miracoli presuppongono la fede di colui che li compie e anche di coloro in favore dei quali sono compiuti. Sono prodotti in una relazione interpersonale (Mc 9,23: "Tutto è possibile a colui che crede"). Questo ultimo punto è vero per i m. di guarigione nei sinottici che mettono in primo piano la fede del beneficiario e la sua relazione singolare con il taumaturgo, ma questa affermazione richiede di essere seriamente sfumata per ciò che concerne i m. di tipo diverso dalle guarigioni, in cui la potenza e l'iniziativa del taumaturgo occupano il primo posto della scena. In Gv, d'altra parte, si trovano numerosi racconti di m. in cui la fede è descritta non come un presupposto, ma come una conseguenza del m.

2 Miracoli dell'AT

A *Le tradizioni dell'esodo.* Abbiamo già visto, a proposito del termine *môpēt*, che i due punti di cristallizzazione dei m. dell'AT erano l'esodo e il ciclo Elia-Eliseo. Nel primo caso si tratta di racconti epici dove si può seguire un certo aumento del meraviglioso nelle diverse tradizioni di uno stesso avvenimento originario. L'esempio più eclatante è quello del passaggio del Mare. Secondo la tradizione jahwista (J) un violento vento dall'est produce un guado attraverso la laguna (Es 14,21); secondo la tradizione sacerdotale (P) Mosè tende la mano e le acque formano delle muraglie ai due lati del corteo dei fuggitivi (Es 14,22); secondo il Sal 114,3 "il mare vide e si ritrasse e il Giordano indietreggiò". Si constata lo stesso processo nella narrazione delle piaghe d'Egitto. A proposito della prima piaga, Es 4,9 (J) parla di un po' d'acqua del Nilo sparsa sulla terra secca e trasformata in sangue, mentre il testo parallelo di Es 7,17 (RJE) parla di tutte le acque del Nilo che diventano sangue ed Es 7,19 (P) parla di tutte le acque d'Egitto, comprese anche quelle degli stagni e delle cisterne.

B *Il ciclo di Elia-Eliseo.* Il ciclo di Elia-Eliseo si ricollega al genere dei m. di legittimazione ed è composto da una serie di aneddoti e leggende biografiche in cui si constata una stessa crescita del meraviglioso. Per il ciclo di Elia, in particolare, che presenta il profeta come un taumaturgo e come il campione della fede esclusiva in Jahweh, la critica attuale pensa che non si tratti affatto di un ricordo storico, ma della visione deuteronomistica del profetismo. Solo gli episodi dal ritorno della pioggia alla preghiera di Elia (1Re 17,7b.41-46) e alcuni elementi del sacrificio del Carmelo (1Re 18,20-40) farebbero eco a una tradizione antica. Ma i m. di Elia ed Eliseo ci interessano soprattutto perché sono serviti come modello letterario alla redazione dei racconti dei m. del NT. I due esempi più caratteristici a questo riguardo sono:

— il confronto di 1Re 17,17-24 (la resurrezione del figlio della vedova di Zarepta) con Lc 7,11-17 (la resurrezione del figlio della vedova di Nain); in entrambi i casi la scena si svolge alla porta della città, si tratta di una madre che era vedova, lo spirito o l'anima del fanciullo ritorna in lui (cfr. 8,55) e così è ridato a sua madre;

— il confronto della moltiplicazione dei pani di Eliseo (2Re 4,42-44) con la moltiplicazione dei pani di Gesù (Mc 6,30-44 e i cinque racconti paralleli). In entrambi i casi una piccola quantità di cibo è portata da uno o più discepoli al taumaturgo; questi ordi-

na di dare da mangiare alla folla; i discepoli sollevano un'obiezione; il maestro ignora l'obiezione e ordina di distribuire il cibo; i discepoli distribuiscono il cibo; la folla mangia, si sazia e "ne avanza" (1Re 4,44).

3 Il mondo ellenistico

A *Miracoli di Asclepio.*

a Descrizione. I principali m. di Asclepio sono conservati sulle quattro steli ritrovate dall'archeologo greco Kavvadias a Epidauro, di cui la terza è molto rovinata e la quarta contiene solo alcuni piccoli frammenti. Noi ci occuperemo soprattutto delle prime due e seguiremo la numerazione proposta da R. Herzog e l'opera classica di E.L. Edelstein. Il cerimoniale preliminare alla guarigione è semplice; ma c'è ugualmente una preparazione necessaria alla visita del dio: fare un bagno e offrire un sacrificio. I pazienti entravano al calare della notte nel Tempio davanti alla statua di Asclepio (ad Atene) o in un locale destinato a questo scopo, l'*abaton* (a Epidauro e a Cos). Si stendevano al suolo sopra una lettiera di foglie. Il dio appariva quasi sempre durante il sonno, sotto forma di un sogno, col viso barbuto e il bastone in mano.

Nelle testimonianze più antiche (come quelle di Epidauro) abitualmente il dio procede solo, a volte con l'aiuto di un animale sacro, spesso un serpente. Ciò che è più evidente all'inizio del ciclo di Epidauro, è la rapidità della sua azione: procede alla guarigione improvvisa e immediata di ciechi e paralitici. A volte esegue anche audaci operazioni chirurgiche, ma in conformità con la scuola di Ippocrate. In due casi di operazioni e in altri tre casi diversi si menziona anche l'intervento dei "servi" d'Asclepio, probabilmente i sacerdoti-medici del santuario di Epidauro. Nelle attestazioni più recenti (del I secolo d.C.) si tratta piuttosto di cure laboriose e di trattamenti di lunga durata. In genere il dio consiglia prescrizioni dietetiche e sportive (camminare a piedi nudi, nuoto, equitazione, ecc.) integrate da salassi e da lassativi. Evidentemente è a questo punto che il ruolo del sacerdote diventa preponderante, sia nell'interpretazione del sogno che nello svolgimento della cura. Ciò, però, non significa che il loro ruolo fosse minore nelle attestazioni antiche. Si constata semplicemente che questi testi lasciano trasparire poche cose sulla loro funzione precisa.

Ciò che è interessante da constatare è il rapporto diretto che esiste tra la chirurgia e i rimedi prescritti dal dio e la medicina dell'epoca. All'inizio del ciclo di Epidauro c'è un chiaro rapporto con il *Corpus hippocraticum;* più tardi, nell'iscrizione di Epidauro di Giulio Apella d'Idria, verso il 160 d.C., o al tempo della diffusione di santuari imparentati con Epidauro, come quelli di Lebena a Creta (I secolo a.C.) o dell'isola Tiberina a Roma (II sec. d.C.), il confronto si effettua ancora con Claudio Galieno di Pergamo (129-199 d.C.) e Claudio Eliano di Preneste (170-235 d.C.).

Un semplice enunciato dell'elenco dei m. delle prime due stele di Epidauro lascia già presentire le differenze che li separano da quelli del NT: 7 casi di oftalmia (n° 4; 9; 11; 18; 20; 32), 4 casi di gravidanza inaspettata (n° 31; 34; 39; 42) e 2 casi di parto dopo 5 e 3 anni di gravidanza (n° 1; 2); 4 casi di paralisi (n° 3; 15; 37; 38); 3 guarigioni di zoppi (n° 16; 35; 36); 3 casi di verme intestinale (n° 23; 25; 41); due casi di ferita da lancia (n° 12; 40); due casi di ulcera (n° 17; 27); due casi di ascesso purolento (n° 26; 30); due casi di litiasi (n° 8; 14); due casi di segni sulla fronte (n° 6; 7); una serie di casi isolati: afasia (n° 5); avvelenamento (n° 13); perdita dei capelli (n° 19); idropisia (n° 21); infezione di pidocchi (n° 28); emicrania (n° 29); tisi (n° 33); gotta (n° 43); riparazione di una coppa rotta (n° 13); ritrovamento di un bambino smarrito (n° 24).

I mezzi terapeutici utilizzati a Epidauro sono spesso complessi e, in ogni caso, molto diversi da quelli del Vangelo, dove praticamente sono inesistenti. Asclepio pratica delle vere operazioni chirurgiche (n° 4; 13; 21; 23; 25; 27). Utilizza rimedi farmaceutici (n° 4; 9; 17; 40; 41). Fa scomparire le macchie sulla fronte di Pandaro e le impone all'incredulo Echedoro servendosi di una benda (n° 6-7). Si serve di una scopa per eliminare i pidocchi di Limato di Tebe (n° 28). Dà una lezione di pugilato ad Agestrato (n° 29). Avvolge il corpo di Climene d'Argo con una benda di lana purpurea e ordina un bagno di acqua fredda per guarirlo dalla sua paralisi (n° 37). Massaggia e bacia lo stomaco pieno di vermi di Eurasippa di Caphyae (n° 41). Utilizza numerosi animali: il serpente (n° 17; 33; 39; 42); il cane (n° 20; 26); l'oca (n° 43). Asclepio esige una fede incondizionata nel suo potere di guaritore. Opera m. di punizione per castigare gli increduli. Il dio impone il nome di *apistos* ("non credente") a un uomo paralizzato alle dita e che disprezza gli ex-voto (n° 3). Ad Ambrosia di Atene, che è cieca ad un occhio e che aveva disprezzato delle guarigioni del dio, questi esige da lei come scuse l'offerta di un agnello d'argento (n° 4). Echedoro riceve i segni di Pandoro sulla fronte oltre ai suoi, perché ha mentito al dio e non ha inviato l'argento di Pandoro destinato all'offerta di una statua d'Atena al tempio (n° 7). Eschino sale su un albero per gettare un colpo d'occhio curioso nell'*abaton.* Cade su dei pii che gli forano gli occhi (n° 11). Ermone di Taso è reso cieco una seconda volta dal dio perché aveva rifiutato di pagare il prezzo della sua guarigione (n° 22).

b Valutazione. Che cosa bisogna pensare della realtà della guarigioni e dei procedimenti utilizzati da Asclepio? Alcuni autori hanno optato per la spiegazione attraverso la fede dell'incubante; altri pensano a un trattamento medico applicato dai sacerdoti del tempio durante il sonno dei pazienti; altri ancora pensano a una guarigione naturale attraverso i rimedi comunemente utilizzati a quell'epoca. Piuttosto che scegliere tra queste diverse soluzioni, ci sembra più conforme alla complessa realtà combinarle tra loro. L'ex-voto in marmo d'Oropo (attualmente al museo nazionale di Atene) ci mostra un malato addormentato con un serpente che lecca la piaga della sua spalla destra, sul retro; davanti, il divino guaritore Anfiarao gli applica un balsamo

con una spatola nella zona ferita. C'è una combinazione costante tra incubazione e procedimenti medici, tra medicina sacra e medicina scientifica. È ciò che si constata, per es., nel testo parallelo di Epidauro, al n° 17. Un uomo è guarito da un'ulcera all'alluce tramite un serpente che lo lecca e un ragazzo molto bello che gli applica un balsamo sulla zona malata. Il Padre A.J. Festugière ha proposto questi due tipi di spiegazione senza privilegiare l'una o l'altra. Secondo la prima, di tipo razionale, i sacerdoti medici di Epidauro amministrerebbero un sonnifero ai loro pazienti prima di intervenire in modo rapido ed energico. In base alla seconda, di tipo psicosomatico, il malato si guarirebbe in qualche modo da solo in seguito a uno shock nervoso e all'intensità della sua fede nel potere guaritore del dio. Soprattutto quest'ultimo punto ci sembra importante. Non si può escludere a priori che dei veri m. abbiano avuto luogo a Epidauro, come una risposta divina di fede sincera dei malati. Si può concludere che:

— Fin dalle origini l'attività dei santuari d'Asclepio (dal VI secolo a.C., per Trikka in Tessaglia), i sacerdoti hanno avuto un ruolo importante nelle guarigioni attribuite al dio.

— Non c'è mai stata una vera rivalità tra medicina sacerdotale e laica, poiché la seconda deriva dalla prima. Piuttosto si è avuta una collaborazione. Il *Corpus hippocraticum* raccomanda spesso ai malati di pregare per la guarigione.

— Più passa il tempo, più i sacerdoti si trasformano in veri medici. Fu soprattutto il caso di Cos, culla di Ippocrate, ma anche di Epidauro.

— La chirurgia e i rimedi nei santuari di Asclepio sono in accordo con la medicina del tempo e seguono la sua evoluzione dopo Ippocrate (460-370 a.C.) fino a Galieno (129-199 d.C.). Si paragoni, per es., le due stele d'Epidauro con la collezione dei libri attribuita a Ippocrate, e l'iscrizione di Giulio Apella a Epidauro (160 d.C.) con il trattato *De sanitate tuenda* di Galieno. Nel II secolo della nostra era la farmacopea è diventata complessa e i trattamenti comportano bagni, esercizi fisici e prescrizioni dietetiche.

— Mentre le prime stele d'Epidauro (IV secolo a.C.) menzionano più frequentemente un intervento notturno del dio e una guarigione istantanea dei pazienti, le iscrizioni posteriori dell'era cristiana attribuiscono un ruolo importante ai sacerdoti del santuario e ai trattamenti di lunga durata che impongono ai loro malati. In epoca imperiale il santuario d'Epidauro aveva preso l'aspetto di una città termale dove grandi personaggi andavano a fare cure prolungate e a condurre la vita salutare di una stazione termale.

c Confronto con il NT. È possibile rilevare ora qualche tratto specifico dei miracoli di Gesù che li differenziano da quelli di Epidauro:

— A Epidauro si tratta di miracoli operati durante il sonno, durante un sogno di incubazione (con l'uso caratteristico dei verbi *egkatheúdein* e *egkoimasthai*) e all'interno del santuario, nel luogo più sacro *(abaton)*. Gesù opera nello stato di veglia, senza attaccamento a un luogo sacro.

— Alcuni miracoli di Epidauro appaiono come inverosimili: gravidanze di cinque e tre anni (n° 1; 2); operazioni chirurgiche dove il dio e i suoi servi tagliano la testa dei loro malati (n° 21; 23); utilizzo sistematico di animali sacri, come il serpente (n° 17; 33; 39; 42). Niente di simile nel Vangelo. Spesso Gesù guarisce con la sua parola onnipotente, a volte accompagnata da un gesto estremamente semplice, senza nessuna enfasi sul meraviglioso.

— Oltre alle operazioni chirurgiche, Asclepio utilizza altri mezzi terapeutici spesso complessi, in rapporto diretto con la medicina dell'epoca. Nel caso di Gesù, niente di simile. Egli utilizza a volte degli elementi naturali come l'imposizione delle mani (Mc 5,23.41; 6,5; 7,32; 8,23.25), della saliva (Mc 7,33; 8,23) o della terra unita alla saliva (Gv 9,6).

— A Epidauro, il dio a volte utilizza la mediazione di "servitori" (probabilmente il clero locale) incaricati di spiegare al paziente il sogno notturno, di aiutarlo nelle audaci operazioni chiurugiche e di prescrivere, al risveglio, il regime appropriato (n° 17; 23; 27; 31; 38). Gesù opera da solo, senza nessun intermediario.

— Si può pensare che i santuari di Asclepio fossero la prima organizzazione sociale della medicina, anche se non abbiamo alcuna testimonianza evidente a questo riguardo risalente all'epoca antica. Era proibito nascere o morire all'interno dei luoghi sacri. Le donne che dovevano partorire o i moribondi erano portati all'esterno del santuario. Si sa che verso il 160 della nostra era un senatore romano chiamato Antonino fece costruire un edificio per i moribondi e per le partorienti poco distante dal tempio. Tuttavia si constata che alcuni m. di Epidauro sono rivolti a persone ricche, capaci di pagare un prezzo elevato (cfr. per es. n° 68; 69). Il dio punisce severamente colui che non salda integralmente il prezzo promesso o preteso (n° 7; 22; 44; 55). Gesù, invece, si rivolge a tutti e con predilezione ai poveri e agli emarginati.

— La fede pretesa a Epidauro è incentrata sul potere taumaturgico del dio. Asclepio castiga con severità ogni incredulità nei confronti del suo potere di guaritore (n° 3; 4; 7; 35; 36; 37) e, se acconsente di guarire questa categoria di pazienti, è solo per dimostrare loro che la sua potenza ha sempre la meglio sulla loro mancanza di fede. Gesù non punisce gli increduli e la fede che richiede è incentrata direttamente sulla sua persona (Mt 11,2-6 par.) e sulla venuta del Regno di Dio (Mt 12,28 par.).

B *Miracoli di Apollonio di Tiana.*

a Fonti. Spesso i miracoli di Gesù sono stati accostati a quelli di Apollonio di Tiana, predicatore itinerante del primo secolo della nostra era, con un potere taumaturgico straordinario. Origene menziona già le *Memorie di Apollonio di Tiana, mago e filosofo* e ci insegna che "numerosi filosofi importanti, sedotti dal potere magico di Apollonio, erano venuti a lui, guardandolo come uno stregone" (Contro Celso, 6,41). Eusebio di Cesarea si sentì obbligato a confutare in un piccolo trattato di 42 capitoli i due libri di Ierocle (governatore di Bitinia e istiga-

tore della persecuzione di Diocleziano) intitolati *L'Amico della verità,* e nei quali tentava di dimostrare la superiorità di Apollonio su Gesù (Eusebio, *Contro Ierocle,* PG 22, 795-868).

b Descrizione. Il grande esegeta tedesco K.L. Schmidt riteneva che la *Vita di Apollonio di Tiana* di Flavio Filostrato fosse il migliore parallelo ai m. evangelici. Che cosa c'è di esatto? Pensiamo che una semplice enumerazione dei m. del saggio greco, contenuti nella *Vita di Apollonio* di Filostrato, sia sufficiente a dimostrare l'enorme differenza che li separa dai m. di Gesù. Non menzioniamo qui le leggende biografiche (*Vita di Apollonio* 1, 4-6; 7,38; 8,31) né i miracoli attribuiti ai saggi indiani (*Vita di Apollonio* 3,38-40). I m. di Apollonio consistevano in guarigioni o m. apparenti (1-4), resurrezione (5), esorcismo (608), divinazione (9-13):

— Guarigione di un giovane assiro idropico (*Vita di Apollonio* 1,9): durante un sogno Asclepio lo invia da Apollonio, il quale gli consiglia semplicemente di mettersi a dieta.

— Un satiro innamorato (*Vita di Apollonio* 6,27): un satiro insegue le donne di un villaggio etiopico. Apollonio gli fa bere quattro anfore di vino misto ad acqua di fonte. Il satiro si addormenta ed è liberato dalla sua folle passione.

— L'innamorato di una statua (*Vita di Apollonio* 6,40): un uomo di Cnido era innamorato della statua di Afrodite nuda e voleva sposarla. Apollonio lo guarisce con un discorso in cui gli spiega che "il simile deve accordarsi al simile".

— Il morso di un cane arrabbiato (*Vita di Apollonio* 6,43): un giovane di Tarso è affetto da follia in seguito al morso di un cane arrabbiato. Apollonio obbliga il cane a leccare la ferita; il ragazzo è guarito. Anche il cane guarisce, dopo aver attraversato il fiume Cidno, su ordine di Apollonio, "poiché bere dell'acqua è un rimedio per la rabbia".

— Resurrezione di una ragazza (*Vita di Apollonio* 4,45): una ragazza muore poco prima delle sue nozze. Il suo fidanzato segue il feretro con tutto il popolo di Roma. Apollonio ordina di posare il feretro, tocca la ragazza e pronuncia parole misteriose. "Svegliò la ragazza da ciò che sembrava la morte, la ragazza parlò di nuovo e ritornò nella casa di suo padre, come Alceste resuscitato da Eracle". Filostrato si chiede se si tratti di una morte apparente o reale.

— Lapidazione di un falso mendicante (*Vita di Apollonio* 4,10): gli efesini si rivolgono ad Apollonio, che si trova a Smirne, per liberarli dalla peste. In un attimo il saggio si trova trasportato a Efeso (e ciò viene considerato un miracolo di bilocazione). Apollonio ordina di lapidare un vecchio mendicante cieco, che è in realtà un demone pericoloso. Sotto il cumulo di pietre appare un enorme cane. In quel luogo venne costruita una statua di Eracle del Buon Soccorso.

— Espulsione di un demone da un giovane bellimbusto (*Vita di Apollonio* 4,20): un giovane bellimbusto ateniese scoppia a ridere durante un discorso di Apollonio sulle libagioni. Apollonio fissa il ragazzo e il demone in lui inizia a urlare dalla rabbia. Il demone abbandona il giovane e rovescia una statua del Portico Reale come prova tangibile della sua partenza.

— Un vampiro smascherato (*Vita di Apollonio* 4,25): Menippo, giovane filosofo di Corinto, ama una donna che in realtà è un vampiro. Apollonio smaschera il mostro durante il banchetto nuziale. La donna vampiro "lo supplica di non tormentarla e di non obbligarla a dire chi sia". Ma Apollonio la obbliga a confessare che lei aveva intenzione di divorare il corpo di Menippo, "poiché aveva l'abitudine di nutrirsi di corpi giovani e belli, perché il loro sangue era puro".

— Un condannato innocente sfugge alla morte (*Vita di Apollonio* 5,24): dodici uomini d'Alessandria sono condannati a morte con l'accusa di brigantaggio. Apollonio dichiara che uno di loro è innocente. Un messaggero conferma il giudizio del saggio. Tutto l'Egitto esulta e applaude per questo atto.

— L'anima del re Amasis in un leone (*Vita di Apollonio* 5,42): un leone addomesticato raccoglie le elemosine e si nutre come un uomo. Apollonio rivela agli egiziani che l'anima del re Amasis abita in quel leone. L'animale viene portato solennemente al tempio di Leontopoli.

— Il tesoro nascosto (*Vita di Apollonio* 6,39): Apollonio consiglia l'acquisto di un campo a un uomo che ha quattro figlie da sposare. L'uomo scopre un'anfora che contiene 3.000 darici e numerosi pretendenti per le sue figlie.

— Gli impostori smascherati (*Vita di Apollonio* 6,41): alcuni egiziani e caldei pretendono di poter sopprimere i terremoti che si verificano nell'Ellesponto, se gli abitanti della regione offrono loro dieci talenti destinati a fare dei sacrifici alla Terra e a Poseidone. Apollonio smaschera gli impostori e offre agli dei il sacrificio adeguato per un prezzo molto modico.

— La visione dell'omicidio di Domiziano (*Vita di Apollonio* 8,26): Apollonio tiene un discorso al popolo di Efeso. Improvvisamente si interrompe e urla: "Colpisci il tiranno, colpisci!». Gli efesini non osano esprimere troppo presto la loro gioia. Dei messaggeri arrivano a Roma e confermano la notizia.

c Confronto con il NT. Alcuni esegeti hanno creduto di trovare nel racconto della resurrezione di una ragazza a Roma (*Vita di Apollonio* 4,45) un parallelo con il racconto evangelico della resurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7,11-17). L'analogia di struttura dei due m. è evidente, ma il contesto religioso è molto differente. Questo m. di Apollonio, come del resto la maggior parte degli altri, è quello di un filosofo neopitagorico che si serve del prodigio per inculcare un insegnamento divinatorio come risulta per es. in *Vita di Apollonio* 6,40-43 e nei miracoli attribuiti ai saggi delle Indie (*Vita di Apollonio* 3,38-44), dove la scienza medica appare come una conseguenza dell'arte divinatoria. Si ha il diritto di chiedersi se i m. d'Apollonio siano veramente dei m. Molti di essi sono solo dei semplici consigli medici di buon senso o appartengono alla

divinazione. Gli esorcismi sono legati a un atto cultuale (come l'erezione di una statua) o a un racconto di vocazione. Filostrato nota che il giovane dandy ateniese o il filosofo Menippo di Corinto diventarono fedeli discepoli del saggio Apollonio.

Il tono dei m. evangelici è molto diverso:

— Le guarigioni di Gesù sono sempre degli atti di misericordia e non dei prodigi per la glorificazione di un saggio contento di manifestare il suo sapere.

— Sono una risposta alla fede del paziente (cfr. per es. l'emorroissa, Mc 5,34; il padre del bambino epilettico, Mc 9,23; il cieco Bartimeo, Mc 10,52). — I m. di Gesù sono i segni tangibili della venuta sulla terra del Regno di Dio (Mt 12,28 par.). Affermano la vittoria di Dio sulle forze del male, vittoria che si manifesta fino nel corpo (Mc 2,1-12).

4 La letteratura rabbinica

A *Descrizione.* Nel campo vastissimo della letteratura rabbinica si prenderanno in considerazione soprattutto i testi concernenti due rabbini famosi per i loro miracoli: Ḥoni, il fabbricatore di cerchi (I secolo a.C.) e Ḥanina ben Dosa (I secolo della nostra era). Il m. più celebre di Ḥoni è quello della pioggia. "Egli fece un cerchio e si mise nel mezzo e disse davanti a Dio: 'Signore dell'universo, i tuoi figli si sono rivolti a me, perchè io sono come un figlio della casa *(bn hbyt)* davanti a te. Io giuro nel tuo grande Nome che non mi muoverò di qui finchè tu non farai misericordia ai tuoi figli'. E la pioggia cominciò a cadere" (MishTaa 3,8). Si noterà qui l'allusione al sermone del profeta Elia che decreta una siccità di tre anni e non esita a prendere come testimone Dio stesso: "Per la vita di Jahweh, Dio d'Israele, davanti al quale io sono! Non ci sarà né rugiada nè pioggia, se non al mio ordine!" (1Re 17,1). E il testo parallelo del *Talmud di Babilonia* (BabTaa 23a) aggiunge: "Shimon ben Shetah (il capo dei farisei) gli mandò a dire: Se tu non fossi Ḥoni, io ordinerei su di te la scomunica. Se questi anni fossero come gli anni di Elia, lui che aveva le chiavi della pioggia in mano, il Nome dei Nomi non sarebbe stato profanato per causa tua? Ma cosa posso fare, poiché tu sei arrogante nei confronti di Dio ed egli fa la tua volontà, come un figlio che è arrogante nei confronti del padre e questi fa la sua volontà. Egli gli dice: 'Abba, portami a bagnarmi nell'acqua calda; lavami nell'acqua fredda; dammi delle noci, delle mandorle, delle pesche e delle melograne. E gliele dà' ".

B *Confronto con il NT.* È possibile stabilire una certa analogia tra questi due saggi e Gesù in ragione del loro atteggiamento filiale verso Dio che a volte designano con il termine " →Abba" ("papà"). Si conosce la bella storia del rabbino Ḥanon, il nascosto, nipote di Ḥoni: "Quando il mondo aveva bisogno di acqua, i rabbini gli inviavano i ragazzi della scuola che prendevano le estremità del suo vestito e dicevano: 'Abba! Abba! Dacci la pioggia!'. Questi rispondeva: 'Signore dell'universo, fai ciò per coloro che non sanno distinguere l'Abba che dona la pioggia dall'Abba che non la può dare' " (BabTaa 23b). Si noterà che Ḥanan usa per designare Dio il termine familiare *Abba* che i ragazzi avevano usato nei suoi confronti, ma anche quando lui si rivolge a Dio, dice: "Signore dell'universo".

Gesù spinge ancora oltre l'atteggiamento filiale usando il termine "Abba" non solo come designazione ma come invocazione di Dio (Mt 11,25.26 par.: Lc 10,21: "Ti lodo, Padre, Signore del cielo e della terra perchè tu hai nascosto queste cose ai saggi e agli intelligenti, e l'hai rivelato ai piccoli"), invocazione che caratterizza anche le prime comunità di lingua greca poichè hanno conservato il termine aramaico *Abba* senza tradurlo (Rm 8,15; 4,6). Il solo vero punto di confronto tra i racconti dei m. dei due rabbini cassidici e Gesù è la guarigione operata da Ḥanina sul figlio di Gamaliele, maestro di Paolo. Ecco il testo secondo il *Talmud di Gerusalemme* (YerBer 5,9d): "Successe che il figlio di rabbi Gamaliele era ammalato e inviò due discepoli al rabbi Ḥanina nella propria città. Egli disse loro: 'Attendete finchè io vado nella camera alta'. Andò nella camera e ritornò. Disse loro: 'Sono sicuro che il figlio del rabbino Gamaliele è guarito dalla sua malattia'. Guardarono l'ora. A quell'ora il figlio chiese del cibo". Il testo parallelo del *Talmud di Babilonia* (BabBer 34b) aggiunge: "Se la mia preghiera è fluente sulla mia bocca, so che è esaudita; se non avviene, so che è rifiutata". Sono evidenti le analogie con la guarigione del servitore del centurione (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10) e del figlio del funzionario reale (Gv 4,46-53), ma non si può provare alcuna dipendenza in un senso o nell'altro. È probabile che il m. di Ḥanina e di Gesù risalgano a un modello comune sul piano letterario, ma a parte questo esempio, unico nel suo genere, ciò che colpisce in primo luogo non è la similitudine, ma la differenza tra i m. rabbinici e quelli evangelici.

— Il vero m. per i rabbini consiste nella creazione e nella provvidenza divina. Il midrash sul Sal 136,1 afferma: "Ogni giorno tu fai m. e prodigi che nessuno conosce. Per importanza, il pezzo di pane è un miracolo uguale al passaggio del mar Rosso". E il midrash sul Sal 89,2 si spinge oltre: "Le necessità della vita quotidiana sono più grandi della Redenzione". È un abile modo di affermare che tutto esiste già nel pensiero divino e appare nel tempo voluto per unirsi alla catena degli avvenimenti abituali. In fondo, il vero m. è l'ordine della natura.

— Nei m. rabbinici non si può parlare di un ruolo attivo del taumaturgo, né si può considerarlo come l'agente principale del m. È la preghiera del pio rabbino che gioca un ruolo determinante ed è sempre Jahweh il vero autore del m. Il procedimento è molto diverso da quello di Gesù che guarisce direttamente con l'autorità della sua parola onnipotente e sovrana ("Lo voglio, guarisci!": Mc 1,41; "Spirito muto e sordo, io te lo ordino, esci da lui e non vi rientrare più!": Mc 9,25).

— Anche lo scopo perseguito dal m. è molto diverso. Nel NT si tratta nella maggior parte dei casi di una persona affetta da una malattia concreta che va a trovare Gesù e lo supplica di intervenire in suo favore. Questo tipo di m. non si incontra nel rabbinismo antico, ad eccezione del caso sopra citato. Il m.

rabbinico ha come scopo quello di giustificare il valore dei comandamenti *(hălakôt)* e le istituzioni religiose, da una parte, e di mettere in luce i meriti di un pio rabbino, dall'altra. Gesù, nei sinottici, non compie m. per la sua glorificazione né per quella dei comandamenti divini (Mt 4,7: "Gesù rispose a Satana: 'È scritto: tu non tenterai mai il Signore tuo Dio' ").

5 NT.

A *Parole di Gesù sui suoi miracoli.* I vangeli ci riportano tre espressioni di Gesù sui suoi m. (Mt 11,5 par. Lc 7,22; Mt 11,21 par. Lc 10,13; Mt 12,27-28 par. Lc 11,19-20). La storicità dei due ultimi è ben stabilita. La critica è divisa sulla prima.

a L'ambasciata di Giovanni Battista (Mt 11,5 par. Lc 7,22): "I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti resuscitano, ai poveri è predicata la buona novella". Il versetto descrive una serie di m. operati da Gesù che si collegano tutti (tranne uno, i lebbrosi) con una citazione implicita o esplicita di Is: 61,1; 35,3; 29,18; 42,18 (ciechi); 35,6 (storpi); 35,5; 29,18; 42,18 (sordi); 26,19 (morti). L'evangelizzazione dei poveri è una citazione esplicita di Is 61,1 (secondo la LXX): "Mi ha inviato a portare la buona notizia ai poveri", e occupa il vertice dell'elenco, il che ha l'effetto di relativizzare i m. propriamente detti e di ordinarli verso il più importante: l'evangelizzazione dei poveri. Si può pensare che il termine "povero" designi globalmente i beneficiari dei cinque segni compiuti in favore degli infelici. L'enumerazione della guarigione di cinque casi tipici di malati diventa una buona notizia per tutti coloro che soffrono. I m. di Gesù annunciano con segni efficaci che il Regno di Dio è là e che i poveri cesseranno di essere poveri. La buona notizia per i poveri è che Dio vuole cambiare la loro situazione e che ha già cominciato a farlo tramite Gesù. Ciò che Isaia aveva promesso negli ultimi tempi, ha già trovato una prima realizzazione paradigmatica nel mistero pubblico di Gesù e, in particolare, nella sua attività di guarigione.

b Maledizione su Corazin e Betsaida (Mt 11,21-22 par. Lc 10,13-14): "Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsaida! Perché se a Tiro e a Sidone fossero stati compiuti i m. che sono stati fatti in mezzo a voi, già da tempo avrebbero fatto penitenza, avvolte nel cilicio e nella cenere. Ebbene io ve lo dico: Tiro e Sidone nel giorno del giudizio avranno una sorte meno dura della vostra". Questo testo presenta tutte le garanzie di autenticità dei *logia* propri di Gesù: il giudizio escatologico è legato al pentimento e alla conversione e si opera secondo l'atteggiamento dell'uomo di fronte al Gesù terreno (cfr. Lc 2,8-9) e, in particolare, in riferimento ai suoi m., ciò che non può essere stato redatto dopo la resurrezione. L'insuccesso dei m. di Gesù a Corazin e a Betsaida ci mostra che essi non sono prove costrittive e che bisogna avere fede per scoprirvi "la potenza di Dio in atto" (espressione che traduce esattamente la parola *dynamis* che è usata qui e il suo corrispondente ebraico di *gᵉbûrāh).*

c Esorcismi e regno di Dio (Mt 12,27-28 par. Lc 11,19-20): "E se io scaccio i demoni in nome di Beelzebul, i vostri figli in nome di chi li scacciano? Per questo loro stessi saranno i vostri giudici. Ma se io scaccio i demoni in virtù dello Spirito di Dio (dito, in Lc), è certo giunto fra di voi il regno di Dio". Si potrebbe anche tradurre l'aoristo *ephthasen* con "vi ha raggiunto". I due *logia* sono autentici, anche se probabilmente sono esistiti indipendentemente l'uno dall'altro nella tradizione preevangelica.

— Il primo ci mostra che Gesù ammetteva un reale potere miracoloso da parte degli esorcisti giudei, come d'altronde al di fuori dal gruppo dei suoi discepoli (cfr. Mc 9,38-40).

— Il secondo collega gli esorcismi di Gesù alla venuta del regno di Dio. Liberando l'uomo da Satana, Gesù fa venire il regno. Attraverso gli esorcismi Gesù opera la vittoria di Dio sul mondo del diavolo (Mc 3,23-27) e congiuntamente l'avvento del regno divino. Gesù occupa così il centro del suo stesso m.: è l'intermediario obbligato tra Dio e gli uomini, come nel *logion* già citato sul giudizio escatologico del Figlio dell'uomo che agisce in base all'atteggiamento degli uomini di fronte al Gesù terrestre (Lc 12,8-9).

B Nomenclatura e tipologia. Secondo i sostenitori della Formgeschichte il racconto di m. si struttura secondo i tre elementi seguenti:

— presentazione del malato e richiesta di guarigione;

— svolgimento della guarigione e suo risultato;

— impressione prodotta sui presenti o "coro finale".

Gerd Theissen ha recentemente proposto di centrare il racconto di m. sulla nozione di limite, posta dapprima come insuperabile e vinta istantaneamente dal taumaturgo. Il racconto si struttura secondo tre elementi: il taumaturgo, il malato e la relazione tra loro. La relazione può essere ripresa dal lato del malato e centrata sulla sua fede; può essere presa dal lato del taumaturgo e centrata sull'iniziativa e la potenza di quest'ultimo. Al primo gruppo appartengono i racconti di guarigione; al secondo, i racconti di esorcismo, di salvataggio, di dono e di legittimazione.

a Esorcismi. Si tratta di una lotta tra il taumaturgo e il demonio che possiede un uomo. L'iniziativa appartiene al taumaturgo che interpella il demonio. Il posseduto appare solo come il campo di battaglia dove si svolge la lotta:

— I due avversari utilizzano le stesse strategie di attacco e di difesa (conoscenza di formule arcaiche, di lingue straniere, del nome dell'avversario; cfr. Mc 5,7.41; 7,34).

— Il demonio si batte con forza. Quando lascia il bambino epilettico, per es., lo lascia "come morto" (Mc 9,26).

— Il posseduto è il teatro di un conflitto cosmico dove si affrontano due forze sovrumane: Dio e Satana.

— Si contano 6 esorcismi nei vangeli e 2 negli Atti:

— l'indemoniato di Cafarnao (Mc 1,21-28; Lc 4,31-37);

— l'indemoniato di Gerasa (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39);
— la figlia di una Cananea (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30);
— il ragazzo epilettico (Mt 17,14-21; Mc 9,14-29; Lc 9,37-43);
— l'indemoniato muto (Mt 9,32-34; Lc 11,14);
— l'indemoniato cieco e muto (Mt 12,22-23);
— la serva esorcizzata (At 16,16-18);
— i sette figli di Sceva (At 19,11-17).

b Guarigioni. Ai racconti delle guarigioni bisogna aggiungere quelli detti di resurrezione che sono in realtà dei racconti di rianimazione, con un ritorno alla vita ordinaria.
— Il conflitto tra due forze opposte che caratterizzano l'esorcismo è qui sostituito dalla trasmissione di una forza benefica. Nell'esorcismo la potenza del taumaturgo trionfa in modo aggressivo; nelle guarigioni questa potenza prende la forma di un aiuto dolce e diffuso, come nel racconto dell'emorroissa (Mc 5,28-29). Nel primo caso la malattia appare come un'occupazione del nemico; nel secondo è solo debolezza. Negli esorcismi la reazione degli spettatori è spesso negativa (Mc 1,27: reazione di sbigottimento; Mc 5,17: i geraseni pregano Gesù di andarsene); nella guarigione la reazione, quando è indicata, è sempre di lode.
— Il mezzo terapeutico utilizzato da Gesù nelle guarigioni è il semplice tocco o l'imposizione delle mani, che appaiono come potenza irradiante. Questo gesto non si riscontra negli esorcismi del NT (tranne, forse, nel sommario di Lc 4,40-41 e in At 19,11-12, ma l'interpretazione di questi passi non è evidente).
— Il motivo dell'imposizione delle mani è a volte associato a quello della saliva (Mc 7,32; 8,22) o del fango unito alla saliva (Gv 9,6).
— La fede nel potere guaritore del taumaturgo è sempre presente nei malati o in quelli che assistono. A volte la fede appare come una conseguenza del m. (At 9,42 e soprattutto in Gv, cfr. infra). Gesù stesso indica il pentimento e la conversione come conseguenza dei propri m. (Mt 11,21 par. Lc 10,23).
Si contano 13 guarigioni nei vangeli (di cui 3 rianimazioni) e 6 negli Atti:
— la suocera di Pietro (Mt 8,14-15; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39);
— un lebbroso (Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16);
— la figlia di Giairo (Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56);
— l'emorroissa (Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48);
— il sordomuto (Mc 7,31-37);
— il cieco di Betsaida (Mc 8,22-26);
— il cieco Bartimeo (Mt 20,29-34, dove si tratta di due ciechi; Mc 10,46-52; Lc 18,35-43);
— il centurione di Cafarnao (Mt 9,5-13; Lc 7,1-10; Gv 4,46-54);
— i due ciechi (Mt 9,27-31);
— il figlio della vedova di Nain (Lc 7,11-17);
— i dieci lebbrosi (Lc 17,11-19);
— l'infermo di Betzata (Gv 5,2-18);
— Lazzaro (Gv 11,1-44);
— lo storpio del Tempio (At 3,1-11);
— il paralitico di Lidda (At 9,33-35);
— la resurrezione di Tabita (At 9,36-42);
— lo storpio di Listra (At 14,8-10);
— la rianimazione d'Eutico a Troade (At 20,9-12);
— febbre e dissenteria a Malta (At 28,8-9).

c Epifanie. Si tratta del m. in cui la divinità (o un suo rappresentante) appare non solo nelle sue opere, ma essa stessa in persona. I motivi caratteristici delle epifanie sono:
— i fenomeni visivi o uditivi;
— la parola di rivelazione;
— la scomparsa istantanea e la reazione di terrore o di dispiacere dei partecipanti.
Theissen ne conta 4 nei vangeli:
— il battesimo di Gesù (Mt 3,13-17; Mc 1,9-13; Lc 3,21-22);
— il camminare sulle acque (Mt 14,22-33; Mc 6,45-52; Gv 6,16-21);
— la trasfigurazione (Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 9,28-36);
— i pellegrini di Emmaus (Lc 24,13-35).

d Salvataggi.
— Questi m. sono caratterizzati dalla vittoria su forze naturali (mare) o politiche (la prigione).
— Questo tipo di m. è strettamente legato al precedente e presenta spesso una manifestazione di tipo epifanico: Gesù appare come un fantasma che cammina sul mare (Mc 6,49) e le liberazioni dalle prigioni in At sono spesso operate dall'apparizione di angeli (At 5,17-25; 12,3-19).
— L'epifania che porta il soccorso richiesto è a volte il fatto di un semplice passeggero, come Gesù addormentato nella barca scossa dalla tempesta (Mc 4,38) o Paolo prigioniero sulla nave che lo porta da Creta a Malta e a Roma e al quale appare un angelo di Dio (At 27,23-24).
Theissen conta 1 salvataggio nei vangeli e 4 negli Atti:
— la tempesta calmata (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25);
— gli apostoli liberati dalla prigione (At 5,19-20);
— Pietro liberato dalla prigione (At 12,3-9);
— Paolo e Sila liberati dalla prigione a Filippi (At 16,23-40);
— Paolo salvato dal naufragio (At 27,6-44).

e M.-doni. Questo m. risponde a uno stato di mancanza (che si tratti del pane della vita o del vino della festa). Le principali caratteristiche sono:
— L'iniziativa deriva dal taumaturgo che nutre le folle di sua iniziativa (Mc 6,35) o che ordina di gettare le reti (Lc 5,4; Gv 21,6).
— La descrizione sul m. è totale. Non si dice niente sulla sua realizzazione; non si parla di nessuna manipolazione né di alcuna parola miracolosa; solo il risultato è oggetto di constatazione.
— Le conseguenze del m. sono descritte con molta ampiezza, mentre l'atto che lo compie è assente. Ciò deriva probabilmente dal fatto che la base visiva di questo tipo di m. manca del tutto, contrariamente alle analogie d'esperienza che si possono stabilire

per altri tipi di m., come le guarigioni. Essendo assente il modello narrativo, il processo di allegorizzazione è molto più sviluppato.

— Per ben cogliere il senso di questi m., bisogna porsi dal punto di vista del desiderio dell'uomo che vuole acquistare in quantità i beni di questo mondo e senza troppo sforzo.

Se ne contano 4 nei vangeli:

— la pesca miracolosa (Lc 5,1-11; Gv 21,3-14);

— la prima moltiplicazione dei pani (Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17; Gv 6,1-15);

— la seconda moltiplicazione dei pani (Mt 15,32-39; Mc 8,1-10);

— le nozze di Cana (Gv 2,1-11).

f M.-legittimazione. Questi m. compiuti per iniziativa del taumaturgo hanno lo scopo di giustificare una parola o un comportamento. Si dividono in tre categorie:

— M. di giustificazione di una regola fondamentale: per ciò che concerne il sabato, per es., l'obbligo di aiutare una persona in pericolo è più importante che l'osservanza rituale dei comandamenti. Un altro esempio è quello del paralitico (Mc 2,1-10 par.) dove la guarigione operata da Gesù legittima il suo potere di perdonare i peccati. Questo genere di m. è frequente nel rabbinismo. Si conosce la risposta del Talmud ai m. di rabbi Eliezer ben Ircano: "Non si presta attenzione a una voce celeste (né ai m.). Le decisioni della *halakāh* si prendono secondo la maggioranza delle voci" (BabBM 59b).

— M. di ricompensa: la validità della regola è ben stabilita, ma colui che l'osserva diventa beneficiario di una protezione e di una salvezza particolare. Alla domanda che si pongono i Maltesi: Paolo è un assassino o un Dio (At 28,2-6), il giudizio di Dio risponde con una ordalia. La vipera avvolta sulla sua mano non gli fa alcun male. Si ritrova una storia simile a proposito di rabbi Ḥanina ben Dosa. Il serpente che lo morde muore subito (BabBer 33a).

— M. di castigo: questa categoria è assente nei vangeli. La maledizione del fico sterile (Mt 21,18-19 par. Mc 11,12-14) è una trasposizione simbolica della parabola di Lc 13,6-9 sul fico improduttivo. Il solo esempio che si potrebbe allegare è quello d'Anania e Saffira in At 5,11 e del mago Elimas in At 13,6-12. Al contrario si trovano molti m. monitori a Epidauro (Herzog, n° 3; 7; 11) e presso i rabbini (BabErub 63a; BabBer 62b; BabHul 60a).

Si contano 6 m. di legittimazione nei vangeli e 3 negli Atti (noi aggiungiamo il settimo e l'ottavo all'elenco di G. Theissen):

— l'uomo dalla mano inaridita (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11);

— la guarigione del paralitico (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26);

— guarigione della donna curva (Lc 13,10-17);

— l'uomo idropico (Lc 14,1-6);

— il pagamento della tassa del Tempio (Mt 17,24-27);

— il cieco nato (Gv 9,1-41);

— Anania e Saffira (At 5,1-11);

— il mago Elimas reso cieco (At 13,6-12);

— Paolo salvato dalla vipera (At 28,1-6).

C Teologia. Ogni evangelista ha una visione personale della storia di Gesù e dei m. Essi tengono conto delle situazioni particolari dei loro lettori, il che comporta uno sforzo d'attualizzazione della Parola. Ma più che un semplice adattamento al loro uditorio, ogni evangelista ha una sua prospettiva teologica e non esita a esprimerla attraverso la narrazione dei racconti dei m.

a Marco.

— La maggior parte dei m. si trovano nella prima parte del suo vangelo (15 m. e 3 riassunti di m. in Mc 1,1-8,33 sui 17 m. del suo vangelo) e culminano con la confessione di Pietro a Cesarea: "Tu sei il Cristo!" (Mc 8,29). Essi hanno una funzione di rivelazione sulla vera identità di Gesù che non è compresa dal popolo che lo segue e nemmeno dai discepoli (cfr. Mc 3).

— Marco corregge questa teologia di Gesù, presentato come un *theios anēr*, "uomo divino", con quella dell'abbassamento del Figlio dell'uomo (cfr. i tre annunci della passione) e del segreto messianico. Gesù impone il silenzio sui suoi m. (Mc 1,25.44; 5,43; 7,36; 8,26), ma ciò nonostante la sua messianicità appare in piena luce (Mc 1,28.45; 7,36). Marco pone il tema dell'inintelligenza dei discepoli al centro del suo vangelo (Mc 6,52; 8,14-21). La domanda di Gesù ai discepoli: "Avete occhi e non vedete, avete orecchie e non udite?" (Mc 8,18 che cita Is 6,10; Ger 5,21; Ez 12,2) è illustrata da due m. propri di Mc (il sordo muto: Mc 7,32-37, e il cieco di Betsaida: Mc 8,22-26). In quest'ultimo esempio il cieco è guarito in due tappe. Ciò non significa soltanto che "il medico si informi sull'effetto che ha avuto sul malato una prima applicazione del rimedio (saliva)", come scrive G. Theissen (p. 101), ma soprattutto che gli occhi dei discepoli pronti a riconoscere in Gesù un Messia regale (Mc 8,29) rifiutano di riconoscere in lui il Messia sofferente (8,31-33).

b Matteo.

— Matteo apporta importanti modifiche stilistiche nei racconti di m. di Marco. Egli sopprime i dettagli pittoreschi: così Mt 8,28 riassume in un solo versetto tutta la descrizione dell'indemoniato di Gerasa di Mc 5,1-6; nello stesso modo Mt 9,2 elimina la descrizione del paralitico che viene calato dal tetto della casa dove si trovava Gesù in Mc 2,2-4; Mt 9,18-26 elimina ogni dettaglio concreto di Mc 5,21-43 che descrive le circostanze e il contesto della guarigione dell'emorroissa e della resurrezione della figlia di Giairo. Elimina i personaggi secondari (cfr. Mt 8,14-15 con Mc 1,29-31). Egli centra il suo racconto sul dialogo che si sviluppa a lungo (cfr. Mt 15,22-27 con Mc 7,25-28). Schematizza i doppioni cercando di renderli il più possibile simili tra loro (si confrontino le due moltiplicazioni dei pani in Mt e Mc). Dopo il primo grande discorso (5-7) Matteo raggruppa un insieme di dieci m. (8-9) che preparano l'enunciato dei m. di Gesù in occasione dell'ambasciata di Giovanni Battista (Mt 11,2-6).

— Accentua i titoli cristologici. Mt presenta Gesù sotto i tratti del Servitore sofferente d'Is (Is 53,4 è

citato da Mt 8,17 e Is 42,1-4 da Mt 12,18-21). All'estremità opposta, sottolinea i tratti di trascendenza che fanno di Gesù il *kurios* della comunità, davanti alla quale ci si prostra (cfr. l'uso caratteristico del verbo *proskunein* in Mt 8,2; 9,18; 14,33; 15,25).
— Ama opporre la fede dei pagani all'incredulità dei Giudei, il che corrisponde alla situazione della sua comunità dopo la Pasqua (Mt 8,10; 15,28). Applica ai discepoli (e, attraverso essi, ai cristiani) la qualifica di *oligopistos* ("uomo di poca fede"), termine usato una sola volta in Lc 12,18 par. Mt 6,30 e tre volte in Mt 8,26; 14,31; 16,8 (testi propri di Mt), come l'hapax d'*oligopistia* di Mt 17,20. L'equivalente rabbinico *(qᵉṭanê ʾămānāh)* designa sempre una situazione d'incredulità all'interno della vita del credente. Mt conserva nell'espressione il suo campo di applicazione, poiché l'utilizza sempre per caratterizzare l'atteggiamento dei discepoli faccia a faccia con Gesù e il suo potere miracoloso. Il tema della "poca fede" dei discepoli prende il posto del tema della loro incomprensione in Marco.
— Il ruolo dei discepoli è più accentuato che in Marco. Il racconto della tempesta sedata diventa un paradigma della condizione del discepolo (Mt 8,25: "Signore, salvaci! Stiamo per morire!" e l'*oligopistos* del v. 26). Nelle due moltiplicazioni dei pani i discepoli giocano un ruolo di mediazione tra Gesù e la folla (cfr. Mt 14,19; 15,36 con Mc 6,41; 8,6).
c Luca.
— Luca ha la tendenza ad attribuire, in modo esplicito, le malattie al diavolo. Identifica la guarigione della suocera di Pietro con un esorcismo (Lc 4,39: "comandò alla febbre di lasciarla"). La donna curva ha "uno spirito d'infermità" (Lc 13,11) che l'evangelista identifica con Satana (Lc 13,18; cfr. anche At 10,38: "Gesù di Nazaret, che Dio ha unto con Spirito santo e con potenza, egli è passato ovunque facendo del bene e guarendo tutti quelli che il demonio teneva sotto il suo potere perché Dio era con lui").
— Stabilisce un paragone tra i m. di Gesù da una parte, e quelli di Mosè (Lc 11,20: "per il dito di Dio" = Es 8,15) e di Elia dall'altra. Si confrontino i racconti di resurrezione di Lc 7,11-15 con 1Re 17,17-24 e di At 9,36-42 con 2Re 4,18-37. Le omissioni di Luca generalmente sono significative. Lc 11,16 (par. Mt 11,13-14) sopprime l'identificazione che Q effettuava tra Elia e Giovanni Battista. Luca non ha più nessun parallelo col testo di Mt 17,13 (par. Mc 9,13) che identifica Giovanni Battista con Elia. Luca attribuisce una tale importanza al personaggio di Elia che preferisce suggerire la sua identificazione con Gesù piuttosto che con Giovanni Battista.
— Dopo la morte di Giovanni Battista, Matteo sostituisce sistematicamente le menzioni dell'insegnamento di Gesù alle folle con la menzione delle guarigioni (cfr. Mc 6,34 e Mt 14,14; Mc 10,1 e Mt 19,2; Mc 11,17-18 e Mt 21,14-15). Da parte sua, Luca aggiunge l'attività terapeutica di Gesù nei testi in cui Marco o Matteo parlano solo del suo insegnamento (cfr. l'episodio del paralitico di Mc 2,2: "ed egli annunziava loro la parola", con Lc 5,17: "egli insegnava... e la potenza del Signore gli faceva operare guarigioni"; cfr. l'episodio dell'ambasciata di Giovanni Battista di Mt 11,3 con Lc 7,21 che aggiunge dopo la domanda dei messaggeri: "In quello stesso momento Gesù guarì molti da malattie, infermità e spiriti cattivi, e donò la vista a molti ciechi").
— Luca riprende in Atti due termini usuali del vocabolario religioso ellenistico che designavano l'azione benefica degli dei salvatori (*euergesia* in At 4,9 e *euergetein* in At 10,38). Luca è anche il solo che narra i m. di castigo (Lc 1,20; At 5,1-11; 13,6-12).
d Giovanni.
— Giovanni privilegia i termini *sēmeia*, "segni", ed *erga*, "opere", per designare i m. di Gesù, al contrario dei sinottici che preferiscono l'uso del termine *dunameis*, "atti di potenza".
— Ma la differenza principale tra i sinottici e Gv è la funzione attribuita alla fede. Per i primi, la fede è preliminare al m. È dopo aver constatato la loro fede che Gesù accorda la guarigione al paralitico (Mc 2,5 par.), al centurione (Mt 8,10 par. Lc 7,9), alla Sirofenicia (Mc 7,24 par. Mt 15,28). Nel caso della donna ammalata di emorragia (Mc 5,34 par. Mt 9,22; Lc 8,48) e del cieco di Gerico (Mc 10,52 par. Lc 18,42) Gesù indica che la fede è la causa espressa della guarigione quando afferma: "La tua fede ti ha salvata". E i primi due evangelisti notano a proposito degli abitanti di Nazaret che a causa della loro mancanza di fede "là Gesù non poteva fare alcun miracolo" (Mc 6,5 par. Mt 13,58). In Gv, al contrario, la fede è una conseguenza del m. Questo è un mezzo accordato agli uomini per pervenire alla fede. I discepoli credono perché hanno visto il m. di Cana (Gv 2,11). Nello stesso modo, dopo la moltiplicazione dei pani, Gesù è riconosciuto come il profeta simile a Mosè (Gv 6,14) e dopo la resurrezione di Lazzaro (Gv 11,42) Gesù dichiara: "Lo sapevo che mi ascolti sempre; ma ho parlato così per la gente che sta qui attorno, perché credano che tu mi hai mandato". I m. hanno un valore apologetico e autenticano la missione di Gesù e la sua pretesa di essere e agire con il Padre. In due casi, tuttavia, la fede è richiesta prima della guarigione: prima della guarigione del figlio dell'ufficiale reale (Gv 4,47-50) e prima della resurrezione di Lazzaro (Gv 11,25-26: "Chi crede in me, anche se muore vivrà... Credi tu questo?"). Si può spiegare questo fatto facendo appello, come M.E. Boismard, a due livelli redazionali in Gv: il documento C e Giovanni II-A, da una parte, dove il m. precede la fede, e Giovanni II-B, dall'altra, dove il m. è il beneficio accordato alla fede. Si può anche rilevare, con G. Theissen e X. Léon-Dufour, che l'ufficiale reale e Lazzaro sono gli unici racconti di guarigione propriamente detti in Gv. Gli altri m. sono m.-doni (Cana e la moltiplicazione dei pani), m.-legittimazione (paralitico e cieco nato) e un m.-salvezza (camminare sulle acque). Nelle guarigioni è la fede del malato che precede il miracolo, mentre negli altri casi è l'iniziativa del taumaturgo che viene prima e la fede appare come una conseguenza del m.

e Gesù. Fenomeno unico nella storia delle religioni, Gesù rivela esplicitamente la venuta imminente del Regno di Dio con la sua concreta azione di taumaturgo (Mt 12,28 par. Lc 11,20: "Se è con l'aiuto di Dio che scacciò gli spiriti maligni, allora vuol dire che Dio sta realizzando il suo regno in mezzo a voi"). I m. sono la realizzazione iniziale del Regno e le prove della sua estensione sull'uomo infelice: il corpo stesso è trasfigurato, fin dal presente. In questo senso preciso si può dire che i m. di Gesù sono un'anticipazione parziale della resurrezione promessa a ogni uomo. Gesù è il tramite fra il mondo divino e il mondo terrestre. I suoi m. inaugurano la trasformazione del mondo presente (con le sue miserie e i suoi peccati) nella *basileia* onnipotente di Dio. I suoi m. segnano la fine del mondo antico e l'inizio dell'era escatologica. Quest'ultima trova già un punto di ancoraggio nel presente: i m. diventano il segno positivo di ciò che seguirà, del cambiamento universale della fine dei tempi. La manifestazione di questo cambiamento è visibile soprattutto nel contesto degli esorcismi. Satana cade dal cielo (Lc 10,18), il suo regno è disintegrato, e lui stesso è stato legato e la sua casa saccheggiata (Mc 3,27); la sua partenza dai posseduti è il primo segno dell'arrivo del Regno di Dio (Mt 12,28 par. Lc 11,20). Vinto il mondo demoniaco, la salvezza individuale può raggiungere coloro che soffrono. Fin dal presente nei m. di Gesù e dei suoi apostoli si realizza la beatitudine dei poveri (Mt 5,3-12 par. Lc 6,20-26, da leggere alla luce di Is 61,1-4).

Bibl. Vocabolario biblico: TWAT, I, 182-205.901-919; IV, 750-759; TWNT, II, 286-318.631-653; VII, 199-269; VIII, 113-127.

M. dell'AT: C.F.D. Moule, *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London, 1965 (spec. gli artt. di J.P. Ross, *Some Notes on Miracles in the Old Testament*, 43-60 e B. Lindars, *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles*, 61-79); M. Carrez, *L'héritage de l'A.T.*, in X. Léon-Dufour, *Les miracles de Jésus*, ParDieu 16, 1977, 45-58; L. Sabourin, *The divine miracles discussed and defended*, Roma, 1977, 19-37; J. Vermeylen, *Tradition et rédaction des miracles d'Élie*, in *Colloque de l'Institutum Judaicum 1985*, Leuven, 1987. [J.E. Zuck, *Tales of wonder: Biblical narrative, myth and fairy stories*, JAAR 44, 1976, 299-308; F.E. Wilms, *I miracoli nell'Antico Testamento* (= StBibDeh 12), Bologna, 1985; J.C. Exum (ed.), *Signs and wonders: biblical texts in literary focus* (= SBLSemSt), Atlanta GA, 1988; V. Hamp, *Genus litterarium in Wunderberichten*, in Id., *Weisheit und Gottesfurcht. Aufsätze zur alttestamentlichen Einleitung, Exegese und Theologie*, hrg. von G. Schmuttermayr, St. Ottilien, 1990, 55-60 (= 1960)].

M. di Esculapio: A. Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie ou IIe siècle de notre ère*, Paris, 1923; *Inscriptiones graecae*, IV/1, Berlin, 1929 (n° 121-124); R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, PhS 22/3, 1931; A.J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1935; N. Gorce-R. Mortier (ed.), *Histoire générale des Religions, II*, Paris, 1944; E.L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, 1945; R. Baccou, *Hippocrate, médecin d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1970; J.M. van Cangh, *Santé et Salut dans les miracles d'Épidaure, d'Apollonius de Tyane et du Nouveau Testament*, in J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, 263-277.

M. di Apollonio di Tiana: F.C. Conybeare (ed.), *Flavius Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, London, 1912 (testo greco e trad. inglese); P. Grimal, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958 (trad. francese di Filostrato); G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1970; H.D. Betz, *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1975; id., *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1978.

M. rabbinici: P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, 1911; A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E. The Ancient Pious Men*, New York, 1922; S. Safrai, *Teaching of Pietists in Mishnaic Literature*, JJS 16, 1965, 15-33; id., *Tales of the Sages in the Palestinian Tradition and the Babylonian Talmud*, in J. Heinemann-D. Noy, *Studies in Aggadah and Folk-Literature*, Jerusalem, 1971; G. Vermes, *Ḥanina ben Dosa. A Controversial Saint from the First Century of the Christian Era*, JJS 23, 1972; 24, 1973, 51-64; E. Urbach, *The Sages*, Jerusalem, 1975; J.M. Van Cangh, *Miracles de rabbins et miracles de Jésus. La tradition sur Ḥoni et Ḥanina*, RTLouv 15, 1984, 28-53. [H. Cousin, *Récits de miracles en milieux juif et païen* (= CahÉvSupp n. 66), Paris, 1988].

Parole di Gesù sui propri m.: J. Dupont, *L'ambassade de Jean-Baptiste*, NRT 83, 1961, 805-821.943-959; A. George, *Paroles de Jésus sur les miracles*, in J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux, 1975, 283-301; R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal-Paris, 1986, 59-71. [É. Charpentier, *I miracoli del Vangelo* (= Bibbia Oggi 4), Torino, 1978; B. Corsani, *I miracoli di Gesù nel quarto vangelo. L'ipotesi della fonte dei segni* (= StBibPaid 65), Brescia, 1983; H. Weder, *Wunder Jesu und Wundergeschichten*, VerkF 29, 1984, 25-49; D. Wenham-C.L. Blomberg (eds), *The miracles of Jesus* (= Gospel Perspectives 6), Sheffield, 1986; C. Buzzetti, *Lo sfondo per comprendere i miracoli del Nuovo Testamento: visione scientifica o visione biblica? Un esempio di ermeneutica*, Sales 52, 1990, 871-891; H. von Lips, *Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium*, EvT 50, 1990, 296-311; G. Murray, *Five Gospels miracles*, DowR 108, 1990, 79-90].

Nomenclatura e tipologia: A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, London, 1941; R.H. Fuller, *Interpreting the Miracles*, London, 1963; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1965; K. Tagawa, *Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc*, Paris, 1966; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München, 1970; G. Theissen, *Urchristlische Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeshichtlichen Erforschung der Synoptischen Evangelium*, SNT 8, 1974 opera fondamentale, seguita e interpretata in modo magistrale da X. Léon-Dufour, *Les miracles de Jésus*, ParDieu 16, 1977,

289-353; L. Schenke, *Die Wundererzälhungen des Markusevangeliums*, Stuttgart, 1975; L. Sabourin, *The Divine Miracles discussed and defended*, Roma, 1977; R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal-Paris, 1986.

Teologia: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, 1957; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959²; G. Bornkamm-G. Barth-H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, 1960 (1970⁶); K. Gatzweiler, in M. Didier (ed.), *L'Évangile selon Matthieu*, Gembloux, 1972, 209-220; P. Lamarche, *Les miracles de Jésus selon Marc*, in X. Léon-Dufour, *Les miracles de Jésus*, ParDieu 16, 1977, 213-226; S. Légasse, *Les miracles de Jésus selon Matthieu*, in X. Léon-Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus*, ParDieu 16, 1977, 227-247; A. George, *Le miracle dans l'œuvre de Luc*, in X. Léon-Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus*, ParDieu 16, 1977, 249-268; X. Léon-Dufour, *Les miracles de Jésus selon Jean*, in X. Léon-Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus*, ParDieu 16, 1977, 269-286; X. Léon-Dufour, *Autour du sèmeion johannique*, in *Die Kirche des Anfangs, Mélanges H. Schürmann*, Leipzig, 1978, 368-378; J.P. Charlier, *Les miracles dans l'Évangile*, CahPar 3, 1981. [A. Läpple, *I miracoli. Documenti e verità dagli archivi della chiesa*, Casale Monferrato, 1990]. JMvC

MIRIAM In ebr. *miryām*, probabilmente di origine egiziana, con l'elemento *mry*, "amare" (→Maria); figlia di Amram e di Iochebed, sorella di Aronne e di Mosè, secondo la genealogia P (Nm 26,59; 1Cr 5,29). La sua parentela con Mosè non è qui ben affermata. Il racconto antico della nascita di Mosè (Es 2,1-10) gli riconosce una sorella maggiore che resta però anonima (2,4.7). M. è menzionata solo in alcuni testi che, a parte Mi 6,4, sono generalmente attribuiti a E. Dopo il prodigio del mare M., sorella di Aronne, danza e canta con le donne (Es 15,20-21) e riceve il titolo di "profetessa" che sembra essere supposto anche in Nm 12,2.6. Per aver contestato con Aronne il primato di Mosè, M. fu colpita dalla lebbra, ma venne guarita dall'intercessione di Mosè (12,11-15; Dt 24,9). Sarebbe morta durante il soggiorno a Cades (Nm 20,1b). Questi pochi dati non permettono di precisare il volto e il ruolo storico di M.

Bibl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, 196-200; F.M. Cross-D.N. Freedman, *The Song of Miriam*, JNES 14, 1955, 237-250; M. Görg, *Mirjam, ein weiterer Versuch*, BZ 23, 1979, 285-289. ABoud

MIRRA In ebr. *môr*, in gr. *smyrna*; resina aromatica estratta da alcuni tipi di commiferacee (*Commiphora schimperi* o *abyssinica*); serviva come profumo sia sotto forma di polvere (resina indurita e polverizzata) come in Ct 1,13 (cfr. 3,6), sia sotto forma liquida, unita a olio e balsamo (Ct 5,5.13; Est 2,12; Sal 45,9; Pr 7,17; Sir 24,15; Gv 19,39): la m. liquida era mescolata anche all'olio sacro dell'unzione (Es 30,23). Era un regalo molto apprezzato (Mt 2,11). Il vino mescolato alla m. aveva un'azione inebriante (Mc 15,23).

Bibl. TWNT, VII, 457s. HF-JCMar

MIRTO In ebr. *hădas*; arbusto *(Myrtus communis)* sempreverde del mondo mediterraneo; ha fiori bianchi o rosa e frutti blu intenso, commestibili. I suoi rami erano usati per fare le capanne (Ne 8,15). All'epoca messianica si troveranno dei m. in luoghi dove c'erano solo rovi e spine (Is 41,19; 55,3). Il significato dei m. in Zc 1,8.10s è incerto; forse è in relazione con la prosperità messianica annunciata da Is (i LXX hanno letto "tra le due montagne"; cfr. 6,1). HF-JCMar

MISAEL In ebr. *mîšā'ēl*, "chi è di Dio?" (→ Masal).

1 Figlio di Uzziel nella discendenza di Levi (Es 6,22), incaricato da Mosè con suo fratello →Elsafan di portare via i corpi dei due figli di Aronne, Nadab e Abiu, puniti da Jahweh con la morte per avergli presentato un fuoco non regolare (Lv 10,1-5).

2 Uno dei tre compagni di Daniele (Dn 1,7); il suo nome è cambiato in →Mesach. JMer

MISAR In ebr. *miṣ'ār*, "piccolo"; montagna da situarsi nei dintorni dell'Ermon (Sal 42,7), forse l'attuale Zā'ōra, 4 km a sud-est di Banyas. MDef

MISARCA In gr. *mysarchēs*, etimologicamente "capo di una truppa reclutata in Misia"; il termine sembra essere un titolo dell'esercito seleucida, staccato dal luogo di reclutamento degli uomini; 2Mac 5,24 e, se si accetta la correzione di *archonta* in *musarchonta*, 1Mac 1,29 menzionano il m. →Apollonio. CSaul

MISEAL →Masal.

MISERICORDIA

1 AT "Misericordia" traduce di solito l'ebr. *ḥesed* o *raḥămîm*. Questi termini ebraici rivestono però un significato molto più ampio. Infatti, se misericordia per noi significa "sensibilità alla miseria, alla sventura altrui", "pietà per la quale si perdona al colpevole", la nozione biblica di m. è molto più ampia.

A *Raḥămîm*. L'ebr. *raḥămîm* è un plurale che significa anzitutto "le viscere"; il semitico nel suo linguaggio molto concreto sa che è là che si trova la sede di tutti i sentimenti. Si ritiene infatti che le viscere si muovano sotto il colpo del dolore o di una pena violenta (cfr. Ct 5,4). Questo termine evoca soprattutto l'attaccamento che unisce Dio all'uomo, come se "le viscere di Dio" (cfr. Is 63,15) fremano pensando all'uomo (Is 9,16; 14,1; 49,10.13; Ger 31,20; 33,26; Sal 69,17), ma Dio a volte rifiuta la sua pietà agli uomini che si allontanano da lui (cfr. Is 27,11; Os 1,6-7; 2,6; Ger 16,5). Il termine infine

è usato per indicare l'attaccamento dell'uomo a un altro uomo (Is 14,1; 49,15; Dn 1,9).

B *Ḥesed.* L'ebr. *ḥesed* ricopre un significato ancora più vasto; il suo significato primario è "benevolenza", nel senso di "disposizione favorevole della volontà" di un uomo verso un altro (cfr. Gen 47,29; Gs 2,12-14; 1Sam 20,14-15; Rt 1,8; 3,10). Il suo uso più frequente indica la benevolenza di Dio per l'uomo e molti termini corrispondono a questa parola ebraica: "misericordia", "pietà", "benevolenza", "grazia", "favore", "lealtà"; i LXX traducono generalmente con *eleos* ("misericordia"), ma il concetto si allargherà nel NT in *agapē*, "carità". Il termine *ḥesed* è talvolta usato da solo: Sal 62,13; 66,20; 136 (che è il salmo della m. e dell'amore eterno di Jahweh), ma molto più genericamente è accompagnato da numerosi termini del lessico dell'amore; essendo questi termini sinonimi è difficile trovare, talvolta, una traduzione adeguata. La grande rivelazione della tenerezza e della m. di Jahweh è fatta a Mosè durante la seconda consegna della Legge (Es 34,6): "Jahweh è Dio di tenerezza e di pietà, lento all'ira, ricco di bontà e fedeltà che conserva la sua bontà per mille generazioni". *Ḥesed* può essere unito a *raḥămîm* (Is 63,7; Ger 16,5; Lam 3,32; Sal 51,3), ma frequentemente anche a *ʾĕmet* che significa la fermezza e la fedeltà della tenerezza di Dio (Gen 24,27; 2Sam 2,6; Sal 25,10; 86,15; 138,2): per questo si trova spesso il termine accompagnato all'idea dell'alleanza (*bᵉrît:* Dt 7,9.12; 1Re 8,23; Is 54,10; 55,3; Sal 89,29; 106,45; Ne 9,32; Dn 9,4), e si constata che il *ḥesed* di Dio è potente (Sal 103,11; 117,2), eterno (Sal 25,6; 100,5; 103,17; 136), buono (Sal 69,17; 109,21), prezioso (Sal 36,8), grande (Sal 86,13), migliore della vita (Sal 63,4), meraviglioso (Sal 31,22).

L'apice dell'AT si trova però in Os dove si potrebbe dire che il *ḥesed* è la caratteristica dell'ideale di Osea, dove la bontà di Dio per l'uomo si traduce nell'uomo in una bontà per l'uomo, ma anche in una bontà per Dio (cfr. 6,6; 10,12; 12,7). A questa tenerezza-m. di Dio bisogna aggiungere il suo amore che egli rifiuta al suo popolo infedele (1,6-8; 2,6), ma accorda di nuovo quando il popolo si pente (2,3.25); in uno dei testi più densi dell'AT Dio si fidanza di nuovo col suo popolo; questo fidanzamento porterà alla conoscenza intima e profonda di Dio, cioè all'unione con Dio (Os 4,1-2; 6,6; Ger 9,23; 31,31-34). Bisognerebbe ancora accostare questo testo al brano di Is 54,7-10.

2 NT Il NT esalta continuamente l'amore e la m. di Dio, per mezzo di Gesù che si rivolge costantemente ai poveri e ai piccoli. Abbiamo soprattutto la beatitudine sulla m. (Mt 5,7), ma anche la ripresa di Os 6,6 in Mt 9,13; 12,7 (assente nei paralleli). E Zaccaria, cantando il suo →Benedictus, ricorda l'attributo che Dio si era dato in Es 34,6 (Lc 1,72.78): "grazie alle 'viscere di misericordia' del Dio nostro"; essendo l'espressione *raḥămîm* tradotta con il gr. *splagehna* e *ḥesed* con *eleos*. Maria nel suo →Magnificat ricorda la m. di Dio (Lc 1,50.54). Per questo la nostra m. ha come modello quella del Padre (Lc 6,36; cfr. Mt 18,33).

Paolo esorta i Colossesi: "Rivestitevi di viscere di misericordia" (Col 3,12); fa appello alla tenerezza (viscere) e alla m. dei Filippesi (Fil 2,1); parecchie volte parla di Dio ricco di m. (Ef 2,4) con tutti gli uomini (Rm 9,16.18; 11,30-32; 15,9; 1Cor 7,25; 2Cor 1,3; 2Tm 1,2; Tt 3,5); le stesse espressioni si trovano nelle lettere cattoliche (1Pt 1,3; 2,10; 2Gv 3; Gd 2,21; Gc 5,11) e l'autore di Eb ci mostra che nella persona di Gesù abbiamo "un sommo sacerdote misericordioso" (Eb 2,17; 4,16). Infine bisogna rilevare il binomio "grazia" e "verità" di Gv 1,14-17, dove si può vedere un ricordo della teofania di Es 34,6 ma la m. e la pietà di Dio nell'AT è diventata tenerezza e più ancora →amore *(agapē)* (1Gv; Gv 3,16; Ef 2,4).

Bibl. Catholicisme, IX, 283-289; DB, IV, 1130-1132; TWAT, III, 48-71; TWNT, II, 474-483; VII, 548-559. [*Amore-Carità-Misericordia* (= DizSpBP 3), Roma, 1993].

BMFer

MISHNAH

1 Definizione Il termine Mishnah (ebr. *mišnāh,* "ripetizione", dalla radice *šānāh,* "raddoppiare", "ripetere") indica nel lessico ebraico di epoca tardiva l'insegnamento orale del diritto; questo insegnamento era dato per "ripetizione" dei principi giuridici e delle loro diverse applicazioni per inculcarli nella memoria degli alunni; il termine indicava anche la materia "ripetuta", cioè trasmessa oralmente sia in quanto articolo dottrinale proprio di un tale dottore, sia in quanto corpo di leggi non scritte. In questo ultimo senso la M. si oppone alla *miqrāʾ*, "lettura", ciò che è letto, cioè le leggi contenute nella Bibbia. La M. senza alcun'altra precisazione è la raccolta, scritta in ebraico, delle leggi che un tempo erano state trasmesse oralmente e furono messe per iscritto dal rabbi Jehuda ha-Nasi; essa forma il nucleo del →*Talmud di Babilonia* e del *Talmud di Gerusalemme.*

2 Costituzione La M. può essere considerata il risultato dell'attività giuridica dei maestri giudei a partire forse dal II secolo a.C. Le nuove circostanze esigevano una nuova spiegazione, delle precisazioni, un adattamento e un'applicazione ai nuovi modi di vivere della Legge di Mosè considerata sempre come immutabile. Era anzitutto l'opera dei *sōpᵉrîm* (→dottori della Legge). Costoro formarono due gruppi a secondo che essi difendessero un'interpretazione meno restrittiva della Torah (→sadducei) o che la interpretassero nel modo più stretto possibile e cercassero di eliminare il pericolo di trasgressioni introducendo nuove prescrizioni (→farisei). I farisei attribuirono forza di legge alle loro interpretazioni della Torah e alle prescrizioni supplementari e vegliavano perché le tradizioni dei loro padri (Gal 1,14; cfr. Mt 15,2) fossero integralmente trasmesse. La caduta di Gerusalemme nel 70 d.C. mise fine alla tendenza sadducea e fece dei farisei i capi incontestati del giudaismo. I dottori della legge fecero posto ai tannaim (aram. *tannāʾîm:* "ripetitori", dall'aramaico *tᵉnāʾ*, "ripetere") che insegnavano nelle

scuole di Sefforis e di Tiberiade e i cui insegnamenti si trovano nella M. La critica letteraria della M., entrata in uno stadio nuovo grazie allo studio di P.R. Weis, mostra che essa è opera di quattro generazioni: a un nucleo originario i rabbi Aqiba (seconda generazione dal 100-130), Meir, Yehuda ecc. (terza generazione dal 130-160) hanno aggiunto materiale nuovo fino a che il rabbi Yehuda ha-Nasi (il "Principe", chiamato di solito semplicemente "Rabbi"; 135-217) diede alla M. la sua forma ufficiale e normativa.

3 Divisione La M. è composta da sei parti o "ordini" *(sᵉdārîm)* e divisa in 60 (nelle edizioni stampate 63) trattati, 523 (altri ne contano 524 o 525) capitoli e 4.187 paragrafi, cioè:

— *zᵉrāʿîm*, "frutti dei campi": undici trattati sulle prescrizioni concernenti l'agricoltura, le decime, ecc.;
— *môʿēd*, "tempo fissato": dodici trattati sul sabato e i giorni di festa;
— *nāšîm*, "donne": sette trattati sul matrimonio, il divorzio, ecc.;
— *nᵉzîqîm*, "peccato", "pregiudizio", "ingiuria": dieci trattati sul diritto civile e penale;
— *qodāšîm*, "cose sacre": undici trattati sui sacrifici e tutto ciò che concerne il culto;
— *tōhārôt*, "purezza": dodici trattati sul puro e l'impuro.

Bibl. Edizioni e traduzioni: Naples, 1492 (editio princeps); G. Surenhusius, *Mischna cum Maimonidis et Bartemorae commentariis integris*, Amsterdam, 1698-1703 (testo ebraico non vocalizzato con traduz. latina, e traduz. latina dei commentari di Maimonide e di Obadya di Bertinoro; 6 voll.); A. Sammter et al., *Mischnajoth. Die sechs Ordnungen der Mischna*, Berlin, 1887-1898 (testo ebraico vocalizzato e traduz. tedesca in caratteri ebraici); G. Beer et al., *Die Mischna. Text, Uebersetzung und Erklärung*, Giessen, 1912s (testo vocalizzato con traduz. tedesca); H. Danby, *The Mishna translated from the Hebrew*, Oxford, 1933; S. Hammelburg, *De Misjna. Hebreeuwse gepuncteerde tekst, met vertaling, verklaring en inleidingen in het Nederlands*, Amsterdam, 1939; P. Blackman, *Mishnayoth*, London 1951s (testo ebraico vocalizzato con traduz. inglese, commentario e tavole).

Studi: H.L. Strack, *Ausgewählte Misnatraktate nach Handschriften und alten Drücken herausgegeben, übersetzt und mit Berücksichtigung des N.T. erläutert*, Leipzig, 1882s; H.L. Strack-G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, 1920⁵ (1982⁷); P. Fiebig, *Der Talmud, seine Enststehung, sein Wesen, sein Inhalt*, Leipzig, 1929; S. Grill, *Der Talmud und Schulchan Aruch*, Graz, 1934; P.R. Weis, *Mishna Horayoth. Its History and Exposition*, Manchester, 1952; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma, 1955; H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München, 1961; J.T. Townsend, *Rabbinic sources*, in *The Study of Judaism. Bibliographical Essays*, New York, 1972; J. Neusner, *Form-Analysis and Exegesis. A Fresh Approach of the Interpretation of the Mishnah with special reference to the Mishnah-tractate Makhshirin*, Minneapolis, 1980; G.R. Gianotti, *The New Testament and the Mishnah. A cross-Reference Index*, Grand Rapids, 1983. [F. Manns, *Leggere la Mishnah* (= StBibPaid 78), Brescia, 1987 (originale francese 1984)]. JH-SHi

MISIA In gr. *musia;* regione situata a nord-ovest dell'Asia Minore, tra la Frigia e la Lidia, divisa in cinque distretti (la piccola M., la grande M., la Troade, l'Eolide e la Teutrania). Nell'impero persiano fu unita alla Lidia; dopo la conquista di Alessandro fece parte del principato dei distretti costituiti da Lisimaco. Nel 281 fu annessa al regno di Pergamo e nel 129 alla provincia romana d'Asia. Paolo l'attraversa durante il suo secondo viaggio missionario (At 16,8) e vi ritorna durante il viaggio di ritorno (At 20,6). CSaul

MISREFOT In ebr. *miśrᵉpôt mayim;* punto estremo dell'inseguimento condotto da Giosuè contro la coalizione diretta da Iabin, re di Cazor (Gs 11,8); ripreso nella lista dei territori che restano da conquistare dopo Giosuè (Gs 13,6). Il suo nome completo, "combustioni d'acque", richiama forse delle saline, a meno che non si debba correggere la vocalizzazione masoretica *mayim* in *miyyām*, "dalla parte del mare". Il posto è generalmente identificato con l'attuale Mînet el-Musērife, sulla costa 18 km a nord di Akko, alla frontiera libanese-israeliana. MDef

MISTERO In termine gr. *mysterion* (probabilmente da *muein*, "chiudere la bocca") designa, in molte religioni, un rito segreto che permette agli iniziati di ottenere la loro salvezza. Corrisponde all'aram. *rāz*.

1 AT e il giudaismo Il termine appare solo nei libri tardivi dell'AT (2Mac 13,21; Sir 22,22; 27,16.21; Sap 6,22; 14,15.23; Tb 12,7.11; Gdt 2,2); si tratta, in genere, della conoscenza dei segreti della natura e del fondamento della saggezza. In Dn 2,19-23.27-30.47; 4,9 (Teodozione) si tratta di pensieri attraverso i quali Dio rivela al re di Babilonia, attraverso uomini ispirati, i suoi progetti per l'avvenire. Nel *Libro di Enoch etiopico* il termine ha un senso più escatologico: Dio comunica i suoi segreti al Figlio dell'uomo (49,2) attraverso la mediazione di un essere celeste che rivela i piani esistenti da tutta l'eternità (9,6) e nascosti in cielo (1,2; 81,4; cfr. 4Esd 2,1). Così i giusti possono conoscere il loro destino (103,2s).

2 NT L'uso di questa parola nel NT si presenta naturalmente nella linea del giudaismo. Il m. è il progetto di Dio per la salvezza del mondo; Cristo, e non un semplice messaggero celeste, è venuto a rivelarlo. Questo piano di Dio rimane al di fuori dell'intelligenza umana e non ha alcun senso fuori dal Figlio di Dio. La portata del termine, usato sia al singolare che al plurale, si divide in alcune categorie particolari.

A *Mistero del Vangelo.* "M." designa semplicemente la predicazione del Vangelo; questa è un m. perché il Vangelo, come progetto di Dio, è rimasto

nascosto alle generazioni umane prima che Cristo venisse tra gli uomini. Gesù annuncia ai suoi discepoli il m. del Regno; gli altri uditori non sono ancora pronti per entrare in una rivelazione diretta (Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10). Secondo Paolo (1Cor 4,1) noi siamo amministratori dei m. di Dio; all'Apostolo è dato di far conoscere la Buona Novella. Dio ci ha fatto conoscere il m. della sua volontà (Ef 1,9). In Ef 6,19 (ripetuto quasi con termini identici in Col 4,3) Paolo chiede: "Pregate perché io annunci con coraggio e chiarezza il m. del Vangelo (o di Cristo)". Ricevendo la predicazione apostolica, i cristiani di Colossi avranno l'intelligenza per conoscere i m., attraverso Cristo, "in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza" (Col 2,2). I diaconi, esercitando il loro compito, devono custodire il m. della fede in una coscienza pura (1Tm 3,9). Dopo il suono della settima tromba angelica, il m. di Dio si compirà (Ap 10,7).

B *Mistero di Dio rivelato.* Il NT insiste spesso ul fatto che il m. di Dio, concepito dall'origine, è stato a lungo nascosto ed è rimasto sconosciuto dai principi di questo mondo; ma oggi grazie alla venuta di Cristo esso è rivelato, tramite lo Spirito, non solamente ai santi, ma anche ai pagani al quale il Vangelo è destinato (Rm 16,25; 1Cor 2,7; Ef 3,4-5.9; Col 1,26-27). Il Vangelo è m. perché è stato nascosto e perché viene da un altro, diverso da noi; oggi il suo carattere di m. scompare.

C *Misteri particolari.* "M." designa anche una verità particolare che Dio ha tenuto segreta, che poi ha svelato ai credenti, e che fa parte del quadro della redenzione che egli ha operato. Questi m. sono vari:

— l'indurimento parziale di Israele di fronte alla predicazione del Vangelo, quando tutto preparava il popolo eletto a riceverlo, è un m. (Rm 11,25); infatti, questa insensibilità permette ai pagani di arrivare alla salvezza;

— questa vocazione attuale dei pagani, che nulla lasciava prevedere, è un m. che scompiglia abitudini e tradizioni (Ef 3,3);

— la vera natura del matrimonio, poiché è in relazione con Cristo e la Chiesa, e poiché si fonda sulla parola della creazione (Gen 2,24: "Saranno una sola carne"), è un "grande mistero" (Ef 5,32);

— tutti non saranno morti al momento della parusia del Figlio di Dio, ma saranno cambiati in un istante; tale è il m. che Paolo proclama infatti ci si trova di fronte a una rivelazione inaudita (1Cor 15,51);

— ciò che è annunciato in 1Tm 3,16, come "m. della pietà" *(to tēs eusebeias mysterion)*, è una solenne confessione di fede cristocentrica: Cristo si è manifestato nella carne, predicato alle nazioni, creduto nel mondo, ecc.;

— il m. delle sette stelle nella mano di Cristo (Ap 1,20) è svelato al veggente: sono gli angeli delle sette chiese d'Asia.

Sotto l'appellativo di "m." si trova anche:

— la rivelazione della potenza insondabile del Male; il "m. d'iniquità" *(to mysterion tēs anomias)* è all'opera, poiché il male è antico e prende vita dopo che si sente tenuto in scacco da Gesù Cristo (2Ts 2,7);

— il nome satanico, che il veggente legge sulla fronte della donna, è un m.: Babilonia. Riprende l'antica profezia dell'esilio contro la Babilonia devastatrice (Ap 17,5.7).

Bisogna ancora notare che in 1Cor 13,2 i "m." riassumono tutte le conoscenze a cui l'uomo può aspirare: "Quando io conoscerò tutti i m. e tutta la scienza". Queste parole inglobano i m. sia cristiani che pagani.

D *Misteri pagani e misteri cristiani.* Il termine "m." era familiare ai cristiani del periodo apostolico; molte religioni universalistiche, che fiorivano a quel tempo, insegnavano che la salvezza era basata sulla trasmissione di riti tenuti segreti. È possibile, in queste condizioni, dire che, nella forma da essi rivestiti, il battesimo e l'eucarestia siano stati percepiti come riti d'iniziazione, quindi dei m., simili ai riti pagani del bagno di purificazione e del pasto comunitario dove i convitati mangiavano la divinità. Tuttavia, se i riti in se stessi permettono un paragone, i loro fini sono differenti: presso i pagani i riti sacri danno a colui che crede nel m. la speranza nell'immortalità e la felicità nell'aldilà. Per un cristiano esiste una sfumatura importante: è attraverso Cristo che avvengono i riti sacri; è Lui al centro del m., una persona storica che è stata vista sulla terra da testimoni, e non un essere celeste che è "apparso". Gesù Cristo non è solo il presidente della cerimonia o anche colui che si dona nel suo spirito e nel suo corpo; Egli richiede in cambio un'adesione che è la fede: il battesimo è ricevuto come il segno dell'unione con il suo Signore nella sua morte e nella sua resurrezione, e la cena come una riconoscimento della presenza, spirituale e reale, del Salvatore che si è donato e si continua a donare ai suoi.

E *Mistero ed escatologia.* Il piano "misterioso" di Dio rimane parzialmente sconosciuto ai "santi"; sarà il "giudizio finale" che lo realizzerà in pienezza; il segreto della storia è nelle mani solo di Dio; è Lui che un giorno confermerà che la sapienza divina è in atto fin dalle origini.

Bibl. DB, IV, 2, 1928, 1368-1369; DBS, VI, 1960, 173-225; DThC, VIII, 2, 1925, 2585-2599; TWNT, IV, 1938, 809-834; H. von Soden, *Musterion und Sacramentum in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche,* ZNW 12, 1911, 188-227; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien,* Paris, 1919; S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity,* London, 1925; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklarung des N.T.,* Giessen, 1924²; R. Reitzenstein, *Die hellenistichen Mysterienreligionen,* Leipzig, 1926³; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl. Paulus,* Munster, 1928; B. Heigl, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum,* Münster, 1932; D. Deden, *Le mystère paulinien,* ETL 13, 1936, 405-442; K. Prümm, *Mysterion von Paulus bis Origenes,* ZKT 61, 1937, 391s; R. Bultmann, *Theologie des N.T.,* Tübingen, 1953; A.E. Harvey, *The Use of Mystery Language in the Bible,* JTS 31.32, 1980, 320-336; D.H. Wiens, *Mystery concepts in primitive*

christianity and in its environnements, ANRW 23/2, 1980, 1248-1284. [R. Penna, *Mistero,* in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* Cinisello Balsamo, 1988, 984-993; M.J. Krahe, *La teologia della parola. Rapporto con la teoria dei misteri in Odo Casel,* RasT 31, 1990, 225-242; 318-330; C. Reynier, *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens* (= LD 149), Paris, 1992]. MLods

MISURE →metrologia biblica.

MITILENE In gr. *mitylēnē,* o talvolta *mytilēnē;* attualmente Mytilini. Città principale dell'isola di Lesbo, situata sulla costa orientale. Molto prospera in epoca arcaica, partecipò alla grande rivolta del 499 contro i Persiani; poi membro della confederazione marittima diretta da Atene, si rivoltò nel 428 e fu duramente punita. Paolo vi si fermò alla fine del suo terzo viaggio. CSaul

MITKA In ebr. *mitqāh* "zucchero" (il nome fa pensare a un'oasi in cui germogliavano palme o altre piante con succo zuccherato), tappa nel deserto, la tredicesima secondo Nm 33,28-29; localizzazione sconosciuta. MDB

MITO

1 Cronistoria Il concetto di m. fu introdotto nell'esegesi verso il 1800 per cercare di spiegare la mancanza di spirito scientifico nella Bibbia, soprattutto nell'AT. Gli scrittori sacri, si diceva, si esprimevano secondo le forme di pensiero e il linguaggio della loro epoca. Nell'antichità era comune pensare che gli dei intervenissero nel mondo. Così il diluvio, le carestie e altre catastrofi o benefici naturali e storici erano attribuiti all'azione diretta di Dio, degli angeli o dei demoni. Tuttavia, molto presto, il concetto di m. è stato applicato sistematicamente al NT, con lo scopo di valorizzare i racconti evangelici e di sottrarli al tempo stesso a una interpretazione conservatrice, che accettava l'intervento soprannaturale spesso in modo non critico, e all'interpretazione razionalistica rivale che negava ogni possibilità di intervento soprannaturale. L'interpretazione mitica di D.S. Strauss, nella sua *Vita di Gesù* (1835), proponeva una via media: i vangeli sono basati su fatti, però questi sono stati abbelliti, a volte così bene che è impossibile scrivere una vita di Gesù propriamente detta. Questa interpretazione un po' zoppicante fu presto messa in difficoltà da uomini come E. Renan (1863) e dalla teologia detta "liberale" che cercò di interpretare i m. razionalmente, ricavandone una lezione religiosa o morale; le guarigioni dei ciechi, per esempio, insegnavano l'illuminazione portata dal messaggio di amore di Gesù. Una tale interpretazione si rivelò insoddisfacente a causa della mancanza di specificità che riconosceva alla fede biblica che sembrava sradicata dal suo contesto. Non si vedeva più che cosa rendeva unica la persona di Gesù, se il suo messaggio consisteva unicamente nel migliorare gli ideali religiosi e morali dell'uomo di ogni tempo. È alla scuola della storia delle religioni che va il merito di aver colto la dimensione mistica del cristianesimo che, come la gnosi e le religioni misteriche dell'epoca, cercava, diceva questa scuola, di distogliere l'uomo da questo mondo per unirlo al divino, più precisamente alla persona del Cristo resuscitato. È in questo contesto che bisogna vedere i lavori di Bultmann e il suo tentativo di demitizzare il NT. I m. del NT, egli scrive, presentano la redenzione come un evento oggettivo che avviene al di fuori della coscienza umana e sfugge al suo controllo e ciò è inaccettabile all'uomo moderno. Tuttavia, aggiunge, questi m. ci dicono qualcosa di valido sul modo in cui l'uomo capisce se stesso, ce lo mostrano cosciente delle potenze trascendentali da cui egli si sente dipendere. È questa sostanza del m. che bisogna poter conservare, il suo valore antropologico o esistenziale, la sua potenza di provocazione che vuole condurci a incontrare il Trascendente oggi. Anche se la redenzione ha luogo una volta per tutte, oggettivamente (ciò che risalta dal m.), ciò che è importante è la decisione che prendiamo ora contro o a favore di questo Trascendente, in occasione della predicazione dell'avvenimento salvifico. Questa insistenza sull' "ora" della salvezza comincia già nel NT, continua Bultmann, soprattutto nel quarto vangelo (→(2) Giovanni), grazie all'impiego delle categorie gnostiche (Gv 5,24-25; 12,31) che ignorano l'idea di una redenzione nel tempo. Quindi esiste già una demitizzazione nel NT stesso.

2 Osservazioni critiche I lavori di Bultmann hanno portato gli esegeti e gli storici a interrogarsi sull'importanza del tempo nella Bibbia. Il Dio biblico è essenzialmente un Dio che si manifesta nel tempo storico, il tempo umano, il tempo concreto, a volte in contrasto con la natura, con il tempo delle origini o primordiale con il tempo delle liturgie che è considerato ripetere il tempo delle origini. Correlativamente, l'uomo può incontrare Dio solo là dove Egli si rivela. Anche le celebrazioni della natura sono progressivamente trasformate da Israele in celebrazioni della storia della salvezza (→Pasqua). D'altronde le liturgie sono detestabili se non sono accompagnate dall'amore (Os 6,6). Infine, i credo (Dt 6,20-25; 26,5-10; Gs 24,2-13) d'Israele cominciano con Abramo, non con Adamo, menzionato raramente nella Bibbia, tranne nell'espressione "figlio di Adamo" (= uomo). C'è qui un fenomeno unico e caratteristico della fede biblica, un fenomeno che resiste anche all'interpretazione mitica. Il m., infatti, è essenzialmente un racconto che mette in scena dei ed eroi in un tempo originario, fondante il tempo presente. Nello stesso tempo, l'interesse principale di questo tempo risiede nelle liturgie dei cicli naturali, i soli che possono ritrovare e ripetere questo tempo delle origini; per esempio, la vittoria primordiale del dio che dà origine al mondo può ripetersi nelle liturgie di primavera, dando luogo così a questa creazione annuale che è il ritorno della bella stagione. Il tempo concreto, umano, storico è interessante perché senza relazioni con il tempo mitico. Non c'è veramente niente di nuovo da sperare, dun-

que niente da intraprendere, nessun fondamento reale dato all'etica. Nella Bibbia, al contrario, poiché il tempo storico è il luogo di incontro tra Dio e l'uomo, questi incontri sono sempre nuovi in rapporto ai precedenti e tendono verso un compimento escatologico. Certamente alcuni passi biblici ricordano dei m. esistenti, come altri ricordano le speculazioni gnostiche. Tuttavia il disprezzo del tempo storico, l'insignificanza accordata allo sviluppo della storia umana in questi due sistemi di pensiero li rendono radicalmente diversi dalla fede biblica. Essendo applicati alla storia umana, i m. assumono una colorazione unica di cui bisogna tenere presente quando si parla dei "m. biblici". D'altronde, in quanto m., essi danno all'espressione religiosa una ricchezza e una profondità inestimabile all'espressione religiosa. Questa, per definizione, cerca di mostrare ciò che rimane al di là della comprensione razionale che l'uomo ha del mondo e di se stesso. Questo è del resto il motivo per cui i m. sopravvivono al di là delle culture primitive che li hanno espressi. →demitizzazione.

Bibl. DBS, VI, 1960, 225-67; M. Eliade, *Images et symboles*, Paris, 1952; L. Malevez, *Le niessage chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann*, Bruxelles-Bruges-Paris, 1954; M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963; M.F. Wiles, *"Myth" in theology*, BJRyL 59, 1976-77; 226-246. [M. Casalis, *O seco e o úmido: una análise semiológica dos mitos de criação e dilúvio*, EsTLeop 24, 1984, 249-81; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München, 1985; M. Eliade, *Struttura e funzione dei miti*, in Id., *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli*, Prefazione all'edizione francese di A. Paruit, Introduzione e traduzione a cura di R. Scagno (= Di Fronte e Attraverso 211), Milano, 1988, 59-81 (originale francese 1986); H.P. Müller, *Mythos und Kerygma; Anthropologische und theologische Aspekte*, ZTK 83, 1986, 405-35; J. Fischer, *Über die Beziehung von Glaube und Mythos; Gedanken im Anschluß an Kurt Hübners "Die Wahrheit des Mythos"*, ZTK 85, 1988, 303-28; H.P. Müller, *Mythos und Kerygma; Anthropologische und theologische Aspekte*, in Id., *Mythos-Kerygma-Wahrheit; Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* (= BZAW 200), Berlin/New York, 1991, 188-219]. MdeM

MITRIDATE In ebr. *mitrᵉdāt*, in gr. *mithradatēs*, dall'antico persiano *mithradāta*, "dono di Mithra".
1 Tesoriere di Ciro: egli consegna a Sesbassar gli arredi del Tempio (Esd 1,8).
2 Funzionario persiano in Samaria, co-autore di una lettera ad Artaserse I o II in cui si denunciava la ricostruzione di Gerusalemme (Esd 4,17).
3 Secondo nome del re dei Parti →Arsace VI (1Mac 14,2.3; 15,22). JLong

MIZPA In ebr. *miṣpāh*, "posto di guardia" (→ Mizpe).
1 Località di Beniamino dove tradizionalmente si riunivano le tribù sotto i Giudici e Samuele (Gs 18,26 = Mizpe; Gdc 10,17; 20; 1Sam 7). Lì fu consacrato re Saul (1Sam 10,17-27). Il re Asa fortificò la città e vi costruì una cisterna (1Re 15,22; 2Cr 16,6; Ger 41,9). M. è equivalente alla Masfa di 1Mac 3,46-57 dove si riunirono i Giudei prima della battaglia di Emmaus (in gr. *maspha*). È identificata con l'attuale tell en-Nasbe, 12 km a nord di Gerusalemme, a meno che non si tratti di En-Nebī Samwīl, 8 km a nord-ovest di Gerusalemme. Gli scavi americani condotti fra il 1926 e il 1935 a tell en-Nasbe dal Pacific Institute of Religion di Berkeley hanno portato alla luce una città interamente israelitica, che attesta una nuova occupazione del sito, dopo due millenni di interruzione, all'inizio dell'XI secolo a.C. Le mura della città risalirebbero al IX secolo e corrisponderebbero a quelle costruite da Asa (1Re 15,22).
2 Località della Transgiordania sede di un santuario dove fu concluso l'accordo fra Iefte e gli anziani di Galaad (Gdc 10,17; 11,34). È chiamata in Gdc 11,29 "Mizpa di Galaad" *(miṣpēh gilʿād)*; è la Ramat-ha-Mizpe gadita di Gs 13,26. Potrebbe ugualmente trattarsi del luogo dell'incontro tra Giacobbe e Labano (Gen 31,49), ma l'ebraico *miṣpāh* potrebbe essere una corruzione di *maṣṣēbāh*, "stele" citata al v. 51. È da identificare probabilmente con ḫirbet Rēšūni, 25 km a nord-ovest di Amman.
3 Località situata ai piedi dell'Ermon (Gs 11,3.8), attualmente sconosciuta.

Bibl. Ad 1: Abel, II, 388-390; EAEHL, III, 912-916; Vogel, I, 87; II, 64. MDef

MIZPE In ebr. *miṣpeh*, "posto di guardia" (→ Mizpa).
1 Variante del nome di →Mizpa di Beniamino (Gs 18,26).
2 Variante del nome di →Mizpa di Transgiordania (Gdc 11,29.34).
3 Località di Moab dove si rifugiano i parenti di Davide inseguiti da Saul (1Sam 29,3); localizzazione sconosciuta.
4 In ebr. *hammiṣpeh*, "l'osservatorio"; località della Sefela di Giuda (Gs 15,38), attualmente sconosciuta. MDef

MIZRAIM Nome ebraico *(miṣrayim)* dell' →Egitto più specificamente del Basso Egitto, attestato circa 680 volte nella Bibbia ebraica (cfr. Gen 10,6). ELip

MNASDNE In gr. *mnasōn*, antroponimo greco utilizzato come equivalente dell'ebr. *mᵉnaśśeh* (→Manasse); cristiano di Cipro, convertito dal paganesimo presso cui Paolo venuto dalla Cesarea trovò ospitalità, o a Gerusalemme (At 21,16), o lungo il tragitto (Codex Bezae in At 21,16). AvdB-MdeM

MDAB, MOABITI In ebr. *môʾāb*, *môʾābî*.
1 Storia Moab è prima di tutto la designazione geografica dell'altopiano della montagna di Kerak

che si estende per 30 km dal wādi el-Môjib, l'Arnon biblico, fino al wādi el-Kerk, poi si innalza progressivamente verso il sud, fino al wādi el-Hesa, lo Zared biblico, che si getta nel mar Morto nella sua estremità meridionale.

A *Dalle origini alla monarchia.* Questo territorio, limitato a ovest dal Mar Morto e a est dalla vallata superiore del wādi el-Môjib e il deserto arabico, fu occupato nel XIII secolo a.C. da una popolazione semitica di allevatori e agricoltori. A quest'epoca risale la prima menzione di Moab nei testi egiziani. Alcuni rilievi di Ramses II trovati a Luxor commemorano la conquista di *B(w)trt* nel paese di Moab *(yb)* e di →Dibon *(Tbny)* a nord dell'Arnon. La prima città, identica alla *Batora* della Tavola di Peutinger, è localizzata a el-Lejjûn, 22 km a nord-est di Kerak. La stele egiziana di el-Balūʿa riflette la persistenza dell'influenza egiziana in questa regione nel XII secolo a.C. (ANEP 488). La persona alla quale è dedicata è lì rappresentata secondo i tratti di un capo dei Shosu (cfr. ANEP 326), tribù ben conosciuta dai testi egizi, detta "figli di Set" nell'AT (Nm 24,17) e molto probabilmente la stessa tribù dei Sutei dei documenti cuneiformi. Il testo di Nm 24,17 lascia capire che questa popolazione semitica si era stabilita nel paese di Moab.

Le tribù di Moab erano sempre tentate di impadronirsi del fertile altopiano situato a nord dell'Arnon e l'avevano occupato a più riprese su un'estensione che variava secondo le epoche. Lì dovettero affrontare altre popolazioni, dapprima la gente di →Sicon di →Chesbon (Nm 21,27-30; cfr. Ger 48,45s), poi gli Israeliti (Gdc 3,12-30; cfr. 11,26), in particolare la tribù di →(2) Gad (*Stele di →Mesa* 10; cfr. Nm 32,2-5.34-38; Gs 13), che giunse a estendere i suoi possedimenti fino all'Arnon (Dt 2,36; 3,8; Gdc 11,22; ecc.), successivamente il re Davide, che sottomise i Moabiti (2Sam 8,2; 1Cr 18,2), probabilmente dopo la battaglia di Medba (1Cr 19,7; cfr. 2Sam 10,6-14). L'obiettivo principale di questa conquista era senz'altro quello di assicurare il controllo dell'importante via commerciale che attraversava la Transgiordania.

B *Il regno di Moab.* Dopo la scissione del regno salomonico, il paese di Moab si trovò nella sfera d'influenza del regno del Nord e il re →Omri d'Israele (ca. 885-874) e suo figlio →Acab (ca. 874-853) imposero la loro sovranità su tutto il paese di M. (*Stele di Mesa* 4-8). Probabilmente prima dell'intervento di Omri, verso gli anni 900 a.C., Moab si era costituito in un regno propriamente detto con Kir-Moab (Is 15,1), oggi el-Kerak, come capitale. La città nell'AT è chiamata anche →Kir-Cheres (Is 16,11; Ger 48,31.36) o Kir-Careset (2Re 3,25; Is 16,7), "città dei cocci", deformazione del vero nome *Qîr-ḥādāš* o *Qîr-ḥădašat,* "Città nuova", un nome nuovo che le fu forse dato quando divenne la capitale del regno. Tutto ciò può essere accaduto al tempo di Kemoshuat, padre del re →Mesa, che regnò per 30 anni (*Stele di Mesa* 2), verso l'890-860 a.C., ed ebbe Mesa come successore. Dopo la morte di Acab, Mesa smise di pagare il tributo a Israele (2Re 3,4s) e la campagna israelitica, raccontata in 2Re 3,6-27, si concluse con una disfatta. La tragica fine della dinastia degli Omridi, nell'841 a.C., permise a Mesa non soltanto di condurre a buon fine la guerra di indipendenza, ma anche di riconquistare tutto il territorio a nord dell'Arnon fino all'estremità settentrionale del mar Morto. Mesa stabilì allora la capitale a Dibon, di cui restaurò la cittadella. Da Is 15,4 (cfr. Ger 48,2.34) risulta che i suoi successori si impadronirono anche di Chesbon. Il possesso di terre fertili a nord dell'Arnon e le risorse provenienti dal commercio internazionale che passava per la Transgiordania dovettero arricchire in modo considerevole il paese. Il commercio, l'agricoltura e l'allevamento praticato su grande scala nel paese di Moab (cfr. 2Re 3,4) non impedivano alle bande dei Moabiti di razziare regolarmente le regioni limitrofe di Israele, agli inizi dell'VIII secolo (2Re 13,20). Al più tardi nel 729/8, Shalman di Moab, che aveva devastato Bet-Arbel (Os 10,14), pagò il tributo a Tiglat-Pileser III. I re di Moab furono in seguito vassalli e tributari fedeli dell'Assiria che aveva tutto il vantaggio nel consolidare la loro posizione nei territori di confine dell'impero. Fra i successori di Shalman conosciamo Kemoshādab, Muzuri e Kemosh-haltana, che riportò una vittoria sul re degli Arabi di →Kedar. I testi biblici alludono alla prosperità di Moab in quest'epoca (Is 25,10-12; Ger 48,7-29; Ez 25,9; Sof 2,8), situazione che durò fino al VI secolo a.C. Moab divenne allora una provincia dell'Impero neobabilonese (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 10,181) e poi persiano (Esd 2,6). Le crescenti infiltrazioni delle tribù arabe dovettero provocare dei cambiamenti notevoli nella popolazione della regione, ma non sembra che il paese di Moab sia stato interamente devastato e spopolato. La storia di questo periodo oscuro della seconda metà del I millennio a.C. non può essere ancora scritta ed è arrischiato colmare con congetture le gravi lacune della nostra informazione.

2 Lingua e religione La lingua moabita, di cui l'iscrizione di →Mesa resta il documento più importante, è simile all'ebraico. L'aramaico era diffuso nel paese di Moab almeno a partire dall'epoca persiana, come mostra l'iscrizione aramaica dell'inizio del III secolo a.C. trovata a el-Kerak. È dedicata alla dea araba della Fortuna, *Sarraʾ,* da un sacerdote del dio Camos. Quest'ultimo era il dio nazionale dei Moabiti, detto "popolo di Camos" (Nm 21,29; Ger 48,46). L'iscrizione di →Mesa nomina anche ʿAshtar-Camos, nome doppio che è forse il nome completo del dio di Moab. In ogni caso identifica il vecchio dio semitico Camos, già attestato a →Ebla nel III millennio a.C., con il dio arabo ʿAshtar. Camos o ʿAshtar-Camos è senza dubbio rappresentato sulla stele moabita di Rujm el-ʿAbd (ANEP 177), meglio conosciuta sotto il nome di "stele di Shihan", che risale al IX o all'VIII secolo a.C. Vi si vede una divinità guerriera, che porta un elmo ed è armata di lancia, simboli che si addicono a Camos, un dio della guerra che la tradizione greca identifica più tardi con Ares. A questo dio Mesa sacrificò suo figlio

(2Re 3,27), poi le 7.000 persone, uomini e donne, che catturò impadronendosi del monte Nebo.

Bibl. EJ, XII, 190-197; WorldHistJP, 1/1V/1, 247-275.358-363; A.H. van Zyl, *The Moabites*, Leiden, 1960; J. Liver, *The Wars of Mesha, King of Moab*, PEQ 99, 1967, 14-31; É. Lipiński, *Etymological and Exegetical Notes on the Meša Inscription*, Or 40, 1971, 325-340; J.R. Bartlett, *The Moabites and Edomites*, in D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, 1973, 228-258; M. Miller, *The Moabite Stone as a Memorial Stela*, PEQ 106, 1974, 9-18; J.F.A. Sawyer-D.J.A. Clines (ed.), *Midian, Moab, and Edom*, Sheffield, 1983; E. Warmenbol, *La stèle de Ruǧm el-Abd*, Levant 15, 1983, 63-75; É. Lipiński, *Die Mescha-Inschrift*, in W. Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum A.T.*, Göttingen, 1975, 253-257. ELip

MOBILI Secondo 2Re 4,10 "un →letto, una →tavola, una →sedia (o un sedile) e una →lampada (o un lampadario)" costituivano l'essenziale del mobilio di una camera del IX secolo a.C. Esso poteva essere più semplice nelle case dei poveri che dormivano su stuoie o nei loro mantelli (Es 22,25s; cfr. Dt 24,12s). Sembra che la tavola fosse conosciuta presso i re e i notabili (2Sam 9,7-13; Gb 36,16; Pr 9,2). I m. dei ricchi, specialmente i letti, poteva essere decorati con avori ed essere impreziositi da tappeti (Am 3,12; 6,4). La cucina si faceva generalmente all'aperto, in un piccolo cortile utilizzando, oltre agli utensili di cucina, una →macina, un →focolare e un →forno o fornello in terracotta. Ci si lavava sia nel cortile interno, sia sulla terrazza, in una →bacinella di terracotta (cfr. 2Sam 11,2). All'interno della casa, gli utensili di metallo o di ceramica potevano essere appesi a un →chiodo o a un piolo (Is 22,24s). Nel palazzo del re o nelle case ricche esisteva una specie di braciere (in ebr. *ʾāḥ;* Ger 36,22s) per riscaldarsi in inverno. La mobilia del →Tempio di Gerusalemme, spesso di bronzo, d'argento o d'oro e riccamente decorata, è minuziosamente descritta nella Bibbia (cfr. soprattutto Es 36,3s; 1Re 7,13s). Essa ci è nota anche attraverso gli scavi e i bassorilievi assiri, neo-hittiti, o romani. Per l'epoca del NT gli scavi del quartiere ebraico di Gerusalemme hanno sottolineato l'importanza dei m. e dei vasi di pietra (cfr. in particolare le tavole a tre o a un piede; le giare c le tazze, ecc.) fabbricati nella regione di Gerusalemme. Erano soprattutto utilizzati perché permettevano di rispettare le regole della purità rituale (cfr. Gv 2,6).

Bibl. BRL², 228-232; Y. Magen, *Jerusalem as the Centre for Stone-Ware Production in Herodian Times*, Qadm 17, 1984, 124-127. ALem

MOCHMUR In gr. *mochmour;* torrente menzionato in Gdt 7,18, passante per →Cuj e vicino a →Egrebel (Akrabbatta?); se l'identificazione di Cuj con l'attuale Quze, 12 km a sud di Nablus, è esatta, potrebbe trattarsi del wādī Mafurlyeh. JLong

MODIN In gr. *modein;* patria e luogo di sepoltura di Mattatia (1Mac 9,19), che vi si ritira per sfuggire l'ellenizzazione di Gerusalemme (1Mac 2,1-14) facendo scoppiare la l'insurrezione con il suo rifiuto di sacrificare agli idoli (1Mac 2,15-18). Giuda consegue un successo su Cendebeo nei paraggi di M. (2Mac 13,4-17) e Simone erige qui un mausoleo familiare (1Mac 13,27-30); Abel la situa a Šeḫ el-Ġarbāwi, da dove si può vedere il mare (cfr. 1Mac 13,29). M. è menzionata nell'*Onomasticon (modeeim)*, nella carta di Madaba (*modeeim* e *moditha*) e nel Talmud *(inōdīʿîm);* attualmente el-Mîdye, 13 km a est di Ramleh. JLong

MOLADA In ebr. *môlādāh*, "parto"; città del Negheb di Giuda (Gs 15,26) attribuita a Simeone (Gs 19,2 par.; 1Cr 4,28) a spese dei figli di Giuda. Fu ripopolata dopo l'esilio (Ne 11,26). È la *malaatha* dell'*Onomasticon* 14,3 (4 miglia da Arad), cioè probabilmente la Malatha d'Idumea, piazzaforte dove Erode Agrippa I si ritirò dopo la sua disgrazia e dove tentò di suicidarsi (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,147)? In questo caso bisogna localizzarla a ḫirbet el-Quṣeifeh o a tell el-Milḥ, molto vicino. Altri vi vedono piuttosto il ḫirbet el-Waṭen (arabo *waṭan*, "luogo di nascita", "terra natale"), 10 km a est di Bersabea. Infine, alcuni pensano che il luogo fu all'origine ieracmelita, giacché il nome di uno dei discendenti di Ieracmel è Molid (1Cr 2,29). CCan

MOLEK Forma ebraica del termine →molok, che è stato considerato a torto un teonimo. È ormai certo che si tratta di un termine cultuale designante un rito sacrificale.

Bibl. TWAT, IV, 957-968. ELip

MOLOK Trascrizione greca del termine ebr. *Mōlek* (*mlk* con, per derisione, la vocalizzazione di boset, "vergogna") il cui senso originale è oggetto di ipotesi diverse. La maggior parte l'ha considerato come il nome di un dio-"re" (ebr. *melek*): *Malik* in Assiria e Canaan, *Muluk* a Mari, →*Milcom* o *Molok* presso gli Ammoniti (2Sam 12,30; 1Re 11,7); l'appellativo è d'altronde utilizzato come sostituto del nome della divintà. Attualmente vi si vede un sacrificio votivo (*molk*, in fenicio): bambini o agnelli immolati (vedere Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* 20,14), ma l'interpretazione è controversa. La pratica, eccezionale in Israele, di "far passare i bambini attraverso il fuoco" (→sacrificio umano), attestato per la prima volta all'epoca di Acaz (2Re 16,3) sarebbe stata introdotta sotto l'influenza dei Fenici. I sacrifici di bambini, primogeniti (Ez 20,26), ragazzi e ragazze (Ger 7,31; Ez 16,20) offerti a Gerusalemme nel luogo detto →Tofet, nella →Geenna (2Re 23,10; Is 30,33; Ger 32,35) sono condannati dalla Legge e puniti con la morte (Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31); in realtà, Israele vi fece ricorso solo nei momenti di crisi (2Re 17,17) sia per ottenere la liberazione da un pericolo, sia per opera-

re una purificazione simbolica. La tradizione giudaica attribuisce "al passaggio attraverso il fuoco" un senso metaforico: passaggio di bambini israeliti al paganesimo, le giovani per consacrazione come ierodule al tempio di →Astarte o di →Adad; i ragazzi per unione con una donna pagana. Così le allusioni dei profeti proverebbero l'adozione da parte degli Israeliti, sotto Acaz e Manasse (2Re 21,6), di pratiche assire che saranno soppresse dalla riforma di →(1) Giosia.

Bibl. DBS, V, 1337-1346; EJ, XII, 230-233; InstAT, 11, 331-333; É. Dhorme, *Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique*, AnSt 6, 1956, 57-62; T.H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the O.T.*, New York, 1969, 586-588; M. Weinfeld, *The Worship of Moloch and of the Queen of Heaven and its Background*, UF 4, 1972, 133-158; D. Plataroti, *Zum Gebrauch des Wortes MLK im A.T.*, VT 28, 1978, 286-300. JRad

MONDO

1 AT L'ebraico non possiede termini corrispondenti al nostro concetto di m. (→cosmologia; →universalismo); in gr. *kosmos*, che indica in origine tutto ciò che appariva come ben congegnato, decorato, lavorato, è arrivato a significare l'universo, considerato come un tutto armoniosamente ordinato, chiuso in se stesso, connotato da una dimensione panteista. Quando nella traduzione dei libri ebraici la LXX traduce con *kosmos* l'ebr. *ṣābāʾ* (→sabaot), per es. in Gen 2,1; Dt 4,19; 17,3; Is 40,26 o un certo numero di parole che hanno per significato "ornamento, gloria, bellezza" (*ʿădî:* Es 33,5-6; *tipʾeret:* Pr 20,29; *maʿădannîn:* Pr 29,17), è il significato primario del vocabolo greco che prevale. Al contrario, nei libri deuterocanonici composti in greco *kosmos* assume la sua accezione derivata: è l'universo intero creato e retto da Dio (2Mac 7,9.23; 12,15; 13,14) la cui struttura *(sustasis)* e gli elementi *(stoicheia)* sono intellegibili (Sap 7,17). In Sap *kosmos*, sotto l'influenza del pensiero ellenistico (platonismo) e come negli scritti gnostici, corrisponde anche a nozioni più specifiche e piuttosto peggiorative: è il "mondo di quaggiù" dove si viene alla vita (Sap 7,6); è perciò "l'umanità" (Sap 6,24; 10,1; 14,6), figlia di Adamo, con il suo seguito di vanità e di ignominie (Sap 14,14), corruttibile per la morte (Sap 2,24). Prima occasione di una valutazione negativa del *kosmos* che diventerà frequente nel NT.

2 NT *Kosmos* appare 188 volte nel NT, di cui 104 esempi nel corpo giovanneo e 46 negli scritti di Paolo.

A *L'universo.* Il termine indica anzitutto l'universo, l'insieme del mondo creato (Mc 14,9; Mt 25,34; Gv 17,24; Ef 1,4; Rm 1,20; 1Pt 1,20; Ap 13,8) da Dio alle origini (At 17,24), dall'attività del Verbo (Gv 1,3). È il "cielo e terra" dell'AT (At 4,24; Ap 10,6), espressione che perdura in Mt 5,18; Lc 10,21; ecc.), ne sono sinonimi *ktisis*, "creazione" (Mc 10,6; Rm 1,25; 2Pt 3,4), *ta panta*, "tutte le cose" (1Cor 8,6; Ef 1,10; Col 1,16-17).

B *La sfera delle attività umane.* Come già in Sap 7,6, *kosmos* corrisponde al m. dei viventi, alla →terra e all'umanità che la abita (Rm 1,18; Mt 26,13; 1Cor 4,9) nei suoi diversi regni (Mt 4,8). È il mondo dove l'uomo nasce (Gv 16,21), abita (Gv 17,11), soffre (2Cor 7,10), accumula ricchezze (Mt 16,26 par.), si dà da fare (1Cor 7,33-34); un m. per il quale si appassiona con tutta l'anima (1Gv 2,15-17).

C *Valore, senso e destino del mondo.*

a L'ambiguità fondamentale. Nato dall'atto creatore originale, il m. è essenzialmente buono e testimonia l'onnipotenza divina (At 14,17; Rm 1,19s). Ma, abitato dall'uomo, il m. di quaggiù è in realtà nelle mani del Male (1Gv 5,19), perché il peccato e la morte l'hanno viziato fin dall'inizio della storia (Rm 5,12). Satana ne è il principe (Gv 12,31; 14,30; 16,11), il dio di questo "eone" (2Cor 4,4; il gr. *aion*, "età", →"secolo" ha, nel NT — salvo nel corpo giovanneo —, lo stesso significato di *kosmos*; nella letteratura gnostica gli "eoni" sono le diverse sfere divine emanate nel pleroma); egli conferisce la sua potenza e la sua gloria nocive a coloro che sono suoi devoti, nemici di Dio e del Cristo (Lc 4,6; Gv 3,18s; 7,7). Governato dagli spiriti del male e dalle tenebre (Ef 6,12) così come dall'Anticristo (1Gv 4,3), questo m. fallace asserve l'uomo (Gal 4,3.9) e gli impedisce di gustare i doni di Dio (1Cor 2,12); la sua sapienza, tutta d'umana speculazione, è follia nei confronti del Creatore (1Cor 1,20; 3,19); la sua pace è illusoria (Gv 14,27) e morbosa (2Cor 7,10).

b Cristo e il m. Gesù è venuto al m.; vi si è inserito, ma è stato da esso odiato (Gv 15,18), rinnegato (Gv 1,10); secondo il piano di amore di Dio che continua ad amare teneramente il m. decaduto (Gv 3,16), il Figlio Unigenito — che non è veramente di questo m. (Gv 8,23; 18,36) e non è asservito al suo Principe (Lc 4,5-8; Gv 14,30) — viene a salvarlo (Gv 12,47), a portargli la vita (Gv 6,33) e a esserne la →luce (Gv 9,5). Sulla croce l'apparente sconfitta di questa missione redentrice provoca in realtà la sconfitta di Satana (Gv 12,31) e la vittoria di Cristo (Gv 16,33) contro il peccato (Gv 1,29). Lasciando questo m. (Gv 16,28) per ritornare a regnare gloriosamente presso il Padre, Gesù prepara la nuova creazione del m. futuro che farà dimenticare definitivamente l'antico (Ap 21,4s). Aspettando questo rinnovamento già assicurato (→parusia), il m. continuerà a soffrire (Rm 8,19s), ma nella speranza di un'alba nuova.

c Il cristiano e il m. Il cristiano deve, come Gesù, essere al tempo stesso nel m. e fuori del m. Risolutamente staccato dal m. in tutto ciò che questo presenta come macchia (Gc 1,27), empietà (Gc 4,4) e passioni (1Gv 2,16), egli non può certamente disfarsi della materialità alla quale è costretto, ma deve servirsi del m. senza gioirne veramente (1Cor 7,29-31), usando i suoi beni effimeri al solo fine di fare ciò che è gradito a Dio (1Gv 3,17). Secondo la bella formula di Gal 6,14 il cristiano deve essere crocifisso per il m. e il m. crocifisso per lui. In questo m. nutrito di peccato e dell'ignoranza di Dio i cristiani sono anche degli inviati (Gv 17,18), testimoni del Cristo e del Vangelo (1Gv 4,17); sono missionari del

→kerygma nel m. intero (Mc 14,9). Come Gesù, saranno esposti all'ostilità del m. e saranno anche perseguitati (1Gv 3,13; Mt 10,4; Gv 15,18). La loro forza, pegno della vittoria finale, sarà nel →Paraclito e nella fede, che condanneranno il m. e lo confonderanno. Questa opposizione fra i cristiani e il m. durerà fino alla fine di quest'ultimo, fino al giorno in cui Dio lo giudicherà (Mt 13,38s; Rm 3,6) e, infine, lo rigenererà per sempre (Ap 21). Allora l'impero di questo m. sarà anche quello di Cristo, per i secoli dei secoli (Ap 11,15)!

Bibl. DB, IV, 1233-1234; IDB, IV, 873-878; TWNT, III, 967-896; Y. Congar, *Au monde et pas du monde,* VieSpS 5, 1952, 5-47; F.M. Braun, *"Le monde" bon et mauvais dans l'évangile johannique,* VieSpS 89, 1953, 15-29.580-598. CCan

MONETA →numismatica e Bibbia.

MONOTEISMO Il m. è la credenza e il culto di un unico dio, con l'esclusione di ogni altri divinità. Per il suo carattere esclusivo il m. si distingue dall' →enoteismo e dalla →monolatria, che, pur riconoscendo e adorando un unico dio, non negano la esistenza di altre divinità. Sono monoteiste le religioni israelitica, cristiana e musulmana; meno puro è il mazdeismo, che venera il dio assolutamente trascendente Ahura-Mazda, ma che non è esente da elementi dualisti.

1 AT La convinzione monoteista non è uniforme in Israele. Conviene distinguere in Israele il m. puro, professato in determinati ambienti, e la religione popolare, mescolata spesso a superstizione e usi ereditati o presi da altre religioni dell'ambiente circostante.

A *Religione dei patriarchi.* Prima di Mosè i patriarchi veneravano Dio sotto nomi diversi, in particolare sotto il nome di →El, →Elohim e forse anche di Jahweh. →El è di solito accompagnato da un determinativo: ʿOlam, "Dio dell'Eternità" (Gen 21,33); Roi, "Dio che appare" o "Dio che vede" (Gen 16,13); →Betel, "Dio di Betel" (Gen 28,12-22); →Elyon, "Dio altissimo" (Gen 14,18-20); →Shadday, che significa forse "della montagna" (Gen 17,1; 35,11), quest'ultimo nome, El-Shadday, era in Es 6,3 il titolo sotto cui Dio si rivelò ai patriarchi; da notare anche le relazioni riferite alle persone: il dio di Abramo (Gen 24,12.27), di Isacco (Gen 46,1-3); il Terrore o il Genitore di Isacco (Gen 31,42.53), il dio di tuo padre (Gen 49,25), dei tuoi padri (Es 3,13), il →Potente di Giacobbe (Gen 49,24). Questa pluralità di nomi non è da interpretare in senso politeista, è essenzialmente un modo per esprimere la continuità delle generazioni e di conseguenza la necessità di una obbedienza fedele al Signore del popolo. La potenza e la sovranità di questo Dio non si limitano a un solo luogo (Gen 18,25) o a un solo gruppo (Gen 12,3), sebbene i non-Israeliti lo considerino come il Dio particolare d'Israele (Gen 26,28; 30,27) e gli Ebrei non neghino l'esistenza di divinità di altri gruppi (31,53). Del carattere morale di questo Dio, del suo potere e del suo amore paterno sono testimoni non solo i racconti di Genesi ma anche gli antichi nomi teofori.

B *Contributo di Mosè.* La figura di Mosè gioca un ruolo particolarmente importante nello sviluppo del m.: il dio dei padri (Es 3,13.15) si rivela a Mosè sotto il nome di Jahweh, come colui che è realmente e si manifesta come colui che agisce (cfr. Es 7,27). Liberando gli Israeliti dall'Egitto Dio fa di questo popolo la sua proprietà (Es 19,5) o la sua sposa (Os 2,16; Ger 2,2; Ez 16,8-14) e conclude con lui un'alleanza (Es 24,3-8; 34,1-35). Israele diventa così il suo popolo, un popolo unito che si riunisce intorno a Jahweh come intorno a un vessillo; l'alleanza con la quale Israele è legato al Signore è riassunta nel decalogo. Liberando gli Israeliti dal giogo egiziano, Jahweh ha dimostrato chi è il Dio vivente. Egli agisce come una persona libera, come il Dio sovrano (cfr. Es 15,18; 19,6; Nm 23,21), signore del suo popolo e degli uomini. Attraverso gli impressionanti avvenimenti che hanno accompagnato la conclusione dell'alleanza del Sinai (Es 19,9.12s.16), Dio si è rivelato come il Dio santo e temibile. Una simile religione può essere considerata come monoteistica, sebbene i racconti dell'Esodo non neghino formalmente l'esistenza di altri dei (Es 15,11).

C *Ruolo dei profeti.* La tradizione colloca già all'epoca di Mosè alcuni fenomeni di decadenza (vitello d'oro: Es 32). Dopo l'occupazione di Canaan gli Israeliti assorbono non soltanto la civiltà urbana, ma anche una parte delle istituzioni cultuali e religiose del paese. Il Signore sarà venerato come il dio nazionale, principale legame fra le tribù che vivono disperse; ma accanto a lui sono venerati i Baal e le Astarte di Canaan e più tardi gli dei fenici, assiri e babilonesi (Gdc 2,11-13; 3,7; 1Re 14,22-24; 16,31-34; 2Re 21,2-7; ecc.). Così nasce una religione popolare, sincretistica, che le riforme di Ezechia e di Giosia non riuscirono a estirpare. I profeti protestano energicamente contro queste deviazioni. Elia mette il popolo davanti all'alternativa, Jahweh o Baal (1Re 18,21). Amos mette la posta sul terreno della giustizia, conseguenza di un vero m. (Am 3,2; 5,8; 7,4; 8,9). Osea mette l'accento soprattutto sulla relazione d'amore fra Jahweh e il suo popolo (Os 3,1; 11,1); per cui servire altri dei significa commettere adulterio (2,2-5). Per il Deutero-Isaia, Jahweh è il solo vero Dio, di conseguenza viene negata non soltanto l'autorità, ma anche l'esistenza degli altri dei (Is 40,19-20; 41,7; 44,9-20). Gli idoli sono impotenti perché opera di artigiani (Is 2,8.20). Geremia combatterà l'idolatria ancora con più veemenza. La predicazione dei profeti si rifà al m. più puro. Notiamo che i profeti sono coscienti di non portare una dottrina nuova, ma di fondarsi sulla rivelazione del tempo di Mosè, tempo che viene concepito come l'epoca della relazione ideale e perfetta con il Signore, tempo del primo amore fra Jahweh e il suo popolo (Ger 2,2; Ez 16,3-14; Os 12,14-24). La lotta dei profeti sfocerà nella dimensione universalistica della fede di Israele, risposta nuova al problema dell'idolatria e del sincretismo: la sovranità di Jahweh si

estende a tutti i popoli e può significare la loro salvezza (Is 7,18-20; 8,7-10; Ger 46,47). Le esortazioni profetiche mirano alla riscoperta della base stessa della pietà e del culto: il rispetto dell'alleanza e la sincerità (Is 1,17; 11,9; Os 6,6; Am 5,4s.24; Mi 6,8); non c'è rifiuto del culto, ma esigenza di una riforma (Is 1,11-17; Os 6,6; Am 5,21-24; Mi 6,8).

D *Il monoteismo dei Salmi e della letteratura sapienzale.* La dottrina dei profeti ha penetrato tutti i libri posteriori dell'AT. Numerosi Sal e libri sapienziali celebrano Jahweh, creatore del cielo e della terra (p.es. Gdt 9,5; 16,14; Gb 38; Sal 8; 96,10; Pr 8,23-30; Sap 9,1-3; Sir 24,3-8). La sua onnipotenza, la sua santità e il suo carattere morale sono universalmente riconosciuti (Sal 40,7-11; 50,14s; 51,17s; 69; 93; 95,3-5). Nessun dio esiste al di fuori di Jahweh (Sal 96,5; 97,7; ecc.). Tuttavia, anche nei libri che affermano più energicamente il m., si incontrano espressioni che sembrano ammettere l'esistenza di altri dei (p.es. Dt 4,19; Sal 95, 3; 96,4; 97,7-9). Questa antinomia è spiegata con l'esistenza di idoli nell'ambiente politeistico che circonda Israele. Il m. non è una nozione temporale, ma è pensato e vissuto in funzione dell'ambiente, degli avvenimenti storici; così il m. può apparire come un fatto evidente quando il popolo non si pone il problema dell'esistenza di altri dei; esso diventa un elemento dibattuto in un ambiente politeistico o nel contesto della centralizzazione del culto; è anche uno dei modi di definire e di attualizzare la gelosia di Jahweh. Il m. d'Israele non può essere dunque concepito come il punto di arrivo di una evoluzione o la conclusione di una riflessione filosofica.

2 NT A più riprese il NT esprime la fede monoteistica facendo leva sulle parole di Dt 4,35; 6,4 (p. es. Mc 12,29.32). Secondo At 14,15 Paolo esorta i pagani di Listra a convertirsi al Dio vivente abbandonando gli idoli vani; questi pretesi dei non sono Dio (Gal 4,8; cfr Rm 1,23.25; 11,33-36; 1Cor 8,4-6; 1Tm 6,16; Gc 2,19; Eb 11,6).

Bibl. RGG³, IV, 1109-1116; TWNT, III, 95-109; A. Alt, *Der Gott der Väter*, Stuttgart, 1968⁴; T.J. Meek, *Monotheism and the Religion of Israel*, JBL 1, 1942, 21-43; H. Ringgren, *La religion d'Israël*, Paris, 1966; J.P. Floss, *Yahwe dienen. Göttern dienen*, BBB 45, 1975. [K. Koch, *Shaddaj; Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwest-semitischen Polytheismus*, VT 26, 1976, 299-320; R. Duarte Castillo, *¿Fue ʿAshera Esposa de YHWH?*, EfMex 5, 1987, 62-75; *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele* (= QDisp), Brescia, 1991 (originale tedesco 1985; con ampia bibliografia); R. Wenning, *Wer war der Paredros der Aschera?*, BibNot 59, 1991, 89-97].
DBach

MONTE SCURO In ebr. *ṣalmôn*, "ombroso"; monte menzionato nel Sal 68,15, senz'altro lo stesso →Zalmon di Gdc 9,48. MDef

MORA →gelso.

MORE In ebr. *môrēh*, "insegnante", "indovino".

1 Monte a nord della pianura di Izreel ai piedi del quale si accampano i Madianiti prima del loro combattimento con Gedeone (Gdc 7,1); viene identificato con il jebel ed-Daḥi (Givʿat ha-Môreh degli Israeliani) che culmina a 515 m, 4 km a sud-est di Nazaret.

2 Quercia sacra vicino a Sichem (Gen 12,6; Dt 11,30) senza dubbio identica alla quercia degli →Indovini (in ebr. *meʿônenîm:* Gdc 9,37). MDef

MORESET, MORESET-GAT In ebr. *môrešet (-gat)*, "eredità (di Gat)"; città della Sefela di Giuda fra Lachis e Aczib (Mi 1,14), patria del profeta Michea (Mi 1,1; Ger 26,18). Eusebio (*Onomasticon* 134,10), Gerolamo (*Su Michea*, 1,10), lo pseudo-Epifanio e la carta di Madaba la localizzano a (nord)-est di Eleuteropoli (Beit-Jibrin); Pietro Diacono e Sozomene danno (*Storia ecclesiastica*, 9,17) il suo nome bizantino: *birathsatia/chariassati.* Il luogo della prima Moreset deve essere tell ej-Judeideh, 2 km e mezzo a nord di Beit Jibrin e 13 km a est di Qiryat-Gat. Dagli scavi fatti, nel 1899-1900, sembra che sia stato abbandonato dalla fine dell'età del Bronzo all'VIII secolo. La seconda Moreset deve essere stata il vicino ḫirbet Esʿid (cfr. *chariassati?*), 800 m più a sud. Più tardivamente, sembra che la città sia stata dislocata ancora una volta al ḫirbet al-Baṣal, un po' più a nord; la chiesa bizantina, le cui fondamenta sono state ritrovate su questo luogo, potrebbe essere quella indicata dalla carta di Madaba vicino a *morasthi.* Alcuni preferiscono localizzare M. a tell ḫirbet al-Baydâ', 6 km a nord-est di Beit Jibrin. In 2Cr 11,8, Gat, fortificata da Roboamo, è forse Moreset-Gat.

Bibl. Abel, II, 392; EAEHL, III, 694-696; EJ, XII, 317; Vogel, I, 82-83; II, 48; J. Jeremias, *Moreshet-Gath, die Heimat des Propheten Micha*, PJb 29, 1933, 42-53; K. Elliger, *Die Heimat des Propheten Micha*, ZDPV 57, 1934, 119s.
CCan

MORIA In ebr. *môriyyāh;* luogo del sacrificio di Isacco secondo Gen 22,2 che parla del "paese di Moria" sconosciuto altrove, identificato con il luogo del Tempio di Gerusalemme da 2Cr 3,1 e dalla tradizione posteriore (il duomo della Roccia o moschea di Omar, sulla spianata del Tempio, conserva la roccia sulla quale si pensa si sia svolto il sacrificio di Isacco). MDef

MORTAIO In ebr. *maktēš;* "mortaio"; "vasca"; quartiere di Gerusalemme situato nella parte bassa della città (Sof 1,11). MDef

MORTE

1 Punto di vista psicologico

A *AT.* L'Israelita non si rappresentava la morte (in ebr. *māwet*) come i Greci e tante altre culture per le quali essa è la separazione del corpo e dell'anima. Per l'Israelita essa è un indebolimento dell'es-

sere, un'evacuazione, una perdita di ogni vitalità. Ciò che resta dell'uomo dopo la morte non è che un'ombra (l'ebreo parla di *rᵉpā'îm*, una cui possibile traduzione è "deboli"; →refaîm) che, secondo l'antica concezione degli orientali adottata dall'AT, va nello sheol (→morti, dimora dei) per condurre una vita senza gioia, dove non si tiene conto dei meriti acquisiti nel corso della vita. Questa evacuazione era rappresentata come un defluire della sostanza o della forza vitale (ebr. *nepeš*; →anima): Gen 35,18; 2Sam 1,9; 1Re 17,21. L'uomo perde la forza vitale con il suo ultimo respiro (Gb 11,20; Ger 15,9); essa sale anche, sotto forma di un vapore, dal sangue recentemente versato, dove ha la sua sede (Lv 17,11. 14; Dt 12,23). Una concezione simile è quella secondo cui la morte è la perdita del soffio *(nᵉšāmāh)*: cfr. 1Re 17,17; Gb 27,3; Dn 10,17; Gen 2,7; 7,22. Un'altra concezione, che si trova soprattutto nei libri più recenti, considera la vita come un effetto dello spirito di Dio *(rûaḥ)*; l'uomo e l'animale muoiono, quando Dio toglie loro lo spirito vitale (Gb 34,14; Sal 104,29s; 146,4; Qo 12,7; ecc.). È dunque chiaro che né la *nepeš* né la *rûah* sono quella parte dell'uomo che sussiste dopo la morte e che discende allo sheol. L'espressione *nepeš mēt* (Nm 6,6) non significa "l'anima di un morto", ma "un morto", un cadavere (detto anche semplicemente *nepeš*, come in Lv 19,28; 22,4; Nm 5,2; ecc.).

L'autore di Sap, che scrive ad Alessandria sotto l'influsso dell'ellenismo, presenta un concetto nuovo della natura umana. Essa è costituita da un principio materiale (corpo) e da un principio spirituale (anima). La m. (in gr. *thanatos*) è la separazione dei due. Sebbene si possano spiegare alcuni brani di questo libro in base alla concezione tradizionale, in altri è chiaramente espressa la nuova concezione. Contrariamente all'antropologia ebraica corrente, il libro in 3,1-3 parla della sopravvivenza dell'anima (in gr. *psuchē*) fuori dal corpo; riprendendo un'idea di Platone, osa chiamare il corpo mortale un peso per lo spirito che pensa (9,15; cfr. anche 8,19s; →immortalità; →anima; →corpo).

B *NT.* Le concezioni dell'AT si prolungano nel NT. Anche qui il principio della vita è uno spirito *(pneuma = rûaḥ)* dato da Dio (Ap 11,11; 13,15; cfr. At 17,25). Morire significa rendere lo spirito (Mt 27,50; Lc 23,46; Gv 19,30; At 7,59). Se lo spirito ritorna, il morto rivive (Lc 8,55); il corpo senza spirito è morto (Gc 2,26). Si può dire la stessa cosa della *psuchē* = *nepeš* (Mt 2,20; 16,25; 20,28; Mc 3,4; Gv 10,11.15.17s; 13,37; 1Gv 1,16; ecc.). L'influenza dell'antropologia greca è percepibile in Mt 10,28 ("che non possono uccidere l'anima", in opposizione al corpo). Nel linguaggio simbolico di Ap 6,9 (20,4) le anime dei martiri sono probabilmente considerate come legate al loro sangue, che è versato sull'altare (cfr. tuttavia Sap 3,1-3).

C *Personificazione della morte.* La m. è personificata in Sal 49,15; Is 25,8; 38,18; Ger 9,20; Os 13,14; Rm 5,12.14; ecc. In Sal 9,14; 107,18; Pr 7,26s; Gb 28,22; 30,23; 38,17; Ap 20,13s la m. è usata ellitticamente per il soggiorno dei morti. In Ap 6,8 la m. è sinonimo della peste; ciò per imitazione dei LXX che traducono in Es 5,3; 9,3; Ger 21,7; Ez 14,21 la peste con m. Nella letteratura di Ugarit il dio degli inferi porta il nome di *Môt* per questo in alcuni testi come Is 28,15.18 (per Dt 14,1; 26,14; il morto = il dio Aleyn Baal; cfr. H. Cazelles, RB 55,1948,52-71) si vuole leggere Môt al posto di *māwet* ("morto"), cambiando leggermente la vocalizzazione.

2 Punto di vista teologico

A *AT.*

a Morte e relazione con Dio. Dall'antropologia sopra descritta ne segue che l'uomo dell'AT non vedeva la morte dal solo punto di vista corporale; la m. significava anche la fine della relazione personale e vivificante con Dio: una volta morto, l'uomo non pensa più a Jahweh né alle sue azioni meravigliose (Sal 6,6; 88,13), non loda più la bontà o la fedeltà di Dio (Sal 30,10; 88,12; 115,17; Is 38,18). D'altra parte, sebbene sia il padrone degli inferi (Gb 26,6; Sal 139,8; Is 7,11; Am 9,2), Dio non sembra più preoccuparsi dei morti (Sal 88,6; cfr. 28,1; 143,7), essendo il loro regno agli antipodi di ciò che Dio rappresenta, cioè la vita. Per questo la m. era oggetto di paura per l'uomo pio; solamente l'età avanzata, segno tangibile del favore divino, poteva addolcire il suo rigore. Questa concezione è legata a due aspetti della mentalità israelitica. Da una parte, in polemica contro le speculazioni delle religioni naturali sui morti e le religioni dei morti, Jahweh è il dio Vivente, la sorgente della Vita (Sal 36,10), la morte è assenza di Dio, da qui il suo aspetto propriamente terrificante. D'altra parte, la concezione israelitica rientra nella concezione comunitaria secondo la quale l'interesse e la benevolenza di Jahweh vanno di preferenza alla comunità di Israele; l'individuo ne beneficiava solo perchè era membro della comunità alla quale la m. lo strappava. A mano a mano che si prende coscienza dell'importanza dell'uomo singolo agli occhi di Dio, si osa sperare un'unione con lui, alla quale la m. non metterà più fine (Sal 73,26).

b Morte e peccato. Siccome la m. è il crollo dell'esistenza umana e la separazione radicale dal Dio vivente, ciò che durante la vita è proprio del peccato, si poteva vedere in essa nient'altro che un castigo e perfino il castigo supremo. Poiché la m. è d'altra parte universale, questo peccato dovrebbe essere un peccato originale, commesso già dal padre dell'umanità (Rm 5,12-21; 1Cor 15,21s). Dio aveva creato l'uomo perchè vivesse sempre (l' →albero della vita di Gen 2s); sarebbe morto solamente se avesse trasgredito il comandamento di Dio (Gen 2,17; 3,3). In Sap 2,24 il diavolo è all'origine della m. (cfr. anche Gv 8,44).

Pur sapendo di essere condannato a morire, l'Israelita considerava la vita come un beneficio di Dio di cui poteva gioire per tutto il tempo in cui osservava la Legge di Jahweh (Dt 30,15-20; 32,47; Bar 3,14; ecc.). Peccando, cioè opponendosi alla volontà di Dio espressa nella Legge, egli attualizzava, per così dire, la sua m. e ne era prematuramente vittima (Gb 15,52; 22,16; Sal 55,24; Pr 2,18; 7,27; 11,19; 21,16;

22,22s; Sap 1,11s; Is 5,14; Ger 17,10s). Invece, praticando la giustizia, le opere buone e l'elemosina, i peccati potevano essere riparati e la vita salvata dalla m. (Tb 4,10s; 12,9; Pr 10,2; 11,4; Dn 4,24). Come castigo per i peccati personali, la m. significa spesso (fra gli altri in Pr 1-9) non solo la fine di ogni attività umana, ma anche e soprattutto il rifiuto da parte di Dio. Come la nozione di "vita" non implica unicamente la vita fisica, ma è sinonimo di ogni bene e di ogni benedizione (cioè la presenza e l'amicizia di Dio), così la nozione di "morte" comprende le sventure e le delusioni che colpiscono il peccatore come punizione per il suo peccato e, in primo luogo, la maledizione divina (cioè il nulla della sua assenza). Questo concetto esprime l'inimicizia con Dio che è la conseguenza del peccato. Nella letteratura biblica più tardiva si prolungano nel tempo e nella loro portata gli effetti della rottura con Dio. La maledizione divina non si limita alla m. corporale, ma dura nell'altra vita. Tale è il caso di Sap dove l'autore dà risalto all'idea della retribuzione della m. corporale, così che egli arriva fino ad affermare che una m. prematura può essere il segno del favore divino (4,14).

B *NT.*

Nel NT la m. è spesso la m. spirituale, conseguenza della mancanza di fede e del peccato (Gv 5,24; 8,51; Rm 7,10; 8,6; 2Cor 7,10; Gc 1,15; 5,20; 1Gv 3,14; 5,16). La m. indica allora il destino del peccatore nell'altra vita (Rm 1,32; 6,16-21.23): la m. eterna o la seconda m. (Ap 2,11; 20,6.14; 21,8).

Infine, nel NT la m. indica anche il passaggio dallo stato di peccato a quello di giustizia nel battesimo. Il fedele muore al peccato (Rm 6,2; 1Pt 2,24); è morto con Cristo (Rm 6,8; Col 2,20); il battesimo si chiama "battesimo per la morte" (Rm 6,4).

Bibl. TWNT, II, 844-853.857s; III, 7-21; DBS, X, 437-484; R. Quell, *Die Auffassung des Todes in Israel*, Leipzig, 1925; A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, 1949; H. Schwarzmann, *Zur Taufttheologie des hl. Paulus in Röm 6*, Heidelberg, 1950; A. Hulsbosch, *De eschatologie van het boek der Wijsheid*, SCat 27, 1952, 113-123; E.C. Rust, *Nature and Man in Biblical Thought*, London, 1953; R. Martin-Achard, *De la mort à la Résurrection d'après l'A.T.*, Neuchâtel, 1956; A. Lacocque, *Daniel et son temps*, Genève, 1983, 204-55. [D. Wolkstein-S.N. Kramer, *Il mito sumero della vita e dell'immortalità. I poemi della dea Inanna* (= Di Fronte e Attraverso 150), Milano, 1985; P. Nothomb, *L'homme immortel*, Paris, 1984; M. Perani, *Giobbe di fronte alla morte*, in *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana dell'Associazione Biblica Italiana, Roma 13-17 settembre 1982*, Brescia, 1984, 267-91; F. Jouan (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies. Actes du Colloque de Poitiers, 13-14 mai 1983*, Paris, 1986; P. Nothomb, *L'image de Dieu ou la vanité de la mort* (= L'Empire des Lumières), Brussel, 1986; J.H. Marks-R.M. Good (eds), *Love and death in the Ancient Near East. Fs. M.H. Pope*, Guilford CT, 1987; A. Gerhards (Hrsgb.), *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel* (= QDisp 127), Freiburg i.B./Basel/Wien, 1990; N.D. O'Donoghue, *The awakening of the dead*, IrTQ 56, 1990, 49-59; J. Becker, *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, edizione italiana a cura di A. Cacciari (= StBibPaid 97), Brescia, 1991; H.W. House, *Resurrection, reincarnation, and humaneness*, BS 148, 1991, 131-150; M. Kolarcik, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation* (= AnBib 127), Roma, 1991; J. Thomas, *Résurrection ou réincarnation?*, «Études» 374, 1991, 235-243]. JN-ALac

MORTI, CULTO DEI Inteso nel senso stretto di un culto reso ai defunti (o ad alcuni fra loro) considerati come esseri divinizzati o antenati dei quali si tratterebbe di scongiurare l'influenza nefasta o di attirare i favori, il culto dei morti è incompatibile con la fede in Jahweh (Es 20,3) e con la concezione del "dopo morte" che fu di Israele fino agli inizi del NT. I morti discendono nello sheol (Gen 37,35; 42,38; Nm 16,33: J; →soggiorno dei morti), soggiorno delle "ombre" (*rᵉpā'îm:* Is 14,9; 26,14.19; Sal 88,11; Pr 2,18; 9,18; 21,26; Gb 26,5), che vivono lì sotto la forma più sfumata (paragonata al sonno), separati da Jahweh e dal mondo dei viventi che lo lodano (Sal 6,6; 30,10; 88,11-13; 115,17). Bisognava tuttavia far posto a concezioni meno "ortodosse" che si esprimono nella →necromanzia e nelle pratiche di lutto condannate (Lv 19,27-28; 21,5; Dt 14,1; 26,14). La maggior parte delle usanze funebri di Israele si ritrovano in Canaan e presso altri popoli dell'Oriente che possono aver praticato il c. dei m.: si può forse concludere che questo culto sia esistito in Israele anteriormente o ai margini dello yahvismo? Alcuni autori dell'inizio del secolo l'hanno affermato (F. Schwally; A. Lods). I moderni sono più prudenti, coscienti dei limiti delle loro fonti. Stando alla Bibbia, fonte primaria di informazioni su Israele, niente attesta con certezza la pratica di un c. dei m.

1 Tombe La Bibbia ha conservato il ricordo di tombe celebri: tombe dei patriarchi (Gen 23,3-20; 25,9-10; 49,29-32; 50,13: P), di Debora (35,8: E), di Rachele (35,19-20: E), di Miriam (Nm 20,21), ma non di Aronne: Nm 20,24-28; né di Mosè: Nm 27,12-13; Dt 32,48-50), di Giosuè (Gs 24,30), di alcuni Giudici (Gdc 8,32; 10,2.5; 12,7.10; 12,15; 16,11), di Assalonne (2Sam 18,18), di Davide (1Re 2,10) e della sua discendenza (1Re 11,43; ecc.), del profeta di Betel (1Re 13,30-31; 2Re 23,17-18). Sarebbe certamente falso fare altrettanto con i luoghi di culto. A dispetto dell'usanza cultuale (Gen 35,14), la stele *(maṣṣēbāh)* innalzata da Giacobbe sulla tomba di Rachele (Gen 35,20) segna semplicemente l'ubicazione della sepoltura presso Rama (1Sam 10,2; Ger 31,15) o Betlemme (Gen 35,19; 48,17) proprio come quella eretta per Assalonne (2Sam 18,18 →mano) per perpetuare il suo nome. Lo stesso vale senza dubbio per la «quercia» (Gen 35,8) alla quale era legato il ricordo della tomba di Debora e che, a differenza dell'altare (Gen 12,8; 35,7) e della stele (Gen 28,18-22; 31,13; 35,14), non appare mai legata al santuario di Betel. Sebbene Gs

24,32 sembri unicamente preoccupato di dare a Giuseppe una sepoltura nella "sua terra", si può pensare che si conservava il suo ricordo nel santuario di Sichem (Gen 33,18-20; Gs 24,25-27), ma niente permette di affermare, come per Debora a Betel, che egli vi abbia mai ricevuto un culto. Si può dire lo stesso dei Patriarchi dei quali P situa la tomba a Macpela, di fronte a →Mamre, santuario fondato da Abramo (Gen 13,18), del quale non si parla mai al di fuori di Gen, ma che conobbe un grande successo in epoca postbiblica (DBS, V, 618-627.753-758). C'è un tentativo di vedervi un prolungamento di una vecchia tradizione ed è possibile (IstAT, 281) che il silenzio della Bibbia, come l'ubicazione imprecisa di Macpela, rifletta un'implicita condanna di un santuario dal culto sincretistico; tuttavia, come per i "luoghi sacri" *(bāmôt)*, non è certo, contrariamente all'opinione di W.F. Albright (UTS 4, 1957), accettata con riserva da R. de Vaux (IstAT, 293-294), che si praticasse un culto funerario (P.H. Vaughan; W.B. Barrick).

2 Offerte funerarie Le offerte deposte nelle tombe, che secondo il parere degli archeologi diminuiscono dall'epoca israelitica fino a diventare simboliche, indicavano una credenza nella sopravvivenza dei defunti e un sentimento di rispetto nei loro confronti. D'altra parte la Bibbia le menziona raramente. Il pane del lutto (Ger 16,7; Os 9,5) o dei morti (Ez 24,17.22) e la coppa di consolazione (Ger 16,7) sono, con ogni probabilità, destinati ai parenti del defunto. I "sacrifici dei morti" (Sal 106,28) che Israele avrebbe offerto a Baal-Peor (Nm 25,2) indicano senza dubbio il culto di falsi dei. Tale potrebbe essere il caso ricordato da Dt 26,14 (H. Cazelles, RB 55, 1948, 52-71); il rituale cananeo supposto resta tuttavia molto ipotetico e la preoccupazione di preservare la decima consacrata da ogni contaminazione conserva il suo valore di spiegazione. Paradossalmente, le affermazioni più chiare sono le più tardive (Tb 4,17; Sir 7,33) e non implicano certamente l'idea di un c. dei m. (Sir 38,16-23). Il sacrificio per i morti delle guerre dei Maccabei (2Mac 12,38-46) si inscrive in un contesto che suppone già la fede nella resurrezione.

3 I riti di lutto Israele divide con gli altri popoli orientali dei riti di lutto (lamentarsi, lacerarsi le vesti, strapparsi i capelli, la barba, rivestirsi di sacco, ferirsi il viso o il corpo), certamente molto antichi e dei quali è inutile cercare il significato originale. Così come appaiono nella Bibbia (come già a Ugarit) esprimono il dolore, la disperazione dei sopravvissuti (Ger 37,34; 2Sam 1,11; 3,31; Gb 1,20; Sir 38,16-23s, che consiglia la moderazione) e sono un motivo classico degli oracoli profetici di sventura (Is 3,24; 15,2-3; Ger 2,6; 7,29; 16,6-7; 47,5; 48,37-38; Ez 7,18; 24,16-17.22-23; Am 8,10; Mi 1,16). La maggior parte di questi riti si ritrovano anche al di fuori del lutto per esprimere un grande dolore (Gs 7,6; Esd 9,3; Ger 41,5) o la penitenza (Ne 9,1; Is 22,12; Gl 1,8-9.13). La proibizione delle incisioni e dei tagli in tondo dei capelli (Lv 19,27-28; 21,5: regole per i sacerdoti; Dt 14,1), ancora menzionati senza commento dai profeti (Ger 16,7; 41,5; Am 8,10), resta difficile da spiegare. La datazione attribuita al Dt e al codice di santità obbligherebbe a dire che la legge non fu applicata. Lv 19,27-28; Dt 14,1 potrebbero forse riguardare pratiche in onore di Baal (1Re 18,28) o di Tammuz (Es 8,14), ma la spiegazione non vale per Lv 21,5 dove si tratta proprio di riti di lutto. È senz'altro meglio pensare a una aggiunta postesilica, preoccupata di garantire l'identità del "popolo consacrato" (Dt 14,2) in mezzo alle nazioni.

4 L'impurità dei cadaveri La stessa preoccupazione ispira senza alcun dubbio le regole P di purezza che proibiscono ai sacerdoti consacrati (Lv 10,6-7; 21,1-5.10-11), al nazir (Nm 6,6-9), alla comunità cultuale (Nm 5,2; Ag 2,13) ogni contatto con un cadavere (anche quello di un animale puro o impuro: Lv 11,31-40) e che raggiungeranno il massimo della minuziosità nel rituale delle "acque lustrali" (Nm 19; con la sua unica applicazione: 31,23). Queste regole, che fanno del cadavere l'impuro per eccellenza, potrebbero essere spiegate con la volontà di estirpare il c. dei m., ma non sono una prova della sua esistenza. L'idea antica che i morti non partecipino più alle benedizioni di Dio e appartengano al mondo della maledizione, della separazione, li predispone a essere trattati come ritualmente impuri (Os 9,4; Dt 26,14) e a trovare posto nella legislazione postesilica del puro e dell'impuro.

5 La necromanzia La pratica (condannata: Lv 19,31; 20,6-27; Dt 18,11) della →necromanzia rivela certamente l'idea che i morti avrebbero una conoscenza superiore, ma non permette di giungere a un culto. Il titolo di Elohim (1Sam 28,14), che la Bibbia dà sia a Jahweh che agli angeli (Sal 8,6; 29,1; 89,7), o al re (Sal 45,7) o a uomini eminenti (Sal 58,2; 82,1.6), sottolinea semplicemente il carattere misterioso, sovrumano, dello spirito che si rivela essere Samuele. Is 8,19, che è interpretato come una risposta ironica del profeta o l'affermazione di un principio ("Ogni uomo ha diritto ai suoi oracoli": P. Auvray, *Isaia*, Parigi 1972, 119), non permette di concludere che i morti fossero considerati dei. Resta il fatto che l'autore di 1Sam 28,3-19, considerando illecita la necromanzia (v. 3), ammette la possibilità di un ritorno dallo sheol, almeno nel caso preciso del profeta Samuele (Sir 46,20). È possibile che siano esistite altre credenze di questo genere. Non è impossibile, come pensa A. Caquot al termine del suo studio sui Refaim (antenati regali a Ugarit ai quali si rendeva un culto in vista di ottenere una discendenza), che gli Israeliti abbiano condiviso questa antica credenza nel potere fecondatore dei morti o di una parte scelta dei morti (DBS, X, 344-357); ma, in mancanza di testimonianze bibliche, l'ipotesi non è verificabile.

Bibl. InstAT, 1, 93-100; F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums*, Giessen, 1892; A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, 1906; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, II, Tournai, 1956, 75-82; W.F. Albright,

The High Place in Ancient Palestine, VTS 4, 1957, 242-258; J. Murtagh, *Mourning Customs in the O.T.*, BToday 44, 1969, 3047-3061; N.J. Tromp, *Primitive Conception of Death and the Nether World in the O.T.*, BibOrPont 21, 1969; P.H. Vaughan, *The Meaning of "bama" in the O.T.*, SocOTSMon 3, 1974; W.B. Barrick, *The Funerary Character of "High-Places" in Ancient Palestine: A Reassessment*, VT 25, 1975, 565-595; B. Lorenz, *Bemerkungen zum Totenkult im AT*, VT 32, 1982, 229-234. ABoud

MORTI, DIMORA DEI

1 L'arallû babilonese Presso i Babilonesi il dio della d. dei m. (acc. *arallû*) è Nergal. Egli regna sulla quarta parte del mondo andando dall'alto in basso (accadico *kigallu*, "la grande terra" o *erseṭ lâ târi*, "la terra senza ritorno"). È là che discendono i morti. L'astro di Nergal è il pianeta Marte. Ma non è il solo; ci sono anche le dee degli inferi: Ereshkigal, "regina del *kigallu*"; è lei che ha fatto di Nergal il dio dell'*arallû*; poi egli ha altre mogli La-az, Mammetum (una delle forme di Ishtar). Nergal è un giustiziere. La localizzazione della d. dei m. si incontra pure nell'epopea di Ghilgamesh, nella discesa di Ishtar agli inferi: luogo sotterraneo, è situato sull'altra sponda dell'oceano sul quale si trova il mondo. Vi si può giungere in due modi, sia andando all'estremo ovest, sia scendendo sotto terra. Ghilgamesh vi arriva munendosi di lunghe gaffe di 60 cubiti per attraversare "le acque della morte". Si ha una descrizione del mondo infernale basata sul racconto della discesa di Ishtar agli inferi (uomini-scorpione, taverniera, Utanapishtim, pianta della giovinezza, evocazione di Enkidu tra i morti...).

2 La tenebra persiana Nello zoroastrismo l'inferno non è di fuoco, perché il fuoco è un elemento divino e sacro. I cattivi sono condannati a soffrire la sua privazione, la mancanza di fuoco, perciò il freddo e le →tenebre.

3 Lo sheol dell'AT ebraico Lo sheol dell'AT assomiglia molto all'*arallû* assiro-babilonese al quale questa nozione si era forse molto anticamente ispirata. L' →Ade greco ha molte analogie con lo sheol.

La parola sheol (ebr. *šᵉ'ôl*) appare senza articolo tra il 1000 e l'800. Che cosa significa? Il luogo che "reclama" il defunto (E. König, O. Schilling: da *šā'al* "reclamare"), il "luogo profondo" (radice *šʾl*, "essere profondo"), o la "terra deserta", dove non si vive (radice *šʾh*, "essere deserto")? L'origine del termine è oscura. Poiché si ritiene che i defunti dimorino vicino ai vivi, lo sheol può essere identificato con la tomba (Sal 88,12), o una casa (Gb 17,13; 30,23), talvolta casa dell'eternità (Qo 12,5). Ma si immagina anche che tutti i defunti siano riuniti nello sheol, mondo sotterraneo da cui non possono uscire (Am 9,2; Sal 139,8; Is 7,11). Solo Jahweh ha il potere di farli discendere e di farli risalire (1Sam 2,6). Che cosa avviene? Su questo punto le concezioni sono svariate: secondo alcuni testi tutte le diseguaglianze sono eliminate, perché si ritrovano lì (Gb 3,19); altri testi, più antichi, suppongono la conservazione delle gerarchie terrestri (Is 14,9-18; Ez 31,8). La morte è un fenomeno complesso. Così la sorte del cadavere gioca un suo ruolo per giungere allo sheol.

Esso si differenzia dalle rappresentazioni più tardive — che distinguono dei luoghi speciali per i buoni (→paradiso) o per i cattivi (→geenna) — nel senso che si trovano lì tutte le categorie di morti. Solo con EnEt 22,1; 103,5s; 4Esd 7,35 si nota un'evoluzione. Lo sheol diventa allora un soggiorno temporaneo dove si attendono la risurrezione e il giudizio. Consta di almeno due categorie di luoghi: il luogo della felicità (paradiso) e uno o più luoghi di tormento per i peccatori.

Luogo di un sonno da cui non ci si può più risvegliare, è un paese senza ritorno dove finisce per prevalere un'idea di rottura con il mondo dei vivi (Gb 16,22). Lo sheol ha le sue porte (Gb 38,17; Sal 9,14; 107,18; ecc.; Ade) e i suoi catenacci (Gb 17,16). Opposto al regno della →luce, vi dominano le →tenebre (Sal 88,13; Gb 10,21s; ecc.) e la polvere (Gen 3,19; Sal 90,3; 104,29; Gb 10,9; Qo 3,20) a cui i morti ritornano. Possono soffrirvi la sete (Lc 16,19s). Luogo di silenzio, di oblio e di assenza (Sal 88,13; Qo 9,5s), il morto vi si sente profondamente isolato.

Insaziabile, la d. dei m. chiede sempre dei vivi (Is 5,14; Pr 1,12; 27,20; ecc.) e si identifica con l'abisso su cui è sospesa la terra (Gb 26,6-7; Ez 26,19). Ora è concepito come un luogo di aridità estrema, ora l'acqua vi ha un ruolo ostile (aridità: Sal 42,8; 71,20; 77,17; acque tumultuose: Sal 68,23; 69,3.16; 88,7-8; 107,24). La fragile creatura di Dio è allora oggetto di un tentativo di distruzione. Ma lo sheol non può niente contro Jahweh, il Dio vivente: egli può intervenire nello sheol (Am 9,2; Is 7,11; Sal 135,6; 139,8s). Jahweh si serve dello sheol per esercitare il suo giudizio e non gli si può sfuggire (Sal 139,8s), ma Dio apparirà progressivamente come colui che metterà fine a questa situazione insopportabile: la morte sarà finalmente vinta (Is 25,8). Questa speranza percorrerà tutto l'AT: Os 6,1-3; 13,14 (ripreso in 1Cor 15,55); Ez 37,1-14; Is 53,10b = Is 26,19; Dn 12,2; Sal 73,23-28; Gb 19,25-27, testi che annunciano la sconfitta della morte e la non-separazione dal Dio vivente, danno un tocco di speranza alle diverse tradizioni dell'AT, sia che la morte sia un fatto normale o naturale oppure una potenza ostile.

4 L'Ade della LXX e del NT L'ebr. *šᵉ'ôl* (sheol) è stato tradotto dalla LXX *Haidēs* (Ade, da *a-eidos*, "invisibile") termine che nella religione greca designava il dio dei morti e poi il regno dei morti; nel NT l'Ade è basso (Ef 4,9), all'opposto del cielo (Mt 11,23 = Lc 10,15; cfr. →abisso: Rm 10,6-7). In Lc 16,23 l'Ade contiene il →seno di Abramo, dimora dei giusti. Dell'antica concezione orientale degli inferi concepiti come una città in cui si è rinchiusi resta la nozione di "porte dell'Ade", potenza della morte (cfr. Is 38,10; Gb 38,17; Sal 9,14; Sap 16,13): secondo Mt 16,18 le porte dell'Ade non potranno trattenere nella morte coloro che appartengono alla città messianica. In Ap 1,18 Cristo detiene le chiavi

della morte e dell'Ade. Questo è il motivo per cui, in At 2,24, "le angosce della morte" costituiscono i segni premonitori della risurrezione, infatti il Signore non abbandona la vita in potere della morte (At 2,27.31). L'Ade è personificato in Ap 6,8 dove cavalca il cavallo "verdastro" e in Ap 20,13 (cfr. anche 1Cor 15,55 in cui alcuni manoscritti hanno "Ade" invece di "morte"). Nell'ultimo giorno la morte e l'Ade saranno gettati nello stagno di fuoco. →inferno.

Bibl. DBS, X, 437-443; StrBill, IV, 1016-1165: TWNT, I, 146-150; A. Jeremias, *Die babylonischassyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode,* Leipzig, 1886; id., *Hölle und Paradies bei den Babylonier,* Leipzig, 1903; P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux,* RB 16, 1907, 57-78; E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier,* I, Berlin, 1931; P. Dhorme, *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque,* RHR 123, 1941, 113-142; C.J. MacNaspy, *Sheol in the O.T.,* CBQ 6, 1944, 326-333; R. Martin-Achard, *De la mort à la Résurrection d'après l'A.T.,* Neuchâtel, 1956. [M. Gourgues, *L'au-delà dans le Nouveau Testament,* CahÉv n. 41, 1982; M. Hutter, *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt; literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu "Nergal und Ereskigal"* (= OBO 63), Freiburg/Göttingen, 1985; W. Berg, *Jenseitsvorstellungen im Alten Testament mit Hinweisen auf das frühe Judentum,* in A. Gerhards (Hrsgb.), *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel* (= QDisp 127), Freiburg i.B./Basel/Wien, 1990, 25-58]. MCar

MORTO, MANOSCRITTI DEL MAR

1 Scoperta e scavi All'inizio del 1947 un giovane pastore della tribù beduina dei Taʿâmireh, Mohamed ed-Dib, cioè "il lupo", cercava una delle sue bestie, smarrita in mezzo alle rocce e alle grotte della falesia. Così egli scoprì, 1.300 m a nord delle rovine di →Qumrân, la prima "grotta dei manoscritti". Precisiamo che queste rovine sono situate circa 12 km a sud della attuale città di Gerico ai piedi della falesia, sulla terrazza marnosa della riva occidentale del mar Morto. In questa grotta si trovavano dei rotoli di pelle manoscritti avvolti in teli di lino forse sigillati con bitume estratto dal mar Morto e deposti in giare di argilla munite di coperchi. Il conflitto arabo-israeliano di Palestina impedì agli archeologi di organizzare subito una spedizione incaricata di scoprire l'ubicazione di questa grotta. Le ricerche sul posto cominciarono nel 1949 su insistenza di un osservatore dell'ONU, l'ufficiale belga P. Lippens, e sotto la direzione congiunta di Lankester Harding, direttore inglese del Servizio delle Antichità di Giordania, e di R. de Vaux. Dal 1949 al 1956 furono effettuate campagne di esplorazione della falesia e di una parte della costa e anche scavi di grotte. Sono 11 le grotte che hanno permesso di ritrovare 600 manoscritti — i manoscritti del mar Morto — quasi tutti in ebraico o in aramaico (la settima grotta dei manoscritti conteneva alcuni frammenti di papiri scritti in greco) resti della biblioteca della comunità degli Esseni che si era stabilita in questi luoghi. Nessuna di queste grotte — anfratti di origine naturale alla base della falesia calcarea che costituisce il limite orientale dell'altopiano del deserto di Giuda (grotte 1Q, 2Q, 3Q, 6Q e 11Q) e grotte scavate dall'uomo nei pressi delle costruzioni di Qumrân, sul versante della terrazza marnosa che forma, in questo angolo, la riva settentrionale del wādī Qumrân (grotte 4Q, 5Q, da 7Q a 10Q) — si trova a sud del wādī Qumrân e la più lontana dagli edifici, la grotta 3Q, è situata poco più di 2 km a nord di questi; ricordiamo che le grotte dei manoscritti sono state classificate a parte, secondo l'ordine cronologico della loro scoperta e che ciascuna di esse ha ricevuto una sigla costituita dal numero di ordine e l'iniziale di Qumrân (per cui si ha da 1Q a 11Q).

2 Contenuto

A *Manoscritti ben conservati.* Fra questi reperti, sfortunatamente, figurano soltanto dodici rotoli manoscritti relativamente ben conservati: sette provenienti dalla grotta 1Q, gli altri cinque dalla grotta 11Q, se si conta il *Rotolo del Tempio,* che secondo R. de Vaux fu estratto da questa grotta. In occasione della "guerra dei sei giorni" del giugno 1967, le autorità israeliane, in applicazione della legge ereditata dal mandato britannico sulla Palestina concernente la scoperta di oggetti antichi, scoprirono questo rotolo presso "Kando"; questo mercante cristiano giacobita era servito a Betlemme, dai primi ritrovamenti fatti a Qumrân dai Beduini, come loro intermediario per lo smercio del prodotto dei loro scavi clandestini, ed era diventato antiquario a Gerusalemme. I sette rotoli della grotta 1Q sono: due copie d'Is (1QIsᵃ e 1QIsᵇ), un "Commentario" di Ab (1QpAb) e quattro altri rotoli che dal loro contenuto sono stati intitolati rispettivamente *Regola* (o *Manuale di Disciplina,* 1QS), *Regola della Guerra dei Figli della Luce contro i Figli delle Tenebre* (1QM), *Inni* (*hôdāyôt;* 1QH), *Apocrifo della Genesi* (quest'ultimo è in aramaico 1QapGen). Quanto ai cinque rotoli della grotta 11Q, essi comprendono: un manoscritto di Lv (scritto in caratteri ebraici antichi), una raccolta di Salmi (11QSal) di cui 44 sussistono integralmente o in parte (corrispondenti a 37 Sal canonici collocati in un ordine diverso da quello della Bibbia e a 7 salmi non canonici intercalati fra i precedenti; notiamo che tre di questi sette salmi sono conservati in lingua siriaca, tra cui il *Salmo 151* della Bibbia dei LXX), un *Targum di Giobbe* (in aramaico; 11QTgGb), un testo liturgico di carattere apocalittico e infine, forse, il *Rotolo del Tempio* (Q Tempio).

B *Frammenti.* Per riassumere, ora, l'elenco generale dei quasi 600 manoscritti che sono rappresentati dalla considerevole quantità di parecchie decine di migliaia, di frammenti, più o meno importanti, diciamo che circa un quarto di essi è costituito da copie dei libri biblici dell'AT; mentre gli altri tre quarti di questi manoscritti testimoniano un'appartenenza a un raggruppamento religioso ben definito.

3 Natura dei manoscritti

A *Manoscritti biblici.* A eccezione di Est, tutti i libri della Bibbia ebraica canonica sono rappresentati

nei ritrovamenti di questa biblioteca e, generalmente, in più esemplari: così Dt in almeno 14, Is in 15, Sal in 17 esemplari. Questi manoscritti in ebraico o in aramaico risalgono almeno agli inizi dell'era cristiana, mentre il più antico manoscritto della Bibbia ebraica precedentemente conosciuto (se si eccettuano i manoscritti della Gheniza del →Cairo), il codice del Cairo (che contiene unicamente i libri detti "profetici": da Giosuè ai "Dodici profeti minori") risale all'895 d.C. Anche tre opere deuterocanoniche/apocrife figurano tra questi ritrovamenti; sono: Tb (frammenti di almeno tre manoscritti in aramaico e uno in ebraico), Sir (frammenti in ebraico), la *Lettera di Geremia* (= Bar 6; frammenti greci su papiro).

B *Manoscritti non biblici.* Possono essere classificati in quattro categorie: apocrifi/pseudoepigrafi dell'AT; florilegi, commenti e targum; scritti apocalittici, liturgici o sapienziali; codici disciplinari.

a Apocrifi/pseudoepigrafi dell'AT. Della prima categoria, opere che i protestanti considerano come "pseudoepigrafi dell'AT" e i cattolici come "apocrifi dell'AT", sono soprattutto stati identificati, fra questi frammenti: il libro dei *Giubilei* (frammenti di una quindicina di manoscritti in ebraico), quello di *Enoch* (frammenti di almeno dieci o undici manoscritti in aramaico); inoltre i frammenti di parecchi *Testamenti* (in particolare: frammenti di cinque manoscritti in aramaico di un *Testamento di Levi* e di un manoscritto in ebraico di un *Testamento di Neftali*) sono molto simili ai passi corrispondenti del libro intitolato i *Testamenti dei dodici Patriarchi;* infine alcune opere precedentemente sconosciute possono essere attribuite a questa categoria come: l'*Apocrifo della Genesi* (uno dei rotoli della grotta 1Q e l'unico che sia in aramaico), i *Salmi di Giosuè,* la *Preghiera di Nabonide.*

b Florilegi, commenti e targum. I libri biblici non erano solamente oggetto di copiatura e di imitazione, erano utilizzati anche nella composizione di "florilegi" che raggruppano testi aventi uno stesso tema di ispirazione e in quella dei "commenti", adattati alla situazione storica contemporanea dell'autore e che presentano un carattere molto polemico. Sono stati portati alla luce frammenti di una decina di documenti di questo genere, in particolare di un *Commento ad Abacuc* (uno dei rotoli della grotta 1Q) e di un *Commento a Naum* (proveniente dalla grotta 4Q); essi sono serviti come base per la composizione di targum: *Targum di Giobbe* (uno dei rotoli della grotta 11Q) e *Targum del Levitico,* scritti in aramaico.

c Scritti apocalittici, liturgici o sapienziali. Numerosi manoscritti testimoniano preoccupazioni più precisamente apocalittiche, liturgiche o sapienziali come gli *Inni* (*hôdāyôt:* uno dei rotoli della grotta 1Q; i resti di altri cinque manoscritti su cuoio e su papiro sono stati trovati nella grotta 4Q).

d Codici. Alla quarta categoria, quella dei codici disciplinari, appartengono manoscritti particolarmente ben conservati che forniscono informazioni preziose sull'organizzazione del raggruppamento a cui essi si riferiscono; si tratta: da una parte, di due dei rotoli della grotta 1Q, la *Regola* (o *Manuale di disciplina:* altri dieci esemplari sono stati identificati fra i frammenti della grotta 4Q e una dozzina fra quelli della grotta 5Q) e la *Regola della guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre* (altri sette esemplari, due dei quali su papiro, sono stati riconosciuti nel lotto dei frammenti della grotta 4Q) e, dall'altra, lo *Scritto di Damasco* (o *Documento Sadocita:* di questo documento erano stati scoperti nel 1896-1897 nella Gheniza del →Cairo otto fogli di un primo manoscritto risalente al X secolo della nostra era e un unico foglio di un altro manoscritto dell'XI e del XII secolo; la grotta 4Q ha restituito i frammenti di sei manoscritti su pelle e di uno su papiro, la grotta 5Q quelli di un manoscritto su pelle, la grotta 6Q quelli di un nono manoscritto, anch'esso su pelle); si tratta, infine, del *Rotolo del Tempio* (proveniente probabilmente dalla grotta 11Q, è il più lungo rotolo attualmente conosciuto, di origine qumrânica: 8,14 m ancora conservati con 66 colonne di testi), documento in ebraico che racchiude una vasta raccolta di regole religiose che riguardano, in particolare, la purità e l'impurità rituali, un elenco di sacrifici e di offerte da effettuare durante le feste giudaiche, una descrizione del Tempio futuro e della liturgia che converrà praticarvi (queste considerazioni sul Tempio di Gerusalemme, che coprono quasi la metà del rotolo, gli è valso il nome che il suo editore, Y. Yadin, gli ha dato), prescrizioni che si rapportano al futuro re e all'organizzazione dell'esercito del suo regno.

4 Interesse I manoscritti di Qumrân rivelano quali fossero l'organizzazione della comunità che si era stabilita a Qumrân sotto la direzione del Maestro di giustizia (struttura gerarchica rigorosa, ammissione per tappe, predominio dei sacerdoti, classificazione annuale, età richieste per esercitare le diverse funzioni, consiglio della comunità e collegio supremo), le disposizioni di spirito dei suoi seguaci (carità fraterna, disprezzo dei piaceri dei sensi e delle ricchezze, culto della Legge, preoccupazione di purità), i suoi riti (di purificazione, di ordinamento dei pasti, di celebrazione del sabato e dei tempi sacri), i suoi dogmi (gnosi rivelata alla comunità, divisione del mondo fra i due Spiriti della luce e delle tenebre, del bene del male, predestinazione, retribuzione finale, messianismo complesso). In più, il confronto delle informazioni fornite da questi manoscritti, dai "cenni" di autori antichi e dalla ricerca archeologica del sito di →Qumrân, ha permesso di identificare questa comunità con quella degli →Esseni descritta da Plinio il Vecchio e di precisare la sua storia.

5 Data La maggior parte di questi testi devono risalire al I secolo prima della nostra era. In ogni caso sono tutti anteriori — a parte i rotoli di cuoio della grotta 3Q — all'attacco di Qumrân da parte dei Romani nel giugno 68 della nostra era, attacco che mise fine all'occupazione di questo luogo da parte della comunità degli Esseni, che si era ivi installata sotto il governo del Maestro di giustizia, verso l'anno 100 prima della nostra era (→Qumrân).

6 Conservazione ed edizione I resti di circa 600 manoscritti, eccettuato qualche raro elemento acquistato da istituzioni straniere o da privati, sono stati depositati in due luoghi di Gerusalemme. Da una parte, i sette rotoli della prima grotta sono stati raggruppati all'Università ebraica, che li ha ospitati fino al 1965, nell'attesa che fosse pronto il "Santuario del Libro" costruito in loro onore. Sono stati tutti editi, o negli Stati Uniti, o a Gerusalemme; anche il *Rotolo del Tempio* è stato affidato all'Università ebraica e il professore Y. Yadin l'ha pubblicato in un'edizione ebraica nel 1977 e in edizione inglese nel 1983. Quasi tutto il rimanente, compresi i frammenti delle due appendici del rotolo della *Regola* che proviene dalla grotta 1, è stato affidato dal 1949 al Palestine Archaeological Museum (Rockefeller Foundation). Una collezione intitolata *Discoveries in the Judaean Desert* e affidata all'Oxford University Press dovrebbe comprendere una decina di volumi nei quali un'équipe internazionale di specialisti era incaricata, sotto la direzione di R. de Vaux, di fare una presentazione di tutti i lavori di esplorazione e di scavi compiuti a Qumrân e nei dintorni di quel luogo e di pubblicare tutti i testi depositati al Palestine Archaeological Museum; ma, dopo che nel giugno 1967 le autorità israeliane avevano preso il governo di questo Museo e in seguito alla morte a Gerusalemme di R. de Vaux il 10 settembre 1971, l'avvenire di questa pubblicazione era diventato un po' incerto. Il sesto volume, tuttavia, apparve nel 1977, nove anni dopo il quinto, e il settimo nel 1982.

7 Messa in guardia Bisogna guardarsi dal confondere i manoscritti di Qumrân, di origine essena e tutti anteriori alla presa di questo luogo da parte dei Romani nel giugno 68 — eccetto i rotoli di cuoio della grotta 3Q — con quelli scoperti, nelle grotte dei versanti dei diversi wādī del deserto di Giuda (in particolare wādī Murrabba'at e naḥal Ḥever) che hanno tutt'altre origini e, per la maggior parte, risalgono solamente alla seconda rivolta giudaica.

Bibl. Principali editioni principes: M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary; II: 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, New Haven, 1950-1951 (1QIs^a; 1QpHa; 1QS); E.L. Sukenik, *Oçar ham-Megillôt hag-genuzôt šebide ha-Universita ha-ʿivrit*, Jerusalem, 1954 (in ebraico; ed. postuma sotto il controllo di N. Avigad; = *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, 1955; 1QIs^b; 1QM; 1QH); N. Avigad-Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXII*, Jerusalem, 1956 (1QapGn); J.P.M. van der Ploeg-A.S. van der Woude, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân*, Leiden, 1971 (11QtgJb); Y. Yadin, *Megillat ha-Miqdash*, Jerusalem, 1977 (3 voll. in ebraico = *The Temple Scroll*, Jerusalem, 1983; QTemple).

Opere generali e altre edizioni principes: A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959 (1983^4); R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, London, 1961 (ed. postuma aumentata: *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London, 1973); E.M. Laperrousaz, *Les Manuscrits de la mer Morte*, Que sais-je? 953, 1961 (1984^6: ed. aggiornata); J. Carmignac, E. Cothenet, P. Guilbert, H. Lignée, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, Paris, 1961-64; A.S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumrân Höhle XI*, OTS 14, 1965, 354-373; E.M. Laperrousaz, *Qoumrân. L'établissement essénien des bords de la mer Morte. Histoire et archéologie du site*, Paris, 1976; id., *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne, à la lumière des documents récemment découverts*, Paris, 1982; id., *Les Esséniens selon leur témoignage direct*, Paris, 1982; Y. Yadin, *The Temple Scroll. The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, London, 1985 (postuma). [J. Pouilly, *Qumrân* (= CahÉvSupp n. 61), Paris, 1987; H.U. Rosenbaum, *Cave 7Q5! Gegen die erneute Inanspruchnahme des Qumran-Fragments 7Q5 als Bruchstück der ältesten Evangelien-Handschrift*, BZ 31, 1987, 189-205; J.A. Fitzmyer, *The Qumran Scrolls and the New Testament after forty years*, in F. García Martínez-É. Puech (éd.), *Mémorial Jean Carmignac. Études Qumrâniennes*, RQum 13, 1988, 609-20; C.P. *Il più antico manoscritto dei Vangeli? Il frammento di Marco di Qumran e gli inizi della tradizione scritta del Nuovo Testamento* (= SubsBPont 10), Roma, 1987 (originale tedesco 1986); A. Vivian (a cura di), *Rotolo del Tempio* (= TesVOA6 1), Brescia, 1990; A.S. van der Woude, *Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988)*, TRu 55, 1990, 245-307; J.C. VanderKam, *The Dead Sea scrolls and early Christianity — How are they related? Part I*, BR 7,6, 1991, 14-21. 46-47; E. Jucci, *Qumran e dintorni. Breve rassegna di studi qumranici*, RivB 40, 1992, 467-77; J. O'Callaghan, *L'ipotetico papiro di Marco a Qumrân*, CC 143/2, 1992, 464-73].

EMLap

MORTO, MAR

1 Nome Il nome di m. M. è usato dal II secolo d.C. per il grande lago dove sfocia il Giordano (Pausania, *Descrizione della Grecia* 5,7,4s; Galeno, *De simpliciuin medicamentorum facultatibus* 4,20) e nel quale sono assenti flora e fauna. Nell'AT è chiamato sia mare Salato (in ebr. *yām hammelaḥ;* Gen 14,3; Nm 34,3.12; Gs 3,16; 15,2.5; 18,19), sia mare dell'Araba (in ebr. *yām hāʿărābāh*, Dt 3,17; 4,49; Gs 3,16; 12,3; 2Re 14,25), sia mare Orientale (in ebr. *yāin haqqadmônî;* Ez 47,18; Gl 2,20; Zc 14,8). È in seguito conosciuto sotto il nome di lago Asfaltite (Giuseppe Flavio, *B.J.* 1,657; 3,515; 4,437s.453.455s.474.476; 7,168.281; *A.J.* 1,174; 4,85; 9,7.206; 15,168; *c.Ap.* 1,174; Plinio, *Storia naturale* 5,72), a causa della massa di bitume che galleggiava sulla sua superficie. Si sa, da Diodoro di Sicilia (19,9s) e da altri autori, che questo prodotto fu oggetto di un importante commercio e che era esportato dai →Nabatei in Egitto. Secondo il Talmud il m. M. aveva anche il nome di "mare di Sodoma" (BabSab 108b) e questo appellativo si ritrova in Giuseppe (*A.J.* 5,81), nel *Quarto libro di Esdra* 5,7 e ancora in J.C. Basnage, *La repubblica*

degli Ebrei, IV Amsterdam 1713. Allo stesso modo, gli Arabi lo chiamano "mare di Sodoma e di Gomorra" o "mare di Zoar", dall'oasi situata alla estremità meridionale del mare (Gen 19,23). Il nome arabo di "mare di Lot", che allude al racconto di Gen 19,23-29, è attestato solo a partire dal 1047.

2 Caratteristiche Misurando 17,7 km nel suo punto più largo, il m. M. si estende oggi su circa 80 km, da nord a sud, e ricopre una superficie di 940 km². A est è circondato dai monti di Moab e a ovest da quelli di Giudea, due catene montuose di un'altezza media di 900 m. Il livello della sua superficie è attualmente collocato 400 m sotto il livello del Mediterraneo: è il punto più basso del globo.

La profondità maggiore del m. M. è di circa 390 m cioè a più di 790 m sotto il livello dei mari. A causa del clima eccezionalmente caldo e secco l'evaporazione intensa (fino a 25 mm al giorno in tempo di scirocco) ha portato l'acqua del m. M. a una salinità del 26 per cento, che è sei volte più elevata di quella delle acque degli oceani. La sua salinità rende impossibile ogni forma di vita e i pesci del Giordano, che si spingono fin qui, trovano una morte rapida. La densità dei sali minerali è tale che il corpo dell'uomo non può immergersi e galleggia, come già sapeva Aristotele (*Meteorologia* 2,3,39; cfr. Strabone, *Geografia* 16,2,42). La densità media dell'acqua del m. M. è effettivamente di 1,160 e raggiunge 1,253 alla sua estremità meridionale. Questi dati fanno del m. M. una delle irregolarità più spettacolari del globo. Malgrado l'evaporazione intensa, il livello dell'acqua cresceva a poco a poco; ciò si notava soprattutto alla punta meridionale del lago dove la bassa regione della Sebḫa era progressivamente inondata. Il m. M. è effettivamente alimentato dal Giordano e dai suoi affluenti, l'Arnon, lo Zered, il Cedron e da alcuni wādī nella stagione delle piogge. L'acqua che il solo Giordano vi versava veniva valutata in 95 m al secondo. Tuttavia, in seguito ai lavori di irrigazione e di pompaggio dell'acqua, questo volume è decresciuto e il livello del m. M. tende ormai ad abbassarsi gradualmente: è diminuito di circa 15 m in rapporto ai dati dell'anno 1915, cioè in 70 anni. La penisola di el-Lisān (→lingua), sulla riva est, divide il lago in due parti molto diverse: mentre il bacino principale, a nord, raggiunge 390 m di profondità, quello del sud costituisce uno stagno di 5 m soltanto di profondità. Un guado, ritornato praticabile dopo 150 anni, anzi asciutto in estate, permette di attraversare il mare all'altezza di el-Lisān. Parecchie sorgenti solforose sfociano sulla riva, p.es. a Ein Boqeq, o anche sotto la superficie delle acque; ciò portò il geografo arabo Yaqut (1179-1229) a dare al m. M. il nome di "lago puzzolente". Sulle rive la vegetazione è evidentemente delle più povere, ma basta una sorgente perché vi appaiano fiorenti coltivazioni tropicali come nelle oasi di Engaddi e di Ain Fešḫa.

Bibl. Abel, I, 167-169.498-505; BRL², 16.292s; EncIsl, I, 961s; EJ, V, 1391-1396; PW, II, 1729s; M. Blanckenhorn, *Entstehung und Geschichte des Toten Meeres*, ZDPV 19, 1896, 5-59; F.M. Abel, *Une croisière autour de la mer Morte*, Paris, 1911; E.W.G. Masterman, *Rise and Fall of the Level of the Dead Sea, 1900-1913*, PEFQS, 1913, 192-197; F.M. Abel, *Notes complémentaires sur la mer Morte*, RB 38, 1929, 237-260; C. Klein, *On the Fluctuations of the Level of the Dead Sea since the Beginning of the 19th Century*, IstWatComHydrPap 7, 1960; P.C. Hammond, *The Nabataean Bitumen Industry at the Dead Sea*, BA 22, 1959, 40-48; W. Haude, *Über klimatische und menschliche Einwirkungen auf den Wasserhaushalt des Toten Meeres in seiner Vergangenheit*, ZDPV 88, 1972, 105-139. ELip

MOSA In ebr. *mōṣāh*, "uscita"; località di Beniamino (Gs 18,26; cfr. 1Cr 8,36-37; 9,42-43); le numerose →impronte di sigillo d'epoca persiana o addirittura neobabilonese recanti *m(w)ṣh*, "Mosa", che sono stati ritrovati nei dintorni di Gerusalemme, permettono di supporre che M. faceva parte all'epoca del dominio della corona. Li Tito stabilì una colonia di veterani, *colonia amasa*, da cui il nome, nel Talmud (YerSuk 4,5) e in arabo, di Qalōnyā, 8 km a ovest di Gerusalemme; il nome di M. è stato ripreso per la colonia israeliana stabilita in questo posto. JLong

MOSAICO I mosaici sono attestati in Palestina a partire dall'epoca ellenistica e soprattutto nell'epoca bizantina in cui essi sono molto numerosi. I palazzi di Erode mostrano d'altronde la qualità dei m. colorati di questa epoca in cui si riscontrano essenzialmente motivi geometrici, mentre i m. bizantini presentano motivi più variati; è il caso, in particolare, della famosa carta di Madaba.

Il m. non sembra menzionato nella Bibbia, tuttavia il termine gr. *lithostrōton*, che indica il luogo dove siede Pilato per giudicare Gesù (Gv 19,13), può indicare tanto un pavimento quanto un bel lastricato con pietre colorate, simile a un m.; gli studi di P. Benoît hanno dimostrato che questo *lithostrōton* non corrisponde all'attuale Via dolorosa, ma probabilmente non lontano dalla "torre di Davide", all'esterno del palazzo di Erode. →Gabbata.

Bibl. P. Benoît, *Prétoire, Lithostrôton et Gabbatha*, RB 59, 1952, 531-550 (= *Exégèse et théologie*, I, Paris, 1961, 316-339); id., *L'Antonia d'Hérode le Grand et le forum oriental d'Aelia Capitolina*, HarvTR 64, 1971, 135-167 (= *Exégèse et théologie*, IV, 1982, 311-346); H. Donner, *Die Mosaikkarte von Madeba I*, Wiesbaden, 1977; C. Dauphin, *Mosaic Pavements as an Index of Prosperity and Fashion*, Levant 12, 1980, 112-134; P. Benoît, *Le prétoire de Pilate à l'époque byzantine*, RB 91, 1984, 161-177. ALem

MOSCA In ebr. *zᵉbûb* (→Baal-Zebub), in gr. *myia*; le mosche sono una autentica piaga in Palestina poiché infastidiscono costantemente gli uomini e gli animali; la Bibbia ne parla raramente (per es. Is 7,18; Sap 16,9); in certi testi si tratta di →zanzare.

Bibl. BHH, I, 486; EJ, VI, 1368s. HF-JCMar

MOSÈ In ebr. *mōšeh*, nome di origine egiziana, senza dubbio forma abbreviata di un nome teoforo, "figlio di..." (cfr. Tutmosi, Ramses) molto frequente (*msy* o *msw*) nel Nuovo Impero (R. de Vaux, *Histoire*, 312); Es 2,10 gli dà un'etimologia popolare ebraica, da *mšh*, "ritirare", da cui "tratto (dalle acque)".

1 Dati biblici Figlio di Amram e di Iochebed (Es 6,20), fratello di Aronne (4,14; 6,20) e di Miriam (Nm 26,59), M. (citato 706 volte da Es 2 a Gs 24) domina la storia primitiva di Israele, dall'Egitto al Giordano. Nato in Egitto, salvato dalla figlia del faraone oppressore (2,1-10), difensore incompreso dei suoi fratelli (2,11-14), M. deve andare in esilio in Madian (2,15-22). È in questo periodo che Jahweh (l'attore di tutta la storia) chiama Mosè, gli rivela il suo nome (3,13-15) e lo manda dal Faraone per ottenere la liberazione dei suoi fratelli (3-10): missione che, malgrado il rifiuto del Faraone (10,27-29), sfocia nell'avvenimento del mare dei Giunchi che rivela tutta l'onnipotenza di Jahweh che ha liberato Israele dall'Egitto (14-15). M. conduce allora i riscattati d'Egitto attraverso il deserto (16-18) fino al Sinai (da Es 19 a Nm 10), dove Jahweh fa di loro il popolo della sua alleanza secondo le clausole che fa conoscere attraverso Mosè (Es 20-24; 25-31; Lv). In seguito la marcia nel deserto riprende (Nm 10,11), segnata, come la prima, dai rimpianti dell'Egitto (Es 16,3; Nm 11,4-5), le mormorazioni contro Jahweh e contro M. (Es 15,24; Nm 12,1-2; 14,2.27.36) e le infedeltà del popolo (Nm 14; 25), per giungere, dopo 40 anni, alle steppe di Moab (Nm 33,48-49; 36,13; Dt 1,5). Là M., condannato a non oltrepassare mai il Giordano a causa dell'infedeltà di Israele (Dt 1,37; 3,26; 4,21) o, secondo P, per aver egli stesso dubitato, con Aronne, a Meriba (Nm 20,12; Dt 32,50-51), dà le sue ultime istruzioni, la "Torah" (Dt 4,44; 17,18; 31,11.26; 32,46) che deve regolare la vita del popolo dell'alleanza nelle nuove condizioni di Canaan. Finalmente dopo aver cantato il suo cantico (32) e benedetto le tribù (33), M. sale sul monte Nebo da dove intravede la Terra promessa e muore (34). Jahweh continua la storia con Giosuè. Meno menzionato nel resto dell'AT, M. vi conserva gli stessi tratti: profeta (Nm 12,7; Dt 18,15.18; 34,10; Os 12,14; Sap 11,1), intercessore (Es 33,11-14; Nm 14,13-19; Ger 15,1; Sal 99,6; 106,23), eletto da Dio (Es 3; Sal 106,23), uomo di Dio (Dt 33,1; 1Cr 23,14; Esd 3,2; Sal 90,1), servo di Jahweh (Es 14,31; Dt 34,5; Gs 1,1; 1Re 8,53.56; 2Re 18,12; 21,8; Ml 3,22; Bar 1,20; Sap 10,16) per mezzo del quale Jahweh ha salvato il suo popolo (Es 3-15; 1Sam 12,6.8; Mi 6,4; Is 63,11.12; Sal 77,21; 103,7; 105,26) e gli ha detto le sue volontà (Es 20-24; Sir 45,3.5), la Legge (Torah) che Mosè ha prescritto (Gs 1,7; 2Cr 34,14). Questa "Legge di Mosè", o "libro della Legge di Mosè", che equivale soprattutto al Dt (Gs 8,31-35; 1Re 2,3; 2Re 14,6; 21,8; 23,25), designa, a partire dalla sua promulgazione da parte di Esdra come →Legge del popolo ebraico postesilico (Esd 7; Ne 8), tutta la legislazione del Pentateuco e il Pentateuco stesso (Ne 8,1; 13,1; Ml 3,22; Dn 9,11-13).

2 Mosè e la storia Sebbene M. sia conosciuto solamente nella Bibbia, non si può tuttavia dubitare della sua esistenza. È molto difficile trovare il suo volto storico sotto l'apporto delle tradizioni più preoccupate di celebrare i prodigi compiuti da Jahweh per mezzo di M. che della biografia. Le tracce di una "glorificazione" di M. sono rare. Il prestigio acquisito da M. ha incontestabilmente influenzato il racconto della sua nascita (Es 2,1-10), composizione del genere "nascita dell'eroe" forse ispirato alla leggenda di Sargon d'Accad (ANET 119, R. de Vaux, *Histoire*, 311-312), ma nel suo contesto il racconto ha essenzialmente una portata teologica: Jahweh conduce la storia prendendosi gioco degli ordini del Faraone (1,22), salvando, paradossalmente, il futuro liberatore di Israele per mezzo della figlia del suo oppressore. Ogni fonte del Pentateuco apporta senza dubbio il proprio tocco al ritratto biblico di M. (G. von Rad, *Teologia dell'AT* I, 253-258), ma in modo generale si può dire che l'AT si interessa meno alla persona di M. che all'opera compiuta da Jahweh per mezzo di lui a favore di Israele dall'Egitto al Giordano (Es, Lev, Nm, Dt). Lo storico dovrà tenere conto della lunga storia letteraria e preletteraria di queste fonti bibliche. Le conclusioni restano troppo incerte per permettere una "storia di Mosè", ma si può giustamente pensare che M. fosse uno dei semiti formati per la politica asiatica dei faraoni, che riuscì a liberare i suoi fratelli dall'Egitto e ad organizzarli nel deserto in un popolo dotato di un Dio, di un culto e di una legge che fu il nucleo del futuro Israele. →esodo; →Egitto.

3 Giudaismo Il posto centrale della Legge di M. nella comunità giudaica postesilica, i problemi posti dall'incontro con l'ellenismo (la Legge, Sapienza di Israele: Sir 24,23; Bar 4,1-4) spiegano senza dubbio in parte l'interesse verso la persona di M. da parte del giudaismo postbiblico (cfr. H. Cazelles, *Moïse, l'homme de l'alliance*, 53-167), tanto ad Alessandria (*Vita di Mosè* di Filone e altri scritti apologetici) quanto in Palestina (Qumrân; Giuseppe; pseudo-Filone; scritti rabbinici). Il posto del "profeta che assomiglia a Mosè" (Dt 18,15.18) nelle speranze messianiche d'Israele è più difficile da valutare. Qumrân (1QS 9,9-11) vive nell'attesa del Profeta e dei Messia di Aronne e di Israele. Secondo Giuseppe (*A.J.* 20,97) Teuda (At 5,36), verso il 45-46, mobilitava le folle presentandosi come un profeta capace di rinnovare i prodigi di Mosè. Il NT attesta d'altronde questa attesa del profeta che sembra di volta in volta diverso dal Messia (Gv 1,20-21 che lo distingue anche da Elia, il profeta precursore: Ml 3,1.23-24; Mt 11,10; 17,10-13) o il Messia stesso (Gv 6,14; 7,40-42.52). Non si può tuttavia ricostruire la speranza giudaica a partire dal NT. In mancanza di dati sembra impossibile precisare lo statuto messianico del profeta atteso.

4 NT Rispecchiando talvolta l'esegesi giudaica della sua epoca (At 7,22-23.38.53; Gal 3,19; Eb 2,2; 2Tm 3,8; Gd 9), il NT riserva un posto importante a Mosè (citato 79 volte): uomo di fede (Eb 11,23-29), mediatore della Legge che Gesù "non è venuto

ad abolire, ma a portare a compimento" (Mt 5,17), con tutto ciò che questo comporta di continuità e di radicale novità (Mt 5,21-48), profeta che annuncia Gesù (Lc 24,27-44; Gv 5,39-46; At 26,22.23), testimone con Elia della trasfigurazione (Mt 17,1-8; par.). Gesù è il profeta somigliante a M. (At 3,22; 7,37) e superiore a M. (Gv 1,17; Eb 3,1-6), che inaugura la nuova alleanza alla quale la Legge conduceva come un pedagogo (Gal 3,23-26).

Bibl. Commentari all' →Esodo: DBS, V, 1308-1337; EJ, XII, 371-413; TWNT, IV, 852-878; H. Cazelles (ed.), *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Paris, 1955; E. Osswald, *Das Bild des Moses in der kritischen A.T. Wissenschaft seit J. Wellhaussen*, Berlin, 1962; S. Hermann, *Mose*, EvT 28, 1968, 301-328; H. Schmid, *Mose, Überlieferung und Geschichte*, BZAW 110, 1968; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1, Paris, 1971, 305-440; J. Coppens, *Le prophète eschatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures*, ETL 49, 1973, 5-35; F.E. Wilms, *Die Frage nach dem historischen Mose. Der Stand der Mose-Forschung*, ThQ 153, 1973, 353-363; R. Martin-Achard (ed.), *La figure de Moïse, écriture et relectures*, Genève, 1978; H. Cazelles, *Alla ricerca di Mosè* (= LOB 3.2), Brescia, 1982. [E. Bock, *Moses: from the mysteries of Egypt to the Judges of Israel*, Edinburgh, 1986; E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (= ConBibOT 27), Stockholm, 1988; A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (= OBO 98), Freiburg/Göttingen, 1990]. ABoud

MOSÈ, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

MOSERA In ebr. *môsērāh*, "legame"; tappa della marcia nel deserto secondo Dt 10,6, dove Aronne sarebbe morto e sarebbe stato seppellito. È probabilmente identica a →Moserot di Nm 33,30-31. MDB

MOSEROT In ebr. *mōsērôt*, "legami" (si può interpretare "il posto dove si attaccano le bestie"); secondo Nm 33,30-31 quattordicesima tappa presso il Sinai, a cinque giorni da Ezion-Gheber; localizzazione sconosciuta. MDB

MOSHEK →Mesech.

MUFLONE →antilope.

MULA, MULO Il termine ebr. *pered* (femminile *pirdāh*) indica sia il mulo propriamente detto (*Equus mulus;* incrocio di un asino e di una giumenta; caso più frequente) sia il bardotto (*Equus hinnus;* incrocio di uno stallone e di un'asina). I muli erano molto apprezzati per le loro qualità (la forza del cavallo e la prudenza dell'asino). Servivano come cavalcature anche a personaggi importanti come Assalonne (2Sam 18,9; cfr. 13,29) e Davide (1Re 1,33) e come bestie da soma (2Re 5,17; 1Cr 12,41; Is 66,20; cfr. anche Esd 2,66). Salomone ne ricevette in dono (1Re 10,25; 2Cr 9,24). Il loro frequente uso indica che si lasciavano accoppiare asini e giumente, stalloni e asine, malgrado la prescrizione generale di Lv 19,19 (cfr. Dt 22,9-10). Gli abitanti dell'Anatolia li esportavano a Tiro (Ez 27,14).

Bibl. BHH, II, 1177; EJ, XII, 516s. HF-JCMar

MULINO →macina.

MURABBÂʿAT, MANOSCRITTI

1 Scoperta Nell'ottobre 1951 dei Beduini Taʿamireh presentarono al Museo Rockefeller di Gerusalemme frammenti di pelle su cui erano scritte alcune parole in ebraico e in greco. Questi frammenti provenivano dalle grotte del wādī Murrabbaʿât, una valle incassata, che va da Betlemme al mar Morto attraverso il deserto di Giuda: le grotte erano situate circa 25 km a sud-est di Gerusalemme e 18 km a sud della grotta 1 di Qumrân. Uno scavo archeologico diretto da R. de Vaux mise in luce resti del Calcolitico, del Ferro II, dell'epoca romana e dell'epoca araba, i resti più importanti risalgono alla seconda rivolta giudaica (132-135 d.C.).

2 Contenuto I ritrovamenti dei Beduini e gli scavi hanno portato alla luce 173 testi in ebraico, aramaico, greco, latino e arabo. Se si eccettua un manoscritto palinsesto paleoebraico risalente probabilmente al 700 a.C. circa, il solo papiro dell'epoca dei re conosciuto oggi, così come alcuni frammenti arabi posteriori, la maggior parte di questi documenti, come quelli del →Naḥal Ḥever, risalgono alla →rivolta di Bar-Kokba, dal suo vero nome "Simone, figlio di Kosibah". Questi documenti testimoniano la molteplicità delle lingue e delle scritture utilizzate in Palestina verso l'inizio della nostra era. In effetti fra questi documenti si distinguono:

— numerosi testi ebraici e aramaici su pelle fra i quali frammenti di testi biblici (sono rappresentati Gen, Es, Nm, Dt, Is), filatteri, abbecedari, conti;
— altri documenti erano scritti su papiro, essenzialmente lettere e atti notarili (contratti di matrimonio, di vendita, atti di ripudio);
— altri ancora scritti su cocci di ceramica; questi →ostraka sono soprattutto "esercizi scolastici": abbecedari, elenchi di nomi di persone, ecc.
— parecchie pergamene e papiri scritti in greco: essenzialmente conti e atti notarili;
— alcuni frammenti di papiro e ostraka in latino;
— infine si nota la presenza di un testo in scrittura corsiva nabatea che si può accostare a documenti simili trovati a →Naḥal Ḥever. Come questi ultimi documenti, i manoscritti del wādī Murrabbaʿât gettano un po' di luce su uno dei periodi meno conosciuti della storia della Palestina: quello che separa le due rivolte giudaiche del 70 e del 135.

Bibl. P. Benoit-J.T. Milik-R. de Vaux, *Les grottes de Murabbaʿât*, DJD 2, 1961; F.M. Cross, *Epigraphic Notes, II*, BASOR 165, 1962, 34-36; S. Segert, *Zur Orthographie und Sprache des aramäischen Textes von*

Wadi Murabbaʿat, ArOr 31, 1963, 122-137; M.R. Lehmann, *Studies in the Murabbaʿat and Nahal Hever Documents,* RQum 4, 1963, 53-81; E. Koffmahn, *Die 'Restitutionsklausel' in den aramäischen Vertragsurkunden von Murabbaʿat,* RQum 4, 1963, 421-427; E. Koffmahn, *Zur Datierung der aramäisch/hebräischen Vertragsurkunden von Murabbaʿat,* WZKM 59-60, 1963-64, 119-136; Z.W. Falk, *The Kethuba of Murabbaʿat,* JJS 15, 1964, 157; J.A. Fitzmyer, *The Bar Cochba Period,* in *Essays on the Semitic Background of the N.T.*, London, 1971, 305-354; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. I, Hebrew and Moabite Inscriptions,* Oxford, 1971, 31-32; Y. Yadin, *Bar-Kokhba, The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt Against Rome,* New York, 1971; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* 1, Edinburgh, 1973, 534-557; D. Pardee et al., *Handbook of Ancient Hebrew Letters,* Chico, 1982, 114-139. ALem

MURATORE, ARCHITETTO Il muratore (in ebr. *gōdēr*) giocava un ruolo fondamentale nella costruzione di case, palazzi e templi. Lavorava spesso con i →tagliatori di pietre (2Re 12,13; cfr. 1Cr 22,15; Esd 3,7), i costruttori e altri artigiani e operai edili (2Re 22,6; 2Cr 24,12). Egli costruiva con →mattoni o, più spesso, con →pietre, unendole con malta di calce (Ger 43,9). Poteva anche essere ingaggiato per costruire muri di difesa (Ez 22,30; Am 9,11; Is 58,12). Il muratore era così ben associato al costruttore (in ebr. *bōneh;* cfr. Gen 4,17), a volte all'architetto e al capo operaio che poteva essere assimilato a lui (Sal 118,22; 2Re 12,12; 22,6; Esd 3,10; Ne 3,37; 4,11s; 2Cr 34,11). Il mestiere di "costruttore del Tempio" (aram. *bnʾ hklh*) è attestato su un ossario di Givʿat ha-Mivtar, vicino a Gerusalemme.

Nel NT si fa più volte riferimento alla metafora della costruzione (Mt 16,18; 21,42; At 4,11; Ef 2,21; 4,12; 1Pt 2,4-6) con menzione del ruolo dell'architetto (1Cor 3,10; in gr. *architektōn;* cfr. Sir 38,27).

Bibl. J. Naveh, *The Ossuary Inscription from Givʿat ha-Mivtar,* IsrEJ 20, 1970, 33-37. ALem

MURATORI, CANONE Frammento di un manoscritto dell'VIII secolo scoperto nel 1740 da L.A. Muratori, bibliotecario della Biblioteca ambrosiana di Milano. Il testo contiene, in un cattivo latino probabilmente tradotto dal greco, un elenco del canone del NT generalmente datato alla fine del II secolo e originario di Roma. Sebbene il testo sia lacunoso all'inizio e forse anche alla fine, è prezioso per lo studio della formazione del →canone. L'elenco non include Eb, 1-2Pt, né Gc e conosce solo due lettere giovannee. Invece menziona Sap (nel NT!) e l'*Apocalisse di Pietro* (che non ha nulla a che vedere con l'opera gnostica dallo stesso titolo trovata a Nag Hammadi) per la quale esprime delle riserve. Loda anche il *Pastore di Erma* senza farne un'opera degna di essere "letta in pubblico in chiesa" e rifiuta infine certi autori. Il frammento è interessante anche per i criteri proposti: la qualità di testimone oculare per i Vangeli (tranne Lc) e At; l'intenzione universale delle sette lettere paoline le cui Chiese simboleggiano la Chiesa intera (l'autore dell'elenco fa riferimento qui ad Ap 2-3); l'importanza dei regolamenti disciplinari per Fm, 1-2Tm, Tt; la data antica (da qui il rifiuto del *Pastore di Ermа*). Il c. M. riflette anche la coscienza di dare l'elenco delle opere degli Apostoli, opere paragonabili, nello spirito dell'autore, a quelle dei profeti dell'AT. Da notare che la datazione (II secolo) è basata sulla critica interna (confronto con altri elenchi) e che, recentemente, è stata rimessa in questione da A.C. Sundberg che pensa piuttosto a un elenco orientale del IV secolo.

Bibl. DBS, V, 1399-1408; IDBS, 136-140; R.F. Collins, *Introduction to the New Testament,* Garden City, 1983, 33-34 (traduz. inglese); A.C. Sundberg, *Canon Muratori. A Fourth Century List,* HarvTR 66, 1973, 1-41. MdeM

MUSICA E BIBBIA In ogni tempo, nel suo rituale sacro e profano, la Bibbia ha interessato i musicisti. Collegata fin dalle origini ai modi d'espressione e alle forme musicali delle grandi civiltà dell'antichità (Mesopotamia, Egitto), essa trasmise ai suoi eredi il ricco patrimonio della cantillazione biblica e della salmodia come anche la pratica del canto responsoriale e antifonato. Profondamente influenzata dai canti del tempio e della sinagoga (Sal, cantici dei libri sapienziali, Ct), dall'innologia gnostica e dalle tradizioni musicali ellenistiche, la Chiesa cristiana dei primi secoli riprenderà buona parte del repertorio lirico dell'AT al quale si aggiungeranno i cantici del NT (→Magnificat →Benedictus, →Nunc dimittis), così come gli innumerevoli inni di cui l'esempio più antico è stato ritrovato su un papiro del III secolo nelle rovine di Ossirinco. La diffusione del Cristianesimo dall'Oriente in Occidente e la penetrazione del culto nelle nuove entità geografiche fu alla base di un nuovo slancio per la musica ispirata dalla Bibbia che si riservò un posto di privilegio nei riti bizantini, siro-antiocheni, armeni, copti ed etiopici. La Chiesa greco-ortodossa e più tardi le sue sorelle slave diedero uno splendore tutto particolare alla tradizione degli apostoli e al messaggio dell'AT e del NT. Rappresentato dai *kontakia* (odi narrative o ballate sacre), dagli *sticheres* (corti inni che seguono i versetti dei salmi e dei cantici biblici) e dai canoni (serie di nuove odi bibliche parodiate), questo rituale poetico e musicale troverà la sua espressione più perfezionata nell'opera di Romano il Melode (VI secolo), Andrea di Creta (VII-VIII secolo), Giovanni Damasceno (VII-VIII secolo) e Cosimo di Gerusalemme (VIII secolo). Nello stesso spirito, il canto liturgico della Chiesa cattolica romana attinge a sua volta alle fonti dei libri biblici. Prima manifestazione della storia musicale dell'Occidente, il canto gregoriano deve moltissimo alla cantillazione ebraica (recitazioni, orazioni e letture bibliche), mentre l'essenziale dei testi biblici e la sua tradizione musicale si ritrovano nelle "Ore" dell'Officio divino, nell'an-

tifonario (antifone e risposte) e nel Salterio-innario. Attirati ben presto dal valore poetico e religioso dei testi lirici di ringraziamento o di implorazione, i compositori occidentali gettarono gli occhi sul Salterio che suscitò una vasta letteratura in cui emergono: Josquin des Prés, Orlando di Lasso, Claudio Monteverdi, Jean-Baptiste Lully, Marc-Antoine Charpentier, Felix Mendelssohn, Ferenc Liszt, Johannes Brahms, Cèsar Franck, Guy Ropartz, Albert Roussel, Florent Schmitt, Ernest Blocb, Zoltàn Kodály, Igor Stravinsky e Goffredo Petrassi. Il Sal 50, *Miserere mei, Deus* recitato nell'ufficio delle lodi e inserito nel Servizio delle Tenebre della Settimana Santa, attirò un'attenzione particolare e conobbe il suo momento di gloria con i polifonisti del XV e XVI secolo quali Costanzo Festa, Francesco Guerrero, Giovanni Palestrina, Francesco e Felice Anerio, Luigi Dentice e Tommaso Ludovico da Victoria. Il più celebre dei cantici liturgici tratto dai Vangeli, il Magnificat, ebbe da parte sua una sorte ancor più invidiabile. Capolavoro dell'ufficio dei vespri, ricevette il suo titolo nobiliare grazie alla scrittura polifonica. Attestato nel repertorio dal XIV secolo, fece i bei giorni dei musicisti del XV e XVI secolo, John Dunstable, Gille Binchois, Guillaume Dufay, Josquin des Prés, Antoine Brumel, Jean Mouton, Clemente non Papa, Claudin de Sermisy, Jacques Arcadelt, Pierre Certon, Claude Goudimel, prima di diventare un genere di musica religiosa a parte sotto la penna di Cristóbal de Morales, Orlando di Lasso, Giovanni Palestrina, Claudio Monteverdi, Antonio Vivaldi e Tommaso Albinoni. Caduto in disuso dopo il capolavoro di J.S. Bach, troverà una seconda giovinezza nel XX secolo con i compositori Goffredo Petrassi e Krzysztof Penderecki. Da un pubblico di quei tempi relativamente confidenziale, Lm conobbe in passato un'esistenza ricca e feconda. Cantate in origine sulle melodie gregoriane durante le prime tre lezioni del mattutino di Giovedì, Venerdì e Sabato Santo, adottarono la scrittura contrappuntistica nel XV secolo. Destinate sia alla liturgia della Settimana Santa o parti indipendenti dell'Ufficio su alcuni versetti dei "canti funebri", permisero a Guillaume Dufay, Loyset Compère, Johann Friedrich Agricola, Jacques Arcadelt, Antoine de Févin, Heinrich Isaac, Pierre de La Rue, Cristóbal de Morales, Tommaso Ludovico da Victoria, Orlando di Lasso e Giovanni Palestrina di mostrare il loro talento e nella stessa occasione fecero la fama di alcuni tipografi dell'epoca: Ottaviano Petrucci (1506), Pierre Attaingnant (1535), Robert Ballard e Adrien Le Roy (1557). Debitori in un primo tempo dell'estetica del mottetto (Giovanni Croce, Carolus Luython, Lodovico Grossi da Viadana, ecc.), nel XVII e XVIII secolo evolsero verso lo stile monodico (Giacomo Carissimi, Gerolamo Frescobaldi, Alessandro Stradella, Alessandro Scarlatti, Niccolò Jammelli, Francesco Durante e Jean-Noël Hamal). Celebri in Francia sotto il nome di *Leçon de Ténèbres,* permisero a Michel Lambert, Marc-Antoine Charpentier, François Couperin, Sebastien de Brossard e Michel-Richard Delalande di scrivere alcune delle più belle musiche sacre. Dopo un'eclisse durante il XIX secolo, il genere oggi rivive grazie a Ernst Křenek *(Lamentatio Jeremiae Prophetae)* e Igor Stravinsky *(Threni).*

Senza conoscere la diffusione musicale di altri testi letterari tratti dalla Bibbia, i responsori (cantati generalmente dopo una lettura all'Ufficio divino o alla Messa) diedero origine a un repertorio ristretto, ma di qualità. Molto apprezzati in un primo tempo dai differenti riti del Medioevo sotto la loro forma breve o prolissa, furono trattati in polifonia dalla Scuola di Notre-Dame (XII secolo). Ripresi in seguito felicemente da Cristóbal de Morales, Giovanni Palestrina, Marc'Antonio Ingegneri, Tommaso Ludovico da Victoria, Gregorio Allegri, Jean-Noël Hamal e più recentemente da Francis Poulenc, trovarono un posto di privilegio nell'Ufficio dei Morti e della Settimana Santa.

Epoca di crisi morale, religiosa ed estetica, il XVI secolo portò dei profondi cambiamenti nella mentalità. Secolo delle riforme e dell'umanesimo, vedrà un interesse crescente per la Bibbia che diventerà accessibile ai fedeli grazie alle traduzioni. Pur adottando posizioni spesso divergenti sul ruolo della musica nel culto, le Chiese riformate si accordarono nel fare dei testi dell'AT e del NT la fonte di ispirazione principale dei loro canti.

Forma prediletta nella Chiesa luterana, il corale (canto di carattere maestoso in lingua vernacola eseguito all'unisono dai fedeli o armonizzato nota contro nota) attinse abbondantemente nei testi biblici e soprattutto nei Sal che tradotti, parafrasati e presentati in strofe saranno accompagnati da melodie dal 1524. Basato ora su prestiti musicali dai repertori cattolici e profani, ora su creazioni originali, esso beneficiò della collaborazione dei più grandi poeti e musicisti di lingua tedesca. Fermento di un numero considerevole di forme musicali (preludio di corale, corale per organo, cantate, concerto spirituale, mottetto, passione), il corale trovò i suoi maestri nella persona di Johann Walter, Ludwig Senfl, Martin Agricola, Michael Praetorius, Hans Leo von Hassler e soprattutto Heinrich Schütz, Johann Hermann Schein e Samuel Scheidt che assicurarono la transizione verso l'opera monumentale di J.S. Bach. Senza poter concorrere per quantità con il corale tedesco, il repertorio musicale della chiesa calvinista mostrò ugualmente il suo attaccamento alla Bibbia musicando il testo dei Salmi e di qualche cantico tratto da Pr e da Qo. Composto da 150 Sal parafrasati e versificati in lingua francese da Clément Marot e Théodore de Bèze, il *Salterio ugonotto* (1539-1562) si organizzò intorno a timbri ripresi dalla tradizione cattolica e profana e alle melodie originali di Loys Bourgeois, Matthias Greiter, Guillaume Franc, Pierre Dubuisson e Pierre Dagues. Oggetto di un gran numero di adattamenti musicali durante la seconda metà del XVI secolo, questa raccolta di alto valore poetico beneficiò della scienza contrappuntistica di compositori come Claude Goudimel, Claude Le Jeune, Paschal de l'Estocart, Philibert Jambe de Fer, Didier Lupi Second, Clément Janequin, Pierre

Certon, Guillaume Morlaye, Jacques Mauduit e Eustache Du Caurroy, che armonizzarono il corpo di melodie negli stili più vari.

Separata da Roma nel 1534 dopo l'Atto di Supremazia, la Chiesa di Inghilterra promosse a sua volta il ritorno alla Bibbia. Seguendo le altre liturgie derivate dalla Riforma, il servizio anglicano diede enorme importanza al canto dei Salmi e dei cantici del NT (*Benedictus, Magnificat* e *Nunc dimittis*) che, sotto l'azione del compositore John Marbeck, si indirizzarono verso una maggiore semplicità e l'adattamento sillabico dei testi. Senza rinunciare al canto piano e alla polifonia, la Chiesa anglicana si dotò tuttavia di un repertorio specifico. Oltre ai tradizionali responsori, salmi e inni, l'innologia anglicana sviluppò un genere basato sulla libera tradizione dei testi biblici. Imparentato, in origine, col mottetto polifonico, l'*anthem* rapidamente prese l'aspetto di un canto alternato di stile monodico ed evolse verso due forme distinte: il *full-anthem* scritto per coro con o senza strumenti e il *verse-anthem* nel quale i versetti vedono succedersi solo, duo, trio e quatuor vocali. Coltivato dai grandi nomi della musica elisabettiana, Christopher Tye, Thomas Tallis, John Sheppard, Robert Parsons, William Byrd, Orlando Gibbons e John Bull, l'*anthem* prenderà i tratti della cantata alla fine del XVII secolo e raggiungerà il suo apogeo con l'opera di Henry Purcell e di John Blow.

Tra l'infinita varietà di generi musicali nati durante il corso dell'evoluzione della musica occidentale, due di essi si rifacevano ancora alle fonti del messaggio biblico. Basata sul racconto dei vangeli, la Passione occupa la ribalta della musica religiosa fin dal Medioevo. Cantata inizialmente sulle monodie gregoriane, nel XV secolo optò per la scrittura polifonica e si sviluppò sotto la forma della Passione-mottetto (interamente polifonica) e la Passione drammatica (mescolando i generi) nelle opere di Gilles Binchois, Claudin de Sermisy, Cyprien de Rore, Orlando di Lasso, Francisco Guerrero, Tommaso Ludovico da Victoria e William Byrd. Sottomessa nel XVII secolo all'influenza della monodia accompagnata, essa si avvicinò all'oratorio e si strutturò su basi nuove con Heinrich Schütz. Sotto l'influenza di questo musicista, tenderà ad allontanarsi dai testi del NT e lascerà il posto a poemi rimati che parafrasano i vangeli e aggiungono commenti di carattere lirico o drammatico. Resa celebre dalle opere di Reinhard Keiser, Georg Friedrich Händel, Johann Mattheson, Johann Kuknau e Georg Philipp Tellemann, la Passione-oratorio conoscerà il suo apogeo con J.S. Bach e il suo librettista Christian Friederich Picander. Prolungata ancora per qualche tempo da Carl Philipp Emmanuel Bach e Carl Heinrich Graun, la Passione scomparirà virtualmente alla fine del XVIII secolo. In seguito si fonderà con l'oratorio e il dramma lirico, prima di ricomparire nel XX secolo sotto una forma più tradizionale con Krzysztof Penderecki.

Molto ricercato dai musicisti, l'oratorio suscitò una letteratura sorprendente. A metà strada tra la Chiesa e il teatro e tributario dell'estetica dell'opera, della Passione, del mottetto e della cantata, esso farà del dialogo drammatico la molla della sua azione. Nato dalle *Laudi Spirituali* che san Filippo Neri comandò nel 1563 a Giovanni Animuccia, Giovanni Palestrina e Francisco Soto Da Langa per animare le pie riunioni che egli organizzava all'oratorio di San Gerolamo o a Santa Maria in Vallicella, il genere fu perfezionato dai fratelli Felice e Giovanni Anerio e trovò il suo equilibrio nel 1600 con la creazione a Roma della *Rappresentazione di anima e del corpo* d'Emilio Cavalieri. Diventato poco a poco una vera opera non rappresentata, l'oratorio trasse pertanto la maggior parte dei suoi soggetti dalla Sacra Scrittura e trovò un primo maestro in Giacomo Carissimi che orientò il genere verso la messa in musica di storie bibliche. Presto imitato da numerosi discepoli come Alessandro Scarlatti, Caspar von Kerll e Marc-Antoine Charpentier, il musicista romano trascinò nella sua scia numerosi compositori d'opera dei secoli XVII e XVIII, tra cui bisogna citare Antonio Draghi, Alessandro Stradella, Antonio Lotti, Antonio Caldara e Niccolò Jommelli. Padre di una seconda scuola in Germania, Heinrich Schütz aprì la strada a J.S. Bach e soprattutto a Georg Friedrich Händel — autore d'innumerevoli oratori biblici — che insieme a Johann Mattheson e Georg Philipp Telemann s'imposero come i compositori incontestati del genere nell'epoca barocca. Rinnovato nel periodo classico da Joseph Haydn e W.A. Mozart, l'oratorio si arricchì di nuovi capolavori nel XIX secolo grazie a Ludwig van Beethoven, Hector Berlioz, Felix Mendelssohn, Ferenc Liszt, Robert Schumann, César Franck, Johannes Brahms e Antonín Dvořák. Nel XX secolo le opere di Ralph Vaughan Williams, Ottorino Respighi, Karol Szymanowski, Frank Martin, Heitor Villa-Lobos, André Caplet, Marcel Dupré, Gian Francesco Malipiero, Darius Milhaud, Arthur Honegger, William Walton, Goffredo Petrassi, Olivier Messiaen, Jean Françaix e Benjamin Britten hanno dimostrato che l'oratorio rimane il genere più popolare tra le opere ispirate dalla tradizione biblica.

Bibl. Tradizione giudaica: A.Z. Idelsohn, *Hebräisch-orientalischer Melodienschatz*, Leipzig, 1914-1932 (10 voll.); E. Werner, *The sacred bridge*, New York, 1959; P. Gradenwitz, *Die Musikgeschichte Israels*, Kassel, 1961; H. Avenary, *Studies in the Hebrew, Syrian and Greek liturgical recitative*, Tel Aviv, 1963; B. Bayer, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and its Environs*, Tel Aviv, 1963; A. Sendrey, *The Music in Ancient Israel*, New York, 1969; E. Werner, *A Voice Still Heard*, Philadelphia, 1976.

Liturgie d'Oriente: J. Blin, *Chants liturgiques coptes*, Il Cairo, 1888; L. Badet, *Chants liturgiques des Coptes*, Il Cairo, 1899; J. Jeannin, *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, Paris-Beirut, 1924 (2 voll.); L.D. Dayan, *Les hymnes de l'Église arménienne*, Venezia, 1954; R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1955; I.H. Dalmais, *Les liturgies d'Orient*, Paris, 1959; M. Powne, *Ethiopian Music, an Introduction: a Survey of ecclesiastical and*

secular Ethiopian music and instruments, London, 1968; L. Hage, *Maronite Music*, London, 1978.

Rito bizantino: E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, London, 1963[3]; J. Grosdidier de Matons, *Les Kontakia de Romanos*, Paris, 1964-1981 (5 voll.); G. Hintze, *Das byzantinische Prokeimema Repertoire*, Hamburg, 1973; J. Grosdidier de Matons, *Romanos et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris, 1977.

Musica protestante di lingua tedesca: J. Zahn, *Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder*, Gütersloh, 1889-1893 (6 voll.; anast.: Hildesheim, 1963); F. Blume, *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*, Kassel, 1965; A.F.W. Fischer, *Kirchenliederlexikon*, I-II, Hildesheim, 1967; K. Ameln-M. Jenny-W. Lipphardt (ed.), *Das deutsche Kirchenlied, Verzeichnis der Drucke*, Kassel, 1975; F. Krummacher, *Die Choralbearbeitung in der protestantischen Figuralmusik zwischen Praetorius und Bach*, Kassel, 1978; E. Weber, *La musique protestante en langue allemande*, Musique-Musicologie 9, 1980.

Musica protestante di lingua francese: F. Blume, *Die evangelische Kirchenmusik*, Potsdam, 1931; P. Pidoux, *Le Psautier huguenot du XVIe siècle, Mélodies et documents*, Bâle, 1969; E. Weber, *La musique protestante de langue française*, Musique-Musicologie 7, Paris, 1979.

Musica protestante di lingua inglese: R.T. Daniel-P. le Huray, *The sources of English church music, 1549-1660*, London, 1972; P. le Huray, *Music and the Reformation in England 1549-1660*, Cambridge, 1978; N. Temperley, *The Music of the English Parish Church*, Cambridge, 1979.

Musica occidentale: A. Schering, *Geschichte der Oratoriums*, Leipzig, 1911; P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*, Leipzig, 1911-1921 (3 voll.); O. Ursprung, *Die katholische Kirchenmusik*, Potsdam, 1931-1933; H. Besseler, *Die Musik des Mittelalters und der Renaissance*, Potsdam, 1931-1934; T. Gérold, *Histoire de la musique des origines à la fin du XIVe siècle*, Paris, 1936; H. Husmann, *Die drei- und vierstimmigen Notre-Dame-Organa*, Leipzig, 1940; G. Reese, *Music in the Middle Ages*, New York, 1940; P.H. Láng, *Music in Western Civilization*, New York, 1941; M. Bukofzer, *Music in the Baroque Era*, New York, 1947; A. Einstein, *Music in the Romantic Era*, New York, 1947; G. Reese, *Music in the Renaissance*, New York, 1954; M. De Smet, *Jean-Noël Hamal, Chanoine Impérial et Directeur de la Cathédrale Saint-Lambert de Liège, Vie et œuvre*, Bruxelles, 1959 (tesi); S. Corbin, *L'Église à la conquête de sa musique*, Paris, 1960; A. Abraham, *A Hundred Years of Music*, London, 1964; W.W. Austin, *Music in the Twentieth Century*, New York, 1966; C. Palisca, *Baroque Music*, Englewood Cliffs, 1968; J. Chailley, *Histoire musicale du Moyen Age*, Paris, 1969[2]; J. Porte (ed.), *Encyclopédie des musiques sacrées*, Paris, 1969 (3 voll.); H.H. Stuckenschmidt, *Twentieth-Century Music*, London, 1969; F. Blume, *Classic and Romantic Music, A Comprehensive Survey*, New York, 1970; M. Huglo, *Les tonaires. Inventaire, Analyse, Comparaison*, Paris, 1971; J.R. Anthony, *French Baroque Music from Beaujoyeulx to Rameau*, London, 1973. [D. Pistone, *La Bible et la musique*, in C. Savart-J.N. Aletti (éd.), *Le monde contemporaine et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 8), Paris, 1985, 251-268; F. Alvarez Pereyre, *La Bible et la musique synagogale en Europe*, in Y. Belaval-D. Bourel (éd.), *Le siècle des Lumières et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 7), Paris, 1986, 331-354; J. Michon, *Les oratorios bibliques de Haendel, ivi*, 317-330; P. Veit, *Musique et cantiques protestants, ivi*, 289-315; P. Veit, *Le chant, la Réforme et la Bible*, in G. Bedouelle-B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 5), Paris, 1989, 659-681; G. Venet, *La Bible et la musique sacrée en Angleterre*, in J.R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989, 519-533; P. Troia (a cura di), *La Musica e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale di Studi promosso da Biblia e dall'Accademia Musicale Chigiana, Siena 24-26 agosto 1990*, Roma, 1992].

MDeSm-YLen

MUSICA NELLA BIBBIA Nonostante la nostra conoscenza della musica biblica abbia fatto notevoli progressi grazie alle numerose scoperte archeologiche in Israele, il suo studio rimane molto ipotetico in alcune parti.

1 Fonti e problematica Non è il caso di distinguere la musica dell'AT e quella del NT (si parla poco di strumenti musicali nel NT). È preferibile esaminare una prima epoca che va dai Patriarchi alla fine del IV secolo a.C. e una seconda che comincia in quel momento e termina con la distruzione del secondo Tempio (70 d.C.). Durante questo secondo periodo la musica ha subito influenze ellenistiche che non sono sempre facili da identificare con precisione. La prima categoria di fonti è di ordine letterario. Per la prima epoca si tratta essenzialmente di scritti biblici. Per la seconda, bisogna aggiungere la Mishnah, i testi di Qumrân, Filone d'Alessandria e Giuseppe Flavio. Ma è importante ricordare che molte testimonianze relative all'epoca del primo Tempio sono posteriori all'esilio. Da questo fatto i redattori hanno forse proiettato nel passato usi musicali risalenti all'epoca del secondo Tempio.

La seconda categoria di fonti è di ordine archeologico e iconografico: resti autentici di →strumenti musicali, rappresentazioni di strumenti musicali o di scene musicali. Il suolo della Palestina non è favorevole alla conservazione di strumenti fatti con materiali organici (tamburi, strumenti a corde), ma ha conservato, per es., cembali di metallo, campanelle, raganelle di osso o d'avorio, a cui bisogna aggiungere figurine e rappresentazioni su affreschi, mosaici, ceramica o monete. Una parte della documentazione proviene anche dai paesi vicini, dove degli oggetti possono essere stati comprati (presso i fenici) o trattati come bottino (le trombe sull'arco di Tito). La documentazione relativa alla musica egiziana, mesopotamica ed ellenistica può fornire elementi interessanti per la comparazione. Sfortunatamente questi documenti, se si eccettua — ed è fragile — l'interpretazione di alcuni termini, permettono solo uno studio esterno della musica biblica, cioè ci informano unicamente sulla vita musicale, l'atteggiamento degli Ebrei di fronte all'arte musicale, gli strumenti

(l'organologia). Lo studio interno della musica, ciò che essa è in sé, è molto più problematico poiché non abbiamo né trattati né frammenti musicali, e le indicazioni antiche che riguardano la lettura ritmata dei poemi biblici, soprattutto dei Salmi, sono rare e quasi incomprensibili. Le tracce che la musica biblica potrebbe aver lasciato ulteriormente possono essere studiate solo con molta prudenza. La ricerca può trovare un aiuto molto prezioso nell'etnomusicologia (etnologia musicale).

2 Generalità e vita musicale Segnaleremo qui solo qualche passaggio particolarmente rappresentativo.

A *Origine leggendaria della musica.* La musica fa la sua apparizione in epoca molto antica, poco dopo la creazione del mondo, con la pastorizia e la lavorazione del bronzo e del ferro. Gen 4,21 attribuisce a Iubal, un figlio di Lamech, il primo uso degli strumenti musicali chiamati *kinnôr* (chitarra o lira) e *ʿûgāb* (flauto). Iubal era il fratello di Iabal, un pastore. I loro nomi, che evocano una stessa radice, potrebbero essere rapportati a *yôbēl*, "ariete", "corno di ariete" (cfr. i miti della Grecia, dell'India e della Cina).

B *La musica e la magia.* In numerose civiltà primitive la pratica delle arti, e soprattutto quella della musica, è spesso messa in rapporto con la magia. Sembra che si possano notare, per l'epoca antica, tracce di un tale stato di cose in alcuni passi della Bibbia, dove la musica è utilizzata nella guerra (Gs 6), nell'arte terapeutica (1Sam 16,16-23) o nell'estasi (1Sam 10,5; 2Re 3,15). Si possono anche menzionare le campanelle che ornano il vestito del sommo sacerdote e che hanno un valore apotropaico.

C *La musica nella vita quotidiana.* In Palestina, come presso i popoli vicini, la musica accompagnava tutti gli atti della vita. Già prima dell'istituzione della monarchia, le donne furono strettamente associate alle manifestazioni musicali (Es 15,20-21). Non è raro che la musica e la danza siano menzionate insieme (1Sam 18,6-7; 21,12; 2Sam 6,5; Ger 31,4). La musica era praticata nelle nozze e nelle feste (2Sam 19,36; Is 24,8; Qo 2,8; 1Mac 9,39), nell'incoronazione dei re (2Sam 15,10; 1Re 1,40; 2Re 9,13; 11,14). Si cantava in occasione della mietitura e della vendemmia (Is 16,10; Ger 31,4). Si suonava a ogni festa profana. Am 6,5, parlando dell'ozio dei ricchi, dice che canterellano al suono dell'arpa. Is 5,12 assicura che anche la passione per la musica, unita all'eccesso di vino, distolgono da Jahweh alcuni gaudenti. Presso i cortigiani fa ugualmente parte dei mezzi di seduzione (Is 23,16). Infine, ha un suo posto nel lutto e nei funerali. La cessazione della musica è un segno di desolazione: durante l'esilio di Babilonia (Sal 137,2), alla fine dei tempi (Is 24,8-9).

D *La musica nel culto.* La musica ha un posto tutto particolare nella liturgia. Numerosi passaggi dei Salmi associano la musica alla preghiera: bisogna lodare Dio a suon di strumenti (Sal 47,6; 98,5-6; ecc.). Le prescrizioni attribuite a Mosè a questo proposito sono relativamente poco numerose. Il corno annuncia l'anno del giubileo (Lv 25,9); la tromba deve essere usata durante gli olocausti e i sacrifici pacifici (Nm 10,10). Davide è considerato come l'organizzatore della musica cultuale. Egli mette gli strumenti musicali a servizio del culto e ne fa fabbricare numerosi; 4.000 leviti devono suonare per lodare Jahweh (1Cr 23,5). Organizza classi di cantori e di strumentisti (1Cr 15,16-24; 16,4-6; 25,1-7). Il Cronista (2Cr 5,12-13) parla di un'orchestra del Tempio dove 120 trombe accompagnavano cembali, arpe e chitarre. All'epoca di Salomone si importava legno prezioso d'Ofir per fabbricare chitarre e arpe (2Cr 9,10-11). Alcuni strumenti furono riservati ai sacerdoti, altri ai leviti. Tuttavia i dettagli relativi all'epoca del primo Tempio devono essere considerati con cautela, poiché provengono da documenti posteriori all'esilio. Tuttavia, secondo I. Adler, non si può affatto dubitare dell'esistenza di musicisti professionisti già prima dell'esilio, ma si può dubitare "dell'ammissione della musica strumentale al culto del primo Tempio".

3 Organologia Come i suoi vicini del Vicino Oriente, il popolo d'Israele ha conosciuto strumenti ad aria, a corda e a percussione. La loro determinazione precisa non è sempre facile.

A *Strumenti ad aria.*

a Corni. Una prima categoria, diventata privilegio dei sacerdoti, è costituita dai corni. Si trovano corni naturali d'animali e corni artificiali di metallo. I corni naturali sono chiamati *šôpār*, ma anche *qeren*. Si tratta di corni di ariete o di capro, mai corni bovini. Lo *šôpār* è l'unico strumento che sopravviverà nell'uso ebraico ulteriore. I corni artificiali sono le trombe *(ḥāṣôṣrāh)*, di metallo prezioso, generalmente d'argento. La destinazione dei corni e delle trombe, sacrale o guerriera, è analoga. Questi strumenti occupano un posto privilegiato nel *Rotolo della Guerra* di Qumrân.

b Flauti. Una seconda categoria comprende delle specie di flauti o di oboe: l' *ʿûgāb*, che risale a Iubal, dove si vede generalmente un flauto (ma B. Bayer vi vedrebbe piuttosto un'arpa), prima di canna, poi fatta con altri materiali (osso, legno, ecc.); e il *ḥālîl*, un doppio flauto o un doppio oboe (d'origine siriana?). Il termine *ʾabbûb* appare all'epoca talmudica come equivalente del *ḥālîl*.

B *Strumenti a corda.* I due più importanti sono il *kinnôr* e il *nēbel*, che sono degli strumenti affidati ai leviti. Non si hanno informazioni precise sul numero delle corde e sulle loro tonalità.

a *Kinnôr.* Il *kinnôr* risale a Iubal. Forse è un termine generico. È lo strumento che la Bibbia nomina più frequentemente (42 volte). È quello in cui Davide eccelle e che è stato chiamato "l'arpa del re Davide". Ma appartiene piuttosto al tipo della chitarra o della lira (tipi analoghi in Assiria e in Egitto). Il *kinnôr* diventerà il principale strumento dell'orchestra del secondo tempio.

b *Nēbel.* Il *nēbel* appartiene alla famiglia dell'arpa (secondo E. Gerson-Kiwi e secondo C. Sachs), o è una lira di grandi dimensioni (secondo B. Bayer).
c Altri strumenti a corde. Bisogna aggiungere l' *ʿāśôr*, menzionato tre volte (arpa a 10 corde o chi tarra di tipo fenicio?) e, forse, il *minnîm* (Sal 150,4; un liuto? a meno che questo termine non voglia semplicemente significare "corde", dunque uno strumento a corde). La Bibbia non menziona il plettro.
C *Strumenti a percussione.*
a Cembali e campanelle. Il simbolismo religioso dei cembali (*ṣelṣᵉlîm*, 2Sam 6,5; *mᵉṣiltayim*, 1Cr 13,8) e delle campanelle (*paʿămōnîm*, Es 39,25), secondo E. Gerson-Kiwi, avrebbe la sua origine nel culto sumero e si avvicinerebbe all'uso delle campane e dei gong nell'Asia orientale.
b Altri strumenti a percussione. I *mᵉnaʿanᵉʿîm* (2Sam 6,5) sono forse una specie di sistro; il tamburello (*tōp*, Gen 31,27) è collegato a un simbolismo femminile (attributo delle figurine di Astarte) e spesso associato alla danza. Lo *šālišîm* di 1Sam 18,6-7 forse non designa uno strumento musicale, ma un gruppo di danze "a tre".
c Altri strumenti. Alcuni strumenti menzionati da Dan 3,5.7 sono trascrizioni aramaiche approssimative di termini greci.

4 Il canto e la cantillazione Se si giudica in base alle tradizioni ulteriori, i poemi biblici e i testi biblici in genere erano destinati a essere letti sotto forma di cantillazione, cioè una specie di recitazione liturgica. Questo procedimento per modulare la lettura rappresenta una tendenza naturale del lettore orientale, che così continua la tradizione sostenendo la memoria attraverso il canto. Lo si ritrova non solo negli uffici della sinagoga, ma anche nella lettura del Corano e nelle celebrazioni delle Chiese orientali. Sfortunatamente possiamo avere solo un'idea vaga di ciò che poteva essere questa cantillazione in epoca biblica.
A *La poesia ebraica.* Possediamo alcune poesie profane e un gran numero di poesie religiose, costituite essenzialmente dai Sal. Il parallelismo (ripetizione con variante) che caratterizza la poesia ebraica sembra supporre un ricorso alla forma antifonata e responsoriale; e l'esistenza di ritornelli (Sal 136) fa pensare a una esecuzione alternata di due cori.
B *Il "titolo" dei Salmi.* Molti Sal sono preceduti da un "titolo" e in alcuni casi questi titoli costituiscono dei dati musicali. Sfortunatamente essi sono oggetto di interminabili controversie e non si ha alcuna certezza nei loro riguardi. Già i traduttori antichi non li comprendevano più. Alcuni tra loro sembrano rinviare a un modello, evocare la melodia da utilizzare, per es., per il Sal 57: "Sul motivo di *Non distruggere*". Ma l'espressione *ʿal-haggittît* (Sal 8) designa forse uno strumento, "sull'arpa di Gat", o una melodia, "sul motivo della Gattite"? E *ʿal-haššᵉmînît* (Sal 6) è "all'ottava" o "sull'arpa a otto corde"? Per quanto riguarda il termine *selāh*, che ritorna frequentemente, non si possiede un'interpretazione sicura ("elevazione", "pausa", "inclinazione", ecc.?).
C *Tradizioni ulteriori.* Anche queste non sono di grande aiuto per l'epoca biblica.
a La letteratura rabbinica. Il Talmud allude in alcuni passi a una lettura della Bibbia ritmata e modulata. Questa lettura era aiutata dalle indicazioni della mano: chironomia, un procedimento che esisteva già in Egitto. Ma non c'è alcuna notazione scritta del canto in epoca talmudica.
b Le notazioni masoretiche. Quando i masoreti vocalizzarono la Bibbia, a partire dal VI secolo d.C., elaborarono anche numerosi sistemi di accenti. Questi accenti, i *ṭᵉʿāmîm*, rappresentano dei tentativi di codificazione scritta della cantillazione. Ma l'interpretazione di queste formule melodiche non è sempre facile ed esse costituiscono solo un mezzo mnemotecnico per chi conosce già i modi tradizionali.
c La cantillazione nelle comunità ebraiche. Comporta delle varianti nelle diverse regioni della Diaspora e può essere stata influenzata dalla cultura musicale delle popolazioni con le quali i Giudei erano entrati in contatto.

5 Conclusione La nostra conoscenza della musica è essenzialmente esterna. È impossibile sapere quali possano essere state le melodie. Ma si può essere sicuri che la lettura si faceva sotto forma di cantillazione, un metodo molto orientale; e anche che gli strumenti, nonostante alcune particolarità, erano simili a quelli dell'Antico Oriente. Si può quindi pensare che gli Ebrei non abbiano avuto un sistema musicale proprio, ma che la loro musica si integrava con quella dell'Antico Oriente.

Bibl. DB, IV, 1347-1360; DBS, V, 1411-1468; EJ, XII, 554-566; C. Sachs, *The History of Musical Instruments*, New York, 1940; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, Münster, 1950; L. Algazi, *Musique juive*, in *Histoire de la Musique (Encyclopédie de la Pléiade)*, Paris, I, 1960, 363-373; P. Gradenwitz, *Die Musikgeschichte Israels*, Kassel, 1961; B. Bayer, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and its Environs*, Tel Aviv, 1963; A. Sendrey-M. Norton, *David's Harp, The Story of Music in Biblical Times*, New York, 1964; I. Adler, *Histoire de la musique religieuse juive*, in J. Porte (ed.), *Encyclopédie des musiques sacrées*, Paris, I, 1968, 469-493; M. Duchesne-Guillemin, in M. Honeggar (ed.), *Science de la musique*, Paris, 1976 (s.v. *Égypte* et *Mésopotamie)*; N. Avigad, *The King's Daughter and the Lyre*, IsrEJ 28, 1978, 146-151; S. Haïk-Vantoura, *La musique de la Bible révélée*, Paris, 1978² (ricostruzione priva di valore scientifico); M. Duchesne-Guillemin, *Music in Mesopotamia and Egypt*, WorldArch 12/3, 1981, 287-297 (tavv. 26-64); I. Adler, *La musique juive*, in J. Chailley, *Précis de musicologie*, Paris, 1984, 86-101; M. Duchesne-Guillemin, *A Hurrian Musical Score from Ugarit: the Discovery of Mesopotamian Music*, SANE 2/2, 1984 (per un possibile paragone tra la musica giudaica e ugaritica); *Aux sources du chant sacré*, MondeB 37, 1985. [D. Bourguet, *Les accents de la Bible: musique ou cantilation?*, ÉTRel 54, 1979, 289-94; J.H. Eaton, *Music's Place in Worship: A Contribution*

from the Psalms, in *Prophets, Worship and Theodicy. Studies in Prophetism, Biblical Theology and Structural and Rhetorical Analysis and on the Place of Music in Worship* (= OTS 23), Leiden, 1984, 85-107; D. Pistone, *La Bible et la musique,* in C. Savart-J.N. Aletti (èd.), *Le monde contemporaine et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 8), Paris, 1985, 251-268; G. Ravasi, *"Cantate a Dio con arte". Il teologico e il musicale nella Bibbia,* in P. Troia (a cura di), *La Musica e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale di Studi promosso da Biblia e dall'Accademia Musicale Chigiana, Siena 24-26 agosto 1990,* Roma, 1992, 65-110].

CFont

MUZUR In ebr. *māsûr;* nome ebraico dell' →Egitto, più precisamente del Basso Egitto, preso dall'accadico e utilizzato in 2Re 19,24; Is 19,6; 37,25; Mi 7,12.

ELip

N

NAALAL, NAALOL In ebr. *nahălāl* (Gs) e *nahălōl* (Gdc), "abbeveratoio"; località di Zabulon (Gs 19,15) assegnata ai leviti del clan di Merari (Gs 21,35); questa città resta a lungo in mano aī Cananei. Può essere identificata con tell el-Bēdā, 10 km a sud-ovest di Nazaret, o con tell en-Naḥl, 7 km a est di Haifa. MDef

(1) NAAMA In ebr. *naʿămāh*, "affascinante"; figlia di Lamech e di Zilla, sorella di Tubalkain (Gen 4,22). ABoud

(2) NAAMA In ebr. *naʿămāh*, "piacevole"; località della Sefela di Giuda (Gs 15,41) la cui ubicazione attuale è incerta. MDef

NAAMAN In ebr. *naʿămān* "grazioso, piacevole", forse forma abbreviata di un nome teoforo in gr. *naaman;* capo dell'esercito del re arameo, guarito dalla lebbra da Eliseo (2Re 5,1-27). A Ugarit questo nome è conosciuto in alcune liste amministrative; *nʿm* è usato anche come epiteto per personaggi reali come Keret e Aqhat, o per gli dei, nell'opera intitolata *La nascita degli dei.* Un aneddoto incentrato sulla guarigione permetteva di riconoscere la presenza di un profeta in Israele. Fu poi esteso in una confessione di fede che affermava che non c'erano dei su tutta la terra, tranne che in Israele. Nella sinagoga di Nazareth Gesù evoca il fatto, chiamando N. "il Siro", secondo il costume del tempo (Lc 4,27).

Bibl. F. Smith, *Histoire de la guérison et de la conversion de Naaman,* FoiVie 69, 1970, 29-43; H. Schult, *Naamans Übertritt zum Yahwismus (2 Kön 5,1-19a) und die biblischen Bekehrungsgeschichte,* DielhBlAT 9, 1975, 2-20. [C. Conroy, *Riflessioni metodologiche su recenti studi della pericope di Naaman (2 Re 5),* in G. Marconi-G.G. O'Collins (a cura di), *Luca — Atti. Studi in onore di P. Emilio Rasco nel suo 70° compleanno* (= ComStB), Assisi, 1991, 46-71]. JAun

NAAMAT In ebr. *naʿămātî*, "di Naamat"; paese d'origine di →Zofar, uno degli amici di Giobbe (Gb 2,11; 11,1; 20,1; 42,9). La localizzazione è molto incerta (Idumea?; Arabia?). MDef

NAARA, NAARAN In ebr. *naʿărātāh* (Gs 16,7; con *-ah* di direzione), *naʿărān* (1Cr 7,28); località di frontiera di Efraim, vicina a Gerico (Gs 16,7; 1Cr 7,28). Senza dubbio si identifica con tell ʿain el-Dūq, 7 km a nord della moderna Gerico. MDef

NABAL In ebr. *nābāl*, "insensato", "buono a nula"; Calebita, di Maon, N. è un ricco proprietario che ha i suoi affari al Carmelo di Giuda. Egli rifiuta un aiuto in viveri a Davide che fuggiva a Saul, e deve la salvezza della sua casa solamente all'intervento accorto di sua moglie →Abigail. Venendo a conoscenza di questo intervento, egli muore d'apoplessia. Davide sposa Abigail (1Sam 25,1-42). Si è pensato che *nābāl* fosse un soprannome atto a evidenziare il contrasto tra i due sposi. Il personaggio doveva essere abbastanza importante, poiché il matrimonio con la sua vedova serve a Davide per i suoi disegni politici.

Bibl. A. Phillips, *Nebalah, a term for serious disorderly and unruly conduct,* VT 25, 1975, 237-242; J.D. Levenson, *1Samuel 25 as Literature and History,* CBQ 40, 1978, 11-28. JAun

NABATEI In gr. *nabataioi;* tribù arabe situate in Transgiordania e a nord dell'attuale Arabia. Si unirono nel II secolo a.C. sotto la direzione del re →Areta I. Al tempo della loro maggiore estensione, essi occupavano un territorio che si estendeva a sud lungo una linea da Leuka Kome a Jauf, attraverso Hegra, lungo il deserto fino a Filippopoli, e a ovest sulla penisola del Sinai. La loro ricchezza proveniva principalmente dal commercio carovaniero che collegava il mar Rosso alla Siria; questo commercio seguiva due itinerari principali: Aqaba-Petra-Gaza e Amman-Bozra-Damasco-Antiochia. Le vestigia archeologiche lasciate a Hegra (Arabia), Mampsis, Avdat, Shiveta (Negheb) mostrano l'importanza dell'urbanizzazione; ma il luogo più spettacolare resta quello di Petra, in parte tagliato nelle gole del wādi Musa (Giordania), dove le facciate dei santuari e delle tombe mostrano l'adattamento originale dei canoni artistici greco-romani. All'epoca dei Maccabei i N. avevano ucciso Giovanni, fratello di Giuda Maccabeo a disprezzo dell'alleanza che li univa (1Mac 9,35-42). Erode era figlio di una N., Cypros, e più tardi Erode Antipa doveva sposare in prime nozze la figlia del re Areta IV. Alcuni gruppi di N. forse formavano un'etnia in alcune città della Siria: lo si suppone per Gerasa e appare probabile per Damasco da cui Paolo dovette scappare per evitare la persecuzione del governatore del re Areta IV (2Cor 11,32-33). La conquista della provincia romana d'Arabia da parte di Traiano nel 106 ridusse notevolmente l'influenza commerciale di Petra, tuttavia la regione rimase prospera fino alle invasioni sassanidi.

Bibl. DBS, VII, 886-1017; A.M. Jaussen-R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie,* Paris, 1909-1914; A. Negev, *The Nabateans and the Provincia Arabia,* ANRW 2/8, 1975, 520-686. CSaul

NABATHA Correzione proposta (BJ) in 1Mac 9,37 per il gr. *nadabath* o *gabadan* (Sinaitico); Giuseppe ha *gabatha* (*A.J.* 13,18); punto di partenza

del corteo nuziale dei figli di →Iambri attaccati da Gionata Maccabeo; questo luogo della Transgiordania non è identificato; Abel (II, 394) suggerisce ḫirbet et-Teim, 2 km a sud di Madaba; se si accetta la correzione di *nadabath* in *nabatha*, potrebbe trattarsi della città di →(2) Nebo. JLong

NABOT In ebr. *nābôt*, significato incerto (la radice è stata collegata con dei termini indicanti la nozione dell'elevazione o della crescita come l'arabo *nadaba*); uomo di Izreel, dove i re di Israele avevano la loro seconda residenza. N. era proprietario di una vigna, vicino al palazzo reale a Izreel, che era desiderata da →(1) Acab. Su consiglio di sua moglie →Gezabele, Acab fece accusare N. di aver maledetto Dio e il re; allora N. fu lapidato dal popolo. Questa onnipotenza dello stato nei confronti degli individui apparve intollerabile ai circoli profetici, e l'incidente è messo in relazione con la caduta della casa di Acab.

Bibl. D.B. Napier, *The Omrides of Jezreel*, VT 9, 1959, 366-378; F.I. Andersen, *The Socio-juridical Background of the Naboth Incident*, JBL 85, 1966, 46-57; P. Welten, *Naboths Weinberg (1 Könige 21)*, EvT 33, 1973, 18-32; H. Seebass, *Der Fall Naboth in I Reg XXI*, VT 24, 1974, 474-488; R. Bohlen, *Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön. 21)*, TrierTS 35, 1978; E. Würthwein, *Naboth-Novelle und Elia-Wort*, ZTK 75, 1978, 375-397. JAun

NABUCODONOSOR In ebr. *nᵉbûkadreʾṣṣar* o *nᵉbûkadneʾṣṣar*, dall'acc. *nabû-kudurri-uṣur*, "Nabu, proteggi i miei discendenti!"; re della Babilonia (604-562), che porta l'impero babilonese al suo apogeo. È il figlio di Nabopolassar. Ormai vecchio, suo padre gli affida la direzione delle operazioni militari. Nel maggio-giugno 605 egli riporta sugli Egiziani la vittoria di Carchemis che apre ai Babilonesi le porte della Siria e della Palestina. Alla morte di Nabopolassar, egli torna indietro e si fa coronare fin dal suo arrivo nella capitale, il 23 settembre 605. Nel 601 →(2) Ioiakim volle approfittare dell'insuccesso di N. davanti agli Egiziani per rivoltarsi, ma il faraone non intervenne e N. fece devastare il paese di Giuda dalle sue truppe (2Re 24,2), prima di assediare egli stesso Gerusalemme, che dovette capitolare nel 597 (2Re 24,10-17). Il nuovo re Ioiachin fu deportato con la corte, i ministri, gli artigiani e i militari. Al suo posto N. nominò re suo zio Mattania, cambiandogli il nome in Sedecia. Su istigazione dell'Egitto Sedecia si rivoltò nel 590. N. ritornò nel 588 ad assediare Gerusalemme e nel marzo 587 la città fu presa e saccheggiata, il Tempio distrutto, mentre la popolazione prese la via dell'esilio (2Re 25,1-21). Nel 582 il re effettuò una terza deportazione per vendicare l'assassinio del suo governatore Godolia (2Re 25,22-26). Nel 574 assediò Tiro e nel 568 tentò ancora una spedizione contro l'Egitto. Suo figlio Avil-Marduk (l' →Evil-Merodach della Bibbia) gli succederà. N. gioca un ruolo importante nella tradizione testuale di Ger. La redazione protobabilonese del libro raccomanda la sottomissione a Babilonia, che può giocare un ruolo positivo nel piano di Dio. Il testo ebraico di Ger applica a tre riprese il qualificativo "mio servitore" a N. (25,9; 27,6; 43,10). Negli scritti posteriori N. diventa un personaggio di finzione letteraria, esempio del re potente e tiranno: Daniele lavora alla sua corte (Dn 1-4); Gdt 1,1 lo presenta come un re assiro.

Bibl. DBS, VI, 286-291; S. Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire*, 1, Paris, 1905; D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-566 B.C.) in the British Museum*, London, 1956 (anast.: 1961); D.N. Freedman, *The Babylonian Chronicle*, BA 19/3, 1956, 50-60 (= BAR, 1, 1961, 113-127); W.E. Lemke, *Nebuchadrezar, My Servant*, CBQ 28, 1966, 45-50; T.W. Overholt, *King Nebuchadnezzar in the Jeremiah Tradition*, CBQ 30, 1968, 39-48. JAun

NABUZARDAN In ebr. *nᵉbûzarʾădān*, dall'acc. *nabû-zēra-iddina*, "Nabu ha dato una discendenza"; ufficiale di →Nabucodonosor. Ha il titolo di *rab ṭabbaḥîm*, espressione abitualmente tradotta con "capo delle guardie del corpo", ma che potrebbe anche significare "capo cuoco" (→macellaio, cuoco), poiché *ṭābaḥ* ha il significato di "uccidere", ma anche di "cucinare". È il responsabile della tavola reale; teneva i cordoni della borsa, poteva trasmettere messaggi reali. L'ascensione di questo personaggio è già percepibile alla fine dell'impero assiro. È sotto il comando di N. che le truppe babilonesi entrano a Gerusalemme nel 587, incendiano il Tempio, il palazzo reale e le case e abbattono le mura. N. ordina alcune deportazioni e decide il destino dei Giudei sul posto (2Re 25,8-21; Ger 39,9-13; 52,12-27). Jaun

NACALIEL In ebr. *naḥălîʾēl*, "ruscelli di Dio" o "proprietà di Dio"; tappa della marcia di Israele a nord dell'Arnon, secondo Nm 21,19. Le due interpretazioni conducono ai pendii umidi che discendono verso il Giordano arrivando da est. MDB

NACAS In ebr. *nāḥāš*, "serpente"; re degli Ammoniti durante il regno di Saul e all'inizio del regno di Davide. Egli assedia Iabes di Galaad i cui abitanti erano legati ai Beniaminiti. Saul va in loro soccorso e la sua vittoria sugli Ammoniti contribuisce alla sua ascesa al trono (1Sam 11,1-11; 12,12). N. è anche menzionato per la sua bontà nei confronti di Davide (2Sam 10,2; 1Cr 19,2). JAun

NACHELAM In ebr. *neḥĕlāmî* in Ger 29,24.31.32, il falso profeta →Semaia è qualificato come *neḥelamî*, "Nechelamita" o "originario di N."; può trattarsi di un gentilizio (ma il toponimo corrispondente è sconosciuto), di un patronimico ("figlio di N.") o, come ha proposto L. Yaure, di un soprannome significante "sognatore", "visionario" (dalla radice *ḥlm*, "sognare").

Bibl. L. Yaure, *Elymas-Nehelamite-Pethor*, JBL 79, 1960, 297-314. JLong

NACON In ebr. *nākôn;* aia dove, secondo 2Sam 6,6, Uzza muore per aver toccato l'arca da cui il nome di →Perez-Uzza dato al luogo. Il racconto parallelo di 1Cr 13,9 lo chiama "aia di →Chidon" ("giavellotto"). MDef

(1) NACOR In ebr. *nāḥôr*, "che russa".
1 Figlio di Serug e padre di Terach e, tramite lui, nonno di Abramo (Gen 11,22-25; 1Cr 1,26; in Lc 3,34 egli è chiamato Nachor).
2 Nipote del precedente, figlio di Terach e fratello di Abramo e di Aran (Gen 11,26-27; Gs 24,2). Secondo J sua moglie Milca (11,29) gli diede otto figli, che con i quattro della sua concubina Reuma rendono N. l'antenato delle dodici tribù aramaiche (Gen 22,20-24; cfr. i dodici figli di Ismaele in 25,12-16 e i dodici figli di Giacobbe in 35,22b-26). La lista dei →popoli (Gen 10,22-23: P) presenta gli Aramei in modo diverso. Sempre secondo J suo figlio Betuel, padre di Labano e di Rebecca, abitava nella "città di N." (24,10), in Aram-Naharayim (Alta Mesopotamia). Labao l'Arameo, figlio di N. (29,5), invoca il "Dio di N." (31,53) come testimone della sua alleanza con Giacobbe. I testi cuneiformi del II millennio attestano il nome personale *na-ḫa-rum*, ma esso corrisponde all'ebr. *naʿar* e dunque non ha niente in comune con N., che bisogna piuttosto rapportare al nome della città di Naḥuru che ha avuto un ruolo importante fino al XIII secolo a.C. Essa ricompare nel VII secolo a.C. con il nome di Til-Naḥiri, collegata al distretto di Carran.

Bibl. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 185.189-190. ABoud

(2) NACOR In ebr. *nḥwr* (TM: *nāḥôr*), in accadico *naḫūr*, città dell'Alta Mesopotamia, situata vicino alla punta meridionale del "triangolo" del Ḫābūr (→Cabor), probabilmente sulla riva destra del fiume. È già menzionata nelle tavolette della Cappadocia del XIX secolo a.C. e appare, con un ruolo importante, nella corrispondenza reale di Mari, nel XVIII secolo. Nel XIII secolo a.C. era un capoluogo di un distretto dell'Assiria. Dopo un periodo di rovina e abbandono, dovuto probabilmente alle incursioni aramee, essa rinacque con il nome di Til-Naḫiri, attestato nel VII secolo. Nel frattempo il luogo e la regione erano stati occupati dalle tribù aramee, a cui la tradizione biblica attribuisce un antenato N., eponimo dell'antico capoluogo di distretto (Gen 22,20-23). La scomparsa della città ha fatto perdere di vista l'origine toponimica del nome di N., che diventò fratello di Abramo nelle gesta patriarcali della Bibbia dove si è voluto mettere in rilievo la parentela dei patriarchi ebraici con gli Aramei della regione del Ḫābūr e del Balīḫ. Non solo N. è considerato il fratello di Abramo (Gen 11,26s. 29; 22,20.23; 24,15.47; 29,5; 31,53; Gs 24,2), ma il servo di Abramo deve trovargli una nuora nella città di N. (Gen 24,10) e una genealogia più recente fa di N. l'antenato di Abramo (Gen 11,22-25; 1Cr 1,26; Lc 3,34). Questa genealogia associa N. a due altre città personificate dell'Alta Mesopotamia, cioè Serug (Gen 11,20-23) e Terach (Gen 11,24-32), il Til-Turaḫi della regione di Carran (Gen 11,32).

Bibl. ARM, XVI/1, 24; EJ, XII, 789-791; RGTC, III-V (s.v. Naḫur); E.G. Kraeling, *Miscellen: Terach-Metušelach*, ZAW 40, 1922, 153-155; E. Bilgiç, *Die Ortsnamen der "kappadokischen" Urkunden im Rahmen der alten Sprachen Anatoliens*, AfO 15, 1941-51, 1-37 (v. 23s); A. Goetze, *An Old Babylonian Itinerary*, JCS 7, 1953, 51-72 (v. 67); M. Birot, *Les lettres de Iasîm-sumû*, Syria 41, 1964, 25-65 (v. 39); J.T. Luke, *Pastoralism and Politics in the Mari Period*, dissUnMichigan, 1965, 204-206; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 354; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 189s. ELip

(3) NACOR In gr. *nachōr*, dall'ebr. *naḥôr*, "che russa"; figlio di Seruk e padre di Tare nella genealogia di Gesù nel vangelo di Luca (Lc 3,34). Corrisponde nell'AT a →(1) Nacor (Gen 11,22-25; 1Cr 1,26). JMer

NADAB In ebr. *nādāb*, probabilmente forma ipocoristica (dello stesso tipo di →Natan e →Acaz) del nome teoforo *nᵉdabyāh* (1Cr 3,18), ("Jahweh è generoso", "Jahweh ha donato generosamente); in gr. *nadab*.
1 Figlio di Aronne, fratello d'Abiu, d'Eleazaro e d'Itamar; è sempre menzionato con Abiu. Questi due figli maggiori di Aronne possono rappresentare alcune famiglie sacerdotali disperse nei numerosi conflitti che segnano la storia del sacerdozio in Israele. Il racconto della loro esclusione evoca un errore cultuale: la presentazione a Jahweh di un fuoco irregolare (Lv 10,1-5).
2 Figlio di Geroboamo I, secondo re d'Israele (910-909; 1Re 15,25-31). È giudicato severamente dal Deuteronomista, in riferimento a suo padre (15,26). Vittima di una cospirazione, è assassinato a Ghibbeton, città filistea che assediava, da un uomo della casa di Issacar, →Baasa. L'avvenimento è presentato come la realizzazione della parola profetica di →Achia di Silo (15,27-30).
3 Personaggio di Tb; il suo nome è incerto: *nadab* (Sinaitico 11,19), *nadab* (Sinaitico 14,10), *nasbas* (Vaticano e Alessandrino 11,19). Partecipa alla gioia dei suoi cugini: Tobia per il suo matrimonio e Tobit per la sua guarigione (11,18). In Tb 14,10 (secondo il Sinaitico; il Vaticano e l'Alessandrino hanno *aman*), è castigato per un crimine commesso contro suo padre adottivo Achikar, fatto da cui l'autore desume una lezione.

Bibl. Ad 1: R. Gradwohl, *Das "fremde Feuer" von Nadab and Abihu*, ZAW 75, 1963, 288-296; J.C. Laughlin, *The "strange Fire" of Nadab and Abihu*, JBL 95, 1976, 559-565. JAun

NADABAT →Nabatha.

NAFTUCH In ebr. *npṯḥym* (TM: *naptuḥîm:* Gen 10,13; 1Cr 1,11); abitanti di *nō-Ptaḥ,* uno dei nomi della città di →Menfi. ELip

NAG HAMMADI Villaggio egiziano 127 km a nord di Luxor seguendo la riva sinistra del Nilo, vicino al quale furono scoperte 51 (52 se si conta 13/3 a parte) opere copte (per la maggior parte sahidiche) su papiri rilegati in codice, quasi tutti di tendenza cristiana gnostica.

1 Storia delle scoperte Sembra che le prime scoperte siano avvenute verso la fine del 1945, ma non si sa precisamente quando e neppure dove avvennero, poiché solo dal 1947 i documenti arrivarono agli specialisti, soprattutto i francesi J.C. Doresse e H.C. Puech, fra peripezie politiche e trattazioni innumerevoli. N.H. è il nome di un villaggio locale, ma i documenti sembra essere stati scoperti a circa 15 km, vicino al gruppo di case di Hamra Dom, sulla riva destra del Nilo e più verso l'interno, ai piedi della falesia chiamata jebel el-Tarif, in una giara sepolta direttamente nel suolo e di cui solo il coperchio esiste ancora. I dintorni furono usati come cimiteri, comprese anche le spaccature della falesia. J. Doresse visitò il posto per la prima volta nel 1950 e diede ai manoscritti il nome di →Chenoboskion, un altro villaggio 10 km da Hamra Dom, dove abitavano i contadini che fecero la scoperta. Il colpo di stato del 1952 e la crisi di Suez del 1956 ritardarono ancora le procedure e così si iniziò a pubblicare i manoscritti solo negli anni sessanta.

2 Pubblicazione Oggi esiste una edizione fac-simile, pubblicata sotto gli auspici dell'Unesco (*The Fac Simile edition of the Nag Hammadi Codices,* Leiden, 1972s). Una traduzione inglese fu fatta per iniziativa dell'Institute for Antiquity and Christianity di Claremont in California (J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English,* New York, 1977) che coordina anche la maggior parte dei lavori (edizioni critiche e monografie: *Nag Hammadi Studies,* Leiden, 1971s) e possiede la copertina in cuoio del codice 1. J.M. Robinson sembra essere stato il primo occidentale a identificare e intervistare, nel 1975, l'uomo che scoprì i manoscritti. Questi, attualmente, sono conservati al Museo copto del Cairo. Una traduzione francese è in corso sotto gli auspici del Laboratoire d'Histoire Religieuse dell'Università Laval del Québec, sotto il nome di *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* (Québec-Louvain).

3 Contenuto Sono stati scoperti tredici codici di cui undici erano protetti da buste di cuoio, ancora chiamate cartonaggi. I codici 12 e 13 sono molto frammentari, ma si possiede tuttavia un totale di 1153 pagine, molte delle quali sono complete, su un totale di 1257. Esse misurano cm 35 per 15, tranne il codice 1, più ridotto. Le opere sono probabilmente copie copte d'originali greci o siriaci. Alcune versioni un po' differenti di alcuni (2/1 par.; 3/4) di questi testi erano state comprate al Cairo, con due opere dello stesso genere (*Vangelo di Maria* [Maddalena]; *Atti di Pietro*), nel 1896, per il museo di Berlino dove si trovano ancora oggi. Altri sono conosciuti dall'antichità. Ma la maggior parte ci era completamente sconosciuta. Ecco la lista dei trattati di N.H. alcuni dei quali sono frammentari, principalmente perché un tempo erano serviti per accendere i fuochi ai contadini che li avevano scoperti! I titoli fanno spesso parte delle opere stesse; altri sono stati dati dagli studiosi che li hanno esaminati.

A *Codice 1.* Questo codice è anche chiamato codice Jung perché per un certo periodo fu in possesso di C.G. Jung che si era interessato da vicino alla gnosi, soprattutto nei suoi aspetti di divinità femminile, ed era intervenuto nelle inutili discussioni.

— NH 1/1 *Apocryphon* ("libro segreto") *di Giacomo* (pp. 1-16): rivelazione di Gesù a Giacomo dopo la resurrezione; comporta dei paralleli con i logia sinottici.

— NH 1/2 *Vangelo di verità* (pp. 16-43): insegnamento dato da un maestro anonimo che certi hanno identificato con Valentino.

— NH 1/3 *Trattato sulla resurrezione* (pp. 43-50): quest'opera presenta la resurrezione come una realtà presente e puramente spirituale; a volte è chiamato *Lettera a Rheginus* (nome citato nel testo).

— NH 1/4 *Trattato tripartito* (pp. 51-138): insegnamento sulla divisione tripartita dell'essere umano (spirito, anima e materia). Questo trattato si avvicina alla gnosi di Valentino, conosciuta dai Padri.

— NH 1/5 *Preghiere dell'Apostolo Paolo:* due pagine il cui posto è discusso dagli specialisti e che a volte sono poste all'inizio del codice; esse riguardano la salvezza della "mia anima luminosa".

B *Codice 2.*

— NH 2/1 *Apocryphon* ("libro segreto") *di Giovanni* (pp. 1-32): interpretazione gnostica dei primi capitoli di Gen con introduzione di 365 angeli. La nota anti-giudaica appare chiaramente con la ripetizione delle parole "non come dice Mosè". L'opera è senza dubbio quella che prende di mira la polemica di Ireneo, *Adversus Haereses* 1,29-30.

— NH 2/2 *Vangelo di Tommaso* (pp. 32-51): raccolta di 114 espressioni di Gesù, molte vicine ai logia sinottici, altre più vicine ai logia di →Ossirinco.

— NH 2/3 *Vangelo di Filippo* (l'apostolo; pp. 51-86): collezione di frasi vicine alla gnosi valentiniana con insistenza sull'elemento femminile della divinità.

— NH 2/4 *Ipostasi* (o *Natura*) *degli arconti* (pp. 86-97): rivelazione sulla cosmologia.

— NH 2/5 *Sull'origine del mondo* (pp. 97-127): rivelazione sulla cosmogonia e la salvezza del mondo per un salvatore-rivelatore. Quest'opera contiene elementi precristiani.

— NH 2/6 *Esegesi dell'anima* (pp. 127-137): racconto della caduta e della redenzione dell'anima personificata, con citazioni della Bibbia e di Omero.

— NH 2/7 *Libro di Tommaso* o *Tommaso l'atleta* (pp. 138-145): dialogo tra Gesù e Giuda Tommaso, narrato da Matteo, di tendenza ascetica. Comporta alcuni paralleli con i logia dei sinottici.

C *Codice 3.*

— NH 3/1 *Apocryphon di Giovanni* (pp. 1-40): versione più corta di NH 2/1, simile alla versione del Museo di Berlino.

— NH 3/2 *Vangelo degli Egiziani* (pp. 40-69): quest'opera non ha niente a che vedere con quella dello stesso nome conosciuta dalle citazioni di Clemente d'Alessandria; si tratta di una raccolta di preghiere, inni e formule.
— NH 3/3 *Eugnostos il Benedetto* (pp. 70-90): lettera sulla cosmogonia, apparentemente non cristiana.
— NH 3/4 *Saggezza di Gesù Cristo* (pp. 90-119): versione cristiana di NH 3/3 *Eugnostos il Benedetto,* dove Gesù interviene.
— NH 3/5 *Dialogo del Salvatore* (pp. 120-149): conversazione frammentaria tra Gesù e i suoi discepoli sulla cosmogonia e sulla redenzione. Questa opera presenta alcuni paralleli con i logia dei sinottici.

D *Codice 4* (incompleto).
— NH 4/1 *Apocryphon di Giovanni* (pp. 1-49): versione simile a NH 2/1.
— NH 4/2 *Vangelo degli Egiziani* (pp. 50-81): versione con qualche modifica di NH 3/2.

E *Codice 5.*
— NH 5/1 *Eugnostos il Benedetto* (pp. 1-17): versione con qualche variante di NH 3/3.
— NH 5/2 *Apocalisse di Paolo* (pp. 17-24): visioni dell'apostolo. L'opera è frammentaria.
— NH 5/3 *Prima apocalisse di Giacomo* (pp. 24-44): discussione tra Giacomo "il Giusto" e Gesù prima e dopo la crocifissione dove Gesù afferma di aver sofferto solo apparentemente. In quest'opera frammentaria sono presenti formule valentiniane.
— NH 5/4 *Seconda apocalisse di Giacomo* (pp. 44-63): collezione di inni e poesie per Gesù e Giacomo (un agente della redenzione); vi si menziona anche il martirio di Giacomo.
— NH 5/5 *Apocalisse di Adamo* (pp. 63-85): storia, di aspetto non cristiano, di Adamo e d'Eva e rivelazioni sull'avvenire dei loro discendenti.

F *Codice 6.*
— NH 6/1 *Atti di Pietro e dei dodici apostoli* (pp. 1-12): opera senza influsso gnostico.
— NH 6/2 *Il tuono. Spirito perfetto* (pp. 13-21): rivelazioni sapienziali del tipo "Io sono".
— NH 6/3 *Insegnamento d'autorità* o *Dottrina autentica* (pp. 22-35): omelia sulla condizione dell'anima in un mondo ostile.
— NH 6/4 *Il concetto della nostra Grande Potenza* (pp. 36-48): storia abbastanza oscura con descrizioni di catastrofi della fine del mondo.
— NH 6/5 *La Repubblica di Platone* (pp. 48-51): versione copta poco precisa di una piccola parte (588a-589b) dell'opera del filosofo.
— NH 6/6 *L'ottavo e il nono* (pp. 52-63): dialogo tra Ermes Trismegisto e uno dei suoi discepoli sull'ottavo e il nono (cielo?).
— NH 6/7 *Preghiera di ringraziamento* (pp. 63-65): questa preghiera, di origine ermetica, esiste anche al di fuori di NH (in greco e in latino).
— NH 6/8 *Asclepio* (pp. 65-78): versione copta di un documento ermetico conosciuto al di fuori di NH (greco e latino), sulla sorte dell'Egitto. Il titolo, cancellato, è ricostruibile grazie ai paralleli conosciuti.

G *Codice 7.*
— NH 7/1 *Parafrasi di Sem* (pp. 1-49): cosmogonia con elementi di Gen.
— NH 7/2 *Secondo trattato del Grande Set* (pp. 49-70); racconto della salvezza di tendenza docetista (il Salvatore è morto solo in apparenza) e antigiudaico. Set ha sempre interessato gli gnostici, poiché era il figlio che Adamo concepì all'età di 130 anni "a sua immagine e somiglianza" (Gen 5,3) e a cui si presume abbia trasmesso ciò che gli restava della conoscenza che aveva prima della caduta. Secondo il *Vangelo degli Egiziani* Gesù è l'incarnazione di Set.
— NH 7/3 *Apocalisse di Pietro* (pp. 70-84): il Salvatore si burla di quelli che credono di averlo crocifisso, mentre qualcun altro (senza dubbio Simone di Cirene) si è sostituito a lui. Quest'opera non ha niente a vedere con l'apocrifo non gnostico dello stesso nome.
— NH 7/4 *Lezioni di Silvano* (pp. 84-118): insegnamenti sapienziali di tendenza ascetica.
— NH 7/5 *Le tre stele di Set* (pp. 118-127): raccolta di inni.

H *Codice 8* (incompleto).
— NH 8/1 *Zostrianos* (pp. 1-132): rivelazione attribuita al maestro Zoroastro.
— NH 8/2 *Lettera di Pietro a Filippo* (pp. 132-140): la crocifissione viene trattata in modo docetista.

I *Codice 9* (incompleto).
— NH 9/1 *Melchisedek* (pp. 1-27): rivelazione frammentaria. Melchisedek ha sempre interessato sia la tradizione cristiana sia quella ebraica per le sue origini misteriose (Gen 14,18).
— NH 9/2 *Il pensiero di Norea* (pp. 27-29): breve testo poetico su una figura che gli gnostici identificano con la moglie di Noè (anonima nella Bibbia).
— NH 9/3 *La testimonianza di verità* (pp. 29-74): omelia poetica sulla vera gnosi.

J *Codice 10* (incompleto).
— NH 10/1 *Marsanes* (pp. 1-68): descrizione molto frammentaria del mondo celeste.

K *Codice 11.*
— NH 11/1 *L'interpretazione della conoscenza* (pp. 1-21): omelia sulla chiesa a tendenza valentiniana.
— NH 11/2 *Relazione valentiniana* (pp. 22-44): quest'opera tratta principalmente del pleroma e del culto.
— NH 11/3 *L'allogeno* (pp. 45-69): si tratta ancora di un rivelatore.
— NH 11/4 *Hypsiphrône* (pp. 69-72): rivelazione frammentaria.

L *Codice 12* (dieci pagine più quindici frammenti).
— NH 12/1 *Frasi di Sesto Empirico:* versione copta di alcune massime di questo filosofo greco, conosciute.
— NH 12/2 *Vangelo di verità:* frammenti.
— NH 12/3 *Frammenti diversi.*

M *Codice 13* (sedici pagine e alcuni frammenti che permettono di distinguere due trattati).
— NH 13/1 *La Protennoia trimorfica:* rivelazione di una emanazione divina sotto tre forme, padre, madre e figlio.
— NH 13/2 *L'origine del mondo.*

4 Datazione Le lettere e altri papiri documentari usati per i cartonaggi hanno permesso di far risalire i codici di N.H. alla prima metà del IV secolo. Non si conosce quale fosse l'esatta relazione fra i monaci di Chenoboskion e i manoscritti di N.H. Si sa soltanto che un successore di Pacomio, Teodoro, ordinò la traduzione in copto della celebre *Lettera festale* di Attanasio (367 d.C.), che segna un passo decisivo del →canone del NT e denuncia alcune opere eretiche. Quest'opera causò senza dubbio la distruzione dei libri gnostici e il tentativo di salvarne qualcuno nascondendoli nelle falesie di N.H. La redazione risale senza dubbio al II e III secolo per i più recenti.

5 Interesse

A *Nag Hammadi e lo gnosticismo.* Le opere sopra citate ci danno per la prima volta in maniera sostanziale un'informazione di prima mano sugli avversari gnostici, soprattutto Valentino, contro cui i Padri (Ireneo, Clemente d'Alessandria, Ippolito di Roma) e anche il filosofo greco Plotino dovettero combattere. Le origini della gnosi non sono ben note, ma sembra che siano precristiane. I suoi aspetti sono diversi, però un sistema gnostico è caratterizzato dalla credenza in un riscatto per mezzo della conoscenza (gnosi). Ricevendo la rivelazione della sua origine e anche, a volte, attraverso certi riti (i misteri), l'anima può accedere al mondo divino da cui è decaduta. Di conseguenza, il mondo concreto, storico, nel quale l'anima è rinchiusa, non ha più alcun significato e la gnosi consiglierà o di allontanarsene (monastero nella gnosi cristiana), o di immergervisi per mezzo di orgie che non danneggiano l'anima. Lo gnostico ha anche una forte coscienza della sua superiorità su coloro che non hanno ricevuto la rivelazione.

B *Nag Hammadi e il NT.* Nonostante i manoscritti di N.H. risalgano al V secolo, essi riflettono una gnosi più antica, per cui è necessario porsi il problema della loro relazione con il NT. È stata notata una somiglianza soprattutto tra la gnosi e il quarto vangelo (E. Käsemann; L. Schottroff) nell'uso dei temi della luce, della verità, nell'antitesi lassù/quaggiù, nel problema delle origini di Gesù (→(2) Giovanni, vangelo), nell'assenza dell'etica sviluppata. Tuttavia Giovanni evita accuratamente la parola "rivelazione" e non identifica mai Dio con la Verità che sarebbe rivelata dal Rivelatore Gesù. Al contrario è Gesù che è Verità e il significato del concetto sembra così da capire sullo sfondo veterotestamentario dove la verità è sinonimo di fedeltà. Soprattutto, l'idea giudeo-cristiana, presente anche in Gv, di una salvezza nella storia, cioè nel tempo umano (non il tempo mitico delle origini, ritrovato nelle liturgie), da parte di un uomo storico e in particolare da parte di colui che è il destino di tutta la vita umana, la sofferenza e la morte (Gv 1,14; 10,15.18), è impossibile integrarla in un sistema gnostico che cercherà sempre di evitare di menzionare la morte di Gesù oppure semplicemente la negherà (cfr. NH 5/3; 7/2-3). I documenti di N.H. si sono rivelati prodigiosamente interessanti per una conoscenza più approfondita di un gnosticismo cristiano che prima era conosciuto solo indirettamente, soprattutto attraverso i Padri. Sebbene risalgano al IV secolo, essi riflettono una gnosi più antica e sembra che si possa anche ricostruire una gnosi precristiana (→Ermes Trismegisto), che dovette influenzare alcune opere neotestamentarie, spesso in reazione contro di essa e contro l'assenza di impegno e di responsabilità che essa comportava (cfr. gli "entusiasti" delle lettere di Paolo).

Bibl. Raccolte bibliografiche: D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-69*, Leiden, 1971; id., *Nag Hammadi Bibliography 1970-82* (1 vol. d'una collana che raccoglie articoli apparsi in *Novum Testamentum*); LavalTP 39, 1983, 222 (lista dei congressi). [K. Rudolph, *Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung. I. Edition und Übersetzungen*, TRu 50, 1985, 1-40; K. Rudolph, *Die Gnosis: Texte und Übersetzungen*, TRu 55, 1990, 113-152].

Atti dei congressi: B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden, 1980-81; B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22-25 août 78)*, Québec-Louvain, 1981; J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars, 1980)*, Louvain-la-Neuve, 1982.

Introduzioni: J. Dart, *The Laughing Savior*, New York, 1976; E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York, 1979 (non esente da un certo sensazionalismo); BA 42, 1979, 195-256; K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig, 1980² (trad. inglese: New York, 1983).

Sulla gnosi e il cristianesimo: L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, Neukirchen-Vluyn, 1970; K.W. Tröger (ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh, 1973. [G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della Gnosi*, Roma, 1983; H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi. II. Sul Vangelo secondo Tommaso* (= Ramo d'oro 10), Milano, 1985; C.W. Hedrick-R. Hodgson (a cura di), *Nag Hammadi, Gnosticism, and early Christianity*, Peabody MA, 1986; R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane; Una documentazione ragionata* (= La Bibbia nella Storia 1), Bologna, 1991³; G.C. Benelli, *Attualità dello gnosticismo*, Roma, 1987; *L'Egitto all'inizio dell'era cristiana*, MdBi n° 13, 1992]. MdeM

NAHAL ḤEVER, MANOSCRITTI

1 Scoperta Nel 1960 e 1961, in seguito all'apparizione sul mercato di antichità e materiali provenienti dalle grotte del deserto di Giuda, una spedizione congiunta dell'Università Ebraica e dell'Israel Exploration Society fu condotta da N. Avigad, Y. Aharoni, P. Bar Adon e Y. Yadin. Questa spedizione portò alla luce, nelle grotte del deserto di Giuda, a sud di En-Gaddi, resti di occupazioni delle diverse epoche, essenzialmente: Calcolitico, Ferro II ed epoca romana, soprattutto della rivolta di Bar Kokba (132-135).

2 Contenuto Come a →Murabbaʿât, è quest'ultimo periodo di occupazione che fornisce i resti ar-

cheologici più importanti e meglio conservati: oltre a numerose monete e a un certo numero di oggetti relativamente ben conservati a causa del clima, gli scavi hanno portato alla luce parecchie decine di manoscritti provenienti dalla "grotta dei manoscritti", nel naḥal Seelim, dalla "grotta dell'orrore" e dalla "grotta delle lettere" nel naḥal Ḥever. Un certo numero di frammenti venduti precedentemente dai Beduini Taʿamireh, siccome sono di origine sconosciuta, possono essere uniti a questi ritrovamenti, tra cui distinguiamo:
— un filatterio (Es 13,2-16);
— frammenti di manoscritti biblici in ebraico: Sal 16 e Nm 27,7s;
— lettere scritte in ebraico o in aramaico da Bar Kokba o dalla sua famiglia; una di queste è scritta su una tavoletta di legno e porta chiaramente come nome del mittente "Simone, figlio di Kosibah, il principe d'Israele", dando così anche il vero nome di Bar Kokba; queste lettere sono messaggi militari accompagnati a volte da minacce per assicurarne l'esecuzione;
— l'archivio di Babata, figlia di Simone; questo archivio erano avvolto in una borsa di cuoio; si distinguono 35 papiri: 6 nabatei, 3 aramaici, 17 greci, e 9 greci con delle firme in aramaico o nabateo; questo archivio contiene soprattutto titoli di proprietà;
— un rotolo di cuoio di una traduzione greca dei profeti minori: Os 2,8; Am 1,5; Gl 1,14; Gio 3,2-5; Na 1,9; 2,8s; Zc 3,1s; 4,8s; 8,21;
— diversi frammenti di papiri scritti in greco: liste di nomi propri con cifre, lettere, ecc.
— diversi resti di contratti scritti in nabateo corsivo.
Oltre l'importanza dei frammenti biblici per la critica testuale e la storia delle origini della LXX, questi documenti, soprattutto gli archivi di Babata, riflettono la situazione linguistica molto complicata della Giudea all'inizio del II secolo, così come un certo numero di pratiche giuridiche trovate anche a Murabbaʿât e, più tardi, nella Mishnah. Questi documenti, di cui si aspetta ancora la pubblicazione definitiva, costituiscono una fonte storica di primaria importanza per la storia della seconda rivolta giudaica del 132-135 e quella del regno nabateo verso quest'epoca.

Bibl. EAEHL, III, 67-83; N. Avigad et al., *The Expedition to the Judean Desert, 1960*, IsrEJ 11, 1961, 3-72; id., *The Expedition to the Judaean Desert, 1961*, IsrEJ 12, 1962, 167-262; B. Lifshitz, *Papyrus grecs du désert de Juda*, Aeg 52, 1962, 240-256; Y. Yadin, *The Nabataean Kingdom, Provincia Arabia, Petra and En-Geddi in the Documents from Nahal Hever*, EOLJb 17, 1963, 227-241; E.M. Laperrousaz, *L'Herodium, quartier général de Bar Kokhba?*, Syria 41, 1964, 347-358; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 1, Edinburgh, 1973, 534-557; D. Pardee et al., *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico, 1982, 139-144; G.W. Bowersock, *Roman Arabia*, Cambridge, 1983; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen, 1984, 319-323. ALem

NAIN In gr. *naín*, forse dall'ebr. *nāʾîm*, "piacevole" (cfr. Vulgata: *naim*); villaggio della Galilea dove Gesù resuscita il figlio di una vedova (Lc 7,11); attualmente Nên, 10 km a sud-est di Nazaret. CSaul

NAIOT In ebr. *nāyôt* (qerè; ketîb: *nwyt, nwwt*) "celle"; località situate vicino a Rama. Samuele vi soggiornò con David (1Sam 19,18-23; 20,1). MDef

NANAION In gr. *nanaion*; appellativo greco di un tempio dedicato alla dea →Nanea, indipendentemente dal luogo dove si trova (cfr. 2Mac 1,13-16). ELip

NANEA Dea mesopotamica il cui culto conobbe un grande sviluppo nel I millennio a.C., essendo diffuso, a quel tempo, dall'Asia Centrale fino in Egitto. N. in quel periodo fu associata alla sposa del dio Nabu e fu assimilata dai Greci ad Artemide, ma anche ad Afrodite, poichè aveva assunto non solo le funzioni e gli attributi di Tashmētu, sposa tradizionale di Nabu, ma anche quelli dell'Ishtar babilonese. Il santuario di N. in →Elimaide (in gr. *nanaion*) è menzionato in 1Mac 6,2; 2Mac 1,13-16.

Bibl. WM, I/1, 108; J.G. Février, *La religion des Palmyréniens*, Paris, 1931, 99-102; G. Azarpay, *Nanâ, the Sumero-Akkadian Goddess of Transoxiana*, JAOS 96, 1976, 536-542; F. Israel, *Nanaia*, BbbOr 19, 1977, 178; F. Pomponio, *Nabû*, Roma, 1978; E. Matsushima, *Problèmes des déesses Tašmetum et Nanaia*, Orient 16, 1980, 133-148. ELip

(1) NARCISO, ASFODELO L'ebr. *ḥăbaṣṣelet* (cfr. acc. *ḫabaṣillatu*) designa una pianta dalla fioritura abbondante (Is 35,2), presente nella pianura di Saron (Ct 2,1); si è pensato, tra le altre cose, al narciso o all'asfodelo *(Asphodelus microcarpus)*, due piante bulbose rappresentate in Palestina. JLong

(2) NARCISO In gr. *narkissos*; cristiano di Roma di cui Paolo saluta la famiglia (Rm 16,11). JMer

NARDO In ebr. *nērd*, in gr. *nardos*, il n. *(Nardo stachys iatamansi)*, il cui nome è di origine non semitica, è una pianta tipica dell'India il cui olio profumato estratto dalle radici era usato per la confezione di un unguento chiamato "nardo" (Ct 1,12; 4,13s). Il *nardos pistikē* di Mc 14,3; Gv 12,3 è tradotto generalmente con "nardo vero" o "nardo genuino" (il nardo, che costava molto, era spesso falsificato: cfr. Plinio, *Storia Naturale* 12,72), ma il senso dell'aggettivo *pistikos* è controverso: potrebbe anche derivare da un nome significante "pistacchio" e quindi qui si dovrebbe intendere il n. del pistacchio, cioè il n. mischiato con la resina proveniente da una specie di pistacchio. HF-JCMar

NATAN In ebr. *nātān*, probabilmente forma ipocoristica di *nᵉtanyāhū*, "Jahweh (o Dio) ha dato", in gr. *nathan*, profeta alla corte di Davide. N. è menzionato per la prima volta in 2Sam 7 quando, prendendo posizione sul progetto di costruzione di un Tempio, egli annuncia a Davide la perennità della sua dinastia. Egli gioca un ruolo importante in 2Sam 12 rimproverando il re per il suo adulterio con →Betsabea e l'assassinio di →(1) Uria. Infine, nelle lotte per la successione di Davide, egli si mette d'accordo con Betsabea e riesce a imporre →Salomone contro Adonia (1Re 1,11-40). Egli aveva comunicato a Davide la predilezione divina per Salomone (2Sam 12,24-35). È ragionevole supporre che sia lo stesso N. i cui figli occuparono un posto nell'amministrazione di Salomone (1Re 4,5). È possibile che N. fosse un veggente legato alla corte di Davide e di Salomone; il Vicino Oriente antico conosceva delle istituzioni analoghe. Del personaggio sono state date molte interpretazioni contraddittorie, sia custode e testimone di una tradizione che ripudiava le istituzioni cananee, sia portaparola dei circoli di Gerusalemme che cercavano di ostacolare il progetto di Davide per la costruzione di un Tempio. N. appare più ossequioso, più cortigiano in 1Re 1,22-27. Il suo ritratto è più elaborato in 2Sam 7; 12, dato che i racconti antichi erano stati trasmessi sotto forma profetica. Egli diventa il rappresentante principale del punto di vista profetico, disponendo di fronte al sovrano d'una libertà di parola fondata sulla sua fede jahwista. Il Cronista non ha conservato tutto l'insegnamento di N., poiché egli passa sotto silenzio tutto ciò che potrebbe danneggiare la figura ideale del re Davide; conserva però l'attestazione di cronache di N. sui regni di Davide e di Salomone (1Cr 29,29; 1Cr 9,29). N. è evocato in Sir 47,1.

Bibl. DBS, VI, 301-307; H. van den Busshe, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, ETL 24, 1948, 354-394; M. Simon, *La prophétie de Nathan et le temple*, RHPR 32, 1952, 41-58; H. Haag, *Gad und Nathan*, in *Archäologie und A.T.: Festschrift für Kurt Galling*, Tübingen, 1970, 135-143; H. Seebass, *Nathan und David in II Samuel 12*, ZAW 86, 1974, 203-211; I. von Loewenclau, *Der Prophet Nathan im Zwielicht von theologischer Deutung und Historie*, in *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für C. Westerman*, Göttingen, 1980, 202-215; A. Caquot, *Brève explication de la prophétie de Natan (2 Sam 7,1-17)*, in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen, 1981, 51-69. JAun

NATANAELE In gr. *nathanaēl*, dall'ebr. *netan'ēl*, "Dio ha dato"; discepolo di Gesù, originario di Cana in Galilea (Gv 21,2). Gesù lo chiama insieme a Filippo (Gv 1,43-51). Le liste degli →apostoli non contengono il suo nome. Per risolvere questa difficoltà, lo si è identificato con Simone detto il Cananeo nelle liste (Mc 3,18 par.) o con Bartolomeo perché questo nelle liste segue sempre Filippo, o ancora con Matteo che significa "dono di Jahweh". I Padri accettarono tuttavia molto presto che N. non fosse uno dei Dodici. Gli studi recenti sull'autore di Gv indicano un ambiente differente da quello degli apostoli. Notiamo anche che N. è accompagnato dal titolo "Israelita" (v. 41). Gv utilizza generalmente il vocabolo "Giudeo" in un senso negativo, ostile a Gesù, a volte in un senso neutro, mai per designare dei discepoli, anche se sembrano essere originari di Gerusalemme (cfr. 5,15; 9,22; eccezione: capitoli 11-12). MdeM

NAUM In ebr. *naḥūm*, "consolato"; uno dei profeti minori, originario d'Elcos; egli esercitò il suo ministero tra il 663 (caduta di No-Amon o Tebe) e il 612 (caduta di Ninive). Il suo linguaggio testimonia un amore ardente per la libertà e un grande talento poetico. Occupa un posto a parte tra i profeti. Se i profeti preesilici sono predicatori di penitenza, N. non parla dei peccati di Giuda: egli vede solamente i peccati degli stranieri e degli oppressori. Jahweh, per lui, è il vendicatore dell'ingiustizia che è fatta in Israele. DD-LMlb

NAUM, LIBRO

1 Contenuto Il libro è introdotto da un salmo (1,2-8), che celebra l'intervento di Dio. L'intervento, però, si fa attendere, perché Jahweh è "lento all'ira" (v. 3), ma esso sconvolgerà l'universo, portando il castigo ai nemici e la salvezza ai fedeli. Seguono degli oracoli (1,9-2,3) indirizzati successivamente:

— a genti che "tramano contro Jahweh"; esse (le stesse?) saranno distrutte (vv. 9s);
— a una donna (= una città? cfr. 1,8; 2,9; 3,7) che ha dato i natali a qualcuno che "trama contro Jahweh" (v. 11);
— a una comunità che non sarà più afflitta (vv. 12s);
— a degli idoli che saranno soppressi (v. 14);
— a Giuda che riceve un messaggio di pace (2,1);
— a una città attaccata (2,2);
— a Giacobbe-Israele, il cui Signore "ritorna" (2,3).

La varietà dei destinatari fa pensare a oracoli indipendenti; essi prendono di mira Ninive, cattiva (1,11) e già assediata (2,2), che sarà castigata (1,10) con il suo re (1,14); Giuda, liberato dai suoi nemici (1,12s), che riceverà la visita di Jahweh, la sua fierezza (2,3) e celebrerà i riti di azione di grazie promessi (2,1). Infine, c'è l'annuncio della rovina di Ninive (2,4; 3,19). A due descrizioni molto belle (2,4-13 e 3,1-3) sono uniti degli oracoli (2,14 e 3,5-19) che hanno di mira Ninive; "tu" (al femminile, 2,14; 3,5). Essi annunciano il castigo di Ninive, la prostituta (3,47); la sua distruzione sarà simile a quella di Tebe (3,8-11), vinta, "anch'essa" (v. 10), ma il vincitore di allora sarà il vinto: "anche tu... anche tu" (v. 11); è ancora il quadro di una città conquistata (vv. 12-15a), una volta invasore, oggi invasa (le cavallette, vv. 15b-19).

2 Unità Il salmo acrostico dell'inizio si arresta alla metà dell'alfabeto e i suoi limiti sono incerti. La sua

attribuzione al profeta è oggetto di controversie: gli argomenti contrari all'autenticità non sono stringenti.

3 Data La proclamazione di Naum potrebbe risalire al 614 circa, quando la caduta di Assur, abbattuta dai Medi e dai Babilonesi, lascia prevedere quella di Ninive; essa si capisce meglio a qualche distanza dal 623, quando il re medo, Fraorte, ha fallito il suo primo attacco alla città, gettando nella disperazione gli oppressi che Naum deve "consolare". Si è, comunque, prima del 612, anno della caduta della metropoli assira.

4 Teologia Essa scaturisce dalla destinazione del libro. Questo fascicolo contiene forse "la rappresentazione cultuale del trionfo di Jahweh su tutti i suoi nemici, particolarmente sull'Assiria, e l'attualizzazione di questo dramma divino", come ha proposto P. Humbert? Sarebbe allora il libretto di una celebrazione avvenuta a Gerusalemme, dopo la caduta di Ninive, per festeggiare Jahweh, il vero vincitore. La teoria, corrispondente alla fisionomia liturgica del libro, non convince. Già il genere letterario detto "libretto di una liturgia" è impreciso. Soprattutto appare che Na ha di mira una presa di Ninive futura (parla prima del 612); questo futuro è vicino (nonostante Tb greco 14,4.12-15) e il libretto ne fa un commento che fa pensare a una liturgia. Il pensiero è organizzato sugli stessi assi attorno ai quali si costruisce l'azione cultuale: la lode di Dio che conduce la storia, oracolo profetico che annuncia l'intervento attraverso cui Dio agirà effettivamente: il giudizio degli empi e la salvezza del suo popolo; descrizione degli effetti di questo intervento.

Come il predicatore di un'assemblea, così il profeta fa contemplare, nel salmo, le opere che Dio ha fatto e la cui tradizione mitico-storica d'Israele riporta il ricordo e le immagini (1, 3b-6); egli illustra così il comportamento abituale di Dio (1,2.3a; "lento all'ira... nulla lascia impunito", secondo Es 34,6s; i participi dei vv. 7s). Accostando questo comportamento abituale a un avvenimento situato in un passato prossimo (la presa di Tebe), il profeta dice a quale avvenire è oggi destinato il popolo: la liberazione con la caduta di Ninive.

Bibl. Commentari: K. Elliger, Göttingen, 1951; A. George, Paris, 1958; W.A. Maier, Grand Rapids, 1959; A. Deissler-M. Delcor, Paris, 1961; J.D. Watts, Cambridge, 1975; W. Rudolph, Gütersloh, 1975. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Diaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1223-42].

Studi: DBS, VI, 291-301; P. Humbert, *Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3,* ZAW 44, 1926, 266-280; id., *La vision de Nahoum,* AfO 5, 1928-29, 14-19; id., *Le problème du livre de Nahoum,* RHPR 12, 1932, 1-15; A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum,* Uppsala, 1947; S.J. de Vries, *The acrostic psalm of Nahum in the Jerusalem Liturgy,* VT 16, 1966, 476-481; H.W.F. Saggs, *Nahum and the Fall of Nineveh,* JTS 20, 1969, 220-225; K.J. Catchcart, *More Philological Studies in Nahum,* JNWSemLg 7, 1979, 1-12. [S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici,* a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 125-36]. LMlb

NAZARA →Nazareth, Nazara.

NAZARENO, NAZOREO Sarebbe sbagliato considerare queste due parole come intercambiabili. Esse devono essere accuratamente distinte e non è escluso che la varietà del loro impiego abbia un'incidenza sulla formulazione del problema sinottico. Il primo (gr. *Nazarēnos*) ha incontestabilmente il significato di "nativo di Nazaret", o "abitante di Nazaret". Lo si trova solamente in Mc (1,24; 10,47; 14,47; 16,6) e due volte in Lc (4,34; 24,19). Equivale all'espressione "il" o "quello di Nazaret" *(ho apo Nazareth)* di Mt 21,11; Gv 1,45; At 10,38; non presenta quindi difficoltà. Non si può dire lo stesso di Nazoreo (gr. *Nazōraios*), che è molto più frequente e che si ritrova una sola volta in Lc (18,37 = Mt 10,47), è il solo termine usato da Mt (2,23; 26,71; Gv 18,5.7; 19,19) e At (2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9). Questo appellativo è sicuramente primitivo; ne è testimone la sua stessa stranezza. Se Mc l'ha "corretto" (E. Schweitzer, TWNT, VIII, 379, nota 311) in *Nazarēnos,* non è che, apparentemente, egli abbia considerato i due epiteti come sinonimi; egli ha voluto piuttosto evitare ai suoi lettori, provenienti in maggior parte da ambienti ellenistici, un termine il cui significato sfuggiva loro.

Ma qual è dunque questo significato? È un problema — diciamolo subito — che resta ancora molto dibattuto.

Il titolo non è riferito solamente a Gesù. Rivolgendosi al governatore Felice, a nome del sommo sacerdote e degli anziani del popolo, l'avvocato Tertullo parla della setta *(hairesis)* dei Nazorei, di cui Paolo sarebbe stato un capo (At 24,5).

L'espressione è molto simile a quelle che, nello stesso libro, designano i sadducei (5,7) e i farisei (15,5). Essa suppone che i cristiani costituiscano una setta particolare all'interno del giudaismo. L'epiteto che la contraddistingue fu forse applicato prima a Gesù e in seguito esteso ai suoi discepoli? O è forse vero il contrario? Già il P. Lagrange (*Matthieu,* 1923, 38) propendeva per la seconda alternativa. Comunque sia, il semplice fatto che questo nome abbia potuto designare i discepoli invita a scartare i rapporti che sono stati creduti possibili con le parole ebraiche *nazîr,* "consacrato" (cfr. Gdc 13,5.7; 16,17; ecc.), o *nēṣer,* "virgulto" (Is 11,1). Non è evidentemente possibile che questi appellativi siano stati applicati ai cristiani. Il primo, del resto, è diventato spesso, in greco, o, per semplice trascrizione, *nazir, nazeir,* o *nazer,* o *naziraios, nazeiraios* o *nazeraios.* Queste sono le forme che si trovano in alcuni manoscritti della LXX e presso Aquila, Simmaco e Teodozione. Quanto a *nēṣer* è ancora più lontano di *Nazōraios* e non si capisce come abbia potuto dare origine a quest'ultimo.

È in un'altra direzione che bisogna orientarsi per scoprirne il significato. Questa direzione B. Gärtner l'ha indicata puntando l'attenzione su Is 49,6, testo nel quale c'è il problema dei *neṣûrîm,* cioè dei "salvati", "sopravvissuti" o "superstiti" di Israele. Questo partecipio passivo di *nāṣar* è usato al singo-

lare, *nāṣûr,* in Ez 6,12 e si noterà che poteva essere letto e pronunciato *nāṣôr* in alcuni ambienti. In ogni modo, il passaggio di questo termine al gr. *Nazōraios* non costituisce una difficoltà. D'altra parte ci si ricorderà che il nome di "salvati" è proprio quello che alcuni testi (At 2,47; 1Cor 1,18; 2Cor 2,15; Ef 2,5.8; cfr. anche *Martirio di Policarpo,* 17,2) danno ai cristiani. Non ci si stupirà che Gesù stesso, Gesù risorto, sia stato forse qualificato in tal modo. Così lo era stato il re-Messia atteso in Zc 9,9, correttamente interpretato e si ritrova la stessa idea in Sal 18(17), 4 e 33(32), 16. In verità l'idea di un Messia salvato non aveva niente di scandaloso per la mentalità giudaica, non più di quanto lo era quella di Mosè, egli stesso prima di diventare il salvatore del suo popolo salvato dalle acque. Quanto a Gesù, il cui nome significa "salvato" (cfr. Mt 1,21), il quarto vangelo non gli attribuisce forse questa esclamazione: "Padre, salvami da quest'ora!" (Gv 12,27)? Espressione alla quale Eb 5,7 sembra fare allusione. Allusione probabile anche, ma questa volta al *titulus* posto sulla croce, presso i sacerdoti e gli scribi che facevano coro con il popolo. Vedendo questo *titulus,* il cui testo completo è dato da Gv 19,19: "Gesù il Nazoreo, il re dei Giudei", fanno dell'ironia nei suoi confronti e dicono: "Ha salvato altri, non può salvare se stesso!" (Mc 15,31).
"Salvato", "preservato", "scampato": tale è dunque, in conclusione, il senso probabile dell'epiteto "Nazoreo". Questo significato è intimamente legato, lo si vede facilmente, all'idea di →"resto" di cui è superfluo ricordare che discende in linea diretta dalla tradizione profetica.

Bibl. U. Holzmeister, *Quoniam Nazaraeus vocabitur (Mt 2,23),* VD 1937, 21-26; S. Lyonnet, *Quoniam Nazaraeus vocabitur,* Bb 25, 1944, 196-206; W.F. Albright, *The Names "Nazareth" and "Nazoraean",* JBL 65, 1946, 397-401; J.S. Kennard, *Nazorean and Nazareth,* JBL 66, 1947, 79-18; A. Mèdebielle, *Quoniam Nazaraeus vocabitur,* in *Festschrift A. Miller,* StAns 27/28, 1951, 301-326; B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot,* HorSoed 4, 1957; E. Zolli, *Nazarenus Vocabitur,* ZNW 49, 1958, 135s; E. Schweizer, *Er wird Nazoräer heissen,* Neotestamentica, 1963, 51-55; id., *Er wird Nazoräer heissen (Zu Mc 1,24-Mt 2,23)* in *Festschrift J. Jeremias,* BZNW 26, 1964², 90-93; J.A. Sanders, *Nazoraios in Matthew 2,23,* JBL 84, 1965, 169-172; E. Zuckschwert, *Nazoraios in Mt 2,23,* ThZ 31, 1975, 65-77. [M.L. Rigato, *"Sarà chiamato Nazoreo" (Mt 2,23),* in A.M. Serra-A. Valentini (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia. I. — XXXI Settimana Biblica Nazionale,* RicStoB 4,1, 1992, 129-41]. JWin

NAZARENI, VANGELO →apocrifo del NT.

NAZARET, ISCRIZIONE DI Lastra di marmo (60 cm × 37,5 cm) con un'iscrizione greca; custodita al Cabinet des Médailles di Parigi, proviene dalla collezione privata di G. Froehrer che l'aveva acquistata nel 1878 e che l'aveva annotata nel suo inventario come "inviata da Nazaret", senza che si possa affermare che essa sia stata trovata in quel luogo. Il testo dell'iscrizione si presenta come una disposizione imperiale (*rescriptum* o *mandatum*), che tratta dell'inviolabilità eterna dei sepolcri e prevede la pena di morte per i profanatori. Per la sua forma, il testo presenta alcune difficoltà: si può pensare che sia una traduzione a volte imprecisa di un originale latino; le ripetizioni fanno supporre che siano state giustapposte due disposizioni analoghe. Si ignora se questa iscrizione fosse un testo ufficiale o se fosse stata fatta da un privato riassumendo la legislazione imperiale. La severità della sanzione porta a chiedersi quali siano state le circostanze che avevano motivato questa decisione. Alcuni hanno voluto considerarla come un'iscrizione in relazione con le accuse giudaiche di cui Mt (27,62-66; 28,11-15) si fa portavoce: i cristiani avrebbero rubato il corpo di Gesù per accreditare le loro tesi della resurrezione; tuttavia, sembra che si tratti di un falso problema, poiché questi sviluppi sono relativamente tardivi e sono la testimonianza di polemiche che avevano segnato la controversia pasquale. Più probabilmente bisogna pensare a un grave fatto avvenuto sotto il governo di Coponio (6-9 d.C.): dei Samaritani avevano profanato il sagrato del Tempio spargendovi ossa in occasione della festa degli Azzimi (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,29-31); si può ammettere che i disordini che ne seguirono avessero condotto a una decisione particolarmente servera.

Bibl. DBS, VI, 333-363. CSaul

NAZARET, NAZARA In gr. *nazara* (Mt 4,13; Lc 4,16), *nazaret, nazareth;* villaggio della Galilea, 24 km a sud-ovest di Tiberiade (attualmente en-Nāṣira). Se si segue Mt 2,23, si capisce che Giuseppe e Maria erano originari della Giudea e si stabilirono a Nazaret, tornando dall'Egitto, per sfuggire ad Archelao. Al contrario Lc 1,26; 2,4.39 implica che la sacra famiglia fosse originaria di Nazaret. In ogni modo, Gesù trascorse lì la sua vita nascosta (Lc 2,51) e, quando iniziò il suo ministero pubblico, fu considerato come originario di questa città (Mt 21,11; Mc 1,9; Gv 1,45); questa origine può, d'altronde, avere una connotazione peggiorativa (Gv 1,46). Egli inaugura lì la sua predicazione (Mt 4,13; Mc 1,9; cfr. Mt 21,11; At 10,37), ma trova un'accoglienza ostile (Lc 4,16-30). Sembra che lì si sia sviluppata precocemente una comunità giudeo-cristiana; tuttavia Nazaret restò a lungo una città insignificante. Solo nel VI secolo il Pellegrino di Piacenza ci dice che si visitava la sinagoga e anche una basilica costruita sulla casa di Maria; si riteneva che i vestiti di Maria operassero miracoli. Queste devozioni devono essere messe in relazione con la contemporanea diffusione dei vangeli apocrifi dell'infanzia. Gli scavi della Custodia Francescana della Terra Santa (1890-1909; 1954; 1970) hanno portato alla luce le fondamenta di case del I secolo e tracce di costruzioni bizantine. →Nazaret, iscrizione di; →Nazareno.

Bibl. Abel, II, 395; DBS, VI, 318-333; EAEHL, III, 919-922; Vogel, I, 67; II, 64. CSaul

NAZIREO In ebr. *nāzîr;* il n. è una persona "consacrata" a Dio, costretto a regole precise: deve astenersi dal vino (Am 2,11s; Gdc 13,4s.7.14) e lasciarsi crescere i capelli (Gdc 13,5; 16,17; 1Sam 1,11). La formula rituale del voto del n. sembra dire che "il rasoio non passerà sulla testa" del n. (Gdc 13,5; 1Sam 1,11; Nm 6,5; cfr. Gdc 16,17). Il confronto di Gdc 5,2 con 16,19s suggerisce di vedere nel nazireato un antico rito della guerra santa poi evolutosi nel senso di una consacrazione per il servizio cultuale a Dio (1Sam 1,11). D'altra parte, la consacrazione a vita (Gdc 13,7; 1Sam 1,11) fu ridotta a un voto temporaneo e le regole di questa forma mitigata del nazireato sono state codificate in Nm 6,1-21. Durante il tempo della sua consacrazione, il n. doveva astenersi dal vino e da qualsiasi bevanda alcolica, lasciare crescere i capelli ed evitare di avvicinarsi a un morto. Nel caso in cui ci fosse stato un contatto, anche involontario, con un cadavere, il n. doveva sottostare a dei rituali di →purificazione, radersi i capelli e ricominciare gli obblighi del suo voto senza tener conto del tempo che era già trascorso (Nm 6,9-12). Al termine del suo voto, il n. compiva dei riti di deconsacrazione: offriva un →olocausto, un sacrificio per il →peccato e un sacrificio di →comunione unito a una →oblazione e a una →libagione. Si tagliava i capelli e li bruciava con il sacrificio di comunione. Poteva così rientrare nella vita normale. Il nazireato esisteva ancora al tempo dei Maccabei (1Mac 3,49-51) e, al tempo del NT, Paolo compie un voto a Cencre (At 18,18) e, più tardi, si unisce a quattro n. per offrire al Tempio i sacrifici imposti per la chiusura del nazireato (At 21,23s.26; cfr. Nm 6,14s).

Bibl. EJ, XII, 905-910; InstAT, II, 361s.456; THAT, II, 50-53: TWAT, V, 329-334; TWNT, IV, 879-884; H. Salmanowitsch, *Das Naziräat in Bibel und Talmud,* Wilno, 1931; J. Henninger, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten,* in *Die Wiener Schule der Völkerkunde,* Wien, 1956, 349-368; W. Zuckschwerdt, *Nazōraîos in Matth 2,23,* ThZ 31, 1975, 65-77; id., *Zur literarischen Vorgeschichte des priesterlichen Nazir-Gesetzes,* ZAW 88, 1976, 191-205; id., *Das Naziräat des Herrenbruders Jakobus nach Hegesipp,* ZNW 68, 1977, 276-287. ELip

NAZOREO →Nazareno; Nazoreo.

NEA In ebr. *nē'āh;* località di frontiera di Zabulon (Gs 19,13) che si identifica con tell el-Wāwiyāt, 10 km a nord di Nazaret. MDef

NEAPOLI In gr. *neapolis;* attualmente Kavala in Grecia; porto di Filippi, in cui Paolo approda arrivando da Troade (At 16,11). CSaul

NEBAIOT In ebr. *nebāyōt;* primo dei dodici figli di Ismaele (Gen 25,13; 1Cr 1,29-31), fratello di Macalat (Gen 28,9) o di Basemat (36,3), una delle mogli di Esaù, un antenato della tribù araba di N.; menzionato con Kedar, N. possiede numerosi greggi (Is 60,7). Può darsi che egli sia all'origine dei →Nabatei insediatisi nell'antico Edom, vicino a Petra (DBS, VII, 886-1017), che appaiono nella storia biblica a partire dal II secolo a.C. (1Mac 5,25; 9,35; 2Mac 5,8; 2Cor 11,32). ABoud

NEBALLAT In ebr. *neballaṭ;* località dove si stabiliscono i figli di Beniamino al loro ritorno dall'esilio (Ne 11,34); attualmente Bēt Nebālā, 20 km a sud-est di Tel Aviv. MDef

(1) NEBO In ebr. *nebō;* grafia masoretica del nome della divinità babilonese *Nabu* che si manifestava con il pianeta Mercurio. In origine dio di Borsippa (attualmente Birs nimrud), diventa figlio di →Marduk e infine prende il suo posto, come emerge dai nomi neobabilonesi quali Nabopolassar, Nabucodonosor, Nabonide, dove N. è l'elemento teoforo. Questo dio era venerato come divinità della saggezza, dell'eloquenza e soprattutto della scrittura; come tale egli è segretario di suo padre di cui mette per iscritto i decreti. A volte sono stati accostati alcuni luoghi geografici dell'AT con il nome di N.: la montagna di Dt 32,49 e 34,1, la città di Ruben (Nm 32,3.38), senza potere affermare o scartare una relazione tra questi toponimi e la divinità che li avrebbe potuto avere un luogo di culto.

Bibl. É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* Paris, 1949, 150-156. DBach

(2) NEBO In ebr. *nebô.*

1 Montagna dalla cui sommità Mosè contempla la Terra promessa e dove muore (Dt 32,49; 34,1). Dt 32,49 la situa in Moab; secondo Dt 34,1 N. era alla sommità del monte Pisga, di fronte a Gerico. Generalmente si identifica il N. con il jebel en-Nebā (835 m) e il Pisga con il rās Siyāġa, inferiore di 100 m. Il N. senza dubbio doveva il suo nome a un santuario. Secondo 2Mac 2,4-6 il profeta Geremia avrebbe nascosto così bene in una caverna della montagna la tenda, l'arca dell'alleanza e l'altare degli incensi che nessuno può più trovarli.

2 Città situata sul pendio meridionale della montagna di N.; Nm 32,3.38; 1Cr 5,8 l'attribuiscono a Ruben; in Nm 33,47 serve da accampamento agli Israeliti che stavano attraversando il deserto. Più tardi la città fu conquistata da Mesa, re di Moab (*Stele di Mesa* 14-18); resta in possesso dei Moabiti (Is 15,2; Ger 48,1.22); attualmente Ḫayit, 30 km a sud-ovest di Amman.

3 Città di Giuda (Esd 2,29; 10,43), che Ne 7,33 chiama "l'altra Nebo" per distinguerla da quella che si trova in Transgiordania; probabilmente è l'attuale Nūbā, 12 km a nord-ovest di Ebron.

Bibl. Ad 1: Abel, I, 63; II, 64-65. AvdB-MDef

NECAO In ebr. *nekô,* dall'egiziano *n(i)k-3w* (significato incerto); figlio di Psammetico I, fondatore della ventiseiesima dinastia; re d'Egitto (609-595). Favorì l'immigrazione greca e si adoperò per ristabi-

lire l'antico splendore dell'Egitto. Per questo motivo conquistò la Palestina e la Siria, che, dopo la caduta di Ninive nel 612, erano divenute "terre di nessuno" (Giuseppe Flavio, *A.J.* 7,74s). Durante l'estate del 609 invase la Palestina, sconfisse a Meghiddo il re Giosia di Giuda (2Re 23,29; 2Cr 35,20s) e partì poi verso il nord, dove conquistò la Siria fino all'Eufrate. Tre mesi dopo la battaglia di Meghiddo, ritornò, depose a Ribla il successore di Giosia, Ioacaz, e impose a Giuda un pesante tributo (2Re 23,33-35; Ger 21,11s). Nel 605 fu sconfitto da →Nabucodonosor che rivendicava la successione assira in Occidente (2Re 24,7; cfr. Ger 35,11; Dn 1,1). Sempre attivo, iniziò a invadere i paesi confinanti con l'Egitto (scavo del canale dal Nilo al mar Rosso; famoso periplo dell'Africa), ma morì prima di poter eseguire i suoi progetti audaci.

Bibl. DBS, VI, 363-393; B. Alfrink, *Die Schlacht bei Megiddo und der Tod des Josias (609),* Bb 15, 1937, 173-184; G. Pfeifer, *Die Begegnung zwischen Pharao Necho und König Josia bei Megiddo,* MIO 15, 1969, 297-307. JAun

NECROMANZIA Evocazione dei morti con lo scopo di sapere da loro gli avvenimenti futuri. La n. era praticata in Israele (1Sam 28,7-20; 2Re 21,6; 23,24; 1Cr 10,13; 2Cr 33,6; Is 8,19; 29,4), nonostante fosse stata proibita dalla Legge (Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11; cfr. 1Sam 28,3.9).

Bibl. Commentari al libro di →Samuele su 1S 28; TWAT, I, 141-145; *Die Totenbeschwörung im 1. Buch Samuel (1. Sam. 28,3-25),* dissUnWien, 1954; I.L. Finkel, *Necromancy in Ancient Mesopotamia,* AfO 29-30, 1983-84, 1-17. ELip

NECUSTA In ebr. *nᵉḥuštāʾ* (il nome fa pensare a →Necustan, il serpente di bronzo del Tempio, ma l'etimologia è incerta); figlia di Elnatan, madre di Ioiachin, re di Gerusalemme (2Re 24,8). È deportata a Babilonia con suo figlio. Per la sua dignità di madre del re negli elenchi viene nominata sempre al secondo posto (24,12.15). I testi di Ger 13,18; 29,2 le riconoscono esplicitamente il grado di regina madre, *gᵉbîrāh*. Il gioco di parole su "la madre che ti ha partorito" annuncia il rigore dell'esilio in un commento (v. 26) inserito nell'oracolo di Ger 22,24-27. JAun

NECUSTAN In ebr. *nᵉḥuštān;* nome del serpente di bronzo del Tempio, secondo 2Re 18,4. Questo serpente deve probabilmente essere concepito a immagine di piccoli serpenti, di bronzo, lunghi da 10 a 20 cm, che furono scoperti durante gli scavi di Meghiddo, Ghezer, Tanak, poi nei santuari di Cazor, Timna e Tel Mevorakh, risalenti tutti al Bronzo Recente II, verso i secoli XIV-XIII a.C. La sola indicazione sul culto di questi serpenti di bronzo si trova nel racconto eziologico di Nm 21,6-9 (cfr. Sap 16,5-14; Gv 3,14-17); quando gli Israeliti furono morsi nel deserto dai serpenti velenosi, letteralmente "ardenti", Mosè fissò un serpente di bronzo sulla sommità di uno stendardo affinché chi fosse stato morso da un serpente potesse guarire guardando questo serpente di bronzo. L'emblema del serpente aveva dunque un potere di guarire che corrisponde alla virtù apotropaica e guaritrice riconosciuta ai serpenti nei culti dell'antico Oriente. Questa idea deriva forse dalla credenza che il serpente ringiovanisce continuamente con la muta, come dice esplicitamente →Filone di Biblos citando la sua fonte fenicia (Eusebio di Cesarea, *Preparazione evangelica* 1,10,10) e come l'*Epopea di Ghilgamesh* espone in modo drammatico (*Gilgamesh* II,287-289). Il ruolo svolto dal serpente nel racconto di Gen 3 non è estraneo a questa convinzione. L'autore di Sap 16,7 era manifestamente imbarazzato dal potere magico attribuito a N. in Nm 21,6-9 e giudicò necessario precisare che era Dio che guariva e non il serpente di bronzo.

Bibl. BRL², 280-282; TWAT, V, 384-408 (con bibliografia); TWNT, V, 566-582; WM, 1/1, 592 (index s.v. "Schlange(ngott)"; W.W. von Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* I, Berlin, 1911, 255-292; H.H. Rowley, *Zadok and Nehushtan,* JBL 58, 1939, 113-141; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis,* Louvain, 1948; K.R. Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult,* JBL 87, 1968, 245-256; É. Lipiński, *Études sur des textes "messianiques" de l'A.T.*, Semitica, 20, 1970, 41-57 (v. 41-49); K.R. Joines, *Serpent Symbolism in the O.T. A Linguistic, Archaeological, and Literary Study,* Haddonfield New Jersey, 1974; id., *The Serpent in Gen 3,* ZAW 87, 1975, 1-11; É. Lipiński, *Notes lexicographiques et stylistiques sur le Livre de Job,* FolOr 21, 1980, 65-82 (v. 70s); G.W. Ahlström, *Was Gad the God of Tell el-Duweir?,* PEQ 115, 1983, 47-48; M. Lurker, *Adler und Schlange,* Tübingen, 1983; E. Stern, *Excavations at Tel Mevorakh II,* Qedem 18, 1984, 22s. ELip

NEEMIA In ebr. *nᵉḥemyāh,* "Jahweh consola, conforta" in gr. *neemias;* figlio di Acalia, uno dei grandi organizzatori della comunità giudaico-palestinese postesilica; lo conosciamo grazie al suo libro. Laico giudeo, coppiere d'Artaserse I, re di Persia, compì successivamente due missioni a Gerusalemme. La sua prima missione avvenne dal 445 al 433. Rattristato per le notizie ricevute dalla Giudea, dove i giudei rimpatriati conducono una vita difficile se non miserabile, N. ottenne dal re l'autorizzazione a recarsi a Gerusalemme. Il fatto avvenne poco dopo la morte di Megabize, il potente satrapo della quinta satrapia, quella di Siria da cui dipendevano la Samaria e la Giudea. Sembra che N. avesse una missione di governatore (Ne 12,26; cfr. 5,14, se bisogna leggere *peḥāh,* "governatore"). Il compito prioritario era la ricostruzione delle mura per proteggere la popolazione dalle incursioni ostili. Alle difficoltà interne si aggiungeva all'esterno una tripla opposizione: Sanballat il Coronita, a nord, in Samaria; Tobia l'Ammonita, a est, al di là del Giordano; Ghesem l'Arabo, a sud, che forse aveva già so-

praffatto gli Edomiti. Bisognava lavorare veloci e in segreto. Fu organizzata una milizia di protezione e si lavorava con la spada al fianco. In 52 giorni il bastione venne costruito (Ne 6,15). N. si preoccupa allora delle difficoltà sociali. Riferendosi a Dt, N. chiede ai ricchi di restituire i beni acquisiti sull'indebitamento dei poveri e ottiene l'approvazione dell'assemblea. Egli stesso fa l'apologia della sua amministrazione (Ne 5,1-9). Organizza la guardia delle porte e di tutte le case contro ogni eventuale aggressione (7,1-3) e si preoccupa del ripopolamento di Gerusalemme, che contava non più di 6.000 abitanti (7,4s). N. ritornò a Gerusalemme per una seconda missione, probabilmente poco prima della morte di Artaserse I, avvenuta nel 424 (13,4-31). Le sue decisioni, volte a risolvere le difficoltà interne della comunità, sono ancora basate sul Dt: separazione dagli stranieri ed espulsione di Tobia l'Ammonita (cfr. Dt 23,4-6), riorganizzazione dei redditi dei leviti e dei cantori (cfr. Dt 14,27; 26,12s), proibizione di vendere il giorno di sabato, proibizione dei matrimoni con gli stranieri. Ciò che sorprende è l'atteggiamento di N. nei confronti del sommo sacerdote e della sua famiglia (Ne 13,28-29). La rilassatezza del sacerdozio era biasimata anche da Malachia. N. ha avuto un ruolo importante nella formazione del giudaismo (cfr. 2Mac 1,18-36; 2,13; Sir 49,13).

Bibl. H.H. Rowley, *Nehemiah's Mission and its Background*, BJRyL 37, 1954-55, 528-561 (= *Men of God*, London, 1963, 211-245); U. Kellermann, *Nehemia, Quellen, Überlieferung und Geschichte*, BZAW 102, 1967; W. Visher, *Nehemia, Sonderbeauftragter und Statthalter des Königs*, in *Probleme biblischer Theologie*, in W.T. in der Smitten, *Nehemias Parteigänger*, BiOr 29, 1972, 377-404; *Festschrift G. von Rad*, München, 1971, 603-610; R.W. Klein, *Ezra and Nehemia in Recent Studies*, in *Magnalia Dei. Essays G.E. Wright*, New York, 1976; R.J. Saley, *The Date of Nehemiah Reconsidered*, in *Biblical and Near Eastern Studies*, Grand Rapids, 1978, 151-165; E.M. Yamauchi, *Two Reformers Compared: Solon of Athens and Nehemiah of Jerusalem*, in *The Bible Words. Essays C. Gordon*, New York, 1980, 269-292. JAun

NEEMIA, LIBRO →Esdra-Neemia, libri.

NEFILIM In ebr. *nᵉpilîm;* giganti della mitologia e dell'antico folclore palestinese, menzionati in Gen 6,4 e Nm 13,33.

Bibl. J. Morgenstern, *The Mythological Background of Psalm 82*, HUCA 14, 1939, 29-126; P. Humbert, *Démesure et chute dans l'A.T.*, in *Hommage à W. Vischer*, Montpellier, 1960, 63-82 (v. 60s.76); A. Schmitt, *Interpretation der Genesis aus hellenistischen Geist*, ZAW 86, 1974, 137-163 (v. 152s); C. Westermann, *Genesis I*, BKAT 1/1, 1974, 510s. ELip

NEFTAI In gr. *naphtha*, dall'acc. *naptu;* il n., o →petrolio grezzo, è menzionato in 2Mac 1,36; Dn 3,46 (Dn greco). Le proprietà del petrolio grezzo erano già conosciute dai Sumeri, dai Babilonesi e dagli Egiziani attorno all'anno 2000 a.C. JCMar

NEFTALI In ebr. *naptālî;* tribù israelita il cui nome, forse di origine geografica, è ancora molto oscuro. Una etimologia popolare è data in Gen 30,8. La descrizione di Gs 19,32-39 attribuisce a N. una vasta regione, ma il suo vero territorio doveva essere la "montagna di Neftali" (Gs 20,7), con la città santa di →Kades di N. (Gdc 4,6; cfr. Gs 19,37; 20,7), a nord-est del lago Hulè. Una delle prefetture salomoniche d'Israele porta il nome di N. (1Re 4,15). La regione fu sottomessa per un certo tempo al regno aramaico di Damasco (1Re 15,20) e occupata, nel 732 a.C., da Tiglat-Pileser III che ne deportò la popolazione (2Re 15,29). Le cifre di Nm 1,4s; 26,48-50 riflettono l'idea che ci si faceva dell'importanza numerica della tribù in un'epoca molto più recente. Nel NT la "terra di Neftali" è menzionata, oltre che nell'elenco delle tribù di Ap (7,6), in Mt 4,13 (cfr. Is 8,23).

Bibl. EJ, XII, 818-821; M. Noth, *Das Buch Josua*, Tübingen, 1953², 119-121. ELip

NEFTOACH In ebr. *maʿyan mê neptôaḥ*, "fonte delle acque di N.; località che serviva da confine tra i territori di Giuda e quelli di Beniamino (Gs 15,9; 18,15). È localizzata vicino a Lifta, circa 5 km a nord-ovest di Gerusalemme. MDef

NEGHEB In ebr. *negeb*, "paese secco" (sempre con l'articolo); regione desertica del sud della Palestina. Per la mancanza di sorgenti e la rarità delle precipitazioni, il N. è coltivabile solo in alcuni luoghi. Ma numerosi tell e i luoghi preistorici mostrano che il N. era maggiormente abitato nell'epoca preisraelitica; il paese allora era sotto l'influenza dell'Egitto e i testi egiziani conoscono il suo nome (in egiziano *ngb*). L'AT distingue, secondo le tribù indipendenti che lo abitavano, il N. dei Cretei (a sud-ovest), di Giuda (a est del precedente), di Caleb (a sud di Ebron), dei Deniti (a sud del deserto di Giuda) e di Iracmeel (a sud di Bersabea). Grazie a questa divisione il N. era un luogo ideale per le imprese di bande di predoni (1Sam 30: Davide), che infestavano le piste delle carovane. Dopo la caduta del regno del sud, il N. fu occupato dagli Edomiti (→Edom) e, più tardi, dagli Idumei (→Idumea). I Romani riuscirono a rendere fertile il N.; la cattiva amministrazione degli arabi lo rese nuovamente un deserto arido, dove (tranne qualche oasi) solo i beduini potevano vivere. La città più settentrionale, →(1) Bersabea, fu sempre un nodo importante delle piste delle carovane. Lo stato ebraico vi ha compiuto importanti lavori di irrigazione. AvdB-MDef

NEIEL In ebr. *nᵉʿîʾēl;* località di Aser, a nord della quale si trova il burrone di → Iftach-El (Gs 19,27); è forse l'*inhi*³ dei testi egiziani e l'attuale ḫirbet Yaʿnīn, 15 km a est di Acco. MDef

NEOMENIA Celebrazione della luna nuova, festa molto antica, celebrata da Saul per due giorni (1Sam 20,19.27) e accompagnata da un pasto sacro (1Sam 20,5.18) a cui si poteva partecipare solo se si era in stato di purezza rituale (1Sam 20,26). La n. era un giorno non lavorativo (Am 8,5), come il sabato, e la si sceglieva per visitare un "uomo di Dio" (2Re 4,23s). È menzionata con il sabato e le feste in Is 1,13s; Os 2,13, e continuò a essere celebrata fino al periodo del NT (Esd 3,5; Ne 10,34; 1Cr 23,21; 2Cr 2,3; 8,13; 31,3; Col 2,16), ma perse importanza, tranne la n. del settimo mese che segnava l'inizio del nuovo anno liturgico, *roʾš haššānāh* (Lv 23,24s; Nm 29,1-6).

Bibl. EJ, XII, 1039s; InstAT, II, 365s; TWAT, II, 759-780; N.H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, London, 1947, 85-103; A. Caquot, *Remarques sur la fête de la "néoménie" dans l'ancien Israël*, RHR 158, 1960, 1-18. ELip

NEREO In gr. *nereus;* cristiano di Roma; Paolo saluta lui e sua sorella (Rm 16,15). AvdB

NERGAL In ebr. *nērgal;* nome di un antico dio mesopotamico il cui culto è attestato a partire dal III millennio a.C. fino ai primi secoli dell'era cristiana, quando fu assimilato a Ercole. N. è il signore del mondo sotterraneo e degli inferi. È menzionato in 2Re 17,30.

Bibl. WM, 1/1, 109s; H. Seyrig, *Héraclès — Nergal*, Syria 24, 1945, 62-80; E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, AOAT 11, 1971; W.G. Lambert, *Studies in Nergal*, BiOr 30, 1973, 355-363; M.K. Schretter, *Alter Orient und Hellas*, Innsbrück, 1974, 25-110; H.J.W. Drijvers, *Mithra at Hatra?*, ActIran 17, 1978, 151-186 (v. tavv. X-XII). ELip

NERGAL-SAREZER In ebr. *nērgal śarʾeṣer*, dall'acc. *nergal-šar-uṣur*, "Nergal, proteggi il re!".

1 Ufficiale di Nabucodonosor al momento della presa di Gerusalemme (Ger 39,3); aveva il titolo di *sinmagir*, attestato dai numerosi documenti neobabilonesi (AHw, 1045), e forse identificato con un personaggio conosciuto della corte di Nabucodonosor II (ANET, 308).

2 Altro ufficiale di Nabucodonosor al momento della presa di Gerusalemme (Ger 39,3.13), con il titolo di *rab-māg;* non è possibile identificarlo con un dignitario conosciuto attraverso le fonti babilonesi. Niente prova che questo ufficiale o il precedente siano identici a N., re di Babilonia dal 559 al 556 a.C.

Bibl. E. Unger, *Namen im Hofstaate Nebukadnezars II*, TLZ 50, 1925, 481-486; J.A. Bewer, *Nergalsharezer Samgar in Jer 39,3*, AmJSemLL 42, 1925, 130; E. Power, *Jer, 39,3.13 novo textu cuneato elucidatus et confirmatus*, Bb 7, 1926, 229-230; D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, London, 1956 (anast.: 1961), 37-42 (testo del British Museum 25124: pp. 74-77). WVog

NESIB In ebr. *nᵉṣîb;* località della Sefela di Giuda (Gs 15,43), identificata con l'attuale ḫirbet Bet Nēṣib, 12 km a nord-ovest di Ebron. MDef

NETAIM In ebr. *neṭāʿîm*, "piantagioni"; località non identificata di Giuda (1Cr 4,23) associata a →Ghedera, a meno che non si debba tradurre il passo con "gli abitanti delle piantagioni *(neṭaʿîm)* e del recinto *(gᵉdērāh)*". MDef

NETOFA In ebr. *nᵉṭopāh*, in gr. *netōpha* (LXX) o *natoupha*, originariamente *naṭūpāh*, derivato da *naṭūp*, "(roccia) gocciolante; il gentilizio è *nᵉṭôpāṭî*, all'origine *naṭūpāṭî*. Il vecchio nome indigeno di *naṭūp* si applicava originariamente alla scarpata rocciosa da cui sgorga la fonte detta ʿain en-Nāṭūf, vicino alla grotta di Ḫareiṭūn, l'eremo di san Caritone, il cui monastero, la laura di Suka, si trova sopra la grotta. L'autore del *Rotolo di rame* di Qumrân nomina la sorgente di *ha-naṭūp* (3Q 15,9,1: *hnṭp*) e sembra credere che essa nasca nella grotta stessa, proprio come pensavano i monaci della laura, secondo la *Vita di S. Caritone*, 24. Il nome della sorgente fu esteso alla regione vicina e applicato, a est, al deserto di N., *hē tou natoupha panerēmos* e, a ovest, al villaggio di N., identificabile con il ḫirbet Bedd Fālūḥ che occupa la piattaforma formata dall'unione del wādī et-Ṭaḥūnē e del suo affluente, il wādī eḍ-Dīᶜ, 5,5 km a sud di Betlemme, vicino alla strada di Tekoa. Questo villaggio fu abitato dall'epoca del Ferro I (1200-1000 a.C.) fino al periodo bizantino, come testimoniano gli utensili ritrovati sul luogo, e apparteneva al territorio del clan di Efrata (1Cr 2,54, cfr. 50). Questo spiega la presenza di Netofatiti tra le guardie personali di Davide (2Sam 23,28s; 1Cr 11,30; 27,13.15). Altri Netofatiti si ritrovano, più tardi, in 2Re 25,23 e dopo l'esilio. Infatti, N. fu ripopolata nel V secolo a.C. dai "Sionisti" ritornati da Babilonia (Esd 2,22; Ne 7,26; cfr. 1Cr 9,16; Ne 12,28); nel periodo neotestamentario la località era conosciuta per i suoi oliveti, "l'oliveto di Netofa" (MishPea 7,1) e per i suoi ortaggi di fine stagione; la lunga stagione era dovuta all'abbondante acqua che la sorgente di ʿain en-Nāṭūf procurava a "la valle del villaggio di Netofa" (MishŠebi 9,5).

Bibl. Abel, II, 399; EJ, XII, 1001; EnṣMiqr, V, 829s; PG, 115, 929; F.M. Abel, *Une croisière autour de la mer Morte*, Paris, 1911, 155s.163; A. Alt, *Die Ausflüge*, PJb 28, 1932, 12; K. Kob, *Netopha*, PJb 28, 1932, 47-54; E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, GCS 49/2, 1939, 227,8.228,9.235,3 (*Vie de S. Cyriaque*, 8.9.20); G. Garitte, *La vie prémétaphrastique de S. Chariton*, BInstHistBRome, 21, 1941, 5-50 (v. 34); J.T. Milik, DJD 3, 1962, *Textes*, 268; K. Kob, *Noch einmal Netopha*, ZDPV 94, 1978, 119-134 (tavv. 9-10). ELip

NEVE

1 Fenomeno naturale In Palestina nevica molto poco. Eccezionali sono stati per esempio, gli anni 1797, durante il quale si ebbero dodici giorni di ne-

ve nel mese di febbraio, e 1950 durante il quale nevicò otto volte a Gerusalemme. Generalmente non ci sono più di tre giorni di neve all'anno sulle montagne. Il monte Ermon è il solo a essere coperto da nevi perenni.

2 Simbolismo La n. (in ebr. *šeleg;* in gr. *chiōn*) è simbolo di purezza (Gb 9,30), di splendore (Lam 4,7), di bellezza (Sir 43,18), di candore (Sal 51,9). La n. rinfresca (Pr 25,13) e rende fertile la terra (Is 55,10); la pelle dei lebbrosi ha un colore simile alla n. (Es 4,6; Nm 12,10; 2Re 5,27).

Bibl. Abel, I, 133; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina,* I, Gütersloh, 1928, 231-235; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament,* VTS 6, 1958, 27s.34.52s. BEsc

NIBBIO Ipotetica traduzione del nome di due uccelli impuri: *rā'āh* (Dt 14,13; da *r'h* "vedere") o *dā'āh* (Lv 11,14; da *d'* "piombare su"; una delle due forme è probabilmente un errore della tradizione manoscritta dovuta alla confusione, molto frequente nella scrittura ebraica, di *d* e *r*) e *'ayyāh* (Dt 14,13; Lv 11,14; forma onomatopeica). Il primo sarebbe il n. rosso *(Milvus milvus);* il secondo, il n. nero *(Milvus migrans).* MDef

NIBCAZ In ebr. *nbḥz,* dio degli Aviti secondo 2Re 17,31. La vocalizzazione *nibḥaz* del testo masoretico, secondo l'analogia di *nimrōd* e di *nisrōk,* dipende da un tipo determinato di deformazioni intenzionali di teonimi stranieri, veri o supposti. A volte, il nome di *nbḥz* corrisponde esattamente all'accadico *nabû āḫiz,* "Nabu, padrone di...", prime parole di una serie di epiclesi neobabilonesi che esaltano Nabu, il patrono divino degli scribi, diventato una delle maggiori divinità degli Aramei babilonesi, di cui gli Aviti facevano appunto parte (→Avva).

Bibl. F. Pomponio, *Nabû,* Roma, 1978. ELip

NIBSAN In ebr. *nibšan;* località del deserto di Giuda (Gs 15,62); probabilmente è l'attuale ḫirbet el-Maqâri, 16 km a sud-est di Gerusalemme. MDef

(1) NICANORE In gr. *nikanōr,* "uomo vincitore" (→(2) Nicanore); uno dei →sette cristiani →ellenisti designati dagli apostoli per prendersi cura dei poveri di Gerusalemme (At 6,5). →diacono. JLong

(2) NICANORE In gr. *nikanōr,* "uomo vittorioso" (→Nicanore).

1 Figlio di Patroclo, capo militare sotto Lisia e più tardi sotto Demetrio I (1Mac 7,26); secondo il racconto di 1-2Mac, che non è confermato da nessuna altra fonte, Giuda Maccabeo gli inflisse, come a Tolomeo e a Gorgia, una pesante sconfitta nel 165 a.C., vicino a Emmaus (1Mac 3,38-4,15; 2Mac 8,9-36), a Cafarsalama nel 161 (1Mac 7,26-38; 2Mac 14,12-36) e nel 160 ad Adasa, dove muore. Il suo cadavere fu mutilato e la sua testa e la sua mano destra furono appese davanti al Tempio di Gerusalemme (1Mac 7,1-50; 2Mac 15,1-36). Il ricordo di questa battaglia divenne la festa del "giorno di Nicanore", celebrato il 13 adar fino a dopo la caduta del Tempio nel 70 d.C.; attualmente il 13 adar è un giorno di digiuno per i Giudei (1Mac 7,1-50; 2Mac 14-15).

2 Uno dei cinque strateghi lasciati in Palestina dopo la campagna di Antioco V e di Lisia (2Mac 12,2). AvdB-MdeM

NICEFORO, STICOMETRIA DI Elenco (PG 100, 1055-1060) attribuito al patriarca di Costantinopoli Niceforo (ca. 758-828), ma che riprende elementi più antichi, del numero degli stichi contenuti nei libri biblici e in alcuni apocrifi dell'AT e del NT; con il *Canone di* →*Muratori* e il *Decreto di* →*Gelasio,* la s. di N. è uno degli elenchi di apocrifi più importanti. JLong

NICODEMO In gr. *nikodēmos,* "vincitore del popolo"; fariseo, uno dei notabili *(archōn)* giudei (cioè probabilmente membro del sinedrio) e uno dei rari rappresentanti dell'élite giudaica, che in Gv riconoscono l'autorità di Gesù. Il suo colloquio con Gesù (Gv 3,1-21) tratta della rigenerazione dell'uomo dall'acqua e dallo Spirito, condizione indispensabile per entrare nel Regno di Dio. In Gv 7,50s N. difende Gesù e in 19,39 porta circa 100 libbre di mirra e di aloe per la sua sepoltura. AvdB-MdeM

NICODEMO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

NICOLA In gr. *nikolaos,* "vincitore del popolo"; proselita di Antiochia, uno dei →sette cristiani ellenisti ai quali gli apostoli affidano le cure dei poveri (At 6,5). →diacono. AvdB-MdeM

NICOLAITI In gr. *nikolaitai;* partigiani di tendenza gnostica e libertina nelle comunità cristiane di Efeso e Pergamo. Sono menzionati esplicitamente in Ap 2,6.15. Probabilmente si tratta ancora di loro in Ap 2,2.20.24. Senza dubbio devono il loro nome a un certo Nicola, sconosciuto, che numerosi Padri della Chiesa, dopo Ireneo (*Adversus haereses* 1,2,63), identificano con il diacono Nicola (At 6,5). Secondo altri autori il nome di n. sarebbe un simbolo (come →Gezabele in Ap 2,20) e, conformemente all'etimologia popolare (gr. *nikolaos,* "colui che vince il popolo"), l'equivalente di →Balaam (ebr. *bil'ām,* "colui che divora il popolo"; cfr. Ap 2,14). I n. insegnavano senza dubbio l'indifferenza per quanto riguarda il modo di comportarsi e il cibo.

Bibl. DB, IV, 1616s; M. Goguel, RHR 115, 1937, 5-36. AvdB-CFoc

NICOPOLI In gr. *nicopolis;* nome dato a numerose città (sul Danubio; vicino a Calcedonia; in Cilicia; a Emmaus). La città dove Paolo decide di trascorrere l'inverno e dove chiede a Tito di raggiungerlo (Tt 3,12), è probabilmente *Actia Nicopolis*, fondata da Augusto sul golfo di Ambracia per commemorare la sua vittoria su Marco Antonio (31 a.C.); attualmente è Preveza in Grecia. Sotto Nerone diventa la metropoli della nuova provincia dell'Epiro. CSaul

NIGELLA In ebr. *qeṣaḥ;* la n. o cumino nero *(Nigella sativa)* è sempre stata utilizzata, nel Vicino Oriente, come condimento; la →battitura della n., dai chicchi di dimensioni ridotte, si effettuava col bastone, a differenza dei cereali trebbiati col rullo. JLong

NIGER In gr. *niger*, dal lat. *niger*, "nero"; soprannome di Simeone, profeta e dottore della comunità cristiana di Antiochia (At 13,1). Siccome molti giudei si chiamavano Simone, si capisce perché il profeta di Antiochia abbia ricevuto un soprannome. Senza dubbio gli fu dato a causa della sua carnagione scura. AvdB-MdeM

NILO

1 Nome Il Nilo è chiamato in ebr. *y'r* o *y'wr* (TM: *ye'ōr*), in egiziano *i(t)rw*, in copto *ior* o *iaar*. Il nome italiano deriva dal gr. *neilos*, termine di etimologia incerta. La parola egiziana *i(t)rw* significa, in realtà, "fiume" e designa il Nilo solo per antonomasia, essendo il N. il fiume per eccellenza e, di fatto, l'unico fiume d'Egitto. Lo stesso uso si ritrova nell'ebr. che utilizza *y'(w)r* come un nome comune: si può usare al plurale (Es 7,19; 8,1; 2Re 19,24; Is 7,18; 33,21; 37,25; Ez 29,3-5.10; 30,12; Na 3,8; Sal 78,44), con un suffisso pronominale (Es 7,19; Ez 29,3-5.10; Sal 78,44) e può indicare anche le gallerie scavate da corsi d'acqua sotterranei (Gb 28,10). Per indicare il N., si usa l'articolo determinativo *(haye'ōr)* o si precisa che si tratta del "Nilo d'Egitto" (Am 8,8; 9,5). È dunque il N. che appare anche nella visione di Dn 12,5-7 che fa allusione alla guerra del 169-168 a.C. tra →Antioco IV Epifane e →Tolomeo VI Filometore. Il plurale designa normalmente gli affluenti del N., ma è allora determinato, come al singolare, o dall'articolo determinativo, o da un suffisso pronominale, o dal nome dell'Egitto (2Re 19,24; Is 19,6; 37,25).

2 Corso del fiume Il N. è il fiume più lungo del mondo (6500 km). Nasce dal lago Vittoria, attraversa l'Uganda ed entra nel Sudan dove riceve il Bahr el-Ġazal e prende il nome di N. Bianco. Nei pressi di Kartum, riceve il Baḥr el-Azrak, il N. Blu, che viene dall' →(1) Etiopia. Attraversa in seguito la Nubia, cioè il Kush degli antichi Egiziani o l' →(2) Etiopia delle traduzioni moderne della Bibbia. È tra Kartum e la frontiera egiziano-sudanese che si trovano la sesta, la quinta, la quarta, la terza e la seconda cateratta, dove il fiume scorre attraverso suoli rocciosi che i suoi canali dividono in isole e isolotti. Tra la seconda cateratta e quella di Elefantina, che l'egocentrismo mediterraneo chiama "la prima", si allunga il grande lago creato dalla diga di Assuan, lago nel quale fu inghiottito il sito originale di Abu Simbel. È a partire da Elefantina che la vallata del N. costituisce l'antico Egitto, i cui 33.239 km² erano resi fertili dalle inondazioni. Il fiume cominciava a ingrossarsi verso il 15 giugno, raggiungendo il culmine a settembre. Poi, durante l'autunno, la portata diminuiva rapidamente e maggio era il mese di massimo abbassamento delle acque. Il flusso del N. era per il fellah ciò che le "piogge di Baal" erano per il contadino cananeo, senza parlare del pesce che costituiva un alimento popolare (Is 19,8; Ez 29,4). Da →Elefantina al Cairo, il N. bagnava Edfu, →Tebe, →El-Amarna, →Menfi, per citare alcuni dei luoghi più prestigiosi dell'Alto Egitto. La larghezza della vallata varia lì da 5 a 25 km e il letto stesso del fiume ha come larghezza da 460 a 900 m. Al Cairo comincia il delta; i suoi rami principali erano quelli di Pelusio, ormai tagliato dal canale di Suez, e i due rami che si gettano nel Mediterraneo, uno nei pressi di Damietta, l'altro vicino a Rosetta. Sia per il Basso che per l'Alto Egitto il N. era la principale via di comunicazione.

3 Dio Il N. non fu propriamente divinizzato, ma lo spirito del fiume, chiamato in egiziano Hapi *(ḥ'py)*, era una divinità androgena di forma opulenta, che incarnava la fertilità del suolo egiziano.

Bibl. EJ, XII, 1161; LÄ, IV, 480-507; PW, XVII, 555s; H.E. Hurst, *The Nile*, London, 1952; B.H. Stricker, *De overstroming van de Nijl*, Leiden, 1956; C. Palanque, *Le Nil à l'époque pharaonique. Son rôle et son culte en Égypte*, Paris, 1963; D. Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. — 641 ap. J.C.)*, Paris, 1964; id., *Le fisc et le Nil*, Paris, 1971; S./J. Lacouture (ed.), *Égypte. Le Nil égyptien et soudanais du Delta à Khartoum (Les guides bleus)*, Paris, 1976; J. Rzóska (ed.), *The Nile. Biology of an Ancient River*, The Hague, 1976; W. Schenkel, *Die Bewässerungsrevolution im alten Ägypten*, Mainz, 1978; D. Bull-D. Lorimer, *Up the Nile*, New York, 1978; D. van der Plas, *L'hymne à la crue du Nil*, Leiden, 1984. ELip

NIMRA →Bet-Nimra, Nimra.

NIMRIM In ebr. *nimrîm;* oasi di Moab che doveva essere proverbialmente fertile, poiché i profeti fanno della sua desolazione il colmo della sventura (Is 15,6; Ger 48,34). Secondo Gerolamo (*Commento su Isaia* 15,6) e l'*Onomasticon* (138,21: *bennamarim*) essa si trovava vicina al mar Morto. È o il Seil en-Numeira, fiume sulla riva orientale del mar Morto (13,5 km dalla sua estremità sud) o, più probabilmente, il wādi Nimrim, affluente orientale del Giordano, 13 km a nord del mar Morto.

Bibl. Abel, II, 339; N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, II, AASOR 15, 1934-1935, 7-8; IV, AASOR 25-28, 1945-1948, 366-367; J. Simons, *The*

Geographical and Topographical Texts of the O.T., Leiden, 1959, 436. CCan

NIMROD In ebr. *nimrōd;* erode mesopotamico presentato nell'elenco dei →popoli (Gen 10,8-12; 1Cr 1,10), come figlio di Kush/Etiopia, primo fondatore dell'impero e cacciatore proverbiale. In Michea l'Assiria è presentata come il "paese di Nimrod" (Mi 5,5) e le rovine di Kalah, sua capitale sotto Assurbanipal II (884-860), portano sempre il suo nome: Nimrud. Il personaggio è stato oggetto di numerose ipotesi. La notizia che a lui dedica J (Gen 10,8.10-12) comporta delle difficoltà. È verosimile che Kush, primo figlio di Cam (10,6-7: P), sia qui (10,8; 2,13) l'eponimo dei Cassiti (*Kuššu* dei testi di Nuzi) che fondarono una dinastia a Babilonia (1600-1150). La quarta città dell'impero "e Calne" (Gen 10,10) è sconosciuta in Sennaar e deriva senza dubbio da una lettura erronea di *wekullānāh,* che significa "e esse tutte" (W.F. Albright, JNES III, 1944, 254s). Al contrario, è difficile dire se il soggetto del v. 11 sia N. oppure Assur. Allo stesso modo, Recobot-Ir (v. 11) e Resen (v. 12) restano sconosciute come città, ma potrebbero designare, la prima Ninive ("dagli ampi luoghi" o "l'immensa città"), la seconda un canale d'irrigazione. Tutto questo sfondo concreto sembra indicare che N. si collcghi non a un dio (Marduk o Ninurta, dio della guerra e della caccia) o a un eroe mitico come Ghilgamesh, ma a un re della storia. La sua identificazione è quindi ancora discussa. Mentre Speiser pensa a un re assiro (Mi 5,5) che avrebbe esteso il suo impero su Babilonia, essendo stato il primo a farlo Takulti-Ninurta I (XIII secolo) di cui N. sarebbe una forma alterata del secondo elemento del nome, Lipiński collega N. a Marduk, eponimo della seconda dinastia babilonese d'Isin (1150-1025) di cui Assur (v. 11) avrebbe preso il posto nel X secolo.

Bibl. E.A. Speiser, *Genesis,* New York, 1964, 67-68, 72-73; É. Lipiński, *Nimrod et Aššur,* RB 73, 1966, 77-93; J.M. Sasson, *Reḥōvōt ʿIr,* RB 90, 1983, 94-96. ABoud

NINFA In gr. *numphas,* forse abbreviazione di *numphodōros,* "dono delle ninfe"; cristiano di Laodicea; Paolo lo saluta con la "Chiesa che si riunisce nella sua casa" (Col 4,15). AvdB

NINIVE In ebr. *nînweh (nynwh),* originariamente *nînuwāh,* in acc. *ninuwā, ninua, minâ,* in gr. *nineuē, nineui* (LXX) o *ninos* (Erodoto, *Biblioteca storica* 1,193; Diodoro di Sicilia, *Storie* 3,3), essendo il gentilizio *nineuitēs* (Mt 12,41; Lc 11,30) o *ninios* (Erodote, *Storie* 3,155). Il toponimo è presumerico e presemitico.

1 Luogo La città di N. si trovava sulla riva sinistra del Tigri, di fronte a Mossul, a 1500 m dal letto attuale del fiume, che si è leggermente spostato verso ovest. Nel VII secolo a.C., quando N. era la capitale dell'Assiria, la pianta della città fortificata aveva la forma di un trapezio irregolare di 4,5 km di lunghezza, 1,8 km di lato a nord e circa 1 km a sud. Le mura, che misuravano 12 km e in alcuni punti avevano 45 m di spessore, avevano quindici porte e cingevano una superficie di più di 650 ettari. N. era quindi una grande città (Gio 1,2; 3,2s; 4,11) che aveva diverse piazze pubbliche come nota Gen 10,11 (→Recobot-Ir), ma non occorrevano tre giorni per farne il giro o per attraversarla, come vuole l'espressione iperbolica di Gio 3,3, essendo tutto il racconto romanzato. Sebbene Luciano di Samosata (II secolo d.C.) dica in *Charon* che "Ninive è così distrutta che non si può più dire dove si trovava", non si è mai dimenticata la localizzazione della capitale assira. La tradizione medievale araba, che continuò a designare il sito con il nome di *ninawa,* e la "tomba di Giona", nel mezzo dell'antica città, ne sono dei segni sicuri. Il sito di N. è attraversato nel mezzo dal fiume Ḫoṣr, un affluente di sinistra del Tigri. L'imponente tell Kuyunjik o Quyunǧiq, "piccolo agnello", che è il luogo della città primitiva, dei palazzi e dei templi, occupa a nord del Ḫoṣr la piattaforma di uno sperone formato dalla confluenza del Tigri e del Ḫoṣr. A 1200 m a sud del Ḫoṣr, sull'antica riva del Tigri, si trova il secondo tell, chiamato Nebī Yūnus, "il profeta Giona". Là si trovano il villaggio attuale, la moschea con la tomba presunta del profeta e il cimitero musulmano.

2 Scavi Solo il primo tell ha potuto essere scavato (ANEP 757), se si eccettua un breve scavo realizzato a Nebī Yūnus nel 1954 dalla Direzione delle Antichità dell'Iraq. Il periodo dal 1842 al 1855 fu quello delle grandi "rivelazioni": gli scavi di Quyunǧiq condotti da A.H. Layard, dopo un breve tentativo di P.E. Botta, poi da H. Rassam e W.K. Loftus, portarono alla luce i grandi bassorilievi e la biblioteca di Assurbanipal. Il secondo periodo di scavi, caratterizzato dai nomi di G. Smith, H. Rassam, E.W. Budge, L.W. King e R.C. Thompson, durò dal 1873 al 1905. Dopo una nuova interruzione, le ricerche ripresero nel 1927-32 sotto la direzione di R.C. Thompson.

3 Storia Lo scavo stratigrafico, condotto nel 1932 fino alla "terra vergine" trovata a 27,50 m sotto il livello di superficie, permette di far risalire le origini della città al 5400 a.C. circa, come documenta la ceramica del tipo Ḥassūna IC scoperta nel più antico livello di occupazione. Sebbene non si possa ancora ricostruire la storia della città, è certo che N. era una città importante già al tempo dell'impero di →Accad, come testimonia, per esempio, la famosa testa reale in bronzo (ANEP 432) trovata nel tempio di Ishtar di Ninive, le cui origini risalgono al III millennio a.C. Il *Codice di Ammurabi* menziona N. tra i grandi centri del suo impero (col. IVa, 60) e molti sovrani posteriori proclamano la loro pietà verso Ishtar di Ninive, il cui tempio occupava il centro del Quyunǧiq. Le vestigie del più antico palazzo reale scoperto sul luogo risalgono ad Assurbanipal II (883-859 a.C.; cfr. ANEP, 624), il cui palazzo si trovava tra il tempio di Ishtar e quello di Nabû. Fu Sennacherib (704-681 a.C.) a trasferire a N. la capi-

tale dell'impero (2Re 19,36; Is 37,37) e si costruì una suntuosa residenza all'estremità meridionale del Quyunǧiq. Questo palazzo era ornato da bassorilievi con rappresentazioni di scene di caccia e di guerra, specialmente la presa di Lachis (ANEP, 371-374). Fu utilizzato in seguito da Assurbanipal (668-627 a.C.) che continuò a decorarlo (ANEP, 204) e lì installò la sua biblioteca, le cui 25.000 tavolette o frammenti costituiscono il materiale di base per gli studi della letteratura accadica e rappresentano la più importante eredità letteraria dell'antichità. Questi testi hanno aperto nuove prospettive per gli studi biblici. Assurbanipal si era fatto costruire un palazzo anche all'estremità settentrionale del Quyunǧiq dove sono stati portati alla luce dei bassorilievi di grande qualità artistica (ANEP, 167s, 186, 451, 626). Il palazzo di Assarhaddon (681-669 a.C.) si innalzava invece sull'area del Nebī Yūnus, dove si trovano soprattutto oggetti di origine egiziana offerti in tributo o portati come bottino di guerra. Il Nebī Yūnus ricopre anche le rovine di una ziggurat e di almeno un grande tempio. L'apogeo di N. fu immediatamente seguito da una completa distruzione, inflitta dai Medi e dai Babilonesi che si impadronirono della città nel 612 a.C. La caduta e la distruzione di N. sono evocate in Na 1-3; Sof 2,13-15; così come in Is 13,2-22 e, implicitamente, in Ger 51,27-33, due oracoli dove la menzione di Babilonia è secondaria (→Media, Medi). Il sito restò abbandonato per secoli fino a quando, nell'epoca ellenistica e parta, vi fu costruita una borgata.

Bibl. BRL², 238; DBS, VI, 480-506; EJ, XII, 1168-1171; RGTC, I-VIII (s.v. Ninu(w)a); A.H. Layard, *Ninveveh and its Remains*, New York, 1849; id., *The Monuments of Nineveh*, London, 1849-53; id., *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London, 1853; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, London, 1875; C. Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection*, London, 1889-99 (cf. L.W. King, *Supplement*, London, 1914; W.G. Lambert-A.R. Millard, *Second Supplement*, London, 1968); H. Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod*, Cincinnati, 1897; A. Paterson, *Assyrian Sculptures. Palace of Senacherib*, The Hague, 1915; É. Dhorme, *La fin de l'Empire assyrien d'après un nouveau document*, RB 31, 1924, 218-234 (= *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951, 305-323); R.C. Thompson-R.W. Hutchinson, *A Century of Exploration at Ninveveh*, London, 1929; R.C. Thompson-R.W. Hutchinson-M.E.L. Mallowan, Archaeologia 79, 1929; id., AnArchAnthr 18-20, 1931-33; R.C. Thompson, *The Buildings on Quyundjiq, the Larger Mound of Nineveh*, Iraq 1, 1934, 95-111; É. Dhorme, *Le plus ancien temple d'Ishtar à Ninive*, RHR 110, 1934, 140-155 (= *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951, 585-599); C.J. Gadd, *The Stones of Assyria*, London, 1936; A. Parrot, *Ninive et l'A.T.*, Neuchâtel-Paris, 1955; D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-566 B.C.) in the British Museum*, London, 1956 (anast.: 1961); E. Leichty, *Bibliography of the Cuneiform Tablets of the Kuyunjik Collection in the British Museum*, London, 1964; T. Madhloom, *Excavations at Nineveh*, Sumer 23, 1967, 76-81; A. Parrot, *Assur*, UnFormes, 1969²; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 262-267; R.D. Barnett-A. Lorenzini, *Assyrian Sculpture in the British Museum*, Toronto, 1975; T. Madhloom-A.M. Mehdi, *Niniveh*, Bagdad, 1976; R.D. Barnett-W. Forman, *Assyrian Palace Reliefs in the British Museum*, London, 1976²; R.D. Barnett, *Sculptures from the North Palace of Assurbanipal*, London, 1976; D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv, 1982. ELip

NISAN In ebr. *nīsān;* nome ebraico d'origine babilonese *(nisannu/nisānu)* del primo mese dell'anno che incominciava in primavera; corrisponde quindi a marzo-aprile. Questo mese, chiamato un tempo →abib, compare solo nei testi postesilici: Ne 2,1; Est 3,7; 8,9 (LXX). Questo mese è caratterizzato dalla festa di →Pasqua, da quella degli →Azzimi e dall'offerta del primo covone all'inizio della →mietitura dell'orzo. ALem

NISROCH In ebr. *nisrôk;* deformazione voluta del nome di una divinità assira (2Re 19,37; Is 37,38), forse Ninurta o Nusku.

Bibl. RGG³, IV, 1496s; E.G. Kraeling, *The Death of Sennacherib*, JAOS 53, 1933, 335-346 (v. 337s); J.P. Lettinga, *A note on 2 Kings XIX 37*, VT 7, 1957, 105s. ELip

NITRO In ebr. *neter;* alcali di origine minerale usato come detersivo (Ger 2,22; Pr 25,20). →soda, potassa. AvdB-JCMar

NO, NO-AMON In ebr. *nō', nō'-'āmôn;* nome ebraico della città egiziana di →Tebe (Ger 46,25; Na 3,8; ecc.). ELip

NOADIA In ebr. *nô'adyāh*, "Jahweh si rivela"; falsa profetessa, autrice d'intrighi contro Neemia (Ne 6,14). JMer

NOB In ebr. *nōb;* patria della famiglia sacerdotale di Achimelech discendente di Eli; a N. c'era un santuario con un efod; nella sua fuga da Saul Davide vi si rifornisce di alimenti e di armi (1Sam 21,1-9); per questo motivo Saul castigò la città sterminando quasi tutti gli abitanti e saccheggiandola (22,9-23). Secondo Is 10,32 N. è molto vicina a Gerusalemme; dopo l'esilio alcuni figli di Beniamino vi si insediarono (Ne 11,32). Il toponimo probabilmente deve essere posto a Umn eṭ-Ṭala', 2 km a nord-est di Gerusalemme. AvdB-MDef

NOBACH In ebr. *nobah;* nuovo nome della città di →Kenat in seguito alla sua conquista da parte di Nobach il Manassita (Nm 32,42). MDef

NOCE In ebr. *'ĕgôz;* la coltura del n. *(Iuglans regia)*, abbondante nella pianura di Genezaret secondo Giuseppe Flavio (*B.J.* 8,517) ma rara oggi in Palestina, è menzionata in Ct 6,11. JLong

NOD In ebr. *nôd*, infinito assoluto del verbo "vagare"; nome del paese immaginario dove Caino "il vagabondo", *nād* (Gen 4,12), dovrà "vagare", *nôd* (Gen 4,16). ELip

NOÈ In ebr. *nōaḥ;* figlio di Lamech, al decimo posto della genealogia P di Adamo (Gen 5,28-32; 9,28-29; 1Cr 1,1-4; Lc 3,36-38), eroe del →diluvio (Gen 6,5-9,17) e, tramite i suoi figli Cam, Sem e Iafet, antenato dell'umanità nuova caratterizzata dal fenomeno delle nazioni (9,18-10,32). Niente permette di dire le origini che gli erano attribuite da J, ma l'introduzione al diluvio lo presenta come un fedele di Jahweh (6,8). Il suo nome deriva probabilmente da *nûaḥ* ("riposare"; cfr. Gen 8,4) e significherebbe "riposo". Gen 5,29 (frammento della storia J) gli dà un'altra etimologia derivata dal verbo *nāḥam*, "consolare" ("infatti egli porterà una consolazione tratta dal suolo che Jahweh ha maledetto") e che forse è un'allusione all'invenzione del vino (9,18), coppa di consolazione (Ger 16,7; Pr 31,6).
Le due tradizioni alla base del racconto del diluvio si accordano coi grandi tratti di N.: in questo mondo di peccato (6,5-7: J) e di violenza (6,11-13: P) che Jahweh si prepara a distruggere, N. è "l'uomo giusto" (6,9: P; 7,1: J; Ez 14,14.20; Sir 44,17; 2Pt 2,5), solo, con Enoch, ad aver "camminato con Dio" (5,22; 6,9: P) e che ha trovato grazia agli occhi di Jahweh (6,8: J), "il credente" che si rimette totalmente alla sua parola (7,5: J; 6,22; 8,18: P; Eb 11,7) e che per questo è salvato. Attraverso N. continua la creazione sulla quale risuona una promessa di grazia (8,21-22; 9): "non ci saranno mai più diluvi" (9,11; Is 54,9-10; Sir 44,18). Il N. post-diluviano è meno coerente. Dopo aver notato il suo sacrificio che piacque a Jahweh (8,20-21), J, che si interessa al progresso della civiltà, mostra N., primo navigatore, inventare la coltura della vigna e gustarne i dispiaceri (9,20-21); l'aneddoto, che non è accompagnato da nessun giudizio morale su N., serve da punto di appoggio alla maledizione di Canaan e alle benedizioni di Sem e Iafet (9,22-27) che riflettono la situazione palestinese all'epoca dell'autore. P, che conosce il sacrificio solo a partire dal Sinai (Es 25-31; Lv 1-9), non parla del sacrificio di N., ma menziona un'alleanza di Dio con N. e tutta la creazione (Gen 9,8-17), che, come l'alleanza di Dio con Abramo (Gen 17,1-14), dà un motivo di speranza durante l'esilio, al momento del fallimento dell'alleanza con Mosè. →diluvio.

Bibl. L. Rost, *Noah der Weinbauer*, in *Festschrift A. Alt*, Tübingen, 1953, 169-178; J.P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden, 1978; J. Chopineau (ed.), *Noé, l'homme universel*, Bruxelles, 1981. [E. Testa, *La figura di Noè secondo i SS. Padri (contributo alla storia della esegesi)*, SBFLA 20, 1970, 138-65; R. Stichel, *Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau. Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferung in der ausserkanonischen und gnostischen Literatur* (= Abhandlungen Göttingen 3/112), Göttingen, 1979; J.P. Lewis, *Noah and the flood in Jewish, Christian and Muslim tradition*, BA 47, 1984, 224-239; R.A. Veenker, *Noah, herald of righteousness*, ProcGLM 6, 1986, 204-18; *Noè, il diluvio universale e la preistoria dell'Alleanza. Associazione Laica di Cultura Biblica: Atti del Seminario invernale, Paestum 22-25.I.1987*, Settimello FI, 1987; L. Ginzberg, *Noah and the flood in Jewish legend*, in A. Dundes (ed.), *The flood myth*, Berkeley, 1988, 319-35; L.R. Bailey, *Noah: the person and the story in history and tradition* (= Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia SC, 1989]. ABoud

NOEMI In ebr. *noʿŏmî*, "affascinante" (cfr. Rt 1,19.21), donna originaria di Betlemme in Giudea. In Rt è la sposa di Elimelech, madre di Maclon e Chilion, e più tardi suocera di Orpa e di Rut. AvdB-ALac

NOFACH In ebr. *nōpaḥ;* località di Moab citata in un poema d'origine senza dubbio amorrea (Nm 21,30). Attualmente è sconosciuta. MDef

NOME In ebr. *šēm;* in gr. *onoma.*
1 Concezione del nome nell'antichità Per gli antichi i n. hanno lo stesso valore dell'immagine e di ogni segno: non sono estranei alla realtà significata, sono qualcosa di questa realtà. Il n. è legato alla persona; "il n. è l'anima"(Pedersen). È ciò che ne rende percepibile l'origine (*ʾādām/ʾădāmāh:* Gen 2); il comportamento (1Sam 25,25); la missione (Gdc 6,12; Mt 16,18); il destino (Es 2,10). Senza dubbio questo significato del n., residuo di una mentalità magica scomparsa, non deve essere esagerato; infatti alcuni n. sono ispirati da una situazione particolare della nascita: il figlio di Giacobbe (Gen 29,31-30,24; 35,16-18), o dalle caratteristiche fisiche del bambino (Nacor, "colui che russa"); il n. di piante e di animali esprimono l'augurio dei genitori: che sia industriosa Debora, l' "ape"; feconda Tamar, la "palma". Il n. degli eroi è "riletto" da chi vuole scoprire in esso un simbolo, l'annuncio di un destino, decifrato a prezzo di etimologie approssimative: Mosè, "salvato" (Es 2,10); Gesù, "Salvatore" (Mt 1,21; cfr. Lc 1,31). Chi non ha n. non esiste (Qo 6,10; *Enūma elish* 1,1). Senza n. un uomo non vale niente (Gb 30,8). Da qui derivano numerosi tratti.
Dare un n. significa fare esistere, quindi dominare (Gen 2,19; 3,20). Conoscere il n. permette di esercitare un potere. "Lo spirito impuro" ha questa pretesa in Mc 1,24 (cfr. At 19,15s). Al contrario dei pagani, che non conoscono il n. di Jahweh e non l'invocano (Sal 79,6), Israele è fiero di questa conoscenza che gli dà forza (Sal 20,8s).
Il n. è l'alter ego della persona (Nm 1,2-42); là dove c'è il n., là c'è la persona. Nel Tempio abita il n. divino (Dt 12,5). Nella corrispondenza d'Amarna questa formula afferma la proprietà, esprime una presa di possesso (R. de Vaux, RB 73, 1966, 449; ANET 488). Il n. appare così vicino alla persona che i Giudei non vogliono pronunciare il n. divino,

il che li metterebbe di fronte alla stessa persona di Jahweh. Quando il n. di una persona è "pronunciato su" un oggetto, questo oggetto passa sotto il possesso della persona; è così che Ioab prende possesso di Rabba (2Sam 12,28); le donne passano sotto l'autorità dell'uomo, il cui n. viene "pronunciato su" di loro (Is 4,1). Chi ha scritto su di sé il n. di Jahweh è suo servitore (Is 44,5; cfr. Ap 13,16s; 14,9; ecc.). Il faraone mostra l'autorità che egli esercita sul re di Giuda cambiando il suo n. (2Re 23,24; 24,17; →intronizzazione, nome di). D'altra parte, colui "su cui è pronunciato" il n. di un potente è sotto la sua protezione. Benedicendo, il sacerdote "mette" il n. divino sul popolo e Jahweh benedice (Nm 6,27). Questo n. è una protezione contro il male o permette di scacciarlo (Pr 18,10; Lc 9,49; At 19,13). Chi conosce il n. di qualcuno ha potere su di lui: "Io esalterò... egli conosce il mio nome" (Sal 91,14). Nascondere il proprio n. significa restare al riparo di questo potere (Gen 32,29; Gdc 13,6; cfr. la sicurezza degli spiriti che conoscono il n. di Gesù: Mc 1,24; At 19,15s).

2 Implicazioni per il nome divino La conoscenza del →nome divino è essenziale per ogni celebrazione cultuale. Senza conoscere il suo n., nessuno può invocare la divinità, attirare la sua attenzione, fargli una domanda o parlargli. In tutte le epoche il culto biblico è centrato sull'invocazione del n., che è espropriazione di sé e accettazione di un'appartenenza e diventa fonte di benedizione (Nm 6,24-27). A lui solo questo rito definisce l'azione cultuale: da Gen 4,26; 12,8; 13,4... fino a Sir 50,20s.

Anche la liturgia cristiana è invocazione del n.: n. nuovo di Dio, che ha insegnato Gesù ("Quando pregate, dite...") e che lo Spirito, che fa di noi figli adottivi, ci spinge a dire: "Padre!" (Lc 11,2; Rm 8,15); n. proprio di Gesù, invocato sulla comunità (Gc 2,7). Questo n., anch'esso nuovo, è stato "dato" a Gesù da Dio: "N. al di sopra di ogni N.", davanti al quale "tutti si prostrano" (Fil 2,9-11), n. che nessuno può dire se non sotto l'azione dello Spirito di Dio (1Cor 12,3: "Gesù Cristo, Signore").

Numerose espressioni si spiegano con questa concezione del n. Nel n. di Dio, o di Gesù, si giura (1Sam 20,42), si benedice (2Sam 6,18; Sal 129,8), si maledice (2Re 2,24), si fanno dei miracoli (Mt 7,22; Mc 9,39; cfr. At 3,6; 4,10), si prega (Gv 14,13s; 15,16; cfr. At 9,21). Si battezza "nel n. di" Dio o di Gesù, pronunciando il loro n. (At 2,38; 10,48). Si parla anche di "battezzare per il n." (Mt 28,19; At 8,16; 19,5; 1Cor 1,13.15); così qualcuno è consacrato con il battesimo a colui di cui si pronuncia il n.; gli è incorporato. Infine si profetizza (Ger 11,21; 14,14s), si parla (Es 5,23; Dt 18,19), si manda qualcuno (Gv 14,26), si viene (Mt 24,5; Gv 12,13; cfr. Sal 118,25), si protegge qualcuno (Mt 18,5; ecc.) "nel nome" di Dio o di Gesù, sia come loro rappresentante, sia come loro inviato. →nome divino; →onomastico; →toponimia.

Bibl. TWNT, V, 242-248; THAT, II, 935-963; InstAT, I, 74-78; W. Vogels, *Dis-moi ton nom, toi qui m'appelles par mon nom. Le nom dans la Bible*, SciEsprit 33, 1981, 73-92. LMlb

NOME DIVINO

1 AT Nel mondo antico il →nome ha un'importanza capitale, avendo al tempo stesso un valore noetico (come fonte di conoscenza) e un valore dinamico (conoscere il n. vuol dire aver potere su). Bisogna, quindi, stare molto attenti ai diversi nomi che la Bibbia attribuisce a Dio. →Elohim è il termine generico, che si usa per il Dio di Israele come anche per gli dei delle nazioni. →El, attestato soprattutto nelle gesta patriarcali o nei testi poetici, per gli antichi Semiti è il Dio supremo, adorato a Gerusalemme come il creatore del cielo e della terra (Gen 14,19). Numerosi attributi possono essere aggiunti: El →Shadday (il "Dio della montagna", o il "Dio della steppa" secondo l'etimologia; Dio "Onnipotente", *pantokratōr* secondo le versioni), El →Elyon →"Altissimo" (LXX: *hypsistos*). Secondo la tradizione (E e P) il nome proprio del Dio d'Israele, →Jahweh, fu rivelato a Mosè (Es 3,14s; 6,2-8). Se lo jahwista usa questa parola fin dalle origini (Gen 2-3) e attribuisce la sua invocazione a Enos (Gen 4,26), è in una concezione universalistica: Jahweh, il Dio nazionale, non è altro che il creatore di tutti i popoli.

L'origine e la spiegazione filologica del nome Jahweh resta discussa. Questo problema è secondario in rapporto a quello del significato dato. L'accordo delle diverse tradizioni d'Israele (E, P e anche J, come vedremo) su questo punto è impressionante. Non si può interpretare la formula d'identità ("Io sono Colui che sono": Es 3,14) come un rifiuto di rivelazione. La scena del roveto ardente è del tutto diversa dai testi invocati come paralleli (Gen 32,30; Gdc 13,17s); si tratta di una vocazione del tipo profetico, ordinata al compito umanamente impossibile della liberazione dall'Egitto. Mosè chiede al Dio dei padri una garanzia, quindi un nome significativo. Viene precisato che questo nome sarà un memoriale (Es 3,15). Il n. d. ricorda quindi l'uscita dall'Egitto (Es 20,2). Invocare Jahweh, significa chiedergli di attuare il suo intervento, di mostrarsi caritatevole come lo fu al tempo di Mosè. Questo senso cultuale si manifesta nella legge relativa ai santuari: in ogni luogo in cui Dio ha ricordato il suo nome (con il suo intervento, come a Betel: Gen 28,13-22), lì si può elevargli un altare.

Per P la rivelazione del n.d. è legata alla liberazione dall'Egitto; inquadrato dalla presentazione ("Io sono Jahweh": Es 6,2.8), il racconto della vocazione di Mosè è basato sulla proclamazione: "Voi conoscerete che sono io, Jahweh, che sono vostro Dio" (6,7). Questa proclamazione può essere accostata a quelle che ricorrono frequentemente in Ezechiele (W. Zimmerli). Da parte sua, lo jahwista fa proclamare il significato del n.d. da Dio stesso, al Sinai (Es 34,6): "Jahweh, Jahweh, Dio misericordioso e benevolo *(raḥûm wᵉḥannûm)*, lento all'ira, pieno di fedeltà e di lealtà, ...". La coppia di aggettivi *raḥûm wᵉḥannûm* ritorna costantemente nella pre-

ghiera (Sal 86,15; 103,8; Gl 2,13; Gio 4,2) ed è usato una sola volta per il giusto (Sal 112,4). Esso esprime il carattere fondamentale di Dio, come Israele l'ha raccontato nella sua storia: Dio quasi materno (*raḥûm* si collega a *reḥem*, "seno materno"), ricco di grazia e che non lascia il male impunito... Si capisce, quindi, di quale rispetto il giudaismo circonda il n.d., nome sacro che progressivamente non si oserà più pronunciare e si sostituirà con *ʾădōnāy* ("mio Signore"). I LXX, come Filone, con la loro interpretazione "Colui che è" *(ho ōn)* hanno messo in evidenza l'esistenza incondizionata di Dio, in opposizione alla negazione degli idoli e alla instabilità del mondo del divenire. Questa traduzione non deve farci perdere di vista il legame del n.d. con la storia: Dio si rivela facendo un'alleanza con un popolo. Riprendendo un uso ebraico, Ap presenterà, giustamente, Dio come "Colui che è, che era e che sarà" (Ap 1,4.8; 4,8; 11,17; ecc.).

L'importanza data al n.d. si nota soprattutto nei giuramenti. Si utilizza la formula "per il Dio vivente" che esprime e condensa l'esperienza di salvezza fatta da Israele (J. Guillet). L'uso abusivo del nome di Jahweh, per esempio nelle formule magiche, è severamente proibito (Es 20,7). Il →blasfemo è punito con la morte (Lv 24,16).

Dato che il nome esprime la persona e la natura di qualcuno (un "uomo di nome" è un uomo tenuto in considerazione: Gen 6,4; Nm 16,2), il nome di Dio designa, spesso, la gloria di Jahweh (p. es. Es 9,16; Gs 7,9; 9,9; 1Sam 12,22; 2Sam 7,26; Gv 14,21), con la quale è spesso messo in parallelismo (per esempio Is 42,8; 48,11; Sal 102,16). A causa della sua stretta connessione con la persona, il nome di Jahweh è considerato come l'equivalente di Jahweh stesso: profanare il nome di Jahweh (Lv 18,21; 19,12; 20,3; Am 2,7), santificarlo (Is 29,13), amarlo (Sal 5,12), cantarlo (Sal 7,18; 9,3), esaltarlo (Sal 34,4) ecc., corrisponde a profanare, santificare, amare, cantare ed esaltare Jahweh stesso; spesso Jahweh e il suo nome sono usati parallelamente (per esempio Sal 5,12; 9,3.11; Is 25,1; 29,23; 56,6). A volte il nome di Jahweh è presentato come equivalente di Jahweh: il nome di Jahweh viene da lontano (Is 30,27), è una torre fortissima (Pr 18,10), protegge (Sal 20,2), aiuta (Sal 54,3; 1Re 8,42; in parallelo con la mano di Jahweh). Jahweh fa abitare il suo nome nel Tempio di Gerusalemme o nella città santa (Dt 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11; cfr. 1Re 8,16. 29; 11,36; 14,21; 2Re 23,27). Tuttavia il nome qui non è una ipostasi, non di più della mano o della gloria di Jahweh; è la personificazione della potenza di Jahweh che si manifesta, o meglio esprime l'idea che il Dio onnipresente non è legato al Tempio (1Re 8,27), ma che lo possiede, perché il suo nome è stato pronunciato su di esso (Dt 28,10; Ger 7,10s.14. 30). Nel giudaismo "il Nome" è una designazione corrente di Dio; si dice "il Nome" per evitare l'uso del nome proprio di Dio (cfr. TWNT, V, 254-261).

2 NT Nel NT "Dio" *(theos)* indica normalmente il Padre, mentre "Signore" *(kyrios)* può indicare sia il Padre sia Cristo. Il "Padre nostro" ci fa chiedere la santificazione del n.d. (con allusione all'insegnamento di Ez 20,9.14.22; 36,22). In parallelismo con le seguenti, la domanda riguarda l'intervento di Dio stesso per stabilire il suo Regno: allora il suo nome sarà santificato. Nella preghiera "Padre, glorifica il tuo nome" (Gv 12,28), Gesù chiede al Padre di realizzare, malgrado il peso della sofferenza, l'ora della passione e della resurrezione: il nome del Padre sarà glorificato perchè, esaltato, il Figlio dell'uomo attirerà tutti a sè (Gv 12,32; cfr. 13,31s). Durante tutta la sua vita Gesù ha manifestato il n.d. (17,6.26), nel senso che si è presentato come l'Inviato del Padre, come il Figlio che vive solo per il Padre (6,57); agli uomini, suoi fratelli (20,17), egli comunica l'intimità dell'amore divino (17,26) di cui egli stesso è colmo (3,35). L'unione del Figlio con il Padre è così stretta (10,30) che Gesù può rivendicare la partecipazione al n.d.: "Io sono" (Gv 8,28.58; 13,19). Il blasfemo contro il n.d. è condannato come nell'AT, ma con un'attenzione particolare alla vita concreta (Rm 2,24; 1Tm 6,1; Gc 2,7). L'uso delle parole "per il Nome" (di Cristo) caratterizza un certo numero di *logia* relativi alla persecuzione (Mc 8,35; 9,37; 13,9 par.; cfr. 1Pt 4,14-16). La fede non consiste forse nel riconoscere che Dio ha dato a Cristo il nome che è al di sopra di tutti i nomi, il nome di *kurios* (Fil 2,10 ripreso da Is 45,23)?

Bibl. TWNT, V, 242-283; TWAT, III, 533-554 (con bibliografia); THAT, II, 935-963; DBS, VI, 514-541; DictSpir, XI, 397-407; V. Taylor, *The Name of Jesus*, London, 1952; A.M. Besnard, *Le mystère du Nom*, Paris, 1962; J. Guillet, *Le titre biblique le Dieu Vivant*, in *L'homme devant Dieu (Mélanges H. de Lubac)*, Paris, I, 11-23; A. Manaranche, *Des Noms pour Dieu*, Paris, 1981. [T.N.D. Mettinger, *In search of God; The meaning and message of the everlasting names*, translated by F.H. Cryer, Philadelphia PA, 1988]. ECoth

NON In ebr. *nôn;* forma del nome di →Nûn, il padre di Giosuè in 1Cr 7,27. JAun

NOP In ebr. *nōp*, abbreviazione di *nō-ptaḥ*, uno dei nomi di →Menfi (Is 19,13; Ger 2,16; 44,1; 46,14.19; Ez 30,13.16). ELip

NOTH, MARTIN (1902-1968) esegeta tedesco, discepolo di Albrecht →Alt, professore di AT a Königsberg (oggi Kaliningrad) e poi a Bonn. Uno dei corifei della storia delle →forme e della storia della →redazione, si distinse per il suo studio dell'antroponomia biblica (*Die israelitischen Personennamen*, Stuttgart, 1928), per la sua tesi sull'anfizionia israelitica (*Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930), poi per i suoi studi delle tradizioni sul Pentateuco (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948) e della storia deuteronomica (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Königsberg, 1943). Questi lavori sono serviti come base alla sua storia di Israele (*Geschichte Israels*, Göttingen, 1966⁶; e ai suoi commenti su Es (ATD 5, 1959), su

Lv (ATD 6, 1962), Nm (ATD 7, 1966), Gs (HAT 1/7, 1953²) e 1Re 1-16 (BKAT 9/1, 1968). La sua profonda conoscenza della Palestina e della sua storia si riflettono in *Die Welt des AT* (Berlin, 1962⁴) e nei suoi numerosi articoli riuniti in *Gesammelte Studien*, I-II (München, 1966³-69) e in *Aufsätze zur biblischen Landes-und Altertumskunde*, I-II (Neukirchen, 1971).

Bibl. EJ, XII, 1232s; VT 18, 1968, 404-413; ZDPV 84, 1968, 101-103; M. Noth, *Gesammelte Studien zum A.T.*, II, München, 1969, 139-205. ELip

NOTTE

1 Cosmologia Spazio di tempo durante il quale regna l'oscurità, che si alterna regolarmente con la luce (Gen 1,5), la n. era divisa in tre veglie secondo la tradizione giudaica, in quattro nel mondo grecoromano, oppure in 12 ore (cfr. Gdc 7,19; Es 14,24; Lc 12,38-39). Dio ha creato la luna e le stelle per rischiarare la n. (Gen 1,16). L'autore di Dn 3,71 invita la n., creatura di Dio, a lodarlo. Come tutto il firmamento proclama la gloria di Dio, così ogni n. trasmette alla n. seguente il messaggio della sua grandezza (Sal 19,3).

2 Simbolismo A causa dell'oscurità che regna durante la n., l'uomo non vede (Gv 11,10) e non può lavorare (Gv 9,4), mentre le forze del male agiscono: assassini e furti (Gb 24,24; Lc 12,39), malattie (Sal 91,6), demoni (→Lilit; Is 34,14, ma soprattutto nel giudaismo), nemico (che semina la zizzania: Mt 13,25). La n. è un periodo di sofferenza (Gb 7,3), un periodo che permette la fuga (Ger 39,4), lo spionaggio (Gs 2,2), gli attacchi a sorpresa (Is 15,1; Ger 6,5) e durante il quale bisogna vegliare (Mt 24,42). Per Gv la n. è il tempo delle tenebre, il simbolo dell'allontanamento da Cristo, vera luce (Gv 3,19; 13,30). In Paolo la n. è il tempo che ci divide dalla venuta del Signore e durante il quale l'uomo deve prepararsi a questa venuta (Rm 13,12; 1Ts 5,4-6). Ma, oltre a questo senso negativo, nella Bibbia la n. ha anche un valore positivo: può essere un tempo di festa (Is 30,29), di preghiera e di incontro con Dio (Gen 15,5.17; 26,24; 28,11-13), di visioni e interventi soprannaturali (At 12,6; 16,9; colonna di fuoco che guida il popolo nel deserto: Es 13,22; 14,20-21; dono della manna: Nm 11,9). È di n. che Dio libera il suo popolo dall'Egitto (Es 11,4; 12,8.12.31). Nella tradizione giudaica è di n. che Dio crea il mondo, di n. annuncia ad Abramo la nascita di un figlio, e di n. Abramo offre Isacco in sacrificio; sarà ancora una n. a segnare la fine dei tempi (TgNeof Es 12,42).

Bibl. M. Meinertz, *Die "Nacht" im Johannesevangelium*, ThQ 133, 1953, 400-407; R. Le Déaut, *La Nuit Pascale*, AnBib 22, 1963; E. Lövestam, *Le portier qui veille la nuit: Mc 13,33-37*, AssSeig 5, 1969, 44-53. [F. Jesi, *Mythical night and night of a myth; Reflection on the pseudo-euripidean Rhesos*, in E.C. Polomé (ed.), *Essays in memory of Karl Kerényi* (= JIESMon 4), Washington D.C., 1984, 75-90]. BEsc

NOZZE In ebr. *ḥătunnāh* (Ct 3,11), in gr. *nymphōn*, riti e festeggiamenti che accompagnano il trasferimento della →sposa alla casa dello sposo e ai quali gli usi tradizionali del Levante assomigliano sotto numerosi aspetti. Un lungo lasso di tempo, a volte, passava tra la conclusione del →matrimonio e le n., ma la consumazione del matrimonio normalmente avveniva la prima notte di n., i cui festeggiamenti duravano più giorni, generalmente sette (Gen 29,27; Gdc 14,12; Tb 10,7).

Bibl. StrBill, I, 500-517; G. Dalman, *Palästinischer Diwan*, Leipzig, 1901, 184-262; A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908, 51-55; B. Chémali, *Mariage et noce au Liban*, Anthropos 10, 1915-16; 913-941; M. Safi, *Mariage au nord du Liban*, Anthropos 11, 1917-18, 134-143; A. Jaussen, *Coutumes palestiniennes I. Naplouse et son district*, Paris, 1927, 67-84; H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village I-II*, Helsingfors, 1931-35; W. Heffening, *Zur Geschichte der Hochzeitsgebräuche im Islam*, BASI, 1944, 386-422; A.G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris, 1953, 17s; H. Junker, *Die literarische Art von Jes 5,1-7*, Bb 40, 1959, 259-266; J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites*, Cincinnati, 1966, 107-116; H. Klein, *Natur und Recht. Israels Umgang mit dem Hochzeitsbrauchtum seiner Umwelt*, TZ 37, 1981, 3-18. ELip

NUDITÀ La n. che caratterizzava Adamo ed Eva prima del peccato originale (Gen 3,7) in seguito diventa indecente (Gen 9,22s). Infatti, contrariamente alle altre religioni dell'antichità lo jahwismo dell'AT non conosceva la n. sacra (cfr. Es 20,26; 28,42s; 2Sam 6,20-22) e gli esercizi del ginnasio (derivano dal gr. *gymnos*, "nudo"), ai quali gli uomini partecipavano nudi secondo il costume greco, scandalizzavano ancora i credenti all'epoca ellenistica (1Mac 1,14s; cfr. 2Mac 4,9.12). I primi cristiani fra i gentili non avevano potuto tuttavia staccarsi dalle concezioni del loro ambiente che rendeva la n. inseparabile dal contatto con la divinità. In particolare si rappresentavano i defunti immortalizzati nella n. e Paolo si riferisce a questa n. simbolica dei morti (2Cor 5,3), quando prende in considerazione una riunificazione del cristiano con il Cristo immediatamente dopo la morte individuale e prima della risurrezione finale (2Cor 5,8). Certamente l'apostolo spera di essere fra coloro che la →parusia troverà viventi, che "rivestiranno", se si può dire, il "corpo spirituale" sopra il "corpo psichico" senza doversi "spogliare" (2Cr 5,1-10; cfr. 1Cor 15,44.53s), ma aggiunge: "a condizione però di essere trovati vestiti, e non nudi" (2Cor 5,3). Questa situazione intermedia di "nudità" doveva essere l'equivalente della "prima resurrezione" di Ap 20,5s. L'associazione dei concetti di n. e di immortalità prefiguranti la resurrezione finale ha ispirato anche l'iconografia dei primi secoli. Così i personaggi in cui la Chiesa primitiva prefigurava la resurrezione sono generalmente rappresentati nudi: sempre e senza eccezioni, Giona, sia che la balena lo inghiottisca, sia che esca dal-

la gola del mostro; più sovente Daniele nella fossa dei leoni; talvolta perfino i tre ebrei nella fornace. Si vede così che l'immaginazione dei cristiani attribuiva ai loro eletti la n. nella quale i pagani ammiravano i loro immortali.

Bibl. TWNT, I, 773-775; X/2, 1028; J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres,* Paris, 1956, 183-188. ELip

NUMENIO In gr. *noumenios,* "della luna nuova"; figlio di Antioco, inviato da Gionata Maccabeo come ambasciatore presso gli Spartani a rinnovare l'alleanza con loro (1Mac 12,16). Rientrato dopo la morte di Gionata Maccabeo (1Mac 14,22), fu in seguito mandato a Roma da Simone Maccabeo. CSaul

NUMERI, LIBRO Quarto libro del Pentateuco.

1 Nome Chiamato in ebr. *bammidbār* ("nel deserto"), ha ricevuto il nome di "Numeri" nella LXX perché inizia con un censimento delle tribù.

2 Struttura È il libro più complesso del Pentateuco che ha dovuto accogliere molti brani che potevano trovare ugualmente posto in Es o Lv; è così per i capitoli 5; 9; 18; 19; 28; 30; 36.

Una certa unità è assicurata da una cornice narrativa ben delineata: dopo aver terminato la sistemazione del servizio del santuario e del suo sacerdozio (vi si aggiungono ora anche i leviti: 4; 8), il popolo si mette in marcia (10) verso il paese di Canaan. Questa marcia è di fatto una successione di crisi che costerà la vita a tutta la generazione dell'esodo, compresi Mosè e Aronne (11-25). Ma per la seconda generazione, i cui capi sono Eleazaro e Giosuè, questa marcia conduce alle porte del paese promesso (21) e si dispone già per la divisione del paese (26; 33,50-35,34; 32). Il libro integra il racconto con diversi frammenti poetici (cap. 21), di cui i più importanti sono gli oracoli di Balaam (23; 24). Vi si trova anche un importante materiale legislativo e rituale che completa quello di Es e Lv. Non si può dare un resoconto sintetico, in quanto tratta di argomenti molto diversi. Un elemento specifico di Nm sono i censimenti delle tribù dei capitoli 1 e 26 e la descrizione dell'accampamento ai capitoli 2-3; 10.

3 Teologia Questo insieme narrativo continua quello dell'Es, di cui ripete alcuni episodi (la fonte di Meriba, le quaglie), ma con un tono più pessimista; diventano dei gravi conflitti tra Mosè e il popolo, che Jahweh risolve con delle sentenze severe, anzi con vere ecatombi (14; 17). In Nm il passaggio d'Israele nel deserto prende un carattere di assurdità sempre più evidente che si risolve solo con la scomparsa della prima generazione, quella che era vissuta in Egitto. È tutta una concezione del popolo di Dio che si esprime con i censimenti e con la descrizione dell'accampamento: le tribù sono disposte intorno al santuario in cerchi concentrici: la tribù di Levi, che è all'interno, fa in qualche modo da cortina tra il santuario e il resto del popolo. Il popolo, che deve ospitare la presenza di Dio e assicurare un culto permanente, è nello stesso tempo un popolo peccatore che deve mantenere le distanze (cap. 17). Tutto il sistema rituale sacerdotale con la sua rigorosa specializzazioni delle funzioni cerca di rendere duratura questa condizione paradossale. Notiamo ancora che il popolo presentato in Nm è un popolo sempre in cammino e completamente isolato: deve trovare la sua identità da solo a solo con Dio, senza la mediazione di una terra o delle relazioni con altri popoli.

4 Costituzione Questa presentazione della storia sembra derivare parallelamente da J e P, e la maggior parte dei racconti unisce queste due redazioni (il capitolo 16 è tipico). Le due redazioni si alternano a cominciare dal cap. 21, quando la situazione si sblocca e il cammino di Israele diventa trionfale. I racconti di origine eloista si ritrovano soprattutto nei capp. 11; 12; 14; 22, combinati con quelli di J; essi si interessano soprattutto al profetismo che non era preso molto in considerazione in Es e Lv. →esodo.

Bibl. Commentari: J. Hummelauer, Paris, 1899; J. Gray, Edinburgh, 1912; P. Heinisch, Bonn, 1935; A. Clamer, Paris, 1940; P.P. Saydon, London, 1953; H. Cazelles, Paris, 1958; M. Noth, Göttingen, 1966; N.H. Snaith, London, 1967; G. Bernini, Torino, 1972; J. de Vaulx, Paris, 1972; A.D.H. Mayes, London, 1979; R. Clifford, Wilmington, 1982; H. Jagersma, Nijkerk, 1983; A. Noordtzij, Grand Rapids, 1983; P.J. Budd, Waco, 1984. [R. Schmid, *Esodo-Levitico-Numeri. Dio cammina con il suo popolo,* Assisi, 1987; B. Maarsingh, *Numbers, a practical commentary* (= Text and Interpretation), Grand Rapids MI, 1987; H. Jagersma, *Numeri, Deel II* (= PredOT), Nijkerk, 1988; J.S. Licht, *A commentary on the Book of Numbers (XI-XXI)* (= Pub. of the Perry Foundation for Biblical Research in the Heb. Univ. of Jerusalem), Jerusalem, 1991].

Studi: W. Rudolph, *Zum Texte des Buches Numeri,* ZAW 52, 1934, 113-120; G.W. Coats, *Rebellion in the Wilderness,* Nashville, 1968; G. von Rad, *Zelt und Lade,* in *Gesammelte Studien zum A.T.,* I, München, 1965³; P. Buis, *Qadesh, un lieu maudit?,* VT 24, 1974, 268-285; id., *Les conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres,* VT 38, 1978, 257-270. [G. Brin, *Numbers XV 22-23 and the question of the composition of the Pentateuch,* VT 30, 1980, 351-54; M. Cimosa, *Levitico, Numeri. Un popolo libero per il servizio di Dio* (= LOB 1.5), Brescia, 1981; H. Maneschg, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie* (= EurHSTh 23/157), Frankfurt, 1981; J. Milgrom, *Korah's rebellion. A study in redaction,* in M. Carrez (éd.), *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Oct. 1979),* Paris, 1981, 135-46; J. Milgrom, *The case of the suspected adulterness, Numbers 5:11-31,* in R.E. Friedman (ed.), *The creation of sacred literature. Composition and redaction of the biblical text* (= Near Eastern Studies 22), Berkeley, 1981, 69-75; J. Milgrom, *The paradox of the red cow (Num. XIX),* VT 31, 1981, 62-72; S. Wefing, *Beobachtungen zum Ritual mit der roten Kuh (Num 19,1-10a),* ZAW 93, 1981, 341-64; G.J. Wenham, *Aaron's rod*

(Numbers 17,16-28), *ivi*, 280s; J. Milgrom, *The Levitic town, an exercise in realistic planning*, JJS 33, 1982, 185-88; E. Trevisan Semi, *Il rito della "vacca rossa" nel Caraismo*, AION 42, 1982, 413-24; J.W. Wevers, *Text history of the Greek Numbers* (= MittSeptU 16), Göttingen, 1982; F. Ahuis, *Autorität im Umbruch. Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschichtlichen Bezüge von Num 16 und 17* (= CalwTMon 13), Stuttgart, 1983; E. Cortese, *Num. 9,15-23 e la presenza divina nella tenda di P*, RivB 31, 1983, 405-10; M.A. Fishbane, *Form and reformulation of the biblical priestly blessing*, JAOS 103, 1983, 115-21; M. Margaliot, *The transgression of Moses and Aaron — Num 20:1-13*, JQR 74, 1983s, 196-228; P. Capelli, *Note sul sistema delle dodici tribù di Israele nel libro dei Numeri*, EgVO 7, 1984, 125-35; T.S. Frymer Kensky, *The strange case of the suspected Sotah (Numbers V 11-31)*, VT 34, 1984, 11-26; K. Heinen, *Die Last gemeinsam tragen. Mitverantwortung in Numeri 11*, in F. Courth-A. Weiser (hrg.), *Mitverantwortung aller in der Kirche*, Limburg, 1985, 106-11; D.T. Olson, *The death of the old and the birth of the new: the framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (= BrownJudSt 71), Chico CA, 1985; H.W. Stein, *Haderwasser (4. Mose 20,1-13)*, TBei 17, 1986, 57-62; E.G. Newing, *The rhetoric of altercation in Numbers 14*, in E.W. Conrad-E.G. Newing (ed.), *Perspectives on language and text. Fs. F.I. Andersen*, Winona Lake IN, 1987, 211-28; A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (= OBO 98), Freiburg/Göttingen, 1990; P. Buis, *Le livre des Nombres*, CahÉv n. 78, 1991].

PBuis

NUMISMATICA E BIBBIA

1 Le monete nella Bibbia

A *AT.* Le monete appaiono nella Bibbia solo nei libri post-esilici. Questi nominano il →darico (d'oro; in ebr. *'adarkōn:* Esd 8,27; cfr. 1Cr 29,7 anacronistico), la →dramma d'argento (in ebr. *darkᵉmôn;* 2Mac 4,19; 12,43; cfr. Tb 5,15; 2Mac 10,20) e la dramma d'oro (Esd 2,69; Ne 7,70s). Quest'ultima denominazione stupisce un poco, poiché la dramma, moneta attica con l'emblema della civetta ateniese del V secolo a.C. (circa 4,30g), molto raramente fu coniata in oro e la sua circolazione era molto limitata, mentre la dramma d'argento era molto diffusa e veniva anche imitata nel Vicino Oriente del V-IV secolo a.C. Di fronte a questa difficoltà ci si può chiedere se non ci sia stata confusione tra la dramma e il darico d'oro. Quest'ultima moneta, coniata a partire dal 515 a.C., portava l'effige di Dario I e pesava circa 8,42 g. In Ne 5,15 e 10,33 si parla di "sicli d'argento", ma è difficile precisare se si tratta di un peso d'argento o di monete chiamate *šeqel*, "sicli" (→metrologia biblica). Infatti, nelle epoche antiche, prima dell'uso della moneta, pezzo di metallo prezioso (oro, argento) o apprezzato per le sue qualità (bronzo), di forma stereotipata con un peso fisso, si pesava l'argento e l'oro per le transazioni commerciali, i trasferimenti di proprietà o i tributi. Si misurava dunque con l'unità di peso, lo *šeqel;* così, nel VII secolo, il siclo reale ebraico valeva circa 11,4 g. Tuttavia si continuò ancora la pratica del baratto e degli scambi, tributi o imposte in natura (piccolo bestiame, grano, orzo, olio, vino o prodotti finiti come indumenti). Per pesare il metallo prezioso, veniva utilizzata una →bilancia con due piatti e dei →pesi standardizzati di pietra o di bronzo. Per i trasferimenti di proprietà o la tesaurizzazione l'argento si presentava allora in piccoli lingotti di forma rotonda, come quelli trovati a Estemoa o Arad.

B *NT.* Mt 26,15; 27,3-10 racconta che il prezzo del tradimento di Giuda è stato stimato in "trenta pezzi) d'argento" che servirono a comperare il "Campo del Sangue" (cfr. At 1,19; →Akeldamà), ma questa cifra non precisata da un nome di moneta non è probabilmente che un riferimento letterale a Zc 11,12 dove si trattava di "trenta (sicli) d'argento". Altrove il NT menziona parecchi pezzi di monete concrete di quest'epoca utilizzando tanto nomi di monete d'origine greca quanto di origine romana. Fra le prime, vengono menzionate monete d'argento: lo →statere (= tetradramma; Mt 17,27; cfr. 26,15), il →didramma (Mt 17,24) e la →dramma (Lc 15,8s); cita anche monete di bronzo: il →calco (Mt 10,9; Mc 6,8; 12,41), che può anche indicare la moneta di bronzo in generale, e il →*lepton*, il più piccolo pezzo di moneta di bronzo (Mc 12,42; Lc 12,59; 21,2). Oltre a questi veri e propri pezzi di monete, il NT menziona il →"talento" (Mt 18,24; 24,15-18), la più grossa unità monetaria greca dell'epoca (generalmente 60 mine = 6.000 dramme). Fra le monete romane il NT menziona spesso il →denaro (Mt 18,28; Lc 7,41), moneta d'argento che rappresenta il prezzo di una giornata di lavoro di un giornaliero (Mt 20,2-13) e costituiva la moneta abituale per esprimere il prezzo delle derrate (Mc 6,37; 14,5; Gv 6,7; 12,5; Ap 6,6); il suo emblema ha ispirato un detto di Gesù (Mt 22,19; Mc 12,15; Lc 20,24); si trovano anche monete di bronzo: il →soldo *(assarion)* (Mt 10,29; Lc 12,6) e il quadrante (Mt 5,26; Lc 12,42).

MONETE

Greche			*Romane*		
	peso (in g)				*peso (in g)*
Argento					
statere (= tetradramma)	±	14			
didramma	±	7 (1/2)*			
dramma	±	3,5 (1/2)*	denaro	±	3,81
Bronzo					
calco	±	6 (1/48)*	asse	±	10,80 (1/16)*
lepton	±	0,86 (1/7)*	quadrante	±	3,10 (1/4)*

* rapporto alla moneta precedente

2 Monete palestinesi

Le prime monete dell'antichità apparvero probabilmente verso il 700 a.C., ma il loro impiego si diffuse dopo un certo periodo. La moneta più antica trovata in Palestina è probabil-

mente una moneta di Cos del VI secolo a.C. scoperta in una tomba presso Gerusalemme. Nel VI sec. a.C. e inizio del V le monete, ancora molto rare, sembrano essere state utilizzate solo per il loro peso di metallo prezioso e non per il loro valore ufficiale; soltanto in epoca persiana la moneta comincia a diffondersi in Palestina. Abbastanza paradossalmente si noterà che la moneta propriamente palestinese o giudaica non è citata né nell'AT né nel Nuovo.

A *Epoca persiana.* In questo periodo si usavano soprattutto le monete internazionali d'oro e d'argento: monete persiane (darico), monete greche o monete fenicie (soprattutto di Tiro e di Sidone) ed è, sembra, soltanto alla fine del V o all'inizio del IV secolo a.C. che cominciano ad apparire le monete coniate localmente. Se ci si riferisce alle scoperte negli scavi, le monete greche, soprattutto ateniesi, del V secolo a.C., erano abbastanza rare ed erano usate soprattutto per essere tesaurizzate. Le monete fenicie sembrano essere state utilizzate più spesso soprattutto nel nord della Palestina. Si tratta essenzialmente di monete di Tiro e di Sidone della seconda metà del V o del IV secolo a.C., essendo stata l'unità attica sostituita con l'unità fenicia nelle monete di Tiro nel corso del IV secolo, come conferma la scoperta di monete di Tiro d'Azemilkos nelle grotte del wādī →Dâliyeh.

Nella stessa epoca, nel sud-ovest della Palestina, si incontra un certo numero di monete che imitavano, all'inizio, le monete ateniesi, ma con particolarità innegabili. Queste monete, spesso chiamate "filisteo-arabe", sembrano essere state coniate in questa regione molto probabilmente a Gaza, che era allora sotto il controllo del re degli arabi. Tuttavia la data precisa e l'interpretazione di queste monete "filisteo-arabe" restano discusse. Al centro della Palestina la monetazione propria della provincia di Samaria resta ancora mal conosciuta, ma bisogna probabilmente accostare ad essa degli oboli d'argento che portano il nome "Geroboamo". Le monete giudaiche sono meglio documentate e sono state studiate. Si tratta essenzialmente di piccole monete d'argento che portano il nome della provincia, *yhd*, scritto in aramaico (su un dramma) o, più spesso, in paleoebraico (obolo, emiobolo o *tetartēmorion*), talvolta con la menzione di un governatore: così *yḥzqyh hpḥh*, "Yehezqiyah il governatore". Gli emblemi di queste monete, la cui coniatura è talvolta grossolana, sono qualche volta difficili da identificare: si riconosce soprattutto una imitazione della civetta ateniese, un falco, una testa coronata, un fiore di giglio.

B *Epoca ellenistica.* In epoca ellenistica oltre alle monete internazionali come gli alessandri coniati in Egitto, a Tiro o a Sidone, le monete lagide o seleucide, si distinguono parecchi tipi di monete locali.

a Monete *yhd(h)* in paleoebraico. Continuando la serie delle piccole monete in argento della fine dell'epoca persiana, le monete che portano l'iscrizione *yhd(h)* in paleoebraico sembrano essere state coniate soprattutto sotto Tolomeo I e, forse, sotto Tolomeo II e rappresentano la testa di Alessandro con un'aquila, la testa di Tolomeo I con una lince, le teste di Tolomeo e di Berenice con un'aquila. Sembra che queste monete non siano più state coniate in seguito e la Giudea utilizzò probabilmente le monete sussidiarie tolemaiche (di bronzo) e certe monete coniate ad Acco, Gaza e Giaffa. Questa situazione continuò sotto i Seleucidi, tenendo conto della coniatura di Ascalona.

b Monete asmonee. Queste monete sono tutte di bronzo e portano generalmente un'iscrizione in paleoebraico (come *yhwḥnn hkhn hgdl r'š ḥbr hyhdym*, "Giovanni il sommo sacerdote capo della comunità dei Giudei", o *yhwntn hkhn hgdl wḥbr hyhdym*, "Gionata il sommo sacerdote e la comunità dei Giudei") con emblemi come il giglio, la stella, l'ancora, la cornucopia, il melograno, il grappolo di uva, il ramo di palma, l'elmo, il tavolo dei pani dell'offerta o il candelabro a sette braccia. La maggior parte di questi motivi sono presi dal mondo vegetale palestinese o dal culto di Gerusalemme. L'inizio della monetazione asmonea è discussa: tutti sono concordi sul fatto che Simone (142-134 a.C.) non abbia coniato monete, ma si è incerti nell'affermare se le prime monete furono coniate da Giovanni Ircano I o da Alessandro Ianneo (cfr. Y. Meshorer). Se l'inizio delle monete asmonee rimane difficile da datare, c'è un accordo sulla data della loro fine sotto Mattatia Antigone (40-37 a.C.) che coniò monete bilingue in particolare: *mttyh hkhn hgdl wḥbr hyhwdym/basileōs antigonon.*

C *Epoca romana.* In epoca romana le monete d'oro e d'argento sono romane, greche o di Tiro; i sicli di Tiro erano anche raccomandati per pagare la tassa del tempio. Le monete coniate localmente sono essenzialmente di bronzo.

a Monete erodiane. Le monete erodiane sono di uno stile simile a quello delle monete asmonee; hanno lo stesso emblema e anche dei nuovi (turibolo, caduceo, scudo) e la loro iscrizione è unicamente in greco: *basileōs hērōdou*, "Re Erode" (Erode il Grande: 37-4 a.C.) o *hērōdou ethnarchou*, "Erode l'etnarca" (Erode Archelao: 4 a.C.-6 d.C.). La monetazione di Erode Antipa sembra che sia stata sporadica, a iniziare dall'inaugurazione della nuova città di Tiberiade (19/20 a.C.); le sue monete portano il più delle volte l'iscrizione *hērōdou tetrarchou/tiberias*, "Erode il tetrarca/Tiberiade". Le monete di Filippo (4 a.C.-34 d.C.) a volte sembrano rappresentarlo e sono di un tipo "pagano" come la maggior parte degli abitanti del suo regno. Più tardi, le monete di Erode Agrippa I, il cui breve regno conobbe diverse tappe (37-40-41-44 d.C.), sono di vario tipo e sembrano essere state coniate in almeno tre città diverse, a Cesarea di Filippo, a Gerusalemme e a Cesarea marittima. La coniazione di Erode Agrippa II (ca. 50-95?) fu abbondante e consistette soprattutto in grandi monete di bronzo con il ritratto degli imperatori successivi.

b Monete dei procuratori romani. Le monete dei procuratori romani (6-41, poi 44-66) continuarono la tradizione della coniazione erodiana in bronzo e utilizzarono spesso gli stessi emblemi, l'iscrizione

con il nome dell'imperatore (per esempio: *tiberiou kaisaros*) e l'anno del suo regno. Tuttavia si noterà che le monete *(dilepton* o *lepton?*) di Ponzio Pilato portano gli emblemi religiosi romani: il *lituus*, bastone augurale, e il *simpulum*, coppa da libagione. Ciò sembra conforme alla sua politica di romanizzazione e al suo disprezzo per le tradizioni giudaiche.

c Monete della prima rivolta. Le monete della prima rivolta giudaica (66-70 d.C.) manifestano l'indipendenza ritrovata della Giudea con una rinnovata coniazione d'argento. I sicli d'argento hanno l'iscrizione paleoebraica: "*šeqel* d'Israele" e una data (1 a 5) a destra e "Gerusalemme (la) santa" sull'altra faccia; gli emblemi utilizzati erano il calice o il mazzo di tre melagrane. La coniazione di bronzo, datata solamente dagli anni 2, 3 e 4, portava un'iscrizione che si riferiva alla "libazione di Sion" con la rappresentazione di un ramo di palma *(lūlāb)*, di due cedri *(ʾetrōg)* e di un calice.

d Monete della seconda rivolta. Dopo la caduta di Gerusalemme, il rinnovamento della monetazione ebraica al tempo della rivolta di Bar Kokba (132-135 d.C.) va un po' al di là dell'epoca biblica, ma bisogna menzionare le monete di bronzo con l'iscrizione *iudaea capta* coniate a Roma da Vespasiano per commemorare la presa della città da parte delle legioni e il trionfo celebrato a Roma; esse rappresentano in particolare una schiava seduta ai piedi di una palma.

3 Numismatica e scienze bibliche La conoscenza della numismatica palestinese permette di meglio capire il mondo in cui la Bibbia è nata, specialmente per i secoli successivi il ritorno dell'esilio (IV secolo a.C.-I secolo d.C.); essa permette, infatti, di illuminare la vita politica, economica, culturale e religiosa.

A *Storia politica.* La coniatura ha chiaramente un significato politico; coniare delle monete significava manifestare una certa autonomia politica, forse la propria indipendenza. Nella misura in cui le monete sono abbastanza ben datate, ci informano dunque sull'autorità politica responsabile di un territorio in un momento stabilito. Così le monete della fine dell'epoca persiana ci rivelano l'importanza politica del governatore in quest'epoca peraltro mal conosciuta, così come le monete asmonee che menzionano accanto al sommo sacerdote la "comunità dei Giudei" lasciano forse capire che i rappresentanti del popolo svolgevano un certo ruolo politico e che la "grande assemblea" del 140 a.C. potrebbe non essere così straordinaria come si pensa generalmente. Oltre alla preziosa utilizzazione per la datazione dei livelli archeologici, una migliore conoscenza della monetazione può talvolta aiutare a precisare la data di avvenimenti politici come il cambiamento di regni o di governatorati.

B *Storia economica.* La diffusione delle monete costituisce un'indicazione dell'intensità e dell'estensione del commercio locale o internazionale, mentre una buona conoscenza del sistema monetario è indispensabile per valutare la situazione economica di un paese e la sua evoluzione talvolta segnata da alcune crisi (guerra, carestia, ecc.).

C *Storia culturale e religiosa.* La moneta che passa di mano in mano veicola una certa ideologia sia per le sue iscrizioni, sia per i suoi emblemi. Ciò è evidente per le monete della prima rivolta giudaica (cfr. sopra) o per le monete del procuratore con l'immagine dell'imperatore. In questo contesto, si noterà un fenomeno che è stato spesso sottolineato: le monete coniate localmente riflettono la tradizione culturale e religiosa della regione; così la maggior parte delle monete giudaiche non hanno immagini, ma simboli presi dal passaggio palestinese o considerate non illecite dal punto di vista religioso. Le eccezioni, come le monete di Ponzio Pilato, hanno spesso un preciso significato di politica culturale che disprezza le tradizioni giudaiche. Certe monete tipicamente giudaiche, come le monete della rivolta di Bar-Kokba, rappresentano il Tempio di Gerusalemme o oggetti cultuali tradizionali di questo Tempio, per es. il candelabro a sette braccia. Uno studio iconografico e preciso di queste monete permette di capire meglio l'aspetto del secondo Tempio e del culto che vi era celebrato.

Bibl. BRL², 233s; CHJ, I, 25-29; InstAT, I, 313-317; A. Spijkerman, *Coins Mentioned in the N.T.*, SBFLA 6, 1955-56, 279-298; A. Muehsam, *Coin and Temple*, Leiden, 1966; M. Balmuth, *The Monetary Forerunners of Coinage in Phoenicia and Palestine*, in A. Kindler (ed.), *Proceedings of the International Numismatic Convention, Jerusalem, 1963, The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity*, Jerusalem, 1967, 25-32; B. Kanael, *Altjüdische Münzen*, JbNumGeldg 17, 1967, 139-298; A. Kindler, *The Mint of Tyre — The Major Source of Silver Coins in Ancient Israel*, in *E.L. Sukenik Memorial Volume*, ErIs 8, 1967, 318-325; Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Tel Aviv, 1967; A. Kindler, *Addendum to the Dated Coins of Alexander Janneus*, IsrEJ 18, 1968, 188-191; J. Naveh, *Dated Coins of Alexander Janneus*, IsrEJ 18, 1968, 20-25; A. Ben-David, *Jerusalem und Tyrus: ein Beitrag zur palästinensischen Münz — und Wirtschaftsgeschichte (126 a.C.-57 p.C.)*, Basel, 1969; U. Rappaport, *Gaza and Ascalon in the Persian and Hellenistic Periods in Relation to their coins*, IsrEJ 20, 1970, 75-80; Y. Meshorer, *A New Type of Coins of Agrippa II*, IsrEJ 21, 1971, 164s; L.Y. Rahmani, *Silver Coins of the Fourth Century B.C. from Tell Gamma*, IsrEJ 21, 1971, 158-160; A. Ben-David, *When did the Maccabees begin to strike their First Coins?*, PEQ 104, 1972, 93-103; Z. Yeivin, *A Silver Hoard from Eshtemoa*, Qadm 5, 1972, 45-46; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, I, Edinburgh, 1973, 9-11. 602-606; R.S. Hanson, *Toward a Chronology of the Hasmonean Coins*, BASOR 216, 1974, 21-23; D. Jeselsohn, *A New Coin Type with Hebrew Inscription*, IsrEJ 24, 1974, 77s; A. Kindler, *Silver Coins Bearing the Name of Judaea from the Early Hellenistic Period*, IsrEJ 24, 1974, 73-76; id., *Coins of the Land of Israel*, Jerusalem, 1974; E.W. Klimowsky, *On Ancient Palestinian and Other Coins, Their Symbolism and Metrology*, Tel Aviv, 1974; Y. Meshorer, *The Beginning of the Hasmonean Coinage*, IsrEJ 24, 1974, 59-61; A. Spijkerman, *Cafarnao III*, Jerusalem, 1975; A. Lemaire, *Le monnayage de Tyr et celui dit d'Akko dans la*

deuxième moitié du IVe siècle av. J.C., RNum, 1976, 11-24; Y. Meshorer, *Means of Payment Prior to coinage and the First Coinage*, Qadm 9, 1976, 51-60; A. Kloner, *A Coin-Flan Mould from the Judean Shephelah*, Qadm 9, 1976; G. Barkay, *A Coin of Alexander Jannaeus from Cyprus*, IsrEJ 27, 1977, 119s; A. Spaer, *Some More 'Yehud' Coins*, IsrEJ 27, 1977, 200-203; A. Kindler, *A Ptolemaic Coin Hoard from Tel Michal*, Tel Aviv 5, 1978, 159-169; Y. Meshorer, *Three Gaza Coins from the Persian Period*, IsrMusNot 12, 1979, 78s; L. Mildenberg, *Yehud: A Preliminary Study of the Provincial Coinage of Judaea*, in *Essays in Honor of M. Thompson*, Wetteren, 1979, 183-196; A. Spaer, *A Coin of Jeroboam?*, IsrEJ 29, 1979, 218; id., *More about Jeroboam*, IsrNumJ 4, 1980, 2s; D. Barag-S. Qedar, *The Beginning of the Hasmonean Coinage*, IsrNumJ 4, 8-21; O. Mörkholm, *A Group of Ptolemaic Coins from Phoenicia and Palestine*, IsrNumJ 4, 4-7; M. Aharoni, *A Silver Hoard from Arad*, Qadm 13, 1980, 39-40; D. Jeselsohn, *Hever Yehudim — A New Jewish Coin*, PEQ 112, 1980, 11-17; D. Barag, *Studies on the Coinage of Agrippa II*, IsrNumJ 5, 1981, 27-32; A. Kindler, *A Re-Assessment of the Dates of Some Coins of the Roman Procurators of Judaea*, IsrNumJ 5, 1981, 19-21; M. Krupp-S. Qedar, *The Cross on the Coins of King Herod*, IsrNumJ 5, 1981, 17s; J.P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris, 1981, 110-115; Y. Meshorer, *New Types of Judean Silver Coins*, IsrNumJ 5, 1981, 4; id., *Again on the Beginning of the Hasmonean Coinage*, IsrNumJ 5, 1981, 11-16; O. Morkholm, *Some Coins of Ptolemy V from Palestine*, IsrNumJ 5, 1981, 5-10; A. Stein, *Some Notes on the Chronology of the Coins of Agrippa I*, IsrNumJ 5, 1981, 22-26; M.D. MacLean, *The Initial Coinage of Alexander Janaeus*, AmNumSMN 26, 1981, 153-161; U. Rappaport, *The First Judean Coinage*, JJS 32, 1981, 1-17; D.T. Ariel, *A Survey of the Coin Kinds in Jerusalem*, SBFLA 32, 1982, 273-326; J.W. Betlyon, *The Coinage and Mints of Phoenicia. The Pre-Alexandrine Period*, HarvSemMon 26, 1982; D. Kagan, *The Date of the Earliest Coins*, AJA 86, 1982, 343-360; Y. Meshorer-D. Barag-S. Kedar, Qadm 15, 1982, 29-32, 92; A. Spaer, *A Hoard of Seleucid Silver Coins from Jericho*, NumChron 142, 1982, 140-142; E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster-Jerusalem, 1982; R. Zadok, *Remarks on Ezra and Nehemiah I. ʾᵃdarkonim*, ZAW 94, 1982, 296; D. Barag, *Tyrian Currency in Galilee*, IsrNumJ 6-7, 1982-83, 7-13; A. Kindler, *The Status of Cities in the Syro-Palestinian Area as Reflected by their Coins*, IsrNumJ, 79-87; R. Beauvery, *L'Apocalypse au risque de la numismatique*, RB 90, 1983, 243-260; L.D. Sporty, *Identifying the Curving Line on the Bar-Kokhba Temple Coin*, BA 46, 1983, 121-123; E. Suleiman, *A Hoard of Ptolemaic Silver Coins from Amman*, ADAJ 27, 1983, 549-553; G. Barkay, *Excavations on the Slope of the Hinnom Valley, Jerusalem*, Qadm 17, 1984, 94-108 (spec. 106); T. Fischer, *Another Hellenized Coin of Alexander Jannaeus*, IsrEJ 34, 1984, 47s; A.S. Kaufman, *A Note on the Artistic Representations of the Second Temple of Jerusalem*, BA 47, 1984, 253-254; L. Mildenberg, *The Coinage of the Bar Kochba War*, 1984; D. Barag, *Some Notes on a Silver Coin of Johanan the High Priest*, BA 48, 1985, 166-168 (cf. anche Qadm 17, 1984, 59-61); E.A. Knauf, *Supplementa Israelitica 8. Philisto-arabische Münzen*, BibNot 30, 1985, 18-20; R. Kessler, *Silber und Gold, Gold und Silber. Zur Wertschätzung der Edelmetalle im Alten Israel*, BibNot 31, 1986, 57-69; N. Kokkinos, *Which Salome did Aristobulus Marry?*, PEQ 118, 1986, 33-50. [F. Bianchi, *Monete giudaiche di età ellenistica*, RSO 63, 1989 (1990), 213-229]. ALem

NUN In ebr. *nûn*, figlio di Elisama della tribù di Efraim (1Cr 7,26-27), che deve la sua celebrità a suo figlio →Giosuè, figlio di Nun. È chiamato Non in 1Cr 7,27. ABoud

NUNC DIMITTIS Prime parole latine ("Ora, lascia partire...") del canto intonato dal vecchio →Simeone alla vista di Gesù presentato al Tempio di Gerusalemme (Lc 2,29-32), per esprimere la sua gioia di assistere all'avvento dei tempi messianici. La fonte letteraria di questo cantico, composto nello spirito dei Salmi di Salomone, sembra essere il Deutero-Isaia (40,5; 42,6; 46,13; 49,6 e 52,9-10). Si sviluppa in tre distici (29ab,30-31,32ab) che manifestano la gioia personale di Simeone seguita dalla visione profetica dell'universalismo della salvezza (→attesa di salvezza), destinata a Israele e alle nazioni.

Bibl. DACL, II, 1996-1997; Catholicisme, IX, 1446-1447; R. Laurentin, *Structure et Théologie de Lc I-II*, ÉtB, 1957, 123-126; E. Galbiati, *La presentazione al Tempio (Luca 2,22-40)*, BbbOr 6, 1964, 28-37; A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris, 1978, 58-62. [S.A. Panimolle, *Gesù salvezza e luce: la preghiera di fronte al compimento (Lc 2,29-32)*, in *La parola diventa preghiera*, ParSpV n. 25, 1992, 87-102; A. Valentini, *I cantici in Lc 1-2*, in A.M. Serra-A. Valentini (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia. II. — XXXI Settimana Biblica Nazionale*, RicStoB 4,2, 1992, 81-108]. JRad

NUOVA, PORTA →Gerusalemme.

NUTRICE Nel senso primitivo del termine la n. (in ebr. *mēneqet*, "colei che allatta", in gr. *trophos*), che può essere solo una donna, è più volte menzionata nella Bibbia dove appare nelle grandi famiglie (Gen 24,59; 35,8; Is 49,23; cfr. l'immagine di 1Ts 2,7, specialmente 2Cr 22,11). Altre volte si ritrova la figura della n. nel senso più ampio di colei che si occupa dei bambini in tenera età (in ebr. *ʾōmenet;* 2Sam 4,4; Rt 4,16). Questo mestiere, tuttavia, può essere esercitato anche da uomini (in ebr. *ʾōnēn:* Nm 11,12; 2Re 10,2.5; Is 49,23; Est 2,7) e corrisponde a quello del pedagogo greco (in gr. *paidagōgos*) che i predicatori effettuano in un modo analogico nei riguardi dei nuovi convertiti (1Cor 4,15) o che la Legge ha esercitato in modo figurato (Gal 3,24s). ALem

NUVOLA

1 AT Per il suo duplice aspetto benefico o nefasto a seconda che apporti a suo tempo la pioggia o tempeste distruttive, a seconda che si presenti densa e nera o bella a vedersi e imponente, la n. ha dato luogo a un duplice simbolismo positivo o negativo. Da una parte le n. sono l'opposto dell'abisso (Pr 8,28), sono messe in parallelismo con il cielo (Ger 51,9); in nessun modo l'uomo può raggiungerle (Gb 38,34); la loro altezza può dare un'idea della grandezza, della costanza e della fedeltà di Dio (Sal 36,6; Sal 57,11). D'altra parte servono come immagini di tutto ciò che è effimero e passeggero (Gb 30,15; Is 44,22) e sono immagine dell'arrivo improvviso e minaccioso di un esercito nemico (Ger 4,13).

La nefelomanzia (dal gr. *nephelē*, "nuvola") osservava la forma delle n. per trarne presagi e nelle mitologie le n. erano spesso divinizzate. Nella Bibbia la n. non è una divinità, è una creatura (Ger 10,13) che Dio dirige e comanda a suo piacere (Gb 26,8; 37,15s).

Nell'AT la n. (in ebr. *ʿāb*, *ʿānān*, *nāśîʾ*, *šaḥaq* o *ḥăzîz*) accompagna la teofania per es. nel racconto della conclusione dell'alleanza con Noè (Gen 9,13s) e al Sinai (Es 19,9). Così Dio si rivela senza svelarsi; la n. manifesta, coprendola, la gloria di Jahweh. Dio appare nelle, sulle o con le n. (Gdc 5,4; 1Re 8,11; Ez 1,4; 2Mac 2,8), come il Figlio dell'Uomo (Dn 7,13). Dio guida il suo popolo nel deserto camminando davanti a lui in una colonna di nube (durante il giorno; cfr. Es 13,21s). Dense n. formano la sua tenda (Sal 18,12; 2Sam 22,12). La n. è il carro di Jahweh (Is 19,1; Sal 104,3), lo sgabello dei suoi piedi (Na 1,3), il suo arco (Sap 5,21). Ci si chiede se attraverso le n. Dio può vedere ciò che succede sulla terra (Gb 22,13s) e se la preghiera dell'uomo può raggiungerlo (Sir 35,15s; Lam 3,44). Il →giorno di Jahweh è un giorno di n. scure (Sal 97,2; Ez 30,3; 34,12; 38,9; Gl 2,2; Sof 1,15).

2 NT Le n. (in gr. *nephelē*) sono meno citate nel NT; una n. accompagna la teofania della →trasfigurazione (Mc 9,7 par.). Al momento dell'ascensione una n. nasconde Gesù agli sguardi degli apostoli (At 1,9; cfr. Ap 11,12; anche i due testimoni salgono verso il cielo in una n.). Proprio come il Figlio dell'uomo, Gesù verrà con o sulla n. del cielo (Mc 14,62; Mt 26,64 par.; Ap 1,7); già siede sulle n. (14,14-16). Nello stesso modo coloro che saranno ancora in vita andranno sulle n. incontro al Signore (1Ts 4,17; cfr. Gen 5,24; 2Re 2,1s). La n. del deserto è ricordata solo in 1Cor 10,1s. Altrove la n. è il vestito degli angeli (Ap 10,1). →tempesta; →teofania.

Bibl. TWNT, IV, 904-912; E. Beaucamp, *Orage et nuée, signes de la présence de Dieu dans l'histoire*, BVieChr 3, 1953, 33-43; E.F. Sutcliffe, *The Clouds as water-carriers in Hebrew Thought*, VT 3, 1953, 99-103; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958, 11-17.29-31.35-41; E. Manning, *La nuée dans l'Écriture*, BVieChr 54, 1963, 51-64; L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, AnBib 39, 1970, 97-101; J. Luzárraga, *Las tradiciones de la Nube en la Biblia y en el judaismo primitivo*, AnBib 54, 1973; L. Sabourin, *The Biblical Cloud Terminology and Traditions*, BibTB 4, 1974, 290-311. [R.P. Crew, *The tabernacle and the cloud*, ExpTim 99, 1987s, 84-86]. BEsc

NUZI Città scoperta e scavata a Yorghan Tepe (13 km a sud-ovest di Kirkuk) da una spedizione americana dal 1925 al 1931. Nei dodici livelli sono rappresentate tre epoche: il periodo protostorico, una cultura di tipo sumero-accadica e l'epoca della città hurrita del XV secolo a.C., distrutta dagli assiri nel XIV secolo. Sono state trovate più di 4.000 tavolette, il cui studio costituisce un ramo speciale dell'assirologia. Le impronte dei sigilli rilevate su queste tavolette fanno parte della glittica mitannica. Oltre ad alcuni testi scolastici e letterari, la maggior parte dei testi di N. hanno carattere amministrativo e giuridico. Risalgono al periodo tra il re Parattarna (ca. 1480 a.C.) e la caduta di N. (ca. 1335) e contengono molte informazioni sulla vita e i costumi di questa città. La sua popolazione era molto composita, gli Hurriti erano l'elemento più numeroso. La lingua amministrativa era un dialetto accadico abbastanza particolare, notevolmente caratterizzato da un'influenza hurrita. Nell'esegesi biblica le tavolette di N. sono spesso citate per spiegare usanze che si ritrovano nell'AT. La maggior parte degli accostamenti proposti si situano nell'epoca patriarcale. Vengono citati per difendere la storicità sostanziale dei racconti sui patriarchi. Così il fatto che erede di Abramo possa essere il suo servitore →Eliezer (Gen 15,1-3) si spiega alla luce dell'adozione degli schiavi a N. E.A. Speiser ha spiegato Gen 12,13.19 (Abramo dice di Sara che è sua sorella), partendo dal motivo "Wife-Sister" a N., secondo il quale la sposa a volte era adottata come sorella. Una sposa sterile poteva dare una serva a suo marito per dargli dei bambini. Questo costume è già attestato nel *Codice di Ammurabi*, ma si ritrova anche in Gen 16,2; 30,3.9. Il fatto che Labano dia sua sorella Rebecca, con il consenso di lei, in sposa a Isacco (Gen 24,58), è stato messo in rapporto con i testi di N., dove la ragazza dichiara: "Con il mio consenso mio fratello mi ha dato in sposa a un tale". Il matrimonio di Giacobbe con Lia e Rachele è a volte considerato come un matrimonio *errebu*, cioè un matrimonio attraverso il quale il marito entra nella famiglia della sua sposa ed è adottato da suo suocero. Il furto dei →terafim da parte di Rachele (Gen 31,19) potrebbe essere paragonato a un testo di N. che stabilisce che gli idoli domestici appartengano all'erede. Anche alcune prescrizioni della Legge israelitica hanno dei paralleli a N. Tuttavia non ci si dovrebbe basare su questi parallelismi, né per provare la storicità dei racconti di Gen, né per datare i patriarchi. A volte l'allusione a una certa usanza non è evidente nel contesto biblico e, in genere, le usanze in questione sono troppo diffuse nello spazio e nel tempo per permettere un'assimilazione diretta dei dati biblici a quelli di N.

Bibl. In genere: DBS, VI, 646-674; EJ, XII, 1287-1291.

Edizione dei testi: *Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi. Publications of the Baghdad School Texts,* Paris, 1927s (pubblicazione di testi); *Excavations at Nuzi,* Cambridge Massachusetts, 1929s.

Rapporto degli scavi: R.F.S. Starr, *Report on the Excavations at Yorkan Tepe,* Cambridge Massachusetts, 1937-1939.

Studi: I.J. Gelb et al., *Nuzi Personal Names,* Chicago, 1943; E. Porada, *Seal Impressions of Nuzi,* AASOR 24, 1947; R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes,* RB 56, 1949, 5-36; E.A. Speiser, *The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives,* StTexts 1, 1963, 15-28; G. Wilhelm, *Untersuchungen zum Hurro-Akkaddischen von Nuzi,* Kevelaer, 1970; S. Greengus, *Sisterhood Adoption at Nuzi and the "Wife-Sister" in Genesis,* HUCA 46, 1975, 5-31; W. Mayer, *Nuzi-Studien,* Kevelaer, 1978; *Studies on the Civilisation and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of E.R. Lacheman,* Winona Lake, 1981. ASch

O

OAM In ebr. *hôhām;* re amorreo di Ebron (Gs 10,3s) sconfitto insieme ai suoi colleghi a Gabaon da Giosuè (Gs 10,8-15). È catturato a Makkeda e impiccato su ordine di Giosuè (Gs 10,16-27).

JMer

OBAB In ebr. *hôbāb* →suocero di Mosè (Nm 10,29; Gdc 1,16; 4,11). La sua origine madianita (Nm 10,29) è incerta. I figli di Obab (Gdc 4,11) sono dei →Keniti che non appaiono da nessuna parte se non uniti ai Madianiti. Associati a Giuda dai tempi della conquista della Palestina del sud (Gdc 1,16), questo gruppo non israelita sembra essere stato assorbito dalla tribù di Giuda (1Cr 2,55).

ABoud

OBAL In ebr. *ʿwbl* (TM: *ʿôbāl*) secondo il testo trasmesso da Gen 10,28 ma *ʿybl* secondo il pentateuco samaritano e 1Cr 1,22 (TM: *ʿēbāl*); secondo l'elenco dei →popoli (Gen 10,28; 1Cr 1,22) O. è un discendente di →Joktan, dunque, di norma, un personaggio, un clan o una tribù araba. Il nome *ʿabl*, "cicciottello", compare nell'antica onomastica nord-arabica e il suo plurale *ʿibāl* potrebbe corrispondere alla forma *ʿybl* del pentateuco samaritano (Gen 10,28) e di 1Cr 1,22. È dunque possibile che l'elenco dei popoli citi qui un autentico clan arabo. Esiste peraltro un clan dei *banū ʿubal* nello Yemen, così come una località chiamata *ʿubāl* tra la capitale nord-yemenita Ṣanʿa e il porto di Hodeidah, sul Mar Rosso. Entrambi i nomi possono derivare dall'O. biblico.

Bibl. H.S.J.B. Philby, *Routes in Arabia*, Simla, 1915, 471.477; *Tāǧ al-ʿArūs*, X, Le Caire, 1928, 254,1.

ELip

OBED In ebr. *ʿōded, ʿôded,* significato incerto: *ʿddn* si trova in aramaico antico sulla stele di Zakkur, tradotto con "messaggero" o interpretato come "coloro che rispondono", cioè gli indovini; *ʿdd* è attestato a Ugarit nel senso di "araldo", di "portaparola" (KTU 1,4, VII.46).

1 Padre del profeta Azaria che va davanti al re →Asa per esortarlo alla riforma (2Cr 15,1-8). Una nota al v. 8 attribuisce la profezia a O.

2 Profeta del regno del nord, è l'unico citato nei testi propri del Cronista; interviene in favore della gente del sud: sotto Pekach, persuade gli israeliti, vincitori di Acaz, a rilasciare i loro fratelli che avevano fatto prigionieri (2Cr 28,9-15).

JAun

OBED-EDOM In ebr. *ʿōbed-ʾĕdôm*, "servitore di Edom" (il nome non sembra jahwista; Edom è identificato da Albright con una divinità legata a Resef); straniero, originario di Gat, quasi certamente la città dei filistei dove Davide aveva servito un tempo (1Sam 27) e dove avrebbe reclutato elementi fedeli (2Sam 15,18-22). È probabilmente a causa della sua lealtà che Davide, preso da paura dopo la morte di Uzza, porta l'arca nella sua casa. Fonte di benedizione per O.-E. e la sua famiglia, l'arca potrà in seguito essere condotta a Gerusalemme (1Sam 6,9-12; 1Cr 13,12-14; 15,25). È poco verosimile che sia stato levita. Ma il cronista, preoccupato di eliminare tutto ciò che di secolare ci fosse nel culto, ne fa un portiere oppure un suonatore di arpa e cetra (1Cr 15,18.21.24; 16,5); è portiere e figlio di Idutun in 1Cr 16,38 e antenato d'un gruppo di portieri in 1Cr 26,4-8.

JAun

OBLATI In ebr. *nᵉtînîm;* non vi è dubbio che il Tempio di Salomone disponeva di personale addetto ai servizi (1Re 9,21). Tuttavia è solo dopo l'esilio che troviamo nel Tempio di Gerusalemme una classe di "oblati", menzionati in 1Cr 9,2 e Ne 11,3 dopo i sacerdoti e i leviti. Provengono da Babilonia (Esd 2,43-54; Ne 7,46-56; Esd 8,17.20) e sono da paragonare agli "oblati" dei santuari neobabilonesi. Essi erano schiavi del Tempio "donati" o "consacrati" alla divinità, generalmente per guadagnarne il favore. L'istituzione dei *nᵉtînîm*, alla quale sembra siano dirette le critiche di Ez 44,6-9, non ebbe tuttavia lunga vita. I loro compiti furono ripresi dai leviti (Nm 3,9; 8,16.19; 18,2-6; cfr. Ez 44,10-14), a meno che gli stessi "o." non siano stati assimilati ai leviti, come potrebbe lasciar intendere 1Cr 6,33. In un quadro cultuale devono essere collocati i doni spirituali o "carismi" dei quali parla Paolo in 1Cor 12-14. Questi doni sono infatti accordati dallo Spirito Santo ad alcuni membri della comunità cristiana per l'edificazione dell'assemblea (1Cor 14,5.12.19.26). Dall'enumerazione di questi doni (1Cor 12,18-20.28.30) si rileva che dono è in questo caso sinonimo di attitudine che deriva dall'azione dello Spirito di Dio. L' →amore, che supera tutti i doni (1Cor 12,31; 13,13) è esso stesso un dono di Dio, che lo Spirito effonde nei cuori (Rm 5,5). →carismi.

Bibl. DBS, I, 1233-1247; InstAT, I, 139; II, 221.247 s; THAT, II, 117-141; TWAT, V (con bibliografia); TWNT, II, 168-170; IX/2, 1046s.

ELip

OBLAZIONE In ebr. *minḥāh;* usata nel senso generale di " →dono" (Gen 32,19) per ogni →sacrificio, l'o. riceve, nel rituale P, il senso tecnico di "offerta vegetale". La Torah dei sacrifici (Lv 1-7) ne distingue diverse forme: o. di fior di farina (Lv 2,1-7), una manciata della quale, mischiata a olio e incenso, è bruciata dal sacerdote sull'altare; i resti della stessa spettano ai sacerdoti che la mangiano sotto forma di pani non lievitati (2,1-3; 6,7-11; 7,10); o. di focacce o schiacciate, azzime ma con sale, impastate (o spalmate) con olio e cotte in diversi modi,

una parte delle quali viene bruciata e il resto spetta al sacerdote (2,4-10; 7,9); o. di primizie sotto forma di spighe abbrustolite o di pane, e offerte con le stesse modalità (2,14-16). Il nome di "memoriale" (*'azkārāh:* 2,2-9.16; 6,8) data alla parte bruciata sull'altare e che diventa "profumo soave per il Signore" (2,2.9.12; 6,8.14; come l' →olocausto: 1,9. 13.17 e il sacrificio di →comunione: 3,5.16) allude all'offerente, del quale richiamerebbe il ricordo di Jahweh, oppure all'offerta, di cui questa piccola porzione sarebbe il segno? La questione resta aperta. La porzione non consumata è essa stessa una parte "santissima" (2,3.10; 6,10), per essere venuta a contatto con le cose sacre (6,11) e, come tale, riservata ai sacerdoti che la mangeranno in un luogo sacro (6,9-11).

Alcuni sacrifici comportano la sola o.: è così per l'o. d'investitura del sommo sacerdote che deve essere interamente bruciata (Lv 6,13-16), per l'o. che funge da sacrificio di espiazione dei peccati in caso di trasgressione (Lv 4,11-13) e per l'o. di gelosia (Nm 5,15), escludendo, queste ultime due, l'olio e l'incenso. Nella maggior parte dei casi tuttavia l'o. è associata a un sacrificio di sangue, sacrificio di comunione con lode (*tôdāh:* Lv 7,11-15) o l'olocausto (che si accompagna a una libazione di vino: Nm 15,1-12): olocausto quotidiano (Ez 29,38-42; Nm 28,3-8; Ez 46,13-15), del sabato e delle feste (Nm 28,9-29.39; Lv 23,12-13.18), sacrifici per peccati di inavvertenza della comunità (Nm 15,24) o per la fine del nazireato (Nm 6,13-17).

Bibl. InstAT, II, 300-311; N.H. Snaith, *Sacrifices in the O.T.*, VT 7, 1957, 308-317; H. Ringgren, *Sacrifice in the Bible*, New York, 1963; G.B. Gray, *Sacrifice in the O.T., its Theory and Practice*, New York, 1971².

ABoud

OBLAZIONE, PANI Torte di fior di farina, in numero di dodici, del peso di due *'iśśārôn* ("decima"; →metrologia biblica), disposte in due file di sei su una tavola d'oro destinata a quest'uso (cfr. Nm 4,7); la tavola di legno d'acacia ricoperta d'oro puro si trovava nel luogo santissimo; ogni sabato si dovevano rinnovare i pani (1Cr 9,32; 23,29). Su ogni fila veniva sparso dell'incenso (cfr. Lv 24,5-9). I p. di o. sono menzionati in 1Sam 21,7; 1Re 7,48; 2Cr 2,3; 4,19; 13,11. Secondo Giuseppe Flavio (*A.J.* 3,225) questi pani sono cotti a 2 a 2 e provengono da un impasto di pane diviso in due parti uguali. Sono azzimi e salati (Lv 2,13). La tavola è descritta in Es 25,23-28; ed è raffigurata sull'arco di trionfo di Tito a Roma. Occorre notare che l'ebraico usa parecchi termini per designare i p. di o.: *leḥem pānîm* ("pani della faccia", Es 25,30), *leḥem hamma'ăreket* ("pani della pila": 1Cr 9,32), *leḥem qōdeš* ("pani sacri": 1Sam 21,5; cfr. Mt 12,4: *artoi tēs protheseōs,* "pani dell'offerta"). Il primo nome corrisponde senza dubbio al significato primitivo del rito. Sono residui dell'antica usanza di offrire al dio un pasto di pane e di vino (piatti, coppe, anfore e tazze di Es 25,29; 37,16; Nm 4,7 richiamano il vino) e di porlo davanti a lui o davanti alla sua immagine; (cfr. 7,18; 44,19); da qui il nome di "pane (sul quale si posa lo sguardo) della faccia" (della divinità) o di "pane davanti alla faccia della divinità". Gli israeliti interpretarono questo nome in senso simbolico. Il secondo nome si riferisce alla forma del rito piuttosto che al suo significato.

AvdB-JArg

OBOT In ebr. *'ōbōt;* tappa dell'esodo (Nm 21,10-11; Nm 33,43-44); il toponimo si ritrova ad 'ain Weibe (ein Yahav), sulla riva occidentale dell'Arabia. Il luogo è compatibile con l'itinerario d'Israele secondo Nm 21,10-11, ma per nulla secondo Nm 33,43-44. MDB

OCCHIO In ebr. *'ayin;* in gr. *ophthalmos;* organo della vista e specchio dell'anima.

1 L'organo In quanto organo della vista (Gb 24,15), l'o. è il principale strumento di conoscenza. "Fuori dagli o." significa dunque "all'insaputa di" (Nm 15,24), l'uomo "dall'o. penetrante" è il veggente (Nm 24,3.15). Gli o. di Adamo ed Eva si aprono per conoscere il bene e il male o perché si accorgono di essere nudi (Gen 3,5.7). Ciò che non si capisce rimane nascosto agli o. (Lc 19,42). L'o. è tuttavia un organo, non solo di percezione, ma anche di azione; emette luce (Sal 38,11), come noi diciamo infatti "fulminare con lo sguardo". La credenza al malocchio fu forse la più diffusa di tutte le superstizioni dell'antichità e si riflette specialmente in Sir 14,8-10. Una giustificazione di questa credenza si trova nelle *Etiopiche* (3,8) di Eliodoro, che era sacerdote di Emesa (Homs), in Siria: gli sguardi malvagi dell'invidioso riempiranno l'atmosfera della loro acredine e questo fluido sottile, penetrando fino al midollo delle ossa, provocherà le malattie (cfr. Sal 37,32). Gli →amuleti erano uno dei mezzi più diffusi per premunirsi contro il malocchio.

2 Usi derivati In quanto specchio dell'anima, l'o. riflette l'atteggiamento interiore dell'uomo, che si tratti di disprezzo (Pr 30,17), di pietà (Ez 20,17), di orgoglio (Is 10,12; Pr 6,17; 21,4; Sal 18,28), di languore (Lv 26,16), di liberazione (Sal 25,15). Di qui a impiegare la parola "o." per definire l'aspetto di una cosa, non c'è che un passo. È così che si parla dell'o. d'una piaga (Lv 13,5.55) per indicare come si presenta, dell'o. della manna (Nm 11,7), dell'o. della terra (Es 10,5.15; Nm 22,5.11), cioè della sua superficie.

Bibl. EJ, II, 906-915; VI, 997-1000; THAT, II, 259-268; TWNT, V, 315-368.376-378; É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, 75-80; J.A. Jaussen, *Le mauvais oeil*, RB 33, 1924, 396-407.

ELip

ODOLLAM In gr. *odollam;* pronuncia greca del nome di →Adullam (2Mac 12,38). MDef

ODOMERA In gr. *odomēra;* è uno dei comandanti arabi opposti a Gionata Maccabeo e da lui battu-

to durante l'assedio di Bet-Basi portato da Bacchide nel 157 a.C. (1Mac 9,66). JMer

OFEL In ebr. *ʿôpel* (stele di Mesa: *ʿpl*).
1 Sporgenza rocciosa, posta molto probabilmente a sud-est di →Gerusalemme tra il →Tempio e la città di →Davide, ai piedi della quale scaturì la sorgente di Ghicon. Sembra che l'O. indichi più precisamente la collina sottostante il palazzo reale (quello di Davide 2Cr 27,3; 33,14; Ne 3,27.11.21; Is 32,14; Mi 4,8).
2 Collina della città di Samaria sulla quale si trovava il palazzo reale (2Re 5,24).

Bibl. BHH, II, 1352. MDef

OFIR
1 Nome In ebr. *ʾôpîr* (*ʾwpyr*), *ʾōpîr* (*ʾpyr:* 1Re 10,11), *ʾôpir* (*ʾwpr:* Gen 10,29), *ʾpr* (ostrakon di tell Qasileh), in gr. *oupheir, ōpheir* o varianti di *sōphēr(a),* in origine probabilmente *ʾāpēr,* visto che la *ā* lunga in ebraico si trasforma in un *ō* lungo; il termine "ofir" è una denominazione dell'oro (Gb 22,24), che appare soprattutto nelle espressioni *zeʾhab ʾôpîr* (ostracon di tell Qasileh; 1Cr 29,4; Sir 7,18), "oro di ofir", e *ketem ʾôpîr* (Is 13,12; Sal 45,10; Gb 28,16; cfr. Dn 10,5: *ketem ʾûpāz;* Ct 5,11: *ketem pāz*), "oreficeria di ofir", secondo il sumero *kù-dím* e l'acc. *kutīmu,* "orefice". Altri testi indicano tuttavia che O. è anche il nome d'una regione da cui veniva importato l'oro: 1Re 9,28 = 2Cr 8,18; 1Re 10,11 = 2Cr 9,10; 1Re 22,49; Ger 10,9, o il *Targum di Gionata,* alcune versioni siriache e Teodozione leggono *mʾwpr* invece di *mʾwpz.* l'O. è citato anche con →Avila, altra regione aurifera, nell'elenco dei →popoli, in Gen 10,29; 1Cr 1,23.
2 Localizzazione In base ai dati di 1Re 9,26-28 = 2Cr 8,17s; 1Re 22,49, si pensa generalmente che il paese d'O. poteva essere raggiunto dal mar Rosso, ma proprio la menzione, di *yām-sūp,* "mare del Papiro", in 1Re 9,26 indica che i dati geografici di questi passaggi sono inconsistenti, poiché il papiro non cresceva sulle rive del mar Rosso (→Giunchi, mare). Inoltre, si stenta a credere che una flotta di Chiram abbia operato nel mar Rosso (1Re 10,11) e che abbia portato da lì anche legname d' →almuggim, un'essenza rara che si poteva trovare sulle colline boschive del Libano e della Siria del nord, in particolare nell'Amano. Infine, se la definizione *ʾôpîr* dell'oro indica il suo luogo d'origine, l'ostrakon filisteo di tell Qasileh, datato all'VIII secolo a.C., ci obbliga a ricercare questa località nel mondo mediterraneo. Effettivamente esso precisa che "30 sicli d'oro di O." erano destinati a Bet-Coron, località situata, in linea d'aria, 35 km a est di tell Qasileh, in direzione di Gerusalemme. L'oro di O. era dunque importato dai porti mediterranei e l'imboccatura dello Iarqon, dove si trova tell Qasileh, doveva servire da piccolo porto ai vascelli che navigavano verso O. Questa regione paludosa, che meritò il nome di *yām-sūp,* possiede, del resto, altre località portuali, quella di tell Jerīšē, sulla riva opposta dello Jarqon, e quella di tell Qudadi, alla foce stessa del fiume. Poiché la regione delle miniere d'oro della Nubia portava in ebraico il nome di →Avila, l'O. doveva designare una regione aurifera distinta dalla Nubia e dall'Egitto. E poiché niente indica che questa fosse l'isola di Taso, nell'Egeo, si può forse essere d'accordo con le prime edizioni del *Targum di Gionata,* nella *Bibbia Rabbinica* di Bomberg (Venezia, 1515-17; 1524-25) e la *Bibbia poliglotta d'Anversa* (1569-73), che leggono in Ger 10,9, in luogo del *dahbāʾ meʾôpîr* dei manoscritti, un *dahbāʾ meʾaprîqāʾ,* "oro d'Africa", ovvero della provincia romana che corrispondeva al dominio di Cartagine. In ogni caso non ci sono difficoltà fonetiche nell'identificare l'*afer* dei Latini con l'ebr. *ʾōpîr,* da *ʾāpēr,* e l'oro prelevato dalle casse fenicie poteva provenire dall'interno dell'Africa o, più probabilmente, dalla penisola iberica.
3 Spedizioni di Ofir Dato che la presenza fenicia nel Mediterraneo occidentale non è documentata prima della fine del IX secolo a.C., le spedizioni di Salomone non avrebbero fondamento storico. I redattori di 1-2Re avrebbero molto semplicemente riferito a Salomone e localizzato a Ezion-Gheber, dove essi collocavano lo *yām-sūp,* una notizia che sosteneva che "Salomone costruì anche una flotta in Ezion-Gheber, cioè in Elat, sulla riva del mar Rosso, nella regione di Edom. Chiram inviò sulle navi i suoi servi, marinai che conoscevano il mare, insieme con i servi di Salomone. Andarono in Ofir, ove presero quattrocentoventi talenti (2Cr 8,18) di oro e li portarono al re Salomone" (1Re 9,26-28). Se la notizia è storica, si tratta forse del re Chiram II di Tiro, che regnò nel 736-729 ca. a.C. ed era contemporaneo del re Acaz di Giuda. La menzione d'O. in 1Re 10,11 serve solo ad armonizzare questo versetto con 1Re 9,26-28, anche se qui non si parla della "flotta di Chiram", come in 1Re 10,22 dove si precisa che "ogni tre anni la flotta di →Tarsis portava carichi d'oro". Poiché sappiamo che Metenna, il predecessore di Chiram II, dovette versare nel 737 a.C. un tributo di 150 talenti d'oro a Tiglat-Pileser III, i 450 talenti trasportati secondo 2Cron 8,18 sarebbero stati appena sufficienti a pagare un tale tributo durante i tre anni di cui si parla in 1Re 10,22. Non si tratta di semplice coincidenza: la fonte dei passi biblici riferiti avrebbe potuto ispirarsi al tributo di Tiro e alludere al tributo pagato da Acaz (2Re 16,8; 2Cr 28,21). Quanto a 1Re 22,49 occorre notare che l'inciso "cercare l'oro in Ofir" manca in 2Cr 20,36s che pur si riferisce comunque allo stesso episodio, ma impiega forse una fonte diversa da quella di 1-2Re.
In conclusione, l'unica fonte primaria che possediamo, l'ostrakon di tell Qasileh, invita a cercare O. nel Mediterraneo occidentale e a localizzare il piccolo porto di *yām-sūp* vicino all'imboccatura dello Iarqon.

Bibl. DBS, VI, 744-751; EJ, XII, 1413 s; PW, XVIII, 647-649; U.J. Seetzen, *Mémoire sur Ophir,* AnVoyages II, 1810, 213-235; C.F. Keil, *Über die Hiram-Salomonische Schiffahrt nach Ophir und Tarsis,* Dorpat,

1834; J.H. Kestemaker, *De navigatione in Tharsis et in Ophir sub Salomone et Josaphat*, ZPKT 61, 1847, 1-17; C. Peters, *Das goldene Ophir Salomo's*, München, 1895; G. Oppert, *Tharshish und Ophir*, ZEtbnol 35, 1903, 50-72; K. Peters, *Ofir nach den neuen Entdeckungen*, München, 1908; J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Philadelphia, 1934, 38s.176s; R. Hennig, *Terra incognita*, I, Leiden, 1939, 25-33; J. Hornell, *Naval Activity in the Days of Solomon*, Antiquity 21, 1947, 66-73; B. Maisler, *The Excavations at Tell Qasile. Preliminary Report*, IsrEJ 1, 1950-51, 208-210; id., *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasile*, JNES 10, 1951, 265-267; R. Schreiden, *Les entreprises navales du roi Salomon*, AIPHOS 13, 1953, 587-590; G. Ryckmans, *L'Arabie antique et la Bible*, in *L'A.T. et l'Orient*, Louvain, 1957, 89-110 (v. 98s); T. Price, *Sofala, Thought Ophir...*, GlasgOrTr 20, 1963-64, 23-37; J.C. Greenfield-M. Mayrhofer, *The ʾalgummīm/ʾalmuggīm-Problem Reexamined*, in *Hebräische Wortforschung. Festschrift W. Baumgartner*, Leiden, 1967, 83-89; R. North, *Ophir, Parvaim and Petra Joktheel*, in *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies*, 1, Jerusalem, 1967, 197-202; V. Christidès, *L'énigme d'Ophir*, RB 77, 1970, 240-247; M. Cogan, *Tyre and Tiglath-Pileser III*, JCS 25, 1973, 96-99; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. I, Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford, 1973², 15-17. ELip

OFNI In ebr. *ʿopnî;* località di Beniamino (Gs 18,24); Giuseppe Flavio (*A.J.* 14,275) la chiama *gophna;* è identificata con l'attuale Jifna, 21 Km a nord di Gerusalemme. MDef

OFRA In ebr. *ʿophrāh, ʿoprāt* (Gdc 6,24).
1 Località di Beniamino (Gs 18,23), non lontano da Micmas (1Sam 13,17); secondo l'*Onomasticon* essa sarebbe situata 7 km a nord-est di Betel; si deve senz'altro identificare con l' →(1) Efron di 2Cr 13,19, l' →Aferema di 1Mac 11,34 e l' →Efraim di Gv 11,54; attualmente eṭ-Ṭayyibe, 18 km a nord di Gerusalemme.
2 Località di Manasse del clan di Abiezer, patria di Ioas, padre di Gedeone (Gdc 6,11), che vi fu sepolto (8,32), o di Ierub-Baal, padre di Abimelech (9,5); vi si trovava un santuario con un albero sacro, un altare (6,24) e un efod (8,27); attualmente eṭ-Ṭayyibe, 13 km a nord-ovest di Bet-Sean. Il cambiamento del nome di queste due località è dovuto al fatto che gli abitanti videro nel nome antico l'arabo *ʿafar* (polvere) e preferirono ad esso un nome che suonava meglio (*ṭayyibat-el ism*, "buono di nome"). AvdB-MDef

OG In ebr. *ʿôg* oppure *ʿōg;* re amorreo di Basan quasi sempre nominato con →Sicon: i due re di Transgiordania vinti dagli Israeliti che venivano dal deserto (Nm 21,33-35; Dt 1,4; 3,1-10; 4,45-47; 29,6-7; 31,4; Gs 2,10; 9,10; 12,4-5; 13,11-12; Ne 9,22; Sal 135,11; 136,20). Il suo regno, che comprendeva il Galaad dallo Iabbok allo Iarmuk e il Basan, fu assegnato a metà della tribù di Manasse-Machir (Nm 32,33.39-42; Dt 3,13-15; Gs 13,29-31). Il personaggio, descritto con tratti leggendari (Dt 3,11; Gs 12,4; 13,12), probabilmente non è mai esistito. Og non è un nome di persona e Basan non è mai stato il nome di un regno, ma di una regione che comprendeva diversi piccoli regni, il cui ricordo permane nelle città reali attribuite a Og (Nm 32,33; Dt 1,4; 3,10; Gs 12,4; 13.12.31). Manasse si estenderà infatti da ovest a est del Giordano all'epoca dei Giudici, ma senza giungere, sembra, ad insediarsi al di là dello Iarmuk. La guerra contro Og, re di Basan, non ricordata dalle antiche tradizioni, potrebbe essere solo l'espressione tardiva (deuteronomistica) delle pretese di Isrele su un territorio che non aveva mai posseduto.

Bibl. M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1959, 147-148; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1, Paris, 1971, 524. ABoud

OKINA In gr. *okina*, una delle città della costa fenicia sottomesse da Oloferne, secondo Gdt 2,28s. Citata tra Sur (Tiro?) e Iemnaan in questo elenco delle città dal nord al sud, O. dev'essere probabilmente identificata con →Acco. JLong

OLIMPAS In gr. *olympas,* forse forma abbreviata di *olympiodōros*, dono dell'Olimpo; cristiano di Roma che Paolo saluta (Rm 16,15). JMer

OLIMPIO Attributo riferito in genere agli dei greci che si credeva abitassero il monte Olimpo. Tuttavia, più comunemente, il termine designa Zeus, signore degli dei e degli uomini. Il suo grado di dio supremo aveva favorito una larga diffusione del suo culto presso i Greci: in Egitto era assimilato ad Ammon; in Oriente poteva considerarsi un equivalente delle divinità della pioggia, come il Baal Shamin siriaco. Si capisce così come Antioco IV Epifane abbia potuto considerare il "Dio dei cieli" adorato dai Giudei come un aspetto di Zeus O. e abbia quindi ordinato l'erezione di una sua statua nel tempio di Gerusalemme (2Mac 6,2). CSaul

OLIO In ebr. *šemen;* in gr. *elaion;* nella Bibbia l'o. è quasi sempre o. di oliva ottenuto pressando i frutti nel →frantoio (Mi 6,15; →Getsemani); in epoca romana si macinavano le olive in un mulino speciale. Si usava una cura particolare nella preparazione dell'o. destinato al culto del tabernacolo e del Tempio dove serviva all'illuminazione, alla confezione di profumi, all'oblazione perpetua e all'unzione (Nm 4,16); con un procedimento speciale venivano eliminati tutti i pezzetti di nocciolo e di polpa così da ottenere "o. vergine" (Es 27,20; Lv 24,2); alcuni →ostraka, scoperti nei palazzi reali di Samaria, portano l'iscrizione: "o. purificato". L'o. serviva a preparare e a condire gli alimenti farinosi e il pane (Dt 12,17; Ez 16,13); era dunque un alimento di prima necessità (Dt 28,38-40; Sir 39,26; Mi 6,15). Era usato anche come unguento per le cure del corpo (Sal 28,38-40; Am 6,6; Eb 1,9) o per gua-

rire le piaghe (Mc 6,13; Lc 10,34) e come o. di illuminazione (Mt 25,3). L'o. aveva un certo valore (Lc 16,6); era una derrata commerciale (Ap 8,13) e un importante articolo di esportazione (1Re 5,25; Esd 3,7; Ez 27,17; Os 12,2).

Bibl. BHH, II,1336s; BRL, 402-404; TWNT, II, 468-470. HF-JCMar

OLIVA, OLIVO In ebr. *zayit,* in gr. *elaion;* l'olivo *(Olea europea)* era già coltivato in Canaan nei tempi antichi; era diffuso in tutta la Palestina; la Bibbia menziona specialmente la Sefela (Gdc 15,5; 1Cr 27,28), la baia di Acri (il dominio d'Aser: Gen 49,20; Dt 33,24), i dintorni di Gerusalemme (il monte degli →Ulivi; →Getsemani) e anche paesi montagnosi e rocciosi (cfr. Dt 32,13; Gb 29,6). Pianta sempreverde, abbastanza tozza, ha la corteccia rugosa, il legno duro, non utilizzabile dall'industria, dai frutti blu scuro o neri alla maturazione, era considerato il re degli alberi (cfr. Gdc 9,8; →olio). La raccolta delle olive, che aveva luogo all'incirca verso la festa delle Tende, in autunno, si faceva sia cogliendole a mano sia per bacchiatura (Is 17,6; 24,13). L'olivo si riproduce attraverso i virgulti usciti dalle radici (Sal 128,3), che devono essere innestati per evitare che ritornino allo stato selvatico. Quando Paolo parla in Rm 11,17-24 dell'innesto di rami selvatici (i gentili) sull'olivo buono (Israele), impiega un'immagine simbolica per mostrare che l'innesto vive grazie alla radice e alla linfa dell'olivo. Ap 11,4 presenta i due testimoni di Cristo come due lampade e due olivi, visione direttamente in relazione con la profezia di Zc 4,2-14. JCMar

OLOCAUSTO In ebr. *ʿôlāh,* →sacrificio la cui caratteristica è che la vittima è bruciata interamente senza che niente, eccetto la pelle, ritorni all'offerente o al sacerdote. Talvolta è detto anche *kālîl* o sacrificio totale (Dt 33,10; 1Sam 7,9; Sal 51,21). In Lv 1 la vittima è un animale maschio senza difetti (cfr. Lv 22,17-25), di bestiame grosso o minuto. Era evidentemente un'offerta che solamente i ricchi potevano compiere; una tortorella o un piccione erano l'equivalente per i poveri (cfr. Lv 5,7; 12,8). La vittima era presentata dall'offerente che doveva essere in stato di purezza rituale. Egli posava la sua mano sulla testa dell'animale per significare che il sacrificio era offerto in suo nome, poi lo sgozzava egli stesso fuori dall'altare. L'immolazione era fatta dai sacerdoti solo durante i sacrifici pubblici (2Cr 29,22.24.34; Ez 44,11), mentre il sangue, intorno all'altare, veniva sempre sparso dal sacerdote. Quando la vittima era pronta, il sacerdote la metteva sull'altare dove ardeva un fuoco perpetuo (Lv 6,5s). Ogni parte veniva bruciata. Quando la vittima era un uccello, tutto il rituale veniva compiuto dal sacerdote stesso sull'altare.

Bibl. InstAT, 11, 292-294; THAT, II, 272-290; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'A.T.,* CRB 1, 1964, 28-48; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel,* WMANT 24, 1967, 74-118. ELip

OLOFERNE In gr. *holophernēs,* nome di origine persiana. Nella storia profana si conosce un O., fratello del re (satrapo) Ariarate di Cappadocia, che combattè agli ordini di Artaserse III Oco con i Persiani contro l'Egitto (Diodoro 31,19,2s). È esistito anche, nella metà del II secolo a.C., un re della Cappadocia di nome Oloferne o Oroferne (Diodoro 31,32). In Gdt (2,4-13,28) O. è un generale del re assiro (!) Nabucodonosor; nell'assedio di Betulia è decapitato da Giuditta. AvdB-JLong

OLTREFIUME In ebr. *ʿēber hannāhār,* in aramaico *ʿābar-nahărāʾ,* in acc. *(māt) eber-nāri,* in gr. *to peran tou potamou* (1Mac 7,8); paese a ovest dell'Eufrate, rispetto agli abitanti della Mesopotamia settentrionale, in seguito nome della satrapia persiana e seleucide che comprendeva la Siria-Palestina e, almeno inizialmente, l'Alta Mesopotamia.

1 Oltrefiume assira *Eber-nāri* non appare nei testineo-assiri prima dell'ultimo venticinquennio dell'VIII sec. a.C. e non ci si può perciò aspettare di trovare una menzione ebraica dell'O. prima di quella data. Nel VII secolo l'espressione doveva essere conosciuta in Siria-Palestina, dal momento che è usata nel trattato concluso verso il 675 a.C. tra Assarhaddon e il re Baal di Tiro. Non è tuttavia ancora il toponimo che si trova nell'immagine di Is 7,20, dove *bᵉʿebrê nāhār* deve semplicemente significare "al di là del fiume". Invece, il toponimo propriamente detto si trova in 2Sam 10,16; 1Cr 19,16, dove designa il territorio degli Aramei di Siria, in 1Re 5,4, versetto che attribuisce a Salomone la sovranità su tutta la Siria-Palestina, e in 1Re 14,15, dove Israele è minacciato di essere "disperso oltre il fiume". Il termine O. è usato qui in parallelismo sinonimico con "questa ottima terra che fu donata ai padri". Tutti questi usi del termine provengono verosimilmente da un redattore di 1-2Sam; 1-2Re, la cui attività deve essere situata verso il VI sec. a.C.

2 Satrapia persiana La satrapia persiana d'O. era chiamata, nell'antico persiano, Assiria, almeno fino all'anno 500 circa. Ciò risulta soprattutto dall'iscrizione trilingue di Dario I trovata a Susa (DSf) dove l'antico persiano *athurā* corrisponde all'accadico *eber-nāri.* Sembra peraltro che l'Alta Mesopotamia occidentale facesse parte di questa satrapia, almeno inizialmente, mentre il nome aramaico *aṯūr* o *aṯūriyāʾ* designava tanto la Siria che l'Assiria. Si riferiscono a questa satrapia persiana tutte le menzioni d'O. in Esdra-Neemia (Esd 4,10s.16s.20; 5,3.6; 6,6.8; 7,21.25; 8,36; Ne 2,7.9; 3,7), ma anche in Gs 24,2s.14s, dove il toponimo serve a designare la parte nord-orientale della satrapia con la regione di Carran. I passi in questione non possono dunque essere anteriori all'epoca persiana. La tradizione biblica tardiva diede alla satrapia un eponimo →(1) Eber, che divenne così l'antenato di Abramo (Gen 11,14-26), definito egli stesso *ʿibrî* in Gen 14,13 (→Ebrei). La satrapia dell'epoca seleucide è menzionata in 1Mac 3,32; 7,8.

Bibl. AHw, I, 181b; CAD, E, 8; CHJ, I, 78-82; RGTC, VIII, 129; O. Leuze, *Die Satrapieneinteilung in Syrien und im Zweistromenlande von 520-320*, Halle, 1935; W. Eilers, *Iranische Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung*, Leipzig, 1940, 31; A. Schalit, *Koile Syria from the Mid-Fourth Century to the Beginning of the Third Century B.C.*, ScripHier 1, 1954, 64-77; K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen, 1964, 42-46; A.F. Rainey, *The Satrapy* "Beyond the River", AJBA 1/2, 1969, 51-78; É. Lipiński, *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av. n.è.*, ActAntAcScHung 27, 1979 (1981), 49-102 (v. 64s); A.L. Oppenheim, in I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran*, II, Cambridge, 1985, 563-565. ELip

OMBELICO DELLA TERRA In ebr. *ṭabbūr hā-ʾāreṣ*; l'idea che la terra abbia un centro rientra in una visione concentrica dell'ordinamento dell'universo, caro agli Ebrei (→cosmologia). In Gdc 9,37 l'o. della t. deve essere una protuberanza sulle pendici del monte Ebal o del Garizim, mentre in Ez 38,12 Gerusalemme viene indicata come centro del mondo (cfr. Is 2). CCan

OMBRE →refaîm.

OMEGA Ultima lettera dell'alfabeto greco (cfr. Ap 1,8; 21,6; 22,13) →alfa e omega. BMFer

OMOSESSUALITÀ Pratica attestata in Gen 19,5 e Gdc 19,22s, considerata dagli Israeliti come abominio, cioè trasgressione di un tabù (Lv 18,22; 20,13) e punita con la morte (Lv 20,13). Il nome di sodomia, che talvolta gli viene dato, trae origine dal racconto di Gen 19, i cui avvenimenti si ritengono avvenuti a Sodoma.

Bibl. EJ, VIII, 961s. ELip

OMRI In ebr. *ʿōmrī* (nome probabilmente di origine straniera; cfr. arabo *ʿomar;* O. era forse uno straniero che serviva nell'esercito israelita, o piuttosto un membro di una famiglia cananea immigrata in Israele dall'epoca di Davide e di Salomone); re d'Israele (ca. 885-874) e fondatore di una dinastia (1Re 16,23-27); proclamato re dalle sue truppe che assediavano Ghibbeton durante l'usurpazione di →Zimri, diventò l'unico re d'Israele quattro anni più tardi, dopo la morte di →Tibni. Era talmente conosciuto che i documenti assiri chiamano il regno del nord "casa di Omri", anche quando si tratta di Ieu che mise fine alla finastia (ANET 280-285; TPOA 87-95). O. seppe riportare la pace all'interno e con l'esterno. Instaurò una rete di alleanze efficaci politicamente ed economicamente: suo figlio →(1) Acab sposò →Gezabele, figlia di →Et-Baal, re degli abitanti di Sidone; →Atalia, sua figlia o nipote, sposò →Ioram di Giuda. L'iscrizione di Mesa (verso l'840) riferisce che O. oppresse per molti anni Moab (ANET, 320s; TPOA 90-92). Gli si deve la fondazione di →Samaria, che diventa la capitale del regno. Sul piano strettamente religioso, 1Re dà un giudizio severo su questo re.

Bibl. C.F. Whitley, *The Deuteronomic Presentation of the House of Omri*, VT 2, 1952, 137-152; A. Parrot, *Samarie, capitale du royaume d'Israël*, Paris, 1955; H.L. Ginsberg, *The Omride-Davidic Alliance and its Consequences*, in *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1967, 91-93; R.W. Corney, *The Reigns of Omri and Achab. An Essay in the Reconstruction of Israel*, dissBoston, 1970; S. Timm, *Die Dynastie Omri*, FRLANT 124, 1982. JAun

ON In ebr. *ʾōn;* antico nome egiziano della città di →Eliopoli, attestato in Gen 41,45.50; 46,20. ELip

ONAN In ebr. *ʾônān*, "forte"; secondo figlio di Giuda e della figlia di Sua (Gen 38,4; 1Cr 2,3). Suo fratello Er, marito di Tamar, era morto senza lasciare figli ed era dovere di O., secondo la legge del levirato (Dt 25,5-10; Mt 22,23-28), suscitargli una discendenza. Ma O. non rispettò la norma e, per questo peccato, morì prematuramente (Gen 38,7-10; 46,12; Nm 26,19).

Bibl. P. Andriessen, *De zonde van Onan*, Bijd 25, 1964, 367-376; J. Downey, *The Sin of Onan*, BToday 77, 1975, 331-337. ABoud

ONESIFORO In gr. *onēsiphoros*, "che porta vantaggio"; cristiano che rende importanti servizi a Paolo durante il soggiorno di questi a Roma e a Efeso (2Tm 1,16). Questo in 2Tm 4,19, l'Apostolo saluta la famiglia di O. e in 1,16 implora la misericordia del Signore sulla sua famiglia, si pensa che O. fosse nel frattempo già morto. JMer

ONESIMO In gr. *onēsimos*, "utile"; schiavo appartenente al cristiano di →Colossi →Filemone; fuggito dalla casa del suo padrone, senza dubbio dopo averlo derubato (Fm 18-19), trova rifugio a Roma dove Paolo lo converte (Fm 10). L'Apostolo lo rimanda da Filemone raccomandandolo "come un fratello carissimo" (Fm 16), suggerendogli implicitamente il suo affrancamento. Scrivendo più tardi ai Colossesi, Paolo, allora prigioniero a Roma, informa che O. affiancherà Tichico, al quale affida la missione di portare loro sue notizie (Col 4,9). La tradizione afferma che O. sarebbe diventato più tardi vescovo d'Efeso (Ignazio d'Antiochia, *Lettera agli Efesini I,3*). AvdB-JMer

ONIA In gr. *onias*, dall'ebr. *ḥônyāh*, "grazia di Jahweh"; nome di numerosi sommi sacerdoti giudei.
1 O. I figlio di Iaddo, sommo sacerdote durante la prima metà del III secolo. Avrebbe concluso un trattato di amicizia con Areo, re di Sparta (cfr. 1Mac 12,7; 20).
2 O. II, probabilmente figlio del precedente e padre di Simone il giusto (Sir 50,1). Fu sommo sacer-

dote all'epoca di Tolomeo IV (cfr. Giuseppe Flavio *A.J.* 12,225.237; 13,62.167).

3 O. III, figlio di Simone il Giusto, sommo sacerdote all'epoca di Seleuco IV. Denunciato da Simone il sovrintendente del Tempio per cattiva amministrazione (2Mac 3,1-6), dovette accettare l'ispezione d'Eliodoro, ma, grazie alla sua devozione, evitò la profanazione del Tempio (2Mac 3,9-40). Tuttavia, qualche tempo dopo, dovette andare a giustificarsi da Antioco e fu fatto prigioniero (2Mac 4,1-7). Avendo rimproverato a Menelao i suoi furti sacrileghi, fu assassinato da Andronico all'inizio del regno di Antioco IV Epifane (2Mac 4,33-36). Prima della battaglia di Adasa appare in sogno a Giuda (2Mac 15,12; 14).

4 O. IV, figlio di O. III. Fuggì in Egitto quando Alcino divenne sommo sacerdote; secondo Is 19,19 fondò un Tempio a →Leontopoli, distrutto dai Romani nel 73 d.C. (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,387; 13,62-73; *B.J.* 7,421-436). CSaul

ONICE

1 Pietra preziosa In mineralogia l'o. è una varietà di agata d'una notevole finezza, venata da striature parallele e concentriche di diversi colori. Si traduce talvolta con "o." sia l'ebr. *šoham*, nome della quinta delle nove pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13) e di una delle pietre del paese d'Avila (Gen 2,12; LXX: *lithos prasinos*, "pietra verde"), sia l'ebr. *yašpeh* (LXX: *onuchion*), dodicesima delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,20 = 39,13) e la sesta delle nove pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13). →pietre preziose.

2 Profumo "O." può anche indicare un profumo estratto da molluschi del mar Rosso (cfr. Sir 24,15; in gr. *onux*). Si traduce talvolta con "o." l'ebr. *šᵉḥēlet* (LXX *onux*), una delle essenze che entravano nella composizione del profumo destinato a Jahweh (Es 30,34). →profumi. MCar

ONNIPOTENTE

1 AT Nella LXX *pantokratōr*, "Onnipotente", traduce sia l'ebr. *šadday* (→Shaddai) che *(JHWH) ṣᵉbā'ôt*. In Zc 11,4 *pantokratōr* traduce l'ebr. *'ĕlōhāy*, "mio Dio". La parola si trova anche nei deuterocanonici e negli apocrifi: Esd 9,32; Sap 7,25; in Gdt il titolo completo è sempre *kyrios pantokratōr* (4,13; 8,13; 15,10; 16,5.17; cfr. Sir 42.17).

2 NT Nel NT, a parte 2Cor 6,18, l'uso del titolo è limitato ad Ap, dove la sua forma completa è generalmente *kyrios ho theos ho pantokratōr* (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22); ciò sembra essere il riflesso dell'antica espressione "Jahweh, Dio degli eserciti". In questi contesti il titolo esprime l'onnipotenza di Dio.

Bibl. TWNT, III, 913-914; D.L. Holland, *Pantokratōr* in *N.T. and Creed*, StEv 6, 1969, 256-266. ASch

ONO In ebr. *'ônô*; località della costa conosciuta dagli Egizi *(w3n3w)*, costruita secondo 1Cr 8,12 dai Beniaminiti. Fu rioccupata dopo l'esilio (Ne 11,35); attualmente Kafr ʿĀna, 9 km ad est di Tel Aviv. MDef

ONOMASTICA Il bambino riceveva un nome subito dopo la nascita. L'usanza di spostarne l'attribuzione fino alla circoncisione non è attestata prima del NT (Lc 1,59; 2,21). Il nome era scelto dalla madre (Gen 29,32; 30,24; 35,18; 1Sam 20) o dal padre (Gen 16,15; 17,19; Es 2,22; cfr. Gen 35,18). Aveva un significato comprensibile e si riteneva che definisse il carattere e il destino di colui che l'avrebbe portato, secondo il principio *nomen omen*. Alcuni nomi sono ispirati da una particolare circostanza della nascita (cfr. Gen 35,18; 1Sam 4,21) o dall'aspetto fisico del bambino. Altri sono presi da nomi di animali o di piante. La maggior parte possiede un senso religioso e comporta un appellativo divino. Esprimono un sentimento di gratitudine verso la divinità che "ha dato" il bambino, significano l'aiuto che si attende da Dio, formulano una lode del Dio potente e misericordioso, sottolineano l'attaccamento della persona a Dio in quanto suo servitore e devoto. L'appellativo divino che si trova nella composizione dei nomi di persona è spesso il nome di →Jahweh o uno dei suoi equivalenti, ma si incontra anche il nome di →Baal. Sebbene durante l'epoca persiana e greco-romana appaiano dei nomi stranieri, la stragrande maggioranza dei nomi biblici appartengono all'o. semitico-occidentale. Numerosi se ne trovano al di fuori della Bibbia e la maggior parte di essi si ricollega a tipi di nomi di persona attestati non soltanto nell'antroponimia ugaritica, aramaica e fenicio-punica, ma anche in quella dell'Arabia preislamica e della Mesopotamia (cfr. bibliografia).

Bibl. EJ, XII, 803-813; ExWNT, II, 1268-1277; InstAT, I, 74-78; DBS, VI, 732-744; LÄ, IV, 320-337; TWNT, V, 242-283; X/2, 1202s; L. Zunz, *Namen der Juden*, Berlin, 1837; E. Nestle, *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, Haarlem, 1876; M. Grunwald, *Die Eigennamen des A.T.*, 1895; G.B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names*, London, 1896; I. Kerber, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebraïschen Eigennamen des A.T.*, Freiburg, 1897; A. Sarsowsky, *Die ethisch-religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Namen nach Talmud, Targum und Midraš*, Königsberg, 1904; K.L. Tallqvist, *Neubabylonisches Namenbuch*, Helsingfors, 1905; A. Schlatter, *Die hebraïschen Namen bei Josephus*, Gütersloh, 1913 (= *Kleinere Schriften zu Flavius Josephus*, Darmstadt, 1970, 143-276); K.L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors, 1914; B. Gemser, *De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs*, Wageningen, 1924; H.W. Obbink, *De magische beteekenis van de naam, inzonderheid in het oude Egypte*, Amsterdam, 1925; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928; H. Loewe, *Geschichte der jüdischen Namen*, 1929; D. Sidersky, *L'onomastique hébraïque des tablettes de Nippur*, RÉJ 87, 1929, 177-199; M. Wuthnow, *Die semitischen*

Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des Vorderen Orients, Leipzig, 1930; G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, Louvain, 1934-35; J.J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig, 1939; J. Fichtner, *Die etymologische Ätiologie in der Namengebung der geschichtlichen Bücher des A.T.*, VT 6, 1956, 372-396; H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965; M.H. Silverman, *Jewish Personal Names in the Elephantine Documents*, dissUnBrandeis, 1967; F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Roma, 1967; A. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Leiden, 1968; H.H. Rowley, *Dictionary of Bible Personal Names*, London, 1968; N.G. Cohen, *Jewish Names and their Significance in the Hellenistic and Roman Periods in Asia Minor*, dissUnEbrGerusalemme, 1969; M.H. Silverman, *Aramean Name Types in the Elephantine Documents*, JAOS 89, 1969, 691-709; id., *Hebrew Name Types in the Elephantine Documents*, Or 39, 1970, 465-491; C. Saporetti, *Onomastica medioassira*, Roma, 1970; R.J.H. Schutt, *Biblical Names and their Meanings in Josephus Flavius Jewish Antiquities, Books I and II, 1-200*, JStJud 2, 1971, 167-182; J.K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971; G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto, 1971; F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma, 1972; N.G. Coogan, *Patterns in Jewish Personal Names in the Babylonian Diaspora*, JStJud 4, 1973, 183-191; S.M. Ruozzi Sala, *Lexicon Nominum Semiticorum in papyris Graecis in Aegypto repertis*, Milano, 1974; É. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, I, Leuven, 1975; N.G. Coogan, *More Yahwistic Names in the Murashu Documents*, JStJud 7, 1976, 199s; id., *West-Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, Missoula, 1976; N.G. Cohen, *Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity*, JStJud 7, 1976, 97-128; R. Singermann, *Jewish and Hebrew Onomastics. A Bibliography*, New York-London, 1977; W. Kornfeld, *Onomastica Aramaica aus Ägypten*, Wien, 1978; O. Odelain-R. Séguineau, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, 1978; M. Heltzer-M. Ohana, *The Extra-Biblical Tradition of Hebrew Personal Names*, Haifa, 1978 (in ebraico); R. Zadok, *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study*, Jerusalem, 1978²; A. Struś, *Nomen-Omen*, AnBib 80, 1978; R. Zadok, *Sources for the History of the Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods*, Jerusalem, 1979; id., *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources*, Haifa, 1979; M. Birot-J.R. Kupper-O. Rouault, *Archives royales de Mari XVI/1. Noms propres*, Paris, 1979; F.M. Fales, *A List of Assyrian and West Semitic Women's Names*, Iraq 41, 1979, 55-73; W. Kornfeld, *Zur althebraïschen Anthropoonomastik ausserhalb der Bibel*, WZKM 71, 1979, 39-48; É. Lipiński, *Études d'onomastique ouest-sémitique*, BiOr 37, 1980, 3-12; J.J. Stamm, *Beiträge zur hebraïschen und altorientalischen Namenkunde*, OrbBibOr 30, 1980; I.J. Gelb, *Computer-Aided Analysis of Amorite*, Chicago, 1980; S. Abbadi, *Die Personennamen der Inschriften aus Hatra*, Hildesheim, 1983; K. Jongeling, *Names in Neo-Punic Inscriptions*, Groningen, 1984; R. Zadok, *The Elamite Onomasticon*, Napoli, 1984; M.H. Silverman, *Religious Values in the Jewish Proper Names at Elephantine*, AOAT 217, 1985; J.D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*, Sheffield, 1986; A. Murtonen, *Hebrew in its West Semitic Setting, I/A, Proper Names*, Leiden, 1986.

ELip

ONOMASTICON Elenco di nomi, in particolare di nomi propri, seguiti da una spiegazione. Erano abbastanza diffusi nell'antichità. Si sono così conservati gli *Onomastica* di Giulio Polluce (II secolo) che sono una sorta di repertori di vocaboli, divisi per discipline (musica, teatro, politica, natura, crimini, religione, ecc.), seguiti da una spiegazione e illustrati da citazioni di autori antichi. È possibile che alcuni *Onomastica* siano stati utilizzati in Gb 28; 38-39; 41; Sap 7,17-23; Sir 43. L'*Onomasticon* è un elenco di circa 300 nomi di luoghi biblici redatto da Eusebio da Cesarea in greco, tra il 324 e il 332, e tradotto in latino da san Gerolamo. Esso fornisce informazioni sulle distanze, la dimensione delle città e le popolazioni. Fu senza dubbio compilato con l'aiuto di opere antiche, ma certamente arricchito anche da una diretta esperienza, almeno per certi nomi, ed è un opera preziosa per la storia e la geografia della Palestina.

Bibl. DBS, VI, 732; EJ, VI, 977-978; E. Klostermann (ed.), *Das Eusebius' Onomasticon der biblischen Ortsnamen*, Leipzig, 1904 (anast.: Hildesheim, 1966).

MdeM

OOLA E OOLIBA In ebr. *ʾohŏlāh* e *ʾohŏlībāh*, nomi simbolici di Samaria e Gerusalemme, presentate come due sorelle, spose di Jahweh in Ez 23. Il duplice matrimonio di Jahweh ha un valore chiaramente →allegorico, nella linea di Os 1: con l'alleanza del Sinai Jahweh ha sposato Samaria e Gerusalemme che si sono poi date alla prostituzione attraverso l'idolatria e le alleanze straniere; come ha punito Samaria, Jahweh punirà Gerusalemme. Secondo l'etimologia tradizionale Oola significa "la sua tenda" (cioè il santuario di Samaria) e Ooliba "'la mia tenda (è) in essa" (il tempio legittimo di Jahweh a Gerusalemme).

Bibl. W. Zimmerli, *Ezekiel*, II, Neukirchen-Vluyn, 1969, 541-542.

JLong

OOLIAB In ebr. *ʾohŏlîʾāb*, "la mia tenda è il padre"; figlio di Achisamach, della tribù di Dan, assistente di →Bezaleel nella costruzione del santuario del deserto (Es 31,6; 35,34; 36,1-38,23).

ABoud

OOLIBA →Oola e Ooliba.

ORA

1 AT Nell'AT l'aram. *šāʿāh* indica semplicemente il "momento" o l' "istante" e questa parola è atte-

stata del resto solo molto più tardi e in aramaico (Dn 4,16; cfr. 3,6.15; 4,3; 5,5).

2 **NT** Nel NT il gr. *hōra* conserva talvolta il senso generale di "tempo, momento" (cfr. Mt 8,13; 9,22; 10,19; ecc.), ma può indicare anche un momento ben preciso della giornata:

— l'ora terza (Mt 20,3; Mc 15,5; At 2,15);
— l'ora quinta (cfr. At 19,9; codice di Beza);
— l'ora sesta (Mt 20,5; 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44; Gv 4,6; 19,14; At 10,9);
— l'ora settima (Gv 4,52);
— l'ora nona (Mt 20,5; 27,45; At 3,1; 10,3);
— l'ora decima (Gv 1,39; cfr. At 19,9: codice di Beza);
— l'ora undicesima (Mt 20,6.9);

o anche una durata precisa: un'ora (Mt 20,12; 26,40; Mc 14,37; Lc 22,59; Ap 17,12; 18,10.16.19), due ore (At 19,34) o tre ore (At 5,7). Infatti, come ricorda Gv 11,9, il giorno, dal sorgere del sole al tramonto, era diviso in "dodici ore". Questa divisione in dodici ore poteva occasionalmente essere applicata anche alla notte (cfr. At 23,23); ma questa era, di solito, divisa in veglie.

L'ora esatta poteva essere indicata con la clessidra o con una →meridiana, due strumenti già conosciuti in Egitto e in Mesopotamia dal II millennio a.C.

Accanto a questo uso quotidiano e preciso il NT usa spesso la parola "ora" in un senso più generale, ma con una connotazione teologica per indicare l'ora per eccellenza, l'ora del giudizio e della salvezza, l'ora escatologica, la svolta nella storia della salvezza segnata dalla morte e dalla resurrezione di Gesù, "l'ora del Figlio dell'Uomo" (Mt 24,44; cfr. Mt 24,36.50; 25,13; Mc 13,32; Lc 12,39s.46; 1Gv 2,18; Ap 3,3.10; 9,15; 14,7.15). Questo tema è particolarmente sviluppato nel vangelo di Giovanni con espressioni come "viene l'ora", "è giunta l'ora" (Gv 2,4; 4,21.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 16,2.4.21.25.32; 17,1; 19,27). ALem

ORACOLO

1 Oracoli e tecniche divinatorie Il gusto di tutta l'antichità pagana e biblica per gli o. deve essere compreso partendo dal senso di fragilità che l'uomo del tempo avverte fortemente; trovandosi di fronte a forze mostruose, cosmiche, politiche, egli desidera la salvezza. Ma sa di poter trovare l'oggetto dei suoi desideri solo in una perfetta conformità alla volontà divina della sua vita, dei suoi oggetti, delle sue azioni, della sua vita di comunità, e soprattutto di colui che è il mediatore di questa salvezza: il re. È soprattutto dovere del re rendere la comunità conforme ai desideri divini, perché venga salvata. A tal fine il re e il suo popolo cercano di conoscere la volontà del Dio che interrogano. Così fanno gli israeliti (*šā'al;* Nm 27,21; Gdc 1,1; 20,18.23.27; 1Sam 10,22; 14,37; *dāraš:* Gen 25,22; Es 18,15; 1Sam 9,9; Sal 34,5). Essi dispongono, per questo, di tecniche di cui un personale specializzato assicura il mantenimento, interpreta i risultati formulando un commentario che è l'o. Il Dt conosce alcune di queste tecniche (18,10s), ma i libri biblici ne riportano altre. Vengono così menzionati: il gioco delle frecce o dei bastoni, le vibrazioni delle viscere d'una vittima tagliata a pezzi di recente (Ez 21,26), le figure formate da un liquido in una coppa (Gn 44,5), il fruscio delle foglie d'un albero (2Sam 5,24), la "Quercia dell'oracolo" o "dei Maghi" (Gen 12,6; Dt 11,30; Gdc 9,37), gli atteggiamenti d'un animale (Nm 22,23.25.27); l'aspetto della luna, i movimenti degli astri (Is 47,13); la divinazione con oggetti sacri di legno (Os 4,12), la negromanzia (1Sam 28,3-25) e ancora più frequentemente, sia a Rama, a Biblos che a Samaria, la gesticolazione estatica (1Sam 10,5s).

Tra tutte queste tecniche il sogno è una delle più praticate. Balaam ha bisogno del sogno che la notte porta per sapere cosa vuole Jahweh (Nm 22,8) e Natan riceve, di notte, una comunicazione che modifica la sua opinione (2Sam 7,4; cfr. 1Re 3,5; Gen 20,3; 28,12s; 31,11.24; Nm 12,6; ecc.). Il sogno è uno strumento della comunicazione divina talmente privilegiato che gli autori lo utilizzano come immagine letteraria dalla quale far derivare l'origine divina d'una parola (Mt 1,20; 2,12s.19).

L'applicazione di queste tecniche, soprattutto l'interpretazione dei loro risultati, sono riservate a degli "specialisti": l'indovino, il veggente, "l'uomo di Dio", il sacerdote, il profeta; non è possibile distinguere le loro rispettive funzioni, che devono comunque essersi evolute nel tempo. E nel tempo si è anche modificato il giudizio di Israele verso queste varie forme di divinazione. Fin dalle origini numerosi israeliti rifiutano i balbettii incomprensibili (cfr. 28,7-13) lanciati da certi estatici durante la loro trance (1Sam 10,10-12; 1Re 18,26-29; 22,10) sospettati di rivelare "deliri" piuttosto che "profezie" (ambiguità della radice *nābā'*). Sono progressivamente escluse, almeno ufficialmente, tutte le forme di divinazione (Dt 18,9-12; Lv 19,31) ispirate dall'ambiente pagano, a beneficio esclusivo della parola del sacerdote o di quella del profeta. Il sacerdote israelita riceve come mandato principale il compito di discernere l'o. (Dt 33,8). Lo fa utilizzando alcune tecniche di cui ha il monopolio: i →terafim, l' →Urim e il Tummim, l' →efod. Grazie a esse egli pronuncia una sentenza che può assumere due forme diverse: la *tôrāh*, o "istruzione" (Dt 17,8-12), data ai fedeli in risposta ai casi di coscienza da essi esposti (cfr. Ag 2,11); l'o. propriamente detto: allora il sacerdote interpreta il progetto che Dio ha su una comunità (Gdc 20,23.28), o su un fedele (2Sam 2,1-2). Ma questo stesso o., pronunciato qui dal sacerdote, è fatto altrove dal profeta; è proprio dell'o. profetico che l'AT fa maggiormente menzione.

2 Strutture La formula che introduce l'o. esprime il significato che gli viene dato. In un tempo in cui predomina la comunicazione orale, il messaggio che un potente fa portare a uno dei suoi pari o dei suoi vassalli è trasmesso oralmente piuttosto che per iscritto. L'intermediario non parla alla terza persona: "Ciro manda a dire che invita 'Chiunque'...", ma alla prima persona: "Così parla Ciro: 'Chiunque...' " (Esd 1,2s). L'annunciatore dell'o. si espri-

me allo stesso modo; egli non dice: "Il Signore ti fa sapere che mette in tuo potere...", ma "Così dice il Signore... 'Io metto in tuo potere'..." (cfr. 1Re 20,13). L'o. allora appare come una parola che viene non dall'annunciatore, ma da Jahweh stesso, per cui vengono sottolineate le formule abituali d'introduzione ("Così dice il Signore"), e di conclusione ("Oracolo del Signore"; cfr. Am 1,3.6; 2,11.16, ecc.). L'o. è presentato sotto diverse forme, in funzione dello scopo al quale tende colui che lo pronuncia. In ogni caso, la parola divina è, in origine, molto breve; col tempo essa si allunga fino a diventare un vero e proprio discorso, e poi una descrizione sempre più corposa, tanto che il mediatore dell'o. ne dispone la messa per iscritto. Così Baruc, o qualche altro discepolo di Geremia, ha ricordato talmente bene gli oracoli del suo maestro da poterne assicurare la trascrizione fedele (Ger 36,2). Al contrario, i discorsi di Ezechiele fanno supporre un lavoro redazionale più prolungato. L'o. di giudizio dice al suo destinatario il castigo che gli spetta per i suoi peccati. Nella forma più semplice è fatto di due elementi paralleli (Am 1-2-3,2), che il più delle volte dicono:

— il motivo dell'intervento profetico ("Poiché hai fatto..."");

— il castigo che Dio si appresta a infliggere: "Spazzerò la tua casa" (cfr. 1Re 16,2s). Questa struttura di base varia nelle sue componenti: la descrizione del male è più dettagliata e l'evocazione dell'azione di Dio si fa più lunga e più suggestiva (cfr. Am 1,3-9.13-15; 7,17). A volte si aggiunge una terza componente che dice il risultato finale dell'intervento di Dio. "Così saprai che io sono il Signore" (cfr. 1Re 20,28).

L'o. può anche assumere le dimensioni di un'arringa quando rimprovera a Israele di aver rotto l'alleanza. Allora contiene i seguenti elementi:

— preliminari: convocazione dei testimoni, dichiarazione della giustizia di Jahweh, atto di accusa;

— interrogatorio;

— requisitoria: ricordo del bene fatto da Jahweh e del male fatto da Israele, condanna delle pratiche idolatriche;

— dichiarazione della colpevolezza del popolo;

— condanna del popolo o indicazioni del nuovo atteggiamento da adottare.

L'o. di salvezza annuncia al popolo o al fedele il gesto salvifico che Dio si accinge a compiere. È pronunciato dal sacerdote al fedele venuto a supplicare Dio al santuario (Sal 5,4; 32,8-9); dal sacerdote, oppure dal profeta, alla comunità durante una celebrazione liturgica (p.es. Os 14,2-9). La sua forma più elementare è conservata nel Sal 35,3: "Io sono la tua salvezza!". Ma il Deutero-Isaia dà esempi di una struttura più elaborata (cfr. Is 41,8-13):

— destinazione: "Israele... Giacobbe";

— annuncio della salvezza: "Non temere, io sono con te";

— azione salvifica: "Io ti fortifico, io ti sostengo";

— risultato: "Saranno annientati i tuoi avversari;

— ripresa dell'annuncio della salvezza, come inclusione: "Non temere, io vengo in tuo soccorso".

Un esempio di o. di salvezza indirizzato ai singoli: la parola che annuncia una prossima maternità a una donna (1Sam 1,17) fino ad allora sterile (cfr. 1Sam 2,5; Sal 113,9). Questo o. (Is 12,4-6; 54,1; Gl 2,21-24; Sof 3,14s; Zc 2,14; 9,9s; Lam 4,21) comprende:

— un invito alla gioia;

— l'indicazione del motivo di questa gioia.

Per essere pienamente compreso l'o. deve essere reinserito nel suo contesto liturgico: gli "o. contro le nazioni" accompagnavano una liturgia che chiedeva a Dio la distruzione dei nemici; la condanna delle rotture di alleanza è da collegare con qualche liturgia che celebrava l'alleanza di Jahweh con Israele.

Bibl. DBS, VI, 752-788; A. Guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, Paris, 1950; A.G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris, 1953, 421-423; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israël*, Oxford, 1963; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München, 1978. [J. Barton, *History and rhetoric in the prophets*, in M. Warner (ed.), *The Bible as rhetoric; Studies in Biblical persuasion and credibility* (= WStPhLit), London, 1990, 51-64]. LMlbr

ORAM In ebr. *hōrām*, significato incerto; re Cananeo di →Ghezer che fu catturato da Merneptah alla fine del XIII secolo (ANET, 378; TPOA, 67s). Va in soccorso di Lachis ed è vinto da Giosuè (Gs 10,33). JAun

ORDALIA Procedimento giudiziario, molto diffuso nel mondo antico, secondo il quale la decisione sulla colpevolezza o l'innocenza dell'accusato è lasciata alla divinità. Si supponeva che questa intervenisse in favore dell'innocente e si sottometteva l'accusato a una prova (acqua, fuoco) che normalmente era mortale. Né l'AT né il NT conoscono l'o. sotto questa forma (per la Babilonia cfr. il *Codice di Ammurabi*, 2; 132), ma la si riscontra sotto una forma mitigata, e solo una volta nella Bibbia, come offerta di gelosia (Nm 5,11-31). L'o. possiede dei legami di parentela con il giuramento (la moglie sospettata di Nm 5,11-31 giura di essere innocente, v. 19) e con la divinizzazione (cfr. il caso ben noto di →Acan in Gs 7,10s), o con il ricorso alle sorti (1Sam 14,41s; Gio 1,7). Alcuni salmi (p. es. Sal 5; 17; 26; 27; 31; 35) sembrano essere la preghiera di un accusato che è sul punto di subire un'o.; a volte i profeti vi alludono (Ger 8,14-17; Ez 23,31-34; Mi 6,1-16). Nel giudaismo, si trovano nella Mishnah e nella Tosefta del trattato *Soṭah*, alcune informazioni sulla pratica dell'o., prima che fosse abolita da Giovanni ben Zakkai (MishSot 9,9) verso la fine del I secolo d.C. È interessante notare che MishAZ 44a ha interpretato Es 32,20 come una o. collettiva d'Israele.

Bibl. DBS, VI, 800-806; R. Press, *Das Ordalim A.T.*, ZAW 51, 1933, 121-140.227-255; G.R. Driver, *Two Problems in the O.T. examined in the light of Assyriology*, Syria, 1956, 70-78; W. MacKane, *Poison, trial by ordeal and the cup of wrath*, VT 30, 1980, 474-492. PvI-ALac

(1) OREB In ebr. *ḥōrēb*, "rovina" o "deserto arido"; montagna e deserto dove il Dt situa parecchi episodi che Es rapporta al Sinai: il Decalogo (Dt 4,10-15), l'alleanza (Dt 5,2; 28,69), una rivolta, senza dubbio quella del vitello d'oro (Dt 9,8) e la partenza finale (Dt 1,6.19). Es identifica una sola volta l'O. con il Sinai (Es 33,6), ma altrove li separa di una tappa (Es 17,6). All'O., la montagna di Dio, Mosè riceve la rivelazione del nome di Jahweh ed Elia ritrova, più tardi, il segreto della sua presenza (Es 3,1; 1Re 19,8). L'O. è menzionato nella storia deuteronomistica (1Re 8,9; 2Cr 5,10; cfr. Dt 9,11) e in alcuni testi poetici e profetici di epoca tardiva (Sal 106,19; Sir 48,7; Mal 3,22), ma non è menzionato nel NT. L'O. è separato da un deserto dagli accampamenti dei Madianiti, ma si trova soltanto a tre giorni di cammino dal paese di Gosen (Es 3,1,18; 5,3). Undici giorni lo separano da Cades-Barnea (Dt 1,2). Queste indicazioni sembrano più chiare dei 40 giorni di marcia di Elia (1Re 19,8); esse puntano su una qualsiasi cima della Badiet-et-Tih (→Sinai), non troppo lontana dall'Istmo piuttosto che sul Sinai dei pellegrini. MDB

(2) OREB In ebr. *ʿōrēb*, "corvo"; capo madianita vinto, insieme con →Zeeb, da →Gedeone. Il nome è stato messo in relazione eziologica con un luogo, la "Roccia di Oreb", potendo trattarsi di una tradizione efraimita (Gdc 7,25; 8,3). Ci si è chiesti se questi due nomi appartenevano al racconto originario a causa della loro funzione eziologica e della presenza di due capi, →Zalmunna e →Zebach, nell'episodio seguente. La roccia di O. è menzionata in Is 10,26. I quattro capi madianiti sono citati in Sal 83,12. JAun

OREB, ROCCIA DI In ebr. *ṣûr ʿōrēb;* luogo, peraltro sconosciuto, di cui Gdc 7,25 riporta il nome nell'episodio della messa a morte del capo madianita →(2) Oreb da parte degli Efraimiti che si sarebbe svolto in questo posto. MDef

ORECCHINI In ebr. *nezem* (Gen 35,4; Ez 32,2) o *ʿāgîl* (Nm 31,50; Ez 16,12). Questi →gioielli d'oro o d'argento, a volte decorati con una pietra preziosa e generalmente portati dalle donne, potevano essere portati anche dagli uomini. Oltre al loro valore di gioielli, potevano essere conservati per il loro peso d'argento prima dell'inizio dell'uso delle monete. →anello. ALem

OREFICE In ebr. *ṣōrēp,* in gr. *chrysochoos* o *argyrokopos;* l'o. esercitava un mestiere ben conosciuto nelle città dell'antico Israele; in epoca persiana esisteva anche una sorta di corporazione degli o. a Gerusalemme (Ne 3,8.31s). Essi vengono spesso criticati nella Bibbia poiché, pur fabbricando vasi sacri d'oro e d'argento per il Tempio (cfr 1Re 7,48-50; 1Cr 29,5), erano talvolta indotti a fabbricare anche idoli ricoperti d'oro o d'argento (Gdc 17,19; Is 40,19; 41,7; 46,6; Ger 10,9.14; 51,7; Bar 6,45; cfr. At 19,24).

L' →oro grezzo (cfr. Gb 22,24) proveniva generalmente da Ofir (Is 13,12; Sal 45,10; Gb 22,25; 28,16; 1Cr 29,4), cioè verosimilmente dalla Somalia, da dove veniva importato per nave (1Re 9,26-28; 10,11; 22,49; 2Cr 8,18; 9,10; Sir 7,18); un →ostrakon paleoebraico o filisteo, trovato a tel Qasile, menziona "30 sicli d'oro Ofir".

Esistevano probabilmente tipi d'oro diversi, poiché, oltre il termine generico *zāhāb*, l'ebraico usa anche *ḥārûṣ* (Zc 9,3; Sal 68,14; Pr 3,14; 8,10.19; 16,16), *kētem* (Is 13,12; Sal 45,10; Gb 28,16.19; 31,24; Pr 25,12; Lam 4,1; Dn 10,5) e *paz* (Sal 19,11; 21,4; 119,127; Is 13,12; Pr 8,19; Gb 28,17; Ct 5,11.15; Lam 4,2), ma risulta impossibile precisare se si trattasse di differenze di colore, di qualità o di aspetto.

Bibl. BRL², 219-224; A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca*, LAPO 9, 1977, 253-255. ALem

ORFANO In ebr. *yātôm;* in gr. *orphanos*. Il bambino che ha perso il padre è considerato, al pari di una →vedova, come il tipo del diseredato, senza difesa né protezione (Is 1,17; Ger 7,6; 22,3). Quindi è protetto in modo particolare dalle leggi morali e religiose (Es 22,21-23; Dt 10,18; 24,19-21; 27,19; Sal 146,9).

Bibl. EJ, XII, 1478s; TWAT, III, 1075-1079; L.M. Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, New York, 1927, 121-143.175-192; F.C. Fensham, *Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, JNES 21, 1962, 129-139. ELip

OR-GHIDGAD In ebr. *ḥor-hagidgād;* tappa del cammino nel deserto, la sesta dopo il Sinai e prima di Ezion-Gheber, secondo Nm 33,32-33. Il toponimo si ritrova a →Gudgoda (Dt 10,6), ma è situato in modo troppo diverso. MDB

ORIENTE, PORTA DELL' →Gerusalemme.

ORIGINI, STORIA DELLE

I Definizione La s. delle o. — chiamata anche storia primitiva — copre i primi undici capitoli di Gen. Questi costituiscono un'unità ben definita, tanto che i masoreti e il midrash tendono a considerarli un libro a sé stante. I collegamenti con la storia patriarcale non sono però da trascurare e il redattore ha avuto cura di stabilire dei legami di transizione (11,26.27-32). Con Gen 12-50 questi capitoli servono da introduzione alla grande epopea del popolo di Dio che inizia con Mosè e l'esodo. Mettendo in risalto i personaggi di Adamo e Noè, essi riportano la storia delle origini del mondo e dell'umanità, l'inizio della civiltà, le prime esperienze spirituali dell'uomo. La loro interpretazione è stata fortemente discussa in epoca moderna.

2 Formazione

A *Forme letterarie.* Gen 1-11 utilizza modi di espressione diversi e molto specifici.

a Racconti. Si incontrano alcuni racconti sotto due forme principali:
— ci sono anzitutto i racconti di creazione di 1,1-2,4 e 2,4b-24, ai quali si deve aggiungere 5,1b-2, che richiama Gen 1; 9,1-7 che, dopo il diluvio, definisce un nuovo ordine del mondo e garantisce l'alleanza di Dio con l'umanità;
— gli altri racconti sono centrati su una colpa umana che provoca una punizione divina, spesso mitigata: il racconto della →caduta, 3,1-24; la storia di →Caino e di →Abele, 4,3-16, dei →figli di Dio e delle figlie degli uomini, 6,1-4; l'episodio della Torre di →Babele, 11,1-9. Il racconto del →diluvio, 6,5-9,17, appartiene ad ambedue i generi.
b Genealogie. È possibile che in origine gli elenchi conservati siano esistiti allo stato indipendente. Qualunque sia stato il loro scopo originale, essi riempiono un vuoto cronologico e situano nella storia le relazioni degli individui con il gruppo, e dei gruppi tra di loro.
Esse sono:
— 4,1-2 (nascita di Caino e di Abele);
— 4,17-24.25-26 (discendenza di Caino e di Set);
— 5,1-32 (genealogia da Adamo a Noè);
— 10,1-32 (testo detto "tavola dei popoli" o "elenco delle →nazioni");
— 11,10-26 (discendenza di Sem);
— 11,27-32 (discendenza di Terach).
c Interferenze tra genealogie e racconti. I due generi principali non sono privi di legami. I quadri genealogici integrano i fatti narrati che si riferiscono alle origini della civiltà e provengono senza dubbio da tradizioni più sviluppate:
— 4,1-2 (il lavoratore del suolo e il pastore);
— 4,17b (la costruzione delle città);
— 4,20 (la vita nomade);
— 4,21-22 (le professioni di musicista e di fabbroferraio);
— 5,29 (ragguagli sul lavoro del suolo, legati all'etimologia di Noè);
— 9,20 (la coltivazione della vigna);
— 10,8-9 (i potenti e la caccia).
Dei dati culturali non sono tuttavia assenti dai racconti propriamente detti:
— 1,26-29; 9,2-3 (il dominio sul mondo animale e il nutrimento);
— 2,8.15; 4,3-16 (la coltura e il lavoro del suolo);
— 3,7.21 (il vestiario).
L'uso molto particolare di questi tipi di linguaggio dà a questi capitoli una loro propria configurazione. Il complesso dei racconti che seguono non dà l'impressione di essere così profondamente immerso nel mondo del Vicino Oriente antico e delle civiltà primitive. Sia per il modo di accostare la realtà sia per i temi presi a prestito, gli autori sacri sembrano vivere in osmosi con i loro vicini. Prima di essere introdotte in terra israelita, queste tradizioni hanno seguito un lungo processo di maturazione con fasi orali e scritte. Resta da capire come quei dati possano essersi trasformati in funzione alla fede in Jahweh.

B *Documenti.*
a Lo Jahwista. Senza dare giudizi sulla preistoria dei testi, troviamo nel termine "Jahwista" un'espressione conveniente per indicare colui che per primo ha operato una sintesi ragionata delle tradizioni primitive (→Jahwista; →documentaria, teoria). Il suo contributo comprende: 2,4b-4,26; 6,1-4.5-8; alcuni elementi in 7-8; 9,18-27; 10,8-12.(13-14).15-18.24-30; 11,1.9.28a.29-30. Lo Jahwista esprime un pensiero profondo in un modo essenzialmente narrativo. È a lui che si devono le notizie legate alle liste genealogiche. Egli si interessa dei processi di civilizzazione e della distribuzione geografica dei popoli (cfr. 4,17-26; 10), cosa che non sorprende in un contesto legato alla monarchia. È l'unico a trasmetterci racconti di peccato e di castigo. L'uomo, creato da Dio, trasgredisce il suo comandamento e il peccato a poco a poco si inserisce pesantemente nei rapporti familiari e sociali. Dio interviene per castigare, ma la punizione, mai totale, lascia la possibilità di rinnovare il rapporto con Lui. La chiamata di Abramo è già preparata in 11,29-30; non c'è soluzione di continuità tra i due periodi. Lo Jahwista guarda l'uomo senza condiscendenza, ma possiede un ottimismo fondato sulla fede in un Dio che fa conoscere il suo progetto di grazia.
b Il documento sacerdotale. Il resto dell'opera storiografica è attribuito a P: 1,1-2,4a; 5,1-32; 6,9-21; alcuni elementi in 7-8; 9,1-17; 11,20-26.27. L'insieme è strutturato con l'impiego della formula *tôlēdôt*, tradotto generalmente con "genealogie", "genesi" o anche "storia". Questa discendenza genealogica parte dalla creazione del cielo e della terra (2,4a) e di Adamo (5,1), passa per Noè (6,9), i suoi figli (10,1), Sem (11,10), per poi approdare a Terach, padre di Abramo (11,27). Si assiste alla trasmissione lineare della benedizione del Creatore, garanzia di fecondità e di buona sorte; la formula si ritrova nel ciclo di Giacobbe, l'uomo della benedizione. La struttura genealogica del testo insieme all'assenza di racconti di peccato e di castigo sottolineano la concezione ottimista di P della storia primitiva; il diluvio stesso si conclude con un vero atto di nuova creazione. Il documento sacerdotale si guarda bene dal collegare la dispersione dei popoli alla ribellione della torre di Babele (10,32). I racconti conservano qualcosa dell'andamento sistematico delle genealogie: vi si ritrova una terminologia precisa e un po' astratta, espressioni stereotipate, elenchi e una preoccupazione marcata per la cronologia. Altri tempi, altre riflessioni! I giudei, dispersi tra le nazioni, vogliono fissare le loro memorie e fondare la loro speranza sulla benedizione divina.
3 Storia e teologia La critica letteraria tiene conto della fusione di tradizioni complesse in funzione di prospettive religiose diverse e complementari. Non si può tuttavia disattendere la questione del rapporto di Gen 1-11 con la storia.
A *Gen 1-1 e la storia.* Questi capitoli non concepiscono la storia alla maniera d'uno storico moderno.

Nessuna documentazione d'epoca, nessuna testimonianza permette di risalire ai protagonisti di questi racconti. La linea storica, facilmente verificabile, contiene qualche discordanza nei particolari. Secondo 4,1-2 Caino e Abele sono i primi figli di Adamo; invece i vv. 14 e 15 suppongono che la terra sia già popolata e che Caino sia protetto da un clan pronto a vendicare con durezza la sua morte. Abele ha già esercitato la professione (4,2) di cui Iubal è il padre (4,20), ecc. Riguardo alla loro situazione storica, questi capitoli appartengono chiaramente alla →preistoria d'Israele. Ciò non significa che debbano necessariamente coincidere con le fasi scientificamente conosciute della preistoria. Le notizie fornite dal testo sulla coltivazione dei campi, l'addomesticamento degli animali, la costruzione delle città, l'inizio della metallurgia, scoraggiano ogni tentativo di stabilire qualsiasi concordanza con le fasi della preistoria. Fatte queste riserve, possiamo raccogliere in Gen 1-11 qualche preziosa informazione storica. Malgrado il loro carattere artificioso, le genealogie non sono completamente prive di valore storico. La tavola dei →popoli (Gen 10) descrive i paesi e i popoli coi quali Israele è entrato in contatto. Essa deve risalire, in linea di massima, al periodo della monarchia unita; sotto una veste genealogica, questo documento appartiene alla storiografia biblica. Motivi forse di ordine socio-culturale hanno presieduto alla sua elaborazione. Le citazioni di →Carran e di →Ur possono avere una loro importanza in una ricerca sulle origini dell'antico Israele. Le migliori informazioni che questi testi ci hanno trasmesso sono, in fondo, quelle che riguardano l'ambiente. Le scarse tracce che le tradizioni di Gen 1-11 hanno lasciato sulla letteratura pre-esilica, fanno pensare all'esistenza di circoli di esiliati per la messa in opera finale di questa impresa grandiosa. Gen 1-11 appartiene alla storia anche per la sua capacità di interrogarsi sul passato per riuscire a leggere il presente. Essa si verifica sia su alcuni fenomeni limitati, come il fatto che il serpente non abbia zampe e debba strisciare (3,14), i dolori del parto (3,16), l'origine del vestiario (3,21), sia su questioni più fondamentali, come l'amore reciproco tra l'uomo e la donna (2,24), la maledizione che pesa sul lavoro (3,17-19), la presenza della morte (3,19), la brevità della vita umana (6,3), la diversità di linguaggi (11,9). Alcune situazioni sociali o politiche trovano così la loro giustificazione nel passato. Resta da conoscere la natura di questa storia.

B *Una storia di salvezza.* Molto più che una storia delle civiltà e delle religioni, Gen 1-11 è una lettura credente della storia complessa della fragile relazione dell'uomo con Dio, e una indicazione per accogliere la salvezza di Dio. Il testo lascia trasparire parecchi fili conduttori. La sequenza sviluppata da von Rad, peccato-parola-perdono-castigo, è interessante, ma ha l'inconveniente di attenersi troppo al racconto. Si è più fedeli all'insieme dei diversi generi rappresentati quando si mettano in contrasto la proliferazione del peccato e l'estensione parallela della grazia di Dio. La verità andrebbe ricercata in una sintesi di questi dati con il tema: creazione — smembramento della creazione — nuova creazione. L'uomo tende a distruggere ciò che Dio ha fatto di bene; qualunque sia il peccato dell'uomo, la grazia di Dio non manca mai di liberarlo dalle sue conseguenze. In altre parole, se il peccato sconvolge l'ordine creato, la grazia di Dio è ricreatrice: sta all'uomo decidersi liberamente per l'economia della grazia. Letti in questo modo, i primi undici capitoli di Gen non presentano alcuna soluzione di continuità con la storia patriarcale. Essi si congiungono in profondità col tema del Pentateuco: a dispetto della sua tendenza a peccare, Israele sperimenta non solo il giudizio di Dio, ma anche la sua determinazione a portare la salvezza. Decifrando quanto vien detto sui rapporti tra Dio, le nazioni, l'umanità, il mondo, si scopre in filigrana la storia della relazione tra Dio e Israele. Il redattore finale ha operato la sintesi di due elementi della tradizione: l'espandersi del peccato, sottolineata da J; la creazione/ri-creazione che ha attirato l'attenzione di P. Israele peccatore, castigato con l'esilio, spera in una nuova azione creatrice di Dio che lo ristabilirà in una situazione di alleanza nella Terra promessa. Ma Israele non può ormai più vivere in un vaso chiuso. Il Dio che una volta l'ha liberato dall'Egitto è il Dio creatore; l'umanità resta solidale, al di là delle diversità di nazionalità, di razze e di lingue. Gen 1-11 fornisce il contesto che permette di comprendere la vocazione e la missione d'Israele. Le visioni di speranza future faranno riferimento a questo linguaggio degli inizi.

Bibl. DBS, VI, 908-926; H. Junker, *Die biblische Urgeschichte*, Bonn, 1932; F. Ceuppens, *De historia primaeva*, Roma, 1949²; W. Zimmerli, *1. Mose 1-11, Die Urgeschichte*, Zürich, 1943; H. Renckens, *La Bible et les origines du monde*, Paris, 1964; J.B. Bauer, *Die biblische Urgeschichte*, Paderborn, 1964; W. Richter, *Urgeschichte und Hoftheologie*, BZ, 10, 1966, 96-105; R. Koch, *Grâce et liberté humaine. Réflexion théologique sur Genèse 1-IX* (trad. francese: Paris-Tournai, 1967); P. Nüchtern, *Die Urgeschichten*, Stuttgart, 1967; F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini*, Brescia, 1967; P.D. Miller, *Genesis 1-11: Studies in the Structure and Theme*, JStOTSS 8, 1978; D.J.A. Clines, *Theme in Gn 1-11*, CBQ 38, 1976, 483-507; E. Haag, *Der Mensch am Anfang*, Trier, 1970; H. Blocher, *Révélation des origines*, Lausanne, 1979; R.A. Oden, *Divine Aspirations in Atraḥasis and in Genesis 1-11*, ZAW 93, 1981, 197-216; E. Zenger, *Gottes Bogen in dem Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, Stuttgart, 1983; B. Oded, *The Table of Nations (Gn 10) — A Sociocultural Approach*, ZAW 98, 1986, 14-31. [R.F. Youngblood (ed.), *The Genesis debate. Persistent questions about creation and the flood*, Nashville, 1986; D. Arenhoevel, *Genesi: preistoria, memoria dei patriarchi e storia di Giuseppe*, tr. di E. Filippi (= Bibbia per Tutti), Assisi, 1987; F. Castel, *"Dio disse...". I primi undici capitoli della Genesi*, tr. di L. Zardi, Milano, 1987; D.E. Gowan, *From Eden to Babel. A commentary on the book of Genesis 1-11* (= IntThC), Grand Rapids/Edinburgh, 1988; C. Savasta, *Forme e strutture in Gen. 1-11* (= Ricerche e Proposte

3), Messina, 1988; R.S. Hess, *The genealogies of Genesis 1-11 and comparative literature*, Bib 70, 1989, 241-54; C. Savasta, *Una ipotesi sulla struttura letteraria di Gen 1-11*, RivB 38, 1990, 225-29; J.A. Soggin (a cura di), *Genesi 1-11* (= CSANT AT 1/I), Genova, 1991]. JAun

ORION →stella.

OR, MONTAGNA DI In ebr. *hōr hāhār*, "montagna della montagna", cioè "montagna per eccellenza".
1 Punto di riferimento di una frontiera settentrionale di Canaan (Nm 34,7-8): una vetta non determinata del Libano del Nord, forse il monte ʿAkkar, 40 km a est di Tripoli.
2 Sepoltura di Aronne e luogo di intronizzazione di suo figlio Eleazar, secondo la tradizione sacerdotale (Nm 20,22-21,4; 33,37-39; Dt 32,50). Non si può confondere questo luogo con →Mosera o →Moserot dove Dt colloca gli stessi avvenimenti (Dt 10,6; cfr. Nm 33,30). Come per il Sinai-Oreb, ci sono due tradizioni concorrenti. Giuseppe Flavio, i targum e grande parte della tradizione dei pellegrini hanno localizzato il monte Or presso Petra dei Nabatei identificando Cades-Barnea con questa città carovaniera. Da lì il nome, ancora attuale, del monte Harûn, 3,5 km a sud-ovest di Petra. Il toponimo è stato tuttavia rilevato a 17 km da Cades-Barnea, non lontano da Bir Ḥafir dove parecchie cime isolate possono addirsi. MDB

ORNAN In ebr. *ʾōrnān;* altra forma del nome di →Arauna nel racconto di 1Cr 21,18-28 parallelo a 2Sam 24,18-25. JAun

ORO Mentre il greco possiede solo il termine *chrysos* e i suoi derivati, l'ebraico impiega numerosi vocaboli per indicare l'o.; di norma è *zāhāb;* nel linguaggio poetico *ḥārûṣ* (un tempo *beṣer*), *sāgûr* ("o. chiuso", cioè massiccio), *ketem* (che sembra avere lo stesso significato ed è sempre impiegato nell'espressione "o. di Ofir"), *paz* (o. che è stato purificato al crogiolo). Questi numerosi termini dimostrano come gli israeliti conoscessero e stimassero l'o. Oltre l'o., di cui si impadronivano come bottino di guerra (Gdc 8,24-26; 2Sam 12,30), ne importavano anche da Ofir (1Re 9,28; 10,22). Altri paesi produttori di o. erano Avila (Gen 2,11), Saba (Is 60,6; Ez 27,22) e Rama (Ez 27,22). Lo impiegavano nella fabbricazione di gioielli (Gen 24,22; Sal 45,10) e di oggetti per la liturgia della Dimora (Es 25) e del Tempio (1Re 7,48-50), di coppe per le bevande (1Re 10,21-25), di vasi per la casa (Nm 7,14) e di idoli (Sal 115,4; Is 40,19). Gli oggetti indicati in questi testi non erano necessariamente in o. massiccio; gli idoli erano rivestiti d'o. (Is 30,22; 40,19), come pure il trono d'avorio di Salomone (1Re 10,18), le porte e gli stipiti delle porte del Tempio (2Re 18,16) e l'altare (Nm 17,3). In Es 28,6; 39,2s (l'efod d'o.) si tratta di fili d'o. L'uso della moneta d'o. è invece tardivo (→numismatica).

Bibl. BHH, I, 581-583; G. Ryckmans, *De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe*, RB 58, 1951, 372-376. AvdB-JCMar

ORPA In ebr. *ʿorpāh*, "colei che volta le spalle" (cfr. *ʿōrep*, "nuca"); moabita, sposa di Chilion, figlio di Elimelech e di Noemi. Alla morte del marito, invece di seguire Noemi come fa Rut, sua cognata, "torna dal suo popolo". Ci sarebbe qui un'eziologia del nome stesso di O. (Rt 1,4.14). JAun

ORSA →stella.

ORSO In ebr. e in aram. *dōb*, in gr. *arktos;* la varietà di o., attualmente rara, che abita soprattutto nelle regioni boschive del Libano e dell'Antilibano (al tempo delle crociate lo si incontrava ancora nella Palestina centrale), è l'o. bruno della Siria *(Ursus siryacus)*. L'AT considera l'o. una bestia feroce (1Sam 17,34; 2Re 2,24); lo pone sullo stesso piano del leone e del serpente (Am 5,19); l'o., che aveva perduto i suoi piccoli era particolarmente pericoloso (2Sam 17,8; Pr 17,12). Il ruolo dell'o. nel linguaggio simbolico ne sottolinea ancora il carattere di pericolosità (Pr 28,15; Os 13,8; Dn 7,5; Ap 13,2). Alcuni riconoscono la costellazione dell'Orsa o del Carro in Gb 9,9; 38,32. →stelle. HF-JCMar

ORTICA Traduzione ipotetica dei due termini ebraici riferiti a piante dannose all'agricoltura, *qimmôś* (Is 34,13; Os 9,6; Pr 24,31: nel campo dell'ozioso; l'arabo *qamśun* designa le erbacce in generale) e *sirpad* (Is 55,13). JLong

ORTODOSSIA E BIBBIA Sotto il nome di ortodossia sono comprese le Chiese orientali calcedonesi; raggruppate sotto il primato d'onore del patriarcato di Costantinopoli e oggi sparse nel mondo intero, queste Chiese hanno mantenuto una continuità con l'epoca patristica e la civiltà bizantina. Quanto al loro uso della Bibbia, si rifanno di preferenza alla traduzione della LXX, hanno una certa diffidenza nei confronti della critica biblica autonoma e una volontà di non separare la Bibbia dall'insieme della vita della Chiesa; come conseguenza possiedono una profonda familiarità con la Bibbia, malgrado la ripresa dei modelli accademici dell'Occidente e una apparente limitazione dei testi utilizzati nella liturgia. Si può ancora far credito all'ortodossia di un originale ideale di lettura ecclesiale della Bibbia.
1 Lavori sulla Bibbia
A *Bisanzio.* Nell'insegnamento teologico superiore della scuola patriarcale *(oikoumenikon didaskaleion)* la definizione di docente era quella di interprete della Bibbia: il più importante *(didaskalos oikumenikos)* era anche il docente del Vangelo, mentre gli altri erano chiamati: docente dell'Apostolo, del Salterio e, più tardi, della Scrittura (AT). L'esistenza della scuola è attestata dal VII secolo, i titoli degli insegnanti sono conosciuti attraverso una no-

vella del 1107 e appaiono ancora nel XV secolo (pseudo-Codinos, *De officiis palatii* 5,28). Questa impressione di un primato dell'esegesi non deve trarre in inganno: da una parte la metodologia dell'epoca basa tutto l'insegnamento sul commento d'un testo, dall'altra l'insegnamento teologico comprende anche l'insegnamento generale nell'XI secolo, e la polemica antilatina a partire dal XIII secolo. Accanto a questo insegnamento superiore, controllato dal patriarca e i cui docenti erano dei diaconi di S. Sofia, c'erano le scuole monastiche, dove i novizi imparavano il Salterio a memoria e dovevano leggere anzitutto le Scritture e i Padri; le biblioteche, di fatto, comprendevano più libri liturgici e scritti dei Padri che testi biblici propriamente detti, e i libri dei Padri erano il più delle volte solo compilazioni. Già a partire dal VI secolo il tempo dei grandi commentari biblici è passato, al punto che si può parlare di "scomparsa della ricerca originale" (Krumbacher, 75); le controversie dottrinali del secolo precedente hanno portato, se non proprio a una aperta sfiducia verso l'esegeta, almeno a un atteggiamento prudente, conservatore e tradizionalista, espresso nel canone 19 del concilio di Trullo (ottobre 691): interpretare le Scritture solo secondo l'insegnamento trasmesso dai Padri e dai dottori della Chiesa nei loro scritti. Ciò significava praticamente rinunciare allo studio dell'ebraico, alla critica testuale, alla ricerca sulla composizione e sulle fonti dei libri biblici, oltre alla geografia e all'archeologia biblica riservate ai cronisti, in favore di un lavoro di commento derivante dalla compilazione di testi anteriori. Dopo che le basi di queste ricerche sono state poste da Origene, Teodoreto e altri, l'esegeta bizantino si limita all'ermeneutica del testo sotto tre forme: le →catene ermeneutiche, i pro-memoria e le raccolte di *Domande e risposte*. Il procedimento delle catene risale a Procopio di Gaza (475-538) e consiste nel riportare, passo dopo passo, l'esegesi dei Padri ed eventualmente la posizione dell'autore; a volte gli autori antichi sono citati di seguito, con la loro indicazione, a volte si trova un riassunto delle opinioni concordanti e la sola menzione degli esegeti discordi. Risalta quindi il prestigio dei Padri dei primi cinque secoli, e un merito sicuro dei compilatori di catene è l'averci trasmesso alcuni estratti di opere andate perdute; si nota ugualmente il carattere un po' superficiale e meccanico del procedimento. Citiamo i nomi di Anastasio di Nicea (VII secolo), Andrea (VIII secolo), Basilio di Neopatras (X secolo) e Niceta d'Eraclea di Tracia (XII secolo).

Oltre a trasmettere le opinioni dei Padri, l'ermeneutica bizantina tende a conciliare l'apporto delle scuole antiche: sebbene l'esegesi storica, che si rifaceva alla scuola di Antiochia, venga privilegiata, viene tuttavia utilizzata correttamente la distinzione dei vari sensi (letterale, morale, analogico) ereditata dalla scuola di Alessandria. I libri più commentati sono, per l'AT, Sal e, per il NT, i vangeli e Paolo. Attraverso i numerosi testimoni recensiti da Jugie o Krumbacher si può rilevare un movimento regolare di ripresa — o di rifacimento — dei commentari: Andrea di Cesarea che scrive un commentario ad Ap prima del 637 — in cui si interessa seriamente ai più antichi autori cristiani — è ripreso da Areta di Cesarea (X secolo); Giovanni Crisostomo che commenta Paolo è ripreso non solo da Giovanni Damasceno (VIII secolo), ma anche da Teofilatto di Bulgaria nell'XI secolo e da Eutimio Zigabeno nel XII secolo. Occorre sottolineare il nome di Teofilatto vescovo d'Ocrida (Ohrid) dal 1088 o 1089, morto dopo il 1126: gli si deve l'esegesi di molti libri dell'AT e di quasi tutto il NT, in particolare un commentario su Paolo e un altro sui vangeli, nel quale egli si sforza di farli concordare, rinviando al commentario di Mt. L'autore, che dipende strettamente da Giovanni Crisostomo e da Gregorio Nazianzeno, ha goduto di notevole considerazione presso gli slavi: il suo commento dei vangeli, conosciuto col nome di *Messaggero*, è ancora raccomandato da I. Briantchaninov (1861), che segnala la sua lettura quotidiana a Matines "nei monasteri ben organizzati" (Briantchaninov, ch. IX, 1).

Troviamo un'altra tappa verso l'XI secolo: in quest'epoca l'essenziale del lezionario è fissato come pure gran parte dell'innografia liturgica; ora tende a imporsi il commento che riporta la liturgia e l'innografia di certi testi: così tutto il culto dell'AT è applicato alla Madre di Dio, che è il vero Tempio, il tabernacolo autentico, il candelabro, la dimora di Dio, ecc.; così ancora Pr 9,1 è detto del Verbo incarnato, oppure la Sapienza di Sap è identificata con il Logos di Gv 1. Si vedono ugualmente apparire commenti di testi biblici utilizzati per la liturgia, come quello di Eutimio Zigabeno (XII secolo) o quello di Niceforo Blemmide (XII secolo) sulle nove odi, cioè i cantici biblici del mattino; ci sono ancora altri commenti di testi liturgici: Teodoro Prodomo commenta i canoni poetici di Cosma di Gerusalemme e di Giovanni Damasceno.

Un problema particolare si pone durante tutto il periodo bizantino, quello del canone delle Scritture; il nome e il valore dei libri dell'AT non sono ancora fissati: nel suo desiderio di dare un'organizzazione, il concilio di Trullo (canone 2) conferma le liste canoniche anteriori, mentre queste sono in disaccordo (canone 85 degli Apostoli; canone 24 di Cartagine; canone 60 di Laodicea). Praticamente viene ripresa la distinzione dovuta a sant'Anastasio (*Lettera pasquale* 39,367) tra libri canonici *(kanonizomena)* e i libri letti nella Chiesa *(anaginōskomena)*: i primi sono i 22 libri del canone ebraico — cifra ottenuta con qualche raggruppamento — gli altri comprendono Sir, Sap, Est, Gdt, Tb, Ne, Dn greco (= 3,24-90; 13; 14), 1-2-3Mac, in modo che l'elenco più lungo possiede 49 titoli, due in più del canone tridentino (*Terzo libro di Esdra* — chiamato *Secondo libro di Esdra* e *Terzo libro dei Maccabei*)! Del NT, Ap fu ammesso in un secondo tempo, nel XII secolo, il che lo esclude dalla lettura liturgica, fissata nell'XI secolo.

B *La Russia fino al secolo XX*. L'evangelizzazione degli slavi da parte dei missionari bizantini ha comportato, fin dal suo inizio, la traduzione dei testi bi-

blici: per il NT la versione in paleo-slavo dei Vangeli fu realizzata in Bulgaria verso il 900, At e le lettere sono citati in alcuni manoscritti dal XII secolo — anche se la traduzione sembra anteriore — e Ap fu tradotto solo nel XII secolo (→versioni antiche).
Presso i Russi la Bibbia ha costituito per molto tempo l'unico bagaglio letterario di questa cristianità insieme con la liturgia e con qualche grande testo ascetico, di modo che ci si trova di fronte a "una concentrazione provvidenziale sulla Scrittura" (Bouyer, 23). Le invasioni tartare (XIII secolo) ritardarono l'apparire di una teologia russa; il XV e il XVI secolo costituiscono una transizione, con un movimento di traduzione e di copiatura di ogni sorta di autore, in particolare di raccolte (catene, *Paterika, Pandectes*). La Scrittura era letta, assimilata e citata nei testi monastici, senza che si potesse parlare di veri e propri studi biblici. Un insegnamento teologico appare solo verso il XVII secolo nel regno lituano-polacco con il Collegio aperto dal metropolita di Kiev, Pietro Moghila, nel monastero della Teofania di questa città (1633): lo scopo dell'istituzione era la formazione dei sacerdoti, per elevare il clero allo stesso livello di quello romano e delle Chiese uniate. La diffidenza del potere civile obbligava a insegnare la teologia attraverso i commentari dei testi biblici e dei Padri; l'organizzazione scolastica era ripresa dagli istituti gesuiti dell'epoca, fin nell'uso di manuali occidentali e della lingua latina. Con questa scuola, capostipite di tutte le accademie russe, abbiamo le note caratteristiche dell'insegnamento della teologia russa: l'influenza dei modelli occidentali e la finalità di formare il clero.
Nel quadro dello stato russo Pietro il Grande (1682-1725) incominciò a dotare di nuove rendite la scuola di Kiev, di cui apprezzava l'apertura allo spirito occidentale e a cui conferirà il titolo di Accademia nel 1701; egli fece riorganizzare in seguito l'Accademia di Mosca, sul modello di quella di Kiev, da Stefano Javorsky; fu inoltre emanato il *Regolamento ecclesiastico* del 1721, dovuto a Teofane Prokopovic, che prevedeva la creazione di scuole ecclesiastiche in ogni diocesi. Quest'ultima riforma rappresentò un cambiamento nello spirito dell'insegnamento: la tendenza ispirata dal cattolicesimo (Javorsky) cedeva a un'influenza della Riforma con Teofane Prokopovic, vecchio allievo dei Basiliani e di Roma tornato all'ortodossia, poiché lo zar giudicava queste idee meno conservatrici e tradizionaliste. L'insegnamento si aprì abbastanza presto alla filosofia dell'epoca e cominciò a russificarsi: la riforma di Caterina II (che regnò dal 1763 al 1796), completò il movimento con l'uso di manuali, redatti in russo, di Platone Levchine (1737-1812), metropolita di Mosca nel 1787.
L'inizio del XIX secolo vide una riorganizzazione accademica e una ripresa della traduzione della Bibbia in russo. Da una parte, le quattro Accademie — i seminari di Pietroburgo e di Kazan erano stati elevati a questo rango nel 1797 — ricevettero il mandato di coordinare l'insegnamento religioso nel loro distretto, diventando al tempo stesso scuole per il clero, centri di ricerca e centri amministrativi. Dall'altra, le Accademie furono associate per l'opera di traduzione alla *Foreign Bible Society;* i principali responsabili erano due docenti di Pietroburgo, l'archimandrita Filarete Drozdov e l'arciprete Guerassime Pavskij. L'opera fu bruscamente interrotta dopo la pubblicazione del NT (1821) e di Sal (1822); questo arresto non fu dovuto unicamente alla volontà dello zar (Nicola I, 1825), ma soprattutto alla mancata preparazione degli animi a riceverla: la reazione contro la lettura diretta della Bibbia in lingua volgare provocò uno scontro tra i fieri sostenitori di una teologia patristica e il conservatorismo delle classi dirigenti. Così il procuratore del Santo Sinodo, il conte Protassov (nominato nel 1836), era un feroce oppositore della Bibbia in russo, convinto che i fedeli dovessero sentirla leggere solo agli uffici — in slavo —, e diffidente verso la critica biblica e verso tutta la ricerca in generale.
Il progetto venne ripreso nel 1860 sotto la spinta di Filarete Drozdov (1825-1867) diventato metropolita di Mosca (1825-1867) e che conduceva anche un'attività importante di esegeta e di predicatore. Questa volta il Santo Sinodo assunse la direzione dell'impresa che fu svolta nelle Accademie e che si concretizzò nella bibbia sinodale (1860: i Vangeli; 1862: NT; 1875: tutta la Bibbia); non si trattò di un adattamento della versione in paleo-slavo, ma di una nuova traduzione dall'originale, greco per il NT ed ebraico per l'AT, a dispetto di Teofane Govorov, detto Teofane l'Eremita. Su questa questione, l'autorità unica del testo masoretico era difesa da P. Gorsky-Platonov, mentre V. Mychtsine e Teofane giudicavano la LXX come più autentica; Porfirio Uspenskij iniziò anche una traduzione della LXX, lasciata incompiuta a causa della sua morte (1885).
Nel frattempo una nuova riforma aveva rafforzato il lavoro pedagogico e il carattere scientifico delle Accademie, sul modello delle università tedesche (1869): gli studi storici ebbero un grande sviluppo, mentre l'esegesi non fu oggetto di studi approfonditi; tuttavia, lo studio della Scrittura figurava al primo posto nell'insegnamento dei seminari e delle Accademie e occupava più ore di lezione rispetto alla dogmatica. La principale ragione di questa situazione fu l'esistenza della censura, che impediva la discussione libera su questioni relative alla critica biblica, o semplicemente all'applicazione del metodo storico alla Scrittura. Verranno poi pubblicate nuove edizioni in slavo della Bibbia detta di Elisabetta (1751) e una commissione fu creata per un'edizione critica del testo slavo (1915): disponendo d'una notevole documentazione — 4000 manoscritti dell'AT —, essa pubblicò sei libri dell'AT e tre del NT prima che il suo lavoro fosse interrotto dalla guerra civile. Citiamo ancora la realizzazione, nel 1900, di un'Enciclopedia religiosa *(Pravoslavnaia bogoslavskaia Entsiklopediia)* sotto la direzione di A. Lopoukhine (morto nel 1905) e poi di Glubokovski: 13 volumi apparvero prima che la guerra ne interrompesse la pubblicazione; gli articoli di esegesi, di patrologia, di storia e di diritto canonico sono i meglio trattati secondo la prospettiva dell'epoca:

D. Doudko vi fa ancora riferimento nel 1973 (Doudko, 16).

C *Gli altri paesi ortodossi fino al XX secolo.* Quasi dappertutto nei paesi balcanici il rinnovamento teologico comportò la creazione di istituti di insegnamento e una traduzione della Bibbia nella lingua nazionale.

a Romania. Questo rinnovamento si fece sentire prima in Romania, grazie alla particolare situazione politica del paese (la semi-autonomia dei voivodati della Moldava e della Valacchia): alla fine del XVII secolo, apparvero la scuola principesca di Jassy e l'Accademia principesca di Bucarest (1694), fondate sul modello dell'Università di Padova, largamente frequentata da studenti greci o balcanici. Sono da segnalare anche le stamperie di Jassy, Bucarest e Blaj, che lavorarono per tutta l'ortodossia (greco, rumeno, slavo, arabo e anche georgiano).

Il NT in rumeno era apparso nel 1648 con un'introduzione del metropolita di Transilvania Simeon Stefan; questi pubblicò anche un Salterio, detto di Bălgrad (1651) e, finalmente, tutta la Bibbia fu stampata a Bucarest (1688) in una lingua facile da comprendere e che contribuì al risveglio della coscienza nazionale e alla formazione della lingua letteraria moderna. Altre traduzioni apparvero in seguito: Bibbia di Petrograd (1819), Bibbia di Buzăre (1854-56), Bibbia di Sibiu (1856-58), tutte dovute all'iniziativa di alcuni vescovi, infine l'edizione del Santo Sinodo, la Bibbia di Bucarest (1914).

Sugli studi biblici in Romania disponiamo del lungo articolo di N. Nicolaescu, che cita le facoltà universitarie di teologia di Bucarest, Jassy, Bucovine e le Accademie teologiche di Carenseles, Sibiu e Cluj; per il periodo che va dal 1850 al 1940, su trentasei docenti di S. Scrittura nominati in questo articolo, troviamo cinque autori d'Introduzione generale, sette specialisti dell'At, diciotto del NT, cinque traduttori e un autore di manuali e di opere di divulgazione. La preferenza per il NT è notevole; occorre ancora notare che i traduttori hanno tradotto quasi tutti dei commentari patristici della Scrittura: così i commentari di Teofilatto di Bulgaria su Paolo sono tradotti da V. Costake (1904-1906) e le omelie di Giovanni Crisostomo su Paolo da T. Atanasiu (1906-1923).

c Grecia. In Grecia, tra il XV e il XVII secolo, funzionava quella che viene chiamata "la scuola segreta", dove il sacerdote, in chiesa, insegnava a leggere ai bambini usando il Salterio, la Bibbia e i libri liturgici. D'insegnamento teologico, invece, si parlava solo al Collegio di Costantinopoli — nome che aveva preso la scuola patriarcale — diretta dal rettore della Grande Chiesa: le circostanze limitarono questi insegnamenti alla trasmissione del patrimonio ortodosso, ed è piuttosto a Gerusalemme e sull'Athos che si praticava una teologia in lingua greca.

A partire dal XVII secolo una lunga polemica oppose sostenitori e oppositori della traduzione della Bibbia in lingua volgare: occorre notare che non si tratta di una vera traduzione in un'altra lingua, ma di una versione in un altro tenore e in un diverso livello della stessa lingua, essendo il greco antico difficilmente compreso dal popolo. Conquistato alle idee della Riforma, il patriarca Cirillo Lucaris (patriarca dal 1620 al 1638) aveva incoraggiato le versioni in volgare, ma le successive realizzazioni si scontrarono con le sconfessioni delle gerarchie ecclesiastiche: il NT del priore Massimo di Gallipoli (1638) fu dichiarato "non necessario" da un Sinodo di Gerusalemme (1673), quella del monaco Serafino di Mitilene (1703) giudicata superflua e inutile dal patriarca Gabriele III (1704); infine, l'edizione apparsa ad Halle (Germania) nel 1710 scatenò una reazione di difesa del patriarca Geremia III contro le idee protestanti: l'uso della Bibbia stampata veniva riservata ai soli fedeli in grado di consultare le spiegazioni dei Padri (si veda l'elenco delle versioni inedite e stampate presso Bougatsos).

La stessa epoca vede apparire un numero abbastanza elevato di commentari di Ap: questo libro, che non era usato nella liturgia, sembra aver ispirato alcune meditazioni sulla penosa situazione dei cristiani greci. La maggior parte degli autori vi legge infatti una rivelazione di carattere politico, identificando le due bestie dei capp. 12 e 13 con la Chiesa latina e l'Islam; questa impostazione si era talmente diffusa che l'unico a non utilizzarla il patriarca Antimo di Gerusalemme (commentario pubblicato nel 1794), fu accusato di turcofilia: il suo scopo era invece di rassicurare gli ortodossi scoraggiati, proponendo loro un ideale di tranquillità spirituale. Questo genere, fondato da Massimo del Peloponneso (morto verso il 1630), durerà fino all'inizio del XIX secolo.

Nel XVIII secolo il patriarca Cirillo V creò un'Accademia teologica sul monte Athos (1753), ma gli ambienti monastici resistettero alla nuova spiritualità, contaminata dalla filosofia occidentale, del nuovo rettore e lo allontanarono nel 1757: questi, Evjenos Bulgaris (1716-1806), vecchio studente di Padova, si rifugiò in Russia. Venne nominato un altro ex studente di Padova, Niceforo Theotokis (1731-1805), che divenne direttore di Jassy, arcivescovo di Cherson e infine si ritirò nel monastero Danilov di Mosca; a lui si devono alcune *Kyriakodromia* — spiegazioni dei Vangeli della domenica —, opera utilizzata fino al nostro secolo per sopperire alla scarsità di predicatori.

Con Bulgaris e Theotokis vediamo apparire una tendenza innovatrice e occidentalizzante: nell'intento di elevare il livello culturale e aiutare la propagazione della fede autentica, essi ruppero praticamente i ponti con la teologia patristica e si diedero al razionalismo. All'opposizione si schierarono alcuni conservatori, tra i quali gli artefici del rinnovamento esicasta: malgrado le loro dispute con gli ambienti del monte Athos o costantinopolitani, essi stimavano che il rinnovamento della Chiesa potesse derivare solo da una fedeltà integrale alla tradizione dei Padri. La figura di maggior spicco è qui Nicodemo l'Agiorita (1731-1805), il compilatore della *Filocalia* e del *Pidalion;* scrisse anche opere bibliche con l'*Epitomē* del Salterio e di numerosi altri autori (Co-

stantinopoli, 1799), un commentario delle lettere cattoliche (Venezia, 1806), e due traduzioni con note di commentari patristici: quello di Teofilatto di Bulgaria su Paolo (Venezia, 1819), e quello di Eutimio Zigabeno su Sal (Costantinopoli, 1819-1821).

Nel XIX secolo il problema della versione delle Scritture in volgare si ripresentò con la riproduzione dell'edizione di Halle, unitamente al testo antico (Londra, 1810; sei edizioni fino al 1830): questa riedizione scatenò l'opposizione del professore A. Martelaos; in un tentativo di pacificazione il patriarca Gregorio V dichiarò utili le versioni (1820) e Cirillo VI le autorizzò, ma fin dal 1824 il Santo Sinodo precisò che questa lettura non era proficua se non con le spiegazioni dei Padri. Dopo il 1830 nella Grecia indipendente, conservatori e occidentalisti si scontrarono, all'inizio tanto sul problema delle versioni bibliche che sul modo di concepire la facoltà di teologia. Il maggior esponente degli occidentalisti, Theoclito Pharmakidis (1785-1860), basò il suo insegnamento all'Università di Atene (fondata nel 1837) su Teofane Prokopovitch, mentre il capo dell'altra tendenza, Costantino Economos (morto nel 1857), si oppose alla traduzione della Bibbia del suo collega Neofito Vamvas. Quest'ultimo pubblicò, nel 1834, il primo volume di una traduzione dell'AT dall'ebraico, la qual cosa comportò che venisse accusato in nome del primato della versione della LXX e rimproverato dal sinodo ateniese; Economos e il partito conservatore ottennero dal patriarca Gregorio VI un'enciclica che proibiva di leggere la Bibbia nelle edizioni protestanti: Vamvas non interruppe il suo lavoro e pubblicò una versione completa della Bibbia (1845). Il problema mantenne la sua attualità fino all'inizio del secolo XX: nel 1901, l'apparire a Londra di una versione dei quattro Vangeli, dovuta a A. Pallis, provocò una presa di posizione negativa dell'Università (il 3 novembre), la costituzione di due partiti (Gli *Evangelika* ed i *Noembriana*) e scontri tra studenti e l'esercito; la regina Olga, protettrice di Pallis, fu accusata di attentare alla lingua greca e una scomunica del Santo Sinodo di Atene fu diretta contro chiunque traducesse, facesse circolare o usasse un testo in volgare.

In questa polemica numerose ragioni, psicologicamente importanti e proprie della Grecia, si univano all'irrigidimento dell'autorità, per sfociare in una specie di sacralizzazione del testo greco originale: il timore del proselitismo protestante, le particolarità lingustiche del greco (l'esistenza di due livelli linguistici unita ai tentativi di recupero della lingua antica) e, infine, l'affermarsi del valore intrinseco della LXX. Alla facoltà di Atene, del resto, funzionavano contemporaneamente due cattedre per l'insegnamento dell'AT: una basata sul testo ebraico e l'altra sul testo della LXX.

Nel campo degli studi biblici occorre citare Apostolos Makrakis (1831-1905), che commentò, versetto per versetto, il NT, Sal e le nove odi bibliche. Personalità esuberante di predicatore popolare, Makrakis era in costante polemica con la facoltà di teologia e fu condannato dal Santo Sinodo per le sue innovazioni liturgiche (1878); fu anche all'origine, con la sua scuola di predicazione (la Scuola del Logos), della confraternita *Zōi* e quindi del rinnovamento biblico e spirituale del nostro secolo.

c Bulgaria. In Bulgaria la caratteristica del rinnovamento è stata la dipendenza dal modello russo; per il resto, le preoccupazioni sono le stesse rilevate in Romania e in Grecia: creazione di scuole ecclesiastiche, traduzioni della Bibbia in lingua volgare, raccolta di omelie per la predicazione. Le uniche scuole in cui veniva insegnato il bulgaro, sotto la dominazione turca, erano le "scuole delle cellule", scuole elementari ecclesiastiche in cui si insegnava a leggere attraverso l'uso del Salterio, delle Scritture e di libri liturgici. Uno degli artefici del risveglio nazionale bulgaro, pioniere anche delle scuole bulgare, fu Sofronii Vrachanskii (1739-1814); vescovo di Vratsa, durante il suo esilio a Bucarest compose un *Kyriakodromion* o *Nedelnik* (Rimnik, 1806), comprendente commenti sui Vangeli della domenica e omelie per le grandi feste; l'opera, una compilazione di opere greche e slave, ebbe molto successo grazie al suo linguaggio accessibile, tanto da essere chiamata semplicemente "il Sofronio".

La prima traduzione bulgara del NT è dovuta al monaco Neofito Rilskii (Smirne, 1840). Quanto alle scuole di teologia bulgare, esse prendono avvio solo dopo il riconoscimento civile dell'esarcato bulgaro (1870): la più prestigiosa era la scuola teologica di san Clemente d'Ocrida a Sofia, facente parte dell'Università. L'insegnamento seguiva quasi esclusivamente i manuali russi; è proprio basandosi sul testo del 1875 che fu pubblicata una traduzione della Bibbia (1901), per combattere la diffusione del testo della *Protestant Bible Society*.

d Serbia. In Serbia l'influenza russa ebbe la medesima incidenza: il primo seminario, aperto a Sremsky-Karlovtsy (1794) da un grande conoscitore delle Scritture, il metropolita Stefano Stratimirovic (1757-1836) utilizzava manuali russi; allo stesso modo la tipografia di Karlovtsy riprodusse la Bibbia slava, apparsa in precedenza a Mosca e a Kiev. In seguito all'autonomia ecclesiastica (1832), un altro seminario fu aperto a Belgrado nel 1836, ma il basso livello degli studi portò gli studenti a trasferirsi a Kiev. Fu un anziano di Kiev, il metropolita Mihailo Jovanovic (metropolita nel 1859, morto nel 1898), grande intellettuale e scrittore fecondo, a lanciare un movimento per la lettura della Bibbia e per una nuova traduzione che contrastasse le due versioni della *British Bible Society*. Ma non realizzò lui stesso l'opera e sembra avesse esitato a decidersi tra lo stile di queste due traduzioni, molto diverse e dovute, una a Stojkovic (1834), e l'altra a V. Karadzhic (1857²).

D *La prima metà del XX secolo.* La data-cerniera è in questo caso la rivoluzione russa del 1917: la chiusura dei seminari e delle Accademie e l'emigrazione degli intellettuali avevano portato nuovi fermenti in Occidente; questo movimento, unito all'emigrazione — per ragioni economiche — delle popolazioni balcaniche, fece nascere una diaspora ortodossa verso l'Europa occidentale e gli Stati Uniti.

Una conseguenza sarà lo sviluppo dei contatti tra le facoltà teologiche ortodosse.

a Iugoslavia. Occorre soprattutto citare il nome di Sremsky-Karlovtsy (in Iugoslavia): sotto la direzione del metropolita di Kiev, Antonio Khrapovitsky (1864-1938), un gruppo di vescovi russi vi si era stabilito, portando alla nascita di una giurisdizione, detta sinodale, ma che non ebbe mai grandi teologi.

b Francia. Parigi fu il centro dell'emigrazione russa ed è qui che il metropolita Euloge Georgievsky fonda l'istituto San Sergio: la proprietà dell'antica missione luterana di Parigi, acquistata nel 1924, fu trasformata in parrocchia l'anno seguente, e i corsi iniziarono il 30 aprile 1926. Il nome di *Institut de théologie orthodoxe* voleva esprimere la continuità con l'effimero Istituto di Pietrogrado, creato dopo il concilio del 1917: come quello, l'*Institut* parigino aveva il compito di perseguire il lavoro di formazione teologica superiore e di assicurare il progresso degli studi teologici. Rileviamo che San Sergio si presentava come ortodosso e universitario, non come russo, benché fondato da Russi: vi era, fin dall'origine, una volontà di parlare all'Occidente in nome dell'ortodossia.

Tra i primi docenti si distinse la forte personalità del padre Sergio Boulgakov (1871-1944); l'esegesi era garantita da Cassiano Bezobrazov (1892-1965) e Antonio Kartakov (1875-1960). Il primo, formato a Pietrogrado ai metodi critici, rivolse tutta l'attenzione alla critica testuale: dotato di una memoria e un'erudizione notevoli, studiò il problema sinottico e la questione giovannea, oltre alle opinioni tradizionali sulla composizione dei libri sacri; ha lasciato numerosi corsi inediti e due opere di sintesi, *La Pentecôte johannique* (Valence-sur-Rhône, 1939) e *Le Christ et la première génération chrétienne* (Paris, 1950). Il secondo, di formazione storica, insegnò l'AT e l'ebraico, cercando di giustificare con ogni mezzo il senso tipologico dei Padri; anch'egli non pubblicò i suoi corsi, salvo un opuscoletto *La critica biblica dell'AT* (in russo, Parigi 1947), in cui cerca di giustificare teologicamente la critica testuale e la critica storica.

Si può apprezzare la libertà di ricerca e l'atteggiamento nuovo di ciò che viene chiamata "la teologia parigina": anche se vi perdureranno due correnti di pensiero, l'una sostenitrice d'una teologia puramente ortodossa e accademica, l'altra orientata verso i nuovi problemi, vengono fusi intimamente l'Occidente e la continuità viva delle fonti patristiche. Lo stesso periodo vede le prime *Riunioni internazionali* dei teologi ortodossi: quella di Tessalonica sulla pedagogia religiosa (1930) e il congresso d'Atene (1936), al quale presero parte anche San Sergio e le facoltà di Grecia e dei Balcani. Uno dei cinque temi trattati fu *Scrittura e Tradizione,* più precisamente il rapporto dell'ermeneutica biblica moderna con l'autorità ecclesiastica e l'esegesi patristica; la relazione dei professori di Atene, E. Antoniadis e B. Vellas, sottolineava la necessità della critica biblica come imperativo scientifico, il carattere incontestabile del concetto di Bibbia come documento storico, e la relatività delle interpretazioni patristiche, che non sono definitive, ma costituiscono degli apprezzabili capisaldi.

b Grecia. Nel 1942 una facoltà di teologia fu creata nei pressi dell'Università di Tessalonica: con un corpo insegnante più giovane, meno conservatore e relativamente più numeroso di quello di Atene, questa nuova facoltà favorì l'apertura della Chiesa greca. Come per Atene, si trattava di formare teologi laici per l'insegnamento religioso nelle scuole secondarie, la predicazione nelle diocesi di provincia o il segretariato delle amministrazioni diocesane; il programma enciclopedico di quattro anni, si è diversificato dal 1964 (teologia, pastorale, impegno sociale) e un programma di specializzazione di due anni è stato raggiunto nel 1965: si tratta di una novità poiché le facoltà greche conferiscono solo il grado di licenza in teologia, obbligando in tal modo a conseguire un dottorato all'estero.

Dal punto di vista dell'insegnamento biblico si possono rilevare le seguenti caratteristichc: sebbene l'istituto possegga una buona biblioteca biblica, l'insegnamento si limita a una semplice lettura del testo e a uno studio delle posizioni tradizionali e dei commentari patristici; per timore forse di reazioni da parte del mondo ecclesiastico, gli studenti sono scoraggiati dallo sviluppare l'esegesi, malgrado gli insegnanti l'abbiano imparata all'estero (Bova, 473).

E *Seconda metà del XX secolo.* Dopo la seconda guerra mondiale l'insegnamento teologico rinasce in URSS e inizia negli USA: da ambo le parti si tratta di formare sacerdoti per le parrocchie che rinascono o si creano.

a URSS. Riguardo alla Russia, si sa che i migliorati rapporti tra Chiesa e potere permettono una ripresa del *Giornale del Patriarcato di Mosca* (1943), oltre al ripristino dell'insegnamento della teologia in due Accademie (Mosca e Leningrado) e in otto seminari (1945); in seguito il potere fece chiudere tre seminari nel 1960 e altri due nel 1964, così che oggi restano solo il seminario di Odessa, i due seminari e le due Accademie di Mosca — di fatto alla Trinità San Sergio — e Leningrado. Si può riconoscere una superiorità a Leningrado per il livello dei docenti e della biblioteca in confronto al carattere tradizionale e conservatore della teologia insegnata a Mosca. Come esegeta si può citare il prof. A. Ivanov, di Leningrado, specialista del NT; ma la maggior parte delle dissertazioni accademiche riguarda la storia o la dogmatica piuttosto che l'esegesi (su 250 dissertazioni pubblicate a Leningrado tra il 1944 e il 1970, 25 sono dedicate all'AT e 24 al NT). I candidati devono essere in grado di leggere lo slavo e di conoscere a memoria un certo numero di preghiere; il greco e il latino vengono studiati in seminario, l'ebraico in Accademia. Ancora da segnalare, la difficoltà di reperire un esemplare della Bibbia e l'uso di manuali dell'inizio di secolo: abbiamo visto il Padre Doudko fare riferimento a Lopoukhine (Doudko, p. 16).

b Stati Uniti. Nell'America del Nord due istituti di teologia sono stati fondati in questo secolo, uno

dall'arcivescovato greco: Holy Cross Theological Seminary, aperto nel 1937 a Pomfret (Connecticut), trasferito a Brookline (Massachusetts) nel 1964 e incorporato nel 1968 all'Hellenic University of America; il secondo dalla metropoli nord-americana: The Faculty of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, a New York (1948). Il compito delle due istituzioni è di formare sacerdoti per le parrocchie ortodosse d'America, ma compiono nondimeno un lavoro scientifico con le loro pubblicazioni, rispettivamente *The Greek Orthodox Teological Review* e *The St. Vladimir's Seminary Quarterly*. Tra i docenti di Scrittura, si può segnalare, da un lato, Padre Teodoro Stylianopoulos, e, dall'altro, Padre Saul Tarazi e Mr Veselin Kesich. In Europa, dal 1945, occorre sottolineare lo sviluppo di San Sergio e il mantenimento delle facoltà balcaniche.

c Francia. A San Sergio, Mgr Cassiano, accanto ad articoli di sintesi neotestamentaria, aveva portato a termine una nuova traduzione del NT in russo, basato su nuovi studi critici, che è apparsa dopo la sua morte (1965). Per l'AT è Padre Alexis Kniazeff che dal 1946 lavora alla formazione di un corso sintetico e insieme analitico, che tenga conto dell'esegesi letterale moderna, del senso spirituale patristico e dell'utilizzo liturgico e dogmatico dei testi; egli applica questo metodo anche ai fondamenti biblici della mariologia ortodossa e della sofiologia di Boulgakov. Oggi il NT viene insegnato da Padre N. Koulomzine, J. Breck e Mr N. Cernokrak.

In Romania, grazie all'azione del patriarca Giustino, due istituti teologici si sono conservati a Sibiu e a Bucarest, con una trentina di professori e 600 studenti ciascuno.

d Bulgaria. In Bulgaria la Scuola Teologica S. Clemente d'Ohrid, a Sofia, si è conservata; autonoma dal 1950, continua a dipendere dai libri russi. Ha poche pubblicazioni esegetiche al suo attivo, ma è possibile citare le introduzioni all'AT di I. Markovsky (1957), al NT di K. Sakhariev (1955), il commentario su Gal del monaco Sergio (1961) e su Ef di C. Giaurov (1962).

e Iugoslavia. In Iugoslavia, nel 1945, rimanevano due seminari (Belgrado e Prizren); altri cinque sono stati riaperti nel 1953, destinati alla formazione dei sacerdoti in cinque anni. La Facoltà patriarcale di Belgrado fornisce un insegnamento di quattro anni; tra gli esegeti ricordiamo: per l'AT il prof. D. Ghemac, autore di una traduzione e di un commentario su Sal in serbo, e M. Erdelyan, specialista di Qumrân; per il NT, E. Carnic, specialista di Paolo e autore di commentari sulla maggior parte delle lettere.

f Grecia. In Grecia sono da segnalare le edizioni popolari della Bibbia dovute alle confraternite *(Zōi, Sōtir, Apostoliki Diakonia)*. *Zōi*, fondata nel 1906, ha portato fin dall'inizio a una collaborazione con alcuni docenti di teologia, tra i quali P. Trembelas, e si è dedicata all'apostolato attraverso la stampa fin dal 1911. Trembelas aveva iniziato una versione del NT accompagnata da un commentario patristico, che è uscita in diversi volumi dal 1937 al 1957, stampata in seguito in un solo volume; lo stesso autore ha prodotto dei commenti biblici popolari di libri dell'AT (Sal nel 1955, Rt nel 1961, Gio nel 1962, Gb nel 1965). Segnaliamo inoltre una soluzione della questione delle versioni attraverso le edizioni "doppie" che presentano contemporaneamente il testo antico e una parafrasi in greco moderno: l'approvazione ecclesiastica è stata data a una edizione del NT affiancata da una versione esplicativa dovuta a I. Kolitsaras (*Zōi*, a partire dal 1963). Peraltro l'editore Dimitrakos aveva pubblicato una Bibbia completa (1954-55), in cui l'AT si presenta nella versione della LXX unita ad una traduzione dall'ebraico di A. Chastoupis, docente a Tessalonica, mentre il NT si trova nel testo originale insieme a una parafrasi dovuta a N. Kapsis e P. Dimitropoulos, sotto la revisione di N. Louvaris, docente ad Atene. Infine, a livello internazionale, un congresso con la partecipazione di 16 facoltà di teologia, si è riunito a Pendeli (vicino ad Atene) nel 1976 e sono state organizzate consultazioni internazionali delle scuole teologiche ortodosse, la prima nel 1977, la seconda nel 1982 (a S. Vladimir). Riguardo alla Scrittura il prof. S. Agouridcs di Atene e il P.T. Stilianopoulos, di Holy Cross, hanno criticato l'insegnamento biblico moderno nell'ortodossia, per far emergere l'importanza della Scrittura dalla vita della Chiesa e dei fedeli e sottolineare il suo ruolo nell'insegnamento teologico.

2 Posizione della Bibbia nella teologia Questo studio storico ci ha mostrato i problemi posti dalla teologia ortodossa e il modo di risolverli, con il contrasto — il paradosso — d'una imitazione da parte dell'Occidente nell'organizzazione dell'insegnamento teologico e, al tempo stesso, d'una continuità viva e costante coi Padri: l'ortodosso ha un modo particolare di situare la teologia biblica o, più semplicemente, di leggere la Bibbia.

A *Canone e ispirazione.*

a Il problema dei deuterocanonici. L'evoluzione dei limiti del canone delle Scritture ha portato i teologi ortodossi contemporanei su due posizioni: o mantenere la distinzione tra libri canonici e deuterocanonici, o dar loro uguale fondatezza; nasce da qui il desiderio che il grande Concilio che si terrà, si pronunci sulla questione. Comunque nella pratica, le citazioni dei deuterocanonici da parte dei Padri fa sì che ci si riferisca ad essi come a dei libri della Scrittura, pur mantenendo una distinzione tra loro.

b L'ispirazione delle Scritture. Canonicità e ispirazione si sovrappongono poiché riconoscere uno scritto come sacro significa riconoscere in esso un carattere ispirato, cioè uno speciale intervento divino nella sua compilazione; i teologi citano 2Tm 3,16; 2Pt 1,19-21 a proposito dell'ispirazione, poi spiegano questa proprietà dei libri biblici in un modo al tempo stesso positivo e negativo. In modo negativo: respingendo la spiegazione meccanica (puramente strumentale), la spiegazione naturale (analoga all'ispirazione poetica), la spiegazione morale (un'influenza esteriore); in modo positivo: essi la definiscono carismatica (Khodre) o dinamica (Trembelas), e si tratta della cooperazione tra l'uomo e lo

Spirito Santo, essendo data allo scrittore sacro un'assistenza dello Spirito in modo attivo, e non soltanto passivo nel senso della sola prevenzione da errori relativi alla fede. Ciò implica che vi siano dei gradi in questa assistenza: la differenza tra i libri biblici, riguardo al loro contenuto e alla loro importanza per noi, porta a questa conclusione, poiché l'ispirazione è offerta in funzione della limitatezza umana (cosa che permette peraltro di difendere l'ispirazione dei deuterocanonici). Per chiarire il concetto di ispirazione sono utilizzate alcune analogie. Massimo il Confessore aveva proposto un'analogia antropologica: la lettera storica dell'insieme delle Scritture costituisce il corpo, mentre il senso di ciò che è scritto, lo scopo per il quale è stato scritto, forma l'anima della Sacra Bibbia (*Mystagogie* 6). Kartachov aveva dato particolare rilievo all'immagine della teandria: la collaborazione tra lo scrittore sacro e lo Spirito Santo è paragonabile all'unione tra le due nature in Cristo; e alcuni, come P. Evdokimov, sostengono che "tutti i problemi teologici si possono tradurre nei termini del dogma di Calcedonia" (Evdokimov, *Bible,* 383) cioè dell'unione, senza confusione nè separazione, d'una realtà umana e una realtà divina. Questa spiegazione è giudicata accettabile da Trembelas, mentre altri sottolineano i limiti dell'analogia teandrica (Khodre), ma solo per parlare di un contenuto divino e di un involucro umano, essendo l'ispirazione divina concentrata nella sostanza — il cui splendore ricade anche sulla forma — (Bratsiotis), o per preferire un'altra analogia cristologica, quella della kenosi: la verità divina è "annientata" nella forma umana come la gloria del Figlio nell'uomo Gesù (Khodre). Infine si può parlare anche di rappresentazione alla maniera delle icone, basata sull'equivalenza sancita dal settimo Concilio ecumenico (Nicea II, 787) tra il Vangelo e le icone: la rappresentazione è inseparabile dal racconto evangelico e, inversamente, il libro biblico è una rappresentazione della realtà della Rivelazione per mezzo di parole umane, come l'icona lo è per mezzo di colori (Khodre), o, ancora, il libro è un simbolo, nel senso di luogo di incontro tra il divino e l'umano (Boulgakov).

c Il posto della LXX. Il valore della LXX costituisce un caso particolare; è riconosciuta come canonica, usata come testo ufficiale per la liturgia e la dogmatica e, praticamente, considerata come ispirata — o almeno "divinamente disposta" (Eusebio da Cesarea, *Dimostrazione evangelica* 8,1). Trembelas sottolinea l'evidente preferenza degli autori del NT al suo riguardo, il ruolo giocato da questa versione nella trasmissione della luce sull'AT, il suo carattere di monumento nella storia dell'interpretazione, le opinioni antiche (Filone, Talmud) o più recenti (l'edizione Sistina del 1586, P. Benoit, Auvray) sul suo carattere ispirato. Nella pratica, il problema dei rapporti tra la LXX e il testo masoretico è concepito come segue, in favore della prima: occorre confrontare i due testi e tale confronto è molto utile essendo la LXX un mezzo di valore inestimabile per il ristabilimento e la correzione del testo ebraico (Bratsiotis), ed essendo l'ebraico utile a stabilire la forma primitiva e il senso del testo, là dove la LXX appare poco chiara (Trembelas).

B *Posizioni di fronte alla critica biblica.* L'esempio della LXX illustra molto bene lo spirito nel quale l'ortodossia pratica la critica biblica: una diffidenza riguardo alle correzioni arbitrarie in critica testuale porta a precisare i limiti della critica biblica in generale. Né rigido dogmatismo, nè critica esagerata — parziale e derivata da prevenzioni filosofiche —: ne va del carattere divino-umano delle Scritture. Certo, una critica imparziale resta impossibile, poichè la Bibbia è sottomessa alle stesse vicissitudini degli altri libri, essendo un libro umano; ma la parola dominante rimane la prudenza, non per una diffidenza della Chiesa, ma per il sentimento d'insufficienza dell'intelligenza umana di fronte alla Parola di Dio, dunque per la mancanza di comprensione confessata dallo stesso esegeta. Del resto, per il fatto dell'ispirazione, la spiegazione della Bibbia non può ridursi alla critica, ma dev'essere ugualmente teologica o allegorica, secondo il contenuto o il tenore dei passaggi (Bratsiotis). Infine, la differenza dell'esegesi e dei metodi presso i Padri, legittima la diversità degli attuali approcci (Boulgakov).

C *La Scrittura nella tradizione della Chiesa.* La teologia ortodossa stabilisce un principio di lettura delle Scritture: "Conviene capire la Sacra Scrittura in funzione della Sacra Tradizione" (Boulgakov, 31). Il concetto di Tradizione è fondamentale e ha un significato molto ampio: la maggior parte dei teologi preferisce affermare che esiste un'unica Tradizione che comprende anche la Scrittura (Khodre), anche se altri riprendono una terminologia occidentale per parlare di due fonti della Rivelazione, nella quale la Tradizione ha la stessa autorità della Scrittura (Trembelas); un'equivalenza pratica esiste tra Rivelazione e Tradizione, e dato che non si può parlarne senza evocare lo Spirito Santo che le anima e la Chiesa alla quale sono affidate, sono stati determinati tre poli per la teologia: lo Spirito, la Rivelazione-Tradizione e la Chiesa.

La Rivelazione, donata alla Chiesa e custodita dallo Spirito, costituisce la Tradizione. Dal punto di vista della sua natura, non si tratta di conoscenze arbitrarie per la memoria, ma della Verità vivente, assimilata con l'aiuto della grazia per far propria la conoscenza ricevuta dalle altre generazioni; dal punto di vista del contenuto, la Tradizione comprende "la Scrittura, le definizioni conciliari, la liturgia, i canoni della Chiesa, gli scritti dei Padri e ancora la teologia e la predicazione" (Semenoff, 94). Questa presentazione ha il vantaggio di essere sintetica e di insistere sul carattere vivente e storico della Tradizione: essa non pone tutti gli elementi sullo stesso piano e distingue una parte già definita da un'altra che resta oggetto di ricerca (Boulgakov, 36); ma l'essenziale sta nella definizione della Tradizione come di memoria vivente, continuità di un'eredità che ognuno è chiamato a fare propria e a trasmettere. Di conseguenza, contrariamente a un'idea corrente sull'Oriente cristiano, il cambiamento e il progresso so-

no previsti; infatti ciò che cambia è la forma esteriore, l'elemento umano, la coscienza che la Chiesa prende di se stessa: la misura della santità determina la Tradizione dall'interno, poiché la vita ecclesiale è una e la fede nella Tradizione deriva dalla fede nella Chiesa.

Ciò che è particolare in questa visione teologica è la collocazione della Bibbia all'interno della Tradizione, e di ricordare così il dono divino che essa rappresenta: Bibbia e Tradizione "fanno parte dell'unica vita della Chiesa, mossa dal medesimo Spirito Santo che vi agisce, che si manifesta nella Tradizione e che ispira gli autori sacri" (Boulgakov, 20); il ruolo della Chiesa di fronte alla Scrittura è richiamato con insistenza: la Chiesa ha dato la Bibbia con la sua Tradizione e ciò definisce il compito dei fedeli riguardo alla Scrittura ("ciascuno deve scoprirla da se stesso, nutrendosi della Parola di Dio, ma per far questo egli la riceve in quanto tale dalla Chiesa, che parla attraverso la Santa Tradizione": Boulgakov, 21) — così come quello del teologo ("cercare di collegare la propria teoria con la Tradizione e basarla su di essa, è riassumerla in una maniera creatrice e lasciarsi guidare interiormente da essa piuttosto che accettarla come una norma esterna o un decreto": Boulgakov, 32).

Ciò che più sconcerta il lettore occidentale, sono le affermazioni relative al contenuto della Tradizione, dove sembra che la Scrittura sia solo un elemento tra gli altri, che talvolta non è presentato neppure come il principale. Infatti le formule di accettazione nell'ortodossia parlano anzitutto dei canoni e dei concili ancor prima che della Scrittura; il formulario russo, dopo un interrogativo sulla verità di fede e la purezza dei sacramenti, pone le seguenti domande: "Accetti tu i canoni apostolici e quelli dei sette concili ecumenici, dei nove concili provinciali e tutte le altre tradizioni e regole della Chiesa ortodossa? Riconosci che i libri della Sacra Scrittura devono essere accettati e interpretati nel senso insegnato dalla Chiesa ortodossa?" (Eucologio, 28), mentre il testo greco consiste in una dichiarazione di accettazione di "ciò che è stato dichiarato e preferito dai sette concili ecumenici e dai concili provinciali".

Senza dubbio occorre vedere nel testo russo una progressione che va dal generale al particolare (prima di tutto la fede, poi la Tradizione che la alimenta, in seguito la Scrittura che ne costituisce il cuore) e nel testo greco l'insistenza esclusiva su un punto controverso (il numero dei concili aventi autorità). Effettivamente non mancano dichiarazioni sulla necessità e autorità della Scrittura, né sulla presenza del Signore nella Scrittura: è Gesù il centro delle Scritture ed è lo Spirito che dona loro unità, non nel senso che ci sia equivalenza tra AT e NT, ma un rapporto dalla predizione alla realizzazione, dalla figura alla realtà. In tal modo veniamo rinviati alla dottrina dello Spirito Santo: per la Chiesa "l'essenziale è lo Spirito Santo che abita in essa, non questa o quella sua manifestazione" (Boulgakov, 28). Lo specifico della visione ortodossa è di mettersi dal punto di vista della Chiesa e nella prospettiva della storia della salvezza; da qui il richiamo frequente alla Rivelazione e alla Tradizione orale prima ancora che alla messa per iscritto dei libri sacri.

D *La lettura della Scrittura nella Tradizione.*

Questo modo di concepire e collocare la Scrittura comporta una pratica particolare della lettura della Bibbia: la lettura biblica si fa sempre nella Chiesa, quindi non ci si può isolare dal resto della Chiesa per farne un atto individuale, o, inversamente, è sempre la Chiesa intera che legge le Scritture. Il lettore fa parte della Chiesa, è da essa che riceve sia la Bibbia che uno stile (liturgico) d'interpretazione. Ne va del realismo della storia della salvezza: l'unità della Bibbia è nel disegno di salvezza del Padre, la persona di Gesù e la sua opera di salvezza sono resi presenti dallo Spirito Santo nel mondo; questo fa di ogni lettura un incontro e un dialogo personale, che prolunga e prepara i sacramenti di cui viviamo. L'unità profonda della vita della Chiesa raggiunge, afferra e guida il lettore, anche in una lettura personale; il modello di ogni lettura è, e resta, la lettura liturgica, in quanto atto di tutta la Chiesa.

3 La Bibbia nella vita della comunità

A *Lettura liturgica.*

a Testi letti nelle celebrazioni. La lettura della Bibbia da parte dell'ortodossia (o del rito bizantino), non è integrale: per l'AT, sebbene il Salterio sia letto integralmente — in effetti, poi, lo è nei soli monasteri —, solo alcuni passi scelti sono letti durante i Grandi Vespri, quelli cioè dei giorni festivi; il NT è letto per intero (a eccezione di Ap, la cui canonicità fu unanimemente riconosciuta solo dopo la redazione del lezionario) nella liturgia, cioè nella celebrazione eucaristica; infine un testo particolare del NT, il Padre Nostro (Mt 6,9-13), è letto, talora più volte, a ogni ufficio. L'ufficio bizantino, com'è noto, ha origini monastiche ed è fortemente influenzato dagli usi palestinesi *(Typicon di San Saba)*. Il numero degli uffici è elevato; vi sono quotidianamente utilizzati i Sal e le *Odi* della LXX (insieme di nove testi poetici dell'AT e del NT ripresi nel canone della LXX: Es 15,1-19; Dt 32,1-43; 1Re 2,1-10; Ab 3,2-19; Is 26,9-20; Gio 2,3-10; Dn 3,26-56; Dn 3,57-88; Lc 1,46-55.68-79).

Quanto alla liturgia, essa segue, per l'essenziale, gli usi della Grande Chiesa di Costantinopoli; la liturgia della parola comporta una lettura dell'Apostolo (At o lettere) e dei Vangeli. Alcuni principi regolano queste letture: la lettura del Salterio segue l'ordine numerico (diviso in 20 parti o *cathismi*, essi stessi divisi in 3 *stasi*, viene letto una volta alla settimana durante l'anno e due volte durante la Grande Quaresima); i raggruppamenti dei Sal per tre, che deriva dall'ufficio cattedrale di Costantinopoli; la scelta di libri particolari per i tempi liturgici (in Quaresima, Es e Pr ai Vespri, Is alla Terza-Sesta, Eb e Mc alla Liturgia del sabato e della domenica; nel tempo pasquale, At e Gv nella Liturgia); la scelta dei testi adatti per le feste (il modello è in questo caso la veglia pasquale — divenuta attualmente i Vespri del Sabato Santo — in cui si leggono sette pericopi dell'AT relative alla Resurrezione; le veglie del Na-

tale e dell'Epifania sono state costruite su questo modello, poi quelle delle feste — con una riduzione del numero di letture a tre, eccezionalmente a cinque per l'Annunciazione; un elenco di letture supplementari nel caso in cui la celebrazione del battesimo si prolunghi e l'assimilazione a questo elenco delle letture dell'AT della Liturgia, hanno portato i libri a presentare attualmente quindici letture per la Pasqua, otto per il Natale e tredici per l'Epifania); infine, il principio d'una certa lettura sistematica.

Come lettura continua dei libri biblici, accanto a quella del Salterio e dei libri dell'AT, propri della Quaresima, vi è una lettura continua dei Vangeli di resurrezione da una domenica all'altra: questi undici vangeli, letti all'Orthros (Ufficio del mattino), ripetono tutti i racconti evangelici della resurrezione, riprendendo la narrazione dal punto in cui è stata interrotta la domenica precedente.

Bisogna apportare una correzione a questa nozione di lettura continua, riguardo al rito bizantino: qui si tratta piuttosto di ciò che conviene chiamare una *Bahnlesung*, cioè "una scelta di pericopi, tratta da uno stesso libro e che si susseguono nell'ordine del testo, senza che vi sia una continuità" (Baumstark, 153): questo è vero per le letture veterotestamentarie della Quaresima e, soprattutto, per le letture della Liturgia.

Si sarà constatato che alcuni libri sono privilegiati: Sal e il NT; dell'AT vengono letti solo alcuni passi e non da tutti i libri (solo 24 libri, senza contare il Salterio — cifra che sale a 25 se si conta Ab che figura nelle odi del canone dell'Orthros —: Gen, Es, Lv, Nm, Dt, Gs, Gdc, 1Sam, 1-2Re, Gb, Pr, Sap, Is, Ger, Bar, Ez, Dn, Gl, Gio, Mi, Sof, Zc, Ml). Siccome il Salterio è omesso quasi completamente nella pratica parrocchiale, così come le *Odi* bibliche nella maggior parte dei monasteri, non resta ai fedeli che la salmodia fissa, il che spiega la devozione per alcuni di questi salmi ripetuti con frequenza come il Sal 50 o quelli dell'esasalmo; segnaliamo ancora che i salmi del Lucernario e delle Lodi sono spesso ridotti ai versetti che inquadrano gli stichi poetici.

Nel settore liturgico la componente salmi è ridotta. La lettura veterotestamentaria della Liturgia è sparita da vecchia data (nel VI secolo secondo Gy, nel VII secolo secondo Dalmais e Hanssens): sussiste come testimone solo l'ultima lettura veterotestamentaria delle tre grandi vigilie. Il NT, a parte qualche lettura ai Vespri (le feste degli apostoli o la settimana Santa), è letto essenzialmente alla Liturgia. È letto quasi interamente seguendo una ripartizione abbastanza vecchia: una *Bahnlesung* in tre serie, di origine diversa, una per le domeniche, una per i sabati e una terza per gli altri giorni, per non parlare delle letture proprie delle feste.

Occorre sottolineare il carattere complementare — e relativamente tardivo — della serie destinata ai giorni della settimana, eccetto quella del tempo pasquale. Quest'ultima appare tra il VII secolo e il primo terzo del IX secolo per i monasteri in cui si teneva una liturgia quotidiana: la volontà di leggere tutto il NT ha portato a riprendere solo le pericopi non ancora destinate a un sabato, una domenica o una festa. In quanto alle altre serie — in cui si segue già l'ordine canonico delle letture — si può proporre la data del VI secolo per la Quaresima. È probabile che l'organizzazione del lezionario abbia partecipato al grande movimento di organizzazione e codificazione che ha caratterizzato i secoli VII e VIII (creazione della festa della Croce e della Tirofagia sotto Eraclio, calendario che diviene "ecumenico", codificazione del concilio di Trullo, ecc.).

Così il lezionario bizantino è monastico e d'influenza gerosolimitana; le attuali letture del sabato, delle domeniche e delle feste sono ancora quelle del *Typicon della Grande Chiesa* (X secolo), eccettuata qualche differenza. Dal punto di vista pastorale, il fedele che assista alla sola Liturgia domenicale — ed eventualmente all'ufficio del mattino — sente proclamare ogni anno le stesse pericopi; la scelta così proposta, è abbastanza equilibrata per i vangeli, in cui si alternano insegnamenti e racconti (rispettivamente 25 e 22 su un totale di 57 pericopi; per i racconti, la metà sono racconti di miracoli). Invece il rapporto tra le due letture è nella maggior parte dei casi poco chiaro: all'infuori di alcuni esempi probanti come l'Ascensione (i due racconti dell'avvenimento in At 1 e Lc 24) o la Pentecoste (il racconto dell'evento in At 2 e quello della promessa dello Spirito in Gv 7), vi può essere solo una similitudine di situazioni (quarta domenica di Pasqua: due guarigioni del paralitico in At 9 e Gv 5; settima domenica di Pasqua: il testamento di Paolo e quello di Gesù secondo At 20 e Gv 17), un'illustrazione col vangelo di un'affermazione dell'Apostolo (terza domenica: allusione alle tribolazioni di Rm 5,1-10 ripresa da "Non affannatevi" di Mt 6,22-33; o la ventitreesima domenica: l'insegnamento sulla fede di Ef 2,4-10 illustrata dalla guarigione dell'indemoniato geraseno in Lc 8,27-39). Infine vi sono numerose ripetizioni: la guarigione del paralitico è letta in Mt 9,1-8 la sesta domenica e in Mc 1,1-12 la decima domenica di Quaresima, a cui si aggiunge quella del paralitico di Betzata (Gv 5,1-15) letta la quarta domenica di Pasqua; si può dire la stessa cosa della chiamata dei primi quattro discepoli, della guarigione dell'indemoniato geraseno, dell'indemoniato epilettico, del giovane ricco e della parabola degli invitati a nozze.

Precisiamo ancora che sembra esistere una certa corrispondenza tra il vangelo della domenica e quello del sabato seguente, nelle settimane dedicate a Mt e Lc: si trovano così le due moltiplicazioni dei pani l'ottava domenica e il nono sabato, il ruolo di Pietro è messo in risalto la nona domenica e il decimo sabato, l'insegnamento sulla vigilanza la sedicesima domenica ed il diciassettesimo sabato — questo per Mt —; in Lc la chiamata delle nazioni è illustrata l'undicesima domenica e il dodicesimo sabato, il pericolo delle ricchezze la tredicesima domenica e il quattordicesimo sabato e un insegnamento sull'umiltà la trentatreesima domenica e il trentaquattresimo sabato.

Un'altra difficoltà pastorale proviene dal fatto che abbastanza spesso i contenuti delle lettere e dei vangeli della domenica non corrispondono; l'uso antico, conservato da certi Russi, era di leggere, dopo la Pentecoste, le lettere e i vangeli nell'ordine, con la sola interruzione per le domeniche prima e dopo la festa della Croce (14 settembre), di Natale (25 dicembre) e dell'Epifania (6 gennaio), che sono dotati di letture proprie. Ma la maggior parte degli ortodossi anticipa la lettura di Mt alla festa della Croce e inizia la lettura di Lc la seconda domenica dopo questa festa, proseguendo le letture delle lettere senza interruzione: l'uso greco abbina ancora certi vangeli della domenica a una festa di santi e modifica maggiormente la successione delle pericopi domenicali. Le diverse norme utilizzate per regolare la coincidenza di una festa con la domenica o per omettere o riprendere una lettura secondo il numero delle domeniche che separano due Pasque successive, accresce ancora di più questa difficoltà. Da qui il desiderio, non ancora esaudito, d'un ciclo di più anni (Borrely, 258).

b Citazioni delle Scritture nei testi liturgici. Molte citazioni scritturistiche si ritrovano nei testi liturgici: è stata avanzata la cifra di 98 citazioni dell'AT e di 114 del NT solo nel testo dell'ordinario della Liturgia (P. Evdokimov, *L'orthodoxie,* Neuchâtel, 1959, 241 nota 6), o di 573 riferimenti biblici per l'*Octoèque*, 334 dell'AT e 329 del NT (Borrély, 258). Ma è sopratutto nei testi innografici che si trovano citazioni e allusioni alle Scritture. È noto come il rito bizantino sia caratterizzato dallo sviluppo dell'innografia, dal suo inserimento all'interno dei testi scritturistici (salmi o cantici) e spesso dalla sua sostituzione al pósto di questi: i commenti sulla Scrittura e i tropari — termine generico per indicare i testi poetici di composizione ecclesiastica — la sostituiscono praticamente nell'ufficio e forniscono una catechesi biblica parallela a quella assicurata dalle icone.

Dal punto di vista funzionale, si distinguono gli *stícheres*, intercalati tra i versetti dei Sal del Lucernario o delle Lodi o degli apostichi, gli anavatmi, gruppi di tropari che parafrasano i salmi di salita (Sal 119-132) prima del vangelo dell'Orthros, i canoni, gruppi di tropari intercalati tra i versetti dei cantici biblici e che hanno finito per sostituirsi completamente ad essi, i catismi, che seguono le letture del Salterio o dei cantici biblici, i Kondakia, resti di un'innografia antica sotto forma di strofe con ritornello, e gli apolytikia che riassumono la festa o il mistero celebrato; queste due ultime categorie hano luogo, a volte, nelle ore dell'ufficio e alla Liturgia. I tropari dei canoni comportano generalmente un'allusione al cantico biblico che accompagnano, e tutti insieme alludono a un testo biblico concernente la festa o il mistero celebrato. Cosl, p. es., l'apolytikon di Natale applica a Cristo le due profezie di Ml 3,20; Zc 3,9; 6,12 (Sole di giustizia e Oriente venuto dall'alto, già riuniti da Lc 1,78): il primo tropario del Lucernario, ai vesperi della stessa festa, contiene cinque allusioni precise: la nascita di Cristo è presentata come la fine dell'esilio dal Paradiso (Gen 3,24) e del muro di separazione (Ef 2,14); il Cristo, icona del Padre (Col 1,15) e impronta della sua sostanza (Eb 1,3), assume la condizione di servo (Fil 2,7). Il primo canone della festa, opera di Cosma di Maiuma, pur parafrasando la Natività in Lc (odi 7 e 9), rinvia al racconto della creazione (odi 1 e 2), alle profezie di Michea, di Balaam, di Giacobbe, di Isaia, di Gedeone, dei Sal 71, 109, 136 e delle affermazioni paoline sulla redenzione (Rm 6 e 2Cor 5 e 8); in 30 tropari si possono contare 33 riferimenti — di cui 22 dell'AT —, che testimoniano sia la cultura biblica del redattore che la funzione dei testi: far illuminare la Liturgia tramite la Scrittura, applicare le profezie all'oggi, mostrare come la storia della salvezza si prolunga e si attualizza nella celebrazione liturgica. Un altro esempio: l'accostamento di Sal 125,5-6 e di Gv 12,24 in un tropario del Grande Sabato (dodicesima stanza, 87): "il seme fecondo delle due nature oggi è seminato con lacrime nelle viscere della terra (Sal); quando sarà germogliato (Gv), darà la gioia al mondo". Da un punto di vista pastorale, è sopratutto dall'innografia che i fedeli ricevono l'interpretazione della Scrittura e, in particolar modo, la spiegazione tipologica dell'AT; alcuni tropari ripresi con più frequenza sono conosciuti a memoria e costituiscono una catechesi: storicamente, infatti — e fino ai giorni nostri — è attraverso la pratica liturgica che i cristiani hanno nutrito la loro fede e resistito sia alle dominazioni araba, turca o tartara, sia alle persecuzioni moderne.

Le caratteristiche di questo commento poetico della Scrittura sono: l'attualizzazione (l'avvenimento celebrato è reso attuale per la Chiesa, oggi), la prospettiva escatologica (il Regno di Dio nella sua pienezza è in cammino, ma già presente simbolicamente) e la gioia (la composta esultanza della Chiesa che si sente amata e salvata da Dio). Gli ambienti occidentali hanno avanzato alcune riserve verso questo modo di leggere la Scrittura; si crede di vedervi un'evasione dalla realtà, in una storia della salvezza cosmica, un universo culturale superato, o il fondamentalismo d'una lettura acritica; ma basta un minimo di dimestichezza coi testi per rendersi conto che, malgrado la loro considerevole consistenza numerica non escluda certe mediocrità, vi si ritrova un'intensa esperienza religiosa che continua quella degli uomini della Bibbia da una parte e, dall'altra, la divulgazione effettiva del pensiero patristico, in breve, un senso della profondità del cristianesimo che spiega la sua attrazione sull'Occidente d'oggi.

c Libri utilizzati. Ci si è serviti prima di testi completi di Scritture, seguiti da elenchi di pericopi (chiamati *Kanonarion* — in slavo *Scazánie* — e *Synaxarion* — in slavo *Sobórnik* — a seconda che si tratti di feste mobili o fisse; le due appendici, coi loro nomi, esistono ancora nei libri russi) o muniti di indicazioni per la lettura, a margine del testo (generalmente *arch* e *tel* per *archē* e *telos*). A partire dall'VIII secolo si vedono apparire lezionari, che danno i testi fissati per gli uffici, ma ripartiti tra diversi libri: il *Vangelo,* l'*Apostolo* e i libri dell'ufficio; si

ha così una duplice divisione tra le letture prese dal Vangelo e le altre e, all'interno di queste, tra le letture della Liturgia (contenute nell'*Apostolo*) e quelle dell'ufficio (riprese nei diversi libri: *Triode, Pentecostario* o *Ménées*). Attualmente l'*Apostolo* contiene ugualmente testi delle antifone, tropari dell'ingresso, versetti del prokimenon e dell'Alleluia, e anche del versetto di comunione; quanto ai libri dell'ufficio, contengono le letture bibliche necessarie, al loro posto nello svolgimento degli uffici (generalmente ai Vespri).

La disposizione del *Vangelo* e dell'*Apostolo* segue un duplice calendario: le feste mobili vanno da Pasqua al Grande Sabato e le feste fisse dal 1° settembre al 31 agosto (secondo l'antico anno civile costantinopolitano). Per i Vangeli abbiamo in successione Gv (nel tempo pasquale), Mt e Lc (dopo la Pentecoste), Mc (Quaresima); poi vengono le feste dei santi e dei gruppi mobili: i 12 Vangeli dei Santi Suffragi e i 4 delle Ore Regali del Venerdì Santo, gli 11 Vangeli della domenica mattina, che si possono trovare sia dopo il Grande Sabato, tra una parte e l'altra, sia alla fine dell'opera. Le edizioni recenti hanno preso l'abitudine di mettere gli 11 Vangeli di Risurrezione (della domenica mattina) in testa all'opera. Ci rimangono quasi 2.000 manoscritti del NT *(Apostoli* e *Vangelo)*, alcuni contenenti solo la serie del sabato e della domenica, altri anche la serie degli altri giorni (questi esemplari completi erano destinati ai monasteri, che celebravano quotidianamente la Liturgia); il testo fornito da questi lezionari per i vangeli è il testo imperiale bizantino, usato per la prima edizione stampata (Venezia, di Sabio, 1539), e che è caratterizzato da numerose armonizzazioni di stile tra i diversi vangeli.

Occorre sottolineare l'importanza pratica del libro dei vangeli nello svolgimento della liturgia bizantina: normalmente è posto sull'altare, dal quale viene spostato solo dal sacerdote o dal diacono, è portato in processione, baciato dal sacerdote ogni volta che si avvicina all'altare e anche dai fedeli (generalmente con l'icona o la croce: così all'Orthros della domenica o alla confessione), incensato (insieme all'altare durante la Liturgia o l'ufficio e anche durante la processione). Questa venerazione del libro esprime la convinzione che la Bibbia sia un'icona verbale di Cristo e che essa meriti la stessa venerazione delle icone (settimo concilio ecumenico): il libro è considerato come una manifestazione della gloria divina e il piccolo ingresso della Liturgia che era in un primo tempo l'ingresso dei ministri nel santuario, è diventata un'ostentazione solenne del Vangelo. Segnaliamo ancora il posto del Vangelo nell'iconografia dei concili e il suo uso nella consacrazione episcopale e l'unzione dei malati, in cui lo si impone su chi riceve il sacramento.

B *La lettura personale.* Tutti i cristiani sono invitati a leggere la Scrittura e a farlo ogni giorno, poiché la lettura biblica è dovere di tutti e non solo dei monaci: su questo punto la tradizione è costante, da Origene o da Giovanni Crisostomo, sostituito dal diciannovesimo canone del concilio di Trullo, ai moderni spiritualisti (vedi citazioni ed esempi di Evdokimov, *Âges*, 204). L'ideale resta quello di una lettura regolare, pia e intelligente a un tempo, che assapora il testo, lo impara a memoria e lo prolunga in un colloquio con il Signore; la scoperta del senso del testo non è un fatto di speculazione o di ricerca, ma di ascolto paziente e di radicamento nella Tradizione. Pazienza, poiché capita che delle parole ci restino oscure e occorre portarle in noi perché ci tocchino e si irradino in noi; radicamento nella Tradizione poiché la lettura ci introduce nella comunione di preghiera con tutti coloro che pregano con la Bibbia e, da qui, nell'ampiezza spirituale della storia della salvezza: Cristo ci parla del disegno salvifico del Padre.

Così corre poca differenza tra la lettura liturgica e la lettura personale: si legge sempre nella Chiesa, attualizzando le Scritture per me, oggi. Si può così parlare di un a-priori ortodosso a ogni lettura biblica: leggere la Bibbia in Cristo, nel corpo di Cristo — cioè nella Chiesa —, poiché ella sola sa fare di un documento storico un libro sacro, riempito d'una presenza. È per questa "ecclesializzazione" della lettura che si può passare dalla parola letta o ascoltata alla Parola vissuta, dalla conoscenza esteriore all'assimilazione.

C'è da notare che questa forma di lettura non è riservata ai testi biblici, né li separa dalle altre realtà ecclesiali: mentre la Liturgia alterna la lettura della Scrittura alla loro meditazione nel canto o nell'omelia, viene raccomandata la lettura dei Padri, proprio per poter leggere la Bibbia con loro e come loro. Occorre anche non dimenticare il commento biblico costituito dall'iconografia, e neppure l'innografia e i sacramenti. È alla luce di tutta la vita della Chiesa che occorre leggere la Bibbia, in comunione con tutti i santi.

Non mancano, del resto, gli esempi dell'immediata applicazione, dal passo udito alla vita dell'uditore: sant'Antonio si fa monaco dopo aver udito la lettura liturgica del Vangelo (Mt 19,21; 6,34); san Teodosio dei Cripti di Kiev fa lo stesso tra il 1054 e il 1058, dopo aver ascoltato Mt 10,17; 11,28-29; il pellegrino russo, verso il 1860, prova a mettere in pratica 1Ts 5,17 ascoltata in Chiesa (*Pellegrino*, 19). Lo scopo della lettura liturgica — e quindi della lettura personale — è l'applicazione alla vita del credente d'oggi, così come invitano numerosi tropari ("Alla Tua Cena mistica fammi comunicare oggi, Figlio di Dio...": tropario del Grande Giovedì).

Questa lettura personale può prendere forme diverse: consigli, come la ripresa dell'omelia da parte del marito nei riguardi della famiglia, la preparazione del passo che verrà letto in Chiesa, l'educazione dei bambini a una lettura quotidiana si trovano già in Giovanni Crisostomo; alcuni padri spirituali moderni suggeriscono ai giovani o alle famiglie dei piani di lettura per il NT, fatto coi commenti a portata di mano, e di leggerne talvolta qualche versetto per poi meditarlo durante il giorno, talvolta dei passi anche più estesi, fino a un Vangelo in una volta (Eltchaninoff, 198-199).

È durante il monachesimo che la lettura personale ha ricevuto il maggior impulso: la regola di san Pacomio prevedeva la recita a memoria delle Scritture durante le ore di lavoro dei monaci; i superiori dei monasteri russi si ritenevano moralmente obbligati a redigere una compilazione della Scrittura ad uso dei loro confratelli (così Nilo Sorsky, Giuseppe di Volokolamsk o Nikon della Montagna Nera); i novizi avevano il compito di leggere la Bibbia e i Padri: così Seraphim (1759-1833), novizio di Sarov a partire dal 1779, legge lo pseudo-Macario, Giovanni Climaco, la *Filocalia* e soprattutto il NT; Partheno di Kiev (1790-1855) raccomandava ai suoi novizi di leggere i quattro Vangeli per intero ogni quindici giorni; alla fine della sua vita Seraphim di Sarov leggeva il NT per intero ogni settimana, i Vangeli nei primi quattro giorni e lo faceva liturgicamente, cioè in piedi davanti a un'icona, come all'ufficio (Evdokimov, *Sainteté*, 168.170; Špidlik, 224).

Questa lettura va di pari passo con — o meglio nutre — ciò che viene chiamata la "meditazione segreta": una breve preghiera o una frase corta che si ricorda continuamente in modo da sgombrare l'intelligenza e la memoria da ogni altro pensiero.

Il caso più celebre è la "preghiera di Gesù" — che è essa stessa biblica: cfr. Mt 9,27; Lc 18,13 —, ma si può applicare a ogni altro testo scritturistico; per es. per l'archimandrita Macario Gloukharev (1792-1847), era Mt 5,7. L'esempio del pellegrino russo sta a dimostrare che questa pratica e l'ideale di preghiera costante che realizza non sono rimasti confinati nell'ambiente monastico; alla domanda su che cosa sia meglio, la preghiera di Gesù o il Vangelo, risponde: "Il Vangelo è come la preghiera di Gesù, perché il nome divino di Gesù Cristo esprime in esso tutte le verità evangeliche" (*Pellegrino*, 53). Del resto, egli porta nella sua borsa la Bibbia e la *Filocalia* come unico bagaglio — insieme alle croste di pane che costituiscono il suo sostentamento — e vi ricorre sovente.

Si sarà notata una certa predilezione per alcuni libri della Bibbia: i vangeli e il Salterio. Questa scelta è da attribuire alla pratica liturgica che trascura l'AT e fa leggere il Salterio in modo continuo nell'ufficio monastico; ma occorre anche ricordare che il Salterio serviva da manuale ai bambini per imparare a leggere, nella "scuola segreta" greca come in Russia del XIX secolo — l'archimandrita Spiridon impara così a leggere da un vicino, verso il 1882 (Spiridon, 19) — o in Siria da prima del 1940. A loro volta, questi testi hanno esercitato un'influenza sulla spiritualità dei fedeli e dei sacerdoti: nel Salterio sono soprattutto i Sal della salmodia fissa quotidiana, quelli dell'esasalmo — con le loro allusioni alla Passione e alla Resurrezione, come il celebre Sal 87,6 nel testo della LXX "libero tra i morti" — o il Sal 50, visto sia come canto di lode sia come testo penitenziale. In Russia, ancora oggi, si legge il Salterio per un defunto o per chiedere una grazia (Doudko, 20).

I sinottici hanno influenzato il monachesimo e anche la coscienza popolare: ciò che è stato chiamato "kenotismo russo" è una presa di coscienza molto realistica di ciò che implica l'umiliazione di Cristo, ivi comprese la follia in Cristo *(yourodiv)* o la non resistenza alla violenza, dai santi Boris e Gleb a Dostojevsky o Solzenicyn; un'altra presa di coscienza derivata dai sinottici è stata quella dell'impegno sociale del movimento *Zōi* in Grecia o del *Movimento di gioventù ortodossa* nel Vicino Oriente (1942).

Paolo è stato molto apprezzato e commentato fin da Giovanni Crisostomo per la pratica di vita che se ne può far derivare, e questo insegnamento è stato regolarmente ripreso, per es. da Tikhon di Zadonsk (1724-1783). Ma è soprattutto Giovanni che gode il favore degli ortodossi; senza cadere in un romanticismo slavofilo (esagerando Soloviev, *Tre colloqui*), occorre ricordare che il prologo di Giovanni è letto nella notte pasquale e che una tradizione — che va da Origene ai nostri giorni — vede in esso il nucleo delle Scritture: l'AT è la preparazione del Vangelo, il Vangelo è il concentrato del messaggio divino, e Giovanni la pienezza del Vangelo, la piena iniziazione. Oltre a contenere al tempo stesso dolcezza per le anime semplici e profondità per l'intelligenza, Gv si caratterizza per il suo realismo spirituale ("Il Verbo si fece carne": Gv 1,14) e il primato dello spirito e della contemplazione sulla vita attiva e l'istituzione (Pietro e Giovanni in Gv 20-21).

C *Difficoltà oggettive.* Tra questi ideali di lettura — liturgica o personale — e la realtà delle situazioni concrete, c'è spesso un margine abbastanza ampio; in particolare, tre difficoltà creano disagio nei rapporti tra gli ortodossi contemporanei e la Bibbia.

a Problemi di lingua. Il problema della lingua si pone ai Greci e agli Slavi nella misura in cui la lingua liturgica rappresenta uno stato arcaico della lingua attualmente parlata. In Grecia, particolarmente, l'innografia redatta in una lingua classica, spesso più curata della koinè biblica, chiede di essere tradotta, al punto che un gruppo di giovani ha da poco fondato una casa editrice a questo scopo ("Tertius" a Katerini; cfr. Irén 58, 1985, 418); si è vista d'altronde la viva sensibilità degli ambienti accademici ed ecclesiastici in favore di una lingua classicheggiante. Ma è in URSS che questo inconveniente è più grave perché si aggiunge a quello che segue.

b Problema di reperimento della Bibbia. La difficoltà di procurarsi un esemplare della Bibbia è un problema specifico dell'Est europeo, e in particolare dell'URSS: il Padre Doudko confessa di non sapere dove procurarsene (Doudko, 18), e che le formalità amministrative scoraggiano più di un amatore. Ciò riduce i contatti con il testo biblico alle letture liturgiche, fatte esse stesse in slavo.

c Problema del sistema delle letture liturgiche. Infine, il sistema di letture liturgiche non copre tutta la Scrittura, soprattutto se ci si limita alla celebrazione domenicale. È stato espresso il desiderio, in privato o nelle riunioni ufficiali, che il Gran Concilio esamini questi aspetti; così, nel 1975, A. Borrély si augurava che fosse dato un posto ad Ap, poiché questo libro "ci dice qual è la condizione del cristiano nel mondo" (Borrély, 256), che venisse restituita la sua importanza all'AT e rivista l'eliminazione e la

distribuzione delle pericopi (ib., 257); d'altra parte, un seminario del Consiglio Ecumenico delle Chiese, dedicato all'esame del ruolo e del posto della Bibbia nella vita spirituale della Chiesa ortodossa (Praga, settembre 1977), auspicava che venisse migliorata la formazione del clero e, soprattutto, che venissero diversificati i testi scritturistici letti agli uffici (Irén, 50, 1977, 559-560). Non sembra che queste istanze siano state accolte, non essendo comprese tra i dieci argomenti del futuro concilio e dato che solo la distribuzione delle pericopi liturgiche figura tra i temi che sono stati rinviati allo studio delle Chiese locali (Irén, 50,1977,97-98).

Bibl. Opere generali: DBS, IV, 592-608; M.J. Le Guillou, *La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle. Aux sources des mouvements spirituels de l'Église orthodoxe en Grèce*, Istina, 1960, 95-128; G. Khodre, *Approche orthodoxe*, in J. Corbon-M. Bouttier-G. Khodre, *La Parole de Dieu*, Tours-Paris, 1966, 111-162; P.M. Gy, *La question du système des lectures de la liturgie byzantine*, in *Miscellanea liturgica in onore di S. Em. il Card. G. Lercaro*, II, Roma-Paris-Tournai, 1967, 251-261; T. Ware, *L'orthodoxie. L'Église des sept conciles*, Bruges-Paris, 1968; K. Krumbacher, *Histoire de la littérature byzantine*, I, Aix-en-Provence, 1969 (adattamento francese secondo l'ediz. greca di G. Sotiriadis); C. Lepelley, *L'Écriture Sainte dans la vie liturgique de l'Église orthodoxe*, QuatFleuv 7, 1977, 100-106; L. Sertorius, *La théologie orthodoxe*, in R. Vander Gucht-H. Vorgrimler (ed.), *Bilan de la théologie du XXe siècle*, I, Tournai-Paris, 1970, 562-600; A. Kniazeff, *L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, PoinT 14, 1974; N.I. Nicolaescu, *Les études bibliques dans l'Église orthodoxe roumaine*, in *De la théologie roumaine des origines à nos jours*, Bucarest, 1974, 64-84; G.A. Maloney, *A history of orthodox theology since 1453*, Belmont Massachusets, 1976; T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OrChrAn 206, 1978; A. Semenoff-Tian-Chansky, *Catéchisme orthodoxe*, Paris, 1984[3].

Altre opere: Archimandrite Spiridon, *Mes missions en Sibérie*, Paris, 1950; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953[3]; P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, 1964; P. Bratsiotis, *Les sources inséparables de la doctrine chrétienne*, in *La Sainte Bible. Première édition œcuménique*, I, Paris, 1965, 24-34; L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne, III/1: La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, 1965; N. Bougatsos, *Néoellēnikai metaphraseis*, in *Thrēsteutikē kai Ethikē Enkuklopaideia*, II, Atene, 1965; J. Laloy (ed.), *Récits d'un pèlerin à son père spirituel*, Paris, 1966[2]; P. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, I, Chevetogne-Bruges, 1966; D. Bova, *Soggiorno di studi in Grecia per gli studenti della sezione (18 febbraio-3 marzo 1973)*, Nicolaus 1, 1973, 465-478; A. Borrély, *L'homme transfiguré*, Paris, 1975; D. Doudko, *L'espérance qui est en nous. Entretiens de Moscou*, Paris, 1976; P. Evdokimov, *La sainteté dans la tradition de l'Église orthodoxe*, in *La nouveauté de l'Esprit*, SpirOr 20, 1977, 108-190; I. Briantchaninov, *Les miettes du festin. Introduction à la tradition ascétique de l'Église d'Orient*, Sisteron, 1978; A. Nelidow-A. Nivière (ed.), *Euchologe ou rituel de l'Église orthodoxe*, Le-Bousquet-d'Orb, 1979 (citato: Euchologe). A. Eltchaninoff, *Écrits spirituels*, SpirOr 29, 1979; S. Boulgakov, *L'orthodoxie*, Lausanne, 1980; A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessalonica, 1982. [P. Maraval, *La Bible des pèlerins d'Orient*, in C. Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 1), Paris, 1984, 387-397; C.T. Dimaras, *La Bible dans la vie de l'Église grecque*, in Y. Belaval-D. Bourel (éd.), *Le siècle des Lumières et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 7), Paris, 1986, 193-199; M. Popa, *La Bible chez les Roumains, ivi*, 201-209; A. Argyriou, *La Bible dans le monde orthodoxe au XVIe siècle*, in G. Bedouelle-B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 5), Paris, 1989, 385-400; J. de Proyart, *La Bible slave*, in J.R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989, 383-422]. ADoud

ORTOSIA In gr. *orthōsia;* città ellenistica menzionata in I Mac 15,37, oggi Mazraʿat Arṭūsa, 15 km a nord-est di Tripoli, quasi all'imboccatura del nahr el-Bārid.

Bibl. PW, XVIII, 1494s; K. Furrer, *Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete*, ZDPV 8, 1885, 16-41 (v. 18s); S. Wild, *Libanesische Ortsnamen*, Beirut, 1973, 343. ELip

ORZO In ebr. *śeʿorāh;* l'o. *(Hordeum sativum)* è uno dei più antichi cereali coltivati nell'oriente mediterraneo (età della pietra). Es 9,31 parla dei campi di o. d'Egitto e la terra promessa è presentata in Dt 8,8 come "un paese di →grano, frumento e di orzo". L'o. era destinato all'alimentazione degli animali domestici (bestiame, cavalli, muli, ecc.; cfr. 1Re 4,28; 5,8). Entrava anche nella composizione di un pane che risultava più consistente di quello di frumento poiché la sua pasta era mescolata, ma non impastata (Gdc 7,13; Rt 3,15; 2Sam 17,28; 2Re 7,1; 16,18; Ez 4,9). Di tutti i cerali l'o. è quello che matura per primo. HF-MDef

OSANNA In ebr. *hôšīʿāh nāʾ*, "vieni in aiuto, dona la salvezza".

1 Nell'A.T. e nel giudaismo Si trova o. nel Sal 118,25 come formula precativa per chiedere a Dio il suo continuo aiuto dopo la vittoria. Nel giudaismo postesilico o. diviene progressivamente una formula liturgica. Dal momento che il Sal 118 faceva parte dell'Hallel, recitato ad alta voce nella festa di Pasqua e in altre occasioni, in particolare nella festa delle Capanne, o. divenne una preghiera corrente di supplica o un grido di lode. Nel culto di epoca tardiva questa acclamazione ricevette ancora più importanza, soprattutto il settimo giorno della festa delle Capanne, denominato "Grande O." *(hôšaʿanāʾ rabbāh)*. Quel giorno si svolgeva una processione con specie di palme e si cantavano litanie con l'invocazione o. quale ritornello. Il Sal 118 è

stato interpretato in senso messianico nel giudaismo, prima del cristianesimo. Pertanto, da allora anche l'acclamazione o. divenne senza dubbio portatrice dell'attesa messianica.

2 Nel NT O. si trova soltanto nel racconto della gioiosa entrata di Gesù a Gerusalemme (Mt 21,9; Mc 11,9s; Gv 12,13). O. è seguito immediatamente da una citazione del Sal 118,26: "Benedetto colui che viene nel nome del Signore". Ciascun evangelista precisa, a modo suo, il senso messianico dell'acclamazione: "O. al Figlio di Davide" (Mt); "Benedetto il regno che viene del nostro padre Davide" (Mc); "Il re di Israele" (Gv). Lc 19,38 ha sostituito l'acclamazione o., il cui senso sarebbe sfuggito ai suoi lettori greci, con la formula innica "pace in cielo e gloria nel più alto dei cieli". Al di là delle loro differenze, tutte queste formule indicano il compiersi dell'attesa messianica.

Bibl. TWNT IX, 682-684; E. Werner, *"Hosanna" in the Gospels,* JBL 65, 1946, 97-192; J.S. Kennard, *"Hosanna" and the Purpose of Jesus,* JBL 67, 1948, 171-176; E. Lohse, *Hosianna,* NT 6, 1963, 113-119.

CFoc

(1) OSEA In ebr. *hôšeaʿ*, "(dio) ha salvato"; primo nome del figlio di Nun (Nm 13,8; Dt 32,44) cambiato da Mosè in →Giosuè (in ebr. *yᵉhôšuaʿ*, "Jahweh, salva!": Nm 13,16). ABoud

(2) OSEA In ebr. *hôšeaʿ*, "ha salvato", abbreviazione d'un nome teoforo del tipo: "Jahweh ha salvato".

1 Uno dei dodici profeti minori. Non si conosce il luogo preciso d'origine, ma è chiaramente originario del regno del nord. Egli non parla mai di Gerusalemme, ma conosce perfettamente la storia e le tradizioni del nord, come quelle di Giacobbe e dell'esodo ("nel giorno del nostro re": Os 7,5). Esercita il suo ministero nel nord, a Samaria (7,1), Betel (4,15), Galgala (4,15) e in altre località. O. è l'unico profeta originario del nord di cui possediamo un libro. Il suo ministero deve aver avuto inizio verso la fine del regno di Geroboamo II (783-743); in questo momento la dinastia di Ieu è ancora al potere (1,4) e Israele gode ancora della prosperità (2,4s) di cui parla anche Amos. Segue un periodo d'instabilità interna. O. è testimone degli intrighi alla corte reale dove parecchi re vengono assassinati (7,3-7). Assiste al risveglio dell'Assiria, alla guerra siro-efraimita (735-734; 5,8-6,6) e alle alleanze alle quali i re ricorrono per sopravvivere (7,11; 12,2) ora con l'Assiria, ora con l'Egitto al tempo del re Osea. Non sembra che egli abbia assistito alla presa di Samaria (721). O. ebbe dunque un ministero abbastanza lungo (750-725).

Si è cercato di individuare la sua professione, ma inutilmente: agricoltore (immagini rurali in 2,10)? fornaio (7,4)? membro dei profeti estatici (9,7)? sacerdote (la sua conoscenza sui sacerdoti: 4,1s; 5,1s)? Tutte queste indicazioni sono troppo scarse. Si può tuttavia affermare che O. era un uomo istruito, influenzato dalla sapienza. L'ipotesi che avesse rapporti con i leviti del nord è molto allettante. Spiegherebbe le somiglianze tra Os e Dt.

Sebbene possediamo poche informazioni sulla sua origine e sulla sua professione, si possono tuttavia fare alcune precisazioni sulla famiglia (1,1-9): suo padre è Beeri, sua moglie →Gomer, figlia di Diblaim, e aveva tre figli: un maschio →Izreel, una ragazza →*Loʾ-ruḥamāh* ("Non-amata"), un altro maschio →*Loʾ-ʿammî* ("Non-mio-popolo"). Non ci è trasmesso alcun racconto di vocazione assimilabile a quello di altri profeti. La presa di coscienza della sua missione profetica è intimamente legata al suo matrimonio (1,2). La sua poco felice vita matrimoniale diviene azione profetica e influenza il linguaggio della sua predicazione. Il messaggio di O. è scomodo e, se si aggiunge a questo lo "scandalo" del fallimento della propria vita familiare, si capisce come O. abbia conosciuto la sorte di molti profeti. Fu incompreso, la gente rideva di lui: "Un pazzo è il profeta" (9,7).

2 Ultimo re d'Israele (731-722; 2Re 15,30; 17,1-6), figlio di Ela; rovescia e assassina →Pekach che aveva subito una grave disfatta nella guerra siro-efraimita, al termine della quale il regno d'Israele si trova ridotto al solo territorio di Efraim. Era sostenuto dalla fazione pro-assira d'Israele, e →Tiglat-Pileser III, secondo le fonti cuneiformi, interviene nella costituzione del sovrano (ANET, 284; TPOA, 102). Verso il 725 Salmanassar III esige il suo tributo. Poco dopo O. cospira con l'Egitto, il cui re è l'enigmatico So secondo 2Re 17,4, e cessa di pagare il tributo. Salmanassar V lo fa allora imprigionare e cinge d'assedio Samaria, assedio che durerà tre anni. È molto probabilmente Salmanassar V che conquista la città (TPOA, 105s). Sargon II, che se ne attribuisce il merito, deporta le popolazioni. Il redattore di 2Re ha addolcito per O. il giudizio negativo che dà di tutti i re d'Israele.

Bibl. Commentari del libro di →Osea. WVog-JAun

OSEA, LIBRO

1 Contenuto Il libro, che è aperto da un titolo (1,1) e concluso da un avvertimento finale (14,10), si divide in due parti:

— il matrimonio di Osea e il suo valore simbolico (1,3): questa parte inizia con un racconto biografico della vita matrimoniale di Osea (1,2-9), seguito da oracoli di sventura e di felicità sui rapporti tra Jahweh e Israele (2); si ritorna poi all'esperienza matrimoniale di Osea in un racconto autobiografico (3);

— raccolta di parole profetiche (4-14). Generalmente non si vede in essa un piano preciso; questi oracoli sarebbero stati raggruppati secondo parole-gancio, termini identici e anche rispettando l'ordine cronologico. C'è una certa tendenza a scoprirvi più schemi di quanto si pensasse (E.M. Good). Il profeta parla dello stato attuale d'Israele, lo illustra interpretando la storia, per predire l'avvenire. Questa raccolta può essere divisa in due sezioni (prima sezione: 4,1-11,11, introdotta da "Ascoltate la parola

di Jahweh..." e conclusa con "Oracolo del Signore"; seconda sezione: 12,1-14,9). L'elemento più notevole nella composizione dell'insieme del libro è la successione continua di sventura e felicità.

	Sventura	*Felicità*
1-3	1,2-9	2,1-3
	2,4-16a	2,16b-25
	3,1-4	3,5
4-14	4,1-11,7	11,8-11
	12,1-14,1	14,2-9

2 Formazione Il libro trae origine dall'esperienza matrimoniale di Osea e dalla sua predicazione. Non è escluso che alcuni frammenti del libro siano stati messi per iscritto dallo stesso profeta: l'uno o l'altro oracolo e il racconto autobiografico della sua esperienza matrimoniale (3,1-5). Il grosso del lavoro è da attribuire a discepoli o ad amici di Osea. È possibile che siano esistite due raccolte indipendenti: 1-3; 4-14 o anche 1-3; 12-14, che sarebbero poi state fuse per costituire, a grandi linee, l'opera attuale. Questo materiale, che fu trasferito nel regno di Giuda dopo la caduta del nord, ha conosciuto una o due stesure. Ciò è tanto più naturale poiché Osea si indirizzava già a Giuda (5,10.12; 6,4). Parecchi passi sembrano rivelare una rilettura fatta al sud (il titolo 1,1, in cui i re di Giuda occupano il primo posto e i re d'Israele, sotto i quali Osea predicava, non sono neppure nominati; 1,7; 4,15; 5,5; 6,11; 8,14; 10,11; 12,1.3; cfr. anche 3,5). Le parole del profeta, indirizzate al nord, sembrano in tal modo attuali e applicabili alla situazione del sud. Giuda poteva approfittare della lezione della distruzione del nord. In data posteriore, durante o dopo l'esilio, un saggio vi aggiunge l'avvertimento finale. È solo in Os che si trova una simile nota di stile sapienziale con una funzione redazionale di questo genere. Os è in tal modo offerto a qualsiasi lettore voglia seguire le vie di Jahweh.

3 Testo Il testo di Os ha fama di essere uno dei più corrotti della Bibbia. Questo stato del testo è spiegato con la sua lunga tradizione e soprattutto con il passaggio del libro dal nord al sud nei momenti critici seguiti alla caduta di Samaria (721). Parecchi autori credono che questa cosiddetta corruzione possa essere in parte spiegata col fatto che quello di Os è l'unico libro biblico d'un profeta originario del nord, dove l'ebraico assumeva forme dialettali particolari.

4 Teologia Il matrimonio del profeta resta tuttora una questione molto discussa. Si è sempre più d'accordo nel considerarlo come un avvenimento reale e non come visione o allegoria. Vi sono una o due mogli? I racconti, biografico e autobiografico, formano un racconto continuo o sono invece rielaborazioni di uno stesso avvenimento? Se si tratta d'un racconto unico, qual è la successione degli avvenimenti? C'è senz'altro un parallelismo tra l'esperienza personale di Osea con la moglie e i rapporti tra Jahweh e Israele. Da qui si può fare la seguente ricostruzione: Osea ha sposato Gomer, che amava, hanno avuto tre figli (1,2-9), ma Gomer è diventata infedele, c'è stata una separazione. Osea ha capito che il dolore e la collera che provava dovevano essere i sentimenti di Jahweh nei confronti d'Israele (2,4-16a). Ma, nella sua fede, Osea non può credere che Jahweh voglia farla finita col suo popolo; sa che Jahweh è un Dio sapiente che perdona (2,16b-25). Questa convinzione induce Osea a esaminare il suo comportamento. Sull'esempio di Jahweh riprende la moglie infedele (3,1-5). Abbiamo un caso tipico di un profeta la cui vita non è semplicemente un'azione profetica, ma che si sente spinto dal suo stesso insegnamento a cambiare la propria vita personale.

Il resto del libro di Osea, tutto sommato, non fa che sviluppare il messaggio della prima parte (1-3). Tutto il libro è incentrato sull'alleanza tra Jahweh e il suo popolo (8,1). Quest'alleanza viene qui presentata attraverso immagini di vita familiare. In un'epoca in cui Israele era tentato di seguire i Baal, una religione di fertilità e di fecondità, Osea proclama che Jahweh ha ugualmente una moglie non una dea, ma Israele (11,1-4). Osea ricorda le meraviglie che Jahweh ha manifestato durante l'esodo, nel deserto e nel momento della conquista (9,10; 13,4-6), ma Israele è divenuto infedele per idolatria, si è prostituito: "Non c'è infatti sincerità *(ʾĕmet)* né amore *(ḥesed)* del prossimo, né conoscenza di Dio *(daʿat ĕlōhîm)* nel paese" (4,1; 6,6). I grandi responsabili sono i dirigenti del popolo: i sacerdoti non hanno trasmesso al popolo questa conoscenza di Dio (4,4-11) e i re confidano nelle proprie forze (7,3-7) e sostituiscono la fedeltà all'alleanza con Jahweh con le alleanze con i grandi poteri (7,8-11). Il castigo non può tardare. Israele tornerà in "Egitto", Assur (8,13; 9,3; 11,5-6). Israele vorrà anche convertirsi, ma non ci riuscirà (5,4): la restaurazione è opera di Jahweh che riaccompagnerà Israele attraverso un nuovo esodo verso la terra promessa, per concludere una nuova alleanza senza fine (2,16b-25). Allora Jahweh dirà: "Popolo mio" e Israele gli risponderà: "mio Dio".

Bibl. Commentari: D. Deden, Roermond, 1953; A. Deissler-M. Delcor, Paris, 1961; H.W. Wolff, Neukirchen, 1965² (trad. inglese: Philadelphia, 1974); W. Rudolph, Gütersloh, 1966; J.M. Ward, New York, 1966; J.L. Mays, London, 1969; C. Hauret, Paris, 1970; F.I. Andersen-D.N. Freedman, Garden City, 1980; E. Jacob, Neuchâtel, 1982². [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 971-1046; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt* (= ATD 24/1), Göttingen, 1983; W.J. Doorly, *Prophet of Love. Understanding the Book of Hosea*, Mahwah, 1991; S.P. Carbone-G. Rizzi, *Il libro di Osea secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca detta dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum* (= TCPar-Trad 1), Bologna, 1993].

Studi: L. Monloubou, *Amos et Osée*, Paris, 1964; E.M. Good, *The Composition of Hosea*, SvEx 31, 1966, 21-63; W. Brueggemann, *Tradition for Crisis. A study in Hosea*, Richmond, 1969; M.J. Buss, *The Pro-*

phetic Word of Hosea: A morphological study, BZAW 111, 1969; J.F. Craghan, *The Book of Hosea. A survey of recent literature on the First of the Minor Prophets*, BibTB 1, 1971, 81-100.145-170; id., *An Interpretation of Hosea*, BibTB 5, 1975, 201-207; W. Kuhnigk, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, BibOrPont 27, 1974; R.L. Honeycutt, *Hosea and His Message*, Nashville, 1975; H. Utzschneider, *Hosea Prophet vor dem Ende: Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, OrBibOr 31, 1980; D. Kidner, *Love to the Loveless: the message of Hosea*, Downers Grove Illinois, 1981; W. Vogels, *"Osée-Gomer" car et comme "Yahvé-Israël" Osée 1-3*, NRT 103, 1981, 711-727; G.J. Emmerson, *Hosea: An Israelite Prophet in Judaean Perspective*, JStOTSS, 1984. [A. Fanuli, *Osea. Il profeta dell'amore sempre disposto a innamorarsi — Michea. L'uomo dell'acuta coscienza* (= LOB 1.23), Brescia, 1984; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 55-76; H.D. Neef, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea* (= BZAW 169), Berlin-New York, 1987; G.A. Yee, *Composition and tradition in the book of Hosea. A redaction critical investigation* (= SBLDiss 102), Atlanta GA, 1987; J.M. Asurmendi Ruiz, *Amos et Osée*, CahÉv n. 64, 1988; P.G. Borbone, *Il libro del profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico* (= QuadHen 2), Torino, 1990; D.R. Daniels, *Hosea and Salvation History. The early traditions of Israel in the prophecy of Hosea* (= BZAW 191), Berlin/New York, 1990; N. Lohfink, *Hos. XI 15 als Bezugspunkt von Dtn. XVII 16*, in Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (= SBAB 12), Stuttgart, 1991, 144-46; A. De Pury, *Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*, in P. Haudebert (publié par), *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (= LD 151), Paris, 1992, 175-207]. WVog

(1) OSSIFRAGA Traduzione ipotetica dell'ebr. *ʿozniyyāh*, un uccello impuro (Lv 11,13; Dt 14,12), che viene identificato anche con l'avvoltoio nero *(Aegipius monachus)*. JLong

(2) OSSIFRAGA →gipeto.

OSSIRINCO, PAPIRI DI Ampia raccolta di papiri risalenti a un periodo che va dal I al X secolo, scoperti alla fine del XIX secolo da Grenfell e Hunt a Ossirinco, circa 170 km a sud del Cairo. Alcuni di questi papiri sono di grande interesse per la critica e la storia del testo biblico: frammenti della LXX, raccolte di →apocrifi, →logia di Gesù, brani di vangeli: P^5 (III secolo, 2 fogli, testo di Gv 1 e 20); P^{77} (fine II secolo, Mt 23,30-39); P^{70} (III secolo) e P^{71} (IV secolo) contenente frammenti di Mt; P^{69} (III secolo), nove versetti di Lc 22; P^{78} (III secolo o IV secolo, Gd 4-5,7-8). MdeM

OSTRAKA Plurale di *ostrakon*, termine greco che significa "coccio"; in epigrafia, il termine designa le iscrizioni su frammenti di ceramica. Più precisamente si distinguono le iscrizioni su giare (→impronte di sigillo) dagli o.: in questo caso l'iscrizione non ha un rapporto funzionale con la ceramica, la quale serve solo da supporto materiale alla scrittura. Questi o., incisi o, più spesso, scritti con inchiostro, possono essere di diverse dimensioni, da alcuni centimetri fino a quelle di un foglio di 21×29 cm circa; possono contenere da una sola parola fino a parecchie decine di righe o numerose colonne di cifre. Essendo la terracotta un materiale poco costoso e facile da reperire, si utilizzavano gli o. soprattutto per l'apprendimento della lettura (abbecedari, esercizi scolastici), per brevi messaggi amministrativi non destinati a durare o, in caso di guerra, in mancanza di fogli di papiro o rotoli di pelle. Se si tralasciano gli o. di Bet-Semes e di Izbet-Sartah che risalgono alla fine del secondo millennio a.C., si distinguono tre tipi di o., a seconda della scrittura o della lingua.

1 Ostraka paleo-ebraici Gli o. paleo-ebraici risalgono all'epoca reale israelitica, essenzialmente dal VIII secolo al 597 a.C. I gruppi più importanti provengono da →Samaria, →Lachis e →Arad.

A *Ostraka di Samaria.* Gli o. di Samaria sono piccoli testi economici datati secondo l'anno del e riguardano "olio raffinato" o "vino vecchio" portato dai diversi villaggi circostanti al palazzo reale. Così: "nell'anno nove, di Qouzeh, appartenente a Gadyaw, una giara di vino vecchio" (5); "nell'anno dieci, di Sefer, appartenente a Gadyaw, una giara di olio raffinato" (16a); "nell'anno 15, di Heleq, appartenente ad Aser (figlio di) Alammelech, Helaz di Cazerot" (22).

Malgrado il loro carattere stereotipato, queste iscrizioni gettano qualche luce sul dialetto ebraico del nord parlato a Samaria, diverso da quello di Gerusalemme e, grazie all'identificazione di un certo numero di villaggi, permettono di disegnare la carta del territorio amministrativo della tribù di Manasse a ovest del Giordano. Essi citano nomi di persone con l'elemento teoforo *yw* (Yahweh) o *bʿl* (Baal).

B *Ostraka di Lachis.* Gli o. di Lachis, ritrovati nel 1935 e nel 1938, sono soprattutto messaggi inviati al capo della guarnigione qualche tempo prima della presa delle città da parte di Nabucodonosor verso il 587 a.C. L'o. 3, che comporta 21 righe, è particolarmente interessante poiché segnala la presenza di "un capo d'armata", un "servitore del re" e un "profeta". Questi o. sono i testimoni di una lingua che si ritrova nei testi biblici della fine dell'epoca dei re, in particolare in Ger.

C *Ostraka di Arad.* Gli o. di Arad, scoperti nel 1960 e negli anni seguenti, risalgono al periodo tra il X e l'inizio del VI sec. a.C.; i più importanti, gli "archivi d'Eliashib", sono quelli relativi all'ultima fortificazione, distrutta nel 597 a.C. dagli Edomiti. Si tratta generalmente di brevi messaggi amministrativi, concernenti soprattutto l'approvvigionamento di mercenari greci, i *kittîm*.

D *Altri ostraka.* Tra gli altri o. sono da citare: quello di Mesad Hashavyahu, un lamento sulla giu-

stizia d'un mietitore, e quelli di Cades-Barnea, essenzialmente esercizi scolastici d'apprendimento della scrittura, delle misure e dei numeri.

2 Ostraka aramaici In epoca persiana la lingua dei testi amministrativi è l'aramaico e un certo numero di o., soprattutto quelli di Arad e di Bersabea, ci forniscono qualche informazione sulle pratiche amministrative e l'onomastica di questa epoca.

3 Ostraka in ebraico quadrato In epoca recente, oltre agli o. greci, ne sono stati scoperti numerosi altri in caratteri ebraici quadrati, soprattutto a →Murabba'ât, a →Qumrân, a →Masada e nell'Erodion. Accanto a o. riportanti un solo nome, si trovano soprattutto abbecedari ed esercizi di scrittura.

Bibl. TUAT, 1/3, 248-253; J. Naveh, *The Aramaic Ostraca*, in Y. Aharoni (ed.), *Beer-Sheva I, Excavations at Tel Beer-Sheba 1969-1971 Seasons*, Tel Aviv, 1973, 79-82; A. Lemaire, *Un nouvel ostracon araméen du Ve siècle av. J.-C.*, Semitica 25, 1975, 87-96; id., *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca*, LAPO 9, 1977; id., *Les ostraca paléo-hébreux des fouilles de l'Ophel*, Levant 10, 1978, 156-161; J. Naveh, *The Aramaic Ostraca from Tel Beer-Sheba (Seasons 1971-1976)*, Tel Aviv 6, 1979, 182-198; A. Lemaire-P. Vernus, *Les ostraca paléo-hébreux de Qadesh-Barnéa*, Or 49, 1980, 341-345; E. Puech, *Abécédaire et liste alphabétique de noms hébreux du début du IIe s. A.D.*, RB 87, 1980, 118-126; Y. Aharoni-J. Naveh, *Arad Inscriptions*, Jerusalem, 1981; A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OrbBibOr 39, 1981, 7-33; L.T. Geraty, *Recent Suggestions on the Bilingual Ostracon from Khirbet el-Kom*, AUSS 19, 1981, 137-140; D. Pardee, *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chicago, 1982; I.T. Kaufman, *The Samaria Ostraca: An Early Witness to Hebrew Writing*, BA 45, 1982, 229-239; I. Beit-Arieh, *A First Temple Census Document*, PEQ 115, 1983, 105-108; A. Lemaire-P. Vernus, *L'ostracon paléo-hébreu n° 6 de Tell Qudeirat (Qadesh-Barnéa)*, in M. Görg (ed.), *Fontes atque Pontes, Festgabe H. Brunner*, Wiesbaden, 1983, 302-326; Y. Yadin, *The Lachish Letters — Originals or Copies and Drafts?*, in H. Shanks-B. Mazar (ed.), *Recent Archaeology in the Land of Israel*, Washington-Jerusalem, 1984, 179-186; R. Cohen, *Les ostraca de Qadesh-Barnéa*, MondeB 39, 1985, 24-25; A. Lemaire, *Vom Ostrakon zur Schriftrolle, Überlegungen zur Entstehung der Bibel*, in *XXII. Deutscher Orientalistentag, März 1983, Tübingen*, ZDMG 6, 1985, 110-123; W.H. Shea, *Israelite Chronology and the Samaria Ostraca*, ZDPV 101, 1985, 9-20; F.M. Cross, *A Literate Soldier: Lachish Letter III*, in *Biblical and Related Studies Presented to S. Iwry*, Winona Lake, 1985, 41-47; I. Beit-Arieh-B. Cresson, *An Edomite Ostracon from Ḥorvat Uza*, Tel Aviv 12, 1985, 96-101. ALem

OTNIEL In ebr. *'otnî'ēl;* primo dei Giudici secondo il suo nome; Gdc 3,7-11. È facilmente riconoscibile nel suo nome la divinità El, ma il primo elemento è oscuro: *'t(n)* forse legato alla divinità palmirena *'th* e, più genericamente, a quella del Medio Eufrate *'an*, contropartita dell'ug. *'nt*. È considerato o fratello di Caleb (LXX, Alessandrino), o suo nipote (LXX, Vaticano). Secondo Gs 15,17 s'impadronisce di Kiriat-Sefer e sposa →Acsa. Le notizie su di lui (Gs 3,7-11) introducono i ritratti dei Giudici fondendo le due categorie di giudice e di salvatore; il carattere redazionale di questi versi è molto evidente. Possono conservare un ricordo storico, anche se l'identità di →Cusan-Risataim pone qualche difficoltà. O. appartiene piuttosto all'epoca dell'insediamento che a quella dei Giudici. JAun

OTRE In ebr. *nēbel, nō'd, ḥemet, 'ôb;* in gr. *askos;* l'o. era una pelle di bestia (capra o capro) rivoltata, di cui si chiudevano gli orifizi al fine di contenere liquidi, in particolare acqua (Gen 21,14s. 19), latte (Gdc 4,19) e vino (Gs 9,4.13; 1Sam 10,3; Gdt 10,5). Tuttavia quest'ultimo liquido poteva farli scoppiare (Gb 32,19); per evitarlo non si metteva vino nuovo in o. vecchi (Mt 9,17 par.). Tali o. erano soprattutto utilizzati dai nomadi o nella campagna, poiché permettevano di conservare il liquido fresco e, soprattutto, di trasportarlo più facilmente che in una borraccia o in una giara di →ceramica. Tuttavia l'ebr. *nēbel* poteva anche designare una giara e non è sempre facile distinguere se si tratti di un o. in pelle oppure di una giara di terracotta (cfr. 1Sam 1,24; 16,20; 25,18; 2Sam 16,1). Nel linguaggio immaginifico, si diceva che le lacrime erano talvolta così abbondanti da poter essere raccolte in un o. (Sal 56,9) e il salmista si paragona a "un otre esposto al fumo" (Sal 119,83); si tratta probabilmente di un'allusione al fatto che la pelle dell'o. diventa allora secca e inutilizzabile.

Bibl. J. Kaplan, *Skin-bottles and Pottery Imitations*, PEQ 97, 1965, 144-152. ALem

OVILE →pastore.

OZIA In ebr. *'uzziyāh, 'uzziyyāhû*, in gr. *ozias.*

1 Decimo re di Giuda (776-739); è chiamato *'uzziyāh* o *'uzziyyāhû* in 2Re 15,32-34; 2Cr 26; 27,2; Is 1,1; 6,1; 7,1 e *'ăzaryāh* o *'ăzaryāhû*, "Jahweh ha soccorso", in 2Re 14,21; 15,1-8.28; 1Cr 3,12 (→(1) Azaria). Sono stati rilevati alcuni elementi *'z* e *'zr* in ebraico; si pensa anche a un nome di nascita e a un nome di incoronazione; non esistono ancora spiegazioni soddisfacenti. O. è figlio e successore di →Amazia; sua madre si chiamava Iecolia ed era di Gerusalemme. Il suo regno dura cinquantadue anni (2Re 15,2; 2Cr 26,3), ma occorre tener conto dei sincronismi e delle co-reggenze. Egli valorizzò il territorio di Edom, riconquistato da suo padre, ricostruendo Elat e costruendovi delle fortificazioni. Le maggiori informazioni si trovano in 2Cr 26: O. sviluppò l'agricoltura, aumentò le difese di Gerusalemme dotandola degli ultimi perfezionamenti tecnici, organizzò un esercito ben agguerrito e sempre pronto a combattere. Sul piano religioso, benché il culto sulle alture non fosse scomparso sotto il suo regno, O. è giudicato favorevolmente in 2Re; ma il carattere stereotipato della formula di 15,3-4 non permette ulteriori precisazioni. 2Cr afferma invece che, dopo

la morte di Zaccaria, suo consigliere, si inorgoglì dei successi militari e vide nella lebbra che lo affliggeva il castigo per la sua pretesa di bruciare egli stesso l'incenso a Jahweh, applicando così anacronisticamente a O. la regola post-esilica che riservava ai soli discendenti di Aronne quest'atto cultuale.

Si trova citato un certo *azriya'u* di Giuda negli annuali di Tiglat-Pileser III, ma l'identificazione precisa pone qualche difficoltà (ANET, 282s.; TPOA, 97s.).

2 Simeonita, capo della città di Betulia, assediata dagli Assiri. Accetta lo stratagemma proposto da Giuditta (Gdt 8,28-36).

Bibl. D.D. Luckenbill, *Azariah of Judah,* AJSL 41, 1924/25, 217-232; G. Rinaldi, *Quelques remarques sur la politique d'Azarias (Ozias) de Juda en Philistie (2 Chron 26,6s),* VTS 9, 1963, 225-235; E.R. Thiele, *The Azariah und Hezekiah Synchronisms,* VT 16, 1966, 103-107; J.A. Soggin, *Das Erdbeben von Amos 1,1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda,* ZAW 82, 1970, 117-121. JAun-JLong

P

P →sacerdotale, documento.

PACE In ebr. *šālôm*, in gr. *eirēnē*.

1 Vocabolario L'ebraico *šālôm* esprime la vita vissuta in armonia con gli altri (significato del gr. *eirēnē*; cfr. Gs 9,15; Gdc 4,17; 2Sam 3,20s nella LXX), ma anche l'integrità (dalla radice *šlm*) di un essere o di una società, la salute, la prosperità materiale e spirituale, la felicità; così in 2Sam 11,7 Davide chiede come procede lo svolgimento (letteralmente la "p.") della guerra! La parola ebr. *šālôm* è usata, in Israele, come saluto, quando ci si incontra (Gdc 6,23; Ger 8,11) o quando ci si lascia (Es 4,18; 1Sam 1,17). Gesù la usa (Lc 7,50; Gv 20,19), come anche Paolo che l'associa al termine gr. *charis* ("grazia": cfr. 1Ts 1,1; Ef 1,2). Nell'etimologia popolare →Gerusalemme è la "città della p." (Sal 76; 122,6-8; 125,5; 128,6).

2 Teologia

A *AT.* Nell'AT la p. è, prima di tutto, un dono di Dio (Is 26,12; Sal 35,27); essa appare come il frutto dell'osservanza delle condizioni dell' →alleanza di Dio (Nm 25,12; Lv 26,3-7; Is 54,10; cfr. Lc 19,42). La p. riassume in sé tutte le →benedizioni di cui Dio ricolma i suoi fedeli, come ricorda la benedizione sacerdotale (Nm 6,24-26) e Sal (29,11; 85,9). I libri storici parlano della p. nel senso politico del termine (Gdc 21,13; 1Sam 7,14; 1Re 5,4); le sue regole sono stabilite nel codice →deuteronomico (Dt 20,10-14). La letteratura sapienziale considera la p. come il bene per eccellenza (Sir 26,2; Sal 131,2); se al giusto viene a mancare in questo mondo (Gb 16,12), gli è riservata una →retribuzione nell'aldilà (Sap 3,2-3).

I profeti la pongono al centro del loro messaggio (Ger 14,13; Ez 13,16), fino a farne il tema centrale della →speranza messianica (Is 57,19; 66,12; Ger 33,6; Ez 37,26): il Messia "principe della p." (Is 9,6) farà guerra alla guerra (Zc 9,9-10), restaurerà il creato nella sua integrità (Os 2,20; Is 11,6-9; 65,25) e porterà una "p. infinita" (Is 9,6; 32,17-18; Sal 72,7).

Il "sacrificio di pacificazione" *(zebaḥ šᵉlamîm)*, o sacrificio di →comunione, era una sorta di "retribuzione in cambio della p." ed era un modo per intrattenere delle buone relazioni con Dio (Gdc 20,26; 1Sam 13,9; 2Sam 6,17-18).

B *NT.* Gli scritti del NT restano fedeli alla concezione veterotestamentaria della p.: in Gesù si compie l'attesa messianica di Israele (Lc 1,79; 2,14); egli porta al mondo la p. (Gv 14,27), e l'incarna nella sua persona (Ef 2,14). La p. che egli comunica non è facile, anzi è faticosa (Gv 16,33): egli arma il cristiano di →spada (Mt 10,34), simbolo della lotta spirituale. A loro volta i discepoli sono invitati a farsi "operatori di p." (Mt 5,9), a esserne i testimoni nel mondo (Mt 10,12-13; Lc 10,5), con la →non violenza (Lc 6,27-35), la riconciliazione tra gli uomini (2Cor 13,11; 1Ts 5,13). Dono del Cristo risorto (Ef 2,17; Fil 1,2; Col 1,20) e frutto dello Spirito Santo (Rm 8,6; Gal 5,22), la p. nasce da Dio (Rm 15,33; 16,20; 1Cor 14,33) e si diffonde nella comunità cristiana (At 9,31) come una realtà interiore. È ottenuta con l'adesione al Vangelo, la "buona novella della p." (At 10,36) ed è compito dei cristiani realizzarla sulla terra (Ef 4,3; Col 3,15; Eb 12,14; 1Pt 3,11), come espressione decisiva dell'alleanza nuova ed eterna stabilita in virtù del sangue di Gesù (Eb 13,20).

Bibl. ExWNT, 1, 957-964; TWNT, II, 398-416; W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, Gütersloh, 1920; A. Bea, *L'idea della pace nel VT*, Roma, 1952; F. Sauer, *Die Friedensbotschaft der Bibel*, Graz, 1954; H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im A.T.*, TrierTSt 7, 1956 (1967²); J.J. Stamm-H. Bietenhard, *Der Weltfriede im A. und N.T.*, Zürich, 1959; J. Comblin, *Théologie de la paix*, Paris, 1960-63; W. Eisenbeis, *Die Wurzel šlm im A.T.*, BZAW 113, 1969; C. Westermann, *Der Frieden (Shalom) im A.T.*, in G. Picht-H.E. Tödt (ed.), *Studien zur Friedenforschung*, Stuttgart, 1969, 144-177; D.J. Harris, *Shalom. The Biblical Concept of Peace*, Grand Rapids, 1970: H.H. Schmid, *Šalom "Frieden" im Alten Orient und im A.T.*, SBS 51, 1971; E. Brandenburger, *Frieden im NT*, Gütersloh, 1973; U. Luz, *Eschatologie und Friedenshandeln*, SBS 101, 1981; J.C. Swain, *War, Peace and the Bible*, New York, 1982. [J. Piegsa, *"Zu einem Leben in Frieden seid ihr berufen" (1 Kor 7,15). Friede aus christlicher Sicht*, TGegw 26, 1983, 14-18; E.A. La Verdière, *"Peace be with you"*, «Emmanuel» 90, 1984, 316-319; H. Simian Yofre, *La pace come salvezza universale (Is 2,2-5)*, in *Testimoni fino all'estremità della terra*, ParSpV n. 16, 1987, 39-52; R. Williams, *Resurrection and peace*, TLond 92, 1989, 481-490].

JRad

PADDAN-ARAM In ebr. *paddan-ʾărām* (Gen 25,20; 28,2.5-7; 31,18; 33,18; 35,9.26; 46,15), una volta solo *paddān* (Gen 48,7), reso correttamente con *mesopotamia* dai LXX; questo termine della tradizione "sacerdotale" non deve essere spiegato con l'acc. *paddānu* o *padānu*, "strada", e non può neppure essere identificato col toponimo *pattin* per motivi sia fonetici che geografici. *Paddān* è o un antico nome geografico che designava una regione della Mesopotamia settentrionale, proprio come la parola *mesopotamia* negli autori greco-latini (→Mesopotamia), o una parola aramaica che aveva il significato di "area", documentata sotto la forma *paddānāʾ* in siriaco e *faddān* in arabo, nel senso di misura agraria di superficie, corrispondente, in Egitto, a 4,2 km². Il *śᵉdēh ʾărām* di Os 12,13, letteralmente "campo di Aram", sarebbe una traduzione in ebraico di *paddan-ʾărām*. L'esistenza di un to-

ponimo *padan* o *paddan* è attestata da una donazione immobiliare fatta nella regione di Padan dal re Kashtiliash IV di Babilonia (1240-1228 a.C.) a un certo Agaptaḫa, nome apparentemente hurrita (MDP, II, 95, tav. 20) e da una tavoletta neoassira della biblioteca di Assurbanipal che si presenta come una copia di una antica iscrizione del re cassita Agum II. Il testo, probabilmente pseudoepigrafo, attribuisce a questo sovrano babilonese della fine del XVI secolo a.C. il pomposo titolo di "re dei cassiti e degli Accadi, re del vasto paese di Babilonia... re di Padan e di Alman, re del paese dei Gutei, popoli arretrati". Generalmente i paesi di Padan e di Alman vengono situati al confine dell'Elam, pur ammettendo l'esistenza di una regione di *armān(um)* o *(ḥ)almān* a ovest della "grande ansa" dell'Eufrate. È lecito supporre, tuttavia, che si tratti, in questo caso, dell'Alman occidentale, a ovest del Medio Eufrate, e che il Pad(d)an sia il paese situato a est del fiume, tanto più che il beneficiario della donazione del re sembra avere un nome hurrita che ci orienta preferibilmente verso questa regione abitata dagli Aramei intorno alla fine dell'XI secolo a.C. In questa ipotesi il *paddan-ʾārām* sarebbe il "Paddan aramaico".

Bibl. RLA, IV, 53a; EJ, XIII, 6; M.J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, 67 (n. 14).303; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 189; É. Lipiński, *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av.n.è*, ActAntAcScHung 27, 1979 (1981), 49-102 (v. 58). ELip

PADRE

1 Accezioni In ebr. e in aram. *ʾāb;* in gr. *patēr;* nome che la Bibbia attribuisce non solo al genitore di un figlio o figlia, ma anche al nonno (Gen 28,13), ai genitori (Eb 11,23), agli antenati (Es 12,3), al comune antenato di un gruppo determinato (Gen 10,21; Mt 3,9), ai fedeli defunti della prima generazione cristiana (2Pt 3,4). La parola ha anche un impiego di tipo analogico e si applica antropomorficamente a Dio.

2 Attribuzione del termine nel mondo dell'uomo

A *Il padre di famiglia.* Nella famiglia di tipo patriarcale, che è all'origine dell'antica società israelitica, il p. di famiglia aveva una autorità assoluta (Gen 38,24; Is 64,7; Ml 1,6). Ma già verso la metà dell'VIII secolo a.C. l'autorità del p. di famiglia non è più illimitata. Un p. non può più mettere a morte suo figlio e, anche quando questi ha commesso colpe contro i genitori, il giudizio compete agli anziani della città (Dt 21,18-21). L'educazione dei figli spettava al p. e alla madre (Pr 1,8; 6,20-23; cfr. Sir 7,23s). In particolare il p. trasmetteva al figlio le tradizioni nazionali, che erano anche tradizioni religiose (Es 10,2; 12,26s; 13,14s; Dt 4,10; 6,7.20-25; 11,19; Gs 4,6s.21-24; 22,24s), e le prescrizioni divine date agli antenati (→apodittica, legge). Egli dava a suo figlio anche una educazione professionale; infatti i mestieri erano generalmente ereditari e le tecniche erano trasmesse all'interno del laboratorio familiare.

B *Usi derivati.* Quando gli artigiani si organizzarono in corporazioni, il titolo di p. fu attribuito di conseguenza ai capi delle corporazioni di mestieri (Gen 4,20s; 1Cr 4,14), mentre i lavoratori si chiamavano "figli" (Ne 8,31). Anche il rapporto tra il maestro e il discepolo fu espresso in termini di p. e figlio (2Re 2,12; cfr. 2Re 2,3), che si trovano spesso nelle esortazioni dei libri sapienziali (Pr 1,8; 4,1; 6,20). Grazie all'autorità della quale godeva il p., questo titolo fu attribuito anche al sacerdote (Gdc 17,10; 18,19), al profeta (2Re 6,21; 13,14; cfr. 8,9) e al consigliere o visir dei re (Gen 45,8; Is 22,21; Est 3,13f; 8,12l). In epoca neotestamentaria il titolo di p. era un appellativo onorifico riservato agli scribi celebri e ai sapienti eminenti (4Mac 7,9; Mt 23,9; 1Cor 4,15; MishAbot; *Sifre Dt* 6,7). Secondo il *Talmud di Babilonia*, "rabbi Samuele e rabbi Gionata hanno detto: Se qualcuno insegna la Torah al figlio del suo vicino, la Scrittura lo considera come se egli lo avesse generato" (BabSan 19b). Un analogo impiego del titolo di p. si trova in 1Gv 2,13 dove sembra essere attribuito agli anziani della comunità cristiana.

3 Attribuzione del termine a Dio

A *Dio, Padre degli uomini.* La credenza nella paternità di Dio è indipendente dal culto degli antenati. A fianco dei culti ufficiali praticati nei templi, i popoli dell'antico Oriente hanno sempre conosciuto una pietà di carattere privato. Ogni individuo, in seno alla sua famiglia, o al clan, onorava un dio personale o ancestrale, "il dio dei p." (Gen 26,24; 28,13; 31,5.29.42) che gli garantiva la sua protezione e lo difendeva dalle potenze del male. Era un intermediario, un intercessore presso i grandi dei, ma poteva anche identificarsi con l'uno o l'altro di questi. Aveva un suo luogo di culto speciale, distinto dai luoghi di culto ufficiali ed era invocato come "mio dio", "dio di mio padre", "dio di un tale", "mio creatore", "mio padre", "mio pastore", "mio signore" o anche "dio della mia salvezza", "dio della mia vita" ecc., ma anche con il suo nome proprio, per es. Paḥad (Gen 31,42-53; →Genitore), ed è difficile continuare a sostenere che il "dio dei padri" era originariamente anonimo. Nei →nomi di persona spesso viene menzionato questo dio personale o ancestrale. La religione di Israele lo ha identificato con →Jahweh (Es 3,15; cfr. 3,6) che fu concepito come il p. di Israele (Es 4,22; Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Ger 3,4.19). La nozione di paternità divina supera nell'antico Oriente i limiti della semplice metafora e nell'AT è intimamente legata alla →elezione di Israele. Essa viene così a implicare la certezza dell' →amore di Dio verso il suo figlio adottivo, Israele. La concezione dell'amore divino fondato sull' →alleanza non si trova da nessun'altra parte. In seguito essa è stata segnata da una lenta evoluzione della quale è possibile vedere i frutti alla fine del periodo veterotestamentario. Partendo da questa base biblica, l'invocazione di Dio come p. nel giudaismo del periodo ellenistico (Sir 23,1-4; Sap 2,16; 14,3) e dell'epoca romana testimonia uno sviluppo verso una relazione più personale tra Dio

e il giusto. Il carattere nuovo di questo linguaggio, nel quale l'orante apostrofa Dio esclamando "Oh padre!", riflette una inattesa familiarità tra il fedele e la divinità. Le più antiche attestazioni aramaiche di questa invocazione →Abba! si trovano nella preghiera cristiana (Mc 14,36; Rm 8,15; Gal 4,6; cfr. Mt 26,39; Lc 22,42). Ad esse sono da unire le due recensioni greche del Padre Nostro (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). Senza arrestarsi di fronte al fatto che la Chiesa primitiva usava l'espressione "Dio il Padre", i sapienti del giudaismo continuarono a considerare la relazione tra Dio e l'uomo come una relazione da p. a figlio. Sotto l'influsso dell'ellenismo il termine p. acquistò nella teologia di →Filone d'Alessandria l'accezione di creatore e artefice delle cose, ma il giudaismo tradizionale rimase legato al significato originario di una metaforica relazione familiare con tutta la sua implicazione di un legame di affetto permanente.

B *Dio, Padre di Gesù.* La relazione di paternità tra Dio e Gesù riveste un carattere del tutto particolare che oltrapassa di molto il contenuto implicito nell'invocazione Abba! in Mc 14,36. Questo appare chiaro nella cristologia giovannea, quando Cristo sottolinea la sua unione con il P. nelle sue opere (Gv 5,17.19-21). Non è sufficiente dire che egli imita il P. nella sua attività. Gesù facendo i miracoli compie le opere proprie del P., il che vuol dire che il P. è presente nel Figlio quando questi esercita la sua attività (Gv 14,9s), e che in un solo sguardo si vedono il Figlio e il P. che egli manifesta. In Paolo si riscontra una cristologia simile. Egli mostra Cristo subordinato a Dio (1Cor 3,23; 11,3) tanto nell'opera della creazione che nella restaurazione escatologica (1Cor 15,27s). Ma, poiché il P. è "colui dal quale tutto viene" e Cristo "colui per il quale tutto esiste" (1Cor 8,6), l'azione creatrice del P. è presente nell'azione di Cristo. Questa paternità divina va quindi al di là, non solo del significato metaforico, ma anche del significato reale. Essa si traduce in una dinamica d'azione alla quale la nozione di paternità si addice solo per analogia. →Figlio di Dio.

Bibl. ExWNT, III, 125-135; TWAT, I, 1-19; TWNT, V, 946-1016; X/2, 1225; M.J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'A.T.*, RB, 5, 1908, 481-499; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma, 1963; P.A.H. de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judaean Piety*, Leiden, 1974; H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im A.T.*, AOAT 23, 1975. ELip

PADRE NOSTRO La preghiera cristiana per eccellenza, insegnata da Gesù ai suoi discepoli. Essa si differenzia da quella dei pagani (Mt 6,7-9) e da quella dei discepoli di Giovanni Battista (Lc 11,1-2).

1 Forma Un rapido paragone delle due versioni del P.N. che ci sono state trasmesse (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) permette di rilevare alcune significative differenze. Lc ha solo cinque richieste, mentre in Mt ce ne sono 7. Si rilevano alcune differenze stilistiche e grammaticali nella parte comune. Infine, il P.N. è collocato dai due evangelisti in contesti diversi: Mt 6,9-13 fa parte del discorso della montagna ed è indirizzato a persone che conoscono già la preghiera, ma la praticano male, in modo ipocrita. Lc 11,2-4 è introdotto dal modello di Gesù in preghiera e il contesto mette maggiormente l'accento sulla necessità e non sulla modalità della preghiera. Verosimilmente Mt riflette una catechesi per cristiani di origine giudaica più familiarizzati con la preghiera, Lc invece una catechesi per cristiani di origine pagana. Le due versioni del P.N. sono senza dubbio i testi di due chiese. L'ipotesi di un doppio insegnamento del P.N. da parte di Gesù è poco probabile e non è verificabile. Delle due formule, qual è la più simile all'originale? Per alcuni la forma di Lc, più corta e integralmente compresa nel testo più lungo di Mt, è più primitiva, poiché nella trasmissione dei testi liturgici si ha la tendenza ad allungare. Tuttavia, per la parte comune, la formulazione di Mt è più antica. Altri ritengono Mt come una traduzione fedele di un originale aramaico ben ritmato. Nessun argomento è decisivo. Utilizzato in un primo tempo solo dalla Chiesa giudeo-cristiana, il testo di Mt si è poi rapidamente imposto in tutta la Chiesa. La dossologia ("poiché tuo è il regno, la potenza e la gloria per sempre") attestata dai numerosi manoscritti alla fine del P.N. di Mt non è originale; la sua origine è liturgica.

2 Contenuto Cominciando con l'invocazione al Padre, il P.N. prosegue con delle affermazioni (tre in Mt; due in Lc) di ordine escatologico, che esprimono il desiderio di vedere la venuta del Regno di Dio, avvenimento che costituisce del resto l'oggetto della volontà di Dio (cfr. la preghiera nel Getsemani, Mt 26,39 par.) e coincide con la santificazione del suo nome. Seguono una serie di richieste che chiedono il pane, il perdono e la protezione. Il pane è qualificato come *epiousios*, parola di significato poco chiaro. Si può tradurre: "di domani", "di oggi", "di cui noi abbiamo bisogno", "quotidiano". La richiesta è stata spesso interpretata nel senso di pane di vita. Si discute anche il senso esatto di *tou ponērou*. Si tratta di un neutro, "il male" impersonale, o di un maschile, "il Maligno"? Mt conosce i due sensi e, fin dall'antichità, gli esegeti hanno difeso entrambi. L'orientamento escatologico è dominante nel P.N., ma non comporta nessun disprezzo del mondo. Se l'inizio del P.N. concentra l'attenzione su Dio e sulla sua gloria, ciò non è interrotto dalla lotta dolorosa e attuale evocata dalle richieste seguenti. Le formule del P.N. sono incontestabilmente simili alle preghiere giudaiche. Ma è meglio leggere il P.N. nello spirito del discorso della montagna, di cui il P.N. è talvolta visto come un riassunto.

Bibl. DBS, VI, 799-800; J. Jeremias, *Paroles de Jésus*, Paris, 1963, 51-79; R.E. Brown, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, in *New Testament Essays*, Milwaukee, 1965, 217-253; P. Bonnard-J. Dupont-F. Refoulé, *Notre père qui es aux cieux*, Paris, 1968; G. Schwarz, *Matthäus 6,9-13: Lukas 11,2-4*, NTS 15, 1968-69, 233-247; J. Carmignac, *Recherches sur le "Notre Père"*, Paris, 1969; P. Grelot, *L'arrière-plan*

du "Pater", RB 91, 1984, 531-556. [R. Schnackenburg, *Tutto è possibile a chi crede* (= StBibPaid 89), Brescia, 1989 (originale tedesco 1984); J. Pouilly, *Dieu notre Père. La révélation de Dieu Père et le "Notre Père"*, CahÉv n. 68, 1989]. CFoc

PAFO In gr. *paphos;* situata sul promontorio di Zephirion a ovest dell'isola di Cipro, P. era una città fondata dai Fenici; vi sarebbe approdata Afrodite, nata dalla schiuma delle onde. Una nuova città era stata fondata, verso l'interno, da Agapenore al suo ritorno dalla guerra di Troia. Distrutta da un terremoto agli inizi dell'impero, era stata ricostruita con il nome di Augusta. Capitale di uno dei quattro distretti dell'isola, era la residenza abituale dei governatori (At 13,6-7). Nel loro primo viaggio Paolo e Barnaba vi incontrarono il proconsole Sergio Paolo e il mago Elimas (At 13,6-13). CSaul

PAGANO Termine esclusivamente cristiano, derivato dal latino *paganus*, "paesano" e, in senso figurato, "zotico", "incolto" (Plinio, *Lettere* 7,25,6). Già in Tertulliano indica coloro che non sono cristiani e designa secondo Agostino (*Retractationes* 2,43) gli idolatri, cioè coloro che non sono né cristiani né Ebrei. Secondo Orosio (*Storia contro i pagani* 1, prol. 9) e Prudenzio (*Contro Simmaco* 1,449), questo uso di *paganus* deriverebbe dal senso figurato "zotico", "incolto". È probabile tuttavia che la *fides pagana*, "religione paesana" in senso proprio, fosse intesa in contrapposizione al cristianesimo che, come il giudaismo della Diaspora, si era diffuso negli agglomerati urbani, mentre le campagne restavano fedeli ai culti idolatrici. La nozione di p. non corrisponde esattamente a quella di →gentile che, per la tradizione ebraica, è sinonimo di non-ebreo, né a quella di infedele che, per i musulmani, designa tanto il cristiano quanto l'idolatra.

Bibl. D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, StPostB 333, 1982. ELip

PAI →Pau, Pai.

PALAZZO

1 Vocabolario La differenza tra una →casa e un p. non è essenziale per il tipo dell' "Hofhaus"; gli archeologi chiamano p. la grande casa che occupa un posto molto in vista nella città. D'altra parte, la Bibbia usa anche il termine generico *bayit* ("casa") per designare un p., oltre a parole più specifiche come *hêkāl* e *ʾarmôn*.

2 Palazzi menzionati nella Bibbia

A *Palazzo di Salomone.* La sua descrizione (1Re 7,1-12) è certamente incompleta e oscura sui dettagli. Dal testo, difficile, risulta che il Tempio e il p. erano cinti da uno stesso muro e che i diversi edifici erano raggruppati intorno a due cortili interni. Sono menzionati separatamente la casa della →Foresta del Libano (un arsenale?), il vestibolo delle colonne, la sala del trono e (o?) il tribunale, come il p. della figlia del faraone, tutto costruito in grosse pietre e rivestito di legno di cedro.

B *"Palazzo d'avorio" degli Omridi di Samaria.* Questo p., menzionato in 1Re 22,39 (cfr. anche Sal 45,9), è stato scoperto parzialmente negli scavi di →Samaria.

C *Palazzo di Erode in Gerusalemme.* Situato nel luogo dell'odierna cittadella presso la porta di Giaffa (cfr. Lc 23,7-11), è stato descritto da Giuseppe Flavio (*B.J.*, 5,163-171); è rimasta in parte la torre d'angolo, Fasaele; la sua base misura 17 m × 21; l'altezza di quello che rimane è 19,7 m. Gli scavi hanno rivelato che questo p. era stato costruito su uno strato ellenistico.

D *Palazzo di Macheronte.* La →fortezza di Macheronte era dotata di un p. (cfr. Mt 14,3s).

3 Fonti archeologiche Gli scavi archeologici hanno portato alla luce le fondamenta e le planimetrie oltre che, qualche volta, i dettagli delle strutture di alcuni p. Dell'epoca cananea (età del Bronzo) restano numerosi p. come quelli di Tell Beit Mirshim, Taanak e di tell el-Farʿa (sud). Non restano tracce archeologiche del palazzo di Salomone a Gerusalemme, ma resti di p. di epoca salomonica sono stati rinvenuti altrove, p. es. a Meghiddo (gli edifici 6000 e 1723 dello strato VA-IVB). Come i p. dell'età del Bronzo, questi edifici rappresentano il tipo del *bît hilāni* molto noto nella Siria settentrionale. Questo tipo di costruzione è caratterizzato da due camere longitudinali, la prima delle quali è una sala d'entrata con colonne all'ingresso. Dopo la comparsa degli Assiri in Palestina (VIII secolo), cominciano a comparire i p. del tipo "Hofhaus" assiro come quelli di Meghiddo (strato III), di Cazor, di Lachis. Le →fortezze asmonee ed erodiane erano arricchite da p.: quello di →Masada è stato portato in luce dagli scavi di Y. Yadin, mentre archeologi francescani, e più tardi E. Netzer, hanno studiato a fondo l'Erodion. E. Netzer ha anche scoperto Kypros e un imponente complesso di palazzi d'inverno a Tulul el-Alayik. A Gerusalemme gli scavi hanno portato alla luce la stratigrafia del palazzo di Erode nella cittadella (cfr. supra) senza tuttavia restituirci la planimetria complessiva, e della fortezza Antonia (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,292; 403-409) dal punto di vista archeologico non sappiamo quasi nulla.

Bibl. BRL², 242-247; DBS, VI, 976-1021; Y. Yadin, *Masada*, London, 1967²; D. Ussishkin, *King Solomon's Palaces*, BA 36, 1973, 78-105; V. Fritz, *Die Paläste während der assyrischen, babylonischen und persischen Vorherrschaft in Palästina*, MDOG 111, 1979, 63-74; id., *Paläste während der Bronze — und Eisenzeit in Palästina*, ZDPV 99, 1983, 1-42. ASch

PALESTINA

1 Nome Con il nome P. si designa generalmente "il paese biblico" per eccellenza, cioè le regioni situate da una parte e dall'altra del Giordano (Cisgiordania e Transgiordania), sebbene in nessun periodo della storia queste due regioni insieme abbia-

no ufficialmente avuto il nome di P. Per questo motivo, il mandato inglese, dal 1919 al 1948, data della fondazione dello Stato d'Israele, ha potuto indicare con questo nome soltanto i territori a ovest del Giordano, mentre i territori dell'est formavano l'emirato giordano. La divisione del 1919 seguì l'esempio dei Romani che, dopo la repressione della seconda rivolta ebraica del 135 d.C., chiamarono *Syria Palaestina* una provincia che corrispondeva quasi completamente alla Cisgiordania; questa nuova provincia prese il posto della *Iudaea* di Erode, ma questo nome si trova sporadicamente anche in epoca precedente (p.es. 1Mac 9,1.50; →Giudea). Il carattere artificioso del nome romano, *Palaestina,* è riscontrabile nel fatto che deriva dall'ebr. *pᵉlešet* (''paese dei *pᵉlištîm*'', i Filistei) riservato dagli storiografi greci (tra gli altri Erodoto) alla stretta striscia della pianura costiera che corrispondeva per un largo tratto al territorio dell'antica confederazione dei Filistei. Le regioni a ovest e ad est del Giordano hanno, nell'AT, nomi loro propri: Canaan e →Galaad; esse sono separate dal Giordano (Gen 10,19; Nm 33,51; 34,2; Gs 22,9; ecc.); Canaan è il nome della parte principale della terra promessa, ma il nome designa qualche volta l'intero paese (es. Gen 17,8); Galaad ha in alcuni casi significati diversi e più limitati (Dt 3,10; Gs 13,11; Gdc 10,17-18; ecc.).

2 Confini e superficie La P. ha una superficie inferiore ai 25.000 km², senza comprendere l'estesa ma desertica punta della Cisgiordania che raggiunge il golfo di Aqaba, nè le regioni desertiche ancora più estese, ad est dei territori abitati della Transgiordania. A ovest del Giordano il paese si restringe da 150 km a sud a poco più di 30 km a nord. Le città una volta più importanti, e che tali sono rimaste ai nostri giorni, Gerusalemme e Amman (la Rabba biblica), sono collegate da una strada che copre poco più di 100 km. Gerusalemme si trova a solo 80 km dalla frontiera costituita dal deserto di Beersheba (Bersabea) a sud. 140 km a nord si trova Nazaret, la più importante città della Galilea. L'AT considera generalmente come frontiera meridionale del paese una linea che va da un punto a sud di Gaza (wādi el-ʿAriš, il torrente d' →Egitto), attraverso l'oasi di Cades (ʿain Qedēs), fino alla punta meridionale del Mar Morto, seguendo verso est il wādi el-Heṣa (il torrente →Zered). La città di →Dan (tell el-Qāḍī), alle fonti del Giordano, era generalmente considerata il confine più settentrionale del paese (da Dan a Bersabea: Gdc 20,1; 1Sam 3,20; ecc.), ma nel periodo dell'espansione politica sotto la monarchia il confine veniva certe volte fatto risalire fino ai dintorni di →Camat (1Re 8,65; ecc.), oggi in Siria. Alcuni passi dell'AT (Gen 15,18; ecc.), come alcune dettagliate descrizioni delle frontiere (Nm 34; Ez 47,13-20), considerano l'estensione del ''paese che Jahweh ha promesso ad Abramo, Isacco e Giacobbe'' dal torrente d'Egitto fino all'Eufrate (Nm 32,11; ecc.).

3 Clima In epoca biblica, esattamente come oggi, il clima della P. è subtropicale; vi sono solo due stagioni: un'estate secca e un inverno umido (cfr. Gen 8,22). La temperatura massima è in agosto con una media di 26° sulla costa, 24° sul massiccio centrale e 31° nella valle del Giordano. La minima si verifica in gennaio con una media di 13°, 9° e 15° nelle regioni suddette. La temperatura più elevata a Gerusalemme è di 45° in estate, e la minima in inverno di −3,9°. Grazie alla predominanza dei →venti di ovest il clima può essere considerato temperato, malgrado la latitudine; d'estate le notti sono generalmente fresche, fuorché nella profonda valle del Giordano il cui clima è piuttosto tropicale. Un elemento sfavorevole del clima è il vento che qualche volta soffia da sud-est (in arabo *ḥamsîn, šerqiyyeh,* ''scirocco''; in ebr. *šārāb*); esso porta, insieme a un caldo torrido, la sottile polvere di sabbia della penisola arabica (cfr. Gb 37,17) e interrompe prematuramente, in molte regioni, la vegetazione primaverile, che fiorisce molto rapidamente dappertutto, anche nelle regioni desertiche (cfr. Sal 103,15s). Le precipitazioni annue non solo sono relativamente scarse (a Gerusalemme la media è di 630 mm), ma sono caratterizzate dalla concentrazione in un piccolo numero di giornate, perciò la stagione umida (da settembre-ottobre a marzo-aprile) prevede un elevato numero di giorni senza pioggia. Le nuvole di pioggia provenienti da ovest si scaricano soprattutto sulla piana costiera o sulle pendici occidentali del massiccio centrale; anche la parte orientale del paese (deserto di Giuda e valle del Giordano) gode ben poco di questa benedizione. Gli abitanti della P. apprezzano soprattutto la ''pioggia precoce'' che interrompe la calura estiva, in settembre-ottobre, e la ''pioggia tardiva'' che viene poco dopo la fine della stagione umida e permette alla vegetazione di resistere ai primi caldi. La P. deve a queste precipitazioni e al suo sottosuolo calcareo un grande numero di sorgenti (da 6 a 7 ogni 100 km²) che hanno dato il nome a numerose località bibliche e moderne e che, in mancanza di fiumi, più facili da sfruttare per l'irrigazione, danno un contributo indispensabile all'economia agricola.

4 Flora La →flora della P. ha subito molti mutamenti nel corso del tempo: in seguito al disboscamento eccessivo, praticato su larga scala, soprattutto sotto il governo turco, le regioni montagnose sono state private, a causa delle valanghe, dello strato fertile di terra vegetale e si sono trasformate in territori pietrosi. Attualmente si cerca di rimediare con programmi di rimboschimento. La fertilità del paese nell'antichità non deve essere sopravvalutata: l'espressione ''terra dove scorrono il →latte e il miele'' (Es 3,8; ecc.) ha sempre avuto un significato molto relativo se si pensa al desolato deserto che la circonda; d'altra parte l'AT ha conservato soltanto il ricordo (p.es. Gs 17,18) dell'antico paesaggio di boschi che si estendeva da una parte e dall'altra del Giordano. Ne rimangono le vestigia sul Carmelo, in Alta Galilea e nella Transgiordania centrale. Per il resto la flora della P. è varia, e ciò è dovuto alla situazione geografica del paese che si trova tra il Mediterraneo e i grandi deserti del Vicino Oriente, e alle differenze di quota che presenta. Mentre le rive

del Giordano sono coperte da una giungla tropicale (cfr. Ger 12,5; ecc.) e Gerico è chiamata nella Bibbia "città delle palme" (Gdc 3,13; ecc.), dappertutto, altrove, troviamo ulivi e fichi; in molte località, soprattutto del sud, è praticabile la viticoltura. L'orzo e il frumento crescono bene nella steppa. Gli agrumi, introdotti nel Medioevo, sono diventati, grazie a una buona preparazione del suolo e all'irrigazione, uno dei principali prodotti dell'esportazione dell'Israele moderno.

5 Fauna Per quanto riguarda la →fauna, non si riscontrano grandi differenze tra le specie di animali domestici odierni e quelle di cui parla la Bibbia. In molte regioni l'asino è ancora il mezzo di trasporto per eccellenza; il cammello comincia a diventare raro. I greggi di capre e di pecore che forniscono tante immagini alle Scritture sono ancora una fonte importante di reddito per la popolazione delle campagne. Mentre numerosi testi della Bibbia (2Re 2,24; ecc.) menzionano gli orsi, e i pellegrini del Medioevo vi incontrano ancora i leoni, la grossa fauna non domestica, a parte il cinghiale e lo sciacallo, è praticamente scomparsa. Vi sono ancora piccoli serpenti e scorpioni; qualche volta le cavallette invadono la Transgiordania. Il solo bacino ricco di pesce è il lago di →Genesaret.

6 Regioni Geograficamente la P. è costituita da strisce di terra parallele che vanno da sud a nord.

A *Pianura litoranea.* La parte occidentale costituisce la pianura fertile di limo e loess, lungo la costa mediterranea (Nm 34,6; ecc.); la sua estensione massima (a sud) è di circa 40 km; essa va restringendosi progressivamente verso nord. L'AT vi distingue il paese dei Filistei, →Filistea, e la pianura di →(1) Saron. Più a nord, la stretta fascia di terra continua al di là del →Carmelo, nella piana di Acri e, in territorio libanese, lungo lo stretto corridoio situato tra il mare e la catena del Libano. Nessuno dei corsi d'acqua che, provenendo dall'interno del paese, si gettano nel Mediterraneo (nahr Rūbīn, in ebr. naḥal Sōreq; nahr el-ʿAujā, lo Iarqon biblico vicino a Giaffa; nahr ez-Zerqā, in ebr. naḥal Tannînîm, vicino a Cesarea; nahr el-Muqaṭṭaʿ, il →Kison biblico, a nord del Carmelo) ha reale importanza.

B *Monti centrali.* Separata dalla pianura costiera da una regione che ha un suo carattere particolare, soprattutto nel sud, dovuto alle sue basse colline ondulate (la Sefela), una cresta montuosa centrale attraversa tutta la P., tagliata da innumerevoli wādi, quasi sempre in secco. Essa è interrotta dalla pianura oggi chiamata ʿEmeq (o merij Ibn ʿĀmir) e che l'AT chiama pianura di →Izreel (Gdc 6,33), "pianura di →Esdrelon" (Gdt 1,8) o "la grande pianura" (1Mac 12,49).

A nord di questa pianura bisogna distinguere i monti della Bassa Galilea e dell'Alta Galilea. Il loro nome biblico non ci è noto. Il massiccio centrale a sud della pianura può essere diviso in quattro parti: i monti di Manasse, di Efraim (Gs 17,15; ecc.), di Beniamino e di Giuda (Gs 20,7). "Colline di Samaria" (Ger 31,5) è una denominazione posteriore dei monti di Manasse e di Efraim, mentre "Montagne di Neftali" (Gs 20,7) si riferisce alla parte orientale dell'Alta Galilea.

La cima più elevata del sud si trova vicino a Ḥalḥul (la →Calcul biblica; 1200 m) a nord di Ebron; nel nord è il jebel Jermaq, in ebr. har Merōn (1208 m).

C *Faglia del Giordano.* A est della cresta centrale si stende la profonda valle del Giordano (el-Ġōr; →Araba), la parte più profonda di una lunga faglia che inizia ai piedi del Taurus e prosegue lungo la Beqāʿ siriana, la valle del Giordano, il golfo di Aqaba e il Mar Rosso fino ai grandi lagbi dell'Africa centrale. Per tutta la lunghezza della parte palestinese, scorrono verso il Mar Morto i meandri del →Giordano, il fiume più importante della Palestina, che la forte pendenza e il letto profondamente incassato rendono impraticabile alla navigazione.

D *Monti della Transgiordania.* La regione, che si stende a est del Giordano, forma nel sud (→Moab) un altopiano; la parte centrale (→Ammon) è molto accidentata; il nord è il territorio vulcanico di →Basan. Questa striscia è attraversata da tre fiumi perenni che si gettano nel Mar Morto e nel Giordano: a sud l' →Arnon, al centro lo →Iabbok, a nord lo →Iarmuk, che non è menzionato nella Bibbia. Dietro questo paese abitato si stende il deserto siro-arabo, che l'AT chiama "il paese dei figli dell'Oriente" (Gen 29,1 ecc.) e del quale conosce molti tra gli innumerevoli clan e tribù. Oltre la Araba e il golfo di Aqaba, a sud del Mar Morto, questo deserto si unisce al "deserto grande e spaventoso" (Dt 1,19) della penisola del Sinai che separa la P. dall'Egitto. La zona del deserto del Sinai limitrofa alla P. si chiama, nell'AT, il →Negheb.

7 Popolazione I dati sulla popolazione più antica della P. ci vengono dalle scoperte di scheletri preistorici, soprattutto da quello dell'Homo Galileensis (tipo di Neanderthal) che è il più conosciuto, e dalle scoperte sempre più numerose di utensili preistorici che gli scavi hanno portato alla luce anche ai livelli più profondi (Gerico, Meghiddo, Bet-Sean). Ai primordi dell'era storica il paese era abitato soprattutto da Semiti (→Cananei, →Amorrei), mescolati a elementi autoctoni e stranieri, e per una parte non semiti. Numerose guerre, deportazioni e immigrazioni hanno avuto come conseguenza che soltanto nelle regioni più isolate si sono conservati, in condizioni miste, i resti di questa popolazione storica. E gli stessi fattori hanno contribuito, nei tempi antichi come ai nostri giorni, alla formazione di una civiltà mista le cui caratteristiche sono rese tanto più evidenti dalla mancanza di genio inventivo degli autoctoni (→preistoria della Palestina).

8 Storia La caratteristica più notevole della storia politica della P. è la frammentazione del paese in piccole unità. La forma più antica di questa conformazione è il sistema di innumerevoli città, così come le conosciamo dalle fonti profane, come le lettere di →El Amarna, e dall'AT, all'epoca della conquista di Canaan (vedi p.es. Gs 12). Benchè la conoscenza di questo periodo sia stata profondamente modificata, possiamo affermare con certezza che la divisione del paese in innumerevoli città senza potere,

aggravata dal declino della potenza egiziana, rese possibile la conquista. Tale conquista avvenne con una occupazione abbastanza incoerente, nella quale si mescolavano le rivalità tra le diverse tribù con le annessioni fatte dai più forti a spese dei più deboli (→Giosuè; →Giosuè, libro). Il breve periodo di unità politica che la P. conobbe sotto i primi re dipese principalmente dalla minaccia di espansione dei →Filistei. Ma, scongiurato il pericolo, il processo di polverizzazione politica ricominciò con la disgregazione della duplice monarchia davidica in due regni indipendenti (c. 928 a.C.). →(2) Giuda, che restò fedele alla dinastia di Davide, non fu mai più di un piccolo stato. →Israele, la zona settentrionale, dalla quale dipendevano, almeno in teoria, i territori situati a est del Giordano, perdette rapidamente il suo carattere religioso proprio a causa dei numerosi contatti con i vicini, e fu costantemente in preda alle divisioni interne. Prima della fine dell'VIII secolo a.C. tutta la P., salvo Giuda, fu annessa all'impero assiro e divisa in province. Come Giuda, i principati di Ammon e di Moab in Transgiordania conservarono la loro precaria autonomia solo al prezzo di un tributo pagato al potente vicino. Un secolo più tardi il piccolo stato di Giuda scomparve a sua volta sotto i colpi di Nabucodonosor, re di Babilonia (586 a.C.). La nascita dell'impero persiano, sotto Ciro (538-529), inaugurò, almeno per Giuda, un periodo di restaurazione, ma nè la provincia di Samaria a nord né quella di Giuda a sud godettero di una reale indipendenza politica; non erano che divisioni amministrative della quinta satrapia, così come Ashod, Ammon (che comprendeva a quell'epoca una grande parte della Transgiordania) e la provincia "araba" che comprendeva la penisola del Sinai, il Negheb e la futura Idumea. Dopo la morte di Alessandro Magno (323 a.C.), la P. e la Siria meridionale vennero dapprima a far parte dell'impero egiziano dei Tolomei, ma dopo la battaglia di Panion, nel 198, la P. dei due lati del Giordano passò ai sovrani seleucidi di Antiochia e fu annessa alla "strategia" di Celesiria e di Fenicia, divisa, in un modo ancora poco conosciuto, in strategie, meridi (parti), toparchie ed eparchie. Giuda o la Giudea fu ingrandita a spese di Samaria o della Samaritide (1Mac 10,30; 11,34); sembra che abbia costituito un'unità con una parte della Galilea, il resto della quale apparteneva alle città fenicie della costa. La regione costiera di Tolomaide fino alla frontiera dell'Egitto costituiva la provincia della Paralia (→litoranea, zona; cfr. 1Mac 15,38). A sud di Giuda si estendeva l'eparchia di Idumea (1Mac 4,61; ecc.); la parte settentrionale della Transgiordania si chiamava Galaaditide (1Mac 5,9). L'indebolimento del potere centrale dei Seleucidi rese possibile la riunificazione, sotto la guida dei Maccabei, di quasi tutti i territori situati al di qua e al di là del Giordano (verso il 165-134). Tuttavia la rinascita politica e religiosa stabile dell'antica monarchia di Davide fu ostacolata dalle rivalità tra i sovrani →Asmonei e dall'intervento dei Romani che nel frattempo erano penetrati fino in Asia. La provincia di Siria, costituita nel 63 a.C. da Pompeo, inglobò la P. che divenne parte dell'impero romano. La maggior parte del paese fu riunito di nuovo sotto lo scettro di Erode il Grande, ma questo re, di origine idumea, esercitò il suo potere alle dipendenze di Roma. Alla sua morte, il regno venne diviso: i suoi figli Archelao, Erode Antipa e Erode Filippo II ricevettero rispettivamente le etnarchie di Giudea (con l'Idumea), di Samaria e di Galilea-Perea (salvo la Decapoli, fondata da Pompeo), e la tetrarchia che comprendeva la Traconitide, la Gaulanitide, la Batanea e l'Auranitide (con l'Iturea). Dopo la deposizione di Archelao, la prima etnarchia fu affidata nel 6 d.C., in quanto parte della provincia di Siria, a un →procuratore romano; all'epoca della vita pubblica di Gesù, questa carica era ricoperta da Ponzio Pilato (26-36). Erode Antipa, del quale si parla nel racconto della passione di Gesù (Lc 23,7), restò al potere fino al 40, Filippo fino al 34. Tra il 41 e il 44 le diverse parti del regno furono di nuovo riunite sotto lo scettro di un nipote di Erode il Grande, Agrippa I, che ricostruì per l'ultima volta la mura dell'antica Gerusalemme. Dopo la sua morte i distretti del sud furono di nuovo governati dai procuratori romani, fino alla prima →rivolta ebraica del 66; Tito la represse nel 70 con l'assedio e la distruzione della città di Gerusalemme. Traiano dovette a sua volta reprimere una imponente rivolta della Diaspora ebraica contro l'autorità romana, ma il fermento, incoraggiato da una corrente messianica, continuò a covare in P. e portò, all'epoca di Adriano, alla seconda →rivolta ebraica, capeggiata da Bar Kokba (131-135), e alla seconda conquista di Gerusalemme. La distruzione totale della città e la fondazione di Aelia Capitolina, sulle sue rovine, segna la fine del periodo biblico della P.

Bibl. DBS, VI, 1021-1066.

Opere fondamentali: G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, London, 1894 (numerose riedizioni: 1931[25]; etc.; descrizione dettagliata); F.M. Abel, *La géographie de la Palestine*, Paris, 1933-38 (opera fondamentale); M.Du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, Paris, I, 1958; Y. Karmon, *Israel. A regional geography*, London, 1971.

Documentazione fotografica: G. Dalman, *Fliegerbilder aus Palästina*, Gütersloh, 1925; R. Koeppel, *Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern*, Tübingen, 1930; L.H. Grollenberg, *Atlas de Bible*, Paris, 1955. [A.R. Millard (a cura di), *Immagini del mondo biblico*, a cura di C. Mason-P. Alexander, Leumann (To), 1991; *La Terra del Messaggio. Per un Atlante di Geografia Biblica*, Leumann (To), 1991].

Clima: F. Exner, *Zum Klima von Palästina*, ZDPV 33, 1910, 107s.

Flora: G.E. Post, *Flore of Syria, Palestine and Sinai*, Beirut, 1932-1933[2]; N. Peelman-B.F. Kocian, *The plants of the Bible*, New York, 1975.

Fauna: F.S. Bodenheimer, *Die Tierwelt Palästinas*, Leipzig, 1920; N. Peelman-B.F. Kocian, *The beasts, birds and fish of the Bible*, New York, 1975.

Atlanti: H. Guthe, *Bibelatlas*, Leipzig, 1926[2]; B. Maisler, *The Graphic Historical Atlas of Palestine*, Tel-Aviv-Jerusalem, 1942 (in ebraico); G.E. Wright-F.V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the*

Bible, Philadelphia, 1945; Y. Aharoni-M. Avi-Yonath, *The Macmillan Bible Atlas,* London, 1977; J. Rogerson, *Nouvel Atlas de la Bible,* Turnhout, 1985. [Y. Aharoni-M. Avi-Yonah, *Atlante della Bibbia,* Casale Monferrato, 1987 (dalla 2ª edizione del 1979); E.R. Galbiati-A. Aletti, *Atlante storico della Bibbia e dell'Antico Oriente. Dalla preistoria alla caduta di Gerusalemme nell'anno 70 d.C.* (= Enciclopedie per tutti 7), Milano, 1983; J.B. Pritchard et alii (ed.), *Atlante del mondo biblico,* Torino, 1991; M. Gilbert, *Atlante di storia ebraica,* tr. di V. Lucattini Vogelmann, Firenze, 1993 (dalla 4ª edizione del 1992)]. JS-ASch

PALINSESTO Papiro o pergamena in cui la prima scrittura, detta scrittura inferiore, è stata cancellata per scrivervi un testo nuovo, detto scrittura superiore. Questa pratica, documentata fino al Medioevo, era giustificata dall'alto costo del papiro e della pergamena. Spesso è possibile leggere i testi cancellati mediante la fotografia ai raggi infrarossi. Il più antico p. palestinese oggi conosciuto è stato trovato in una grotta del wādī Murabbaʿat (Pap. Mur. 17) e risale all'VIII-VII secolo a.C. Conosciamo numerosi palinsesti biblici del NT e delle versioni antiche (→manoscritti biblici). ELip

PALMA, PALMIZIO, DATTERO L'ebr. *tāmār* e il gr. *phoinix* designano sempre la palma da datteri *(Phoenix dactylifera),* un tempo diffusa nei paesi biblici e in particolare nelle oasi del deserto (Es 15,27) e sulle montagne di Efraim (Gdc 4,5). Di questa abbondanza abbiamo la testimonianza in numerose espressioni come "città delle palme" (Dt 34,3; 2Cr 28,15: Gerico; Gdc 1,16; 3,13), →Tamar (1Re 9,18; Ez 47,19; 48,28), Azazon-Tamar (Gen 14,7; 2Cr 20,2: En-Gaddi?), Baal-Tamar (Gdc 20,33). I rami delle palme formano una buona protezione contro il sole, per es. durante la festa delle Capanne (Lv 23,40; Ne 8,15). La palma dà il vino di palma; i suoi frutti servono a fare piccoli dolci (2Sam 6,19; 1Cr 16,3). Il nome Tamar è un nome di donna (Gen 38,6s; Mt 1,3); la bellezza della palma spiega il paragone con la sposa in Ct (7,8-9); robusta e bella, la p. è simbolo del giusto (Sal 92,13). La palma (in gr. *baion*) è anche il simbolo della vittoria (1Mac 13,51; Gv 12,13; Ap 7,9); le palme erano anche impiegate nella decorazione del Tempio (1Re 6,29s; Ez 40,16s; in ebr. *timorah*). HF-JCMar

PALMIRA, TAOMOR In ebr. *tadmōr,* in gr. *palmyra;* oasi del deserto di Siria, a metà strada tra il Mediterraneo e l'Eufrate. Il suo nome semitico attuale di Tadmur è già attestato all'inizio del II millennio a.C. e probabilmente significa "rifugio". Le fonti assire rivelano la presenza di Aramei a Tadmor già alla fine del XII secolo, epoca nella quale l'addomesticamento del cammello fece delle oasi una tappa fondamentale del traffico carovaniero tra la Mesopotamia e la Siria-Palestina. La probabile menzione di una ricostruzione di "Tadmor del deserto" da parte del re Salomone (1Re 9,18; 2Cr 8,4) sarebbe una testimonianza dell'utilizzazione di questa tappa da parte di carovane dirette a Gerusalemme, via Damasco assoggettata da Davide (2Sam 8,6). L'utilizzazione di questa strada da parte delle carovane reali è probabilmente all'origine della leggenda di un impero salomonico che si estendeva fino all'Eufrate (1Re 5,4). Lo sfruttamento diretto da parte di Salomone di questa via commerciale ebbe termine con tutta probabilità quando gli Aramei presero il potere a Damasco (1Re 11,23-25). La successiva storia di Palmira non è molto conosciuta fino al periodo d'oro della città, che va dal I secolo a.C. al III secolo d.C. ed è documentata da monumenti notevoli e da centinaia di iscrizioni aramaiche e greche. La religione di Palmira in quest'epoca è caratterizzata, tra l'altro, dal culto di un dio anonimo, chiamato "Colui il cui nome è benedetto per sempre". Le numerose dediche a questo dio incise nei secoli II e III su piccoli altari da incenso rivelano un intenso sapore biblico, tanto da riprodurre quasi parola per parola Sal 118,5. Dal momento che una comunità ebraica si era stabilita a Palmira, almeno dopo il I secolo d.C., non è impossibile che, in questo caso, abbia esercitato una certa influenza. Il Talmud, d'altra parte, allude a più riprese agli abitanti di Palmira convertiti al giudaismo, ma sospettati di non aver rinunciato completamente ai culti locali. Quando, nel IV secolo, il cristianesimo cominciò a diffondersi a Palmira, trovò probabilmente un terreno favorevole.

Bibl. DBS, VI, 1066-1103; EJ, XV, 696-699; *Palmyre, bilan et perspectives,* Strasbourg, 1976; H.J.W. Drijvers, *The Religion of Palmyra,* in *Iconography of Religions,* XV/15, Leiden, 1976; E. Lipiński, *La religion de Palmyre: dix ans de travaux et d'études,* FolOr 20, 1979, 205-220; J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra,* Leiden, 1979 (cf. BO 337, 1980, 392-395); J. Starcky-M. Gawlikowski, *Palmyre,* Paris, 1985. ELip

PALTI, PALTIEL In ebr. *paltî, paltî'ēl,* "Dio è la mia liberazione"; figlio di Lais, di Gallim; sposa →Mikal, il cui marito →Davide ha lasciato la sua casa per sfuggire a Saul (1Sam 25,44). Davide la richiede a →Is-Baal dopo la morte di Saul conformemente a un diritto in vigore in Mesopotamia. Mikal e P. si separano malvolentieri (2Sam 3,14-16) e Mikal non proverà più per Davide lo stesso affetto del passato. JAun

PANE L'ebr. *leḥem* e il gr. *artos* designano tanto il →nutrimento (Gen 43,31) in genere, quanto il p.; questo significa che il p. è diventato poco per volta il nutrimento fondamentale dell'uomo biblico. In ebraico la radice di *leḥem* designa anche la guerra: probabilmente questo indica che la radice risale a un'epoca molto antica nella quale la ricerca del nutrimento si accompagnava a lotte e grida di guerra; ma la questione rimane aperta. Il p. è dunque una derrata di importanza primaria pur restando per molto tempo un prodotto di fabbricazione esclusivamente familiare e femminile (Gen 18,6); il p. non

si vende, ma può essere oggetto di prestito, di baratto, di dono (cfr. Os 3,2; 1Sam 25,18). In epoca più tarda è menzionata una via dei Fornai, a →Gerusalemme (Ger 37,21). In Egitto e a Babilonia esiste la qualifica di fornaio reale (Gen 40,2; →panettiere). Preparazione, cottura, consumazione del p. rimangono caratteristiche della vita agricola e perciò della vita sedentaria; il p. entra ben poco nell'alimentazione dei nomadi transumanti. Il p. più corrente è il p. di →orzo, ma l'AT parla, come di una pratica corrente, della lavorazione di diversi tipi di farina di cereali o di legumi: orzo e frumento, →grano, certamente, ma anche →(2) miglio, →farro, →fava, →lenticchie, sorgo, sesamo, ecc. La qualità del p. dipende dal livello di vita e perciò varia con le entrate o i raccolti della famiglia, e dalla qualità del grano conservato:

— p. d'orzo per i poveri e i contadini (Gdc 7,13);
— p. di frumento per i ricchi (Dt 32,14);
— p. di farro o di miglio nei tempi difficili (Ez 4,9).

Il grano viene macinato tutti i giorni e la →farina si presenta anch'essa in diversi tipi. La preparazione con acqua, sale, qualche volta olio o erbe aromatiche (→cibo) dipende dalla destinazione del p. La pasta viene lavorata in un canestro; può essere lievitata o no: il p. azzimo (senza →lievito) presenta il vantaggio di poter essere preparato rapidamente e di essere subito pronto per la consumazione, ma evidentemente ha meno mollica e più crosta del p. lievitato (Es 12,39). La forma, che dipende dalle mani che lo impastano, può variare e il gusto ne risulta qualche volta modificato, tuttavia l'abitudine prevale sulla fantasia e il p. è generalmente rotondo e piatto: è una corona o un "cerchio di p." o un "disco di p." (Es 29,23) di circa 150 gr dopo la cottura e di circa 20 cm di diametro. Accanto al p. propriamente detto, si preparano, con il lievito o senza, ogni sorta di gallette, frittelle (2Sam 13,6-10; in ebr. *ʿebibôt*) e dolcetti aromatizzati con ogni sorta di ingredienti: dolcetti all'uva (Ct 2,5), dolci al miele (Es 16,31) ecc. Il combustibile per la cottura è generalmente costituito da fascine di rametti e di spini oppure da pani di escrementi seccati di animali, resi compatti da paglia sminuzzata (cfr. Ez 4,9s dove per la cottura si menzionano escrementi umani). I metodi di cottura del p. sono diversi a seconda delle possibilità del posto e del volume della pasta da cuocere. Se si tratta di cuocere rapidamente poca pasta, è sufficiente un semplice fuoco che riscalda una base fatta di sassi o una pietra piatta (1Re 19,6): tolte le braci e pulita la base, l'impasto, dello spessore di un dito, viene steso sul o sui sassi roventi e quando la pasta è cotta da una parte viene girata (Os 7,8) e ricoperta di cenere calda per terminare la cottura (1Re 19,6). Queste sono le "focacce sulla pietra". Si può usare lo stesso metodo, servendosi di un disco di terracotta con dei piccoli fori o di una grande placca di ferro appoggiata su tre grosse pietre e scaldata dal di sotto (1Cr 9,31). Si conoscono almeno tre forme di questo utensile di cottura (Ez 4,3; Lv 2,5; 2Sam 13,9). Vi sono anche i forni portatili: sono delle specie di orci di terracotta nei quali si mette il pane a cuocere, col fuoco sotto; questo è l'utensile dei nomadi. Soprattutto vi sono i forni fissi scavati a metà nel terreno e coperti con argilla: è il *tannûr* (Gen 15,17) conosciuto in tutta l'antichità semitica; si tratta di un grande fornello cilindrico o conico di terracotta con una apertura inferiore per il tiraggio; la cima è sovente tagliata e aperta per lasciar passare il fumo (Gen 15,17). Questo forno fisso veniva costruito nel cortile interno dell'abitazione e poteva essere utilizzato da più donne (Lv 26,26): dopo un fuoco vivo e prolungato, si lasciava della brace abbondante sotto la base del forno e il p. veniva cotto mettendo l'impasto sulle pareti calde all'interno del cilindro o del cono. I p. cotti venivano fatti scivolare in un paniere (Gen 40,16) oppure infilati con una punta nel mezzo, se erano di forma rotonda, con un bastone; e questo spiega l'espressione "rompere il bastone del pane" (Ez 4,16) per dire "provocare una carestia", perché il bastone non prendeva più pane. Ogni casa aveva una madia o un cesto per conservare il p. (Dt 28,5) e ripararlo dalla polvere.

Il p. si rompe con le mani e non si taglia (Is 58,7). Questa espressione è tipicamente ebraica. Caldo, questo p. è buono, se è cotto al punto giusto: perciò lo si prepara giornalmente poco prima del pasto principale. Questa preparazione è molto importante per la famiglia, per la sua salute, per la sua coesione, per la sua vita. Le espressioni frequenti "pane e acqua" o "mangiare pane e bere acqua" equivalgono alla nostra espressione "minimo vitale" (Gb 22,7). È del resto il nutrimento esclusivo del soldato (1Sam 16,20) e del prigioniero (Ger 37,21). Il pane è per l'uomo della Bibbia un dono (Sal 104,14), una forza ricevuta da Dio (Sal 104,15). Ha valore di segno: immagine della sapienza (Pr 9,5), dell'intelligenza (Sir 15,3), dell'alleanza (Gen 31,54), di un trattato di pace (Abd 7), del Regno (Lc 14,15), della vita (Gv 6,35ss). Il p. è usato nel culto: →p. della proposizione; p. delle →primizie (Lv 23,20); p. dell'offerta da agitare; p. lievitato del sacrificio di azione di grazie (Lv 2s). L'antico testo di Gen 14,18 presenta un racconto che è certamente un riferimento a un rito di presentazione del p. e del vino come offerta di comunione. Il p. è in realtà l'espressione di un legame di unione (Sal 41,10), di comunione e, in questo senso, è importante notare che ogni festa comincia con il p. e l'acqua/vino, nutrimento e bevanda condivisi nella gioia e nell'afflizione (cfr. Os 9,4: il p. del dolore). Sul versante opposto vi è il digiuno (Es 34,28), privazione volontaria di qualunque nutrimento. Più spesso, però, la privazione deriva dalla carestia (Gen 47,13) ed è uno dei mali peggiori (Sal 102,10). Il rifiuto di dare del p. a chi ne è senza è allora odioso (Dt 23,5). Il p. e il vino dell'ultimo pasto di Gesù con i suoi riprende, amplificandola, tutta la ricchezza di significati data dall'AT alla condivisione del p. (→cena; →eucarestia).

Bibl. TWAT, IV, 538-547; TWNT, I, 475-476; H.E. Jacob, *Histoire du Pain depuis 6.000 ans*, Paris, 1958.

JArg

PANETTIERE In Gen 40-41 un p. (in ebr. *ʾōpeh*) o gran p. *(śar hāʾōpîm)* è menzionato alla corte del faraone insieme a un coppiere. Come lui, fa un sogno che è interpretato da Giuseppe. È chiamato →eunuco (in ebr. *sārîs:* Gen 40,2), termine che, qui, ha significato di "funzionario reale". Il p. può essere identificato con l'egiziano *rthtj* o con uno dei pasticcieri dei quali i testi egiziani enumerano le diverse specialità. Il fatto che in antico egiziano si conoscano parecchie decine di varietà di torte e di pani potrebbe chiarire Gen 40,17.

Bibl. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959, 37.
ASch

PANFILIA, PUL In ebr. *pûl*, in gr. *pamphulia;* regione compresa tra la Licia e la Cilicia Trachea, confinante a nord con il Taurus e a sud con il Mediterraneo.

Nell'AT la P. ha, in ebr. antico, il nome di *pûl* corrispondente al secondo elemento del nome greco *(pamphulia)*. Secondo Erodoto (*Storie* 1,28) la P. faceva parte degli stati di Creso, re della Lidia, ed è infatti insieme alla →Lidia che la P. è menzionata in Is 66,19, il solo testo della Bibbia ebraica nella quale sia nominata. La P. fa parte di una lista di paesi dell'Asia minore che comprende ancora la Frigia (→Mesech), il Ponto (→Kashka), il Tebal (→Tubal) e la Ionia (→Iavân). È probabile che il nome *pûl* comparisse anche con la Lidia nell'originale ebraico o aramaico di Gdt 2,23. Esso fu trascritto *phoul* in greco, ma la rassomiglianza degli unciali greci *L/D* e l'esistenza di un toponimo *phoud* (traduzione dell'ebr. *pût;* →Put) causarono l'errore scribale *phoud*. La P. appartenne agli Achemenidi fino alla conquista di Alessandro il Grande, in seguito appartenne ai Seleucidi fino al 189 a.C. e divenne, infine, uno dei distretti di una provincia romana. Secondo una tradizione riportata da Erodoto (*Storie* 7,91,3) la P. sarebbe stata fondata da Anfiloco ed è possibile che questa leggenda sia stata ripresa nel *Midrash Tehellim* del Sal 9 e nello *Yalqut* del Salterio, 642, dove si dice che "Philos ha costruito la Philia" *(pylws bnh pwlyʾ)*, dove "Philos" è, forse, una abbreviazione di "Anfiloco". Il dialetto greco e l'onomastica degli abitanti della P. tradiscono una origine anatolica, provata peraltro da alcune iscrizioni epicoristiche di Side che, con →Perge e Aspendo, rese famosa la P. greco-romana.

Bibl. EJ, XIII, 51; A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937 (1971²); G.E. Bean, *The Inscriptions of Side*, Ankara, 1965; S. Atlan, *Untersuchungen über die sidetischen Münzen des V. und IV. Jahrhunderts v. Chr*, Ankara, 1967; B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford, 1967; J. Inan, *Roman Sculpture in Side*, Ankara, 1975; A.N. Sherwin-White, *Rome, Pamphylia, and Cilicia, 133-70 B.C.*, JRS 1976, 1-14; C. Brixhe, *Le dialecte grec de Pamphylie*, Paris, 1976; G.E. Bean, *Die türkische Südküste von Antalya bis Alanya*, Stuttgart, 1979² (ediz. inglese: London, 1968); A.M. Mansel, *Die Ruinen von Side*, Berlin, 1984.
ELip

PAOLO In gr. *paulos;* l'apostolo dei gentili.

1 Vita

A *Fonti.* Ciò che ancora è discusso della vita e dell'insegnamento di P. dipende principalmente dal valore attribuito alle fonti: le epistole e At. Molti esegeti contestano radicalmente l'autenticità di 2Ts, Ef, Col e soprattutto le pastorali e, per tale ragione, altri esitano a fare affidamento su queste epistole; d'altra parte la storicità di At è discussa. In questa sede non è possibile entrare a fondo nel merito di queste discussioni né è possibile esimersi dal prendere partito. Accetteremo l'ipotesi, del resto più probabile, dell'autenticità di tutte le epistole propriamente paoline e della sostanziale storicità di At. Restano incertezze, soprattutto nel campo della cronologia, lacune che è impossibile colmare e contraddizioni insolubili tra le diverse fonti. Così è necessario rinunciare a far entrare di forza nel quadro che ci fornisce At la maggior parte delle prove enumerate in 2Cor 11,24: "Cinque volte dai Giudei ho ricevuto i trentanove colpi, tre volte sono stato battuto con le verghe, ecc.". Tuttavia è importante evitare di accettare ipotesi appoggiate soltanto su idee preconcette, su tradizioni di una certa scuola o sull'ingegnosità degli autori.

B *Cronologia.* Malgrado qualche obiezione, abbiamo un riferimento sicuro: la comparizione di P. davanti a →Gallione (At 18,12), il cui proconsolato a Corinto è datato in una iscrizione di Delfi tra il 51 e il 52 (preferibile a 50-51, cfr. Plassart, RÉG 80, 1967, 378), che colloca il soggiorno di P. a Corinto tra l'inverno 49-50 e l'estate del 51. Gli altri riferimenti proposti sono meno sicuri: il regno di Areta IV dal 9 al 39 (cfr. 2Cor 11,32; At 9,24), la morte di Erode Archelao nel 44 (cfr. At 13,20s), l'espulsione degli Ebrei da Roma (nel 49-50?; cfr. At 18,2), il cambiamento del procuratore della Giudea nel 59-60 (cfr. At 24,27). Prima del 50 la datazione e la stessa successione degli avvenimenti non sono sicure. Ma non abbiamo alcun motivo per mettere in dubbio la realtà degli avvenimenti riportati da At.

C *Giovinezza e conversione.*

a Formazione. La "conversione di san P.", espressione tradizionale che definisce l'incontro di P. con Gesù sulla via di Damasco, è di data incerta: tra il 30 e il 39, certamente intorno al 34. L'avvenimento è raccontato tre volte in At, con leggere varianti (At 9,1-19; 22,6-16; 26,12-18), e confermato dalle allusioni delle epistole (1Cor 9,1; 15,8; Gal 1,12-15). Della sua vita precedente P. ricorda solo le sue origini e il suo passato di giudeo: "fariseo quanto alla Legge; quanto a zelo, persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della Legge (Fil 3,5-6; cfr. 2Cor 11,22). Nato a Tarso, città "greca" (At 9,11; 21,39; 22,3) tra il 5 e il 10 d.C. (?) da genitori benestanti e, perciò, aventi l'ambito privilegio della cittadinanza romana (At 16,37; 22,26; 23,27), egli appartiene in parte alla civiltà ellenistica. Non sappiamo quale fosse la sua lingua materna (greco o aramaico?), né quali studi abbia fatto, né a che età sia venuto a Gerusalemme. Sappiamo soltanto (At 22,3-4) che fu

discepolo di Gamaliele il Vecchio, celebre rabbino. Non sappiamo se aveva già, oltre il nome semitico di Saul (ebr. *šā'ûl:* →(1) Saul; in gr. *saoul* o, in forma più grecizzata *saulos:* →Saoul, →Saul), il nome latino di *paulus* (ellenizzato in *paulos;* →Paulus). Quello che sappiamo di sicuro è che, ancora giovane, fariseo intollerante, "perseguitava la Chiesa di Dio", faceva incarcerare e flagellare i cristiani che cercava di portare all'abiura (At 7,58; 8,1-3; 9,1-2; 22,3-5; 26,9-11; Gal 1,13-14; 1Cor 15,9; Fil 3,6). Sui sentimenti che allora lo animavano, possiamo solo fare delle congetture fragili, sulla base della parola "zelo", che nel giudaismo di quei tempi aveva un significato molto forte (cfr. Rm 10,2; At 22,3): era caparbiamente attaccato alle "tradizioni dei padri" e, egli pensava, di Dio.

b Conversione. I tre racconti di At concordano sui dati essenziali: la visione di luce di genere apocalittico, la voce che chiede: "Saoul (forma semitica del nome; la forma ellenizzata sarebbe stata Saul) perché mi perseguiti?"; un breve dialogo; la cecità temporanea. Egli non ha dubbi: ha visto Gesù, o piuttosto, Gesù risorto si è mostrato a lui (1Cor 9,1; 15,8); è stato "conquistato da Gesù Cristo" (Fil 3,12); anzi, Dio "lo ha chiamato con la sua grazia e ha rivelato a lui suo figlio" (Gal 1,15-16). Egli ha ricevuto nello stesso momento la fede e la "vocazione" di apostolo. Un cristiano sconosciuto, certamente un giudeo-cristiano, che era a capo della comunità locale, Anania, gli rende la vista e lo battezza. Egli si unisce alla comunità cristiana di Damasco, sulla quale possiamo fare solo fragili ipotesi, e proclama, ormai, che Gesù è il Messia e il Signore.

D *Vita apostolica: primo periodo* (34?-50).

a A Damasco. Dopo la "conversione" incomincia un periodo del quale conosciamo molto poco. Gal 1,17 parla di un soggiorno in Arabia (Hauran?) del quale At non parla: si è pensato a un ritiro nel deserto (cfr. Mt 4,1 par.) o a un primo tentativo di evangelizzazione che non ha lasciato altre tracce. Ritorna, a quanto sembra, a Damasco, dove la sua predicazione provoca l'ostilità degli Ebrei; minacciato di arresto, è aiutato a fuggire dai "fratelli" che lo calano in una cesta dalle mura della città (At 9,24-25; 2Cor 11,32-33).

b A Gerusalemme e a Tarso. "Tre anni dopo" (Gal 1,18; certamente dopo la "conversione"), si reca a Gerusalemme. Secondo At 9,26-27 viene presentato da Barnaba agli apostoli, dapprima reticenti; Gal 1,18-19 dice che egli vede solo "Cefa", cioè Pietro, e Giacomo, "fratello del Signore", e si ferma soltanto quindici giorni da Pietro. At 9,29-30 racconta che egli si fa notare, con grande rischio, per delle controversie con gli "ellenisti" e deve fuggire ancora una volta a Tarso; invece, secondo At 26,17-21 egli lascia Gerusalemme in seguito a una visione del Signore che lo manda tra le nazioni pagane, una missione, questa, che egli avrebbe già ricevuto da Anania (At 9,15; cfr. 22,15) e direttamente dal Signore sulla via di Damasco (22,15). Si reca in Siria e in Cilicia dove non sappiamo che cosa abbia fatto (Gal 1,21).

Forse in questo periodo P. ebbe i primi contatti con la Chiesa di Antiochia che fu probabilmente il centro della missione nei paesi pagani (At 11,26). Secondo At 11,25 fu ancora Barnaba che lo cercò a Tarso per condurlo ad Antiochia come suo collaboratore. Secondo At 12,25 entrambi sono inviati a Gerusalemme a portare i soccorsi in occasione di una carestia, ma questa notizia è poco compatibile con Gal 2,1.

c Primo viaggio apostolico. Da Antiochia, inviato dallo Spirito Santo (cioè da una profezia?), P. parti con Barnaba e Giovanni Marco per il suo primo viaggio apostolico. A Cipro essi affrontano il mago Elimas e convertono il proconsole Sergio Paolo; sbarcano poi in Panfilia, si spingono nell'interno dell'Anatolia, predicano agli Ebrei, poi ai pagani ad Antiochia di Pisidia e in altre città, arrivano fino ad Iconio (Konya) e forse fino al "paese dei Galati"; ritornano ad Antiochia dove riferiscono di questa missione straordinariamente ricca di frutti (At 13,4-14,17).

d Controversia sui pagani convertiti. La missione nel mondo pagano coincide con l'inizio della crisi provocata dai giudeo-cristiani che volevano che i cristiani convertiti dal paganesimo (elleno-cristiani) si sottomettessero integralmente alla Legge mosaica e alla circoncisione. I dibattiti su questa questione sono passati attraverso molte fasi, difficili da datare con precisione. Possiamo fissare le fasi seguenti:

— Secondo At 15,1 il problema si pose inizialmente con l'arrivo ad Antiochia dei cristiani della Giudea, i quali affermavano: "Se non vi fate circoncidere secondo l'uso di Mosè, non potete essere salvi".

— Secondo At 15,4-35 a Gerusalemme (nel 49?) ebbe luogo un incontro dei delegati delle Chiese della Diaspora con "gli apostoli e gli anziani" di Gerusalemme, tra i quali c'erano almeno Giacomo, Pietro e Giovanni (Gal 2,9), se questa riunione è identica all'incontro menzionato in Gal 2,1-10. Al termine delle discussioni, questo "concilio" (→Gerusalemme, concilio di) emise un "decreto" (→decreto degli apostoli) che dispensava i cristiani ellenisti dalle osservanze giudaiche e dalla circoncisione, mantenendo solo la condanna dell'idolatria, la proibizione delle carni di animali soffocati o consacrati agli idoli e la condanna dell'impudicizia (*proneia;* At 15,22-35).

— Prima e dopo questi fatti si verificò uno scontro tra P. e Pietro ad Antiochia; P. accusava Pietro di avere fatto loro troppe concessioni per una eccessiva preoccupazione di conciliazione con i giudaizzanti. Sembra che Pietro abbia alla fine dato ragione a P. (Gal 2,11-21).

— Un conflitto su questa materia è all'origine di Gal: si voleva imporre la circoncisione ai pagani convertiti (Gal 6,12). Questo conflitto con i →giudaizzanti avrà degli strascichi in 2Cor (11,21-23; cfr. 3,1-18), e ancora nelle epistole pastorali (cfr. Tt 1,10; 3,9; 1Tm 1,7).

Le relazioni cronologiche tra questi fatti non sono chiarissime. L'ordine degli avvenimenti potrebbe essere il seguente:

— 45-48: primo viaggio (Galazia punto più estremo);

— 48: incidente di Antiochia;
— 48-49: riunione di Gerusalemme;
— 49: secondo viaggio (partenza).

E *Vita apostolica: secondo periodo.*

a Secondo viaggio apostolico. Con il secondo viaggio apostolico, datato in base all'iscrizione di Gallione (cfr. supra), compare il primo racconto in "noi" (At 16,10-17; ce ne sono altri tre: 20,5-15; 21,1-18; 27,1-8; 28,16). Vi si intravede una testimonianza diretta dell'autore di At; i racconti sono più circostanziati, i discorsi meno numerosi e più brevi, le informazioni sono più sicure. Tuttavia in At vi sono ancora delle lacune: p.es. a proposito delle difficoltà riferite in 1-2Cor. L'itinerario, invece, è tracciato con precisione. P., in compagnia di Sila, attraversa l'Anatolia, visita le chiese già fondate a Derbe e a Listra (16,1). A Listra Timoteo si unisce a P., percorrono la Frigia e la regione dei Galati (16,6) e, guidato dallo Spirito (= da profezie?), P. si reca a Troade, sul mare Egeo, dove certamente è raggiunto da Luca. Chiamato da una visione, si imbarca per l'Europa, sbarca a Neapoli (Kavalla) e, accolto da Lidia, una commerciante di porpora, evangelizza Filippi (16,11-15). Messo in prigione, viene miracolosamente liberato ma è costretto a partire. L'ostilità dei Giudei gli crea difficoltà a Tessalonica, poi a Beréa, che egli deve lasciare, malgrado il successo della sua predicazione (17,1-5). Imbarcatosi per Atene, dove attende Sila e Timoteo che erano rimasti a Tessalonica, tenta un approccio con i filosofi della città, ma fallisce (17,16-34) e parte per Corinto. A Corinto fonda una comunità numerosa, composta principalmente da pagani convertiti, di umili condizioni (cfr. 1Cor 1,20; 12,2), e vi rimane un anno e mezzo (nel 50-51). Di là egli scrive 1-2Ts. Un processo intentato contro di lui dagli Ebrei, davanti al proconsole Gallione, si conclude con un non luogo a procedere (18,12.17). Nell'estate del 51 riprende il mare e, dopo un breve soggiorno a Efeso, ritorna ad Antiochia (18,18-23).

b Terzo viaggio apostolico. "Trascorso un po' di tempo ad Antiochia, partì" per un terzo viaggio che lo portò a Efeso via terra. Da questo momento Efeso diventa il suo porto, il centro dell'apostolato che ha per teatro i dintorni del mar Egeo, con viaggi a Corinto e in Macedonia; forse si spinse fino in Illiria (cfr. Rm 15,19), certamente a Creta (Tt 1,5). È in questo periodo che sono state scritte le grandi epistole: 1Cor (nel 55?), a Efeso; 2Cor, in Macedonia e a Troade (fine del 56); Rm, senza dubbio a Corinto, nel 57 o nel 58;Gal appartiene a questo periodo ma il luogo e la data sono incerti. La fine del soggiorno a Efeso è segnata da gravi pericoli: l'Apostolo teme di perdere la vita (2Cor 1,8) durante una rivolta provocata dagli orefici che lavorano per i devoti di Artemide (At 19,23-40). Non ci sono prove che egli sia stato imprigionato, ma non vi potè restare oltre (At 20,16-17).

c A Gerusalemme. Lo vediamo allora impegnato, sia personalmente sia attraverso i suoi inviati, in una grande colletta in favore dei "santi" di Gerusalemme. Per consegnare le considerevoli somme raccolte, egli parte alla volta di Gerusalemme con un gruppo di collaboratori, tra i quali Luca, passando per la Macedonia; probabilmente durante questo viaggio P. scrive Tt e 1Tm. Si ferma tre giorni a Troade. A Mileto dà appuntamento ai presbiteri di Efeso, dai quali ha un commovente congedo (At 20,17-38). A Gerusalemme è accolto da Giacomo e dai "fratelli"; ma nel Tempio, riconosciuto dai Giudei della provincia d'Asia, rischia di essere linciato ed è salvato dall'intervento dei soldati romani.

F *Prigionia.*

a A Cesarea. P. è ormai prigioniero. Trasferito a Cesarea Marittima, vi rimane due anni (57-59), prigioniero dei procuratori romani Felice e Festo; compare davanti al re Agrippa e alla regina Berenice. Per sfuggire alla temibile minaccia di dover comparire davanti al Sinedrio di Gerusalemme, si risolve a fare appello a Cesare e questo implica il suo trasferimento a Roma.

b A Roma. Il viaggio, iniziato nella cattiva stagione (autunno 59) è tempestoso. La nave su cui viaggia fa naufragio a Malta; egli riesce a ripartire e giunge a Roma nella primavera del 60. Qui il suo processo va per le lunghe; sempre prigioniero, ottiene un regime di favore, un soggiorno obbligato, guardato da un solo soldato. Riceve visite di amici che lo hanno accompagnato o raggiunto, dei "fratelli" di Roma che lo hanno accolto, dei rappresentanti degli Ebrei che non sembrano averlo accusato, ma che egli non riesce a convincere, e infine di tutti coloro che vengono a trovarlo: "Egli annunziava il regno di Dio e insegnava le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento" (At 28,31). Queste parole con le quali si chiude At ci danno le ultime informazioni sicure che ci sono giunte su P. Alle due prigionie (Cesarea e Roma) risalgono certamente le "epistole della cattività": Fil, Col, Ef, Fm, 2Tm.

G Ultimi anni. La fine della vita di P. non si conosce con certezza. Si suppone che abbia fatto altri viaggi (p.es. in Spagna) e, sulla base delle pastorali, che sia stato nuovamente imprigionato. Ma è una base fragile: se le pastorali sono autentiche sono certamente anteriori agli ultimi anni dell'apostolo. Il passo commovente di 2Tm 4,6-8 non è il suo testamento (potrebbe risalire al periodo iniziale della cattività romana), ma simili sentimenti potrebbero essere anche quelli provati alla vigilia della morte: "Quanto a me, il mio sangue sta per essere sparso in libagione ed è giunto il momento di sciogliere le vele. Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede. Ora mi resta solo la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno; e non solo a me, ma anche a tutti coloro che attendono con amore la sua manifestazione". La *Prima lettera* di Clemente (69? 95?) parla del martirio, a Roma, di P. e di Pietro. Autori posteriori danno una data che varia tra il 64 (supposto dalla *Prima lettera* di Clemente) e il 68 (Eusebio, *Cronaca*). È impossibile scegliere. Secondo tradizioni ancora posteriori sarebbe stato decapitato alle Tre Fontane, a sud di

Roma, e seppellito sulla via Ostiense, dove sorge la Basilica di San Paolo fuori le Mura. Fu anche venerato (trasferimento di reliquie?) sulla via Appia, intorno al III secolo. Non si può fare alcun affidamento sugli *Atti di Paolo;* →apocrifi.

2 L'uomo e l'apostolo È vano tentare un ritratto psicologico di un uomo che pensava di essere stato completamente rinnovato dal momento in cui era stato "conquistato" dal Signore.

A *Temperamento.* Una vita così piena è, nel nostro linguaggio, quella di un uomo d'azione. Ma questa azione, dopo l'incontro di Damasco, è interamente legata all'appello sentito allora: "Guai a me se non predicassi il vangelo!" (1Cor 9,16). Egli stesso si rappresenta come un corridore nello stadio: "dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta" (Fil 3,14). Quando è necessario, per difendere la sua missione, egli richiama questa sua attività, ma questo combattente ha anche degli accenti di umiltà: "Per grazia di Dio, però, sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana" (1Cor 15,10). L'evangelizzazione è un compito che gli è stato affidato; deve portare il vangelo gratuitamente (1Cor 9,17-18), senza pretendere di ricavarne gloria o profitto. Solo in un secondo momento, a un esame più attento, scopriamo in lui una sensibilità viva, anch'essa centrata sulla sua vocazione. I contrasti provocano in lui reazioni contraddittorie a seconda che intralcino o meno il successo della sua azione. Alcuni evangelisti provano verso di lui sentimenti di antipatia? Poco importa, purché Cristo sia annunciato (Fil 1,15-18). Ma se pensa che la sua opera di evangelizzazione sia compromessa o alterata, reagisce con straordinaria veemenza; non indietreggia né davanti all'ingiuria ("Guardatevi dai cani!": Fil 3,2), né davanti alla maledizione: "la perdizione però sarà la loro fine, perché essi hanno come dio il loro ventre..." (Fil 3,19). Sono, queste, grida di dolore non di odio: "Perché molti, ve l'ho già detto più volte, e ora con le lacrime agli occhi ve lo ripeto, si comportano da nemici della croce di Cristo" (3,18). È, per quanto lo riguarda, assolutamente disinteressato, ma quando, mettendo in forse il suo titolo di apostolo, si attenta al vangelo che egli predica, allora trova accenti patetici. Gal e 2Cor sono pieni di sfoghi di questo tipo. Allora si glorifica, ma "nel Signore" (1Cor 1,31). Si vanta delle sue debolezze che rivelano la potenza di Dio che è in lui (2Cor 12,5.9-10): "Quanto a me invece, non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo!" (Gal 6,14). Verso i suoi fratelli Ebrei ora proferisce giudizi terribili, fino a rimproverare loro, come facevano i pagani, di odiare il genere umano, perché impediscono la predicazione che potrebbe salvare i non Ebrei e "in tal modo essi colmano la misura dei loro peccati" (1Ts 2,15-16); ora, invece, con "grande dolore e sofferenza continua" vorrebbe essere lui stesso "anatema, separato da Cristo, a vantaggio dei suoi fratelli, suoi consanguinei secondo la carne" (Rm 9,2-3), a seconda che li consideri come un ostacolo alla salvezza degli uomini oppure chiamati essi stessi alla salvezza. Più cari ancora al suo cuore sono i fratelli secondo lo Spirito, in un amore questa volta, egli spera, reciproco: "per conto mio, mi prodigherò volentieri, anzi consumerò me stesso per le vostre anime. Se io vi amo più intensamente, dovrei essere riamato di meno?" (2Cor 12,15). Questi sentimenti si riversano soprattutto sui Filippesi: "Perciò miei fratelli carissimi e tanto desiderati, mia gioia e mia corona, rimanete saldi nel Signore, così come avete imparato, carissimi" (Fil 4,1). Li esprime con arditi semitismi: "...vi porto nel cuore... Infatti Dio mi è testimonio del profondo affetto che ho per tutti voi, nelle viscere (nell'amore) di Cristo Gesù" (1,6.8). Trasportato da questo amore, è trattenuto dal desiderio "di essere con Cristo" nella morte, solo dalla speranza di essere ancora utile ai Filippesi: "è più necessario per voi che io rimanga nella carne" (1,24). Amore fraterno e all'occasione paterno: "Non per farvi vergognare vi scrivo queste cose, ma per ammonirvi, come figli miei carissimi... sono io che vi ho generato in Gesù Cristo, mediante il vangelo" (1Cor 4,14-15). Qualche volta è addirittura materno: "figlioli miei che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi! Vorrei essere vicino a voi in questo momento..." (Gal 4,19-20). Non stupisce dunque che egli sia stato oggetto di sentimenti passionali (At 20,27-28) e che abbia suscitato una devozione estrema (Gal 4,15). Ma in questi sentimenti di amicizia Cristo è sempre presente, come in tutto ciò che l'apostolo vive.

B *Stile.* L'ardore dal quale è animato si ritrova nel suo modo di scrivere che certamente riproduce qualcosa del suo modo di parlare. Meno "ignorante dell'arte di ben dire" di quanto non pensasse Bossuet, ha tuttavia delle irregolarità di stile e qualche volta di linguaggio che sorprendono. È comprensibile che gli sia stata preferita l'eloquenza più classica di un Apollo (At 18,24-36; 1Cor 1,3.4.5.22; 16,12); forse pensando a quest'ultimo egli ricorda di non essersi presentato a Corinto "con sublimità di parola o di sapienza" (1Cor 2,1; che potremmo tradurre: "col prestigio dell'eloquenza e della scienza"), né con la forza persuasiva del discorso sapiente, ma con la potenza dello Spirito (2,4). Ci riesce difficile prendere alla lettera ciò che avrebbero detto di lui i suoi avversari: "le lettere sono dure e forti, ma la sua presenza fisica è debole e la parola dimessa" (2Cor 10,10). Se così fosse, non sarebbe comprensibile il successo del suo apostolato; ma egli stesso ammette di essere "profano nell'arte del parlare" (11,6). Manca di eleganza e di raffinatezza, ma non di vigore. Ha quel tipo di eloquenza che si burla dell'eloquenza, una frase scattante che insegue continuamente l'idea e il sentimento che tentano di sfuggirle, travolgendo le lentezze della sintassi, oppure agganciando a una parola una serie interminabile di relative tra le quali si perde per strada, per ritrovarsi alla fine. Qualcosa di questo fervore arriva anche a noi, pur attraverso le traduzioni, qualcosa, specie se lo si può leggere in greco, di quello che i Filippesi o i Corinti dovettero provare, ascoltando questo straordinario oratore. Nel suo stile qualcuno ha riconosciu-

to un modo di parlare e di pensare comune anche ai rabbini, ma senza quella cura della definizione, quell'amore per le classificazioni e le codificazioni che sono caratteristici dei talmudisti. Usa a volte alcuni procedimenti della retorica antica; si è parlato, nel suo caso, della diatriba, quella forma popolare del discorso filosofico, di cui ci danno un'idea le *Conversazioni* di Epitteto. In lui, come in Epitteto, il lettore è incalzato da domande retoriche, dialoghi fittizi, paragoni nobili o dimessi; ma non lo sorprendiamo mai a compiacersi dell'esercizio di quest'arte, come i suoi contemporanei Seneca o Filone; egli non dimentica mai, per il piacere della bella espressione, il fine al quale tende. La figura stilistica che usa fino ad abusarne è l'antitesi; ma questa è, in lui, più un modo di pensare che un procedimento retorico e senza dubbio è uno dei limiti di questo potente pensatore.

C *Vita apostolica.* In At intravediamo quella che deve essere stata la vita apostolica di P. Forse in un primo tempo ha conosciuto qualche insuccesso: non troviamo nessuno convertito a Damasco, in Arabia, a Tarso. Ad Antiochia ha fatto parte di un gruppo di "profeti e dottori" che, a quanto pare, dirigeva la comunità (At 11,27; 13,1); essi celebravano una specie di culto per "servire" il Signore (in gr. *leitourgein*) e istruivano una "numerosa folla"; insieme ai suoi compagni insegnava ai cristiani e "proclamava la parola del Signore" ai non cristiani (At 15,35), non sappiamo né dove né come. Barnaba lo strappa a questa vita sedentaria e lo porta in missione. I suoi viaggi, interrotti da brevi fermate e da soggiorni più lunghi (due o tre anni a Efeso), sono viaggi per mare, più rapidi ma esposti al rischio del naufragio, o per terra e perciò più lunghi e più stancanti. Deve aver utilizzato raramente il cavallo (in At 23,24 è prigioniero); andava preferibilmente a piedi (in gr. *pezeuein,* At 20,13). Quando si fermava in una città, si recava alla sinagoga o in un luogo analogo (a Salamina di Cipro: 13,5; ad Antiochia di Pisidia: 13,14; a Iconio: 14,20; a Filippi 16,13; a Tessalonica: 17,1-2; a Berea: 17,10; ad Atene: 17,17; a Corinto: 18,4; a Efeso: 18,19; 19,8), oppure, come a Roma, chiedeva di essere presentato ai capi della comunità ebraica (28,17) ed esponeva il suo insegnamento un po' come in At 13,16-41. Subito, o quasi subito dopo, ecco sorgere una violenta opposizione nei suoi confronti. Allora egli si tirava indietro con coloro che aveva convinto, generalmente proseliti non circoncisi, ("adoratori di Dio" →"timorati di Dio") e si rivolgeva ai pagani. La ripetizione di questo schema non è sufficiente per affermare che sia semplicemente una ricostruzione di Luca: si tratta di una situazione molto verosimile e che corrisponde alla vocazione speciale, anche se non esclusiva, dell'apostolo dei pagani, quale P. è di fatto considerato (Gal 2,7). Accade anche che egli si rivolga direttamente ai pagani: a Listra, dove a causa di una guarigione miracolosa P. e i compagni sono scambiati per dei (14,11); all'agorà di Atene che egli sembra aver frequentato più della sinagoga (17,17). Appena conosciuto, egli viene convocato alla presenza del proconsole (13,7) o davanti all'Areopago di Atene (o sull'Areopago?; 17,19). Il breve discorso di Listra e il discorso tenuto all'Areopago, sebbene scritti da Luca, ci danno un'idea del suo modo di rivolgersi ai pagani. Coloro che si convertivano si riunivano poi per ascoltarlo e senza dubbio per celebrare l'eucaristia, o in grandi case private (Flm 2; At 20,8; ecc.), oppure in locali affittati appositamente (At 19,9).

P. si vantava di mantenersi con i suoi mezzi (At 20,32; 1Cor 9,2; 11,18; 2Cor 11,7-12; 12,3; 1Ts 2,5-9; 2Ts 3,7-9); lavorava, esercitando certamente il suo mestiere di "fabbricante di tende" (tessitore di grossa tela?; At 18,3). Fece un'eccezione solo per i Filippesi dai quali accettò le offerte generose (Fil 4,15-16). Andava orgoglioso del fatto che nessun ostacolo lo poteva fermare, né di carattere finanziario né riguardante la salute (Gal 4,14; 2Cor 12,7). Nelle difficoltà trovava rinnovate energie e la sua stessa debolezza gli procurava dall'alto il dono di una forza del tutto nuova (2Cor 12,10).

Fondata una chiesa, egli si fermava per guidare la sua vita e la sua crescita. Le epistole ci danno un'idea delle difficoltà che egli doveva risolvere. Per i problemi correnti nominava uomini di sua fiducia che qualche volta chiama *episkopoi* (Fil 1; 1Tm 3,1; cfr. At 20,28; vescovi), ma che più spesso vengono chiamati *presbuteroi* (Tt 1,5-9; cfr. At 14,23; 20,17), con un termine che era in uso presso gli Ebrei (a Gerusalemme, p.es. At 4,5; ma altrove *archisunagogoi:* At 13,15) e presso la Chiesa di Gerusalemme (p.es. At 11,30; 15,2.4.22-23; 16,4; 21-28); si parla anche di →diaconi (Fil 1,1; 1Tm 3,1s) e di una →diaconessa (Rm 16,1). Lui, P., era la massima autorità e l'arbitro nelle questioni controverse; restava in rapporto con le chiese attraverso fedeli che viaggiavano e i presbiteri; in caso di urgenza interveniva o ritornando sul posto, o mandando collaboratori, come Timoteo, Tito, Tichico, Epafrodito, o con le lettere. In questo modo egli trasmetteva il suo insegnamento.

3 L'insegnamento

A *Il "teologo".* P. è l'uomo che ha "lanciato più idee nel mondo", diceva G. Baruzi. In un certo senso è esatto. Tuttavia egli sarebbe stato molto sorpreso e anche contrariato nel sentirsi attribuire la paternità delle idee per le quali lottava. Egli intendeva restare fedele all' "Antico Testamento" (l'espressione è sua: 2Cor 3,14) e, quanto al "Nuovo", egli si considerava una sorta di trasmettitore che comunicava ciò che egli stesso aveva ricevuto (1Cor 11,23; 15,1) da Cristo (cfr. Gal 1,11) e dai suoi primi discepoli. Si preoccupava di verificare la conformità del suo vangelo con quello degli altri apostoli (Gal 2,2). Ma questo deposito egli lo fa fruttare, tanto che in lui non si distingue più ciò che ha ricevuto da ciò che a lui appartiene; è inutile cercare che cosa egli prende dagli uni o dagli altri e che cosa è suo proprio. Bisogna parlare delle sue idee al plurale. Non si può ridurle a un sistema. Se sono unificate, è una sorta di intuizione viva e globale. È un teologo? Se lo è, lo è in un senso diverso da quello della teologia clas-

sica; si può dire che è "occasionalmente teologo" (Cambier). I tentativi di ricostruire la sua teologia (o di ricostruire il cristianesimo a partire da questa) hanno generalmente amplificato e sottolineato alcune idee a scapito di altre, senza tener conto delle tensioni, certe volte delle antinomie e delle contraddizioni che esistono tra di loro. In realtà, bisogna tener conto della diversità delle loro origini (Scrittura, tradizione cristiana, rivelazioni personali), della sua doppia cultura, greca ed ebraica e soprattutto bisogna tenere presente che la maggior parte delle opere sono scritti di circostanza. È cambiato se non altro il tono, a seconda del tempo, del luogo, degli interlocutori, delle esigenze della controversia e dell'ispirazione del momento. L'unica cosa che si può fare è enumerare capitoli delle lettere che definiscono più degli orientamenti di pensiero che delle "dottrine" vere e proprie, e rinviare, per i dettagli, ai commentari di ciascuna epistola. Risultano evidenti due direzioni di pensiero, differenti ma non in opposizione e nemmeno separate: Gesù e lo Spirito Santo.

B *Gesù.*

a Dio e Gesù. Da un punto di vista logico l'insegnamento su Dio è il primo punto di una catechesi cristiana. Ma le epistole non ne contengono quasi traccia; si sente, a tratti, sottintesa la formula trinitaria (1Cor 12,4-13; 2Cor 13,13; Fil 2,1), ma in nessun punto essa emerge chiaramente come in Mt 28,19. Il centro, il principio e la fine è Gesù, (il) Cristo. Solo quando doveva convertire i pagani P. faceva un discorso molto simile a quello che Luca gli attribuisce a Listra o all'Areopago (At 14,15-17; 17,28-31). In questo caso parlava del "Dio vivente che ha fatto il cielo e la terra", simile a quello del quale lo stoicismo popolare celebrava la "provvidenza" (cfr. Sap 14,3). Combatteva il politeismo e l'idolatria, apertamente o velatamente, appena più vigorosamente di quanto non facessero certi filosofi, e denunciava l'immoralità dei costumi pagani. Non è solo per motivi polemici che egli fa dei pagani dei peccatori che, "il giorno in cui Dio giudicherà le azioni più segrete degli uomini... attraverso Gesù Cristo, non potranno essere scusati per aver "cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine" di esseri corruttibili (Rm 1,23), e per aver comunicato con questi demoni che sono gli dei dei pagani (1Cor 10,20). Essi hanno dunque bisogno di essere giustificati davanti a Dio per la fede in Gesù Cristo.

b Notizie sulla vita di Gesù. Questo Gesù è un uomo, vissuto sulla terra qualche anno prima (cfr. Gal 4,4; At 17,31). P. è certamente in grado di dare su di lui notizie precise. È anche probabile che egli fosse in possesso di racconti delle sue azioni e raccolte di sue parole: è forse questo il contenuto di quelle *membrana* che egli aveva lasciato a Troade (2Tm 4,13) e che leggeva in un "Nuovo Testamento", aggiunto all' "Antico" (2Cor 3,6; cfr. 2,14) o addirittura in un "Vangelo" che era la gloria di uno dei fratelli da lui mandati a Corinto (Luca?; 2Cor 8,18); sono ipotesi da non scartare a priori. Comunque, della vita di Gesù egli non cita che quattro fatti precisi: la nascita che lo fa uomo (Gal 4,4) e discendente di Davide (Rm 1,3), l'ultima cena con i discepoli (1Cor 11,23-27), la sua morte sulla croce (Fil 2,8) e la sua resurrezione (1Cor 15,3-4). Il fatto è che, da quando lo ha incontrato, P. ha di Gesù una conoscenza che rende inutili i dettagli storici: egli ha ricevuto il suo vangelo "per rivelazione di Gesù Cristo" (Gal 1,12).

c Messianismo. Questa conoscenza sfuma anche il titolo di →"Messia". Per P. il nome →"Cristo", forma greca della parola "Messia", è, con o senza articolo, un nome proprio, a volte unito a quello di Gesù, a volte usato separatamente, ma mai in modo da significare l'idea di messianicità. La formula "secondo le Scritture" (1Cor 15,3-4) resta generica e teorica. P. non cita nelle lettere né Is 53,4s (cfr. At 8,32), né Sal 16,10 (che appare soltanto in At 13,35, ma quale parte ha P. nel discorso di Antiochia di Pisidia?). Egli ricorda l'annuncio del Vangelo da parte dei profeti (Rm 1,2), ma passa subito alla resurrezione: non ricorre all'argomento delle profezie. Secondo At, parlando a degli Ebrei, "partiva dalle Scritture, spiegandole e dimostrando che Cristo doveva morire e risuscitare dai morti... Il Cristo, diceva, è quel Gesù che io vi annunzio". Questo gli fa dire Luca a Tessalonica (At 17,1) e ci mostra gli Ebrei di Berea che esaminano le Scritture per verificare la correttezza delle intepretazioni di Paolo (At 17,21). Nulla di tutto ciò nelle epistole. Questo silenzio può essere dovuto al fatto che tutte sono indirizzate a greco-cristiani. Può darsi che P. abbia avvertito questa lacuna e per questo abbia sottolineato l' "esortazione" contenuta in Eb, se è suo il brano di indirizzo (Eb 13,22). Nelle altre epistole la maggior parte delle profezie citate concernono non Gesù, ma l'estensione alle "nazioni" dell'elezione di Israele.

d La resurrezione. Il Gesù che egli ha incontrato e che conosce è il Risorto. Della sua resurrezione egli è testimone, l'ultimo dei testimoni, ma alla pari degli altri apostoli (1Cor 15,8-9). Gli ateniesi lo sentiranno proclamare "Gesù è la resurrezione"; e ai filosofi dell'Areopago, ancor prima di averlo nominato, dichiara che Dio lo ha resuscitato dai morti (At 17,18.31). Viene deriso; ma ancora ai Corinti altrettanto impreparati ad accogliere l'idea di resurrezione (1Cor 15,12), continuava ad affermare: "fu sepolto ed è risuscitato" (15,4). E insisteva: "Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede; noi poi risultiamo falsi testimoni di Dio" (1Cor 15,15-16). La resurrezione è la condizione della salvezza: "se Cristo non è risorto... voi siete ancora nei vostri peccati" (1Cor 15,17); e riafferma trionfalmente: "In realtà Cristo è risuscitato dai morti" (15,20). Questa resurrezione non è un semplice ritorno alla vita precedente: "Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui. Per quanto riguarda la sua morte, egli morì al peccato una volta per tutte; ora, invece, per il fatto che egli vive, vive in Dio" (Rm 6,9-10). Questa "vita in Dio"

presuppone una trasformazione dello stesso ordine della resurrezione finale, nella quale ogni credente deve sperare (1Ts 4,14). Allora Gesù Cristo "trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso" (Fil 3,20). Questo è chiaro in 1Cor 15,42s: "si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale. Se c'è un corpo animale, c'è anche un corpo spirituale". Cristo, "primogenito tra i morti" (Rm 8,29; Col 1,15), ha subito per primo questa trasformazione da semplice essere vivente ("psichico") in un essere corporale, sì, ma interamente animato dallo spirito di Dio.

e La croce. Presso i Corinti la predicazione di P. non è però iniziata con la resurrezione: "Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso" (1Cor 2,2). Un dato storico difficile da ammettere per gli ascoltatori: "scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani" (1Cor 1,23). È la tradizione degli apostoli: "morto, sepolto, risuscitato" (15,4); la croce, questo orrore, questa suprema vergogna è la premessa obbligatoria della resurrezione. Perché ha spinto l'obbedienza fino a tale umiliazione, Gesù è stato esaltato (Fil 2,9); P., lungi dall'attenuare questo paradosso, lo sottolinea e lo approfondisce. Delle due, la morte e la risurrezione, è forse la seconda che egli potrebbe lasciare, a vantaggio dell'esaltazione che essa suppone. Così in Ef 4,7-10 (cfr. Rm 10,5-8); 1Tm 3,16 e soprattutto Fil 2,8: "umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome". Si tratta di sopravvivenza di antiche formule? C'è forse un duplice linguaggio, quello dell'esaltazione e quello della resurrezione, per tradurre un mistero che li trascende entrambi? Diremo, piuttosto, che c'è una sola realtà misteriosa vista da due punti di vista differenti: uno celeste, cosmico, l'altro, quello della salvezza degli uomini espresso con la formula tradizionale "morto per i nostri peccati" (1Cor 15,3), che vale anche per la resurrezione (cfr. 15,17; Rm 7,4).

f I titoli cristologici. C'è una formula unica che riassume i due punti di vista della salvezza e della gloria: Gesù è Signore. Ogni lingua lo proclama, in cielo, sulla terra e sotto terra (Fil 2,10-11), e riguarda la salvezza: "Se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo" (Rm 10,9). Dire "Gesù è il Signore" è segno di comunione con lo Spirito Santo (1Cor 12,3). Resurrezione e signoria sono due punti cardinali della fede alla quale ogni uomo è chiamato: "Credi nel Signore Gesù e sarai salvato" (At 16,31). Bisogna sicuramente intendere la parola in senso forte: "Signore" è il nome proprio di Dio nella Bibbia greca (in gr. *kyrios*, equivalente di →Jahweh nella LXX). P. ama unire i nomi di Gesù, di Cristo e di Signore: "Pace e grazia del Signore (o 'di nostro Signore') Gesù Cristo". La maggior parte delle lettere si apre con questo saluto e, sovente, con esso si chiude. A dire il vero, Fil 2,6 parla in termini ambigui di "essere" o di "forma di Dio" (senza articolo) e di una possibile "uguaglianza con Dio", prima dell'abbassamento, riservando la formula "Gesù Cristo è il Signore" per l'esaltazione finale. In nessun luogo delle epistole compare la formula attribuita a Pietro in At (2,36): "Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso".

Insieme con "Signore" l'attributo più frequente di Gesù è quello di "Figlio di Dio" (Rm 1,4; 1Cor 1,9; Gal 1,16; ecc.) che, d'altra parte, presuppone la definizione di Dio come "Padre del Signore Nostro Gesù Cristo" (2Cor 1,3; Rm 15,15; Ef 13; ecc.). Anche qui sembra, talvolta, che il Figlio abbia ricevuto o acquisito questo titolo, che non lo abbia avuto sempre: è stato "stabilito" (in gr. *horistenthos;* l'aoristo suggerisce "a un certo momento") Figlio di Dio con potenza (Rm 1,4; cfr. Fil 2,9; Eb 1,3). Ma come non tener presente che egli dice che Dio "non ha risparmiato il proprio figlio, ma lo ha dato per tutti noi" (era dunque suo figlio prima della passione; Rm 8,32) e che "quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò suo figlio" (era dunque suo figlio anche prima della sua comparsa sulla terra; Gal 4,4). P. dunque suppone una preesistenza del Figlio, anche prima dell' "inno" di Col 1,14-20, nel quale Cristo è proclamato "primogenito di coloro che risuscitano dai morti", in virtù della resurrezione (cfr. Rm 8,29; 1Cor 15,20), ma precedente ogni cosa (o superiore, in gr. *pro-ōn*), "generato prima di ogni creatura", "per mezzo del quale sono state create tutte le cose", per il quale tutto esiste, principio della creazione, per mezzo del quale e in vista del quale è stato creato l'universo. Questi aspetti cosmici coesistono in Col e in Ef con quelli dell'esaltazione connessa con la croce e la resurrezione.

g La redenzione. La prospettiva centrale resta sempre: egli è morto, è risuscitato "per i nostri peccati" (1Cor 15,3; cfr. 17). Tutti, Greci ed Ebrei, essendo "sotto il peccato" (Gal 3,22; Rm 3,9; 7,14) erano consegnati alla morte, ma "colui che non aveva conosciuto il peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio" (2Cor 5,21). È così che ci è stato procurato il perdono dei nostri peccati (Rm 3,25; Ef 1,7), la "redenzione" e la "liberazione dai nostri peccati" (in gr. *apolytrōsis:* Rm 3,24; 8,23; Ef 1,7), la "riconciliazione con Dio" (Rm 5,10-11; 11,15; 1Cor 7,11; 2Cor 5,18-21), la "giustificazione" (Rm 4,25; 5,16; ecc.), la "grazia" (Rm 3,24; ecc.), la "vita eterna" (Rm 6,23), la "salvezza" infine (Rm 10,9-10) per mezzo della fede. In Col 2,13s gli stessi concetti sono rappresentati come una vittoria, al tempo stesso giuridica e trionfale, sui Principati e le Potestà, cioè sulle forze cosmiche; questo trionfo è il trionfo della croce.

h La lotta finale. Anche in altri passi si parla di "Principati e Potenze" (oltre a Col 1,16: Col 2,16; Rm 8,38; 1Cor 15,24; Ef 1,11; 3.10). Certamente devono essere collegati agli "spiriti" (*pneumata:*

1Cor 12,10; *pneumatika:* cfr. Ef 6,10), cioè alle forze cosmiche più o meno malvagie che sono "i dominatori di questo mondo di tenebra" (Ef 6,12), i demoni (1Cor 10,20-21), il Maligno (Ef 6,16), il Diavolo (Ef 4,27; 1Tm 3,6-7; 6,9; 2Tm 2,26), infine Satana (Rm 16,20; 1Cor 5,5; 7,5; 2Cor 2,11; 11,14; 12,7; 1Tm 1,20). Essi sono gli attori di un dramma di dimensioni universali, di un combattimento nel quale anche gli angeli combattono dalla parte opposta (Rm 8,38; 1Ts 4,16; cfr. 2Ts 1,7). Non bisogna sopravvalutare e neppure sottovalutare l'importanza delle tradizioni, evidentemente ebraiche, che stanno dietro queste concezioni. Quello che importa è che il Cristo ha già vinto le Potenze e che Dio può addirittura servirsene per un fine positivo (cfr. Rm 3,1?). Sarà, però, soltanto nell'ultima fase di questo combattimento che il trionfo sarà totale e che Dio sarà "tutto in tutti" (1Cor 15,24-26), in tutti gli uomini, ma in senso più ampio in tutta la creazione (Rm 8,19-21).

C *Lo Spirito e la vita nello Spirito.*

a Dio, Cristo, lo Spirito. Non c'è da una parte Cristo e dall'altra lo Spirito. Per P. lo Spirito è lo Spirito di Cristo (Rm 8,9) e nello stesso tempo lo Spirito "di colui che ha risuscitato Gesù dai morti" (Rm 8,10-12). Egli è lo Spirito di vita, ma della Vita in Gesù Cristo (Rm 8,2); vivere è lo Spirito, ma è anche Cristo (Gal 2,20); si può anche dire che "il Signore (Gesù) è lo Spirito" (con l'articolo! 2Cor 3,17).

In verità, la parola →"spirito" (in gr. *pneuma*) può avere anche altri significati e riferirsi ad altri esseri. C'è un mondo degli "spiriti" che comprende degli spiriti malvagi (Ef 6,10; cfr. 1Cor 12,10); c'è uno "spirito di schiavitù" (realtà o metafora?) contrapposto a uno "spirito di adozione" (Rm 8,15), uno "spirito di questo mondo" in contrapposizione allo "Spirito di Dio", altro nome dello "Spirito Santo" (1Cor 2,12; 12,3). Tra i due l'uomo; egli non è solo corpo e anima, ma anche spirito (1Ts 5,23); egli può essere uomo "psichico" (alcuni traducono "animale", altri "naturale"), cioè un uomo che non ha altra vita che quella dell'anima; ma può essere "uomo dello Spirito" (1Cor 2,14-15; la traduzione "uomo spirituale" indebolisce il senso). L'antitesi tra il campo dello psichico e quello dello Spirito corrisponde a quella tra il primo Adamo, uomo "terreno" tratto dal fango, e il secondo Adamo sceso dal cielo Gesù Cristo; è un'antitesi che si trova anche all'interno dell'uomo: da una parte gli uomini "terreni", e dall'altra gli "uomini dello Spirito", i "celesti", che portano in sé l'immagine dell' "Uomo celeste", di Cristo (1Cor 15,48-49). Lo Spirito è di Dio; ma nell'uomo c'è anche ciò che accoglie lo Spirito di Dio (1Cor 14,14), ciò che è in grado di ricevere la testimonianza dello Spirito (Rm 8,16), ciò che desidera unirsi con lui per formare un solo spirito (1Cor 6,17) e che si chiama anche spirito. In tal modo, non sempre si sa se bisogna mettere una maiuscola in espressioni come "in spirito" o "per lo spirito", perché in questo caso può trattarsi dello spirito dell'uomo, spirito muto e illuminato dallo Spirito di Dio (per es. in 1Cor 14,2).

b La grazia e lo Spirito. Lo Spirito è invisibile, ma non è questa negazione che lo definisce. Egli è non solo conoscenza (1Cor 2,10), ma anche potenza, forza operante (1Cor 2,4). È un fatto di esperienza, ma è l'espressione del "cuore", cioè di una esperienza "interiore", perché fatta dall' "uomo interiore" (Rm 7,22; 2Cor 4,16; Ef 3,16). È "nei nostri cuori" che "Dio ha inviato lo Spirito del suo Figlio, che grida: Abba, Padre" (Gal 4,6; cfr. Rm 8,15.16). Un certo modo di pregare appartiene alle manifestazioni dello Spirito Santo (1Cor 14,14). Solo nello Spirito Santo noi possiamo dire: Gesù è Signore (1Cor 12,3). Per spiegare l'efficacia della sua predicazione, P. non parla, come l'autore di At, dello Spirito Santo (At 4,8; 19,8; 28,30). Dirà: "Per grazia di Dio (però) sono quello che sono" — cioè apostolo — "e la sua grazia in me non è stata vana" (1Cor 15,10; cfr. Gal 1,15). La parola "grazia" usata in questo modo, là dove ci si potrebbe attendere "Spirito Santo", è un vera creazione di P., perché è caricata di un significato nuovo e duplice. Essa contiene contemporaneamente il senso di "perdono" e di "dono", ed egli la utilizza successivamente in entrambi i sensi, nella stessa frase, quando ripete (Ef 2,5-7): "per grazia infatti siete stati salvati". La prima volta queste parole si collegano all'idea di redenzione: "da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo" (Ef 2,5). La seconda volta egli celebra "la straordinaria ricchezza della sua grazia mediante la sua bontà verso di noi" (Ef 2,7). Certamente l'espressione "ricchezza della sua grazia" può rinviare anche alla remissione dei peccati (Ef 1,7); può essere una "grazia" che grazia, l'atto di qualcuno che "fa grazia"; da qui si passa all'idea di "accordare delle grazie", un dono "gratuito", "grazioso" (la stessa parentela esiste tra le parole italiana e greca). Questo rapporto tra il dono e il perdono appare chiaramente in Rm 5,20: "laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia". In altri passi dono e grazia sono abbinati (Rm 5,15; Ef 4,7). All'inizio, e sovente anche alla fine delle epistole, P. augura ai destinatari la grazia insieme, o meno, alla pace (23 esempi). Egli attribuisce la grazia generalmente a Gesù, mentre riferisce a Dio (il Padre) la carità, menzionando in pari tempo la "comunione dello Spirito Santo" (2Cor 13,13).

c Il dono e i doni dello Spirito. L'esperienza dello Spirito precede, dunque, il raggiungimento della gloria promessa. Essa è nello stesso tempo il supporto e l'oggetto di un insegnamento paolino. Noi "possediamo le primizie dello Spirito" (Rm 8,23); Dio "ci ha dato la →caparra (in gr. *arrabōn,* parola semitica) dello Spirito nei nostri cuori" (2Cor 1,22), cioè un'anticipazione del momento in cui "ciò che è mortale" sarà "assorbito dalla vita" (2Cor 5,4-5); perché lo Spirito è "caparra della nostra eredità" (Ef 1,14). Non si tratta solo di una esperienza interiore di P. o di qualcuno. Ai Galati, tentati dalla pratica giudaizzante, P. ricorda ciò che è loro accaduto, la loro esperienza dello Spirito Santo (Gal 3,3-4) e in particolare i miracoli (in gr. *dunameis*)

che hanno seguito il dono dello Spirito (3,5). I Galati avevano evidentemente ricevuto dei "carismi", analoghi a quelli che si suppone, erroneamente, fioriti solo a Corinto, perché a Corinto hanno posto soltanto dei problemi. Etimologicamente per carismi si intendono gli effetti della grazia (in gr. *charis*): in Rm 4,6, la grazia è l'azione di Dio che dona; i carismi sono i suoi doni o i doni in genere (Rm 1,11; 5,15; 6,23; 11,29; 1Cor 1,7; 2Cor 1,11), o doni particolari che sono la "manifestazione dello Spirito Santo" nell'assemblea cristiana (1Cor 12,7); in questo senso i "carismi" sono "le cose dello Spirito" per eccellenza (1Cor 12,1; 14,1). Contrariamente a una opinione diffusa, P. non si mostra ostile ai carismi, neppure a quello che egli reputa il minore di tutti, il carisma delle lingue o →glossolalia; lui stesso era un glossolalo molto loquace (1Cor 14,18) e rendeva grazie a Dio che gli aveva dato questa forma particolare di preghiera e di azione di grazie (1Cor 14,2.14,17). Però, per il bene della comunità, egli raccomanda la profezia (1Cor 14,1), che per lui non è tanto la predizione dell'avvenire (come per es. in At 11,28), quanto "edificazione, esortazione e conforto" (1Cor 14,3). Perciò a Corinto egli invita i responsabili a non ostacolare chi parla con il dono delle lingue (1Cor 14,3; qualcuno era forse tentato di farlo), come aveva raccomandato a Tessalonica di "non spegnere lo Spirito" (1Ts 5,19). Ma ciò che più raccomandava a entrambe le comunità era di non "disprezzare le profezie" (1Ts 5,20), anzi: ad "aspirare alla profezia" (1Cor 14,39). In verità ordinava di sottoporla a esame (1Cor 14,29; 1Ts 5,21) e dettava severe regole perché fosse mantenuto l'ordine (14,40). Il primo dei carismi, quello di apostolo, ne riuniva certamente molti altri (1Cor 12,27). Come gli altri, esso è un dono di Dio alla Chiesa per edificarla e svilupparla. Lo Spirito Santo, dunque, non è per P. un'astrazione teologica, ma una fonte di doni conosciuti per esperienza in lui e intorno a lui.

d Le rivelazioni dello Spirito. Tra le "manifestazioni dello Spirito" P. enumera i salmi, gli inni, i cantici ispirati dallo Spirito, i canti che vengono dal "cuore", le azioni di grazie (Ef 5,19; cfr. Col 3,16-17); nell'assemblea ciascuno "può avere un salmo, un insegnamento, una rivelazione, un discorso in lingue, il dono di interpretarle" (1Cor 14,26). In questo insieme le "rivelazioni" meritano una menzione particolare. Ricordiamo, lasciando da parte l'incontro sulla via di Damasco e le visioni raccontate in At, che per una "rivelazione" P. si recò a Gerusalemme per la prima volta (Gal 2,2). Benché contro voglia, egli parla espressamente delle "visioni e rivelazioni del Signore" (2Cor 12,2-3) e in particolare di quella che ha avuto nel 45 (era in grado di datarla): fu "rapito" fino al "terzo cielo", fino al "paradiso", e "udì" "parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare" (2Cor 12,2-3). Malgrado la sua incertezza sulla esatta natura di questa "rivelazione", essa è certamente da annoverare tra le "cose dello Spirito".

e "Sapienza" e gnosi. Non sappiamo esattamente in che cosa consistano e come si distinguano, in quanto carismi, il "linguaggio della sapienza" e il "linguaggio della scienza" (1Cor 12,8). Quello che è certo è che "sapienza" e "scienza" o "conoscenza" (o "gnosi"; in gr. *gnōsis*) sono parole importanti nel pensiero e nell'insegnamento paolino. Da una parte P. rifiuta la "sapienza di questo mondo" (1Cor 2,6), la "sapienza dei sapienti" e "l'intelligenza degli intelligenti" (1Cor 1,19; cfr. Is 29,14), quella sapienza alla quale aspirano i Greci (1Cor 1,22); e mette in guardia contro gli inganni della filosofia (Col 2,8). Infatti, benché egli pensi che l'uomo sia in grado, col suo intelletto, di giungere a una qualche conoscenza di Dio, questa conoscenza resta incerta: "pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria, né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa" (Rm 1,21). Al contrario, la sapienza predicata da P. è "sapienza di Dio", sapienza "misteriosa" (1Cor 2,7), rivelata da Dio per mezzo del suo Spirito, vale a dire conoscenza del disegno di Dio (2,10.18); è qualcosa che non può "entrare in cuore di uomo" (2,9). È una conoscenza particolare (in gr. *epignōsis*), che consiste nel dono di "uno Spirito di sapienza e di rivelazione", di una illuminazione degli "occhi della mente" (Ef 1,17), che è centrata sulla speranza e sull'eredità promesse agli eletti (1,18), cioè, in fin dei conti, sulla salvezza annunciata dall'Apostolo stesso. Questa conoscenza ha diversi livelli: a coloro che sono ancora "carnali", ai "neonati in Cristo", è necessario il "latte" della dottrina (1Cor 3,1-2); la "sapienza di Dio", che è un nutrimento solido, è data pienamente soltanto agli "adulti". Non possiamo sapere su che cosa si fondasse esattamente la differenza: l'imperfezione che P. constata è lo spirito di parte, ma questo non appartiene all'ordine della conoscenza. Noi siamo in grado di fare soltanto deboli ipotesi su ciò che possano essere le "profondità di Dio" scrutate dall'uomo dello Spirito (1Cor 2,10). Certamente in Corinto c'era un gruppo di discepoli che si vantava di possedere una conoscenza (gnosi) superiore a quella dei "deboli"; degli scrupolosi che per es. davano importanza alla consumazione di carni consacrate agli idoli (1Cor 8,1s). P. li ammonisce, senza rompere con loro: non dà loro torto del tutto; altrove rivendica a se stesso la "gnosi", ma a questi discepoli fa presente il rischio del compiacimento e della compromissione con i demoni dell'idolatria, oltre a quello di scandalizzare i deboli: non tutti posseggono la gnosi (8,7). Ma la carità prevale sulla gnosi: "La scienza (gnosi) gonfia, mentre la carità edifica" (8,4). La pretesa di possedere la gnosi è viziata dall'orgoglio: "Se alcuno crede di sapere qualche cosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere" (8,2).

In questi Corinzi si è voluto vedere un atteggiamento gnostico e più ancora lo si è visto negli avversari di Paolo in Col e nelle epistole pastorali. Ma, per gli uni e per gli altri, è difficile definire, in base a quello che ne dice P., quale fosse effettivamente il loro pensiero: si intravede un culto degli angeli (Col 2,18), dei miti derivati dalla tradizione apocalittica

ebraica (1Tm 1,4; 4,7; 2Tm 4,4; Tt 1,14), forse degli amalgami "sincretistici", ma nulla di ciò che ha caratterizzato gli "gnostici" del II e del III secolo, "coloro che dicono che il mondo è cattivo, e il Creatore malvagio" (Plotino). Si può al massimo parlare di pregnosticismo, senza una reale influenza sul pensiero cristiano e dal quale P. stesso è comunque esente.

f Morte e vita: il battesimo. Nella serie degli opposti la coppia carne-Spirito è parallela, nel pensiero di Paolo, a quella del peccato e della giustizia da una parte, e della morte e della vita dall'altra. Il paradosso è il fatto che Cristo dà la vita con la sua morte, che ha nella risurrezione l'altra sua faccia: "Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù siamo stati battezzati nella sua morte?... Così anche voi considératevi morti al peccato, ma viventi per Dio in Gesù Cristo" (Rm 6,3-11). O ancora: "Con lui infatti siete stati sepolti insieme nel battesimo, in lui anche siete stati insieme risuscitati per la fede nella potenza di Dio che lo ha risuscitato dai morti" (Col 2,12; cfr. Ef 2,5). Fede e battesimo insieme sono all'inizio della "vita dello Spirito" (cfr. Gal 5,25): "siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio" (1Cor 6,11).

g La fede e la Legge. "Le tre cose...: la fede, la speranza e la carità" (1Cor 13,13) non sono chiamate virtù da P. (egli usa la parola *aretē* una sola volta, in Fil 4,8); sono piuttosto delle "vie" (cfr. 1Cor 12,31) sulle quali siamo guidati dallo Spirito Santo; in particolare, quest'ultimo dà la fede (1Cor 12,3) che è la condizione della salvezza (Rm 10,9). Si tratta di un insegnamento comune a tutto il NT che in P. assume la forma: "Noi diventiamo giusti per la fede". La fede entra così in una serie di antitesi che si affiancano a quella della carne e dello spirito: la "giustizia" e il peccato, la Legge e la grazia, la libertà e la schiavitù, la morte e la vita e, in fine, la fede e le opere. Per P. l'uomo peccatore è giustificato, liberato e salvato dalla fede in Cristo e non dalla Legge di Mosè che, ordinata al peccato, lo rende schiavo di una lettera morta e gli lascia la speranza di essere salvato dal compimento delle opere. Si tratta di una presentazione paradossale, di una esposizione retorica di una verità che egli vuole far conoscere? Si direbbe piuttosto il riflesso di tre tipi di esperienza: quella della via di Damasco, che ha provato la vanità degli sforzi per diventare "irreprensibile" secondo la Legge; quella dei carismi, che sono donati dallo Spirito Santo e non conquistati con un'aspra lotta; quella della missione, che ha dimostrato che non è necessario passare attraverso l'osservanza della Legge per accogliere il Vangelo, perché i gentili lo accolgono meglio degli Ebrei. Più semplicemente, la tesi discende dalla convinzione che Gesù è il solo Salvatore. La controversia con i giudaizzanti ha contribuito a irrigidirla e a radicalizzarla. Essa pone, peraltro, delle difficoltà; infatti P. non abbandona l'idea che la Legge derivi da Dio (non fosse che attraverso la mediazione degli angeli); egli continua a credere che Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere, e continua a dare dei precetti morali. Lui stesso ha avvertito delle contraddizioni, almeno apparenti, e ha cercato di risolverle: "Tutto mi è lecito. Ma non tutto giova" (1Cor 6,12). Tuttavia ha lasciato ai teologi che lo hanno seguito un bell'argomento di discussione, sovente degenerata in dispute.

h La predestinazione. Questo termine non compare in P. e il verbo "predestinare" (in gr. *prohorizein*) si trova soltanto cinque volte; tuttavia l'idea è contenuta in altre parole: "eletti", "elezione", "vocazione", ecc. Questa idea diventa oscura se la si estrae dal contesto paolino. Facciamo osservare solamente che:

— in lui essa è orientata quasi unicamente alla salvezza e non alla perdizione;

— essa è attribuita a insiemi (i credenti) e raramente a individui;

— la problematica della filosofia greca circa il fatalismo e la libertà gli è estranea. "Libero arbitrio" (Erasmo) o "servo arbitrio" (Lutero)? P. ignora questo dilemma.

i La speranza. Inseparabile dalla fede, la speranza viene anch'essa dallo Spirito: "Il Dio della speranza vi riempia di ogni gioia e pace nella fede, perché abbondiate nella speranza per la virtù dello Spirito Santo" (Rm 15,13). Le immagini dell'evento che è oggetto della sua attesa sono, in P., varie e diverse. In 1Ts 4,15-17 egli si augura di essere ancora vivo nel momento in cui i morti risusciteranno e spera di comparire davanti a Cristo sulle nubi senza passare per la morte del corpo. Anche 1Cor 15,51 esprime forse una speranza di P.: "Non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati". In ogni modo il corpo mortale sarà ridotto a un seme, dal quale rinascerà il corpo glorioso (15,36-38). Ma in Fil 1,21 desidera morire, perché la vera vita è Cristo; non desidera più attendere la resurrezione; egli desidera lasciare il porto per "essere con Cristo". Questo desiderio è diverso, ma egli ritrova, in fondo, la speranza di 1Ts 4,17: "Noi saremo sempre col Signore" (cfr. Lc 3,43; Ap 3,20).

j La carità. Per P. la carità o l'amore (in gr. *agapē*) è la più importante e la più grande delle tre vie (1Cor 12,30), molto al di sopra di tutti i carismi. Anch'essa deriva dallo Spirito, come la fede e la speranza delle quali è il risultato: "Noi infatti per virtù dello Spirito attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo. Poiché in Gesù Cristo... conta la fede che opera per mezzo della carità" (Gal 5,5-6). O ancora: "Giustificati, dunque, per la fede... ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio... La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato" (Rm 5,1-5). Il contesto rinvia all'amore di Dio per noi, ma ciò che "è stato riversato nei nostri cuori" è un amore nato dal riconoscimento di quest'amore dal quale nulla ci può separare (Rm 8,35-39). E l'amore fraterno non è distinto dall'amore di Dio: l'amore è uno solo. Non è neppure necessario che l'apostolo

lo ricordi: "Voi stessi avete imparato da Dio ad amarvi gli uni gli altri" (1Ts 4,9). L'amore infatti è la prima forma con cui si manifesta il frutto dello Spirito (Gal 5,22) ed è seguito dalla pazienza, dalla generosità, dalla bontà, ecc. Così, l' "inno alla carità" (1Cor 13,1s) celebra l'amore fraterno nelle sue manifestazioni quotidiane: "La carità è paziente, è benigna la carità, ecc.".

k La Chiesa. Nata dallo Spirito, la Chiesa vive della carità. Con At le epistole di P. sono, nel NT, la parte nella quale la meditazione sulla Chiesa è più frequente e più ricca. Tuttavia la realtà designata da questa parola ha subito un'evoluzione. In P. vi sono ancora le tracce del tempo in cui la "Chiesa di Dio" era la comunità dei primi credenti, a Gerusalemme, con i gruppi che a lei facevano capo: era quella che egli aveva perseguitato (1Cor 15,9; Gal 1,13). I suoi membri (o i suoi dirigenti?) resteranno i "santi" per eccellenza (Rm 15,25s.31; 2Cor 8,4; 9,1.12; ecc.) ed egli attribuisce molta importanza al fatto di essere "ricevuto" da loro (Gal 2,2; Rm 15,16.31). In 1Cor la Chiesa è la comunità locale riunita in assemblea (p.es. 1Cor 11,18; 14,19; ecc.); ma ogni volta essa rappresenta qualcosa di universale (p.es. 12,28), simboleggiata dall'immagine del Tempio da "edificare" e da quella del corpo vivente, uno nella pluralità delle membra (1Cor 3,10-17; 12,12-26) unite nella partecipazione allo stesso Pane (1Cor 10,16). In Col e in Ef trionfa l'idea della Chiesa universale: la Chiesa è la Sposa di Cristo che si è "consegnato per lei"; "mistero", questo, che santifica il matrimonio (Ef 5,21-32). Altrove è il corpo del quale Cristo è il capo (Col 1,18; Ef 4,15); infine, il corpo di Cristo "è la Chiesa" (Ef 1,23; 4,12; Col 1,24). "Voi siete il corpo del Cristo", diceva già P. ai Corinti (1Cor 12,27; cfr. Rm 12,5). In Ef 4 la Chiesa diventa un'entità cosmica chiamata a svilupparsi secondo le due immagini del corpo che cresce e del Tempio da edificare "finchè arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo" (Ef 4,13). La Chiesa è, dunque, una realtà allo stesso tempo presente e ancora imperfetta, ordinata a un avvenire che è la sua verità, per ora in parte ancora nascosta.

l Il "già e non ancora". Queste prospettive di un avvenire considerato imminente fanno sì che i credenti vivano già nei cieli (Fil 3,20). Tuttavia finchè debbono restare in questo mondo, immersi nelle lotte dello spirito, essi non sono ancora perfetti. È necessario che siano esortati alla carità fraterna, che siano all'occasione ammoniti, che qualche volta si prendano nei loro confronti dei provvedimenti severi. È necessario creare una organizzazione, designare per ogni chiesa dei presbiteri (At 14,23; non c'è nessuna valida ragione per mettere in dubbio questa informazione), sui quali la grazia scende per mezzo dell'imposizione delle mani (2Tm 1,6; 1Tm 4,14) e che sono chiamati anche *episkopoi* (At 20,28; 1Tm 3,2; Tt 1,27). Non si coglie nessuna tensione tra questi e quelli che erano stati dati alla Chiesa direttamente dallo Spirito Santo di Dio: gli apostoli, i profeti, i maestri (Ef 4,11). Non è da escludere che in qualche caso le stesse persone abbiano fatto parte delle due categorie. In principio, il comandamento della carità rende superflui tutti gli altri precetti e la carità è data dallo Spirito Santo. Tuttavia l'apostolo è prodigo di ogni tipo di esortazioni per i tempi presenti. In 2Ts 3,6-12 egli ammonisce aspramente coloro che vivono da parassiti, nell'attesa della parusia. Consiglia ora il matrimonio, ora il celibato. Biasima i Corinti perchè portano le loro liti private di fronte ai giudici pagani, ma in Rm 13 comanda l'obbedienza ai magistrati e il pagamento dell'imposta. Suggerisce a Filemone di affrancare il suo schiavo Onesimo, ma non gliene fa obbligo; dovrà soltanto trattarlo come un fratello.

4 Influsso P. è l'uomo, della generazione degli apostoli, del quale conosciamo meglio la vita e gli insegnamenti. Questo sarebbe sufficiente a farne un testimonio insostituibile del primo cristianesimo e delle tradizioni che egli si è preoccupato di conservare e di trasmettere. C'è chi sospetta che egli le abbia modificate o interpretate in modo arbitrario; ma se si crede veramente che l'insegnamento di Gesù e la sua opera sono proseguiti per l'ispirazione dello Spirito Santo, la distinzione tra ciò che P. ha ricevuto e ciò che ha apportato di suo è secondaria; d'altronde è impossibile fare una simile distinzione con un minimo di sicurezza. P. è un testimone di primo piano di Cristo risorto, vivente per mezzo del suo Spirito nella sua Chiesa. In una celebre conferenza sullo Spirito Santo e la Chiesa (Roma, 1975) il cardinale Willebrands ha potuto affermare che la Chiesa era stata fondata due volte: la Chiesa giudeo-cristiana alla Pentecoste con la discesa dello Spirito Santo sui dodici, e la Chiesa dei Gentili con un'altra discesa dello Spirito Santo sulla via di Damasco. In questo senso non è assurdo affermare che P. è, a suo modo, il fondatore del cristianesimo. Capofila di coloro che hanno incontrato Cristo risorto, egli è uno dei fondatori di una Chiesa che si è riconosciuta, o piuttosto che ha riconosciuto il soffio dello Spirito, in quelli tra i suoi scritti che essa ha conservato.

La presenza della sua tomba sulla via Ostiense è stato uno dei vanti della Chiesa di Roma e uno dei suoi titoli per esercitare il primato. Tuttavia, nella teologia cristiana la parte di P. non sempre è stata preponderante. Il suo influsso, debole nei Padri apostolici, ha assunto nel II secolo un'importanza enorme in Marcione, per il quale si è parlato di estremismo paolino, e nello gnosticismo; però in questi casi si è verificata più un'operazione di riproduzione delle sue espressioni che non un'attenzione alla fedeltà al suo pensiero. Nel III secolo i teologi di Alessandria, Clemente e Origene, si sono basati sul suo insegnamento per promuovere una interpretazione "spirituale" della Scrittura, che ha esercitato un grandissimo influsso sulla teologia cristiana posteriore; la loro lettura delle epistole resta comunque molto letterale e abbastanza fedele al senso. Tuttavia, col cercare in esse delle formule dogmatiche, essi hanno finito per forzarne o mitigarne il significa-

to. Il venir meno delle condizioni nelle quali le epistole erano state redatte e l'evoluzione delle Chiese cristiane hanno portato a delle distorsioni che sono evidenti nei più antichi commentari completi che ci siano pervenuti, quelli dell'Ambrosiaster e le *Omelie* di Giovanni Crisostomo. Queste, a loro volta, hanno dominato l'esegesi fino a un'epoca recente. La teologia di Lutero è fondata su Rm e le diverse correnti nate dalla Riforma hanno sempre attribuito enorme importanza agli scritti di P., a detrimento, forse, del resto del NT; lo sviluppo della critica storica ha accentuato questa tendenza, perché le epistole di P., il solo scritto che si possa datare con precisione, sono considerate, arbitrariamente, le più antiche. La storia delle religioni, di moda agli inizi del XX secolo, ha favorito delle interpretazioni superficiali, basate sui misteri greci e sui miti iraniani; esse però stanno per essere abbandonate. Le ricerche odierne si indirizzano piuttosto verso il giudaismo rabbinico, con maggiore successo, ma senza riuscire sempre a evitare lo scoglio di un partito preso sistematico. Le ricerche teologiche sulla Chiesa, ieri, l'attenzione data oggi allo Spirito Santo, hanno fornito e continuano a fornire nuova o rinnovata luce sul pensiero di P. A conti fatti P. resta sempre da scoprire.

Bibl. Sussidi bibliografici: DBS, VII, 383-387 (bibliografia fino al 1965); StPaulCong (annuale dal 1961); B. Metzger, *Index to Periodical Litterature on the Apostle Paul*, Leiden, 1970²; C. Perrot, in A. George-P. Grelot (ed.), *Introduction à la Bible. III Le Nouveau Testament*, Paris, 1977, 303-310 (bibliografia fino al 1976). [M. Simon, *Trente ans de recherches sur l'apôtre Paul*, «Ktema» 3, 1978, 3-33; P.D. Petersen (ed.), *Paul the Apostle and Pauline literature. A bibliography selected from the ATLA Religion data base*, Chicago, 1984⁴].

Studi: R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die Kynisch-Stoische Diatribe*, Göttingen, 1910; W.L. Ramsay, *Saint Paul, the Traveller and the Roman Citizen*, London, 1920; W.L. Knox, *Saint Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925; A. Deissmann, *Paulus*, Tübingen, 1925; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930; F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, Paris, 1939²⁰; W.L. Knox, *Saint Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris, 1942 (1965²); E. Allo, *Paul, apôtre de Jésus Christ*, Paris, 1942; F. Amiot, *L'enseignement de Saint Paul*, Paris, 1947⁵; A. Fridrichsen, *The Apostle and his Message*, Uppsala, 1947; J. Holzner, *Paul de Tarse*, Paris, 1951; A. Penna, *San Paolo*, Alba, 1951²; G. Ricciotti, *Saint Paul apôtre*, Paris, 1952; J.A.T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London, 1952 (trad. francese: Lyon, 1952); J. Dupont, *Sun Christōi. L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, Bruges, 1952; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1954²; J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen, 1954 (trad. inglese: London, 1959); W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1955²; A. Brunot, *Saint Paul et son message*, Paris, 1958; H.J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Licht der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1959; B. Rifaux, *Saint Paul et ses lettres*, Bruges-Paris, 1962; M. Bouttier, *En Christ*, Paris, 1962; C.H. Dodd, *Saint Paul aujourd'hui*, Paris, 1964; M. Dibelius-W. Kümmel, *Paulus*, Berlin, 1964³; J. Cantinat, *Vie de Saint Paul Apôtre*, Paris, 1964; A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, ÉtB, 1966; M.A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le ministère de la parole selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel, 1966; N. Hugedé, *Saint Paul et la culture grecque*, Genève, 1966; G. Lohfink, *La conversion de Saint Paul*, Paris, 1967; G. Ogg, *The Chronology of the life of Paul*, London, 1968; T. Ballarini (ed.), *Paolo: vita, apostolato, scritti*, Torino, 1968; K.H. Rengstorf (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, WegFor 24, 1969; G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart, 1969; E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1969; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Louvain-Paris, 1969²; J. Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus*, Stuttgart, 1971; G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen, 1972; J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon Saint Paul*, Paris, 1974; J.T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology*, London, 1974; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik*, Neukirchen, 1975; K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and other Essays*, Philadelphia, 1976; H. Ridderbos, *Paul: an outline of his Theology*, London, 1977; W.H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, WMANT 50, 1979; R. Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia, 1979; F.F. Bruce, *Paul, Apostle of the Free Spirit*, Exeter, 1980²; J. Becker, *Paul the Apostle*, Philadelphia-Edinburgh, 1980; J.R. Armogathe, *Paul ou l'impossible unité*, Paris, 1980; G. Lüdeman, *Paul der Heidenapostel, I, Studien zur Chronologie*, FRLANT 123, 1980 (ediz. inglese riveduta: London, 1984); *II Antipaulinismus im frühen Christentum*, FRLANT 130, 1983; D. Patte, *Paul, sa foi et la puissance de l'Évangile*, Paris, 1985. [G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane* (= ComStB), Assisi, 1985; E. Biser, *Paolo apostolo e scrittore. Una sfida per i cristiani*, Roma, 1991; *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (= BETL 73), Leuven, 1986; J. Jervell, *Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums*, NTS 32, 1986, 503-527; A. Vanhoye (éd.), *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (= BETL 73), Leuven, 1986; M.Y. MacDonald, *The Pauline churches. A socio-historical study of institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline writings* (= SNTStMonS 60), Cambridge, 1988; S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's faith. Paul and his recent interpreters*, Grand Rapids MI, 1988; R. Penna (a cura di), *Antipaolinismo: reazioni a Paolo tra il I e il II secolo. Atti del II Convegno Nazionale di Studi Neotestamentari*, RicStoB 1/2, 1989; E.P. Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (= StBibPaid 86), Brescia, 1989 (originale del 1977); D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik* (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10), Freiburg/Göttingen, 1989; San Paolo, *Le lettere*, Testo a fronte, a cura di C. Carena, con uno scritto di M. Luzi (= I Millenni), Torino, 1990;

K.H. Schelkle, *Paolo. Vita, lettere, teologia* (= BiblCR 56), Brescia, 1990 (originale tedesco 1981); S. Légasse, *Paul apôtre. Essai de biographie critique*, Paris, 1991; E.R. Richards, *The secretary in the letters of Paul* (= WUNT 2,42), Tübingen, 1991; K.O. Sandnes, *Paul-One of the prophets? A contribution to the apostle's self-understanding* (= WUNT 2,43), Tübingen, 1991; R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo, 1991; Id., *Paolo di Tarso, un cristianesimo possibile*, ibid., 1992, 1994²; M. Hengel, *Il Paolo precristiano* (= StBibPaid 100), Brescia, 1992; W.A. Meeks, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo* (= CollTSStor), Bologna, 1992; P. Rolland, *Discussions sur la chronologie paulinienne*, NRT 114, 1992, 870-88; S. Sabugal, *La conversione di s. Paolo. Esegesi storia teologia*, Roma, 1992; M.A. Seifrid, *Justification by faith. The origin and development of a central Pauline theme* (= NTSup 68), Leiden, 1992; M.F. Baslez, *Paolo di Tarso. L'apostolo delle genti*, tr. di L. Bacchiarello (= Religione), Torino, 1993; R. Fabris, *Per leggere Paolo* (= Per Leggere), Roma, 1993; L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerigma l'evangelizzatore la comunità* (= StBibDeh 19), Bologna, 1993].

AMéh

PAOLO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

PAPAVERO Traduzione ipotetica dell'ebr. *rō'š* che designa una pianta velenosa (sovente collegata all' →assenzio, la *'ănāh:* Dt 29,17; Lam 3,19; Am 6,12; ecc.) e anche il veleno in genere (Ger 8,14: acqua avvelenata; Dt 32,33: veleno di serpente).

JLong

PAPIRO In ebr. *sûp* o *gōme'*, in gr. *papyros* dall'eg. *pa-pouro* ("pianta) del re" (in epoca tolemaica il p. era monopolio reale; la parola è all'origine del francese "papier"); pianta ombrellifera *(Cyperus papyrus)* di altezza elevata, un tempo molto diffusa in Egitto (Es 2,3) e che attualmente si trova ancora in Sicilia e nella valle del Giordano. Con delle strisce di 20-30 cm di lunghezza per 6 cm di larghezza, ricavate dal midollo del suo fusto e disposte trasversalmente le une sulle altre, si confezionavano fogli che, incollati insieme, formavano un rotolo. Il p. era il più valido strumento di scrittura dell'antichità insieme alla →pergamena. I manoscritti su p. si presentano sovente sotto forma di →rotoli, ma la rilegatura dei fogli di p. in →codici, come i libri attuali, è anch'essa documentata. Il p. fu adoperato in Egitto fin dall'inizio del terzo millennio; in greco ebbe il nome di *byblos* o *biblos*, dal nome della città fenicia di Byblos (→Gebal) che ne assicurava il commercio; un libro su p. veniva chiamato *biblion*, donde la parola →Bibbia che designò il Libro per eccellenza. Il p. ebbe il momento di massima utilizzazione nei periodi ellenistico e romano, prima di cedere a poco a poco il posto alla pergamena. In Occidente l'uso del p. è documentato fino al periodo merovingio e, in Egitto, lo si trova ancora molto dopo la conquista araba.

Per la loro natura vegetale i manoscritti su p. sono molto sensibili all'umidità; questa è la ragione per la quale, salvo rare eccezioni, solo il clima eccezionalmente secco dell'Egitto ha permesso la conservazione dei p. I p. furono trovati per la prima volta durante gli scavi di Ercolano, ai piedi del Vesuvio; la prima scoperta in Egitto risale al 1778, ma solo nell'ultimo decennio del XIX secolo si moltiplicarono le scoperte spettacolari in seguito alle quali la "papirologia" è diventata una disciplina indipendente.

Benché sovente molto rovinati, i p. ritrovati in grandissima quantità nel corso degli scavi in Egitto (la località di Ossirinco, da sola, ne ha restituiti 4.000) ci forniscono, per il periodo che si estende dall'antico impero alla conquista araba, circa quattro millenni, una documentazione multilingue (egiziano, ma anche greco e copto, e, in misura minore aramaico, latino, ebraico, arabo, ecc.) e di una eccezionale varietà, dalle grandi opere letterarie o religiose (*Libro dei Morti* egiziano, numerosi capolavori della letteratura greca classica, altrimenti perduti; testi gnostici di →Nag Hammadi; testi biblici; ecc.) a documenti più banali: documenti amministrativi o contabili, oroscopi, esercizi scolastici, ecc. Il più antico p. trovato a tutt'oggi in Palestina risale alla fine dell'VIII secolo a.C., e l'uso del p. vi è ben attestato nei secoli VII-VI a.C. dalla scoperta di numerose bolle servite per sigillare p. conservati negli →archivi e che confermano i dati di Ger 32,6-14. Gli archivi aramaici dell'aristocrazia samaritana del VI secolo a.C., trovati in una grotta del wādi →Dâliyeh, si presentano in forma di plichi di p. come quelli della colonia giudeo-aramaica di →Elefantina. Invece, solo alcuni dei manoscritti di Qumrân erano scritti su p., mentre la grande maggioranza era su pergamena. I p. presentano un duplice interesse per gli studi biblici. Da una parte, alcuni forniscono un testo della Bibbia, certamente spesso frammentario, ma generalmente anteriore ai più antichi manoscritti su pergamena, donde il loro interesse al fine di stabilire il testo della Bibbia (→manoscritti biblici; →Rylands, →Bodmer, →Chester Beatty, →Egerton, →Ossirinco); dall'altra i p. ci permettono di conoscere la letteratura sapienziale egiziana che non è priva di rapporti con i libri sapienziali della Bibbia; oltre a ciò, il greco usato nel NT e nella LXX (elaborata in Egitto) ha potuto essere confrontato con la lingua rivelataci dai p. di epoca ellenistica; i p. di →Elefantina hanno rivelato aspetti inattesi della storia del giudaismo, mentre la scoperta dei p. di →Nag Hammadi ha portato nuovi elementi alla nostra conoscenza dello gnosticismo.

Bibl. EJ, XIII, 71s; LÄ, V, 628s; I. Loew, *Die Flora der Juden*, I, Wien, 1924 (anast.: Hildesheim, 1967), 558-571; J. Baikie, *Egyptian Papyri and Papyrus-Hunting*, London, 1925 (anast.: 1971); R.P. Dougherty, *Writing on Parchment and Papyrus among the Babylonians and Assyrians*, JAOS 48, 1928, 109-135; J. Černý, *Paper and Books in Ancient Egypt*, London, 1952; A. Bataille, *Les Papyrus*, Paris, 1955; E.G. Turner, *Greek Papyri*, Oxford, 1974; C. Sirat-A. Yardeni,

Les papyrus en caractères hébraïques trouvés en Égypte, Paris, 1985. ELip-JLong

PARA In ebr. *parah;* località di Beniamino (Gs 18,23); attualmente tell Fāra, 12 km a nord-est di Gerusalemme. MDef

PARABOLA

1 Caratteristiche formali L'esegesi storico-critica ci ha insegnato a distinguere tra le diverse forme delle narrazioni del NT e a meglio comprenderne la trasmissione, prima della redazione scritta nei nostri vangeli, attraverso la conoscenza delle loro caratteristiche. Gli esegeti distinguono sovente la p. da altri usi di immagini nel NT (metafora, similitudine, ecc.) per le quali non è possibile, in questa sede, entrare nei dettagli se non per una distinzione fondamentale, quella che separa la p. dall'allegoria. In questa ogni dettaglio della narrazione rinvia a una realtà spirituale (semen = Parola, ecc.), mentre nella p. il messaggio è unico e diretto. Così la p. del buon Samaritano (Lc 10,29-37) intende insegnare che qualsiasi persona è il prossimo. Poi, in una cultura segnata dall'ellenismo e dalla sua tendenza all'allegoria, i Padri hanno ben presto dato un senso allegorico alla p., attribuendo a ogni particolare un significato spirituale. Così, per Agostino il viaggiatore diventa Adamo, i ladri sono i demoni che lo derubano della sua immortalità. Il sacerdote e il levita rappresentano l'AT. Il Samaritano simbolizza Gesù, il locandiere, l'apostolo Paolo, ecc. La presenza di tratti allegorici, in molte p., tradisce dunque uno stadio più elaborato nella trasmissione della p. Questo fatto è confermato da altri elementi, soprattutto dal vocabolario. Così la seconda versione (Mc 4,13-20) della p. del seminatore (4,1-9), che è in realtà una sua versione allegorica, contiene un vocabolario e dei temi caratteristici della prima comunità e assenti in 4,1-9: parola nel senso di "Vangelo", allusione alle persecuzioni, parenesi contro la seduzione delle ricchezze e altre tentazioni. Un altro indizio: nella p. del banchetto in Mt 22,1-10 è insensato che gli invitati uccidano i servi venuti a portare l'invito. Questo particolare, peraltro assente in Lc (14,15-24), è possibile solo perché la prima comunità ha interpretato la p. come una allegoria della storia della salvezza nella quale gli Ebrei, invitati a entrare nel Regno, rifiutano di accogliere il messaggio, prima dei profeti (v. 3) e poi dei missionari cristiani (vv. 4-6). Questo non significa che in origine la p. non avesse qualche elemento allegorico. Nella p. dei vignaioli omicidi (Lc 20,9-19 par.) l'invio del figlio (v. 13) è una allegoria dell'incarnazione, ma la mancanza di una forma più primitiva della p., dei testi paralleli (compreso il *Vangelo di Tommaso*), l'assenza di un vocabolario specificamente cristiano nel versetto e la mancanza di incongruenze dovrebbero indicare che Gesù stesso si è servito di un elemento allegorico. Come regola generale, tuttavia, possiamo affermare che l'allegorizzazione rispecchia la riflessione della prima comunità (cfr. infra). È impressionante constatare fino a che punto certe p. sono state tramandate senza alcun tratto allegorico (vedi Lc 15,18.21: "verso il cielo e contro di te": il Padre non è ancora inteso come un'allegoria di Dio).

2 Gesù all'origine dell'allegorizzazione? Il fenomeno dell'allegorizzazione della p. sembra a prima vista essere stato incoraggiato da Gesù stesso che, almeno per quel che leggiamo in Mc 4, rivolge la p. del seminatore alla folla (vv. 1-9) e poi dichiara, "in disparte" (vv. 10-13), che "per quelli di fuori" tutto viene esposto in "parabole" e prosegue dando una interpretazione allegorica della p. ai discepoli. Ma una lettura più attenta mette in dubbio questa conclusione. In realtà, come abbiamo visto, i vv. 13-20 sono molto probabilmente una versione allegorica fatta dalla prima comunità della p. del seminatore raccontata da Gesù. Jeremias ha poi suggerito che nella predicazione di Gesù i vv. 11-12 non seguivano alla p. del seminatore (il v. 13 era la prosecuzione naturale del v. 10) e perciò non riguardavano l'insegnamento in p. La parola "p." al v. 11 deve essere intesa sulla base dell'ebr. *māšāl* che, benché sia generalmente tradotto in gr. con *parabolē*, ha un significato più esteso e può voler dire anche "proverbio", "detto" o "enigma". Gesù in questi vv. 11-12, che sono molto semitizzanti, avrebbe voluto esprimere il carattere in genere oscuro del Regno: esso rappresenta per gli uomini "di fuori" un "enigma". L'accostamento con "mistero" (v. 11; cfr. Dn 2) e la citazione di Isaia invitano a comprendere questo "enigma" nel significato apocalittico del progetto di salvezza rivelato ai credenti, ma nascosto deliberatamente a coloro che rimangono al di fuori. Gesù spiegherebbe così i fallimenti della sua predicazione come facenti parte di un progetto divino, il che equivale ad affermare, contro le apparenze, l'onnipotenza della provvidenza divina. Mc o la comunità primitiva avrebbero, allora, legato il loghion (11-12) alle p. facendone l'introduzione all'allegoria del seminatore perché la tradizione apocalittica pullula di allegorie che hanno lo scopo di rivolgere un messaggio religioso ai credenti e a loro soli, nascondendolo ai loro persecutori (*Libro di Enoch etiopico* 68,1; *Quarto Libro di Esdra* 4,3). Si capisce così come l'allegorizzazione delle p. non sia soltanto un risultato della cultura greca, ma anche un effetto della tradizione apocalittica che era molto vivace agli albori del cristianesimo. Inoltre, e più specialmente, questa tradizione serve a Mc per rappresentare il →segreto messianico.

3 Evoluzione delle parabole Originariamente le p. erano indirizzate a un pubblico misto composto dai discepoli, dalla "folla", dai sentimenti incerti, e dagli "scribi e farisei", ostili. Dopo la morte di Gesù esse sono state conservate all'interno della comunità e utilizzate nella catechesi. Erano, dunque, rivolte ormai soltanto a cristiani già convertiti. Questo cambiamento nell'uditorio ha una notevole influenza sulla trasmissione delle p. che verranno adattate al loro nuovo scopo, con diverse modifiche.

A *Moralizzazione.* In origine la p. del banchetto doveva ammonire i farisei: coloro che sono chiamati al Regno non sono necessariamente quelli che credono di averne diritto (= gli invitati). Probabilmente si concludeva con l'invito di Gesù a coloro che "sono per strada", cioè a coloro che nulla sembra destinare al Regno. D'altra parte è proprio così che si conclude la p. nel *Vangelo di Tommaso.* Questa conclusione doveva creare delle difficoltà nella catechesi per il suo apparente disinteresse per la morale. Per questo le è stata aggiunta un'altra p. (cfr. Mt 22,1-14 e Lc 14,16-24) sulla veste nuziale che spezza la logica e la dinamica narrativa (come si può rimproverare a un uomo "della strada" di non indossare l'abito della festa?), ma comporta una precisazione utile alla comunità: per entrare nel Regno è necessaria una vera preparazione. L'introduzione di una seconda p. si fa sentire in modo particolare nel cambiamento di vocabolario: "servi" *(douloi)*, in Mt 22,3-10, diventa "inservienti" *(diakonoi)* al v. 13.

Un altro esempio: nella p. dell'intendente disonesto (Lc 16,1-13) i vv. 9-13 sono delle parole di Gesù pronunciate in altre circostanze e inserite in questo punto per chiarire un possibile malinteso sulla lode che Gesù sembra fare della disonestà (v. 8). Queste aggiunte finiscono per introdurre delle contraddizioni: al v. 8 l'intendente è un modello; al v. 10 diventa un esempio negativo.

B *Allegorizzazione cristiana.* La meditazione delle p. ha portato i cristiani a sottolineare dei particolari ai quali attribuivano un nuovo significato. Così il rifiuto da parte degli invitati è venuto a significare il rifiuto da parte degli Ebrei, non solo nei riguardi dei profeti (Mt 22,3), ma anche dei missionari cristiani che essi uccidono (22,6; da notare che in Lc il servo è uno solo come nel *Vangelo di Tommaso*), attirando su di essi la punizione divina che i cristiani vedono nella distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani, nel 70 d.C. (22,7; manca in Lc e nel *Vangelo di Tommaso*). Anche in Lc l'interpretazione allegorica suggerisce che l'invito sia diretto prima agli Ebrei che lo rifiutano (14,16-17), poi ai "poveri" tra gli Ebrei ("della città": v. 21), e infine ai Gentili ("per le strade e lungo le siepi": v. 23).

C *Adattamento all'AT.* La meditazione delle p. porta i cristiani anche ad aggiungere dei particolari tratti dall'AT. Così la descrizione della vigna in Mc 12,1-2 e in Mt 21,33, che manca in Lc e Tommaso, è tratta da Is 5,1-7 (secondo la LXX). Si troveranno esempi di allegorizzazione in questa p. confrontando Mc 12,2 e Lc 20,10 con Mt 21,34-36: i servi sono i profeti che nella tradizione ebraica appartengono a due gruppi.

D *Adattamento ai singoli vangeli.* Quando le p. vennero inserite nei singoli vangeli, furono adattate al contesto (→redazione, storia della). Così la lista di Lc 14,21 (assente in Mc e nel *Vangelo di Tommaso*) corrisponde esattamente a quella di 14,13, perciò la p. serve a Lc per illustrare l'insegnamento di Gesù sull'umiltà. Inoltre, visto l'interesse che Lc manifesta altrove nei riguardi dei pagani, l'evangelista potrebbe essere il responsabile dell'allegorizzazione della quale abbiamo parlato più sopra. Nella p. degli operai dell'ultima ora Mt ha aggiunto il v. 15 spezzando la logica naturale della conclusione con l'aggiunta di una nota che fa della p. una illustrazione di 19,30, cioè del rovesciamento dei ruoli nel Regno, mentre la conclusione originale è espressa perfettamente in 20,15: "Oppure tu sei invidioso perché io sono buono?". La p., scrive J. Jeremias, si dovrebbe chiamare p. del "padrone generoso", attirando così l'attenzione sul suo tema principale, la bontà di Dio.

4 Il messaggio delle p. Le p. contengono, almeno all'origine, un messaggio semplice: esprimono la gioia e la certezza, malgrado le difficoltà, della venuta del Regno, nella quale si manifesta soprattutto la generosità di Dio, e spingono l'uomo a rispondere a questa generosità, a correre dei rischi per il Regno, a contribuire alla sua venuta imminente (Lc 18,3-7). Anche se questa atmosfera escatologica non ci colpisce più tanto al giorno d'oggi, possiamo accoglierne la provocazione e la sfida che esse introducono nella vita del credente, non più tanto sul piano del tempo, quando al livello dell'importanza e delle priorità.

Molti autori, soprattutto americani, hanno recentemente studiato questo messaggio di sfida, occupandosi dell'analisi strutturale in una prospettiva esistenzialistica (→Bultmann). Per loro lo scopo delle p. è di condurre a una comprensione esistenziale di sé e di provocare, in tal modo, una decisione pro o contro il Trascendente. Per es., la p. del figliol prodigo capovolge la prospettiva legalista con la quale l'uomo si avvicina Dio e insegna che nel perdono Dio è vicino all'uomo. Questi autori generalmente tengono poco conto della critica storica e non sono interessati alla ricerca dello stadio originale della p. e ai suoi sviluppi nella comunità primitiva. Talvolta la p. viene interpretata in una prospettiva psicoanalitica, intendendola come una forma di sogno. Così la p. del figliol prodigo esprimerebbe il controllo dei desideri di distruzione dell'inconscio (dissipazione dei beni da parte del figlio) da parte dell'Io che non accetta se non una forma accettabile del desiderio (bacio del padre; banchetto). Essa è anche una espressione della "Hasse-Liebe" freudiana dei rapporti umani (odio del figlio maggiore, amore del padre, entrambi rappresentanti l'Io), la compensazione dell'ostilità inconscia del padre attraverso una dimostrazione d'amore esagerata (Lc 15,20-23), il trasferimento dei sentimenti rimossi (il figlio maggiore non può coscientemente esprimere l'odio per il fratello e lo trasforma in una manifestazione di scontento nei confronti dei festeggiamenti; v. 29).

Questi approcci più recenti, benché sovente troppo antropocentrici, non contrastano con i risultati del metodo storico-critico e aiutano spesso a leggere la p. in una prospettiva nuova. Tuttavia sarebbe bene che essi non si disinteressassero del metodo storico, perché il messaggio rivelato passa, almeno in parte, attraverso le intenzioni degli autori sacri, dai quali non possiamo, di conseguenza, fare totale astrazione. È dunque molto importante comprendere il

meccanismo di formazione delle p. Esse conservano d'altra parte, in modo forse migliore delle altre →forme di narrazione neotestamentaria, la vera sostanza delle parole di Gesù. J. Jeremias, a questo proposito, ha messo in evidenza il sapore "palestinese" e di "aria aperta" delle p., per es. quella del seminatore: l'apparente sbadataggine del seminatore che getta la semenza sulla strada, tra le pietre e tra i rovi, si spiega con il fatto che in Palestina, anche nel XX secolo, si semina prima di arare. Inoltre il nucleo originale di certe parabole può rivelare la coscienza, in Gesù, del suo ruolo messianico (Mc 2,19-22), della sua relazione con il Padre o della sua morte imminente (Mc 12,6-8 par.).

Bibl. Opere fondamentali: A. Jülicher, *Die Gleichnisse Jesu*, Tübingen, 1898; C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London, 1935 (ediz. riveduta nel 1936, meno dettagliatamente nel 1961); J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1947 (1970[8]) [delle ultime due tr. it. rispettivamente Brescia, 1976[2], e Brescia, 1973[2]].

Introduzione: J. Lambrecht, *Terwijl hij tot ons sprak. Parabels van Jesus*, Tielt-Amsterdam, 1976 (trad. francese: *Tandis qu'il nous parlait. Introduction aux paraboles*, Paris-Namur, 1980).

Stato della questione: W.S. Kissinger, *The Parables of Jesus. A History of Interpretations and Bibliography*, Metuchen New Jersey-London, 1979.

Interpretazioni recenti: E. Arens, *Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu. Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie*, TPhil 56, 1981, 47-69. [K. Gutbrod, *Guida alle parabole di Gesù* (= StBibPaid 52), Brescia, 1980 (originale tedesco 1967); V. Fusco, *Oltre la parabola; Introduzione alle parabole*, Roma, 1983; M.S. Kjärgaard, *Metaphor and Parable. A systematic analysis of the specific structure and cognitive function of the synoptic similes and parables qua metaphors* (= AcThDan 19), Leiden, 1986; J. Delorme (publié par), *Les paraboles évangéliques. XIIe Congrès de l'ACFÉB, Lyon (1987)* (= LD 135), Paris, 1988; C.L. Blomberg, *Interpreting the Parables*, Leicester, 1990; A. Kemmer, *Le parabole di Gesù. Come leggerle, come comprenderle*, edizione italiana a cura di F. Montagnini (= StBibPaid 93), Brescia, 1990 (originale tedesco 1981); D. Marguerat, *Parabole*, CahÉv n. 75, 1991, pp. 68; H. Weder, *Metafore del Regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, edizione italiana a cura di V. Fusco (= BiblCR 60), Brescia, 1991 (originale tedesco 1978); C. Buzzetti, *Per l'attualizzazione di una parabola: la guida di due applicazioni precedenti. Un criterio e un esempio*, RivB 40, 1992, 193-212]. MdeM

PARACLITO

1 Uso della parola del NT Il sostantivo gr. *paraklētos* compare solo negli scritti giovannei (Gv 14,16.26; 15,26; 16,7.13-15; 1Gv 2,1). Il verbo *parakalein* ("supplicare", "avvertire", qualche volta "consolare") e il sostantivo *paraklēsis* (consolazione, avvertimento) che compaiono spesso nel NT, non si trovano, invece, negli scritti di Giovanni. Nel NT il termine "P." è, dunque, caratteristico di Giovanni. Originariamente sembra aver avuto un significato passivo (colui che è chiamato in aiuto, *advocatus*), ma nei testi citati di Gv e di 1Gv la parola ha significato attivo ("aiuto, difensore, protettore"), ma non quello di "consolatore" *(paraklētōr)*. L'appellativo "P." non è un nome proprio dello Spirito Santo, perché in 2Gv esso designa Gesù quale intercessore dei fedeli davanti al tribunale celeste: in Gv 14,16 lo Spirito è chiamato "un altro p." rispetto a Gesù (W. Michaelis, che traduce "un altro, un P.", svisa il significato evidente della frase); infine l'autore sente ogni volta la necessità (salvo in Gv 16,7) di precisare il nome P., aggiungendovi: lo Spirito di verità o lo Spirito Santo. L'appellativo di "P." non indica dunque il nome, ma la funzione dello Spirito, concepito come persona, oppure di Gesù.

2 Uso della parola al di fuori del NT Al fine di determinare più precisamente questa funzione, possiamo esaminare l'uso del termine "P." prima di Giovanni o analizzarlo nel contesto giovanneo. L'indagine sul primo punto non approda a nulla di significativo. Nel greco ellenistico e in Filone la parola è usata con il significato di "difensore di una causa" (colui che viene in aiuto di qualcuno, il suo assistente, il suo avvocato). Presso i rabbini la parola, in una trascrizione ebraicizzata *(prqlty)*, assume il significato più preciso di "intercessore": la Legge personificata, le buone opere degli uomini, gli angeli,... sono chiamati "intercessori" potenti in favore degli uomini, di fronte al tribunale di Dio (vedi N. Johansson). Testimonianza in tribunale, contesto giudiziario, sono connotazioni evidentemente interessanti per capire il testo di Giovanni; ma non si ha lì nessuna fonte e nessun modello diretto dei testi di Giovanni sullo Spirito P. quale si presenta nel discorso di congedo. Potrebbe illuminarci evidentemente molto di più una conoscenza precisa dell'ambiente nel quale furono elaborate le tradizioni giovannee (vedi R.E. Brown, 1141-1143). Siamo rinviati all'esperienza originaria dello Spirito, fatta dalla prima Chiesa nel momento in cui stava per scomparire la generazione dei grandi testimoni apostolici. Lo Spirito, come guida sicura, introduce nella realtà più profonda dell'opera di Cristo; "svela il senso" (tre volte in 16,13-15: *anaggelei*) del tempo misterioso vissuto dai discepoli: tempo di una presenza nuova del Signore, di una comunione nuova con lui, tempo della testimonianza (15,26: *martureite!*) nell'immane processo che continua di fronte al mondo.

3 Il significato giovanneo Si tratta, dunque, soprattutto di determinare la funzione del P. sulla base di testi giovannei. Essi mostrano che il ruolo del P. tende a riallacciarsi al tema del giudizio. Il termine assume, allora, il significato ben preciso di intercessore, avvocato, testimone a discarico, davanti al tribunale. In 1Gv 2,1 Gesù stesso appare come avvocato presso la corte celeste. In Gv 15,26; 16,7 il P. interpone appello contro la condanna di Cristo da parte del mondo; egli gioca il ruolo di testimone, di procuratore e di presidente. In Gv 15,26, lo Spirito testimonia che Gesù è veramente l'inviato del Padre e che la sua morte è stata una condanna giuridi-

ca, secondo la profezia ("essi mi hanno odiato senza motivo"; 15,22-25). Il ministero dello Spirito, come P., concerne, come istanza principale, la morte di Gesù che non è né fallimento né sconfitta. Gv 16,7-11 indica sistematicamente tutti gli elementi del processo in seconda istanza: il "peccato" è dalla parte del mondo che non ha creduto in Gesù e che ha colmato la misura della sua incredulità condannandolo a morte; la "giustizia" e il diritto sono dalla parte di Gesù la cui morte non è un fallimento ma un'ascesa al Padre; il "giudizio" è la condanna di Satana, il principe del mondo che nel processo a Gesù ha tramato sotto la maschera di coloro che lo hanno consegnato. Questa requisitoria contro il mondo, questa testimonianza in favore di Cristo è pronunciata dallo Spirito P. nel messaggio dei primi testimoni della fede (15,26-27).

Negli altri due testi (14,16.26) la funzione giuridica del P. è meno evidente, benché anche qui il suo compito sia quello di fare opposizione al mondo. Infatti il processo contro Cristo prosegue nel processo contro i discepoli e il compito dello Spirito è quello di metterli in condizione di difendersi (Mt 10,17-20; Mc 3,11; Lc 12,11s). In questo caso il P. è piuttosto un tutore o un protettore degli orfani abbandonati in un mondo ostile (Gv 14,18; 15,18-16,4; 17,13-16). Fino a quel momento Gesù era stato il pastore che riunisce il gregge e lo custodisce per il Padre (17,12). Ma egli è ritornato al Padre (13,1) e ha lasciato i suoi discepoli soli per un po' di tempo (13,33; 14,2); questi, non ancora maggiorenni, hanno bisogno "di un altro Consolatore" (14,16), che verrà nel nome di Gesù, cioè che lo sostituirà presso di loro (14,26). Egli farà loro comprendere la rivelazione del Padre in Cristo, rivelazione perfetta, che essi non hanno compreso (14,26; 16,12-14). In questa rivelazione il punto più oscuro per loro è la morte di Cristo. In virtù della luce dello Spirito essi saranno in grado di testimoniare a loro volta su questo punto per il Signore e contro il mondo (15,26; 16,8). La traduzione migliore è, in questo caso, quella di "consigliere". Lo Spirito può assolvere a questa funzione perché viene dal Padre (14,16; 15,26); il Padre lo manda perché richiesto da Gesù (14,16), nel nome di Gesù, in qualità di suo sostituto (14,26). Lo Spirito non deve portare nessuna nuova rivelazione; semplicemente deve richiamare, donare la perfetta intelligenza (14,26; 16,12-14; cfr. 2,22; 12,16) della rivelazione di Cristo. In questo modo egli glorifica Cristo (16,13s). In 14,16-26 l'unione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito è tale da costituire manifestamente una trinità divina.

Bibl. TWAT, V, 798-812; J. Musger, *Dicta Christi de Paracleto*, Roma, 1938; N. Johansson, *Parakletoi*, Lund, 1940; W. Michaelis, *Zur Herkunft des johanneischen Paraklet-Titels*, ConNT 2, 1947, 147-162; G. Bornkamm, *Der Paraklet im Johannesevangelium*, in *Festschrift Bultmann*, Stuttgart-Köln, 1949, 12-35; M.F. Berrouard, *Le paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jn 16,8-11)*, RSPT 33, 1949, 361-389; J. Michl, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, in *Festschrift Meinertz*, Münster, 1951, 142-159; J.G. Davies, *The Primary Meaning of paraklētos*, JTS 4, 1953, 35-38; O. Betz, *Der Paraklet*, Leiden, 1963; I. de la Potterie-S. Lyonnet, *La Vie selon l'Esprit, condition du Chrétien*, Paris, 1965, 85-105; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, II, New York, 1970, 1135-1144; U.B. Müller, *Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium*, ZTK 71, 1974, 31-77; F. Porsch, *Pneuma und Wort*, Frankfurt, 1974, 215-324; I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, Roma, 1977, I, 329-471; II, 673-716; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit*, Paris, 1979, I, 81-91. HvdB-FProd

PARADISO

1 Il vocabolo Il vocabolo "paradiso" deriva dall'antico iraniano *pairi-daeza*, "tenuta", "parco". Senofonte è il primo a usare la parola "paradiso", in gr. *paradeisos* (cfr. *Anabasi*, 1,2,7, dove il vocabolo designa un parco del re di Persia). Si tratta di una parola che si trova di frequente nei papiri. Se nella LXX la parola è usata, da sola, tredici volte in Gen 2,8-3,24, essa è spesso precisata: p.es. "di delizie" (Gen 3,23.24; Ez 31,9; Gl 2,3); "di Dio" (Gen 13,10; Ez 28,13; 31,8); "del Signore" (alcuni manoscritti in Is 51,3). Si passa così da un significato profano a quello di "giardino che Dio ha preparato per l'uomo". In seguito, il significato religioso ha prevalso nel giudaismo e nel NT. In questo senso la parola "paradiso" designa tanto il giardino nel quale fu posto Adamo al principio, quanto il luogo nel quale andranno i giusti dopo la morte. La felicità che vi regna è simboleggiata dall'abbondanza di acqua e dal lussureggiare della vegetazione.

Nella LXX il termine "p." traduce la parola ebraica *gan*, "giardino". La parola →Eden è la designazione di un luogo in Gen 2,8. L'espressione "giardino in Eden" dei testi di Gen, Is e Gl si trova anche in Sir 40,27. La LXX ha conservato qualche volta "Eden" (Gen 2,8.10; 4,16), ma il più delle volte l'ha tradotto con *truphē*, "godimento", "lusso", "delizie", donde l'espressione "giardino delle delizie" in 4Esd 7,36. In tre occasioni, troviamo anche la parola "p." nell'ebraico tardivo (*paradēs*: Ct 4,13; Qo 2,5; Ne 2,8); in questi testi ha il significato di "giardino".

2 Le informazioni di Genesi

A *Ubicazione*. Gen 2,8 pone il p. a oriente. Alcuni studiosi intendono "Oriente" in senso temporale. L'acqua vi abbonda e il fiume paradisiaco si divide in quattro bracci che si collegano alle quattro parti principali della terra: essi sono il →Pison interrotto da rapide; il →Ghicon che circonda il paese d'Etiopia, perciò il Nilo. Gli altri due fiumi sono noti: sono il →Tigri e l' →Eufrate. Quest due fiumi ci ricordano Es 28,13s, in cui l'Eden è considerato il *gan ʾĕlōhîm*, il "giardino degli dei". Se teniamo presenti le concezioni mesopotamiche e ugaritiche, il monte degli dei (cfr. Is 14,13; Sal 48,3) potrebbe essere al nord, verso il monte Ararat dal quale nascono questi fiumi. Ez 28,13s si avvicina molto ai testi mitologici, ma mancano la donna e il serpente. In Gen 3,24 Dio pone i cherubini a oriente del giardino dell'Eden. Il nascondiglio di Caino nel paese di Nod

è anch'esso a oriente del giardino dell'Eden; esso sarebbe, perciò, più a ovest. Lo Jahwista, dunque, non intende fornirci una ubicazione precisa, ma vuole soltanto ricordare che questo giardino è sulla terra e che all'epoca del primo uomo era eccezionalmente fertile. Lo Jahwista ed Ezechiele non avevano la stessa prospettiva. In Gen la vicinanza di Dio consentita dall'innocenza del primo uomo è fonte di felicità; Ez ricorre maggiormente all'elemento mitologico per umiliare l'orgoglio umano.

B *L'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male.* L' →albero della vita e l' →albero della conoscenza del bene e del male, sono al centro del giardino (Gen 2,9). Il fatto che nell'antico Oriente esistessero gli "alberi della verità" non deve condurci a considerare l'albero della vita come un nome collettivo. Simbolo del nutrimento che viene da Dio, esso evoca in Pr l'acquisizione della sapienza. L'albero della conoscenza consente una valutazione pratica, un'esperienza della felicità e del dolore. In 1Re 3,9 Salomone chiede di ottenere questa capacità di discernimento.

C *Gli elementi letterari della narrazione.* L'analisi delle fonti ha implicato delle differenziazioni di carattere letterario nella narrazione; sono state distinte in essa fino a tre fonti confluite insieme (H. Schmidt). Lo Jahwista ha costituito un racconto nella quale deve intervenire la critica del materiale tematico, mentre la critica della redazione deve cercare di chiarire che cosa il redattore vuole dirci.

— Gen 2,4b-7: nel deserto dove l'acqua della terra porta la vita, Dio crea un uomo vivente, un corpo-anima (testo antropologico importante).

— Gen 2,8-9: doppioni sulla creazione del giardino; in tutto l'AT l'albero della conoscenza figura solo in Gen 2,9.

— Gen 2,10-14: questo passo non influisce nè sull'azione né sulla conclusione; è solo una descrizione del p.: l'acqua di vita è una benedizione.

— Gen 2,15-17: Dio dà tutto all'uomo, con una limitazione: un solo albero non è a sua disposizione. La mancanza di fedeltà verso Dio genera la morte.

— Gen 2,18-24: per porre rimedio alla solitudine dell'uomo, il Signore Dio gli crea dei compagni; Dio crea gli animali; l'uomo li accoglie e li inserisce nell'ambito della sua vita; un sonno profondo impedisce all'uomo di vedere Dio che agisce sulla sua vita; egli vede soltanto il risultato: la donna che Dio ha tratto da lui. Il v. 24 è un'affermazione dell'unità dell'uomo e della donna.

Lo Jahwista ha raccolto tutti questi elementi. Gen 2,25 è un passo di transizione nel quale la nudità e la vergogna esprimono la debolezza e la possibilità di fallimento dell'uomo e della donna. Con Gen 3,1 interviene il →serpente del p.

D *I modelli letterari.* Il mito di Atraḥasis, "il Grande saggio", fornisce il canovaccio della storia delle origini contenuta in Gen 1,11. Copie di questo racconto esistevano in Fenicia e forse in Canaan e risalivano alla prima dinastia di Babilonia. Tanto a Babilonia che in Egitto esistevano delle cosmogonie che iniziavano con un'assenza di vita e di esseri, come in Gen 2,4b-5 (cfr. J. Yoyotte; J. Bottéro). Nell'epopea di Ghilgamesh Utnapishtim (il Noè di Babilonia) indica a Ghilgamesh la "pianta della vita". I testi egiziani conoscevano "l'albero della vita", l'albero dal quale gli dei traevano l'immortalità. Circa i fiumi che circondano il mondo ci si chiede se è in Egitto che bisogna cercare il *pj šn* che potrebbe corrispondere all'ebr. *pîšôn*. L.A. Schökel ha dimostrato che lo Jahwista ha utilizzato la cultura sapienziale del suo tempo per demitizzare i suoi modelli letterari. Lo Jahwista è un erudito che corregge e aggiunge. Così all'unico albero della vita che sta in mezzo al giardino, simbolo della vita immortale degli dei, egli aggiunge l'albero della conoscenza del bene del male, tratto dalla sapienza egiziana (vedi *Preghiera di Nefer Anet*, in J. Coppens). Per la prima volta questo albero, che dona successo e chiaroveggenza all'agire (Gen 3,6), si accompagna all'albero della vita. J, autore di questa storia primitiva, ha redatto Gen 2,4b-4,26. A lui dobbiamo tutto ciò che concerne il "p.", dove l'uomo, animato dalla *nᵉšamāh*, il soffio di Dio (2,7), vivrà la sua storia tra benedizione e maledizione. Dio lo aveva creato per la felicità e l' →immortalità; il p. ne era un simbolo: intimità con Dio, armonia con la creazione, vita facile, speranza di immortalità.

3 Evoluzione del tema

A *Periodo preesilico.* In Pr 13,12; 15,4 e soprattutto 11,30 il frutto della giustizia fa nascere un albero della vita, ricordo o prefigurazione della vita paradisiaca. Isaia nella sua descrizione dell'Emanuele (cfr. Cazelles) lo dipinge nutrito miracolosamente "di →latte cagliato e di miele" fino a che "egli sappia scegliere il bene e rifiutare il male", e vivente in intimità con Dio (Is 7,15). In 11,6-9 la pace tra gli uomini e le bestie celebra il p. ritrovato. Il ritorno della fertilità (Is 29,17), l'abbondanza di acqua (Is 30,23-26), e la pace che trasforma il deserto in un frutteto (Is 32,15-20) sono le caratteristiche del p. della fine dei tempi.

B *Epoca dell'esilio.* Con l'esilio il tema del p. è rivalutato da Ezechiele. "La terra che era desolata è diventata ora come il giardino dell'Eden" (Ez 36,35); in Ez 31,1-9 gli alberi lussureggianti ricordano gli alberi dell'Eden nel giardino di Dio. Nella visione della Gerusalemme futura, con il nuovo Tempio, l'acqua sgorga dal sottosuolo del Tempio e il ruscello sempre più ricco diviene un torrente. Lungo i suoi bordi spuntano gli alberi (47,7) dal fogliame che non appassisce (47,12). Il Mar Morto diventa mare di vita (47,9). E il Deuteroisaia annuncia la consolazione di Sion, perché "il Signore rende il suo deserto come l'Eden, la sua steppa come il giardino del Signore" (Is 51,3). In Zc 14,8 il Deuterozaccaria riprende il tema di Ez 47. Notiamo anche in Ct 4,13-15 il giardino meraviglioso la cui descrizione, tradotta nella LXX con "p.", non corrisponde alla Palestina. A tutti questi testi possiamo aggiungere l'apocalisse di Isaia (Is 24-27), che nel IV secolo annuncia, oltre al banchetto escatologico, la scomparsa della morte (Is 25,8) e la possibile resurrezione dei morti (Is 26,19).

C *Letteratura intertestamentaria.* Si incontra anzitutto la menzione del p. delle origini per evocare quello della fine dei tempi. Piantato il terzo giorno della creazione (Giub 2,7; EnEt 30,1; 4Esd 6,42), è una delle sette cose create prima del mondo. EnEt 24,4 descrive un albero della vita profumato di un profumo soave. L'albero della conoscenza assomiglia alla vigna (EnEt 32,4). Coesistono numerose ipotesi sulla sua ubicazione dopo la caduta.

Esiste poi un p. nel quale saranno ammessi i giusti in attesa del giudizio finale. Enoch, rapito dalla terra (Gen 5,24), è portato in p. dove condivide la sorte degli angeli. In EnEt 22 lo sheol ha due caverne per i giusti e due per i peccatori. Enoch guida l'esplorazione del p. (EnEt 17-19; 21-25); nell'attraversare la terra degli aromi (cfr. 4Qaram; EnEt 27-32), fa passare accanto all'albero della conoscenza, dal frutto simile all'acino d'uva. EnEt 39, facendo intercedere i giusti per i viventi, rivela che questo giardino è un luogo attualmente esistente. In EnEt 70,3.4 Enoch, assiso tra il nord e l'occidente, vede i primi patriarchi e i santi.

Il *Libro dei Giubilei* (8,19) fa di Eden un'alta montagna; 4Esd situa il p. dei giusti presso la sorgente dei quattro fiumi e ricorda un "altro paese", giardino di giustizia, dove i giusti attendono la resurrezione. Attraverso itinerari ed evocazioni diverse si giunge al luogo di riposo.

Infine, il giudaismo conosce anche un p. della fine dei tempi che oppone al fuoco della geenna il p. delle delizie (4Esd 7,36; cfr. Lc 16,19-31). TestLev 18 annuncia Ap 2,7; 22,2. Giuseppe Flavio (*B.J.* 2,154) riporta, a proposito degli esseni, credenze simili. Alcune volte le gioie sono molto realistiche. L'*Apocalisse siriaca di Baruc* distingue il p. messianico, ancora sulla terra, dal p. escatologico, nei cieli.

D *NT.* La parola "p." compare tre volte: in Lc 23,43 (→parole di Gesù in croce); 2Cor 12,4; Ap 2,7. Che cosa significa la risposta di Gesù alle parole del ladrone pentito? Anzitutto una realizzazione immediata (oggi); poi la compagnia di Cristo ("con me") in un luogo dove i giusti attendono la liberazione da parte di Dio (cfr. J. Dupont). Per Luca, l'evangelista del perdono (Lc 7,36-50; 19,1-10; 23,34), fin dalla croce Gesù manifesta l'irruzione del tempo della salvezza. In Mc (1,13) il racconto delle tentazioni riproduce per Gesù il cammino inverso a quello di Adamo. Egli vince la tentazione e domina le bestie selvagge che vivono in armonia con lui.

In 2Cor 12,4 Paolo ricorda una sua estasi, un po' per dimostrare ai suoi avversari che essi non hanno la prerogativa di questi fenomeni, dall'altra per celebrare la grazia di Dio concessa da Cristo a colui che accetta la sua debolezza. Il p. è situato nel terzo cielo. In epoca posteriore, un'*Apocalisse di Paolo* →apocrifa riferisce una sua visita sia al p. che alla geenna (cfr. J. Quasten).

Le allusioni al p. sono frequenti in Ap (21,4; 22,1. 14.17); Ap 2,7 chiude la prima lettera alle sette chiese con questa promessa: "Al vincitore darò da mangiare dell'albero della vita che sta nel p. di Dio".

E *Apocrifi del NT e tradizione patristica.* Il *Vangelo di Tommaso* (22) nomina nel p. cinque alberi le cui foglie non cadono mai: "colui che le conoscerà non assaporerà la morte". L'esegesi patristica svilupperà molte delle caratteristiche attribuite al p.: i quattro fiumi del p. sgorgheranno ai piedi del calvario. Sant'Efrem parla di un p. originale permanente nel quale andranno i giusti e lo situa su un alto monte; progressivamente vedremo apparire il tema del ritorno al p. perduto.

Bibl. DBS, VI, 1177-1220; Catholicisme, IV, 55s; TWAT, II, 35-41; V, 763-771. [J.B. Nelson, *Between two gardens*, New York, 1983; A.T. Lincoln, *Paradiso ora e non ancora. Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo* (= BiblCR 48), Brescia, 1985 (originale inglese 1981); M. Hogan, *Paradise revisited*, IrTQ 53, 1987, 219-33; J. Janda, *Der Traum vom Paradies*, TPQ 135, 1987, 103-12; C. Mesters, *Paradiso terrestre: nostalgia o speranza?* (= NuoSagQue 57), Brescia, 1991 (originale bras. 1971)]. MCar

PARALIPOMENI →Cronache, libri.

PARAN In ebr. *pā'rān;* regione desertica a nordest del Sinai (cfr. Gen 14,6; Dt 1,1), dove fuggì Ismaele, secondo Gen 21,21, e che l'idumeo Adad doveva attraversare per riparare in Egitto (1Re 11,18). Poiché l'oasi di →Kades-Barnea si trovava nel deserto di P. (Nm 10,12; 13,26), questo è menzionato negli antichi testi poetici come un luogo in cui Jahweh si manifesta (Dt 33,2; Ab 3,3).

Bibl. Abel, II, 205; EJ, XIII, 88s; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, London, 1967, 181-183. ELip

PARBAR In ebr. *parbār* (1Cr 26,18) o *parwārîm* (2Re 23,11); parola di origine straniera dalle etimologie diverse e tutte incerte (antico persiano *parwār*, "sala con colonne"; acc. *ēbar-bar*, "tempio solare" a Sippar; eg. *pr wr*, "cappella"); luogo situato nei pressi dell'ingresso del Tempio; non ne conosciamo la funzione, ma certamente serviva come alloggio (2Re 23,11).

Bibl. BHH, III, 1389-1390. PMG

PARENESI Discorso che esorta alla pratica della virtù. Questo genere letterario è attestato tanto nell'AT che nel NT. Le sezioni parenetiche di Dt, per es. in Dt 6,4-8,20; 10,12-11,25 sono tipiche di questo genere. Nel NT uno dei migliori esempi di parenesi si trova in Gc, dove la p. presenta delle sfumature molto varie che vanno dall'incoraggiamento (1,2-12; 5,7-11) alla minaccia (5,1-6), dall'istruzione (1,13-18) alla raccomandazione (1,19-27; 3; 5,12-20) e alla condanna (2; 4). Le formule e i temi sviluppati in Gc sono stereotipati e sono comuni a tutti gli autori neotestamentari che si servono di questo genere. È il caso, in particolare, della grande trilogia delle virtù fondamentali: fede, speranza e carità. Paolo ricorre sovente alla p. alla fine delle lettere; così in Rm 12,13; Gal 5,13-6,10; Col 3,4; 1Ts 4,5.

Alcuni →"logia" evangelici hanno un contenuto parenetico e Luca ne raggruppa una serie in Lc 6,27-38 senza dubbio per facilitarne l'uso nella p. delle comunità cristiane.

Bibl. H. Breit, *Die Predigt des Deuteronomisten*, München, 1933; G. von Rad, *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik*, in *Festschrift Otto Procksch*, Leipzig, 1934, 113-124 (= G. von Rad, *Gesammelte Studien zum A.T.*, München, 1965³, 248-261); N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, AnBib 20, 1963, 261-285; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1966⁵, 234-265; G. von Rad, *Die Predigt des Deuteronomiums und unsere Predigt*, in *Gesammelte Studien zum A.T. II*, München, 1973, 154-164; L.R. Stachowiak, *Die Parānese im Qumran-Schrifttum*, FolOr 21, 1980, 117-128; D. Mathias, *"Levitische Predigt" und Deuteronomismus*, ZAW 96, 1984, 23-49. [E. Reinmuth, *Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Parānese* (= TArb 44), Berlin, 1985; L.G. Perdue-J.G. Gammie (eds), *Paraenesis: act and form*, Semeia n. 50, 1990]. ELip

PARENTE In Gn 31,42.53 Giacobbe chiama il Dio di suo padre, il Dio di Abramo, *paḥad yiṣḥāq*. Questo appellativo è tradizionalmente tradotto con "terrore di Isacco". Ma, poiché questo titolo non si addice al Dio dei patriarchi, W.F. Albright propone di tradurre "parente di Isacco". Questa intepretazione è stata adottata da molti esegeti e in particolare nella BJ. Essa può essere sostenuta sulla base dell'arabo *faḫḏ* che significa "coscia, organo di procreazione", e alla parola palmira *pḥḏ*, "clan". Tale interpretazione è stata rifiutata in particolare da D.R. Hillers che ha giustamente sottolineato che *paḥad* non significa "parente" in nessuna lingua semitica. Secondo L. Kopf sarebbe preferibile intendere l'appellativo come "rifugio di Isacco". Questa interpretazione parrebbe confermata dall'antroponimo Zelofcad (Nm 26,33), in ebr. *ṣlpḥḏ* che significa "ombra (protettrice di *paḥad*". Nell'onomastica ebraica vi sono tuttavia degli antroponimi che esprimono la parentela dell'uomo con Dio con la parola *ʿām*, "zio paterno, parentela, clan", per es., Eliam ("Dio è p."), Ammiel ("mio p. è Dio"), Ammihud ("mio p. è maestà").

Bibl. W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1967, 248; D.R. Hillers, *Paḥad yiṣḥāq*, JBL 91, 1972, 90-92; K. Koch, *paḥad jiṣḥāq — eine Gottesbezeichnung?*, in *Festschrift C. Westermann*, Göttingen, 1980, 107-115; L. Kopf, VT 9, 1959, 257. ASch

PARENTI Il →padre, la →madre e anche i membri più lontani della famiglia. L'ebraico non ha un termine particolare per indicare i genitori. I "p. dei re", in 1Mac 10,89 (in gr. *suggeneis tōn basileōn*), sono una classe onorifica della corte dei Seleucidi.

Bibl. EJ, XIII, 95-101; L. Dürr, *Die Erziehungswesen im A.T. und im Alten Orient*, MVÄG 36/2, 1932; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn, 1940, 72-75; P.A.H. de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judaean Piety*, Leiden, 1974. ELip

PARMENAS In gr. *parmenas;* uno dei →sette cristiani ellenisti ai quali gli apostoli affidarono la cura dei poveri (At 6,5). →diacono. AvdB-MdeM

PAROLA

1 Significato Il sostantivo ebraico *dābār* significa qualche volta "parola, discorso" e qualche volta "cosa, oggetto, evento"; quanto al verbo *ʾāmar*, esso traduce il semplice atto di parlare e qualche volta il fatto di pensare ("dirsi"). Così nelle culture orientali, come presso i popoli "primitivi", la p. non è soltanto l'espressione di un pensiero o di una volontà, ma la realtà stessa che designa. Più che un suono, essa è una cosa, invisibile ma reale come un soffio uscito con essa dalla bocca. Anche nei testi p. e soffio *(ruaḥ)* sono spesso in parallelo: Sal 33,6; 147,18; Is 11,4; 34,16; Pr 1,23; Gb 15,13; Gdt 16,14. Intimamente connessa con la dinamica interiore di colui che la proferisce, essa esterna ciò che prima era nel cuore (Lc 6,45). Una volta proferita essa è attiva ed efficace: Isacco non poteva più riprendersi la benedizione data a Giacobbe (Gen 27,35-37); la →maledizione pronunciata da Giosuè pesava ancora dopo due secoli su colui che ricostruì Gerico (1Re 16,34); solo una →benedizione contraria può privare della sua forza una maledizione (Gdc 17,2; 2Sam 21,3).

2 Potere

A *AT.* Presso tutti i popoli troviamo la credenza nell'efficacia magica di alcune p.: gli Israeliti attribuivano questo potere della p. alla formula stessa, o alla potenza di colui che la proferiva; anche in questo caso l'efficacia della p. era di carattere magico ed era impegnativa per la divinità. Benché in Israele le concezioni e le pratiche magiche fossero sempre esistite negli strati più popolari, i veri jahwisti attribuivano il potere della p. alla volontà di Jahweh. Questa "magia del verbo" impregna tutta la vita, dal →nome imposto al bambino e che segna il suo destino fino ai luoghi i cui nomi sono densi di significati, passando per il talento poetico dei profeti che usano giocare sulle p. (Am 8,2; Ger 1,11; Mi 1,10-15; Is 10,29-31). In Israele, come presso i popoli circostanti, certe persone erano considerate dotate di una p. particolarmente potente. Così, poiché lo spirito di Jahweh è su di lui, il re messianico è dotato di una p. temibile (Is 11,4; 1Ts 2,8; Ap 19,15-21); essendo "uomo del soffio di Dio" (Mi 3,8), nessuna delle p. del profeta rimarrà senza effetto: come una spada (Is 49,2) o come un fuoco divoratore (Ger 5,14; 23,29), esse sono terribili (Os 6,5); Mosè si rivelò potente in p. e in atti (Sir 45,3; Nm 20,8; Sal 105,31-34; At 7,22); le benedizioni proferite dai leviti dovevano la loro efficacia all'istituzione divina (Dt 10,8; 1Cr 23,13); dal suo creatore, l'uomo riceve il potere di dare un nome agli animali (Gen 2,19). Poiché la sua efficacia dipendeva

solo e interamente da Dio, in Israele la p. non diventò mai un essere personale o una divinità.

B *NT.* 1 vangeli considerano la p. di Gesù una p. potente: egli insegnava con autorità (Mt 7,29; Mc 1,22; Lc 4,32) e con l'efficacia della sua p. guariva i malati (Mt 8,8; Lc 7,7; Mc 2,10), cacciava gli spiriti malvagi (Mt 8,16; Mc 1,25s), risuscitava i morti (Lc 7,14s) e placava la tempesta (Mc 4,39). Dopo essere resuscitato, confermò la p. di coloro che aveva mandato con i miracoli che essi compivano nel suo nome (Mc 16,20; Ebr 2,4).

3 Uso Se la p. esprime la persona, allora essa è la pietra di paragone delle qualità umane. Per il cattivo uso che egli ne fa possiamo riconoscere il chiacchierone (Sir 20,5-8), lo sciocco (Sir 20,18), il malvagio (Pr 12,6), i quali calunniano e feriscono (Sal 5,10; 10,7; Pr 26,22). Anche il saggio, come il cristiano, si guarderà da ogni eccesso della lingua (Qo 3,7; Sir 1,24; 28,25; Gc 1,19; 3,2-12). Lo stesso Cristo si erge contro ogni svalutazione della p. e raccomanda di usarla con sobrietà e lealtà (Mt 5,33-37), anche nella preghiera (Mt 6,7). La p. umana è qualificata per essere sorgente di vita (Pr 18,4), di consolazione e di edificazione (1Cor 14,3), per divenire p. di Dio. →lingua; →Parola di Dio.

Bibl, TWNT, IV, 69-147; TWAT, I, 353-373; II, 89-133; P. Heinisch, *Das Wort im A.T. und im alten Orient,* Münster, 1922; E. Repo, *Der Begriff Rhéma im Biblisch-Griechischen,* I, Helsinki, 1951; II, 1954; G. Von Rad, *Théologie de l'A.T.,* II, Genève, 1963, 72-77; J. Barr, *Sémantique du langage biblique,* Paris, 1971, 155-166. AFB

PAROLA DI DIO La P. di D. è la realtà fondamentale della rivelazione biblica: Jahweh è un Dio che parla, mentre gli idoli sono muti (Sal 115,5; Bar 6,7; 1Re 18,29); egli "ha parlato a noi per mezzo del figlio" (Eb 1,2).

1 AT Nell'AT le espressioni "la parola di Jahweh", "le parole di Jahweh" generalmente esprimono le volontà o i pensieri di Dio, rivelati a degli uomini che sono stati scelti tra tutto il popolo. Il profeta è per antonomasia l'uomo della P. di D. (Ger 18,18), il quale sperimenta l'impossibilità di reprimerla in sé (Am 3;8; Ger 20,7-9): far tacere il profeta è un peccato contro Dio (Am 2,12,7,10-17). Dio ha parlato a Mosè, direttamente, "bocca a bocca" (Nm 12,6-8) e gli ha fatto conoscere la sua volontà espressa in comandamenti e disposizioni di alleanza, per tutto Israele: sono le "dieci parole" (Es 20,1-7; 34;28; Dt 5,1-22; →decalogo); il Dt si presenta come un libro che raccoglie le parole indirizzate da Dio a Mosè e ne sottolinea la permanente attualità e la vicinanza (Dt 26,16; 30,14). Esse sono i comandamenti, leggi e usi ai quali bisogna obbedire per ottenere la vita (Dt 6,1-9; 32,45-47; Sal 119).

Creatrice dei mondi e della storia, la P. di D. è sempre operante. Essa presiede alla nascita dell'universo: per opera sua tutto è stato fatto (Gen 1; Sal 33,6; Sir 39,17-31) e su di essa tutto si regge (Sal 147,15-19; Gb 37,5-13). Attraverso di lei Jahweh interviene costantemente nella storia del suo popolo: ogni evento si accompagna a una parola. I libri storici (Gs; Gdc; 1-2Sam; 1-2Re), definiti dal canone ebraico "profeti anteriori", mettono in rilievo l'azione permanente della P. di D. che guida la storia di Israele soprattutto con l'intervento dei profeti. Il Deuteroisaia ne celebrerà la sovrana efficacia (Is 40,8; 55,10-11: inizio e fine del Deuteroisaia): essa rimane per sempre e non resta mai senza effetto; è suscitatrice di mondi e di salvezza (Is 44,24-28). Essa ridona la vita là dove ha trionfato la morte (Ez 37,1-15); è nutrimento e gioia per coloro che se ne saziano (Dt 8,3; Ger 15,16; Ez 3,1-1-3; Sap 16,26); guarisce il peccatore (Sal 107,20).

La P. di D. è descritta dunque molte volte con tratti vigorosi: è eterna (Is 40,8), irrevocabile (Is 31,2; Ger 4,28; Sal 89,35), vera (Is 45,23), efficace nell'esecuzione delle volontà divine (Os 6,5; Is 55,10; Sap 18,14-19; Sal 105,31-35), irresistibile (Gs 21,45; 23,14; Dt 18,21; Gdt 16,14).

La P. di D. non agisce per una forza sua propria: è Dio che la avvera (Dt 9,5; Is 44,26; Lam 2,17; Nm 23,19). Tuttavia la Parola, in molti casi, ha una certa autonomia nei confronti di Jahweh (Dt 30,14), è come separata da Lui, messaggera del suo progetto (Is 55,11; Sal 147,15-18; Sap 18,14-25); i profeti sperimentano in loro stessi la realtà pregnante della Parola. Questa sorta di personificazione nasce dalla concezione dinamica, quasi magica, della parola, nell'antico Oriente; essa deriva altresì dal posto unico che la P. occupa nell'AT. Non possiamo trarne la conclusione che essa sia stata, sia pure in epoca tardiva, concepita come persona e perciò ipostatizzata: tuttavia certe espressioni che la concernono sono qualcosa di più che espressioni poetiche, e le riflessioni sulla Sapienza sembrano riassumere alcuni aspetti della P. di D. (uscita dalla bocca dell'Altissimo: Sir 24,3; Sap 9,1-4; identificata con la Torah: Sir 24,23). Sovente lo Spirito di Dio opera in concomitanza con l'azione della Parola (Gen 1,2-3; Nm 11,29; Ez 2,1-2; 37,4-5). Nella letteratura targumica la Parola (aram. *memrā'*) è uno dei vocaboli usati per evitare il nome di Jahweh.

2 NT Con la rivelazione cristiana la P. di D. acquista un'altra risonanza, anche se permangono gli aspetti principali dell'AT. Gesù è la Parola che si è fatta carne (Gv 1,14); la sua parola e la sua vita sono P. di D. definitiva (Eb 1,1-4), compimento di tutte le promesse (2Cor 1,20), Verbo di Dio (Ap 19,13); come una volta la Parola, Egli è l'Inviato. Il Cristo è il testimone fedele e verace, il punto di partenza o il principio della creazione (Ap 1,5; 3,14; Col 1,15-18), la Parola di Vita (1Gv 1,1; →Logos). Se l'espressione designa di volta in volta la parola indirizzata a un profeta (Lc 3,2; Ap 19,9), i comandamenti di Dio (Mc 7,13), o le Scritture (Mt 15,4; Mc 12,26; Rm 15,10; 2Cor 6,2; Eb 1,5-13; 2,12-13; 3,7; 8,8), generalmente la P. di D. è la buona novella annunciata e realizzata da Gesù (Lc 5,1; 8,4-15.21; At 4,31; 13,5.46; 1Cor 14,36; 2Cor 2,17; →vangelo). Proclamata come tale, essa è "la parola di verità, la buona novella della salvezza" (Ef 1,13),

è veramente la P. di D. (1Ts 2,13), attiva e vivente (Eb 4,12; 1Ts 2,13), incisiva (Ef 6,17; Eb 4,12-13), forza di Dio (1Cor 1,18) che non può essere incatenata (2Tm 2,9). Legge perfetta di libertà, essa è l'apportatrice della salvezza dell'anima (Gc 1,21-25). Spesso gli apostoli faranno appello alla parola di Gesù come all'autorità suprema (1Cor 7,10; Gc 1,6.22; 2,5; 3,18; 4,4; ecc.).

Gesù insegnava davvero con autorità (Mt 7,29), a differenza degli scribi. Egli non faceva appello, come loro, all'autorità della Scrittura e alla tradizione dei padri (Mt 15,2; Mc 7,3): insegnava in virtù della sua propria autorità (Mt 5,22.28.32.34.39). La sua parola è quella del Padre (Mt 11,27; Gv 14,10.24; 17,8): chi vuole possedere la vita eterna deve aderire ad essa (Gv 5,24); chi vuole sfuggire alla morte (Gv 8,51), essere salvato (Mt 7,24-27), deve ascoltarla e metterla in pratica (Lc 8,21). Le parole di Gesù sono spirito e vita (Gv 6,63; At 5,20; Fil 2,16), sono parole di vita eterna (Gv 6,68).

La P. di D. risuona attraverso la parola umana, anzitutto nella bocca dei testimoni oculari della Resurrezione: la loro predicazione sarà il fondamento della fede di tutta la Chiesa (Lc 1,1-4). Servi della Parola, questi testimoni non si limitano a ripetere un insegnamento ricevuto: annunciano la salvezza con franchezza (At 28,31) e sotto l'influenza dello Spirito (At 1,8; 4,31; 10,44). La P. di Dio che essi predicano non è altro che il mistero una volta nascosto e oggi rivelato in Cristo, il Cristo stesso tra noi (Col 1,25-27; Ef 3,1-13).

Bibl. TWNT, IV, 129-140; TWAT, I, 353-373; II, 89-133 (con bibliografia); THAT, I, 433-443; O. Grether, *Name und Wort Gottes im A.T.*, Giessen, 1933; L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im A.T. und alten Orient*, MVÄG 42/1, 1938; V. Hamp, *Der Begriff "Wort" in den Bibelübersetzungen*, München, 1938; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund, 1947; J. Lindblom, *Die Vorstellung vom Sprechen Yahwes zu den Menschen im A.T.*, ZAW 75, 1963, 263-288; H. Schlier, *Théologie Néotestamentaire de la Parole de Dieu*, Conc 33, 1968, 15-22; E. Jacob, *Théologie de l'A.T.*, Neuchâtel, 1968², 103-109; P. Neumann, *Das Wort, das geschehen ist*, VT 23, 1973, 171-217; R.E. Brown, *"And the Lord Said". Biblical Reflections on Scripture as the Word of God*, TS 42, 1981, 3-19; G.S. Gibson, *The Word of God in the Old Testament*, ExpTim 94, 1982, 51-52. [*Dalle Scritture alla liturgia. In Israele e nella chiesa*, Roma, 1986; L. Alonso Schökel, *La parola ispirata. La bibbia alla luce della scienza del linguaggio* (= BiblCR 7), Brescia, 1987² [1967¹]; J. Alonso Díaz, *De una interpretación maximalista de la Biblia como Palabra de Dios a una interpretación minimalista*, in H. Cazelles (éd.), *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Paris, 1987, 305-317; J.D. Dunn, *The living Word*, London, 1987; D. Muñoz León, *La fuerza de la Palabra de Dios según los targumim a Nm 23,19*, in H. Cazelles (éd.), *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Paris, 1987, 79-93; J. Navone, *The question-raising Word of God*, TLond 90, 1987, 273-280; C. Colpe, *Heilige Schriften*, in E. Dassmann (hrg.), *Reallexikon für Antike und Christentum, XIV*, Stuttgart, 1988, 184-223; A.M. Artola-J.M. Sánchez Caro, *Introducción al estudio de la biblia. 2. Biblia y palabra de Dios*, Estella (Navarra), 1989; K. Kertelge, *Parola di Dio. a) Prospettiva biblica*, in P. Eicher (a cura di), *Enciclopedia teologica*, edizione italiana a cura di G. Francesconi, Brescia, 1989, 674-681; M.J. Krahe, *La teologia della parola. Rapporto con la teoria dei misteri in Odo Casel*, RasT 31, 1990, 225-242; 318-330; W. Wiefel, *Die Autorität der Schrift und die Autorität des Evangeliums*, TLZ 115, 1990, 641-654; *La Parola di Dio cresceva*, ParSpV n. 24, 1991, 1-286; R.C. Hill, *Breaking the bread of the Word: principles of teaching Scripture* (= SubsBPont 15), Roma, 1991; A.M. Artola-J.M. Sánchez, *Introduzione allo studio della Bibbia. 2. Bibbia e parola di Dio*, Brescia, 1994]. AFB

PARPAR In ebr. *parpar*, in gr. *pharphar, apharpha, pharpha* o *pharphara*, secondo i manoscritti; uno dei due fiumi di Damasco secondo 2Re 5,12; l'altro dovrebbe essere l' →Abana o Amana. Il nahr Barbar, che scende dall'Ermon e passa a sud di Damasco per perdersi nel Baḥrat el-ʿAteibē, ha conservato l'antico nome di P. a meno che non sia il suo nome che deriva dal passo biblico in questione. In ogni caso, non vi è nessun particolare motivo che giustifichi l'identificazione usuale del P. con il nahr el-Aʿwaj che scende anch'esso dai contrafforti dell'Ermon, corre parallelo al nahr Barbar e termina nelle paludi di Baḥrat el-Hijānē. Le loro acque evaporano nei due laghi salati, Baḥrat el-ʿAteibē e Baḥrat el-Hijānē, che si trovano nel Merj, a sud-est di Damasco, e cambiano costantemente di estensione e di forma. ELip

PARTI In gr. *parthoi;* tribù iraniana stanziatasi in Partia, a est del Mar Caspio. Lo stato dei P. fu fondato intorno al 247 a.C. da Artaserse I che diede il suo nome alla dinastia arsacide che governò l'impero. Questo non costituì mai uno Stato omogeneo, perché più della metà dei suoi territori era divisa in numerosi regni vassalli. Il vero fondatore dell'impero fu Mitridate I (171-138 a.C.), che nel 155 sottrasse la Media ai Seleucidi, raggiungendo nel 141 Seleucia-sul-Tigri. L'autore di 1Mac 14,2s allude a questa lotta tra Arsacidi e Seleucidi, ma, come in 1Mac 15,22, attribuisce al re dei Parti il nome di Arsace, fondatore della dinastia, mentre il re protagonista di entrambi i passi è certamente Mitridate I. Dopo vent'anni di lotte tra i Seleucidi, il regno ellenistico di Caracene e i Parti, questi stabilirono le loro frontiere sull'Eufrate. Secondo il *Talmud di Gerusalemme* (Ber 7,2,11b; Naz 5,5,54b), una missione di P. fu inviata alla corte di Alessandro Ianneo (103-91 a.C.), probabilmente da Mitridate II il Grande (123-91 a.C.) che aveva anche concluso un trattato con Roma nel 92 a.C. I regni vassalli che allora facevano parte dell'impero erano: la Perside (→Persia), l' Elimaide, l' Adiabene, la →Caracene, l'Osroene, così chiamata dall'antica città reale

di Azran (→Gozan). È in questa regione, a Carran (Carrhae) che i P. riportarono una grande vittoria sui Romani, il 9 giugno del 53 a.C. Né questo successo né le campagne romane a est dell'Eufrate modificarono l'equilibrio tra i due imperi, e l'autore di Ap 9,13-21 poteva ancora ispirarsi all'immagine della cavalleria parta, stanziata sull'Eufrate (cfr. Ap 6,2). Le immagini di Ap 6,2; 9,13-21, tuttavia, evocano immagini del passato, perché il regno di Vologese I (ca. 50-76 d.C.) fu seguito da un periodo abbastanza lungo di instabilità interna, instabilità della quale approfittò Traiano per conquistare, nel 113-117 d.C., tutta la Mesopotamia. Le sue audaci campagne non ebbero tuttavia alcun risultato, così come le spedizioni di Avidio Cassio nel 164 e di Settimio Severo nel 195 e nel 198. Alla fine del III secolo un Sassanide si impadronì del potere in Persia conquistando, nel 224, il trono degli Arsacidi parti e facendosi incoronare Re dei Re nel 226.

Sotto gli Arsacidi la lingua parlata in Mesopotamia, l'aramaico, si era evoluta nel siriaco e la lingua iraniana aveva adottato la scrittura aramaica che si serviva normalmente della pergamena, difficile da conservare. Da qui la difficoltà, per noi, di seguire le successive sorti della civiltà mesopotamica. Nel campo artistico l'impero dei P. aveva visto nascere una nuova arte orientale che, in qualche misura, annunciava l'arte bizantina. I P. di At 2,9 sono dei pellegrini ebrei che vivevano nell'impero dei P. (→Babilonia).

Bibl. CHJ, I-II; W. Wroth, *Parthia (British Museum Catalogue)*, London, 1903 (anast.: 1964); W.H. Schoff, *Parthian Stations by Isidore of Charax*, London, 1914 (anast.: 1976); J. Dobiaš, *Les premiers rapports de Rome avec les Parthes et l'occupation de la Syrie*, ArOr 3, 1931, 215-256; N.C. Debevoise, *A Political History of Parthia*, Chicago, 1938 (anast.: 1968); A. Ghilain, *Essai sur la langue parthe*, Louvain, 1939 (anast.: 1966); V. Kahrstedt, *Artabanos III. und seine Erben*, Bern, 1950; D. Timpe, *Die Bedeutung des Schlacht von Carrhae*, MusHelv 19, 1962, 104-129; R. Ghirshman, *Iran. Parthes et Sassanides*, Paris, 1962; J. Wolski, *Arsace II et la généalogie des premiers Arsacides*, Historia 11, 1962, 136-145; N. Pigulevskaja, *Les villes de l'État iranien aux époques parthe et sassanide*, Paris, 1963; K.H. Ziegler, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich*, Wiesbaden, 1964; G. Le Rider, *Suse sous les Séleucides et les Parthes*, MDAI 38, 1965; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I, Leiden, 1965; F. Stark, *Rome on the Euphrates*, London, 1966 (cf. ClasR 17, 1967, 350-354); M.A.R. Colledge, *The Parthians*, London, 1967; M.L. Chaumont, *Études d'histoire parthe*, Syria 48, 1971, 143-164; 50, 1973, 197-222; 51, 1974, 75-90; D. Sellwood, *An Introduction to the Coinage of Parthia*, London, 1971; P. Gignoux, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, London, 1972; H. Bengston, *Zum Partherfeldzug des Antonius*, München, 1974; K. Walton Dobbins, *The Successors of Mithridates II of Parthia*, NumChron, 1975, 19-45; B. Marshall, *Crassus, a Political Biography*, Amsterdam, 1976; I.M. Diakonoff-V.A. Livshits, *Parthian Economic Documents from Nisa*, London, 1976—; J. Wolski, *Les Parthes et leur attitude envers le monde gréco-romain*, in *Travaux du VIe Congrès d'Études classiques*, Paris, 1976, 455-462; id., *Untersuchungen zur frühen parthischen Geschichte*, Klio 58, 1976, 439-467; id., *Iran und Rom. Versuch einer historischen Wertung gegenseitigen Beziehungen*, ANRW 2/9/1, 1976, 195-214; G. Widengren, *Iran, der grosse Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen*, ANRW 2/9/1, 1976, 219-306; M.A.R. Colledge, *Parthian Art*, London, 1977; K. Schippmann, *Grundzüge der Geschichte der Parther*, Darmstadt, 1980; E. Dabrowa, *La politique de l'État parthe à l'égard de Rome, d'Artaban II à Vologèse I (ca. 11 — ca. 79 de n. è.) et les facteurs qui la conditionnaient*, Kraków, 1983; id., *Le programme de la politique en Occident des derniers Arsacides. Essai de reconstitution*, IrAnt 19, 1984, 149-165; B.P. Lozinski, *The Parthian Dynasty*, IrAnt 19, 1984, 119-139; M.A.R. Colledge, *Iconography of Religions, XIV/3. The Parthian Period*, Leiden, 1986. ELip

PARUSIA

1 Vocabolario

A *L'ellenismo.* Nel mondo ellenistico la parola p. (in gr. *parousia*, da *pareinai*, "essere presente") indica la presenza attiva e, in un secondo momento l'arrivo, la visita (non il ritorno); a partire dall'epoca ellenistica essa viene adoperata per designare in particolare, e con una connotazione sacrale, la visita ufficiale del principe in una provincia o in una città. La p. era accompagnata da un complesso cerimoniale: le vie di accesso venivano predisposte per un ingresso gioioso e la p. prevedeva discorsi celebrativi, presentazione di corone d'oro e di offerte a profusione, ecc.; era anche l'occasione per presentare le suppliche. In epoca imperiale il cerimoniale divenne anche più ricco. Qualche volta la p. segnava l'inizio di un'epoca nuova; per commemorarla si coniava una nuova moneta, si erigevano monumenti e si stabiliva la celebrazione della festa di anniversario. Il termine p. è stato impiegato anche, ma più raramente, per significare l'apparizione di una divinità benefica (epifania).

B *La LXX.* Nei LXX la parola si incontra solo quattro volte e solo in senso profano (Ne 2,6, nell'Alessandrino; Gdt 10,18; 2Mac 8,12; 15,21). L'idea di una manifestazione divina e di un evento escatologico è espressa dal concetto di →Giorno di Jahweh.

C *Il NT.* Nelle epistole paoline il termine è usato sia con significato profano per indicare la presenza o l'arrivo di qualcuno (Stefana: 1Cor 16,17; Tito: 2Cor 7,6s; Paolo: 2Cor 10,10; Fil 1,26; 2,12), sia con significato religioso a proposito dell'avvento di Cristo (1Cor 15,23; 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Ts 2,1.8) o della manifestazione di Satana (2Ts 2,9). Nei vangeli Mt è il solo a usare la parola p. e unicamente nel caso della manifestazione escatologica (24,3.27.37.39), anche se tutti e quattro gli evangelisti (soprattutto Gv) si sono ispirati alla p. reale per descrivere l'entrata trionfale di Gesù a Gerusalemme (Mt 21,1-11 e par.). La parola compare ancora con significato religioso in 2Pt 1,16; 3,4.12; Gc 5,7s; 1Gv 2,28; le epistole pastorali preferiscono usare →epifania. In quanto nozione religiosa,

la p. riguarda l'escatologia e deve essere messa in rapporto con l'espressione "Giorno del Signore" (→"Giorno di Jahweh"). L'equivalenza dei due termini, d'altra parte, appare evidente molte volte in Paolo (cfr. 1Ts 4,15 con 5,2.4; 2,19 con Fil 2,15s; 1Ts 3,14 e 5,25 con 1Cor 1,8 e Fil 1,6.10; 2Ts 2,1 con 2,2), ma anche in 2Pt (cfr. 3,4.12 con 3,10); notiamo anche che Lc parla di giorno o giorni del →Figlio dell'uomo in passi che sono paralleli a quelli in cui Mt usa p. (cfr. Lc 17,24.26.30 con Mt 24,27.37.39). L'uso del termine p. a proposito del Giorno di Jahweh (o del Signore) suggerisce o esprime una rappresentazione di questo giorno come quello della gioiosa entrata di un sovrano. Effettivamente Paolo si serve di questo paragone quando evoca l'avvento finale di Cristo: il corteo di Cristo (*apantesis:* 1Ts 4,17), l'uso enfatico del titolo *kurios,* che appartiene al protocollo imperiale (1Ts 4,16s; cfr. anche 2,19; 3,13; 5,23; 2Ts 2,1.8), la corona e la gioia (1Ts 2,19). Così nel NT la concezione veterotestamentaria del Giorno di Jahweh, reinterpretata in funzione di Cristo, è messa in relazione con il significato culturale e religioso che il termine p. aveva in ambiente greco-romano. Tuttavia la realtà designata da questo termine di origine greca mantiene un carattere specificamente ebraico e cristiano, come testimoniano le immagini e la terminologia di carattere apocalittico (tra gli altri, 1Ts 4,16: la voce dell'arcangelo, la tromba, le nubi; 2Ts 1,7; 2,3s: l'apostasia, il figlio della perdizione, ecc.; Rm 8,18; 1Cor 1,7; 2Ts 2,8: uso del termine *apokaluptein* e dei suoi derivati).

2 Teologia

A *Natura della parusia.* Le notizie e gli insegnamenti del NT che riguardano la p. si iscrivono in una rappresentazione cristiana della fine dei tempi che, pur essendo tributaria delle concezioni escatologiche del giudaismo postesilico e soprattutto delle sue espressioni apocalittiche, introduce una modifica fondamentale alla luce della rivelazione pasquale. Nella resurrezione di Cristo la nuova era che doveva essere inaugurata dal Giorno del Signore è già cominciata e il Regno è già instaurato. Cristo risorto è intronizzato Salvatore del popolo e Signore del mondo; egli è ormai l'esecutore del testamento e del giudizio di Dio. Questa realtà trascendente, annunciata nel mistero, proposta alla fede, comunicata dal dono dello Spirito, tende a realizzarsi nella sua pienezza e a manifestarsi nell'evidenza, e questi saranno i segni della fine del tempo presente. Il tema tradizionale del Giorno del Signore trova così una duplice interpretazione: da una parte esso ha il significato di giorno inaugurale della Pasqua cristiana nel quale, per opera di Dio, Gesù è risuscitato ed è divenuto il Signore; dall'altra esso annuncia la *parousia,* cioè l'avvento glorioso e decisivo nel quale Cristo manifesterà la sua sovranità ed eserciterà il suo potere di giudice. Talvolta la prospettiva di questo avvento finale viene valorizzata, addirittura esasperata, e costituisce un argomento di mobilitazione e di speranza, nei momenti della prova; talvolta è sfumata per sottolineare, invece, la trasformazione spirituale che è già stata operata nel credente e nella Chiesa dai doni escatologici già acquisiti. In ogni caso, però, l'insieme degli scritti del NT sembra esprimere la medesima convinzione: Cristo Gesù ricopre, nel disegno salvifico di Dio, un ruolo singolare, la cui portata universale sarà manifestata. Lo scenario da p. reale, il giudizio da parte del Figlio dell'uomo, l'avvento di un mondo nuovo sono illustrazioni particolari di questa convinzione generale che, d'altra parte, a seconda delle situazioni storiche e pastorali, ispirerà le diverse raccomandazioni e le diverse rappresentazioni dei passi neotestamentari relativi all'attesa escatologica.

a Vangeli sinottici. Benché il termine p. non figuri che in Mt 24, i vangeli sinottici parlano spesso della venuta gloriosa di Cristo. A proposito del dovere della testimonianza, essi evocano l'apparizione del Figlio dell'uomo come giudice, circondato dagli angeli (Mc 8,38 par.); la stessa immagine è suggerita in Mt 13,36-43 e ampiamente sviluppata in Mt 25,31-46. Questa apparizione sarà chiara come la folgore e nessuno potrà ignorarla (Mt 24,26s; Lc 17,23s). Nelle apocalissi sinottiche essa appare come il compimento della storia della salvezza: essa è in effetti relativa alla "fine del mondo" (Mt 24,3) e sarà accompagnata dalla discesa degli angeli che dovranno riunire gli eletti dai quattro angoli della terra (Mt 24,31; Mc 13,27) e preparare il giudizio finale (Mt 13,41). Sarà preceduta da un intervallo di tempo nel quale il vangelo sarà presentato a tutte le nazioni (Mc 13,10; Mt 24,14). Tuttavia, nelle apocalissi sinottiche la venuta escatologica resta legata a situazioni e avvenimenti della Palestina (messa in guardia contro i falsi messia: Mc 13,5s par.; allusione alle persecuzioni nelle sinagoghe: Mc 13,9 par.) e soprattutto alla distruzione del Tempio (Mc 13,2 par.). Questo fatto dipende in parte dalla radice giudeo-cristiana del discorso, ma soprattutto dal significato di giudizio divino e di condanna che, nella linea della predicazione dei profeti, la rovina di Gerusalemme non poteva non avere agli occhi delle giovani comunità cristiane, le quali, nella sequela di Gesù, avevano fatto l'esperienza delle persecuzioni da parte degli Ebrei. Comunque sia, la violazione del Tempio (Mc 13,14s; Mt 24,15s) e la caduta di Gerusalemme (Lc 21,20s) sono i segni rivelatori dello scatenarsi della "grande tribolazione", unica nella storia dell'uomo (Mc 13,19 par.; cfr. Gl 2,2 e Dn 12,1, sul Giorno di Jahweh).

L'apparizione del Figlio dell'uomo ha, in ciascuno dei sinottici, un rapporto diverso con questi tempi di dolore. Essa compare sempre in seguito alla grande tribolazione, ma, mentre Mc 13,24 la collega in modo molto vago ("in quei giorni"), Mt 24,29 la situa immediatamente dopo ("subito dopo quei giorni"). Ciò corrisponde al modo in cui Mt 26,64 riporta la dichiarazione di Gesù di fronte a Caifa: la determinazione cronologica "ormai" (che manca in Mc) si riferisce all'avvento sulle nubi (che manca in Lc); possiamo anche ricordare il loghion di Mt 16,28 sull'imminente venuta del Figlio dell'uomo nel suo Regno (altra versione in Mc 9,1 e Lc 9,27);

lo stesso tema dell'imminenza compare in Mt 10,23. Invece Lc, certamente alla luce degli avvenimenti storici, separa la rovina di Gerusalemme dall'apparizione del Figlio dell'uomo, introducendo un tempo intermedio che egli chiama "il tempo dei gentili"; la fine di Gerusalemme non è immediatamente seguita dalla p. e Lc la considera un castigo del quale i gentili sono lo strumento; d'altra parte Lc tende a valorizzare la durata del presente, in quanto essa è la cornice della storia della salvezza, per merito dell'espansione missionaria nel mondo pagano.

Gli sconvolgimenti cosmici, che secondo i sinottici (Mc 13,24s par.) accompagneranno la manifestazione gloriosa del Figlio dell'uomo, riprendono l'iconografia utilizzata da alcuni profeti e dalla letteratura apocalittica degli interventi vendicatori di Dio o del Giorno di Jahweh (cfr., tra gli altri, Is 13,9s; 34,14; Ez 32,7s; Am 8,9; Gl 3,3s; 4,15; *Assunzione di Mosè* 10,4s). Questi disastri vogliono significare che la p. è un evento universale, che essa mette fine al mondo presente segnato dal peccato e instaura un nuovo ordine di cose, una specie di nuova creazione. Intese come castighi divini, queste catastrofi provocano terrore nell'uomo, ma secondo Mt anche l'apparizione del segno del Figlio dell'uomo provocherà terrore (Mt 24,30; cfr. Zc 12,10s): di fronte alla manifestazione gloriosa di Cristo gli empi vedranno in modo evidente il loro peccato e la loro condanna.

b Le epistole di Paolo. Nel corpus degli scritti paolini il tema della p. è trattato ampiamente, anche se progressivamente acquista maggior importanza, soprattutto negli scritti deutero-paolini (che rappresentano uno stadio successivo del pensiero di Paolo e dei quali non è sicura l'autenticità), il tema della comunione attuale dei cristiani e della Chiesa con la vita di Cristo risorto. L'interpretazione paolina della p. non è oggetto di una esposizione sistematica; essa compare occasionalmente in risposta a difficoltà concrete (1Cor 15,12-58; 1Ts 4,13-18; 5,1-10; 2Ts 2,1-12), o nel quadro delle esortazioni alla vigilanza dello spirito (Rm 13,11s; 2Cor 5,10; 1Ts 5,1s), all'assistenza reciproca (1Cor 4,5), al distacco (1Cor 7,29s), alla gioia (Fil 4,4), alla perseveranza (1Tm 6,13s); la p. è anche oggetto della speranza cristiana (1Cor 1,7s; 11,26; 16,22; Col 3,4; Fil 1,6; 2Tm 4,8; Tt 2,1s).

In 1Ts domina la prospettiva di una p. imminente. Oltre a qualche richiamo occasionale, ma significativo (1,9; 3,13), la risposta di Paolo all'inquietudine suscitata dal fatto che alcuni fedeli muoiano prima della p. (4,13-18) mostra come l'attesa della p. fosse viva nelle giovani chiese: i defunti non saranno privati di questa grande festa dell'avvento del Signore? L'insegnamento di Paolo è una risposta a questo interrogativo: tutti i fedeli faranno ugualmente parte del corteo trionfale, perché coloro che sono morti in Cristo risusciteranno. Bisogna notare che Paolo qui si esprime come se numerosi membri della comunità e lui stesso dovessero essere ancora vivi al momento di questo avvenimento (3,15.17), opinione che viene ripresa in 1Cor 15,51s. Nella rappresentazione della p. 1Ts 4,15-17 ricorre sia alla simbologia delle teofanie dell'AT, sia allo scenario ellenistico delle entrate gioiose; vi è in questo un significato: queste formule sottolineano la condizione trascendente del Risorto e la sua investitura reale. Al contrario, 1Ts 5,2s presenta il Giorno del Signore come perdizione, sventura, manifestazione della collera per coloro che vivono nelle tenebre.

Anche se l'autenticità letteraria e la data della composizione di 2Ts si prestano alla discussione, questa epistola resta l'eco del persistere di una certa impazienza escatologica. L'autore è costretto a reagire contro coloro che, con il pretesto del fervore per l'attesa di una p. imminente, abbandonano ogni attività e suscitano agitazione: la sua parenesi si rivolgerà dunque non alla subitaneità della manifestazione finale, ma piuttosto ai segni premonitori: l'apostasia e la rivelazione dell'uomo iniquo (2Ts 2,3 →abominio della desolazione; →Anticristo). Il concetto che la p. dovesse essere preceduta dalla grande apostasia era frequente nella letteratura apocalittica ebraica (*Libro di Enoch etiopico* 91,6s; 93,9; *Libro dei Giubilei* 23,18s); era certamente un'idea ispirata dalle tristi esperienze delle persecuzioni (Dn 9,27; 11,30.32); la troviamo anche in Mt 24,9-13; qualche volta più che di apostasia si tratta di allontanamento dalla fede cristiana o di accoglienza di dottrine errate (1Tm 4,1; 2Tm 3,1-9; 1Gv 2,18s). La p. come sopraffazione dell'uomo iniquo è descritta in 2Ts 2,3-10 come una imitazione della p. del Signore Gesù; in questo contesto la p. di Cristo diventa uno scontro vittorioso e vendicatore. In 2Tes 1,69 viene sottolineato anche l'aspetto terribile e giudiziario della p., dove si tratta della sorte riservata ai persecutori.

Nelle "grandi epistole" il tema della p. futura è meno sviluppato. Nel contesto della polemica antigiudaizzante, Paolo ha approfondito la sua dottrina sulla sorgente della salvezza e, contemporaneamente, sulla trasformazione operata fin d'ora nel credente dalla croce di Cristo. D'altra parte l'esperienza del ritardo della p. porta alla considerazione del tempo che deve passare e delle grandi realtà spirituali in funzione delle quali l'esistenza umana dovrà essere compresa e vissuta. A questo punto l'attenzione si ferma maggiormente sulla escatologia già realizzata che non sugli avvenimenti ultimi. Tuttavia questi non vengono dimenticati e lo vediamo in Rm 13,11s; 1Cor 15,52; Fil 4,5 e più tardi Col 3,4; ma essi non sono più oggetto di evocazioni apocalittiche. Nelle "epistole della prigionia" diventa preponderante un nuovo aspetto: la rappresentazione di una rottura che il Giorno del Signore stabilirà tra il tempo presente e l'era futura fa posto all'immagine di una animazione e di una dilatazione del Corpo di Cristo fino alle dimensioni del cosmo.

c Atti degli Apostoli. Anche in At è mantenuta l'affermazione di una epifania del Cristo glorificato (At 1,11; cfr. anche 7,56), ma si insiste soprattutto sul significato del tempo presente: tempo della missione universale sotto la guida e con la potenza dello Spirito (At 1,8).

d Epistola agli Ebrei. In Eb i riferimenti alla resurrezione dei morti e alla ricompensa sono indipendenti dalla rappresentazione apocalittica tradizionale (Eb 6,2; 9,27s in cui si tratta di una seconda epifania di Cristo; 10,27.37s,27s), la distinzione fondamentale non è più tra il tempo presente e l'era futura instaurata con la p., ma tra l'ordine delle realtà celesti alle quali possiamo accostarci in virtù del sacrificio di Cristo e il mondo visibile che di queste realtà non è che l'ombra.

e Epistole cattoliche. Gc 5,1-11 annuncia l'imminente p. del Signore, minaccia per gli sfruttatori, conforto e motivo di perseveranza per i fratelli impoveriti dallo sfruttamento; il termine p. non rappresenta qui la gioiosa entrata di un sovrano, ma piuttosto la visita di un giudice. Alcuni esegeti pensano che l'autore non pensasse al giudizio finale e universale, ma, sulla linea dei profeti di sventura dell'AT, a un castigo temporale che sarebbe stato ben presto inflitto agli Ebrei colpevoli di ingiustizia verso i membri delle comunità cristiane della Palestina. Anche 1Pt per rafforzare la sua parenesi riprende più volte il tema tradizionale dell'imminenza della fine (1Pt 1,5-7.13; 2,12; 4,7.13.17; 5,1.10). Qui l'autore si rivolge a fedeli che sono nella prova; la prospettiva della rivelazione (*apokalupsis* piuttosto che *parousia*) del Signore e della sua gloria deve aiutarli a sopportare la sofferenza e a rendere testimonianza nella contraddizione.

Composta senza dubbio nella prima metà del II secolo, 2Pt reagisce allo scetticismo e allo scherno provocato dal ritardo della p. annunciata (3,3). L'autore riafferma la validità del fondamento di un'attesa escatologica (1,16s): il tempo di Dio non è il tempo degli uomini (3,8-10; cfr. Sal 90,4) e se la p. non si è ancora verificata è perché Dio è paziente e vuole lasciare a ciascuno la possibilità di fare penitenza e di accogliere la salvezza. Ispirandosi alle rappresentazioni dell'AT e dell'ellenismo, l'autore pone la p. nel quadro della grande rigenerazione che investirà il cosmo, purificato dalla conflagrazione universale (3,10).

f Apocalisse. Ap è una risposta alla situazione di crisi nella quale versa la Chiesa, alla fine del I secolo. Le imposizioni derivanti dal culto dell'imperatore e la persecuzione di Domiziano hanno svelato il conflitto che vede contrapposti, in modo irriducibile, le pretese usurpatrici e sacrileghe del mondo peccatore e il riconoscimento del solo vero Dio e del suo Cristo, del quale la Chiesa deve rendere testimonianza. D'altra parte, le prove subite e l'esperienza del mancato avvento della p. hanno provocato, in alcune comunità, rilassatezza, scoraggiamento o esasperazione. Servendosi di diversi procedimenti del genere apocalittico (tema dell'imminenza, segni premonitori, preludi e compimenti escatologici), l'autore intende anzitutto affrontare una riflessione di carattere teologico sulla condizione della Chiesa, sul significato e la portata del conflitto e delle tentazioni alle quali è esposta. Il trionfo di Cristo (Ap 1,5.18; 19,16), il giudizio finale (20,11s), la nuova creazione (21,1), l'avvento della Gerusalemme celeste (21,2s) costituiscono l'orizzonte di questa visione profetica, ma sono anche, in qualche modo, la proiezione nel futuro delle realtà già presenti nel mistero. In un certo senso la p. è presente: Cristo vittorioso esercita già ora la sovranità e il giudizio (Ap 1,9-3; 22) e la Chiesa è già associata alla resurrezione e alla sua funzione regale e sacerdotale (Ap 1,6; 7,9s; 14,3; 20,4-6). Tuttavia la tensione escatologica e la dimensione della speranza sono conservate, perché la Chiesa, pur partecipando della salvezza e dei privilegi celesti, è ancora per un certo tempo nel mondo, popolo in cammino, alla mercé dei tribunali del tempo presente, mentre aspira a godere, nell'esperienza gioiosa, ciò di cui essa vive oggi nella fede: "Vieni Signore Gesù" (Ap 22,20; →*maranatha;* cfr. 1Cor 16,22; *Didachè* 10,6).

g Vangelo di Giovanni. Malgrado le apparenze che riflettono il genere letterario adottato, l'escatologia del quarto vangelo non differisce in modo sostanziale da quella di Ap, ma ne accentua l'aspetto dell'attualizzazione. Numerosi passi attribuiscono all'incontro dell'uomo con Cristo, già in questa vita, ciò che la maggior parte degli scritti del NT riserva alla p. (Gv 3,18; 4,14; 5,24; 6,27.35.47.51.58; 8,51; 10,27s; cfr. 1Gv 3,14; 5,4). Allo stesso modo, molti elementi che caratterizzano altrove la p. in Gv definiscono la prima venuta di Cristo, in particolare l'Ora pasquale: la manifestazione della gloria (Gv 1,14; 2,11; 12,23.28.32s; 13,31; 17,5); la vittoria sul mondo (3,19; 5,22s; 12,31); la resurrezione dei morti (5,25.28; 11,25). Salvo forse in Gv 16,16, non si parla di una cristofania alla fine dei tempi; le uniche tracce che rimangono della formulazione tradizionale sono delle allusioni alla resurrezione nell' "ultimo giorno" (6.39s.54), formula che però Gesù corregge o reinterpreta nel suo dialogo con Marta (11,24s). Si direbbe che l'attenzione accordata alla comunione presente con Cristo ha tolto ogni efficacia impegnativa all'evocazione della p. futura.

B *Momento della parusia.* La maggior parte delle allusioni neotestamentarie alla p. e alla fine dei tempi le presentano come imminenti. È chiaro, d'altra parte, che questa fu la convinzione di numerose comunità cristiane primitive, tanto che qualche volta fu necessario rassicurare i fedeli sul destino di coloro che erano già morti (1Ts 4,13-18), placare l'ansia ispirata dall'attesa (2Ts 4,13-18), tentare di spiegare o di giustificare il tempo intermedio e il protrarsi del ritardo (Mc 13,10 par.; At 1,8; Ap 6,10s; 2Pt 3,8). La convinzione dell'imminenza della p. fu probabilmente suscitata dall'interpretazione escatologica dell'evento pasquale: nello stesso momento in cui la resurrezione di Cristo era intesa come un atto divino che inaugurava la nuova era e il Regno, è normale che i fedeli abbiano creduto prossima la fine del tempo presente e delle sue tribolazioni. È anche importante tenere conto del ruolo abituale del tema dell'imminenza nella tradizione apocalittica: l'evocazione degli avvenimenti ultimi non può, in realtà, avere il valore di un avvertimento e suscitare un valido impegno, se non ponendosi nel presente; indirizzandosi a dei contemporanei piuttosto che a delle

generazioni future, il profeta apocalittico deve suggerire l'urgenza del suo messaggio, perché il "Giorno del Signore" è vicino. Il tema dell'imminenza fa dunque parte del genere letterario apocalittico perché gli permette di essere coinvolgente; normalmente è accompagnato dall'invito a essere vigilanti, a perseverare, a convertirsi.

Circa la data della p., i testi offrono due tipi di indicazioni, apparentemente contraddittorie. Qualche volta la data è considerata segreta e conosciuta da Dio solo; il Figlio stesso non la conosce (Mc 13,32; Mt 24,36; At 1,6-7). Connessa a questa idea è quella della imminenza della p.; essa verrà all'improvviso come un ladro; l'uomo deve dunque essere vigilante e tenersi pronto (cfr., tra gli altri, Mt 24,36-51; Mc 13,33-37; Lc 12,39s.46; 1Ts 5,2s; 2Pt 3,10; Ap 3,3; 16,15). Altre volte invece sono previsti segni premonitori (Mc 13,5-16 par.; 13,28s par.; 2Ts 2,2-4). In realtà, queste affermazioni, a prima vista contraddittorie, si riferiscono a degli insegnamenti più profondi che non sono affatto contraddittori. Nel primo tipo di formulazione l'insegnamento è che Dio è il signore della storia e che la data degli avvenimenti ultimi dipende dalla sua verità sovrana e non dalle istanze umane; l'argomento, connesso a questo tema, della subitaneità ha evidentemente una funzione parenetica (cfr. 1Ts 5,1-10). Il secondo tipo di formulazione invita a leggere il tempo presente come un tempo di preparazione al giudizio escatologico e all'avvento del Regno; in mezzo alle tentazioni e alla prove il fedele deve discernere i "segni dei tempi", rendere conto della sua speranza e provare la sua fedeltà. I due tipi di formulazione hanno funzioni complementari, ma possono risultare rispettivamente più adatti all'una o all'altra situazione pastorale. Tuttavia la parenesi cristiana col passar del tempo farà sempre meno riferimento a questi calcoli, sovente convenzionali e ambigui, delle scadenze escatologiche; si preoccuperà piuttosto di fondare le esigenze della vita di fede sulla trasformazione spirituale operata nel fedele dall'evento pasquale.

Bibl. TWNT, V, 856-869; DBS, VI, 1331-1419; O. Cullmann, *Le retour du Christ, espérance de l'Église selon le N.T.*, Neuchâtel, 1948 (1954²); B. Rigaux, *La seconde venue de Jésus*, in E. Massaux (ed.), *La venue du Messie*, Bruges, 1962, 173-216; A.L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, Leiden, 1966; P.E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes prépauliniens*, Bruges-Paris, 1967; E. Grässer, *Die Naherwartung Jesu*, Stuttgart, 1973; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokaliptik*, Neukirchen, 1975; P. Benoît, *L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien*, in L. Monloubou (ed.), *Apocalypses et théologie de l'espérience*, Paris, 1977, 229-335; H.H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus*, Göttingen, 1981; A.T. Lincoln, *Paradise and not Yet*, Cambridge, 1981; C. Perrot, *La Venue du Seigneur. Le retour du Christ*, Bruxelles, 1983, 17-50; J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques*, Paris, 1985. [L. Oberlinner, *Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens*, in L. Oberlinner (hrg.), *Auferstehung Jesu — Auferstehung der Christen: Deutungen des Osterglaubens. Für Anton Vögtle, 75. Geburtstag* (= QDisp 105), Freiburg i.B., 1986, 63-95; M. Weinrich, *Christus als Zeitgenosse. Von der Gegenwart der Parusie Jesu Christi*, ZDialT 4, 1988, 185-226; G.R. Beasley Murray, *Resurrection and Parousia of the Son of Man*, TyndB 42, 1991, 296-309; A. Deissler, *Che cosa accadrà alla fine dei giorni? Visioni bibliche del futuro*, tr. di E. Gatti (= Meditazioni 102), Brescia, 1992 (originale tedesco 1991)].

JN-JPon

PARVAIM In ebr. *parwym* (TM: *parwaym*); qualifica dell'oro in 2Cr 3,6, che i LXX hanno interpretato col significato di un toponimo. In 1QGenAp 2,23 *prwyn*, forma aramaicizzata di *prwym*, è la regione che Matusalemme deve attraversare per raggiungere il luogo meraviglioso nel quale aveva abitato suo padre Enoch (cfr. Gen 5,24). La Peshitta traduce lo *zhb prwym* di 2Cr 3,6 con "oro eccellente" e la Vulgata con *aurum probatissimum*. È verosimile in effetti che *prwym* sia una parola dell'antico persiano composta dalla preposizione *pari-*, "su" e dall'aggettivo *vahya-*, "migliore". Vorrebbe dire, dunque, "oro supereccellente".

Bibl. E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, Berlin, 1890 (anast.: 1976), 347; A.S. Yahuda, *Hebrew Words of Egyptian Origin*, JBL 60, 1947, 83-90 (v. 87).

ELip

PASCUR In ebr. *pašḥûr*, dall'eg. *p3-šrí-(n)-ḥr*, "il figlio di Horus".

1 Figlio di Immer, sacerdote incaricato della polizia del Tempio, che fece mettere alla gogna Geremia perché aveva predetto la fine di Gerusalemme (conflitto fra sacerdote e profeta: cfr. Am 7,10-17). Liberato l'indomani, Geremia cambia il nome di P. in nome simbolico: "Terrore all'intorno", per significare il terrore che P. dovrà conoscere; sarà esiliato a Babilonia e vi morirà (Ger 20,1-6; altra spiegazione: A.M. Honeyman, VT 4, 1954, 424-426). P. fu probabilmente tra gli esiliati della prima deportazione del 598, perché dopo questa deportazione il suo incarico era ricoperto dal sacerdote Sofonia (Ger 29,24-29). Questo P. era forse il padre di →Godolia (Ger 38,1). D'altra parte P. è il nome di una famiglia di sacerdoti (Esd 10,22).

2 Figlio di Malchia, uno degli inviati del re Sedecia per consultare Geremia quando Gerusalemme era assediata da Nabucodonosor (Ger 21,1); fece imprigionare il profeta accusandolo di demoralizzare i combattenti con la sua predicazione (Ger 38,1-6).

WVog

PAS-DAMMIM →Efes-Dammim, Pas-Dammim.

PASQUA Nella Chiesa primitiva la P. è sempre stata considerata come l'inizio dei 50 giorni di gaudio e della parusia, mentre nella tradizione ebraica contemporanea questo periodo liturgico di 50 giorni (*sᵉpîrat hāʿōmer*, "computo a partire dal primo covone") era un periodo di lutto e di astinenza. Nella Chiesa di allora era proibito digiunare e inginoc-

chiarsi in questo periodo di gioia, chiamato *pentekostē*. Possiamo supporre che le due tradizioni risalgano ai tempi del secondo Tempio, dei quali p.es. Dn 10,4 dice che alla fine di un digiuno di tre settimane, il ventiquattresimo giorno del primo mese (secondo il calendario sadocita-esseno è il venerdì che precede il *sᵉpîrat hāʿōmer*), Daniele ebbe una visione apocalittica, precisamente quella della resurrezione dei morti. I 1335 giorni dei quali parla Dn 12,12 si riferirebbero in questo caso alla futura Festa delle Settimane che doveva essere celebrata dopo 1260 giorni (tre anni e mezzo), il settantacinquesimo giorno a partire dal primo giorno dell'anno secondo il calendario esseno (cfr. Van Goudoever, 79). Nella tradizione ebraica è di precetto contare sette settimane complete a partire dall' "indomani del sabato", cioè "partendo dal giorno in cui avrete portato il covone da offrire" (Lv 23,11-16). La tradizione sacerdotale di Israele interpretava "l'indomani del sabato" come "partendo dal primo giorno (domenica) della settimana". Le sette settimane sono state dunque calcolate in questo modo, dal primo giorno al primo giorno della settimana, presso gli esseni (Qumrân), i sadducei e i samaritani. Gli scribi e i farisei (rappresentanti della tradizione popolare) continuano a contare il *sᵉpîrat hāʿōmer* partendo dal giorno dopo P., perciò dal sedicesimo giorno del primo mese. In questo caso i primi cristiani hanno mantenuto la tradizione sacerdotale (di Israele) forse proprio in contrasto con la tradizione farisaica. A Qumrân, in Filone e presso i samaritani il primo dei 50 giorni è diventato una festa autonoma, come per i cristiani è divenuta la P. Filone riferisce che in quel giorno i terapeuti in Egitto commemoravano il passaggio del mar Rosso danzando, fornendoci un parallelismo degno di nota con la celebrazione del battesimo dei cristiani durante la vigilia di P. (cf. J. van Goudoever, *Fêtes et Calendriers Bibliques*, Paris, 1967,182). È dunque probabile che il primo giorno della settimana dopo la Pasqua, descritto alla fine dei quattro vangeli, abbia il significato dell'inizio del raccolto messianico. Nei sinottici questo primo giorno della settimana, dopo la Pasqua ebraica (giovedì-venerdì), cade il 17 nisan; in Gv è il 16 di nisan, dopo la Pasqua (venerdì-sabato). Paolo chiama Cristo "primizia" *(aparchē)* della messe messianica. In 1Cor 15,42-44 egli ricorre a più riprese alla metafora del raccolto e della resurrezione. È in quest'ottica che bisogna rileggere i discorsi e le parole di Gesù sul grano e sul raccolto. La metafora del seme e del raccolto con significato messianico si incontra anche nel *Quarto libro di Esdra* (8,41). Mc annuncia, all'inizio della raccolta messianica, che Cristo precederà i suoi discepoli in Galilea, come li ha preceduti a Gerusalemme, luogo dove è stato messo a morte (Mc 10,32; 16,7). Nel giorno di P. Lc fa rivelare dal Signore risuscitato, a tre riprese, il mistero della morte e della resurrezione del Figlio dell'uomo (annunciato in Lc 9,22; 9,44; 18,32; rivelato in Lc 24,7.27.46). Per questo mistero i discepoli del Figlio dell'Uomo sono consacrati membri della comunità messianica. Secondo Gv è nel primo giorno della settimana, cioè all'inizio del raccolto messianico, che Cristo ricostruirà il nuovo Tempio cioè il santuario del suo corpo, che è la comunità cristiana (Gv 2,20). La sera del primo giorno del raccolto egli soffia su di loro trasmettendo lo Spirito Santo (Gv 20,23). Forse i primi cristiani si riunivano proprio la sera del primo giorno, quello che noi chiamiamo la Pasqua, per celebrare la cena del Signore (vedi Lc 24,30; At 20,7). È possibile che il racconto dell'apparizione del Signore a Tommaso ci mostri come nella prima Chiesa la celebrazione dell'ottava di P. sia diventata il modello della celebrazione settimanale della resurrezione (Gv 20,26). Molto probabilmente, il giorno del Signore menzionato in Ap 1,10 designa la P.

Bibl. W. Huber, *Passa und Ostern*, Berlin, 1969; J. van Goudoever, *The Significance of the Counting of the Omer*, in O. Michel (ed.), *Studies on the Jewish Background of the New Testament*, Assen, 1969.

JvG

PASQUA EBRAICA

1 Nome In ebr. *pesaḥ*, in gr. *phasek* in Ger 38,8 e 18 volte in 2Cr 30,35; *pascha* (dall'aram. *pasḥāʾ*) nel resto della LXX e nel NT; la P. designa, a seconda del contesto, il rito memoriale della liberazione dall'Egitto ("fare la P.": Es 12,48; Nm 9,2; Dt 16,1; Gs 5,10; 1Re 23,21-23; Esd 6,19) o la vittima pasquale immolata (*šḥṭ:* Es 12,21; 2Cr 30,15; Esd 6,20; vedi Mc 14,12; Lc 22,7), che si sacrifica (*zbḥ:* Es 12,27; Dt 16,2.5.6), si mangia (*ʾkl:* Es 12,11.43-46; Dt 16,7; 2Cr 30,18: vedi Mt 26,17-18; Mc 14,12.14; Lc 22,8.11.15; Gv 18,28). La qualifica di "festa" (*ḥag:* solennità che prevede un pellegrinaggio al santuario), le è attribuita solo raramente (Es 12,14; 34,25; forse anche Es 23,18; Ez 45,21.23) e la P. non figura tra le tre feste degli antichi calendari (Es 23,14-17: E; 34,18-23: J; Dt 16,16; 2Cr 8,13) che invece menzionano gli Azzimi celebrati nello stesso periodo e ugualmente riferiti alla fuga dall'Egitto. Nei testi più recenti che uniscono P. e Azzimi, la P. designa il primo giorno (Es 12,6.18; Lv 23,5-8; Nm 28,16-25), ma qualche volta anche tutti e sette i giorni della festa (Ez 45,21-24; NT: Mt 26,2; Mc 14,1; Lc 2,41; 22,1; Gv 2,13; 6,4; 11,55; 12,1; 18,39; 19,14; At 12,4; Giuseppe Flavio: *B.J.* 2,10: "la festa degli Azzimi che si chiama Pasqua presso gli Ebrei").

L'etimologia di *pesaḥ* è un enigma. Alcuni lo collegano all'acc. *pašaḫu*, "pacificare", oppure vi vedono la trascrizione del nome egiziano che significa "colpo" e che indicherebbe la seconda piaga (B. Courroyer, RB 52, 1955, 481-496). La maggior parte degli studiosi lo collega al verbo ebr. *pāsaḥ* (raramente attestato) che significa "zoppicare" (2Sam 4,4; 1Re 18,21), "danzare", "saltare" (1Re 18,26), ma anche "risparmiare", "salvare" (Is 31,5). Questo significato è certamente quello di Es 12,13.23-27 che spiega la P. con il gesto di Jahweh che ha *psḥ* ("saltato", "sorpassato", "risparmiato", "protetto") le case degli Israeliti segnate con il sangue della

vittima pasquale, ma si tratta di una interpretazione secondaria, israelitica, (che l'*huperbasis* di Aquila e il *transitus* della Vulgata tentano di rendere: Es 12,11.27) e che non spiega il rito *pesah* molto verosimilmente anteriore all'esodo.

2 Origine Oggi si ammette generalmente che la P. e la festa degli Azzimi hanno origini diverse. Il rituale della P. (Es 12,1-14: P; 12,21-23: J) è quello di una festa di pastori che si collega ai sacrifici di primavera degli antichi arabi, per invocare la conservazione e la fecondità delle greggi. La P. si celebra senza bisogno di santuario, di sacerdote o di altare, con una vittima presa dal gregge, arrostita sul fuoco, mangiata con il pane non lievitato dei beduini e le erbe del deserto, in tenuta da pastori pronti per partire. Viene celebrata di notte quando è sospesa la cura del gregge, nel plenilunio di primavera, nel momento in cui il bestiame minuto (pecore e capre) partorisce, quando ci si mette in strada verso le pasture estive: momento decisivo e pieno di pericoli personificati nel "distruttore" (*mašhît:* Es 12,23; 12,13?) ed è per difendersi dai suoi colpi che si segnano col sangue le porte delle case (originariamente i picchetti delle tende). Se ne deduce che la P. è una festa molto antica, che risale all'esistenza seminomade di Israele. Se Es 12,21 (J), che la introduce senza spiegazioni, conserva un ricordo autentico, e se la festa che gli Israeliti volevano celebrare nel deserto (Es 3,8; 5,3; J; 5,1: E) era una P., si dovrebbe concludere che essa è anteriore all'esodo. Comunque, il fatto di averla collegata all'uscita dall'Egitto le ha dato un significato particolare. Il rito pasquale del sangue è diventato il memoriale della salvezza di Jahweh che ha risparmiato le case degli Israeliti, segnate col sangue della P. (Es 12,23: J; 12,27: D; 12,13-14: P); l'usanza dei pastori è diventata quella dei figli di Israele pronti all'esodo (12,11) e il pane senza lievito il segno della fretta di partire (12,34.39: J). Il rituale della festa degli Azzimi, invece (Es 12,15-20; 13,3-10; 23,15; 34,18; Lv 23,6-8; Dt 16,3.4a.8), come negli antichi calendari che la menzionano con la feste della mietitura e del raccolto (Es 23,14-17: E; 34,18-23: J), dà l'idea di una festa agricola. Questa festa, della quale i rituali posteriori preciseranno le forme, presuppone l'insediamento di Israele in Canaan ed è forse di origine cananea, pur avendo assunto molto presto un significato israelitico per essere stata collegata alla liberazione dall'Egitto (Es 23,15: E; 34,18: J; 13,3-10: D; Dt 16,3; Es 12,17: P). P. e Azzimi, che si celebravano in primavera, commemoravano lo stesso evento di salvezza e usavano entrambe il pane non lievitato, finirono per fondersi, in un'epoca difficile da precisare, ma senza dubbio posteriore alla riforma deuteronomica che prescrive di celebrare la P. a Gerusalemme (Dt 16,162,5-7). Pur non essendo il primo a dubitarne (I. Egnell; J.B. Segal), B.N. Wambacq (Bb 57; 61; 62) rifiuta questa ipotesi come non provata e conclude che gli Azzimi e la P. hanno sempre costituito una sola e unica festa di origine israelitica (Azzimi ai quali Dt dà il nome di P.), sempre celebrata al santuario, salvo nelle condizioni dell'esilio che sono quelle riflesse nel rituale di Es 12. Nonostante una critica letteraria minuziosa e annotazioni spesso pertinenti, l'autore non convince. Per limitarci alla P., il rituale di Es 12 si spiega solo nella situazione di esilio e il rito del sangue (Es 12,7.13; 12,21-23 attrib. a P.) è originariamente un rito di purificazione? Non ce n'è prova alcuna e l'ipotesi dell'origine pastorale della P. non viene rimessa in questione.

3 Evoluzione Al di fuori dei testi legislativi del Pentateuco (Es 12; 34,25; Lv 23,5-8; Nm 9,1-14; 28,16-25; Dt 16,1-8) e di Ez 45,21-24, la Bibbia parla poco della P. (Gs 5,10-12; 2Re 23,21-23 = 2Cr 35,1-18; 2Cr 30; Esd 6,19-22). Queste fonti rare e spesso difficili da interpretare non permettono di ricostruire la storia della P. se non in modo parzialmente ipotetico.

A *Periodo preesilico.* Secondo l'origine che le è riconosciuta generalmente e sulla base di 2Re 23,22 (cfr. 2Cr 35,18), la celebrazione della P. deve essere fatta risalire alle origini di Israele. Il rito essenziale era senza dubbio il rito del sangue riportato da J (Es 12,21-23), tuttavia non possiamo escludere che fosse il pasto, valorizzato da P (Es 12,1-14). Gli antichi calendari (Es 23,14-17; 34,18-23) non ne parlano, certamente perché in quell'epoca la P. non veniva celebrata al santuario, ma dalle famiglie, nelle case (Es 12,21.23). L'attributo di *hag* le è riconosciuto in Es 34,25 (stessa legge di 23,18 che tuttavia non nomina la festa), ma è verosimile che questa legge (che d'altra parte poteva, in origine, essere valida per ogni festa) o almeno il titolo di festa fosse applicata alla P. solo quando questa divenne una festa di pellegrinaggio (Dt 16,1-7). È possibile (InstAT 467) che Dt e Giosia (2Re 23,21-23) abbiano rimesso in onore un'usanza precedente la monarchia, ma i testi predeuteronomici lasciano intendere che la P. era una festa familiare e distinta dagli Azzimi. L'antico racconto di Gs 5,10-12 sembra, sì, fondere P. e Azzimi, ma questi non sembra abbiano a che vedere con la festa degli Azzimi (Es 23,15; 34,18-20) e vogliono significare semplicemente la presa di possesso del paese. La fusione delle due feste non sembra sia ancora avvenuta all'epoca della riforma di Giosia. Dt 16,16 parla delle tre grandi feste (*hag*) tradizionali da celebrare ormai a Gerusalemme, senza citare la P. Però la descrizione della P. di Giosia (2Re 23,21-23) non fa alcuna allusione agli Azzimi. Dt 16,1-8, che prescrive di celebrare la P. nel santuario centrale, sembra che le consideri unite, ma si tratta di un testo composito che avvicina artificiosamente il rituale dei sette giorni degli Azzimi (vv. 3,4a,8; Es 13,3-10) a quello della P. celebrata nello stesso santuario, nel mese di abib e che dura solo una notte (vv. 1,2,4b-7) e non lascia nulla della vittima prevista dal v. 3; qui non si può invocare la testimonianza del Cronista (2Cr 35,1-18; 30) che manifestamente si ispira ai rituali della P. della sua epoca. La novità (2Re 23,23) deuteronomica è quella di aver fatto dell'antica festa familiare della P., modificandone il rituale (Dt 16,1-8: assenza del rito dal sangue, accentuazione dell'aspetto sacrificale:

zbḥ ai vv. 2,5,6 e in Es 12,27; posto lasciato al bestiame grosso: v. 2; alla cottura: v. 7; al banchetto consumato nel santuario), una festa da celebrare al Tempio, come gli Azzimi, preparando il terreno per la successiva fusione delle due solennità.

B *Periodo postesilico.* I testi P, che ci danno su questo argomento le notizie più precise, non hanno un'origine unica e non è sempre facile discernere e datare le diverse redazioni. Es 12,1-14, che è attribuito alla storia sacerdotale, risale all'esilio durante il quale era impossibile il pellegrinaggio del Deuteronomio. La festa (*ḥag:* Es 12,14) che concerne tutta la comunità di Israele (vv. 3,6; esclusi gli incirconcisi: v. 43-51) viene celebrata dalle famiglie, nelle case, secondo un rituale nel quale ritroviamo delle pratiche antiche (→banchetto pasquale). L'aggancio del rito degli Azzimi (Es 12,15-20) a quello della P. e le date riferite (vv. 2,6,18) testimoniano di un'epoca in cui le due feste erano unite. È molto verosimile che la P. sia sempre stata celebrata al plenilunio (14-15 di abib o del primo mese babilonese di nisan) e che i testi P e affini ne precisino la data (Es 12,6; Lv 23,5; Nm 9,2; 28,16; 2Cr 35,1; Esd 6,19; Ez 45,21-24) solo per datare gli Azzimi, la cui data dipendeva sempre dalla maturità delle messi di abib. Il momento preciso della fusione della P. con i sette giorni degli Azzimi rimane difficile da precisare. Il calendario di Lv 23,5-8, se appartiene alla legge di santità, può far pensare agli ultimi anni del regno di Giuda, all'inizio del VI secolo. Esso è in ogni caso anteriore al papiro pasquale di Elefantina, datato al 419 (P. Grelot, VT 4, 1954, 349-384) che si esprime negli stessi termini.

In mancanza di dati è impossibile dire se il rituale P di Es 12,1-14, ancora oggi utilizzato dai Samaritani che celebrano la P. sul Garizim, fu utilizzato nella comunità del ritorno dall'esilio. Dopo la ricostruzione del Tempio, la festa di P.-Azzimi fu celebrata nel santuario. Es 45,18-24 e Nm 28,16-25 prescrivono i sacrifici da offrire al Tempio in questa occasione. Secondo il Cronista la P. sembra interamente celebrata nel Tempio, con un rito che accorda molto spazio ai sacerdoti e ai leviti (2Cr 30,15-27; 35,10-15). Questi immolano la P. (30,17; 36,11) almeno nel caso di impurità dell'offerente (30,17), presentano il sangue ai sacerdoti che lo versano ai piedi dell'altare (30,16; 35,11), cuociono la P. e la porgono al popolo (35,13). La descrizione della P. del ritorno (Esd 6,19-22) attribuisce la stessa importanza ai leviti e al problema della purità. È questo il problema ispiratore della legislazione in Nm 9,6-14 (dal quale dipende 2Cr 30,2-3) che autorizza la celebrazione della P. al 12 del secondo mese per avere la possibilità di purificarsi.

C *Epoca postbiblica.* Al di fuori del trattato *Pesaḥim* della Mishnah (redatta in epoca cristiana ma che conserva delle tradizioni che presuppongono il Tempio ancora integro e funzionante) esistono ben poche informazioni chiare a proposito della P. Il *Libro dei Giubilei* (49) prescrive di immolarla e di mangiarla nel Tempio. Giuseppe Flavio fa menzione della immolazione della vittima al Tempio (*A.J.* 2,311 = 314; 3,243-251; *B.J.* 6,423-428), ma non indica il luogo dove si mangiava. La Mishnah, invece, riporta un rituale molto dettagliato dell'immolazione della vittima al Tempio (precisando il ruolo dell'offerente che la sgozza e quello dei sacerdoti che ne versano il sangue ai piedi dell'altare e bruciano il grasso) e del banchetto pasquale celebrato in gruppi *(ḥabûrāh)* nelle case della città santa (DBS, VI, 1138-1140). La distruzione del Tempio, nel 70, impedirà l'immolazione della vittima pasquale che verrà sostituita da un banchetto qualunque, ma la P. continuerà ad essere celebrata all'interno della famiglia in tutti i luoghi del giudaismo.

La comunità di Qumrân celebrava la P. secondo un proprio rito, senza la vittima pasquale immolata al Tempio, che non era frequentato, e con un calendario particolare, identico a quello del *Libro dei Giubilei*, nel quale il 14 nisan cadeva sempre di martedì. Questo calendario potrebbe spiegare la diversità della data della cena in Gv e nei sinottici? A. Jaubert (*La date de la Cène*, Paris, 1957) è stato certamente troppo ottimista.

Bibl. DBS, VI, 1120-1149; InstAT, II, 383-394; TWNT, V, 895-903; J.B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*, London, 1963; P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie*, BBB 36, 1970; A. De Nicola, *La Pasqua dei Samaritani*, BbbOr 13, 1971, 49-56; H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und theologie des Osterfestes*, Stuttgart, 1971; M. Haran, *The Passover Sacrifice*, VTS 23, 1972, 86-116; O. Keel, *Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha und zur Etymologie von pesaḥ (und mašḥit)*, ZAW 84, 1972, 414-434; J.W. MacKay, *The Date of Passover and its Significance*, ZAW 84, 1972, 435-447; R. Martin-Achard, *Essai Biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève, 1974; J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite*, Paris, 1975; R. Schmitt, *Exodus und Passah: ihr Zusammenhang im A.T.*, OrbBibOr, 1975; G. Gerleman, *Was heisst psḥ?*, ZAW 88, 1976, 409-413; B.N. Wambacq, *Les origines de la Pesaḥ israélite*, Bb 57, 1976, 206-224, 301-326; id., *Les Maṣṣôt*, Bb 61, 1980, 31-54; id., *Pesaḥ-Maṣṣôt*, Bb 62, 1981, 499-518.

ABoud

PASSERO In ebr. *ṣippór*, in gr. *strouthion;* la Bibbia, che non specifica le numerose specie di p. della Palestina, ne ricorda il carattere timoroso (Os 11,11), il canto (Sal 102,8; Qo 12,4), la caccia con le reti (Pr 6,5; 7,23; Am 3,5); nel NT i p. — senza dubbio destinati all'alimentazione — sono citati come esempio di prodotto a buon mercato (Mt 10,29: due p. per un soldo; Lc 16,6: cinque p. per due soldi).

JLong

PASSIONE DI GESÙ Il racconto della passione, che è riconosciuto come antico anche dai seguaci della scuola della Formgeschichte, costituisce nei nostri vangeli un elemento a sé nel quale le diverse parti sono strettamente collegate tra loro. Nella maggior parte degli episodi riferiti mancano le for-

mule finali caratteristiche, che concludono altrove i racconti indipendenti concernenti la vita di Gesù, e le diverse sotto-sezioni sono strettamente coerenti. Tuttavia ogni evangelista ha introdotto nel suo racconto degli elementi suoi propri.

1 Formazione Dal punto di vista letterario il racconto della passione consiste in un documento fondamentale che ogni evangelista ha completato a suo modo.

A *Marco.* In Marco il racconto di base è più facile da isolare; esso comprende probabilmente i seguenti episodi: il complotto dei sacerdoti (14,1s), il tradimento di Giuda (14,10s) la →cena (14,22-25), l'arresto (14,43s), il →processo davanti ai sacerdoti (contestato) e davanti a Pilato (14,53-15,15), la crocifissione (15,21s) e la sepoltura (15,42-46). Tutti questi punti sono stati utilizzati nella predicazione più antica degli apostoli (p. es. At 3,13-15; 13,27-29), nelle più antiche confessioni di fede (Rm 4,25; 8,34; 1Cor 15,3s) e nelle preghiere liturgiche più antiche (At 4,24-28; ecc.). È notevole il fatto che nelle pericopi, così come sono presentate in Mc, non si riscontra nessun semitismo (a parte 14,22-25), mentre essi sono relativamente numerosi negli episodi che, letterariamente parlando, sono stati aggiunti al racconto fondamentale, p. es. l'unzione di Betania (Mc 14,3-9), Getsemani (14,32-42), la scena degli oltraggi (15,16-20). V. Taylor pensa di poterne dedurre che il racconto fondamentale di Mc risalga alla predicazione della comunità cristiana di Roma, completata da Mc con dei ricordi personali di Pietro. Possiamo dire, con K.L. Schmidt, che il racconto della passione è il prototipo degli atti dei martiri.

Il racconto di Mc dà l'impressione di essere la più antica delle quattro relazioni della passione e morte di Gesù. Solo Mc 14,27-31.50 e Mt 26,31-35.56 menzionano la fuga degli apostoli (cfr. invece Lc 22,31s; 23,49; Gv 18,8); il racconto dell'agonia è in Mc (14,33-36) una scena di estremo dolore; Mt (26,37-45) ne ha addolcito la crudezza, mentre Lc (22,43) fa intervenire un angelo a consolare Gesù (cfr. anche Lc 22,45); nel racconto dell'arresto gli altri evangelisti insistono tutti sulla libertà di Gesù più di quanto non faccia Mc (Mt 26,52-54; Lc 22,51; Gv 18,4-9); oltre al "forte grido" emesso da Gesù prima di spirare (15,37), le sole parole dalla croce che Mc menziona sono quelle sull'abbandono da parte del Padre (15,34), e sulla bocca dei presenti egli non mette che parole di oltraggio e di scherno (15,29-32); gli altri evangelisti hanno conservato il ricordo di altre parole di Gesù, quelle con le quali il Maestro concede il perdono, e hanno riportato espressioni meno ostili da parte dei presenti (Lc 23,34-46; Gv 19,26-28.30).

B *Matteo, Luca, Giovanni.* Il cristianesimo dei primi tempi ha subito introdotto nel culto, nella catechesi e nell'apologetica il racconto della passione; sembra che questo esistesse in forma scritta anche prima di Mc, che lo ha inserito nel suo vangelo (vedi supra). Mc stesso si serviva di una tradizione particolare per sviluppare l'opera che aveva avviato, e lo stesso hanno fatto gli altri evangelisti. Ciascuno di loro, anche se tutti e quattro avevano in comune la provenienza dalla prima predicazione, ha impresso al racconto della passione un carattere proprio. Come in tutto il suo vangelo (p. es. 1,23; 2,6.15.18; 8,17), Mt mette l'accento sul compimento delle Scritture (cfr. 26,15.54; 27,9.10,34s.43); negli ultimi due testi Mt si avvicina al testo di Sal molto più di Mc; egli è più ricco di informazioni su Giuda (26,15.25.50a; 27,3-10) e sottolinea la colpa delle autorità ebraiche (27,19.24-25); mostra, in genere, le stesse preoccupazioni del vangelo primitivo. Il racconto di Lc presenta un interesse particolare perché, all'infuori dei passi in cui dipende da Mc, egli segue una fonte indipendente; il suo racconto ha un tono che gli è particolare: Lc tocca e commuove il lettore; nel suo racconto Gesù appare come il Salvatore degli ammalati e dei peccatori, come il santo martire che accetta e sopporta tutto con pazienza. Il racconto della passione di Lc ha ispirato in seguito le meditazioni sulla passione, improntate alla compassione (cfr. Lc 22,15.45.51.61; 23,27-31.34.46.48). Il racconto di Giovanni è una testimonianza della fedeltà della chiesa di Efeso alla predicazione tradizionale; esso rivela contemporaneamente il genio teologico e drammatico di Giovanni. Egli non è più sotto l'influenza del panico che aveva fatto seguito al dramma, e dà alla morte brutale e apparentemente deludente di Gesù il suo vero significato. Questa morte non è stata altro che il passaggio da questo mondo insicuro e demoniaco al Padre, oggetto di speranza per i cristiani. Regalmente libero, conoscendo in anticipo ogni cosa (13,1.3; 18,4; 19,28), prendendosi cura dei suoi fino alla fine (18,8s; 19,26s), Gesù va incontro alla sua passione e nelle scene di sofferenza non appare diversamente (18,5.8; 19,7.17: egli porta da solo la sua croce); già nella sua passione (12,23s; 13,31s; 17,1.4) e nella sua morte (secondo Gv, la sua elevazione) si manifesta la sua gloria; sulla croce egli è il vincitore (Gv 12,32; 19,30). Gv ricollega di preferenza il valore salvifico della missione di Gesù alla sua morte in croce (3,13s; 12,32s); contemporaneamente egli attribuisce alla morte e alla resurrezione di Gesù (la sua partenza) la rivelazione della sua origine e della sua natura; e in essa egli vede anche il motivo principale del messaggio di consolazione che Gesù rivolge ai discepoli.

2 Teologia

A *Prima della redazione dei vangeli.* Il racconto di Mc è più che un semplice resoconto degli avvenimenti principali della passione; è anche una storia di salvezza; egli mostra il significato e l'importanza degli avvenimenti quali sono stati intesi dalla più antica predicazione cristiana. Questa non metteva in genere l'accento sul valore soteriologico della p. di G. (tuttavia vedi l'affermazione implicita di questa idea in At 3,15; 4,12; 8,32 alla luce di Is 53); essa vedeva nella passione piuttosto una prova dalla quale Gesù era uscito vincitore. Di per sè questa prova era un ostacolo (poichè era atteso un Messia potente) e per gli Ebrei increduli la passione era la prova che Dio non era con Gesù. La predicazione rispondeva a tut-

to questo mostrando come gli Ebrei avevano trattato Gesù e come Dio lo aveva risuscitato dal sepolcro (At 2,24.32; 3,15; 4,10; 5,30; ecc.), e difendendo Gesù da qualsiasi accusa di debolezza (l'obiezione per eccellenza degli Ebrei; cfr. Gal 3,13 e Dt 21,23; 1Cor 1,22-25). In particolare si sottolineava che Gesù, che era innocente (At 4,27-30; cfr. Is 49-53), aveva subito la passione e la morte come un giusto (At 3,14; 7,52; 8,23s), in modo assolutamente libero, e che Dio, secondo la testimonianza delle Scritture (Sal 22,16; 110; le citazioni implicite di Dt 21,23 in At 5,30; 10,40 e di Is 53 in At 3,13.26; 4,27-30; Is 53 è citato esplicitamente in At 8,32-33), aveva stabilito dal principio che tale sarebbe stata la sorte del Messia (At 1,16-30; 3,17s. 21; 4,11.25-28; 8,35; 13,29; ecc.). At una volta accenna anche all'ignoranza degli Ebrei (At 3,17s), ma non per questo si nasconde il loro errore (4,10a. 27; 5,30; 7,51s). La predicazione più antica non si sofferma molto sui particolari della passione e non sottolinea il suo aspetto umano e doloroso (cfr. in seguito 1Pt 1,18-21; 2,21-25; 3,18-22 e soprattutto Eb 5,7a; 12,2; ecc.).

B *Nei vangeli.* Troviamo le stesse caratteristiche nel racconto della passione nei vangeli. I sinottici non parlano formalmente di un piano divino della salvezza, realizzato dalla p. di G., ma gli elementi di questa dottrina ci sono. Essi ci dicono che Gesù sapeva fin da principio che cosa lo attendeva (Mc 14,8.18-21.27-31 e i paralleli di Mt; Lc 22,15; Gv 18,4), che egli ha patito pur essendo innocente e giusto (Mt 27,19.24; Mc 14,55; Lc 23,4.14s; cfr. Gv 16,10) e che ha affrontato la prova di sua volontà (Mt 26,52-54; Mc 8,31; 14,42; Gv 14,31; 19,17; cfr. anche le espressioni giovannee "andarsene", "passare a", andare al Padre"). Questi avvenimenti sono sottratti ai loro limiti storici di tempo e di luogo per metterne in luce la portata cosmica (Mt 26,52s; Mc 15,33) e infinita (Mt 21,37 par.; 26,39 par.; Gv 3,16); nella passione del Signore si è svolta la lotta tra Dio e Satana (Mt 16,23 par.; Lc 22,3.31.52; Gv 14,30) e tutto ciò che era stato annunciato da molto tempo dalle predicazioni e dalle immagini profetiche (Sal 22; 41; 69; 87; Is 53,12; Zc 13) si è compiuto al momento della passione (Mt 26,15; 27,9s; Mc 14,18-21.24.27.49; 15,23s.29.34; Lc 22,37; Gv 19,28.31.37). Gesù non muore soltanto come vittima della violenza brutale dei suoi nemici; in lui si compiono il progetto divino di salvezza e la volontà di Dio. Del resto Dio stesso conferma questo significato degli ultimi mesi di vita del Signore, facendo del Crocifisso un Messia risuscitato e glorificato (cfr. le predicazioni della passione in Mt 16,21 par.; 17,22s par.; 20,17-19 par.; Gv 13,31s; 17,1.5). Lo scopo del racconto della passione non è tanto quello di commuovere e di edificare i lettori, ma piuttosto quello di convincere e di rispondere in anticipo alle obiezioni degli avversari e di farli cadere. Tuttavia, fin dal principio, la figura di Gesù sofferente è presentata come un esempio da imitare (Mc 14,38; Lc 23,26; At 7,59s). I racconti della passione non pongono formalmente la questione del valore soteriologico della morte di Gesù, ma in essi vi sono già gli elementi della risposta che sarà data in seguito: implicitamente in Mc 10,45 par., dove è anche espresso il concetto di sofferenza come riscatto, più chiaramente in Mc 14,24 par., letto alla luce di Is 53,12. Nel racconto del quarto vangelo si ritrovano ancora i grandi temi giovannei: Gesù luce del mondo e Gesù che si offre per i suoi, in Gv 17,19.

3 Storicità Preoccupazioni di ordine parenetico, apologetico e dogmatico hanno senza alcun dubbio influenzato la redazione del racconto della passione; esso va al di là della semplice relazione, è anche un messaggio di salvezza e questo aspetto kerigmatico è sempre più sottolineato nei diversi racconti; d'altra parte la catechesi cristiana (seconda parte di At, epistole e Ap) esprime il significato soteriologico della passione e della morte di Gesù con formule dogmatiche definitive (→sofferenza). Questo racconto canonico della passione non è soltanto opera di un determinato autore, ma è anche l'espressione della fede della Chiesa primitiva. Questo fatto garantisce anche la fedeltà della tradizione più antica, alla quale il racconto risale, perché questa ha dovuto fin dagli inizi affrontare l'opinione pubblica. Essa ha riportato i fatti con grande sobrietà, escludendo ogni commento e senza fare di Gesù l'interprete delle sue preoccupazioni dottrinali (contrariamente agli apocrifi, Gesù prende raramente la parola nel racconto canonico della passione). →cena; →crocifissione; →inferi, discesa a; →lavanda dei piedi; →processo di Gesù.

Bibl. DBS, VI, 1419-1492; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1933², 178-218; J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Giessen, 1934; E. Florit, *Il metodo della storia delle forme e sua applicazione al racconto della passione*, Roma, 1935; G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Göttingen, 1939²; W. Hillmann, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte*, Freiburg, 1941; K. Gröber, *Das Leiden unseres Herrn J.C. im Lichte der vier hl. Evangelien und der neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Freiburg, 1946; K. Bornhäuser, *Die Liedens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Gütersloh, 1947; K.H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N.T.*, Heidelberg, 1949; E. Osty, *Les points de contact entre le récit de la passion dans S. Luc e S. Jean*, RechSR 39, 1951, 146-154; A. Descamps, *Perspectives actuelles dans l'exégèse des synoptiques*, RevDiocTournai 8, 1953, 497-502; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus*, London, 1954, 183-221; id., *Jesus and His Sacrifice*, London, 1955; N.A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, NTS 2, 1955, 17-32; P. Winter-V. Taylor, *Sources of the Lucan Passion Narrative*, ExpTim 68, 1956-57, 95-108; P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, 1969; I. de La Potterie, *De narratione Passionis Jesu Christi. Joh 18-19*, Roma, 1970³ (fotocopie del corso); E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus. Cambridge Studies in honour of C.F.D. Moole*, London, 1970; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, Göttingen, 1970; H.H. Cohn, *The Trial and Death of Jesus*, New York, 1971; L. Schenke, *Studien zur Passionsge-*

schichte des Markus, Würzburg, 1971; G. Delling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen, 1972; R. Gorman, *The Trial of Christ. A Reappraisal*, Huntington, 1972; V. Taylor, *The Passion Narrative of St Luke*, Cambridge, 1972; J.W. Holleran, *The Synoptic Gethsemane. A Critical Study*, Roma, 1973; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion*, Münster, 1974; W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus*, Gütersloh, 1974; M. Bastin, *Jésus devant sa Passion*, Paris, 1976; H. Klein, *Die lukanisch-johanneische Passionstradition*, ZNW 67, 1976, 155-186; M.L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*, Freiburg-Göttingen, 1977; A. Büchele, *Der Tod Jesu in Lukasevangelium*, Frankfurt, 1978; E. Charpentier, *La Passion selon les quatres Évangiles*, Paris, 1981; M. Limbeck, *Redaktion und Theologie des Passionsberichts nach den Synoptiken*, WegFor 481, 1981: J. Schreiber, *Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums Mk 15, 20b-41*, BZNW 48, 1985. [W. Fricke, *Il caso Gesù. Il più controverso processo della storia*, tr. di A. Audisio (= Orizzonti della Storia), Milano, 1988 (originale tedesco 1986); J. Kremer, *Das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung* (= Kleine Reihe zur Bibel 26), Stuttgart, 1988; D. Senior, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Marco* (= Parola di Vita), Milano, 1988; D. Senior, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Matteo* (= Parola di Vita), Milano, 1989; M. Centini-E. Ercole, *Processo di appello a Gesù Cristo. Storia, archeologia e esegesi per ricostruire la montatura politico-giuridica che portò alla condanna di Gesù*, Milano, 1991; A. Giorgi Dell'Amico, *"Aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture". Categorie bibliche interpretative della morte e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici* (= StRicBib), Roma, 1992; D. Senior, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Luca* (= Parola di Vita), Milano, 1992; R.S. Ascough, *Rejection and repentance: Peter and the people in Luke's Passion narrative*, Bib 74, 1993, 349-65; J.K. Zink, *Vor uns der Tag: was die Passions- und die Ostergeschichte bedeuten*, Eschbach/Markgräferland, 1993; R.E. Brown, *The Death of the Messiah*, 2 voll., New York-London, 1994; B. Maggioni, *I racconti evangelici della Passione*, Assisi, 1994].

JH-PHaud

PASTO Il p. normale, nel quale si "mangia il pane" (Gen 3,19; 31,54; 37,25; 43,25.32; Es 2,20; ecc.), e il banchetto, durante il quale si "mangia e si beve" (Gen 25,34; Es 32,6; 1Sam 30,16; 1Re 1,25; Is 22,13; ecc.), dovevano essere distinti dal p. pasquale e dal p. sacrificale, che sono atti propriamente cultuali. Secondo gli usi dei paesi mediterranei si consumavano generalmente due p. al giorno (Es 16,8; 1Re 17,6; Lc 14,12), uno a mezzogiorno (Gen 43,25; Gv 21,12; in gr. *ariston*), l'altro di sera (Rt 2,14; Lc 17,8; in gr. *deipnon*). A giudicare da testi come 1Sam 25,18 e 1Sam 17,28s, l'alimentazione dei contadini, composta esclusivamente di prodotti della terra, era frugale ma sostanziosa. Se si confrontano le loro pietanze con quelle dei fellahs palestinesi di oggi, si rileva solo l'assenza dei legumi verdi e di frutta. Il popolino prendeva i p. seduto per terra, mentre i membri della corte reale (2Sam 9,7-13; 1Re 5,7; cfr. Gdc 1,7) e i ricchi (Gb 36,16) mangiavano a tavola. Questo uso si diffuse più tardi fra le classi agiate (Pr 9,2; Mt 15,27), insieme a quello di sdraiarsi sui letti o divani per bere o prendere i p. (Am 6,4; Est 1,6s), uso che si può già constatare in un bassorilievo assiro del VII secolo a.C. La tavola reale era fornita di vivande ricercate e sovrabbondanti (1Re 5,2s). Si beveva vino (Is 5,22; Am 6,6; Pr 9,2.5), generalmente aromatizzato (Sal 75,9; Ct 8,2), mescolato con acqua se era troppo corposo (Is 5,22; 2Mac 15,39). I convitati prendevano di solito la loro parte da un piatto comune (Pr 19,24; 26,15; Sir 31,14), nel quale potevano anche intingere il pane (Gv 13,26) e avevano a disposizione alcuni coltelli per tagliare la carne (Pr 23,2). I testi sapienziali non mancano di dare consigli sulla condotta da tenere a tavola e invitano alla moderazione (Pr 23,1-3.6-8; Sir 31,12-24). Nelle famiglie devote il p. si concludeva con una benedizione (Dt 8,10). Presso gli esseni, in ogni comunità di almeno dieci membri (1QS 6,3-4), il sacerdote benediceva il pane e il vino all'inizio del p. (1QS 6,4s; 1QSa 2,17-22), preso in comune a mezzogiorno e alla sera, e chiudeva il p. con una nuova preghiera (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,129-132). La →cena presenta una forte analogia con questi riti comunitari.

Bibl. EJ, XIV, 1192-1195; RLA, II, 302-306; VI, 277-298; TWAT, I, 252-259; IV, 538-547; TWNT, II, 33-35; X/2, 1037; B. Flower-E. Rosenbaum, *The Roman Cookery Book*, London, 1958; H. Wrede, *Klinenproblem*, DAIArAn, 1981, 86-131 (cf. spec. 109-118); R. Ellison, *Some Thoughts on the Diet of Mesopotamia from c. 3000-600 B.C.*, Iraq 44, 1982, 146-150; J.M. Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au VIe siècle avant J.-C.*, BÉFAR 246, 1982; J. Bottéro, *The Cusine of Ancient Mesopotamia*, BA 4, 36-45. ELip

PASTORALI, LETTERE Dal XVIII secolo vengono chiamate "pastorali" le tre lettere 1Tm, 2Tm, Tt perché, anziché essere indirizzate a delle Chiese, sono indirizzate a dei "pastori" per indicare loro i compiti.

1 **Destinatari** I destinatari, →Timoteo e →(2) Tito, sono collaboratori di Paolo, suoi "figli nella fede" (1Tm 1,2; 2Tm 1,2; Tt 1,4), conosciuti anche in altri testi, ai quali egli affida degli incarichi pastorali; essi sono missionari itineranti e non vescovi residenti: tanto la presenza di Timoteo a Efeso (1Tm 1,3) quanto quella di Tito a Creta (Tt 1,5) hanno un carattere temporaneo.

2 **Data** A prescindere dalla loro autenticità, la loro datazione e le circostanze della redazione di queste lettere sono molto incerte.

Essendo imparentate per stile e per contenuto, vengono generalmente situate nello stesso periodo, il più sovente alla fine della vita di Paolo (nel 67?), a Roma; vi è chi propone di collocarle tra il 55 e il 58 (Robinson), o tra il 58 il 60 (Lestapis), ma il loro inserimento nel quadro cronologico di At è difficile. Gli studiosi, che non le ritengono autentiche, le col-

locano al più presto alla fine del I secolo o nel secondo (intorno al 150, secondo J.C. Baur).

3 Contenuto

A *Riferimenti personali.* Le lettere danno alcune istruzioni personali e regolano questioni pratiche: campi di missione, appuntamenti, oggetti dimenticati, regime alimentare (per la sua salute, che Timoteo beva un po' di vino), ecc. Ma trattano principalmente della lotta contro le false dottrine e dell'organizzazione della Chiesa, e contengono esortazioni di carattere morale.

B *Polemica contro le false dottrine.* Le dottrine combattute sono bollate con termini di condanna ("mentitori ipocriti", ecc.) oppure richiamate con espressioni enigmatiche più che chiaramente definite. Sembra che i loro seguaci fossero degli Ebrei (Tt 1,10) o dei →giudaizzanti: essi si atteggiano a "dottori della Legge" (1Tm 1,7) e danno retta a "favole *(mythoi)* giudaiche" (Tt 1,14). Ma le "genealogie" per le quali essi si appassionano (1Tm 1,4; Tt 3,9) derivano dagli apocrifi dell'AT? Oppure essi si abbandonano a "discussioni sciocche" (2Tm 2,23) pseudo-filosofiche su entità trascendenti (eoni)? In queste favole (*mythoi:* 1Tm 1,4; 2Tm 4,4), questi "impuri racconti da vecchierelle" (*bebēloi kai graodeis mythoi:* 1Tm 4,7), dei quali essi si compiacciono, non sono in realtà debitori dei miti pagani? Essi non fanno forse un miscuglio di tutto ciò? Proibiscono alcuni alimenti (1Tm 4,3): è una preoccupazione di purità o ascetico vegetarianismo? Come più tardi gli encratiti e i marcioniti, essi proibiscono il matrimonio (1Tm 4,3); alcuni sostengono che la resurrezione ha già avuto luogo (2Tm 2,18; cfr. 1Cor 15,12). Queste dottrine, come quelle di Col 2,18-20, possono essere collegate a un giudaismo marginale, ma la "cosiddetta scienza" (1Tm 6,20) anticipa alcuni aspetti dello gnosticismo posteriore; è impossibile precisare di più.

C *Organizzazione ecclesiastica.* L'amministrazione della Chiesa prevista dalle l.p. consta di quattro livelli; l' →apostolo, i suoi delegati, i →presbiteri, i →diaconi.

a L'apostolo e i suoi delegati. L'autorità suprema è quella rappresentata dall'apostolo, presente o assente. Egli delega i suoi poteri a dei rappresentanti (Tt 1,5), in questo caso Tito o Timoteo. Questi "uomini di Dio" (1Tm 6,11) devono esercitare un ministero di "annunziatori del vangelo" (2Tm 4,5): hanno la missione di insegnare (1Tm 4,11.13.16; 2Tm 1,13; 3,15; 4,2; ecc.), di difendere la "sana dottrina" contro le eresie (Tt 1,10.13), cercando di convertire quelli che sono nell'errore (2Tm 2,25), di esortare alla moralità (Tt 2,6), di scegliere i presbiteri (Tt 1,5), di imporre loro le mani (1Tm 5,22) e se, necessario, giudicarli e rimproverarli pubblicamente (1Tm 5,20).

b I presbiteri. Al terzo posto ci sono i presbiteri *(presbuteroi)* — cioè gli "anziani" che però non sono necessariamente scelti in base all'età — che dirigono la comunità ordinariamente. Come in At 20,28, non si distinguono dai vescovi *(episcopoi).* Questa parola è usata due volte (1Tm 3,2; Tt 1,7), tutte e due le volte al singolare; ma "il vescovo" è un singolare generico come "la donna" in 1Tm 3,11. Non vi sono prove che all'epoca delle l.p., quale che essa sia, l'episcopato monarchico esistesse anche altrove oltre che a Gerusalemme. Essi "presiedono" (1Tm 5,17; cfr. 1Ts 5,12) e governano la comunità come un padre di famiglia governa la sua casa, devono cioè comandare (1Tm 3,4-5) con dolcezza, ma con fermezza (1Tm 3,3). Insegnano (1Tm 3,2; 5,17) come gli apostoli e i loro delegati; a questo titolo ricevono un onorario (1Tm 5,17), ma non devono essere attaccati al denaro (1Tm 3,3). A loro sono richieste molte qualità (1Tm 3,2-7), che possono essere riassunte in una sola parola: devono essere "irreprensibili".

c I diaconi. I "diaconi" *(diakonoi)* sono ministri incaricati di un servizio (*diakonia;* 1Tm 3,8-9) non meglio determinato ma che non prevede, sembra, l'insegnamento; alcune donne (1Tm 3,11) coprono funzioni analoghe, sull'esempio di quelle esercitate da Febe a Cencre con il titolo di *diakonos* (Rm 16,1); esse saranno in seguito chiamate →"diaconesse" *(diakonissai).* Si fa menzione anche delle vedove che "hanno riposto la speranza in Dio" (1Tm 5,5) e praticano le opere buone (1Tm 5,10).

d I fedeli. Pochi sono i cenni ai semplici fedeli. Il battesimo ha conferito loro lo Spirito Santo e la grazia (Tt 3,5-7); sembrano relegati nel rispetto e nella sottomissione (1Tm 4,12) nei riguardi, da una parte, dei presbiteri (Tt 1,10), dall'altra delle autorità civili (Tt 3,1), dei loro padroni se si tratta di schiavi (1Tm 6,1-2); le donne, inoltre, devono essere modeste e sottomesse ai loro mariti (Tt 2,5); gli uni e le altre sono esortati alle "buone opere" (1Tm 2,10; 5,10; 6,18; 2Tm 2,21; Tt 2,6; 3,1.14; ecc.). Tutti devono pregare per tutti gli uomini e soprattutto per i "re" e per i magistrati (1Tm 2,1-2).

La Chiesa ha, dunque, una sua struttura; l'ordine regna in questa "casa di Dio", nella "Chiesa del Dio vivente" (1Tm 3,15). Lo Spirito Santo è dato a tutti nel battesimo (Tt 3,7), ma un "carisma" speciale è dato con l'imposizione delle mani dell'apostolo o di un suo delegato (1Tm 5,22) sul presbitero, oppure dell'apostolo assistito dal presbiterio sul delegato (1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7) durante una preghiera accompagnata da profezie (1Tm 1,18; 4,14). Tre volte l'apostolo ricorda a Timoteo questo importante momento della sua vita, nel quale la tradizione ha visto un'ordinazione sacramentale.

D *Parenesi.* Le esortazioni, che nelle lettere sono numerose, hanno un intento moralizzatore e raccomandano virtù pacifiche e non vistose: la riservatezza, la moderazione, il pudore, la decenza, la castità, la purezza; la carità (dieci esempi) è associata in nove casi alla fede, in tre alla pazienza. Cristo è identificato con "il mistero della pietà" (1Tm 3,16). Il termine "pietà" *(eusebeia),* raro nei LXX (otto casi) e nel NT, sconosciuto alle altre lettere, si trova dieci volte nelle l.p. con un significato complesso che può essere inteso come un giusto rapporto con Dio, ma anche con gli uomini. Il fatto che in 1Tm 2,2 sia associato a "dignità" (in gr. *semnotēs*) deno-

ta forse un'influenza romana (lat. *pietas* e *gravitas*). La fede è sì, come nel resto del NT, l'adesione, soggettiva, a Dio che parla in Gesù Salvatore e Signore (2Tm 1,5; 3,10), ma più sovente è, in modo oggettivo, una dottrina, un "deposito" da conservare intatto (1Tm 4,6; 6,21; 2Tm 1,13), un credo da professare.

4 Autenticità L'autenticità delle lettere è contestata, sulle orme di C. Schmidt (1804) e di Schleiermacher (1807), soprattutto da J.C. Baur (1835), J. Holtzmann (1880) e infine da A.T. Hanson (1966). Una minoranza difende la loro autenticità, p.es. T. Zahn (1885), J. Jeremias (1937), C. Spicq (1967), S. de Lestapis (1976). Sono state cercate anche soluzioni intermedie: inserimento o compilazione di frammenti autentici, amplificazione di brevi missive, redazione da parte di un segretario (Luca? cfr. 2Tm 4,11), ecc. Nessuna di queste ipotesi si impone. I principali argomenti contro l'autenticità delle l.p. sono:

— la difficoltà di collocazione all'interno del ministero di Paolo;
— lo stile più calmo e solenne;
— la lingua più corretta e con molte parole (una su tre) che non si trovano nelle altre epistole;
— l'assenza di pensieri caratteristici di Paolo (per es. l'opposizione tra fede e opere) e la presenza di nozioni inconsuete (p.es. "pietà", "fede", nel senso di "dottrina ricevuta": cfr. supra);
— il carattere evoluto delle istituzioni ecclesiastiche;
— la menzione di eresie vicine allo gnosticismo.

Queste obiezioni non sono tutte dello stesso valore, le ultime due possono essere ovviate da una più accurata lettura del testo; nessuna è decisiva. Il principale argomento in favore dell'autenticità è (diversamente da Eb) l'antichità dei testimoni e l'unanimità della tradizione. Sembra che già Clemente da Roma (70? 95?) abbia citato le l.p.; la loro apostolicità, ammessa dal *Canone di Muratori* (180?), non è mai stata messa in dubbio prima del XIX secolo.

5 Descrizione

A *Prima lettera a Timoteo.* Paolo, partendo per la Macedonia, aveva lasciato Timoteo a Efeso (1,3) perché combattesse le false dottrine; spera di reincontrarlo presto (3,14). Senza un ordine apparente, gli ricorda il ruolo salutare della Legge (1,8-11); rende grazie per i doni che lui, Paolo, ha ricevuto dal Signore (1,12-17); raccomanda la preghiera liturgica (2,1-8), esorta le donne alla modestia (2,9-15), indica i criteri per la scelta di un vescovo (3,1-7), per la scelta dei diaconi e delle diaconesse (3,8-13). Incoraggia di nuovo Timoteo a resistere agli eretici, a insegnare la buona dottrina, a praticare la pietà, a essere di esempio (3,14-4,16). Lo invita a trattare i fedeli, in particolare le vedove, con rispetto, ma con discernimento (5,1-16), a essere giusto con i presbiteri (5,17-25), a predicare agli schiavi la sottomissione (6,1-2). Dopo avere, per la terza volta, condannato gli eretici (6,3-5), mette in guardia contro l'avidità (6,6-10), scongiura Timoteo di combattere la giusta battaglia (6,11-16) e indirizza ai ricchi delle raccomandazioni (6,17-19). Infine saluta Timoteo, dopo averlo esortato a "custodire il deposito" e a fuggire la "cosiddetta scienza" (6,20-21).

B *Lettera a Tito.* La lettera si apre con un saluto insolitamente lungo (1,1-4). Paolo ha lasciato Tito a Creta per organizzarvi le chiese (1,5); gli dà appuntamento a Nicopoli, in Epiro, dove conta di passare l'inverno (3,12). Paolo enumera le qualità che Tito deve pretendere nei presbiteri (1,5-9), denuncia i falsi dottori (1,10-16), riassume le esortazioni che devono essere indirizzate ai fedeli nell'attesa della salvezza e della vita eterna (2,1-3,8). Dopo aver nuovamente messo in guardia contro le vane speculazioni dottrinali, Paolo chiude la lettera con un breve saluto e qualche avviso pratico (3,12-15).

C *Seconda lettera a Timoteo.* Senza dubbio cronologicamente l'ultima delle tre lettere, 2Tm è ancora più disordinata delle altre. Paolo comunica delle notizie molto cattive: le condizioni delle sua prigionia sono penose (1,12); si lamenta di essere stato abbandonato, sente prossima la sua fine (4,6-8), ma la sua comparizione in tribunale gli ha dato modo di proclamare il messaggio (4,16-17). Spera tuttavia di rivedere presto Timoteo (1,4; 4,9), fa appello alla sua fede (1,13-14), lo esorta ad avere coraggio (1,8), a essere fedele (1,13-14), zelante (4,2). In quattro punti (2,16-18.23-26; 3,1-9; 4,3-4) denuncia coloro che diffondono false dottrine e gli empi.

Bibl. Commentari: M. Meinertz, Bonn, 1931[4]; J. Jeremias, Göttingen, 1949[5]; M. Dibelius-H. Conzelmann, Tübingen, 1955[3]; H. Roux, Genève, 1959; J.N.D. Kelly, London, 1963; A.T. Hanson, Cambridge, 1966; C. Spicq, Paris, 1969[4]; P. Dornier, Paris, 1969; A. Cousineau, Paris, 1974; H. Bürki, Wuppertal, 1974 (1Tm); J. Jeremias-A. Strobal, Göttingen, 1975; J.L. Houlden, Baltimore, 1976; J.N.D. Kelly, Grand Rapids, 1981. [J. Reuss, *Lettera a Tito* (= ComSpirNT 17), Roma, 1973; J. Reuss, *Prima lettera a Timoteo* (= ComSpirNT 15), Roma, 1974; P. Rossano et alii, *Le lettere di San Paolo. Versione, introduzione e note* (= Parola di Dio 16), Roma, 1976; R. Fabris (a cura di), *Le lettere di Paolo, 3. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980].

Studi: DBS, VII, 1-73; P.N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford, 1921; W. Nauck, *Die Theologie der Pastoralbriefe*, Göttingen, 1950; W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftbriefe. Zur Echtheit der Pastoralbriefe*, Gütersloh, 1950; P.N. Harrison, *Paulines and Pastorals*, London, 1964; A.T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles*, Cambridge, 1966; B. Reicke, *Chronologie der Pastoralbriefe*, TLZ 101, 1976, 81-94; S. de Lestapis, *L'énigme des Pastorales de Saint Paul*, Paris, 1976; B. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, Frankfurt, 1978; H. von Lips, *Glaube, Gemeinde, Amt; zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen*, Göttingen, 1979. [S. Zedda, *Le lettere pastorali (1-2 Tim-Tit)*, in G. Canfora (a cura di), *Il Messaggio della Salvezza. Lettere di S. Paolo e Lettera agli Ebrei* (= Il Messaggio della Salvezza 7), Leumann (To), 1976[4], 674-709; R. Fabris, *Le lettere pastorali* (= LOB 2.11), Brescia, 1986; M. Prior, *Paul the letter-writer and the Second Letter to Timothy* (= JStNTSup 23), Sheffield, 1989; G. De Virgilio, *Ispira-*

zione ed efficacia della Scrittura in 2 Tm 3, 14-17, RivB 38, 1990, 485-494; R. Reck, *2 Tim 3, 16 in der altkirchlichen Literatur. Eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung zum Locus classicus der Inspirationslehre*, WissWeish 53, 1990, 81-105]. AMéh

PASTORE In ebr. *noqēd* o *rō'eh*, in gr. *poimēn*.
1 Senso proprio I piccoli allevatori curavano loro stessi il loro gregge (Es 34,15) o ne affidavano la cura ai figli (Gen 37,2; 1Sam 16,11) o alle figlie (Gen 29,9; Es 2,16) o ancora al genero (Gen 30,29.31.36. 38.40; Es 3,1). Se il gregge era piuttosto numeroso o se le circostanze lo esigevano si ricorreva ai p. (1Cr 27,29-31: gli armenti del re; Lc 15,15; Gv 10,12). Si pagava il p. con del denaro (Zc 11,12) o con una parte dei prodotti del gregge (Gen 30,28-43; 1Cor 9,7). Il p. aveva il compito di cercare pascoli e punti d'acqua (Sal 23,2s), il che non era sempre facile (Gen 31,40) e richiedeva molta pazienza (Es 2,16); doveva anche difendere il gregge contro le fiere e i ladri (1Sam 17,34s; Gv 10,12). Ecco perché era armato di un bastone (Sal 23,4; Mi 7,14), di una mazza e di una fionda (1Sam 17,40.50). La sua responsabilità era notevole. Doveva risarcire il proprietario per gli animali persi (Gen 31,39). Es 22,9-12 precisa che il pastore doveva versare un'indennità per le bestie rubate; se le bestie erano state sbranate dalle fiere, egli doveva pagare l'indennità solo se non poteva mostrare la bestia come prova; per gli animali che morivano in altro modo, non doveva pagare nessun risarcimento, se affermava sotto giuramento di non aver messo le mani sulla proprietà altrui. Le stesse disposizioni si incontrano nella legislazione babilonese (*Codice di Ammurabi* 263-267) e hittita. Avdb-ALem
2 Significato simbolico La similitudine fra il re e il pastore è comune a tutto il patrimonio letterario dell'Oriente e compare anche nell'AT. È probabile che fosse già implicita nella tradizione secondo la quale Davide era un giovane pastore (1Sam 16,11. 19; 17,15; cfr. Sal 151 della LXX e di 11QSal[a]). Geremia l'applica ai re di Giuda, per rimproverare loro di aver fallito nel loro compito (Ger 2,8; 10,21; 23,1-3) e per annunciare che Dio darà al suo popolo nuovi pastori, che lo pasceranno con saggezza (Ger 3,15; 23,4). Ez 34 riprende questo tema, che si trova anche in Zc 11,4-17. In Ez 34,11-16 Jahweh dichiara che lui stesso si farà pastore del suo popolo (cfr. Gen 48,15; Is 4,11; Sal 23; 80,2; 95,7), ma annuncia in Ez 34,23 che susciterà un nuovo pastore davidico. In Ez 34 si trovano elementi che evocano la parabola della pecorella smarrita (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7) e soprattutto l'allegoria del buon pastore, in Gv 10,1-18, che può implicare una rivendicazione messianica di Gesù. Il motivo iconografico del buon pastore, uno dei più antichi del cristianesimo, ha dei punti in comune con l'arte del Medio Oriente, così come il tema letterario del re-pastore e i suoi antecedenti negli scritti che riflettono l'ideologia regale dell'antico Oriente.

Bibl. V. Hamp, *Das Hirtenmotiv im AT*, in *Festschrift Faulhaber*, München, 1949, 7-20; J.M.A. Janssen, *De farao als goede herder*, in *Mens en Dier*, Amsterdam, 1954, 71-79; D. Müller, *Der gute Hirte*, ZÄS 86, 1961, 126-144; M.J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, 243-250.441-446; I. Seibert, *Hirt-Herde-König*, Berlin, 1969; S. Wilhelmi, *Der Hirt mit dem eisernen Szepter. Überlegungen zu Psalm II 9*, VT 27, 1977, 196-204; J.D.M. Derrett, *Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin*, NTS 26, 1979, 36-60; P.R. Tragan, *La Parabole du "Pasteur" et ses explications: Jean 10,1-18: la genèse, les milieux littéraires*, Roma, 1980; A. Provoost, *L'idéal oriental du souverain comme pasteur*, in *Studia P. Naster oblata*, 1, Leuven, 1982, 159-172; P.A. Porter, *Metaphors and Monsters. A Literary-critical study of Daniel 7 and 8*, Lund, 1983. [E. Bosetti, *La terminologia del pastore in Egitto e nella Bibbia*, BbbOr 26, 1984, 75-102]. ALem-ELip

PATARA In gr. *patara;* porto della Licia, sulla foce dello Xantos, P. appartenne ai Làgidi e ai Seleucidi; molto attiva in epoca romana, la città era residenza del legato imperiale; conserva molte vestigia archeologiche. Di ritorno dal suo terzo viaggio, Paolo sbarcò a P. per rimbarcarsi su una nave in partenza per la Fenicia (At 21,1-2). CSaul

PATMOS In gr. *patmos;* piccola isola rocciosa del gruppo delle Sporadi del sud, nel Mare Egeo di fronte alla Caria; vi fu esiliato l'autore di Ap. Vi si mostra, in alto, il convento di Giovanni e la "grotta della rivelazione" in cui Giovanni avrebbe avuto la sua visione (Ap 1,9). AvdB

PATRIARCA Nome dato nell'AT ai primi capi famiglia. Secondo Gen 5 tra la creazione del mondo e il diluvio vi furono dieci p. che vissero almeno 900 anni. Essi corrispondono ai re antidiluviani della tradizione mesopotamica. Nel linguaggio corrente (vedi 4Mac 7,19; 16,25), sanzionato dalla tradizione rabbinica (BabBer 16b), i tre p. in senso proprio sono Abramo, Isacco, Giacobbe-Israele. L'inserimento dei tre p. nella storia patriarcale panisraelitica di Gen 12-50 è il risultato di una concatenazione sistematica di tradizioni e di racconti di origine e data diverse. Poiché Abramo e Isacco appartengono alla tradizione giudaica, mentre Giacobbe-Israele è legato alle tradizioni settentrionali, la sistemazione attuale deve risalire al tempo di Davide e di Salomone. Secondo At 7,8s esiste un terzo gruppo di p. costituito dai dodici figli di Giacobbe che sono i presunti capostipiti delle dodici tribù di Israele. L'opera →apocrifa intitolata *Testamenti dei Dodici Patriarchi* dovrebbe riportare le ultime parole dei figli di Giacobbe ai loro discendenti riuniti intorno al loro letto di morte. Il titolo di p. è anche attribuito a Davide in At 2,29, e la LXX testimonia un uso molto diffuso di questo appellativo in epoca antecedente la normalizzazione del suo impiego. La parola p. vi è usata per designare i capostipiti delle famiglie sacerdotali e levitiche (1Cr 24,31), i capi delle dodici tribù del tempo di Davide (1Cr 27,22), i progenitori di Israele (2Cr 19,8), i capi di centinaia (2Cr 23,20) e i capi dei guerrieri (2Cr 26,12).

Bibl. DBS, VII, 81-156; EJ, XIII, 181-184; R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, RB 53, 1946, 321-346; 55, 1948, 321-347; 56, 1949, 7-36; 72, 1965, 5-28; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1, Paris, 1971; T.L. Thompson, *The Historicity of Patriarchal Narratives*, BZAW 133, 1974; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London, 1975; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, 1977; W. MacKane, *Studies in the Patriarchal Narratives*, Edinburgh, 1979; A.R. Millard-D.J. Wiseman (ed.), *Essays on the Patriarchal Narratives*, Leicester, 1980; J.J. Scullion, *Some Reflections on the Present State of the Patriarchal Studies. The Present State of the Question*, AbrNahr 21, 1982-83, 50-65. ELip

PATRIARCHI, TESTAMENTI →apocrifi dell'AT.

PATROBA In gr. *patrobas*, abbreviazione di *patrobios*, "vivo grazie al Padre"; cristiano di Roma; Paolo lo saluta in Rm 16,14. AvdB-JMer

PATROS In ebr. *ptrws* (Is 11,11; Ger 44,1.15; Ez 30,14; Tm: *patrôs*), con il nome gentilizio *ptrsym* (Gen 10,14; 1Cr 1,12; TM: *patrusîm*), in acc. *pa-tú-ri-si* o *pa-tu-ri-su*, dove il segno *ri* può essere letto anche *re*, in eg. *p3-t3-rsy*, "la terra del sud", la forma accadica e le trascrizioni *pathourēs*, *pathōrēs* dei LXX non indicano necessariamente che la corretta ortografia del toponimo in ebr. fosse *ptrys* pronunciato come *patōres*. Simili variazioni si riscontrano anche nelle trascrizioni della parola egiziana "città" (→No, No-Amon). Nelle iscrizioni di Assarhaddon e in Is 11,11, P. figura tra Muzur/Mizraim e Cush cioè tra il Basso Egitto e la Nubia. È dunque chiaro che P. indica l'Alto Egitto. Questo significato risulta anche dall'opposizione tra Mizraim e P. in Ger 44,1.15. Invece, Gen 10,13s; 1Cr 1,11s attribuiscono a P. un significato più ampio con la giustapposizione di Memfis (Naphtuh) e P. Non è necessario dedurne che P. designi l'intera Tebaide, tanto più che Ez 30,14 distingue Tebe da P. (No).

Bibl. J. Leibovitch, *Pathros*, BInstÉg 35, 1935, 69-82. ELip

PAU, PAI In ebr. *pā'û* (Gen 36,30), *pā'î* (1Cr 1,50); capitale di Adad, re di Edom; l'ubicazione attuale è ignota. MDef

PAULUS In gr. *paulos*, dal lat. *paul(l)us*, "debole", "timido" (→Paolo); soprannome di alcune famiglie romane, tra le quali quella di →Sergio Paolo, il proconsole di Cipro, convertito da Paolo (At 13,6-12). CSaul

PECCATO All'interno dell'esperienza umana universale della finitezza e del male, la rivelazione biblica mette in luce a poco a poco una realtà che non può essere nominata che nella fede: quella del p. È una scoperta lenta e progressiva, dato che l'approfondimento del senso del p. va di pari passo con la scoperta del mistero di Dio e del suo grande progetto di salvezza. Nel suo significato più specifico, infatti, il p. si comprende solo in rapporto a un grande progetto di Dio, concernente l'universo, l'uomo, ogni persona: in rapporto all'alleanza che questo progetto propone; in rapporto alla vera Vita, che per l'uomo non può essere che una vita con Dio, una vita secondo lo Spirito.

1 AT Nell'Antico Testamento il p. è una nozione più religiosa che morale. Non è la trasgressione di una regola, di un valore, ma la rottura di un legame personale, il rifiuto del progetto di Dio manifestato; il rifiuto della sua volontà, un'offesa personale al Santo, che ha concluso una alleanza con Israele. I luoghi fondamentali per uno studio del p. nell'AT sono: Gen 1-11; Ger; Ez; Gb; Sal 32; 51; 130; ecc.

A *Natura.*

a Violazione del sacro. Alcune antiche narrazioni popolari hanno mantenuto tracce di una concezione abbastanza meccanicistica ed esteriore del p.: il p. vi è presentato come una violazione, qualche volta puramente materiale, del campo del divino, che rende ipso facto l'uomo peccatore e fa di lui l'oggetto della collera divina (vedi p. es. 2Sam 6,6-8). Ci troviamo, in questo caso, di fronte a una concezione senza dubbio primitiva del "sacro" (diffusa specialmente in tutto l'antico Oriente): esistono cose, luoghi proibiti all'esperienza profana; non vi ci si può avvicinare impunemente, se non ci si è preparati ritualmente (vedi il vocabolario e il rituale del puro e dell'impuro, della "impurità" che deriva dalla violazione oggettiva di un interdetto). È evidente che l'AT supera completamente queste concezioni troppo esteriori del p. Tuttavia la terminologia mantiene il suo valore e viene conservata talvolta in testi molto evoluti (p. es. in Sal 51,4.9), e può esprimere sia il carattere trascendente di Dio, ardente mistero, sia il carattere del "già prima di me e mio malgrado" del male (come indelebile "macchia" sulla pelle).

b Offesa, lesione o rottura del legame personale col Dio Vivente. L'AT, in special modo in tutti i profeti, contiene un approfondimento in questo senso. Così già nella storia jahwista delle origini (Gen 1-11): Gen 3 presenta il p. della prima coppia umana come il prototipo di tutti i p. successivi. Esso è un atto diretto contro Dio che comporta delle conseguenze catastrofiche per l'uomo e per tutto ciò che lo circonda. È infatti mortale follia per l'uomo il volersi autonomo, erigendosi a rivale di Dio; ne deriva un disorientamento profondo nel rapporto con le autentiche sorgenti della vita (Gen 3,8; 3,22-24; cfr. Gen 4,11, dove assistiamo alla proliferazione del p. e alla regressione della vita; →origini, storia delle). Il p. si rivela come un potere che rende l'uomo schiavo e dal quale soltanto l'intervento di Dio può liberare, portando la vera "salvezza". Una salvezza che sarà sempre liberazione (→redenzione), rinnovamento del rapporto con la vita (→conversione), ristabilimento di legami vitali dell'allean-

za per ciascun uomo e nel popolo. Questa esperienza che Israele ha vissuto fin da principio si è rivelata feconda sul piano del linguaggio.

c Vocabolario. La terminologia del p. nell'AT è in effetti ricca e originale. Le parole usate non rientrano strettamente in un linguaggio religioso tecnico; accanto al loro significato religioso e morale conservano il loro senso profano e le immagini concrete evocate dalle radici ebraiche restano presenti. I termini più frequenti sono: *ḥēṭ'* o *ḥāṭṭā't* (da *ḥāṭā'*, "fallire lo scopo, il bersaglio", "discostarsi"); essi rappresentano il p. come una mancanza obiettiva, contro gli uomini o contro Dio. La parola *'āwōn*, letteralmente "ciò che è storto, di traverso", sottolinea in qualche caso l'aspetto morale del p.; ma anch'essa ne mette in rilievo la realtà, l'oggettività: non è la coscienza psicologica che ne è la misura (la parola è frequente nei profeti — soprattutto in Am, Is, Ez, — e in Pr, Gb, Sal). Nel richiamo profetico queste parole rivelano e denunciano la condizione reale del peccatore sotto lo sguardo di Dio, l'ingiustizia del suo rapporto con l'alleanza. La parola *peša'*, "rivolta", "ribellione", esprime la perversità dell'intenzione e sottolinea l'iniziativa presa dall'uomo nella rottura. È proprio questa parola quella che meglio rende l'aspetto religioso del p.: opposizione della volontà umana a Dio, rifiuto di ascoltare, infedeltà e rigetto. Molte espressioni immaginifiche sottolineano bene questo aspetto. Del p. è detto che esso "ferisce", "rattrista", "irrita", "scontenta" Dio (*kā'as:* Dt 4,25; 9,18; 32,31; Gdc 2,12; Ger 11,17; ecc.); il peccatore "disprezza", "esaspera", "oltraggia" Dio (*nā'as;* LXX: *paroxunein;* cfr. Nm 14,11; 16,30; Is 1,4; 5,24; Sal 74,10.18). Per rispettare la trascendenza divina, alcuni testi evitano l'affermazione che il p. colpisce Dio stesso; così Ger 7,19: "Ma forse costoro offendono *(ka'as)* me o non piuttosto se stessi a loro vergogna?" (cfr. Gb 35,5-8). Ma molti testi lasciano intravedere questa realtà misteriosa: concludendo un'alleanza d'amore con Israele, Dio è diventato in qualche modo vulnerabile; egli non può rimanere insensibile davanti al p. di Israele, visto come rottura di questa alleanza d'amore, adulterio e infedeltà, rivolta e totale oblio della sua bontà (Os 1-3; Ger 2-3; Ez 16; Is 54,6-10). All'inizio del Sal 51, massima espressione di una coscienza credente, peccatrice, le tre parole *ḥāṭṭā't, 'āwōn, pesā'* seguono immediatamente quelle che definiscono Dio Amore *(ḥānan, ḥesed, raḥămîm).* Il seguito del Sal coniuga, con la stessa intensità, l'espressione della "conversione del cuore" e la domanda ardente di "un cuore nuovo" attraverso una autentica "ricreazione". Sentiamo qui il linguaggio e il messaggio dei grandi profeti (Ez 11,19; 18,30-32; 36,26; Ger 31,31-34; ecc.).

B *Analisi dell'atto peccaminoso.* L'AT (come il NT) considera che l'origine del p. è nell'uomo. Non è necessario cercarne la spiegazione in un "principio cattivo", né accusare Dio (Sir 15,11-17 lo scarta esplicitamente; espressioni quali quelle di Am 3,6; Is 54,7 esprimono soltanto il concetto che nulla sfugge alla signoria di Dio creatore). Il racconto di Gen 3, sotto la figura del →serpente, evoca una seduzione esteriore all'uomo (che alcuni testi posteriori chiamano Satana o il diavolo: Sap 2,24; cfr. Zc 3,1-9; Gb 1,6). In se stessa, la riflessione sulle origini sottolinea un "essere già" del male che agisce almeno come forza trascinante (cfr. Os 12,3-7 che parla al presente di "Giacobbe-Israele"; Sal 51,7 individuale e collettivo; Gen 3 a livello dell'umanità intera; ecc.). Altri testi alludono certamente all'interno dell'uomo, a quella che sarà chiamata la concupiscenza (i "disegni malvagi" che il cuore dell'uomo concepisce "lungo i suoi giorni" o "fin dalla sua infanzia": Gen 6,5; 8,21; 4,7?; Ger 17,9; Gb 14,4; 15,14-16; "seduzioni" diverse Gb 31,24s; ecc.). Per l'AT il luogo nel quale si formano nell'uomo i buoni o i cattivi disegni è il →"cuore", e il valore morale dell'uomo è il valore del suo cuore (cfr. le espressioni sulla "circoncisione del cuore", Lv 26,41; Dt 30,6; Ger 4,4; 9,25; Ez 44,7-9; il "cuore spezzato", Sal 34,19; 51,19; Is 61,1; e, naturalmente, il "cuore nuovo", frutto della conversione, ma più profondamente dono di Dio: cfr. Ez 18,31-32 e 36,26. La parola "coscienza", in gr. *suneidesis,* si trova con questo significato solo in Sap 17,11). In accezioni diverse troviamo la distinzione tra il p. commesso "a mano levata" ("deliberatamente", "brutalmente") e quello commesso "per errore, senza malizia" (*bišgāgāh,* LXX *akousioōs;* Lv 4s; Nm 15,22s.30s; ecc.). Al di là degli atti esteriori, i profeti attireranno sempre l'attenzione sui recessi più profondi dell'uomo, dove realmente si gioca la fedeltà all'alleanza, dove avviene la scelta tra "vita e felicità, morte e sventura" (cfr. Dt 31,15-20).

2 La LXX e il giudaismo La LXX e il giudaismo riveleranno la tendenza a sottolineare degli aspetti più giuridici: il p. come "debito" che Dio può rimettere o mantenere (→colpevolezza). Il verbo gr. *aphieinai,* "perdonare-rimettere", traduce più di un termine ebraico che aveva originariamente una sfumatura diversa (*sālaḥ:* Lv 4,20; 5,10.13; 19,22 cfr. il testo masoretico e la LXX; Nm 14,19; Is 55,7; *nāśa'* Gen 4,13; Es 32,22; Sal 25,18; *kippēr* Is 22,14). L'aspetto giuridico è accentuato nel giudaismo, in particolare nella dottrina della retribuzione: *ḥôbāh,* "ciò che è dovuto", il "dovuto", designa normalmente il p.; ma è sottolineata anche la libertà dell'uomo; egli deve e può vegliare perché le sue fedeltà siano sempre più numerose dei suoi peccati.

3 NT I termini più frequenti per indicare il p. sono quelli della Bibbia greca: prima di tutto *hamartia* e *anomia,* sovente tradotto con "iniquità", ma si trova anche, soprattutto in Paolo, *parabasis,* "passo falso" o "trasgressione", *paraptōma* "caduta", *parakoē* "disobbedienza" (p. es. Rm 5,14-19).

A *Vangeli sinottici.* Ciò che colpisce è soprattutto il contesto nel quale queste parole sono usate: essenzialmente l'annuncio della remissione o del perdono dei peccati, punto centrale della Buona Novella (cfr. Lc 24,47); oppure il pressante invito alla conversione per accedere alla realtà attuale della salvezza di Dio (Lc 3,3; cfr. Mc 1,4s.15; 2,5.17). È la rivelazione della misericordia di Dio negli atti e nelle parole

di Gesù (Lc 7,36s; 15), nella linea dei grandi profeti come Osea o Geremia (anche se certe formule in cui la terminologia relativa al "debito" con *opheilein* e i suoi derivati sembrano ricordare le concezioni più giuridiche del giudaismo; cfr. Mt 6,12; 18,22-35; Lc 7,41s; ecc.). È, nello stesso tempo, la più chiara rivelazione dell'universalità del p. e dell'universale bisogno di salvezza, nel momento in cui si manifesta la salvezza offerta a tutti in Gesù Cristo. Una volta di più le due scoperte vanno di pari passo. Lo si percepisce fin dall'inizio dell'azione di Gesù (Mc 1,12.27; 2,5.17): il regno universale delle potenze del male è giunto alla sua fine.

B *Epistole paoline.* Riflettendo sulla salvezza in Gesù Cristo, Paolo vede il p. come una "potenza" del male, potenza di morte che è entrata nel mondo in seguito alla trasgressione del primo "Adamo" (Rm 5,12.14); esso domina tutti gli uomini finché non sono stati salvati da Cristo (Gal 3,22; Rm 3,19.23; 7,7s). Il p. personificato (in gr. *hamartia*, quasi sempre con l'articolo, soprattutto in Rm) è come un tiranno che riduce l'uomo in schiavitù e lo porta alla morte (cfr. Rm 5,12.21; 6,7.14.16.19.23; 7,7s). Esso è più che la somma delle nostre "trasgressioni", "errori", "mancanze". Il p. è una condizione di allontanamento da Dio e di impossibilità di avvicinarlo. Può liberarci soltanto la grazia di Dio, data in Cristo, "consegnato" o "morto" per i nostri p. (*huper tōn hamartiōn hēmōn:* 1Cor 15,3.17; Gal 1,4; ecc.); Cristo, "fatto peccato" per noi oserà perfino dire Paolo (2Cor 5,21; cfr. *ḥaṭṭā't* che designa allo stesso tempo il p. e il sacrificio che lo cancella, Lv 4,1-5,13). Questa liberazione, in principio radicale e che ci fa entrare nella libertà vera, la vita secondo lo Spirito (Rm 8, dopo Rm 7), resta tuttavia precaria durante questa vita, perché il cristiano può ricadere sotto il dominio del p. (Rm 6,12s).

C *Scritti giovannei.* Questi aspetti sono ancor più accentuati in Giovanni. Il p. (31 volte *hamartia*, di cui 25 al singolare), la potenza del male, ha un nome: "il principe di questo mondo", irriducibilmente in contrasto con Dio (Gv 12,31; 14,30; 16,11; 17,15; 1Gv 2,16; 5,19). Potenza di morte, "omicida dal principio (Gv 8,44; 1Gv 3,8-12), è stato definitivamente vinto da Cristo (12,31; cfr. 16,33; Ap 12,9). La rivelazione di Cristo Salvatore mette l'uomo di fronte a una scelta decisiva (Gv 8,24; 9,41). Accogliendola, egli diventa "figlio di Dio" (1,12) e passa dalle tenebre alla luce; egli non "pecca più" (1Gv 3,6-9; ecc. si veda tuttavia 1,8-10; 2,1s) perché la redenzione di Cristo è efficace e definitiva. Egli è venuto in verità "a togliere il peccato del mondo" (cfr. Gv 1,29). La rivelazione definitiva del Dio Salvatore in Gesù Cristo è nello stesso tempo luce su tutta la realtà del p. Ma la proclamazione della Buona Novella non viene ad aggiungere delle liste più dettagliate ai cataloghi di p. già conosciuti (ved Rm 1,29-32; 2Tm 3,1-7; Tt 1,7; ecc.); essa è un invito a osare di credere alla "remissione dei peccati", ad accoglierla e a proclamarla (Lc 24,47). →peccatore; →colpa.

Bibl. Ad 1: DBS, VII, 407-471; VocThB², 932-946; TWAT, II, 857-870; A. George, *Le sens du péché dans l'A.T.*, LumièreV 5, 1952, 21-40; J. Guillet, *Thèmes Bibliques*, Paris, 1954, 94-129; A.M. Dubarle, *La condition humaine dans l'A.T.*, RB 63, 1956, 321-345; S. Lyonnet, *Quid de natura peccati doceat narratio Gen. 3*, VD 35, 1957, 34-42.75-88; id., *De peccato et redemptione*, Roma, 1957-1960; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960; P. Delhaye (ed.), *Théologie du péché*, Tournai, 1960; R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im A.T.*, Gütersloh, 1967; P. Schoonenberg, *L'homme et le péché*, Tours, 1967; id., *L'homme dans le péché*, MystSal 8, 1970, 9-134.

Ad 2: DBS, VII, 480-485; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, Paris, 1960; C.F. Moore, *Judaism*, I, Cambridge, 1927, 445-552; II, 95s; A. Büchler, *Studies on Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the first Century*, Oxford-London, 1928; E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palestinischen Judentum*, BWANT 4, 1938.

Ad 3: DBS, VII, 486-508 (v. bibliografia 565-566); TWNT, I, 1933, 267-320; A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im N.T.*, Freiburg, 1950; I. de la Potterie-S. Lyonnet, *La Vie selon l'Esprit, condition du Chrétien*, Paris, 1965, 65-84.197-216; L. Monden, *Sin, Liberty and Law*, New-York, 1965; J. Murphy-O'Connor, *L'Existence chrétienne selon saint Paul*, LD 80, 1974 (spec. 43-76: "L'homme perdu"); P. Guilluy, *Initiation à la pratique de la théologie*, V, Paris, 1983, 248-294 (bibliografia); S. Sabugal, *Pecado y reconciliación en el Mensaje de Jesús*, Palermo, 1985. [D. Durken (ed.), *Sin, Salvation, and the Spirit*, Collegeville MN, 1979; G. Klein, *Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus*, in C. Andresen-G. Klein (hrg.), *Theologia crucis-Signum crucis. Fs. für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen, 1979, 249-82; A. Dumas, *Le péché devant Dieu contre le malheur de l'homme*, in Id., *Nommer Dieu* (= Cogitatio Fidei 100), Paris, 1980, 289-303; M. Görg, *Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung*, BibNot n. 16, 1981, 42-59; G. Kaufmann (hrg.), *Schulderfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld*, Paderborn, 1982; A.P. Spilly, *Sin and alienation in the Old Testament. The personalist approach*, ChSt 21, 1982, 211-25; W.E. Brown, *The nature of sin in the Book of Job*, New Orleans Bapt. Sem., 1983; A.H.J. Gunneweg, *Schuld ohne Vergebung?*, in P. Höffken (hrg.), *Sola Scriptura. Beiträge su Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments, zum 60. Geburtstag Antonius H.J. Gunneweg*, Göttingen, 1983, 116-28; S. Sabugal, *El concepto de pecado en el Antiguo Testamento*, EstE 59, 1984, 459-69; K. van der Toorn, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia, a comparative study* (= StSemN 22), Assen, 1985; H. Weder, *Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem Qualitativen Sprung im Denken des Paulus*, NTS 31, 1985, 357-76; *Liberaci dal male*, ParSpV n. 19, 1989, 1-256; H.P. Müller, *Erkenntnis und Verfehlung; Prototypen und Antitypen zu Gen 2-3 in der altorientalischen Literatur*, in Id., *Mythos-Kerygma-Wahrheit; Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* (= BZAW 200), Berlin/New York, 1991, 68-87]. FProd

PECCATO ORIGINALE →caduta dell'uomo; →origini, storia delle; →peccato.

PECCATO, SACRIFICIO PER IL Il s. per il p. è un sacrificio di purificazione; ha lo scopo di eliminare gli errori rituali commessi per disattenzione. In ebr. ha il nome di *ḥaṭṭā't*, che si collega alla forma verbale pi'el del verbo *ḥāṭā'*, forma che esprime in certi casi la sfumatura privativa di "disinfettare" o "levare il 'peccato' " (Es 29,36; Lv 8,14; 14,49.52; Nm 19,19; Ez 43,20.22s; 45,18; Sal 51,9).

1 Rituale Il rituale è contenuto in Lv 4 e 5,7-13. La vittima è diversa a seconda del colpevole: si offre un toro per il peccato del sommo sacerdote, la cui colpa "contamina" tutto il popolo; un toro anche per il peccato di tutta l'assemblea, un capro per il peccato del "principe", titolo dato al capo della comunità postesilica (Esd 1,8; cfr. Ez 44-46), una capra o una pecora per il peccato di un singolo. I poveri possono sostituire queste vittime costose con due tortorelle o due piccioni o addirittura con una semplice offerta di farina. Il rituale è parallelo a quello degli →olocausti (Lv 1) e dei sacrifici di →comunione più recenti (Lv 3), ma se ne differenzia per la funzione del sangue e l'uso delle carni della vittima. La persona macchiata, o gli →anziani della comunità nel caso di un peccato di tutta l'assemblea (Lv 4,15), pongono la mano sulla testa della vittima per significare che le trasmettono il peso del peccato (cfr. Lv 16,21s). La vittima è immolata e il suo sangue viene usato in riti espiatori particolarmente complessi (Lv 4,5-7.16-18.25.30.34; 5,9). Si preleva poi il grasso e lo si brucia sull'altare (Lv 4,8-10.19.26.31.35), mentre le carni, gravate dal peccato, sono portate fuori dal santuario e bruciate sul deposito delle ceneri (Lv 4,11s.21; cfr. Lv 6,23; 16,27). Secondo una usanza posteriore i sacerdoti dovevano consumare la carne del capro o della capra offerti per il peccato del "principe" e dei singoli (Lv 10,16-19).

2 Circostanze Il s. per il p. è prescritto nella cerimonia di investitura di Aronne e dei suoi figli (Es 29,10-14; Lv 8,2.14-17) e dei leviti (Nm 8,8.12), il giorno dell' →Espiazione (Lv 16,11.15), per la purificazione del →nazir (Nm 6,11) e per la conclusione del nazireato (Nm 6,16), alla fine del periodo di purificazione della donna che aveva partorito (Lv 12,6) e del "lebbroso" (Lv 14,13.19.31), e nei casi di impurità sessuale (Lv 15,15.30).

Il s. per il p. veniva offerto non soltanto per le persone ma anche per l'altare o per il santuario quando era reputato necessario purificarli dalle macchie o dalle colpe rituali. Questo sacrificio era anche offerto per sette giorni prima della dedicazione di un altare (Es 29,36s; Ez 43,19-26; cfr. Lv 8,15) e due volte all'anno per la purificazione del santuario (Ez 45,18-20; cfr. 2Cr 29,21). Anche il sacrificio della vacca rossa (Nm 19,2-10) era un s. per il p. (Nm 19,9-17), ma il sangue della vittima doveva essere bruciato insieme alle carni perché le ceneri fossero utilizzate per preparare l'acqua lustrale (Nm 19,9).

Bibl. InstAT, II, 296-298.452; TWAT, 11, 857-870; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, WMANT 24, 1964, 199-234; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'A.T.*, CRB 1, 1964, 82-95; J. Milgrom, *Sin-Offering or Purification Offering?*, VT 21, 1971, 149-156; B.A. Levine, *In the Presence of the Lord*, StJudLA 5, 1974, 101-114; J. Milgrom, *Israel's Sanctuary: The Priestly "Picture of Dorian Gray"*, RB 83, 1976, 390-399; id., *Two Kinds of ḥaṭṭā't*, VT 26, 1976, 333-337; id., *Studies in the Temple-Scroll*, JBL 97, 1978, 501-523 (spec. 512-518); id., *The Paradox of the Red Cow (Num. XIX)*, VT 31, 1981, 62-72; id., *The Graduated ḥaṭṭā't of Leviticus 5: 1-13*, JAOS 103, 1983, 249-254; id., *Studies in Cultic Theology and Terminology*, StJudLA 36, 1983, 67-95. ELip

PECE In ebr. *zepet*, in greco *pissa;* la cesta di papiro nella quale fu posto Mosè era spalmata di →bitume e di p. (Es 2,3). In Is 34,9 la p. è menzionata insieme allo zolfo: la terra fertile di Edom sarà mutata in questi elementi molto infiammabili. Sir 13,1 ha il noto proverbio: "Chi maneggia la pece si sporca".

Bibl. BHH, III, 1409. AvdB-JLong

(1) PECORA →montone.

(2) PECORA La ricchezza del vocabolario ebraico nel campo degli ovini testimonia l'importanza di questi animali nell'economia dell'antico Israele; *ṣō'n* indica sia il piccolo bestiame, capre e p., sia gli ovini; *'ayil* e *kar*, l' "ariete" (aram. *dᵉkar*); *kebeś* (femminile: *kiśbāh* e *kaśbāh*), *keśeb* (femminile *kiśbāh*), *ṭelî* e *śeh*, l' "agnello" (l'ultimo termine può anche indicare il capretto; aram. *'immᵉrîn*); *rāḥēl*, la "pecora". Il greco *probaton*, "piccolo bestiame" o più specificamente "montone"; *arnion*, *arnos* e *amnos*, "agnello"; *krios*, "ariete" (cfr. 2Mac 12,15). Con la capra la p. costituisce la principale ricchezza dell'Israelita medio. L'arido suolo della Palestina basta d'altronde a nutrire questa bestia poco esigente. In primavera la p. trova il nutrimento nei campi comuni situati vicino agli agglomerati; in estate si portano nella steppa. La p. costituisce anche una delle più importanti vittime dei sacrifici (1Re 8,36); si offrivano soprattutto gli arieti e gli agnelli maschi (→agnello pasquale). Le prescrizioni rituali confermano l'opinione secondo la quale in Palestina veniva allevata soprattutto la p. a coda grossa (*Ovis laticaudata;* Es 29,22; Lv 3,9). La p. dava la lana, un vestito di pelle (Eb 11,37; cfr. Mt 7,15), la carne e il latte (Dt 32,14). L'epoca della tosatura era accompagnata da festeggiamenti (1Sam 25,1-12; 2Sam 13,23s) proprio come la mietitura. La docilità della p. davanti ai tosatori ne faceva l'immagine del servitore sofferente di Jahweh (Is 53,7; →Agnello di Dio); la sua incapacità di difendersi nel pericolo (Mt 10,16) e la sua obbedienza verso il →pastore fanno sì che a più riprese Gesù possa paragonare i suoi rapporti con i discepoli a quelli del pastore con le sue pecore (Mt 26,31; Eb 13,20; so-

prattutto Gv 10); questo paragone può essere applicato anche ai rapporti di Pietro con i discepoli di Cristo (Gv 21,15-17 dove, nell'uso dei sinonimi, bisogna vedere un'insistenza piuttosto che una gradazione).

Bibl. BHH, III, 1681s; BRL², 351s; EJ, XVI, 1333s; TWNT, I, 342-345; VI, 688-692; P. Ducas, *L'origine des animaux domestiques en Palestine*, Bordeaux, 1968. HF-JCMar

PECORE, PORTA DELLE →Gerusalemme.

PEKACH In ebr. *peqaḥ*, ipocoristico, che significa che la divinità "ha aperto (gli occhi)", cioè ha "guardato"; diciottesimo re di Israele (intorno al 740-732; 2Re 15,25.27-31), figlio di Romelia. Il nome si trova nel 19 di Lachis, su un sigillo e in una iscrizione su una giara trovata a Cazor, dove si parla probabilmente di un re di Israele (cf. A. Lemaire, LAPO 9, 1977, 133). P. si impossessa del potere assassinando Pekachia. La menzione dei suoi 20 anni di regno pone una difficoltà cronologica inestricabile; infatti Menachem è ancora re nel 738 e Osea lo è nel 732. Nel 735 P. di Israele e Rezin di Damasco formano una coalizione antiassira e tentano di coinvolgere Achaz di Giuda (Is 7,1-9). Nel 734/733 Tiglat-Pileser III interviene. Damasco viene conquistata e il paese annesso (TPOA, 99-103); il regno di Israele perde tre province: la Galilea, Galaad e il litorale a sud del Carmelo (2Re 15,29). Osea, figlio di Ela, ordisce un complotto e uccide P., divenendo re al suo posto (15,30). L'intervento di Tiglat-Pileser III lascia intendere che si tratta di un partito filoassiro (ANET, 283s; TPOA, 101s). Anche P. è giudicato sfavorevolmente dall'autore di 2Re (15,28).

Bibl. H.J. Cook, *Pekah*, VT 14, 1964, 121-135; E.R. Thiele, *Pekah to Hezekiah*, VT 16, 1966, 83-107 (l'articolo comprende *The Azariah and Hezekiah Synchronisms*). JAune

PEKACHIA In ebr. *pᵉqaḥyāh;* "Jahweh ha aperto gli occhi"; figlio di Menachem, diciassettesimo re di Israele. Regnò due anni a Samaria (intorno al 741-740). Non si hanno notizie dettagliate sul suo regno; il redattore deuteronomista di 2Re lo giudica sfavorevolmente come i suoi predecessori. Fu assassinato nella torre del palazzo reale dal suo scudiero, →Pekach, che gli succedette (2Re 15,22-26). JAun

PEKOD In ebr. *pqwd* (TM: *pᵉqôd*), una delle più importanti tribù aramaiche della Babilonia meridionale, menzionata in Ger 50,21; Ez 23,23. I testi accadici la chiamano *poqudu, paqudu* o *piqudu* e la situano tra il Tigri e il paese di Elam. Il suo territorio, verso la metà dell'VIII secolo a.C., si estendeva fino alla regione di Yadburu, a est di Bagdad dove si trovava l'importante città di →Lair. La regione fu annessa da Tiglat-Pileser III (744-727 a.C.) e a tale fatto fa allusione anche 2Re 19,13; Is 37,13. Nel VII secolo a.C. sembra che i P. abbiano ulteriormente esteso il loro territorio occidentale in direzione dell'Eufrate.

Bibl. S. Schiffer, *Die Aramäer*, Leipzig, 1911, 4.126-130; M. Dietrich, *Die Aramäer Südbabyloniens in der Sargonidenzeit (700-648)*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1970. ELip

PELATIA In ebr. *pᵉlatyāhû*, "scampato di Jahweh"; figlio di Benaià, uno dei capi del popolo al tempo di Sedecia; muore improvvisamente mentre Ezechiele profetizza contro di lui, presagio della fine d'Israele (Ez 11,1-3). MDef

PELETEI →Cretei e Peletei.

PELLICANO Traduzione ipotetica dell'ebr. *qāʾat*, un uccello impuro (Lv 11,18; Dt 14,17) che vive tra le rovine (Is 34,11; Sof 2,14; Sal 102,7), il che porterebbe piuttosto a identificarlo con un rapace notturno (→gufo) o con la →civetta. MDef

PELONITA In ebr. *pᵉlôni;* aggettivo gentilizio dato a due prodi di Davide, Chelez (1Cr 11,27; 27,10) e Achia (1Cr 11,36) e da accostare senza dubbio a →Bet-Pelet (cfr. 2Sam 23,26 dove Chelez è qualificato come *paltî;* →Palti). MDef

PELUSIO Dal greco *pelousion;* in ebr. *syn* (TM: *sîn*), in eg. *sin*, "fortezza", a partire dai Tolomei *p3-Ir-ímn*, nome da cui viene l'attuale denominazione del luogo, tell Farama; città antica sulla costa del Mediterraneo, circa 35 km a est del canale di Suez. Sebbene sia testimoniata dal tempo dell'Antico Impero, solamente in epoca tardiva ebbe un ruolo importante tanto come porto che come piazzaforte. Servì da trampolino a diversi conquistatori dell'Egitto, come Cambise e Alessandro Magno, o, al contrario, servì da base operativa degli eserciti che penetravano in Palestina, come al tempo di Tolomeo IV Filopatore (221-203 a.C.). P. è menzionata in Ez 30,15s, dove è giustamente chiamata "fortezza d'Egitto". Le interpretazioni dei LXX, cioè →Sais e →Siene, si spiegano con l'ignoranza dell'antico nome della città. Invece, il riferimento alle "genti di Sin" in Is 49,12 è dovuto a un errore degli scribi (→Sinim). Nel II sec. d.C. l'insabbiamento del porto paralizzò lo sviluppo di P., il cui rapido declino cominciò verso il 150 d.C.

Bibl. LÄ, IV, 925s; PW, XIX/1, 407-415. ELip

PENDICI In ebr. *ʾēšdat;* ultima tappa del cammino nel deserto prima di entrare nella Terra Promessa (Dt 33,2); l'ubicazione attuale è sconosciuta. MDef

PENINNA In ebr. *pᵉninnāh* (significato incerto, forse →"perla"); seconda moglie di →Elkana, pa-

dre di →Samuele. Per aver dato dei figli a suo marito, umiliava la sua rivale →Anna, che era sterile, ma amata da Elkana (1Sam 1,1-7). JAun-JLong

PENITENZA Nella Bibbia non esiste un termine particolare per la p. intesa come una serie di azioni esteriori che accompagnano la →conversione. Queste azioni possono essere individuali e private oppure compiute dalla comunità.

1 AT Sotto la minaccia o al verificarsi di un disastro nazionale (guerra, carestia, epidemie, ecc.: cfr. 1Re 8,33-50) che veniva attribuito all'empia condotta del popolo, perché si prendesse coscienza delle colpe commesse e si mutasse condotta, un responsabile dell'assemblea o del popolo (i sacerdoti: Gl 1,13s; 2,16s; il re: 1Re 21,8s; 2Cr 20,3-13; ecc.) prescriveva un giorno di p.; ma vi erano anche dei giorni fissi di p. (Zc 8,19), giorni anniversari di grandi catastrofi del passato (p.es. la distruzione del Tempio), o il giorno dell' →Espiazione (Lv 16,29-34). Il giorno della p. veniva annunziato al suono del corno (in ebr. *šôpār:* Gl 2,15). Questo giorno era chiamato, dal suo aspetto più appariscente, giorno di →digiuno (Ger 36,6.9). Dopo l'esilio il giorno di p. descritto in Ne 9 appare particolarmente importante. Le manifestazioni collettive della p. ricevettero probabilmente molto presto una precisa forma liturgica.

Gli aspetti più importanti della p. sono la confessione, anche per le mancanze involontarie (Lv 5,5); questa prevedeva anche una confessione dei peccati della comunità per bocca del sommo sacerdote nel grande giorno dell'Espiazione (16,21). Davide confessa il suo peccato d'adulterio (2Sam 12,13). 1Sam 7,6; Esd 9,6-15; Ne 1,6s; 9,2s sono confessioni collettive fatte dal popolo o dal suo capo religioso. I Sal detti di p. sono preghiere di p. accompagnate generalmente dalla confessione dei peccati; altri Sal contengono ugualmente una confessione (25,7; 41,5; 65,4). La preghiera di p. è frequente soprattutto nei libri recenti della Bibbia (Tb 3,1-6.11-15; Gdt 9,1-14; Is 63,7-64,11; Dn 9,4-19) e negli apocrifi (*Preghiera di Manasse; Terzo Libro dei Maccabei* 2,2-20; 6,2-15). L'uomo esprimeva i suoi sentimenti di p. con parole, ma anche con azioni: pianti, lamentazioni, grida (Gdc 20,26; 21,2; Is 15,3; Gl 2,17), digiuno (Sir 34,26), astensione da qualsiasi cibo o bevanda (Gio 3,7), dalle relazioni sessuali (Gl 2,16), da ogni attività di lucro (Is 58,3), lacerazione delle vesti (Esd 9,3), cilicio (il →"sacco", tela grossolana: Dn 9,3; Gl 1,13), polvere o cenere sul capo (Ne 9,1; Gdt 9,1), silenzio e prostrazione (Esd 9,5; Lam 2,10), sacrificio di comunione e olocausti (Gdc 21,4; Gdt 4,14; Ger 14,12), ci si sedeva sulla cenere (Gio 3,6), ci si prosternava (Ne 9,3; Is 58,5), si dormiva sulla nuda terra (2Sam 12,16), ci si strappava perfino la barba e i capelli (Esd 9,3).

In 1Sam 7,6 viene sparsa dell'acqua davanti a Jahweh. Os 7,14, parla dell'usanza pagana di farsi incisioni sul corpo. Dopo il periodo della cattività si accordò una importanza particolare all'elemosina offerta per la remissione dei peccati (Tb 4,11; 12,9; Sir 3,30; 7,10; Dn 4,24). Le opere buone e la preghiera prenderanno progressivamente il posto del sacrificio per il peccato (Sir 17,25; 21,1; 28,4; 39,5). La pratica della p. poteva far perdere il senso del sentimento interiore di p. e di coscienza del peccato, in due modi; da una parte le espressioni collettive di p. potevano coesistere con una totale mancanza di p. personale; dall'altra, la pratica individuale poteva ridursi a una manifestazione di formalismo priva di partecipazione. Ecco perché i profeti dovevano spesso richiamare il popolo a un atteggiamento interiore di p. e di conversione (1Sam 15,22s; Is 1,10-17; 29,13; 58; Ger 7; 14,12; Os 6,6; 7,14; Gl 2,13; Zc 7,5s; cfr. Mt 9,13; 12,7; Mc 12,33).

2 NT Negli scritti del NT sono scarsi i dati sui segni esteriori della conversione e del dolore per i peccati. Questo dipende certamente dalla natura della conversione, che nell'economia del NT non è soltanto un mutamento della condotta morale, ma anche, nello stesso tempo, l'accesso a una realtà nuova, orientata verso l'escatologia. Il perdono dei peccati e la comunione di vita con Cristo sono considerati come un dono di Dio, senza proporzione con lo sforzo fatto dall'uomo. Naturalmente la conversione può accompagnarsi a segni esteriori di tristezza per il peccato commesso (Mt 26,75; Lc 7,38); la stessa →confessione dei peccati non è abolita: la ritroviamo nel battesimo di Giovanni (Mt 3,6; Mc 1,5), nelle parabole di Gesù (Lc 15,21; 18,13), nella vita della comunità cristiana (Gc 5,16; 1Gv 1,9). Tuttavia non sono mezionate azioni specifiche di p. (salvo l'espressione rituale "nel cilicio e nella cenere": Mt 11,21).

Il NT, però, ci parla di →digiuno: Mt 4,2 (Gesù nel deserto; ma in seguito è criticato per non aver osservato il digiuno: Mt 11,19); At 13,2-3 (i primi cristiani); Mc 9,29 (solo in alcuni manoscritti).

I "frutti degni di conversione" (Mt 3,8; Lc 3,8; At 26,20) non sono azioni di penitenza, ma costituiscono un comportamento conforme a un atteggiamento interiore di conversione. Neppure i sacrifici richiesti dall'imitazione di Cristo fanno parte della p., né la rinuncia al matrimonio o agli altri beni della vita. Si tratta ogni volta di un'attenzione maggiore ai beni del mondo soprannaturale, rispetto ai quali quelli della vita terrena hanno un'importanza relativa. →conversione: →pentimento.

Bibl. DBS, VII, 628-687; E. Roche, *Pénitence et conversion dans l'Évangile et la vie chrétienne*, NRT 79, 1957, 113-134; É. Lipiński, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, LD 52, 1969. [J. Milgrom, *The priestly doctrine of repentance*, in Id., *Studies in cultic theology and terminology* (= StJudLA 36), Leiden, 1983, 186-205; G. Saldarini, *Riconciliazione e penitenza nel messaggio dei vangeli*, in *Presbiteri e riconciliazione. Il presbitero, ministro del sacramento della riconciliazione* (= Aggiornamenti Teologici 11), Milano, 1986, 69-96]. BEsc

PENSIERO CONTEMPORANEO E BIBBIA

1 Il XIX secolo Le letture "filosofiche" e "culturali" della Scrittura, nel XIX secolo, sono larga-

mente tributarie del volterianesimo e del razionalismo critico tedesco.

A *Germania.* Lo studio della Bibbia è condotto nelle università sotto la guida della filosofia, soprattutto hegeliana, e dell'ermeneutica di Schleiermacher. Egli rifiuta l'autorità indiscussa dei libri sacri e non riconosce a questi regole specifiche di interpretazione (*Ueber die Religion,* 1799).

La distinzione hegeliana tra idee esterne e forme temporali si impone nella critica biblica. La stessa vita di Gesù non viene risparmiata: H. Paulus (1828) e D.F. Strauss (1835-36) tracciano entrambi una *Leben Jesu* ("Vita di Gesù") in cui cercano di distinguere il "Gesù storico" dal "Cristo della fede". La credibilità dei vangeli, la storicità dei miracoli e della resurrezione sono negate. Per Strauss Gesù era un saggio che i suoi contemporanei hanno trasformato in un mago.

F.C. Baur (*Untersuchungen uber die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus,* 1835) e la scuola di Tubinga fondano sulla filosofia hegeliana della storia la teoria di uno sviluppo dialettico del dogma, secondo la quale i vangeli rappresenterebbero la sintesi tra il punto di vista dei giudaizzanti e quello di Paolo. Per A. Ritschl (*Die christliche Lehere von der Rechtfertigung und Versöhnung,* 1870-1874) e per i suoi discepoli di Gottingen i dogmi sono la deformazione oggettivante di una religione che si basa sul sentimento e sulla rivelazione interiore. Infine, in Hegel come in Feuerbach (*Das Wesen des Christentums,* 1841), la Bibbia viene screditata insieme alla religione, come appartenenti all'infanzia dell'umanità.

Il razionalismo ha anche dei detrattori, come J.T. Beck che sostiene la dottrina dell'ispirazione e pratica una esegesi pneumatica (*Umriss der biblischen Seelenlehre,* 1843).

B *Paesi Bassi.* La Germania indirizza la ricerca olandese, in cui teologi liberali come J.H. Scholten (1811-85) cercano di dare un fondamento alla distinzione tra Bibbia e Parola di Dio.

C *Inghilterra.* Il liberalismo anglicano è più moderato. Il pensiero di S.T. Coleridge (1772-1834) è rappresentativo: se l'interpretazione della Bibbia è aperta a tutti, essa richiede di fatto, oltre a una certa padronanza delle tecniche, un'alta competenza spirituale, di cui hanno dato esempio i Padri e Lutero. La teoria tradizionale dell'ispirazione richiede di essere rivista e liberata dalla nozione di dettato. A fronte di questa prudenza che troviamo in F.D. Maurice (*The Claim of the Bible and of the Science,* 1875) e in M. Arnold (*God and the Bible,* 1875), il radicalismo del vescovo J.W. Colenso è motivo di scandalo. Colenso viene attaccato in un processo fin dalla pubblicazione del suo *Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined* (1862-79) in cui fa sue molte conclusioni dei critici continentali. Egli esce assolto e questo successo consacra la vittoria della critica biblica, che può diffondersi in America. Anche là, la voce della critica tedesca si fa sentire.

D *Francia.* In Francia la Bibbia è vista dai romantici come un capolavoro letterario. Paragonando Omero alla Bibbia, Chateaubriand (*Génie du Christianisme,* 2,5) ne deduce la superiorità di questa. Hugo, Lamartine, Flaubert (*La Tentation de Saint Antoine,* 1849; *Salammbô,* 1862) si ispirano ad essa. Tuttavia, nella Bibbia non tutto è da ammirare: Michelet la trova arida e impura; Quinet si indigna per l'empietà delirante di Giobbe; Vigny contesta la storia sacra e la sfigura a suo piacere. Quando la Bibbia è risparmiata, si attacca la religione che, "sinistra, uccise Dio", il cristianesimo, "dal quale bisogna schiodare Cristo" (Hugo). I romantici sentono l'ispirazione a predicare una nuova rivelazione che porta a termine l'opera di redenzione: Soumet (*La divine épopé,* 1840) e Hugo (*La Fin de Satan,* 1886) provvedono a salvare Satana; Lamartine si occupa della sorte di Cedar, l'angelo caduto (*La chute d'un ange,* 1838). Visione ottimista, nella quale la rivoluzione francese ha un ruolo di progresso decisivo.

I socialisti condividono la stessa fiducia nella perfettibilità dell'umanità. Se indagano la Bibbia, è per comprendere l'origine del politico: Cabet (*Voyage en Icarie,* 1840) vede nell'AT un primo modello di democrazia ed Esquiros (*Les Martyrs de la Liberté,* 1851) vede in Mosè la prefigurazione dei riformatori socialisti, tenaci sostenitori dell'eguaglianza. La loro lettura della Bibbia è esclusivamente storica e il paragone con altre fonti orientali, raccomandato da Leroux, strappa i libri sacri al loro sovrano isolamento. Per il resto, il messaggio religioso è rifiutato, a meno di riconoscere in esso un puro deismo. Fourier e Leroux rifiutano l'immagine di un Dio capriccioso e ironico; "Dio, scrive Proudhon, è ipocrisia e menzogna; Dio è tirannia e miseria". All'infuori di Bouchez e di qualche altro, i socialisti sono atei o scettici. Tutti rompono con l'interpretazione tradizionale della Scrittura, considerata un ostacolo allo sviluppo delle idee democratiche. "Il vangelo non è stato ancora ben compreso", scrive Leroux. Il suo messaggio è tuttavia semplice: è quello dell' "emancipazione dei poveri e della fraternità elevata a divinizzazione" (Proudhon). Tutto ciò che è divino deriva dall'unico principio etico della solidarietà. Gesù appare allora come un rivoluzionario sociale, come "il legislatore della fraternità" (Leroux), della quale egli ha donato, nell'eucaristia, un simbolo egualitario.

2 La svolta del secolo

A *Protestantesimo liberale.* Con il nuovo secolo il protestantesimo liberale tedesco trova un'espressione nell'opera di A. von Harnack. *Das Wesen des Christentums* (1900) è un tentativo di isolare il nucleo originario del Vangelo rispetto al quale i dogmi sono elementi estrinsechi. Il messaggio di Gesù deve essere riportato a tre punti essenziali: paternità di Dio, interiorità del Regno e valore infinito dell'anima. All'origine del cristianesimo Harnack scopre una religione puramente interiore, della quale riconosce l'essenza nella pietà personale verso Dio Padre, pietà della quale Gesù offre il modello compiuto.

B *Modernismo.* In questo stesso periodo la Chiesa cattolica è scossa dal modernismo, una corrente di idee proteiforme, che fu soprattutto opera di esegeti

e di storici inglesi (F. von Hügel, G. Tyrrel), italiani (G. Genocchi, S. Minocchi, E. Buonaiuti) e francesi. Ma la fonte della loro ispirazione deve essere cercata nel protestantesimo liberale tedesco. In Francia E. Renan aveva spianato la via con la sua popolare *Vita di Gesù* (1863), la sua *Storia delle origini del Cristianesimo* (1863-83) e la sua *Storia del popolo d'Israele* (1887-93). Lo studio dei testi sacri, rivelando a Renan gli errori e le contraddizioni che in questi erano contenuti, l'aveva portato a rigettare la dottrina dell'inerranza, il soprannaturale e infine la stessa religione. In compenso, con i suoi studi e i suoi corsi al Collège de France lo studioso bretone aveva impresso una spinta decisiva allo studio della filologia e della storia. L'intenzione dei modernisti era appunto quello di valorizzare le acquisizioni della scienza storica applicando i suoi metodi allo studio della Bibbia e delle origini del Cristianesimo. Nel 1902 A. Loisy presenta una sintesi di queste ricerche in *Il Vangelo e la Chiesa*, che completa l'anno successivo con *Intorno a un piccolo libro*. Criticando le posizioni di Harnack, Loisy studia le nozioni di ispirazione e di rivelazione e mette in discussione l'autorità della Chiesa come interprete della rivelazione. Si oppone all'esegesi tradizionale e suggerisce addirittura l'impossibilità di passare "dal messaggio originale della Bibbia alla formulazione dogmatica data dalla Chiesa". È l'opposizione tra storia e fede. Andando ancora più a fondo, il modernismo riduce la rivelazione biblica alla presa di coscienza oggettivata di un bisogno religioso immanente dell'uomo, bisogno che sarebbe stato espresso in modo eminente nei profeti e in Gesù Cristo. Questa convinzione è centrale nel modernismo ed è sopravvissuta alle condanne romane.

3 Il XX secolo Se nel XX secolo lo studio della Bibbia diventa appannaggio di una esegesi sempre più specializzata, il ruolo dei filosofi rimane importante nell'elaborazione dell' →ermeneutica biblica. L'interpretazione esistenziale del NT da parte del teologo luterano tedesco R. Bultmann è largamente tributaria della filosofia heideggeriana. Se il NT ci presenta una rappresentazione mitica dell'evento salvifico, è perché vuole trasmetterci un kerigma che può e deve essere →demitologizzato e al quale l'interpretazione esistenziale dà un significato che tocca le strutture fondamentali dell'esistenza umana. In Ricoeur il →mito appare "nella sua funzione simbolica, cioè nel potere che ha di svelare il legame che l'uomo ha con il sacro", e, nel caso della Bibbia, con colui che un giorno ha appreso a chiamare con il suo vero Nome. Il simbolo diventa "decifratore della realtà umana"; "fa pensare".

Lo statuto della Parola rivelata consiste, per Ricoeur, nell'essere ciò a partire dal quale il credente può orientarsi nell'esistenza. La Bibbia è "uno dei grandi poemi dell'esistenza" che le permette di entrare nella razionalità del suo proprio fondamento. È un appello non coercitivo che si offre come una possibilità di comprendere se stesso e la cui origine rivelata è riconosciuta dal senso che la Bibbia fa risplendere sull'esistenza.

Le Scritture sono naturalmente un centro di interesse e una fonte di ispirazione per i pensatori ebrei contemporanei. In Germania M. Buber lavora con F. Rosenzweig a una traduzione tedesca dei libri sacri pubblicata a partire dal 1925 *(Die Schrift und ihre Verdeutschung)*. In seguito si applica a individuare le idee fondamentali della Bibbia in opere quali *Torat ha-Neviim* (1942, in ebraico) e *Moses* (1946). In Francia, E. Lévinas considera la categoria biblica dell'incontro come essenziale per comprendere la rivelazione, che è segno dell'Altro, richiamo di un volto che chiede di essere riconosciuto e rispettato. È l'etica che, in definitiva, completa il significato delle Scritture.

L'apporto dei filosofi non si limita a proporre un approccio speculativo alla Rivelazione. Ricoeur e Lévinas, per esempio, applicano la loro ermeneutica in sottili letture dei testi della Bibbia e della sua tradizione. Il loro contributo e quello di molti altri dimostrano che la filosofia può stimolare l'opera degli esegeti, ma non può impunemente affidarsi a pregiudizi più o meno coscienti o ammessi.

Bibl. In genere: D. Lortsch, *Histoire de la Bible en France*, Paris, 1910; S. Neill, *The Interpretation of the New Testament* 1861-1961, London, 1964; *Die Bibel in Deutschland. Das Wort Gottes und seine Ueberlieferung im deutschen Sprachraum*, Stuttgart, 1966; G. Mac Gregor, *A Literary History of the Bible from the Middle Ages to the Present Day*, Nashville, 1968; C. Sarat-J.N. Aletti (ed.), *Le monde contemporain et la Bible*, BTT 8, 1985.

Le XIXe siècle: E. Carpenter, *The Bible in the Nineteenth Century*, London, 1903; S. De Vries, *Bible and Theology in the Netherlands. Dutch Old Testament Criticism under Modernist and Conservative Auspices. 1850 to World War I*, Wageningen, 1968; U. Regina, *La vita di Gesù e la filosofia moderna. Uno studio su D.F. Strauss*, Brescia, 1979; F.E. Deist, *J.W. Colenso: Biblical Scholar, O.T. Essays* 2, 1984, 98-132; J.P. Lacassagne, *Lectures romantiques de la Bible*, in C. Savart-J.N. Aletti (ed.), *Le monde contemporain et la Bible*, BTT 8, 1985, 211-228; *Lectures socialistes de la Bible*, in C. Savart-J.N. Aletti (ed.), *Le monde contemporain de la Bible*, BTT 8, 1985, 269-296.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX sec.: DBS, X, 277-344; R. Dussaud, *L'œuvre scientifique de Renan*, Paris, 1951; E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, 1962; G.W. Glick, *The Reality of Christianity. A Study of A. v. Harnack as Historian and Theologian*, New York, 1967; E. Trocmé, *Exégèse scientifique et idéologie: de l'école de Tubingue aux historiens français des origines chrétiennes*, NTS 24, 1977-78, 447-462.

Il XX sec.: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1933-1965 (trad. francese, Paris: 1969-70); id., *Neues Testament und Mythologie*, München, 1941; P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, Paris, 1950-1969; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1953; id., *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955, (insieme di articoli raccolti e tradotti da O. Laffoucrière); E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1961; R. Marle, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1966²;

P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden, 1967; G. Van Riet, *Exégèse et philosophie*, ETL 43, 1967, 389-404; E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, 1968; id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974; P. Ricoeur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Exegesis*, Neuchâtel, 1975, 216-228; K.J. Illman, *Leitwort-Tendenz-Synthese. Programm und Praxis in der Exegese Martin Bubers*, Abo, 1977; E. Lévinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, 1977; P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, in P. Ricoeur et al., *La Révélation*, Bruxelles, 1977; L.S. Mudge, *P. Ricoeur on Biblical Interpretation*, BiRes 24-25, 1979-80, 38-69 (cf. la risposta di Ricoeur, pp. 70-80); E. Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, 1982; J. Bloch-H. Gordon (ed.), *Martin Buber: Bilanz seines Denkens*, Freiburg, 1983. [F. Lentzen Deis, *La bibbia nelle diverse culture*, in R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987), vol. II*, Assisi, 1987, 1415-1434; R. Fabris (a cura di), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (= La Bibbia nella Storia 17), Bologna, 1992 (con ulteriori bibliografie)].

JMAuw

PENTAPOLI Nome dato al gruppo delle cinque città attaccate dai re del nord, secondo il racconto midrashico di Gen 14: Sodoma, Gomorra, Adma, Zeboim e Bela, identificata da una glossa con Zoar (Gen 14,2.8) a sud-est del Mar Morto (cfr. Gen 14,3). Una tradizione del nord menziona Adma e Zeboim, punite dall'Eterno (Os 11,8). Molto più spesso le tradizioni del sud nominano Sodoma e Gomorra (Gen 18,20-19,28; Is 1,9-10; 13,19). Il Deuteronomista (29,23) e il documento sacerdotale (Gen 10,19) mettono insieme le quattro. Quanto a →Zoar (Gen 19,22), essa è menzionata come città moabita abitata alla fine dell'epoca dei re (Is 15,5; Ger 48,4-34).

Questa regione è stata esplorata tra il 1975 e il 1980 dagli archeologi Lapp, Rast e Schaub dello Smithsonian Institute. Sono stati scavati due siti a Bad-eḍ-Ḍraʿ e a Numeira; altri due sono stati esaminati in superficie a Feifa e a Ḫanazir. Sono state rilevate notevoli tracce di incendio, risalente al Bronzo Antico III; sono stati trovati cimiteri della stessa epoca, anche presso il ḫirbet Safi. La data è troppo antica rispetto all'età dei patriarchi biblici, quale comunemente viene stimata. Nulla impedisce tuttavia di pensare che possano essere state inserite nella Bibbia una reminiscenza o una leggenda eziologica legate a rovine visibili localmente (cfr. Gen 1,9). MDB

PENTATEUCO

1 Nome e contenuto A partire da Filone gli Ebrei di Alessandria diedero il nome di P., in gr. *hē pentateuchos (biblos)*, "il libro composto di cinque rotoli", ai primi cinque libri del canone ebraico, che formano insieme una certa unità e portano come tali il nome di libro di Mosè (Ne 13,1), Legge di Mosè (2Cr 23,18) o Legge (Ne 8,2). Gli Ebrei di Alessandria seguirono in questo gli Ebrei che parlavano l'ebraico, i quali chiamavano questi libri "i cinque quinti della Legge", riconoscendo perciò che questi cinque libri (Gen, Es, Lv, Nm, Dt: essi hanno presso gli Ebrei nomi diversi) formavano un'unità. Nello stesso senso si parla dei cinque libri di Mosè. In senso generale si può dire che il P. riporta i frammenti di una storia che comincia con la creazione del mondo, si concentra sempre di più sul popolo di Israele e termina con la morte di Mosè. Questa narrazione comprende lunghe sezioni di carattere legislativo e rituale; storia e prescrizioni formano un tutt'uno: la Legge, insegnamento fondamentale che regola tutta la vita e la fede di Israele.

2 Formazione La tradizione ebraica, consegnata nel Talmud, ma già riportata da Giuseppe Flavio, da Filone e dal NT, ha considerato il P. come un'unica opera letteraria e l'ha attribuita a Mosè. Questa tradizione fu contrastata cominciando dal XVII secolo tanto dai cattolici che dai non cattolici. Soprattutto dopo il lavoro dell'oratoriano Richard Simon (morto nel 1712) e del medico Jean Astruc (1753), ci si cominciò a rendere conto del fatto che il P. è un'opera composita, i cui diversi elementi sono stati raccolti solo dopo la morte di Mosè. La critica del P. che seguì (fine del XVIII secolo, inizio del XIX) mise in luce numerosi doppioni, ripetizioni e discordanze che si presentano nel P. (gli esempi classici sono Gen 7-8 e Es 14) e che si accompagnano a notevoli divergenze di lingua e di stile. Si constatò inoltre che molte leggi del P. non erano osservate sotto Mosè, nemmeno da jahwisti osservanti; si imponeva dunque la conclusione che queste leggi non esistevano ancora e non potevano, perciò, essere state codificate da Mosè; il contenuto di molte di queste leggi suggeriva anche che esse avevano subito un'evoluzione nel corso di un lungo periodo di tempo e in circostanze differenti da quelle nelle quali era vissuto Mosè. Non possiamo esporre dettagliatamente le diverse soluzioni date al problema; indicheremo a grandi linee lo stato attuale del problema.

A Dopo gli studi di W. de Wette, J. Graf, J. Vater, J. Wellhausen e A. Kuenen, l'ipotesi dominante era quella delle quattro fonti, della teoria →documentaria; il P. sarebbe nato dalla riunione degli scritti di quattro autori: lo Jahwista (J), l'Elohista (E), il Deuteronomista (D), e l'autore sacerdotale (codice sacerdotale: P). Due storici, lo Jahwista e l'Elohista, che rappresentano le tradizioni più antiche, ma già in parte ispirate dalla mentalità dei profeti, avrebbero scritto nel IX secolo, a breve distanza l'uno dall'altro, l'uno nel regno del nord, l'altro nel regno del sud, le parti narrative del P.; queste narrazioni parallele furono riunite dopo la caduta del regno del nord e costituirono una prima raccolta (JE). Poco dopo il Deuteronomio fu pubblicato da Giosia e si impose come testo di riferimento per tutta la vita religiosa di Israele (ciò che non fu, invece, JE). Durante l'esilio alcuni sacerdoti di Gerusalemme riscrissero la storia di Israele, inserendovi materiale legislativo nuovo, ma ben radicato in una lunga tradizione. In questa raccolta vennero infine in-

seriti anche frammenti di J e di E oltre a Dt che era stato inglobato nella storia deuteronomistica. Quest'ultima edizione del P. era già completata prima della riforma di Esdra che la impose definitivamente. Tale ipotesi fu presentata in forme diverse: certuni credevano di poter vedere in J, E o P delle fonti più antiche, altri negavano l'indipendenza di E; disaccordo c'era anche sulla datazione di Dt; infine l'intervento dei redattori che si erano succeduti era variamente valutato. Poiché questa ipotesi si mostrava viziata da pregiudizi filosofici e religiosi, i cattolici si videro costretti a tenere un atteggiamento di riserva nei suoi confronti e la Commissione Biblica si pronunciò, nel 1906, contro l'ipotesi delle quattro fonti. Ma quando l'ipotesi venne progressivamente sbarazzandosi degli elementi che la viziavano, i cattolici intrapresero uno studio letterario del P. e il segretario della Commissione Biblica, in una lettera al Cardinale Suhard (1948), ammise l'esistenza di fonti nel P. e le aggiunte progressive di leggi e di racconti. Basandosi sulla scoperta dell'esistenza di diversi livelli redazionali, R. de Vaux vedeva nei documenti dell'ipotesi delle quattro fonti più delle tradizioni che non dei documenti propriamente detti. È probabile che queste tradizioni, benché antiche, abbiano avuto un'espressione letteraria solo molto tardi; esse rivelano una incontestabile parentela tra di loro, per il fatto che risalgono, per l'essenziale, a un'epoca in cui Israele divenne un popolo, cioè all'epoca di Mosè; in questo senso si può dire che il P. è di origine mosaica.

B Reagendo alle esagerazioni dell'analisi letteraria, incoraggiata peraltro dalle scoperte dell'archeologia, che dimostravano l'antichità di numerosi fenomeni paralleli ("patterns") in tutto il Vicino Oriente, la scuola scandinava (Pedersen, Engnell) giudica troppo recente la datazione attribuita generalmente alle quattro fonti, e le considera non come documenti scritti gli uni dopo gli altri, ma come tradizioni parallele; essa manifesta la sua preferenza per la tradizione orale. J ed E avrebbero utilizzato le tradizioni storiche, D sarebbe basato sul libro dell'alleanza; infine la raccolta delle disposizioni sacerdotali *(tôrôt)* avrebbe dato origine alla sezione di Ez 40-48 del P.

In una posizione un po' diversa (e sotto l'influsso della storia delle →forme) si trovano G. von Rad, A. Weiser e soprattutto M. Noth che stacca il Dt dal P. e lo considera come il primo libro di un'opera storica indipendente che comprende Dt, Gdc, 1-2Sam, 1-2Re; E e J (in questo ordine) risalirebbero a un testo scritto fondamentale ("Grundschrift"), più o meno completo; entrambi (con P) sarebbero limitati a Gen-Es-Lv-Nm così che non si può più parlare di un →Esateuco (Gen-Es-Lv-Nm-Dt-Gs). Si può concludere con C.R. North che, in seguito alle nuove teorie, la storia di ciascuna delle fonti è diventata complessa quanto lo era un tempo per i primi critici la storia letteraria dell'intero P.

C Influenza →Legge.

Bibl. J. Pedersen, *Die Auffassung vom A.T.*, ZAW 49, 1931, 161-181; G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, BWANT, 26, 1938; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte Studien*, Halle, 1942; id., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948; C.R. North, *Pentateuchical Criticism*, in *The O.T. and Modern Study*, Oxford, 1951, 48-83; H. Cazelles, *A propos du Pentateuque*, Bb 35, 1954, 279-298; R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, FRLANT 62, 1954; K. Koch, *Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lev 16*, FRLANT 71, 1959; G. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville, 1968; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch*, 1971; J. Briend, *Une lecture du Pentateuque*, CahÉv 15, 1976; R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, 1977; J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RTLouv 12, 1981, 324-346; M.A. Martin-Juarez, *Contemporary Studies on the Pentateuch*, TDig 31, 1984, 228-232; R. Rendtorff, *The Future of Pentateuchal Criticism*, Henoch 6, 1984, 1-15. [R. Cavedo, *Per una lettura del Pentateuco. Tradizioni storia e fede d'Israele*, Roma, 1984; E. Nielsen, *The traditio-historical study of the Pentateuch since 1945, with special emphasis on Scandinavia*, in K. Jeppesen-B. Otzen (eds), *The productions of time. Tradition history in OT scholarship: Symposium Sandbjerg Manor, Denmark, May 1982*, Sheffield, 1984, 11-28; J. Blenkinsopp, *The documentary hypothesis in trouble*, BR 1,4, 1985, 22-32; E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele* (= La Bibbia nella Storia 2), Bologna, 1985; I.M. Kikawada-A. Quinn, *Before Abraham was. A provocative challenge to the documentary hypothesis*, Nashville, 1985; C.J. Labuschagne, *The literary and theological function of divine speech in the Pentateuch*, in J.A. Emerton (ed.), *Congress volume, Salamanca 1983* (= VTSup 36), Leiden, 1985, 154-73; E.E. Carpenter, *Recent Pentateuchal studies*, AsbTJ 41, 1986, 19-35; C.J. Labuschagne, *Neue Wege und Perspektiven in der Pentateuchforschung*, VT 36, 1986, 146-62; D.J. McCarthy, *Twenty-five years of Pentateuch study*, in J.J. Collins-J.D. Crossan (ed.), *The biblical heritage in modern Catholic scholarship. Fs. B. Vawter*, Wilmington DE, 1986, 34-57; A. Terino, *L'origine del Pentateuco* (= Prospettive Evangeliche), Fondi LT, 1986; H. Cazelles, *Le Pentateuque comme Torah*, in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation. Centre d'études des religions du livre, travaux collectifs depuis 1982* (= Patrimoines), Paris, 1987, 35-68 [131-41]; A. Fanuli, *La spiritualità della Tôrah*, in A. Bonora (a cura di), *La spiritualità dell'Antico Testamento* (= Storia della Spiritualità 1), Bologna, 1987, 49-106; R.N. Whybray, *The making of the Pentateuch: a methodological study* (= JStOTSup 53), Sheffield, 1987; A. Fanuli, *La spiritualità dell'Antico Testamento: tradizioni storiche*, in A. Fanuli (a cura di), *La spiritualità dell'Antico Testamento* (= Storia della Spiritualità 1), Roma, 1988, 12-332; T.W. Mann, *The Book of the Torah: the narrative integrity of the Pentateuch*, Atlanta GA, 1988; W. H. Schmidt, *Plädoyer für die Quellenscheidung*, BZ 32, 1988, 1-14; S. Boorer, *The importance of a diacronic approach: the case of Genesis-Kings*, CBQ 51, 1989, 195-208; A. De Pury (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (= MondeB), Genève, 1989; R. Smend, *Die Entste-*

hung des Alten Testaments (= TWiss 1), Stuttgart, 1989⁴ [1978¹]]. AvdB-PBuis

PENTECOSTE

1 Nome Menzionata due volte nell'AT greco (Tb 2,1; 2Mac 12,31-32), la P. (in gr. *pentēkostē*, sottinteso *hēmera:* "il cinquantesimo giorno") è esplicitamente identificata con la festa delle →Settimane (in ebr. *ḥag šabuʿôt*). Questa, una volta chiamata Festa del →Raccolto (*ḥag haqqāṣîr:* Es 23,16), è la seconda delle tre grandi feste di pellegrinaggio degli antichi calendari (Es 23,14-17: E; 34,18-23: J; ripreso in Dt 16,16; 2Cr 8,13). Il nome aram. *ʿaṣartāh* (cfr. ebr. *ʿāṣeret*, giorno di chiusura degli Azzimi, in Dt 16,8 o delle Capanne in Lv 23,36; Nm 29,35; Ne 8,18) che assume in Giuseppe Flavio (*A.J.* 3,252) e negli scritti rabbinici indica che essa rappresenta la chiusura della "cinquantina pasquale".

2 Data Le leggi antiche sono vaghe e l'allusione al raccolto del grano (Es 34,22) suggerisce semplicemente la fine del raccolto dei cereali. Dt 16,9, che prescrive di contare sette settimane da quando la falce abbia cominciato a tagliare la messe, lascia immaginare una data variabile secondo il grado di maturità del raccolto. La festa assume apparentemente una data fissa in Lv 23,15-16 che conta le sette settimane dalla presentazione del covone (23,9-14) che molti collegano alla festa (datata) della Pasqua-Azzimi (23,5-8). Tuttavia la storia letteraria di Lv 23 è molto discussa e non appare certo che l'offerta del primo covone abbia inizialmente fatto parte del rito degli Azzimi. La tradizione ebraica l'ha certamente interpretato in questo senso, ma ancora all'epoca del NT gli Ebrei non erano d'accordo sull'interpretazione del sabato (Lv 23,11) all'indomani del quale si offriva il covone e da cui dipendeva la data della P. Alcuni (farisei; Giuseppe Flavio, *A.J.* 3,250) lo consideravano come parte della festa del 14-15 del primo mese (Lv 23,5-6), fissando la presentazione del covone il 16 e la P. il 7 del terzo mese. Il gruppo sadduceo dei betusii e i sabei di Samaria lo interpretavano come il sabato-settimo giorno dopo la Pasqua e, di conseguenza, celebravano l'offerta del covone e la P. nel primo giorno della settimana (domenica cristiana). Nel calendario del *Libro dei Giubilei* e di Qumrân si tratta del sabato seguente la settimana degli Azzimi (che finisce il martedì 21) e perciò del 25 del primo mese, e le sette settimane sono contate partendo dal 26 (domenica), arrivando alla P. (domenica) il 15 del terzo mese.

3 Origine ed evoluzione Nella legislazione del Pentateuco (uniche menzioni prima di Tb 2,1; 2Mac 12,32) la P. è una festa del raccolto del grano (Es 23,16; 34,22) che presuppone l'insediamento di Israele in Canaan e il suo passaggio alla vita agricola. Ereditata senza dubbio dai Cananei divenne una festa *(ḥag)* in onore di Jahweh, celebrata nei diversi santuari jahwisti e poi a Gerusalemme, a partire dalla riforma deuteronomica (Dt 12; 16,6). L'elemento più caratteristico del suo rituale è l'offerta delle primizie (Es 23,16; 34,22; "giorno delle primizie": Nm 28,26), di dono scelto tra le benedizioni divine del raccolto (Dt 16,9); in seguito l'offerta di due pani lievitati, come primizia (Lv 23,17). Come per tutte le solennità celebrate a Gerusalemme (Dt 12,7.12.18; 16,14), Dt sottolinea il carattere gioioso della festa (Dt 16,11-12; Is 9,2?) celebrata alla presenza di Jahweh, con la famiglia e i poveri. I rituali P più tardivi prescrivono per questo giorno una "santa assemblea" (*miqrāʾ qōdeš:* Lv 23,21; Nm 28,26), che comporta un'astensione dal lavoro, e stabiliscono i sacrifici da offrire al Tempio (Lv 23,17-20; Nm 28,27-30). Diversamente dagli Azzimi (Es 23,15; 34,18), la festa non ha rapporto con la storia della salvezza. Tuttavia è sicuro che alcuni ambienti postesilici l'hanno messa in relazione con l'alleanza del Sinai. La cronologia P (Es 12,1-6; 19,1), che fa giungere Israele al Sinai nel terzo mese, si prestava a questo accostamento passando facilmente dalla festa delle Settimane *(šabuʿôt)* alla festa del Giuramento *(šᵉbuʿôt)*. È comunque difficile precisare da quando la festa abbia cominciato a essere una commemorazione dell'alleanza del Sinai. Il Cronista, che parla di un rinnovo dell'alleanza per mezzo del giuramento nel terzo mese del regno di Asa (2Cr 15,10-15), prova che probabilmente la festa delle Settimane (che a differenza del targum egli non nomina) aveva al suo tempo già questo significato (intorno al 300 a.C.). Questo significato è, in ogni caso, esplicito nel *Libro dei Giubilei* 6, che considera la festa (del 15 del terzo mese: cfr. 14,10; 15,1) una commemorazione di tutte le alleanze, da Noè al Sinai. A Qumrân, dove si segue lo stesso calendario, la P. appare come la festa più importante nella quale si celebra il rinnovamento dell'alleanza. Questo significato dato alla festa di P. sembra ignorato dal giudaismo ortodosso (Giuseppe Flavio e Filone), che si attiene alla festa agricola della Bibbia, e compare negli scritti rabbinici solo dal secondo secolo della nostra era. Non è possibile dire se nel frattempo questo significato aveva influenzato il racconto della P. cristiana (At 2).

Bibl. DBS, VII, 858-879; InstAT, II, 395.397; TWNT, VI, 44-53; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963, 101-105, 214-216; J. Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris, 1967; M. Despina, *La fête de Shavouot ou de la Pentecôte*, RencChrJuifs 3/12, 1969, 157-168; J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte*, LD 65, 1971. ABoud

PENUEL In ebr. *pᵉnûʾēl*, "faccia di Dio"; nome del luogo dove avvenne la lotta di Giacobbe (Gen 32,31-32). Questa città della Transgiordania, sullo Iabboq, è punita da Gedeone (Gdc 8) e fortificata da Geroboamo (1Re 12,25); attualmente tell eḍ-Ḍahab eš-Šarqi, 34 km a nord-ovest di Amman. PMG

PEOR

1 In ebr. *pᵉʿôr;* monte presso →(2) Nebo, da dove Balaam benedì Israele (Nm 23,28; →Baal-Peor, Bet-Peor).

2 In gr. *phagōr;* città delle montagne di Giuda menzionata soltanto nella LXX (Gs 15,59); attualmente ḫirbet Faġur, 15 km a sud-est di Gerusalemme. MDef

PERASIM In ebr. *pᵉraṣim* "brecce"; luogo di un'azione potente di Jahweh (Is 28,21): senza dubbio la vittoria di Davide sui Filistei a →Baal-Perazim (2Sam 5,20). MDef

PERDONO Perdonare vuol dire rimettere una colpa, quale che ne sia il contenuto o l'origine; mentre la →remissione dei peccati è considerata esclusivamente come opera di Dio, si può dire che la parola "p." comprende tanto il reciproco p. delle offese, quanto il p. di Dio verso i peccatori. La parola "p." ha un significato molto forte; vuol dire dare o accordare in modo totale; implica dunque la scomparsa della colpa, senza alcuna reticenza da parte di colui che perdona e senza lasciar traccia in colui che è perdonato.

1 Vocabolario Il p. di Dio nell'AT e nel NT è espresso con diverse e numerose parole ed espressioni, le quali, tutte, suggeriscono un aspetto importante dell'azione salvatrice del Dio che perdona. In ebr. i principali verbi che significano perdonare sono: *sālaḥ* "perdonare, assolvere"; *nāśāʾ* "levare", "togliere"; *kippēr* (piʿel) "coprire", "dimenticare", come qualcosa che non si voglia più vedere.

Nel greco della LXX i termini più frequenti sono: *aphiēmi,* "togliere", "scartare" (un'offesa o un debito) e *aniēmi* "lasciar andare", "mollare"; *aphaireō* "levare", "togliere"; *hilaskomai* "mostrarsi favorevole" (assente nel NT).

Sālaḥ è tradotto con *aphiēmi* o con *aphaireō,* o con *hilaskomai* o con *mē mimnēskō* ("dimenticare"): Nm 14,18.19; 1Re 8,30.34; 2Re 5,18; 2Cr 6,25; 7,14; Sal 25,11; 103,11; 130,4; Is 55,7; Ger 5,1.7; 18,23; 33,8; 36,3; 50,20; Dn 9,9.19. *nāśāʾ* è tradotto con *aphiēmi* o *aniēmi,* con *hupostellō,* o *aphaireō* ("portare via", "ritirare"): Gen 18,26; Es 23,21; 32,32; Nm 14,18.19; Sal 25,18; 32,1 (cit. in Rm 4,7); 85,3; 99,8; Is 2,9). *Kippēr* è tradotto con *hilaskomai* (Sal 79,9), o con *katairō* ("purificare"; Is 6,7), o con *lutroō* ("riscattare"; Sal 25,22). Vi sono ancora molte altre parole, che suggeriscono immagini diverse, per es.: *gāʾal* "riscattare" (Sal 19,15; 74,2; 52,3.9; ecc.), *pādāh,* "riscattare" (Dt 7,8; 9,26; Sal 111,9; Is 51,11; Ger 15,21), ecc.

Tra i termini propri solo del greco dobbiamo menzionare anche: *airō,* "levare" (Gv 1,29); *luō, apoluō,* "slegare", "liberare un prigioniero dalle catene" (Lc 6,37; Mt 16,19; 18,18); *charizomai,* "graziare" (Lc 7,42-43; Ef 4,32; Col 2,13; 3,13). Alla donna adultera Gesù dichiara: "Neppure io ti condanno" (*oude egō se katakrinō:* Gv 8,11); il p. è pronunciato in forma negativa; sulla croce Gesù si rivolge al ladrone: "Oggi tu sarai con me in paradiso" (Lc 23,43); è un'altra maniera di parlare del p. dei peccati.

Queste indicazioni circa la terminologia relativa al p. dei peccati, nella loro varietà, indicano la profondità, il vigore e la ricchezza della remissione accordata da Dio all'uomo.

2 Teologia

A *Mutuo perdono.* Il p. che l'uomo accorda, seguendo la legge del suo Dio, a un altro uomo che lo ha offeso, è tenuto in grande considerazione in molte religioni. Esso ha un ruolo importante anche per Israele: non solo un padre perdona volentieri suo figlio, ma anche un fratello al fratello: Esaù a Giacobbe (Gen 33), Giuseppe ai suoi fratelli (Gen 50,17: il verbo ebraico è *nāśāʾ*). Nel NT il richiamo al p. reciproco si fa più pressante: "Se un tuo fratello pecca... tu gli perdonerai" (Lc 17,3). Ai discepoli che gli domandano quante volte bisogna perdonare, Gesù risponde: settanta volte sette (Mt 18,21; Lc 17,4). La parabola del servo spietato, che riguarda la necessità del p., si chiude con una minaccia contro coloro che non perdonano di cuore i loro fratelli (Mt 18,35). In tutti questi testi il verbo usato è *aphiēmi* ("levare", "eliminare un'offesa", "estinguere un debito"). Anche Paolo esorta i cristiani al perdono (2Cor 2,7.10: verbo *charizomai,* "graziare").

Nel NT risulta molto chiaro che il p. reciproco è in stretta relazione con il p. del Padre celeste: "Perdonate e vi sarà perdonato" (verbo *apoluō,* "slegare"; Lc 6,37). Il Padre Nostro è molto chiaro: "...come noi rimettiamo i debiti ai nostri debitori" (Mt 6,12 cfr. Lc 11,4); che sarà spiegato più avanti (Mt 6,14; Mc 11,25): "Se voi infatti perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche voi" *(aphiēmi);* lo stesso concetto si ritrova nelle lettere apostoliche (Ef 4,32; Col 3,13: *charizomai*).

B *Perdono di Dio.* La sorgente di ogni p. è in Dio che ha il diritto di considerare il peccato delle sue creature come una offesa alla sua potenza, alla sua giustizia e al suo amore. Nella nuova alleanza è Gesù Cristo, Figlio di Dio, che pronuncia le parole di p. estendendo e realizzando il p. di Dio; Egli è l'agnello di Dio che toglie (in gr. *airō*) i peccati del mondo (Gv 1,29). Esistono tuttavia casi in cui il peccato non viene rimesso, agli empi, ai profanatori e ai peccatori ostinati che hanno il cuore indurito. Già il profeta Isaia aveva ricevuto l'incarico di dire (Is 6,10, ripreso in Mc 4,12): "perché non si convertano e non venga loro perdonato". Esistono peccati che portano alla morte e per i quali non esiste sulla terra nessun p. (1Gv 5,16-17). Un battezzato che ricade (nel paganesimo) non può ottenere la salvezza una seconda volta (Eb 6,4-6). Infine vi è il misterioso peccato contro lo Spirito Santo (Mt 12,31-32; Mc 3,28-29; Lc 12,10). Questo peccato non sarà "tolto" (in gr. *eis aphesin*); questa singolare severità è indicata nelle parole del Sal 130,5: il p. è presso il Signore, perciò "avremo il tuo timore".

Bibl. TWNT, I, 184-186.367-368.506-509; III, 300-324; K. Rahner, *Sünde und Gnadenlust in der frühkirchlichen Literatur,* ZKT 60, 1936, 471-510; W.L. Carson, *What it Costs God to Forgive Sin,* Interpr 4, 1950, 168-175; J. Michl, *Sündenvergebung in Christus nach dem Glauben der frühen Kirchen,* MüTZ 24, 1973,

189-207; R. Gradwohl, *Péché et rémission des péchés dans le judaïsme*, Conc 98, 1974, 63-100; H. Leroy, *Zur Vergebung der Sünden*, SBS 73, 1974; J.J. Stamm, *Erlöse und Vergeben in A.T.*, Bern, 1974; R. Mouteau, *Pardon et douceur évangéliques*, VieSp 131, 1977; V. Mannucci, *Peccato, perdono e riconciliazione nell'Antico Testamento*, BbbOr 25, 1983, 87-96.

MLods

PEREA In gr. *peraia (gē)*, "(terra) oltre (il Giordano)"; nome ellenistico del territorio della Transgiordania che corrisponde ai monti anticamente detti di Moab, popolata in origine dagli Ammoniti. Conquistata da Alessandro Ianneo, costituiva una enclave lungo il Giordano, dall'Arnon fino a Pella, delimitata a est dal regno nabateo. Poiché faceva parte dei possedimenti di Erode, alla sua morte passò con la Galilea a Erode Antipa. Quando questi fu deposto (39 a.C.), Caligola l'assegnò a Erode Agrippa I. Dopo il 44 venne annessa alla provincia di Giudea. Nerone consegnò Livias di Perea insieme a 14 villaggi adiacenti a Erode Agrippa II. Dopo il 70 fece parte della provincia di Siria-Palestina.

CSaul

PEREZ In ebr. *pereṣ*, "breccia", così chiamato perché aprì una breccia *(pāraṣ)*, secondo l'eziologia di Gen 38,29; figlio di Giuda e di Tamar (Gen 38,29; 46,12; 1Cr 2,4-5), capostipite del clan perezita di Giuda (Nm 26,20-21) e, attraverso suo figlio Chezron, antenato di Davide (Rt 4,18-22; 1Cr 2,5.9-15) e di Gesù (Mt 1,3; Lc 3,33; →Fares). "Figli di Perez" sono menzionati a Gerusalemme all'epoca di Davide (1Cr 27,2-3), prima dell'esilio (1Cr 9,4) e nel periodo di ripopolamento della città, in epoca postesilica (Ne 11,4-6). P. entra nella composizione dei nomi di luogo che indicano un intervento di Jahweh che ha fatto breccia *(pāraṣ)*: →Perez-Uzza, sulla via del trasferimento dell'arca (2Sam 6,8; 1Cr 13,11), →Baal Perazim, dove Davide vinse i Filistei (2Sam 5,20; 1Cr 14,11) e che può essere forse identificato con il monte →Perasim (Is 28,21).

ABoud

PEREZ-UZZA In ebr. *pereṣ-ʿuzzāh*, "breccia di Uzza", nome attribuito secondo il racconto eziologico di 2Sam 6,8 (par. 1Cr 13,11) all'aia di Nacon, a ovest di Gerusalemme, perché vi morì Uzza per aver toccato l'arca.

CCan

PERFEZIONE, VANGELO →apocrifi del NT.

PERGAMENA Pelle di animale (bovino, ovino, caprino), trattata in modo da potervi scrivere. La più antica menzione di un documento scritto su cuoio risale al III millennio a.C. e ne conosciamo molti appartenenti al II millennio. Gli scribi aramei si servivano della p. in Mesopotamia, certamente già nell'VIII secolo a.C. La p. (in latino *pergamen*) deve il suo nome alla città di Pergamo la quale, in seguito a un embargo decretato dai Tolomei sulle esportazioni di papiro (II secolo a.C.), perfezionò la tecnica della preparazione delle pelli per la scrittura (Plinio, *Storia Naturale*, 13,21). Più costosa, ma molto più robusta del papiro, la p. finì progressivamente per sostituirlo, anche in Egitto. I manoscritti su p. sono generalmente rilegati in →codici, simili ai nostri libri. Tuttavia i →manoscritti del mar Morto e, fino ai nostri giorni, i manoscritti, soprattutto liturgici della Bibbia ebraica, la cui elaborazione obbedisce a regole severissime, si presentano sotto forma di →rotoli.

Bibl. L. Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen*, Strassburg, 1902; W.E. Crum, *A Coptic Recipe for the Preparation of Parchment*, PSBA 27, 1905, 166-171; R.P. Dougherty, *Writing on Parchment and Papyrus among the Babylonians and Assyrians*, JAOS 48, 1928, 109-135; D.V. Thompson, *Medieval Parchment-Making*, The Library, 4ª ser., 16, 1935, 113-117; H.H. Bockwitz, *Die ältesten Abbildungen zur Geschichte des Pergamenter-Handwerks*, Woch-Papierf 99, 1938, 1017-1020; H. Saxl, *Histology of Parchment*, Leiden, 1966, 1-77; R. Reed, *Ancient Skins, Parchments, and Leathers*, London-New York, 1972; J.B. Poole-R. Reed, *The Preparation of Leather and Parchment by the Dead Sea Scrolls Community*, in M. Kranzberg-W.H. Davenport, *Technology and Culture. An Anthology*, New York, 1972, 161-162; M. Haran, *Bible Scrolls in Eastern and Western Jewish Communities from Qumran to the High Middle Ages*, HUCA 56, 1985, 21-62.

ELip-JLong

PERGAMO In gr. *pergamos*; attualmente Bergama, in Turchia; città della Misia situata nella valle del Caico, 25 km dal litorale, P. si trova su un picco di 335 m che costituisce una difesa naturale. Probabilmente già abitato in epoca persiana, l'insediamento venne fortificato da Lisimaco dopo la conquista di Alessandro; questi vi sistemò il suo tesoro che affidò alla guardia di Filetairo. Alla morte del suo padrone (281 a.C.), questi si servì delle ricchezze affidategli per costituirsi come principe indipendente, ignorando le rivendicazioni egemoniche di Antioco I. I suoi successori mantennero un'indipendenza effettiva e Attalo I si fece incoronare dopo la vittoria sui Galati. Alleati di Roma contro la dinastia dei Seleucidi, in declino, gli Attalidi ebbero un ruolo importante negli intrighi diplomatici del Vicino Oriente. L'ultimo sovrano, Attalo III, lasciò il suo regno a Roma, che vi costituì la provincia d'Asia (129 a.C.). P. rimase città libera, sede della *koinon* e garante del culto imperiale. Le vestigia archeologiche ancora molto consistenti rappresentano un esempio privilegiato di urbanesimo e di tecnica architettonica ellenistici. P. fu anche sede di una scuola di scultura di carattere barocco che insisteva sull'espressione del sentimento e la manifestazione del pathos; una delle opere più celebri è il monumentale altare di Zeus, attualmente conservato nel Museo Archeologico di Berlino. La città possedeva anche una biblioteca di 200.000 volumi e ha contribuito alla diffusione dei manoscritti su pelle con la

creazione di un procedimento di concia delle pelli molto raffinato, che ha portato alla produzione della pergamena o *carta pergamena*. P. fa parte delle sette chiese dell'Asia menzionate all'inizio di Ap (1,11); è lodata la sua costanza nella persecuzione ma è rimproverata per la consumazione delle carni consacrate agli idoli e per la sua tolleranza verso i Nicolaiti (Ap 2,12-17).

Bibl. Pergamon gesammelte Aufsätze. Berlin, 1972; R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique,* Paris, 1974. CSaul

PERGE In gr. *pergē;* attualmente a 15 km da Antalia/Attalia, in Turchia; città della Panfilia, P. sarebbe stata fondata dai Greci, dopo la guerra di Troia. In epoca ellenistica fu tra i possedimenti dei Seleucidi che la dotarono di ampie fortificazioni. Nel 188 a.C. i Romani la sottrassero ad Antioco III e la affidarono a Eumene II di Pergamo. Di essa rimangono oggi importanti vestigia archeologiche: un teatro, uno stadio, una strada con portici, un'agorà e un ginnasio. Paolo e Barnaba vi si recarono quando lasciarono Cipro; fu lì che Giovanni Marco (At 13,13) li lasciò; Paolo vi passò al suo ritorno, prima di imbarcarsi ad Attalia (At 14,25). Probabilmente vi ritornò un'altra volta all'inizio del suo secondo viaggio (At 15,38).

Bibl. A.M. Mansel, *Excavations and Researches at Perge,* Ankara, 1949; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor,* Princeton, 1950. CSaul

PERIZOMA In ebr. *'ēzôr;* indumento portato sotto le vesti (→vestito) che cinge i fianchi e può scendere fin al di sopra del ginocchio; qualche volta era paragonato a una cintura (cfr. Ez 23,15). Poteva essere di pelle (2Re 1,8; cfr. Gen 3,21?) o di lino; in questo caso veniva abitualmente bagnato nell'acqua prima di essere usato (Ger 13,1-11). Lo si toglieva per coricarsi (cfr. Is 5,27). La descrizione di Elia che indossava un p./cintura di pelle è ripresa per Giovanni Battista (Mt 3,4 par.; gr. *zonē;* →cintura). Il termine può essere usato in senso metaforico (Is 11,5).

Bibl. BRL², 186. ALem

PERIZZITI In ebr. *p'rizzî;* popolazione preisraelitica della Palestina; si trova nella lista stereotipata di Gen 15,20; Es 3,8.17; 23,23; 33,2; 34,11; Dt 7,1; 20,17; Gs 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Gdc 3,5; 1Re 9,20; Esd 9,1; Ne 9,8; 2Cr 8,7 (cfr. Gen 13,7; 34,30; Gs 17,15; Gdc 1,4s). I P. sono sconosciuti altrove, ma non è impossibile che questo nome etnico sia una variante fonetica di "Filistei" (→Filistea), basata sulla forma egiziana *prst* di questo nome.

Bibl. C.O. Pavese, *Il nome dei Filistei,* AtIstVen 132, 1973-74, 67-77. ELip

PERLA Benché, come gli Egiziani, anche gli Israeliti debbano aver conosciuto le perle, l'AT ebraico non le menziona; l'ebr. *p'ninnîm* e *rā'môt* designano piuttosto il →corallo che non le p. e *dar* la madreperla. Nel NT la p. *(margarites)* è un oggetto preziosissimo (Ap 18,12); per questo simboleggia il regno di Dio (Mt 13,35s; 7,6); è un ornamento prezioso (1Tm 2,9; Ap 17,4; 18,12.16); le mura della Gerusalemme celeste sono adorni di p. tanto che l'autore le paragona a un cordone di gemme (Ap 21,21).

Bibl. BHH, III, 1422s; TWNT, IV, 475-477. AvdB-JCMar

PERNICE L'ebr. *qōrē'* "che chiama", uccello (Ger 17,11) da cacciagione (1Sam 26,20); designa probabilmente la pernice *(Ammoperdrix hayi);* come è riferito in Ger 17,11, si sono potuti osservare dei nidi contenenti le uova di due femmine diverse. Il testo greco di Sir 11,30 cita delle p. (in gr. *perdix*) in gabbia, ma l'ebraico parla solo di "uccello" *(ʿôp).* MDef

PERSEO In gr. *perseus;* figlio di Filippo V della dinastia degli Antigonidi, ultimo sovrano della Macedonia (178-168). Vinto da Paolo Emilio (cfr. 1Mac 8,5), fu condotto prigioniero in Italia e visse oscuramente ad Alba. CSaul

PERSEPOLI In gr. *persepolis,* in iraniano *pārsa;* capitale della Persia degli Achemenidi, situata a 65 km da Chiraz. Fu fondata da Dario I (521-486 a.C.). Gli scavi archeologici hanno portato alla luce i resti imponenti di palazzi e di fortificazioni degli Achemenidi e migliaia di tavolette elamite oltre a centinaia di iscrizioni aramaiche provenienti dagli archivi della città. Questa fu saccheggiata e il palazzo fu incendiato da Alessandro Magno, nel 331 a.C., dopo avervi soggiornato per quattro mesi. Nel 316 a.C. P. era ancora la capitale della provincia della Persia, ma andò lentamente degradando. È menzionata in 2Mac 9,2, ma si tratta di un errore, perché l'episodio raccontato si riferisce in realtà al tempio dell' →Elimaide. 13 km a nord-est di P., a Naqš-i-Rustam, si trovano le tombe rupestri di Dario I e di tre suoi successori.

Bibl. CHI, II, 235-244.442-446.495.588-609.793-827; E.F. Schmidt, *The Treasury of Persepolis,* Chicago, 1939; G.G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets,* Chicago, 1948; E.F. Schmidt, *Persepolis,* Chicago, 1953-70; G. Walser, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis,* Berlin, 1966; G.C. Miles, *Excavations Coins from the Persepolis Region,* New York, 1959; R.T. Hallock, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis,* Chicago, 1979 (cf. Or 42, 1973, 445-457); M. Maryrhofer, *Onomastica Persepolitana,* Wien, 1973; H. Arndt (ed.), *Persepolis. Entdeckungsreisen in die Vergangenheit,* Stuttgart, 1984. ELip

PERSIA In ebr. *pāras;* impero il cui territorio coincide approssimativamente con la provincia del Fars dell'attuale Iran.

1 Storia La più antica menzione conosciuta di un re di Persia si trova nelle iscrizioni neoassire di Assurbanipal (668-627 a.C.) che probabilmente estese la sua sovranità fino a questa regione. Alla caduta dell'impero neoassiro, la P. passò nella sfera di influenza dei Medi dai quali prese la terminologia politica e amministrativa. Nello stesso tempo subiva l'influenza culturale dell'Elam la cui lingua fu assunta dall'amministrazione persiana di →Persepoli, fino alla metà del V secolo a.C. Intorno al 550 Ciro (560-530) si ribellò ad Astiage, ultimo re dei medi, e saccheggiò la capitale →Ecbatana (oggi Hamadan) gettando le basi dell'impero degli →Achemenidi che governarono il Vicino Oriente fino all'epoca di Alessandro Magno. La conquista della →Lidia di Creso, nel 547, la sottomissione delle città greche dell'Asia Minore, l'annessione dell'Iran orientale e poi la conquista dell'impero neobabilonese di Nabonide, nel 539, fecero della P. di Ciro l'impero più potente di tutto il Vicino Oriente fino a quel momento. Nel 525 Cambise (525-522) annettè l'Egitto ai possedimenti persiani; i suoi successori, Dario I e Serse I, tentarono di impossessarsi delle città della Grecia propriamente detta. È l'epoca detta delle "guerre mediche". Ma alla sconfitta dell'esercito persiano a Maratona, nel 490, e al disastro della flotta persiana a Micale (Ionia), nel 479, seguì l'affrancamento delle città greche di Cipro e del litorale del mare Egeo. Se questi insuccessi non compromisero l'esistenza dell'impero, è anche vero che le "guerre mediche" costituirono un evento di importanza fondamentale per la sua storia. Esse provocarono una spaccatura nel mondo antico e arrestarono per un secolo e mezzo l'apporto delle antiche civiltà orientali alla nascente civiltà greca. Gli ambienti più illuminati della Grecia se ne dovevano rendere conto poichè il regime persiano vi godeva di numerose simpatie. La partecipazione delle diverse nazionalità all'amministrazione dell'impero, diviso in satrapie, dava l'impressione di un mondo unificato e pacifico. Il rispetto delle tradizioni religiose, testimoniato dalla ricostruzione del Tempio di Gerusalemme, il rispetto dell'uso delle lingue locali accanto all' →aramaico, divenuto lingua internazionale e lingua dell'impero, non furono tuttavia sufficienti a placare tutti i conflitti. Sempre latenti, essi si manifestarono apertamente in numerose rivolte, incoraggiate dagli intrighi di corte e domate con la forza delle armi. Il declino della P. cominciò fin dalla metà del V secolo, malgrado il rafforzamento delle posizioni persiane a ovest, con la "guerra del Peloponneso", scatenata da Sparta e da Atene, tra il 431 e il 404 a.C. La mancanza di una amministrazione centrale efficiente e l'assenza di un criterio sicuro di sucessione al trono indebolirono dall'interno l'impero, minacciato all'esterno da costanti pressioni centrifughe. Non sorprende, quindi, che esso sia rapidamente crollato sotto i colpi infertigli da Alessandro Magno che ne causò la fine nel 330 a.C.

2 Lingua La lingua della P. antica era il persiano antico, conosciuto oggi attraverso le iscrizioni cuneiformi accadiche che G.F. Grotefend decifrò nel 1802, e attraverso numerose parole passate nei testi aramaici dell'epoca degli Acbemenidi. L'antico persiano è un idioma indoeuropeo del gruppo ariano o iraniano, all'origine molto vicino al sanscrito. L'*Avesta*, il libro sacro della riforma predicata da Zoroastro, è redatta in un idioma orientale dello stesso gruppo ariano, ma la sua redazione effettiva risale all'epoca dei Sassanidi (226-652 d.C.), epoca dei dialetti medio-iraniani.

3 Religioni Il culto del dio dinastico Ahuramazda, "il Signore sapiente", è attestato già ai tempi di Dario I, ma non è sicuro che l'introduzione ufficiale della riforma di Zoroastro o "mazdeismo" risalga a quest'epoca. In realtà l'insistenza delle iscrizioni achemenidi nel proclamare che il re vuole stabilire il diritto ed eliminare il male non è che il riflesso dell'ideologia regale del Vicino Oriente e contrasta decisamente con l'assenza di ogni riferimento esplicito alle dottrine di Zoroastro. Ahuramazda era uno dei grandi dei iraniani e il fatto che nelle iscrizioni di Dario I sia il solo a comparire non deve far dimenticare la predominanza di Mitra nell'onomastica del periodo achemenide. Questo dio indo-iraniano della luce non è menzionato neppure nei *Gathas* che rappresentano la parte più antica dell'*Avesta*. Certo, nel V secolo incontriamo a →Elefantina un sacerdote dal nome tipicamente mazdaico, Marvaǰana, che officia in una cappella dedicata al Sole, *xvan* che potrebbe simbolizzare Ahuramazda, e alla Verità, *hatya* che era oggetto dell'insegnamento di Zoroastro (AP 13,15). La menzione di questo santuario in un atto notarile lascia intendere che il culto era riconosciuto; un altro documento di Elefantina cita due sacerdoti iraniani definiti →magi (Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* 4,24), ma uno dei due porta un nome con l'elemento teoforo "Mitra". In ogni caso, i molti problemi ancora sospesi non permettono di considerare i Persiani achemenidi dei seguaci di Zoroastro se non con le dovute sfumature e i necessari punti interrogativi.

4 La Palestina sotto l'impero persiano I due secoli di dominazione persiana in Palestina permisero alla comunità ebraica ritornata da Babilonia di riorganizzarsi, di ricostruire il Tempio di Gerusalemme e di gettare le basi del giudaismo su principi religiosi ed etnici. Dal punto di vista politico e socio-economico questo periodo è nettamente diviso in due parti. Per un secolo, a eccezione dell'effimero episodio degli anni 520-515, quando il principe reale Zorobabele fu governatore della Giudea, Gerusalemme e i suoi dintorni fecero parte della provincia persiana di Samaria, che costituiva una delle suddivisioni amministrative della satrapia dell' →Oltrefiume. Questa situazione cambiò dopo il 445 o il 385 (cfr. Ne 2,1), quando Neemia arrivò a Gerusalemme e fu nominato governatore. Divenuta provincia autonoma dell'impero, la Giudea ebbe diritto di adottare un sigillo, che portava la legenda *yehūd*, nome aramaico della Giudea, e di battere moneta in argento, con il nome della provincia o il nome del governatore, per es. *yᵉḥizqiyyāh happeḥāh*, "Ezechia governatore", scritto in ebraico e in scrittura paleo-ebraica. Que-

sto ritorno all'ebraico è una chiara manifestazione del desiderio di riallacciarsi al passato, all'epoca monarchica di Giuda, malgrado l'esiguità della provincia i cui confini reali sono descritti nei quattro testi di Esd 2,21-35; Ne 7,25-38; 3,2-22; 12,28s. Ezechia fu senza dubbio l'ultimo governatore persiano della Giudea. Tra i suoi predecessori oggi conosciamo soltanto Neemia (Ne 5,14; 12,26) e Bagoas (Bigvai), menzionato in un papiro di Elefantina dell'anno 407 a.C. (AP 30,1; cfr. 32,1).

Bibl. Periodici: *Indo-Iranian Journal*, 1, 1957 —; *Iran*, 1, 1963 —; *Cahiers de la Délégation archéologique française en Iran*, I, 1971 —; *Le Monde iranien et l'Islam*, Genève-Paris, 1971s; *Studia Iranica*, 1, 1972 —; *Acta Iranica*, 1974s.

Opere di riferimento: *The Cambridge History of Iran*, I-III, Cambridge, 1968-83; E. Herzfeld, *The Persian Empire*, Wiesbaden, 1968; *Le Monde M.A. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden, 6. Jahrhundert v. Chr.*, Wiesbaden, 1976; E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period, 538-332 B.C.*, Warminster-Jerusalem, 1982; J.M. Cook, *The Persian Empire*, London, 1983; *The Cambridge History of Judaism I. Introduction. The Persian Period*, Cambridge, 1984 (cf. É. Lipiński, BiOr 42, 1985, 160-168); P. Briant, *La Perse avant l'Empire. Un état de la question*, IrAnt 19, 1984, 71-118; J. Seibert, *Die Eroberung des Perserreiches durch Alexander den Grossen auf kartographischer Grundlage*, Wiesbaden, 1985. [S. Shaked-A. Netzer (eds), *Irano-Judaica. Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages. Jerusalem conference 1987*, Jerusalem, 1990]. ELip

PERSIDE In gr. *persis;* cristiana di Roma salutata da Paolo (Rm 16,12). JMer

PESCA, PESCATORE In ebr. *dîg*, "pescare", e *dayyāg*, "pescatore, in gr. *halieuō*, "pescare", e *halieus*, "pescatore'.

1 AT Nell'AT la pesca figura di rado (Ger 16,16; Am 4,2) e fa riferimento alla pesca praticata in Egitto, con la rete o con l'amo (Is 19,8). La pesca nel mar Morto è solo un'utopia di una visione di Ezechiele (47,9-10). In realtà, gli Israeliti la praticavano forse essenzialmente nel lago di Genezaret.

2 NT È precisamente nella cornice del lago di Tiberiade che i vangeli situano scene di pesca con reti, qualche volta notturne e occasionalmente molto fruttuose (Mt 4,18; Lc 5,1-11; Gv 21,1-14). Queste scene di vita quotidiana sono qualche volta il punto di partenza per degli insegnamenti sul Regno (Mt 13,47-50). Gesù stesso si circonda di pescatori (Mt 4,18; Mc 1,16; Lc 5,2; 15,1), facendo di essi dei "pescatori d'uomini" (Mt 4,19; Mc 1,17).

Bibl. BRL², 83s; J.F. Baudoz, *La pêche dans le lac au temps de Jésus*, MondeB 27, 1983, 6s. ALem

PESCE In ebr. *dāg* (*nûn*, i cui equivalenti nelle altre lingue semitiche significano "p.", si usa solo come nome di persona e nome di una lettera dell'alfabeto); in greco *ichthys;* le prescrizioni alimentari distinguono tra gli animali che vivono nell'acqua (in ebr. *remeś hammayim*), quelli che hanno scaglie e pinne, i p. propriamente detti *(dāg)*, e quelli che non ne hanno; solo i primi possono essere mangiati (Lv 11,9-12; Dt 14,9s; cfr. i buoni e i cattivi p. in Mt 13,47s). In realtà l'AT non parla che incidentalmente di p. e di →pesca (per es. Qo 9,12; Ab 1,14s; nella visione del futuro di Ez 47,8-11 anche il mar Morto sarà pescoso); è certamente un caso, perché il lago pescoso di Genezaret è la cornice dei racconti sviluppati nel NT. Nel deserto gli Israeliti rimpiangono i p. dell'Egitto (Nm 11,5); alcuni profeti usano immagini che si riferiscono alla pesca (Is 19,8; Ger 16,16; Ez 26,5.14; 29,4-6; 32,3-5). I Fenici vendevano a Gerusalemme il p. pescato nel Mediterraneo (Ne 13,16), di cui si conosceva la pescosità (Ezs 47,10); il fatto che una delle porte di →Gerusalemme si chiamasse la porta dei P. (Sof 1,10; Ne 3,3; 2Cr 23,14) mostra che questo commercio aveva una certa importanza. Il NT parla abbastanza spesso di p. e di →pesca (Mt 4,18-20 par.; 7,10; 13,47; Lc 24,42; Gv 21,13-14), sempre nella cornice del lago di Genezaret. Vicino al lago, a Tarichea (in greco *tarichèiai*, "salatoi"), si salava il p. La pesca è raffigurata su alcune placchette d'avorio a tell el-Farʿah. La bile, il cuore e il fegato del p. erano ritenuti dei medicinali (Tb 6,3-9). Con il p. arrostito si mangiava del miele (cfr. le varianti di Lc 24,42).

Bibl. BHH, 1, 482s; BRL², 83s; EJ, VI, 1326-1328. HF-JCMar

PESCI, PORTA DEI →Gerusalemme.

PESHITTA →versioni antiche.

PESI Nell'antichità i pesi servivano soprattutto per pesare i metalli preziosi: oro e argento, usando una bilancia. La maggior parte dei p. erano di pietra dura, il p. si chiama infatti *ʾeben*, "pietra", in ebr. (cfr. anche in aramaico). Soprattutto nei secoli VIII e VII a.C. questi p. di pietra erano standardizzati per facilitare le transazioni commerciali prima dell'uso della moneta: erano di solito tagliati in un calcare duro a forma di cupola e spesso con un'iscrizione incisa sulla sommità; c'erano anche p. d'ematite o di bronzo; questi ultimi rappresentavano molto spesso degli animali accucciati. Venivano trasportati in un sacchetto che conteneva anche il denaro e restava nascosto nella →cintura (Dt 25,13; Pr 16,11; Mi 6,11; cfr. Is 46,6). In epoca ellenistica compaiono dei p. piatti di piombo. La Bibbia insiste spesso sull'importanza di usare p. giusti per l'onestà delle transazioni commerciali (Lv 19,36; Dt 25,13; Am 8,5; Mi 6,11; Pr 11,1; 16,11; 20,10.23; Sir 42,4). Questa insistenza si giustifica in quanto il sistema ponderale israelita comprendeva due tipi di sicli: un siclo reale (cfr. 2Sam 14,26) e un siclo commerciale (Gen 23,16) e questi due p., che si potevano facilmente confondere, servivano per pesare l'ar-

gento prima dell'invenzione della moneta. →metrologia, →numismatica. ALem

PETASO In gr. *petasos;* copricapo a larghe falde usato dai greci, utilizzato per proteggersi dal sole dai viaggiatori, dai contadini e dai pescatori, era in particolare l'acconciatura degli efebi ateniesi; l'obbligo per i giovani di portare il p. è una delle misure di brutale ellenizzazione attribuita da 2Mac 4,12 al sommo sacerdote Giasone.

Bibl. PW, XIX, 1119-1124. JLong

PETOR In ebr. *pᵉtôr;* luogo di soggiorno di →Balaam, figlio di Beor, secondo Nm 22,5; Dt 23,5.

1 Significato primo La scoperta di un racconto aramaico delle visioni di Balaam a Deir ʿAlla, nella valle del Giordano, in territorio ammonita, rivela che il veggente abitava "sul fiume (Giordano), nel paese dei figli di Ammon", come è detto in Nm 22,5, nel Pentateuco samaritano (→Ammav). Siccome il verbo *pātar/pᵉtar* era, in ebraico e in aramaico, il termine tecnico per indicare che qualcuno "interpreta le visioni" o "i sogni" (cfr. Gen 40,8. 16.20; 41,8.12.15), si potrebbe dubitare che P. sia stato all'origine un toponimo. In ogni caso, la Peshitta, la Vulgata e il *Targum palestinese* hanno interpretato P. come un participio di questo verbo e lo hanno inteso come un attributo di Balaam "l'interprete" o "il veggente", certamente riconoscendo in *ptrh* una forma aramaica allo stato enfatico, con *-h* al posto di *-ʾ*. Se si adotta questo punto di vista, si dovrà tradurre Nm 22,5 come segue: "Balaam, figlio di Beor, il veggente che stava presso il fiume, nel paese dei figli di Ammon". Questa interpretazione offre il vantaggio di corrispondere al titolo dell'iscrizione di Deir ʿAlla, che risale alla fine dell'VIII secolo a.C.: "Scritto di Balaam, figlio di Beor, l'uomo che vedeva gli dei". I dettagli aggiunti da Nm 23,7, secondo i quali Balaam verrebbe "da Aram" e "dai monti dell'est", non contraddicono questa spiegazione: il testo di Deir ʿAlla è infatti redatto in un dialetto aramaico e il massiccio della Transgiordania, che interrompe il wādī Zarqa e termina nella valle del Giordano vicino a Deir ʿAlla, certamente appare agli abitanti della Cisgiordania come una "montagna dell'est".

2 Toponimo Il nome P., tuttavia, fu interpretato come un toponimo in Dt 23,5. La menzione del "fiume" in Nm 22,5 e di "Aram" in Nm 23,7 ha portato l'autore deuteronomista a collocare la patria di Balaam presso l'Eufrate, nell'Aram-Naharayim. Vi si trovava in effetti una città chiamata Pitru, sulle rive del Saiur, affluente di destra dell'Eufrate. Secondo le fonti assire gli Aramei si erano impadroniti di Pitru sotto il regno di Assurrabi II (1013-973 a.C.) e la città dovette poi probabilmente far parte dello stato aramaico di →Bet-Eden, conosciuto dagli autori biblici (Am 1,5; 2Re 19,12; Is 37,12). Pitru fu rioccupata dagli Assiri, sotto Salmanassar III (858-824 a.C.), che fece del principato di Bet-Eden una provincia assira popolata, in maggioranza, da Aramei. È a questa città della Siria del nord che certamente fa allusione Dt 23,5. Infine, se il toponimo P. è tradotto nella LXX con *phathoura*, è perchè in Palestina esisteva una località con questo nome, come segnala l'*Onomasticon* di Eusebio (168,24).

Bibl. Abel, II, 409; S. Mowinckel, ZAW 48, 1930, 236s; W.F. Albright, BASOR 118, 1950, 15. ELip

PETRA →Nabatei.

PETROLIO →Neftai.

PETTORALE Chiamato anche "p. del giudizio (oracolare)" (Es 28,15.30), questo oggetto, il cui nome italiano viene dall'antica versione latina che traduce l'ebr. *ḥošen* con *pectorale*, è una borsa di tessuto con fili d'oro, di lino e di lana multicolore, che era attaccata all' →efod del sommo sacerdote e conteneva gli oracoli sacri →Urim e Tummim (Es 28,15-30; 39,8-21; Sir 45,10s).

Bibl. TWAT, III, 277-279; K. Elliger, *Ephod und Choschen*, VT 8, 1958, 19-35 (= *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen 1959, 9-23); I. Friedrich, *Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients*, Wien, 1968. ELip

PI-ACHIROT In ebr. *py hḥyrt* (Es 14,9; Nm 33,7; TM: *pî haḥîrōt*) e *hḥyrt* (Nm 33,8); l'uso di *hḥyrt* da solo in Nm 33,8 e la separazione delle parole *py* e *hḥyrt* nei manoscritti indicano che non si tratta di un toponimo, ma di due sostantivi messi in relazione genitivale, di cui il primo *(py)* significa "bocca" o "imboccatura" e il secondo (*ḥyrt;* in greco *eiroth*) vuol dire "canale", dall'accadico *ḫirtu*. È una parola presa in prestito, in ebraico come in aramaico *(ḥērīta')*. La *h-* che precede *ḥyrt* è l'articolo determinativo, che può essere usato davanti a oggetti di luogo con la sfumatura "un certo" (P. Jouön, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma, 1965³, 426). Si tradurrà come segue: "...stavano accampati davanti l'imboccatura di un canale tra Migdol e il mare" (Es 14,9); "ritornarono verso l'imboccatura del canale che è di fronte a Baal-Zefon e si accamparono davanti a Migdol; partirono dalla riva del canale..." (Nm 33,7s). L'uso del termine preso dall'accadico non deve meravigliare, perchè la tradizione toponimica di quei versetti risale solo al VI sec. a.C. (→Baal-Zefon, →Migdol) e non è stata messa per iscritto che in epoca neobabilonese o persiana. I tentativi mirati a spiegare P.-A. con un nome di luogo egiziano non hanno del resto dato alcun risultato soddisfacente.

Bibl. EJ, XIII, 508; H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, RB 62, 1955, 321-364 (v. 350-357). ELip

PIANTO, QUERCIA DEL In ebr. *'allôn bākût;* luogo così chiamato non lontano da Betel dove fu sepolta Debora, la nutrice di Rebecca (Gen 35,8).
MDef

PIAZZA PUBBLICA In ebr. *r'ḥōb;* in greco *agora;* luogo dove una folla o un'assemblea poteva riunirsi e dove si tenevano i mercati. Era in genere l'area che si trovava presso le porte della città (2Re 7,1; Ne 8,16).

Bibl. A.G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique*, I, Paris, 1939, 286-294. ELip

PI-BESET In ebr. *py-bst* (TM: *pî-beset*); nome ebraico della città egiziana di →Bubaste (Ez 30,17).
ELip

PICCIONE →colomba, piccione.

PICCONE →ascia.

PICOL In ebr. *pîkōl*, significato incerto; capo dell'esercito di Abimelech, re di Gerar. Forse è inserito in Gen 21,22.32 a partire dal racconto parallelo di Gen 26,26s. Nei due casi si tratta di alleanze; P. accompagna il suo padrone senza avere un ruolo attivo.
JAun

PIEDE In ebr. *regel;* in greco *pous;* organo della presenza (1Sam 23,22) e del cammino (Gb 23,11). Seguendo l'esempio di altri popoli orientali, gli Israeliti mettevano il p. sulla nuca dei vinti (Gs 10,24; Sal 110,1), gesto che esprimeva la supremazia, il dominio (Sal 8,7; 36,12). Per metafora si parlerà dei p. di una tavola (Es 25,26) e, per eufemismo, la parola designerà gli organi sessuali (Is 7,20; 36,12). Sebbene nei paesi caldi si vada facilmente a p. nudi, camminare a p. nudi era segno di povertà (Lc 15,22) e poteva assumere un significato particolare.
Così la nudità dei p. aveva un significato nel rituale funerario (Ez 24,17.23) ed è diventata segno di dolore (2Sam 15,30; Ger 14,3s; Mi 1,8; Est 6,12) e di umiliazione (Gb 12,19; cfr. Is 20,2-4). La santità di un luogo esigeva che ci si purificasse i p. (Es 30,18-21) e, in un periodo più antico, che non si camminasse su un suolo sacro se non a p. nudi (Es 3,5; Gs 5,15). Invece, il gesto simbolico di tirare o lanciare il proprio sandalo sanciva il passaggio di un diritto (Dt 25,9s; Rt 4,7s; Am 2,6; 6,8; Sal 60,10; 108,10) e non si riferiva alla nudità dei p. In Mt 10,10; Lc 10,4; 22,35 la nudità dei p. indica semplicemente la spoliazione e l'assenza di ogni preoccupazione che devono caratterizzare i missionari cristiani.

Bibl. BHH, I, 198.505-506; TWNT, VI, 624-632; É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, 157-160; E. Podechard, *Pied ou pas?*, RB 47, 1938, 81s; N. Krieger, *Barfuss Busse tun*, NT 1, 1956, 227s.
ELip

PIETÀ

1 Vocabolario La p. è difficile da definire; può essere una pratica rituale, o un vivo fervore, o un "timore reverenziale" *(Ehrfurcht)*. Il suo uso non è così pacifico nelle traduzioni della Bibbia. Derivanti dal latino *pius/pietas*, equivalenti al greco *eusebēs/eusebia*, le parole "pio"/p." non sono di quelle da conservare perché tramite loro si possa risalire fino all'ebraico attraverso una ininterrotta tradizione. Infatti i traduttori della LXX hanno evitato, non si sa perché, *eusebes/eusebia*, almeno nel Pentateuco e Salmi; queste parole sono rare nei Profeti e negli Scritti; diventano un po' più frequenti solo in un libro deuterocanonico, Sir (24 ricorrenze di *eusebēs*) e in un libro non canonico, il *Quarto Libro dei Maccabei* (50 ricorrenze di *eusebeia*). Il fatto è tanto più sorprendente dato che gli scrittori ebrei alessandrini, come Filone, le usano in larga misura. Nel NT sono rare, eccetto che nelle lettere pastorali, il che pone altri problemi.

2 Teologia

A *AT.* Non ci sono termini ebraici corrispondenti parola per parola a "pio", "p.". "P." è stato introdotto in Is 11,2 dai traduttori greci, poi latini, che hanno sdoppiato "il timor di Dio" per avere un settimo "dono dello Spirito Santo", senza il corrispondente in ebraico. I traduttori moderni usano talvolta "p." per *ḥesed* e "pio" per *ḥasîd*, ma il senso di tali parole è complesso. In genere i LXX traducono *ḥesed* con *eleos*, da cui il latino *misericordia*, italiano "misericordia", ma la misericordia non è che un aspetto della *ḥesed*, e l'idea della "p." è legata ad altre nozioni: santità, giustizia, ecc. È stato dimostrato che in epoca molto antica le due parole si riferivano inizialmente ai rapporti degli uomini tra loro, poi ai rapporti di Dio con gli uomini, oggetto della sua benevolenza, più raramente a quelli degli uomini con Dio quando essi si rivolgono a lui. Esse accompagnano i giuramenti (per es. Gen 21,23; 47,29; 1Sam 19,14-15; ecc.), si inscrivono nei contesti di →alleanza, sebbene esprimano qualcosa di diverso da una relazione giuridica. Per *ḥesed* i traduttori sono incerti tra "bontà", "benevolenza", "amicizia"; arrivano talvolta fino ad "amore", ma altre volte si fermano a "favore". Spesso è mantenuta la parola "fedeltà", perché permette di conservare l'ambiguità dell'ebraico: la "fedeltà" del popolo e dei singoli è la condizione della "fedeltà" di Dio verso di loro. I *ḥasîdîm* dei Sal (in greco *hosioi;* latino *sancti*) sono coloro verso i quali è diretta la bontà, la fedeltà di Dio, o sono coloro che sono fedeli alla volontà di Dio e alla sua Legge? Tutt'e due, certamente, ma i Sal più antichi sembrano privilegiare il primo significato; i più recenti il secondo; la divisione è difficile da fare. In un caso, i "fedeli di Dio" sono il popolo che egli ha scelto, nell'altro quelli che in questo popolo osservano i comandamenti. I profeti hanno fatto molto per l'evoluzione delle parole in questione, insistendo nella loro predicazione sull'insufficienza della pratica del culto e dell'appartenenza al popolo scelto per beneficiare del "favore" divino. Così Os 6,6, citato da

Mt 9,13; 12,7 (''Voglio misericordia e non sacrifici'') dove ''misericordia'' significa *''ḥesed''*, potrebbe a rigore intendersi: ''Io voglio esercitare la mia misericordia e non ricevere sacrifici'', ma l'espressione parallela (''la conoscenza di Dio'') e l'insieme della predicazione obbligano a intendere: ''Voglio che voi siate misericordiosi e non che offriate sacrifici''. È il senso della frase nel Vangelo.

C'è dunque un'evoluzione tra l'epoca in cui *ḥesed* significava la bontà di Dio verso il suo popolo e quella in cui *ḥesed* concerneva la parte del popolo che è fedele all'alleanza e risponde alla fedeltà di Dio. Solo dopo l'esilio i *ḥasîdîm* prendono coscienza di questa situazione. Sotto i Maccabei formano un partito, gli →assidei (in greco *assidaioi,* dall'ebr. *ḥasîdîm* (1Mac 2,42; 7,13; 2Mac 14,6): sono quelli che resistono all'ellenismo. Si definiscono come ''pii Giudei''; il termine si addice loro. Lo stesso nome designerà in Germania, nel Medioevo, una corrente mistica giudaica, e nel XVIII secolo nell'Europa dell'est un altro movimento, il cassidismo, che tuttora esiste.

B *NT.* Gli scritti del NT, come si è detto, usano poco le parole specifiche per designare la p.: *eusebēs* e i suoi derivati non sono usati né nei Vangeli, né nelle grandi lettere paoline, né nell'Ap, ma nelle lettere pastorali e quattro volte in AT.

a Gli Atti degli Apostoli. In At 17,23, nel discorso di Paolo all'Areopago, il verbo *eusebein,* ''Avere pietà per'', ha per complemento il ''Dio sconosciuto''; Paolo crede di riconoscere in questo atteggiamento dei pagani un presentimento di colui che egli annuncia. È probabile che Lc metta qui sulla bocca di Paolo il linguaggio dei suoi uditori pagani. Di conseguenza, potrebbe anche darsi che si debba vedere l'antitesi classica ''p.''/''superstizione'' tra questa parola e l'ambiguo complimento rivolto agli Ateniesi, i più ''religiosi'' (o i più ''superstiziosi''?) degli uomini. Quando Pietro in At 3,12 sostiene che la guarigione dello storpio non è l'effetto di un potere o di una ''p.'' personale, la parola non è usata nel senso più corretto. Infine, in At 10,2.7 la parola designa dei Romani giudaizzanti, quelli che si chiamano anche →''timorati di Dio''. Tutto ciò colloca le parole in un contesto più ellenistico che biblico.

b Le lettere pastorali. Forse la stessa cosa si può dire riguardo alle lettere →pastorali; *eusebeia* (dieci ricorrenze, più cinque parole affini) è una delle parole proprie di queste lettere. È usata con un significato vagamente laudativo, che mette in imbarazzo i commentatori. Essi se la cavano ricordando l'uso antico della parola, piuttosto complesso. È una virtù, sebbene la parola non sia usata; come in certi scrittori profani, essa potrebbe essere la virtù per eccellenza, quella in cui si riassumono tutte le altre. Essa si accontenta di una vita calma e tranquilla (2Tm 2,2). Potrebbe essere definita più per la sua opposizione ai vizi che per grandi meriti positivi. Produce sicuramente ''opere buone'', che sono per la donna un ornamento più prezioso di tutti i gioielli (1Tm 2,10), ma nella vedova è una virtù domestica (1Tm 5,4). Timoteo vi si deve esercitare, per un suo maggior profitto in questa vita e nell'altra (1Tm 4,7-8; cfr. 6,5-6). È unita alla temperanza (1Tm 2,12), alla continenza (Tt 1,8), soprattutto alla ''giustizia'' (1Tm 6,11; Tt 1,8), infine alla ''dignità'' (1Tm 2,2). La ''dignità'' (gravità) *(semnotēs)* è una parola tipica delle lettere pastorali (cfr. Tt 2,7; 1Tm 3,7). Il binomio ''p. e dignità'' è un latinismo *(pietas et gravitas),* segno di un soggiorno romano? È possibile, ma non certo. La ''p.'' è contraria alla cupidigia e all'avarizia (1Tm 6,6), perché ''l'amore del denaro è la radice di tutti i vizi'' (1Tm 6,10). Tutto questo potrebbe sembrare inoffensivo. Ma la p. è un modo di vivere che attira le persecuzioni (2Tm 3,12); c'è una dottrina, una verità, che si riferiscono alla p. (1Tm 6,3; Tt 1,1); grazie ad essa, delle ''mani pie'' (o ''pure'', *hosias:* 1Tm 2,8) si levano verso il cielo in ogni luogo per tutti gli uomini. Infine, c'è un ''Mistero della P.'', che è grande, che non è una cosa né un'idea astratta, ma Qualcuno, colui che è stato ''manifestato nella carne..., creduto nel mondo, esaltato nella gloria'' (1Tm 3,16), secondo le parole di quello che si suppone essere un inno ''liturgico''. La parola ''p.'' ricopre certamente più significati di quanti se ne potrebbero pensare in un primo momento.

c Le lettere cattoliche. *Eusebeia* si trova quattro volte in 2Pt. ''La vita e la p.'' sono i fini che la potenza divina persegue (1,3); la ''p.'', tra la perseveranza e l'amore fraterno, fa parte delle virtù che portano alla perfetta conoscenza *(epignosis)* di Gesù Cristo (3,7). Dio libera gli uomini ''pii'' dalla prova, come liberò Lot da Sodoma e Gomorra (2,9). Non si sa esattamente che cosa si debba intendere per le ''(manifestazioni di) p. unite a (quelle di) una santa condotta'' in 3,11: preghiere, opere di carità? È rischioso cercare di forzare l'imprecisione di una parola certamente importante per l'autore della lettera.

Bibl. DBS, X, 210s; RAC, VI, 985-1023; THAT, I, 600-621; TWAT, III, 48-71.83-88; TWNT, VII, 169-195.

AMéh

PIETRA In ebr. *'eben,* in greco *lithos;* la Palestina è ricca di p. che hanno un posto importante nella vita quotidiana.

1 Senso proprio

A *Uso profano.* Le p. deprezzano il valore di un campo (2Re 3,19.25) e devono essere tolte (Is 5,2). Un mucchio di p. suscita talvolta dei ricordi, per es. il passaggio del Giordano (Gs 4,3.20s), un'alleanza (Gen 31,45s), una tomba (2Sam 18,17) o il confine di un campo. In caso di disputa si raccoglie subito una p.; essa serve a colpire un avversario (Es 21,18) o se stessi (Mc 5,5); la si getta su uomini (2Sam 16,6) o animali (Sir 22,20); si conosce la condanna della →lapidazione; i combattenti lanciano p. con la fionda (Gs 20,16), più tardi con ordigni (1Mac 6,51); servono a fortificare le porte della città (1Mac 5,47). La p. serve a molti usi: è sedile (Es 17,12), peso (Pr 16,11; nel filo a piombo: Zc 4,10; p. per far scomparire un oggetto: Ger 51,63), nascondiglio

(Sir 29,10), p. focaia (2Mac 10,3), chiusura (per chiudere un pozzo: Gen 29,2-10; chiudere una tomba: Mt 27,60); la si tagliava in forma di macina (Dt 24,6), di vasca per il frantoio (Mt 21,33 par.), di tomba nella roccia (Mt 27,60). Secondo la tradizione la mangiatoia di Gesù era di p., come la sua tomba. Nelle tre tentazioni si parla due volte di p. (Mt 4,2-7). La p. serviva soprattutto come materiale da costruzione. Era allora tagliata e, se necessario, levigata (1Re 7,9). Le p. molto grandi servivano come fondamenta (1Re 5,31) e come p. angolare per rinforzare le sezioni dei muri. Gli Ebrei erano orgogliosi delle belle p. del loro Tempio (Mc 13,1 par.) e ne avevano molta cura (1Re 7,9-12; 2Re 12,13; 22,6). Ma anche le p. più solide passano; di una città spesso non restava che un ammasso di p. (Is 17,1; Mi 1,6?) o neppure una p. (2Sam 17,13); questo sarà del Tempio di Gerusalemme (Mc 13,2 par.). Talvolta sulle p. si incidevano dei testi (→stele, →sigillo, →amuleto).

B *Uso religioso.* Oggetti religiosi di p. sono p. es. le due tavole della Legge (Es 24,12) e il coltello che serviva per la circoncisione (Es 4,25; Gs 5,2; →selce). La p. era considerata non suscettibile di comunicare l'impurità rituale, perciò l'acqua della purificazione veniva messa in giare di p. (Gv 2,6); gli altari dovevano essere di p. non tagliata (Es 20,25; cfr. Elia in 1Re 18,31s e Saul in 1Sam 14,33; →scalpello). Più volte la parola designa gli idoli (Sap 13,10; Ger 2,27). Bisogna anche ricordare la p. eretta o *maṣṣēbāh* (→stele), che si erigeva con uno scopo cultuale, sia come memoriale (Gen 28,18; 35,14), sia come p. votiva, con un altare o fungendo essa stessa da altare (in epoca patriarcale; Es 24,4; Dt 27,2), sia come simbolo della divinità maschile. In questo caso le p. erette erano severamente proibite in quanto si trattava di un uso pagano (Dt 16,22; 2Re 17,10; 23,14; ecc.), senza dubbio proveniente dai Cananei (Es 23,24; Dt 12,3); fu probabilmente per questo che in seguito sono state condannate e proibite le p. che non avevano le medesime caratteristiche (Es 34,13; Dt 16,22). Si conoscono le p. erette di Gezer, Sichem, tell en Naṣbe, ʾēn Šems, Meghiddo e nel tempio di Mekal a Bet-Sean.

2 **Senso metaforico**

A *Simbolo di inerzia o di solidità.* La p. è simbolo di chi è morto, di ciò di cui non si può godere, come mostrano le opposizioni Dio-p. (At 17,29), uomo-p. (Lc 3,8; 19,40); carne-p. (2Cor 3,3), pane-p. (Mc 4,3; 7,9). Le p. sono personificate in Ab 2,11 dove gridano per denunciare l'ingiustizia e la violenza dell'oppressore; e accuseranno anche le autorità ebraiche che proibiranno di acclamare Gesù (Lc 19,40), a meno che non si voglia vedere in questo testo un omaggio reso dalle p. stesse. Mt 3,9 par. dice che dalle p. Dio può suscitare dei figli di Abramo; egli, cioè, può dare alle p. il potere di generare (allusione a Is 51,1s che paragona Abramo ad una roccia). Lo stesso passo di Is 51,1s ispira forse Gesù quando, con un gioco di parole, chiama →Pietro la roccia su cui fonderà la sua Chiesa (Mt 16,18). Nello stesso spirito Paolo considera i cristiani come le p. dell'edificio che è la Chiesa (Ef 2,20; →edificazione), mentre Pietro li chiama le "pietre viventi" di un edificio spirituale (1Pt 2,5), che ha ricevuto la vita spirituale dalla p. vivente che è Cristo.

B *Simbolo di ricchezza.* La →p. preziosa è il simbolo del lusso e della ricchezza; il massimo della ricchezza è indicato dalla enumerazione: oro, p. preziose e perle (Ap 17,4; 18,12-16; 21,11-21). Le mura della Gerusalemme futura saranno ornate di p. preziose (Ap 21,18s, che ricorda Is 54,11s; Tb 13,16); le p. preziose più trasparenti riflettono il puro splendore di Dio (Ap 4,3) e della sua città santa (21,11).

C *Simbolo di Cristo.* La metafora della p. è applicata in tre maniere al Messia; egli è la p. del Tempio, la p. che schiaccia, la p. da cui scaturiscono acque vive.

a Cristo, pietra del Tempio. Per la p. del Tempio, il NT usa due espressioni: *kephalē gonias* (Mc 12,10 par. e 1Pt 2,7; cfr. Sal 118,22: *rōʾš pinnāh*) e *akrogonaios* (Ef 2,20 e 1Pt 2,6; Is 28,16: *ʾeben pinnāh*); etimologicamente esse significano "poste nell'angolo esterno", il che è piuttosto vago per significare sia "testata" sia "pietra d'angolo", cioè sia il compimento sia il fondamento dell'edificio. Gesù stesso vede l'annuncio della propria sorte nel Sal 118,22; rigettato dagli uomini come una p. inutilizzabile, è da Dio elevato come la testata d'angolo; al suo ritorno Dio mostrerà che gli uomini hanno posto la mano sul Signore e il fondatore della comunità della salvezza. Il cristianesimo antico ha sviluppato questo tema. At 4,11 applica il rifiuto della p. alla condanna a morte di Gesù, vede però nella posa della p. non il ritorno di Gesù, ma la sua risurrezione; in tal modo il Sal 118 è diventato la prova della morte e della risurrezione di Gesù. Ef 2,20 paragona la comunità composta da ebrei e da pagani a un Tempio di cui gli apostoli e i profeti sono il fondamento e Cristo la p. d'angolo; questo Tempio cresce (v. 21). In rapporto a Mc, l'immagine ha dunque subito un doppio sviluppo: il tempio futuro e Cristo, che ritorna, hanno fatto posto a un Tempio presente e a un Cristo glorificato, ugualmente presente. Cristo può essere anche il fondamento (1Pt 2,4-6; Rm 9,33; 10,11; 1Tm 1,16); questo tema viene da Is 28,16 (soprattutto nella LXX) dove Jahweh ha gettato le fondamenta del nuovo Tempio. Per confermare questa tesi, si potrebbe citare anche Zc 4,7: "Chi sei tu, o grande monte? Davanti a Zorobabele diventa pianura. Egli estrarrà la pietra, quella del vertice, fra le acclamazioni: Grazia, grazia su di essa". Dalla grande montagna, probabilmente l'ammasso di rovine dell'antico Tempio, Zorobabele estrae la p. "principale" *(hā ʾeben hārāšāh)*, espressione nella quale il termine "principale" può rapportarsi tanto all'inizio che al compimento, cioè può designare il fondamento come la p. di testata. Si grida di gioia alla posa della prima p. (Esd 3,10s), ma non quando si pone una pietra di testata o una p. di facciata; d'altronde difficilmente si ammetterà che una determinata p. sia stata designata come p. di testa. Invece il testo, volutamente misterioso, di Zc 3,9 non parla probabilmente del fonda-

mento del Tempio. Il testo è il seguente: "Ecco la pietra che io pongo davanti a Giosuè: su quest'unica pietra ci sono sette occhi (facce). Io stesso ho inciso la sua iscrizione". Alcuni esegeti pensano a una p. del Tempio, che sarebbe la p. di testata (Marti; Nowack) o il fondamento (Hitzig; Wright) o il Tempio stesso (Junker; Chary); altri vi vedono la p. preziosa di Giosuè (Mitchell; Rignell; Amsler) o di Zorobabele (Wellhausen). È certo che il redattore del libro ha visto un rapporto tra questo oracolo e la visione che precede. Quella visione attirava l'attenzione sul turbante di Giosuè, in modo che il redattore, leggendo l'oracolo, ha pensato al diadema del sommo sacerdote; tanto più che *pittēaḥ pittûaḥ* ("scultore della scultura") compare anche in Es 28,11.21, ogni volta a proposito del sommo sacerdote.

b Cristo, pietra d'inciampo. Lc 20,18 par. aggiunge alla citazione di Sal 118, 22 (p. scartata, innalzata) un'altra minaccia, che sviluppa il tema della p. nel senso di Dn 2,31-45: chi inciampa nella p. cade e si perde, e nel giudizio finale la p. che è Cristo schiaccerà i suoi nemici. Ugualmente funesta è "la p. d'inciampo" (Rm 9,32s; 1Pt 2,8; cfr. Lc 2,34), espressione presa da Is 8,14. Nei due casi è la fede a decidere se la p. che è Cristo sarà la causa della salvezza o della perdita dell'uomo.

c In 1Cor 10,4 la roccia dell'Oreb da cui zampilla l'acqua è l'immagine del Cristo preesistente. Il grido di Gesù in Gv 7,37s, che si deve porre nella cornice della festa dei Tabernacoli, si avvicina a questo testo. Antitipo della roccia sacra i cui zampilli irrigano il mondo (Ez 47,1.12 e Zc 13,1; 14,8 è la roccia su cui sorge il Tempio), Gesù si presenta come colui che disseta con acqua viva coloro che hanno sete, cioè i credenti (Gv 7,38a; cfr 4,10s).

Bibl. BHH, III, 1859s; DB, V, 417-420; StrBill, I, 732; 875s; III, 592s; IV, 272-283; TWNT, I, 792s; IV, 272-283; VI, 94-99. DD-JCMar

PIETRA CHE SCIVOLA, PIETRA ZOCHELET In ebr. *ʾeben hazzōḥelet;* luogo vicino alla fonte del →Lavandaio (Roghel); Adonia e i suoi sostenitori vi si riunirono per fare un sacrificio al tempo della successione di Davide (1Re 1,9). MDef

PIETRA PREZIOSA

1 Liste di pietre preziose

A *AT.* Due volte (Es 28,17-20; 39,10-12) si incontra una lista di dodici p.p. che ornano il pettorale del sommo sacerdote. Ez 28,13 dà, per le vesti del re di Tiro, una lista di 9 p.p. La loro corrispondenza nella LXX come nel targum di Es 28 permette di cogliere gli stretti legami che ci sono con la lista di Ap 21,18-21 nel NT. Es 28,17s. Ez 28,13:

Es		Ez		LXX	CEI
ʾōdem	1	*ʾōdem*	A	*sardion*	cornalina
piṭdāh	2	*piṭdāh*	B	*topazion*	topazio
bāreqet	9	*bārqat*	C	*smaragdos*	smeraldo
nopek	8	*nōpek*	D	*anthrax*	turchese
sappîr	7	*sappîr*	E	*sapphiros*	zaffiro
* *yāhālōm*	3	*yāhālōm*	F	*iaspis*	berillo
* *lešem*		—	G	*ligurion*	giacinto
* *šᵉbō*		—	H	*achatēs*	agata
ʾaḥlāmāh		—	I	*amethystos*	ametista
taršîš	4	*taršîš*	J	*chrusolithos*	crisolito
šōham	5	*šōham*	K	*bērullos*	onice
* *yāšpēh*	6	*yāšpēh*	L	*onuchion*	diaspro

Anche Giuseppe Flavio ci dà due liste di pietre del pettorale (*A.J.* 3,168; *B.J.* 5,234). Al di fuori di queste liste, si trova anche lo *šāmîr* (diamante? Ger 17,1; ecc.), l' *ʾeqdāḥ* (pietra di fuoco, berillo; Is 54,12; ecc.) e il *kadkōd* di colore rosso. Is 54,12 menziona le ultime due e ne fa delle "pietre del desiderio".

B *NT.* Ap 21,19-21 elenca le p.p. che formano il materiale delle dodici fondamenta delle mura della Gerusalemme celeste:

Ap	LXX	CEI
iaspis	F	diaspro
sapphiros	E	zaffiro
chalkēdōn	D	calcedonio
smaragdos	C	smeraldo
sardonux	—	sardonice
sardion	A	cornalina
chrusolithos	J	crisolito
bērullos	K	berillo
topazion	B	topazio
chrysoprasos	—	crisopazio
huakinthos	G	giacinto
amethystos	I	ametista

2 Interpretazione Non è facile determinare con precisione le specie di pietre menzionate nell'AT. Gli scavi palestinesi hanno permesso di trovarne di diversi tipi. Gli Israeliti le importavano dall'estero: Ofir (1Re 10,11), Arabia (1Re 10,2.10; Ez 27,22), Egitto, Media o attraverso l'intermediazione dei Fenici. Si conoscono nella Bibbia: →agata; →amestista; →calcedonio; →crisolito; →cornalina; →cristallo; →diamante; →smeraldo; →(1) carbonchio; →giacinto; →diaspro; →onice; →rubino; →zaffiro; →sardonice; →topazio.

Le parole che designano le p.p. sono di difficile interpretazione. Così, non si può affermare che i diversi autori della Bibbia abbiano raggruppato le p.p. a seconda del colore, o delle loro proprietà, o per il loro significato simbolico. Lo si può intuire più che spiegare. MCar

PIETRO In greco *petros;* il nome non deriva dal latino *petronius;* è il maschile della parola greca *petra,* "pietra", che non è attestato come nome di uomo e corrisponde all'aramaico *kēpā,* "roccia". Il gioco di parole, soggiacente al soprannome, è comprensibile solo nella tradizione aramaica. Il nome indica il compito affidato da Gesù a Simone. Per uno studio preciso sulla figura e il ruolo di **P.**, è utile raggruppare i dati della tradizione comune, che è alla base dei sinottici, e poi precisare i tratti particolari apportati da ciascun evangelista al ritratto co-

mune. Così si evidenzia una traiettoria molto istruttiva sulla venerazione crescente di cui P. fu oggetto. Il posto che P. occupa nel corpo paolino merita un esame a parte.

1 Tradizione evangelica comune L'apostolo che ricevette il soprannome di P. si chiamava Simone (Simeone); pescatore come suo fratello Andrea (Mc 1,16 par.), era originario di Betsaida (Gv 1,44). Chiamato sulle rive del lago di Galilea con Andrea, Giacomo e Giovanni (Mc 1,16-20 par.), P. ospitò Gesù nella sua casa di Cafarnao dove sua suocera fu guarita dalla febbre (Mc 1,29-31 par.). Quando Gesù istituisce i Dodici, Simone è nominato per primo (Mc 3,16 par.; cfr. At 1,13). Con Giacomo e Giovanni è testimone dei grandi avvenimenti: risurrezione della figlia di Giairo (Mc 5,37 par.), trasfigurazione di Gesù (Mc 9,2 par.), agonia di Gesù (Mc 14,33). Quando gli apostoli sono interrogati da Gesù circa la sua identità, Pietro confessa a nome del gruppo la sua fede messianica (Mc 8,29 par.). Dopo il primo annuncio della passione, cerca di riportare Gesù alla visione corrente del messianismo (Mc 8,32 par.; l'episodio manca in Luca). Gesù lo respinge come Satana ("tentatore") e lo invita a riprendere umilmente il suo posto di discepolo, chiamato a seguire il Maestro fino alla croce (Mc 8,33-35). Così è il carattere di Pietro, entusiasta, troppo sicuro di sé, ma pronto al pentimento. Egli appare come il portavoce dei Dodici (Mc 10,28-30 par.). Quando Gesù annuncia l'abbandono dei suoi discepoli, P. si esclude con una sicurezza pretenziosa (Mc 14,26-31 par.). Non riuscirà nemmeno a vegliare durante l'agonia (Mc 14,66-72 par.). Rinnega Gesù e al canto del gallo piange amaramente (Mc 14,72 par.). Secondo la formula kerigmatica conservata da Paolo (1Cor 15,5) P. fu il primo testimone della risurrezione. Questa cristofania speciale è solo accennata nei sinottici (Mc 16,7; Lc 24,34), preoccupati soprattutto di affermare il carattere collegiale dell'esperienza pasquale.

2 Tradizioni evangeliche specifiche

A *Vangelo di Marco.* Interprete di P. secondo Papia, Marco aggiunge poco alla tradizione comune. Mette in scena P. nell'episodio del fico (11,21) e in quello dell'annuncio della distruzione del tempio (13,3). Le debolezze di P. non sono affatto taciute; ciò non toglie che P. sia il primo a professare la messianicità di Gesù (8,29); il suo posto speciale nella predicazione è insinuato in 16,7 dove P. è distinto dal gruppo dei discepoli.

B *Vangelo di Luca.* Per comprendere bene il ruolo di P., bisogna considerare insieme il terzo Vangelo e gli Atti. Ponendo la chiamata degli apostoli nella cornice della pesca miracolosa (5,1-11), Luca tratteggia la missione della Chiesa. Il ruolo di P. è messo fortemente in rilievo; Gesù prega nella sua barca e gli dà l'ordine di prendere il largo. Costituito pescatore di uomini, P. sarà il primo ad accogliere i pagani nella Chiesa (At 10). Luca mette P. molte volte in scena (8,45; 12,41; 22,8), ma, nella sua venerazione per lui, omette le sue proteste di fronte allo scandalo della croce. Oggetto di una particolare preghiera di Gesù, P., dopo la conversione, dovrà confermare i suoi fratelli nella fede (22,31s; cfr. 24,34 e i discorsi di At).

C *Vangelo di Matteo.* Scritto senza dubbio ad Antiochia, il primo Vangelo ci presenta P. come colui che è il garante della tradizione autentica. Pone domande a Gesù e riceve delle risposte che valgono per tutta la Chiesa (Mt 18,21 sul perdono). Matteo è il solo a riportare tre episodi che manifestano il ruolo eccezionale di P.: il camminare sulle acque, con l'impetuosità di P., la caduta e il sollevamento (Mt 14,28-31 da confrontare con la condotta di P. durante la passione); il *Tu es Petrus* (Mt 16,17-19), legato alla speciale rivelazione che il Padre ha accordato a P.; infine l'episodio della moneta d'argento (17,24-27). Il *Tu es Petrus* è da vedere insieme alle altre due espressioni d'istituzione (Lc 22,31s e Gv 21,15-17). La forma semitica del testo costituisce un buon argomento a favore dell'antichità della formulazione, ma ci si può domandare se, per uno scopo catechetico, Matteo non abbia anticipato una dichiarazione che si collocherebbe meglio o dopo la cena (cfr. Lc), o dopo la Pasqua (cfr. Gv). Secondo la sua attuale collocazione il *Tu es Petrus* mostra l'indissolubile legame tra l'edificazione della Chiesa e la confessione di fede cristologica. Il testo riguarda prima di tutto l'autorità personale di P. in quanto testimone della fede e interprete qualificato della tradizione. Data la formulazione molto generale, il testo rimane aperto alle specificazioni che la storia della Chiesa metterà in evidenza.

D *Vangelo di Giovanni.* Giovanni presenta Simone come discepolo di Giovanni Battista e anticipa il conferimento del nome di P. fin dal primo incontro con Gesù (1,42). Alla confessione di Cesarea corrisponde la dichiarazione di P. quando molti discepoli abbandonano Gesù (6,68s). Il problema specifico è quello dei rapporti tra P. e il Discepolo prediletto in Gv 13-21 (→Giovanni, Vangelo). C'è quasi concorrenza tra i due; il Discepolo prediletto è il confidente di Gesù (13,23s) e attraverso di lui P. deve passare per sapere chi è il traditore. Il carattere impetuoso di P. è messo in evidenza nella scena della lavanda dei piedi (13,6-11). Solo il Discepolo è ai piedi della croce, mentre P. ha rinnegato il suo Maestro (18,15-18 e 25,27). Tuttavia, nell'accorrere al sepolcro vuoto, il Discepolo fa passare P. per primo (20s). Nell'apparizione sulla riva del lago il Discepolo riconosce Gesù per primo, ma è P. che si getta in acqua (21,7). È lui che per tre volte è invitato a dichiarare il suo attaccamento a Gesù ("Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu?") e riceve il compito di "pascere" il gregge (21,15-17), mentre il Discepolo deve "rimanere". Parola enigmatica che esprime senza dubbio l'importanza fondante della testimonianza del Discepolo, da armonizzare con l'incarico pastorale di P.

3 Atti degli Apostoli La prima parte di At costituisce "gli Atti di Pietro". È lui che dirige la comunità di Gerusalemme, che ritiene necessaria l'elezione di Mattia in sostituzione di Giuda (1,15-26). È lui che pronuncia i principali discorsi kerigmatici, il

giorno di Pentecoste (2,14s), dopo la guarigione del paralitico (3,1-26) e davanti al Sinedrio (4,1-22). Appare molte volte in compagnia di Giovanni (3,1s; 4,13s; 8,14). At mostra in due occasioni il suo coraggio di fronte alla persecuzione (4,1-22; 5,17-42). Dopo il martirio di Stefano, P. missionario visita la Samaria, convertita da Filippo (8,14-25), e inizia un viaggio nella pianura costiera (9). I suoi miracoli sono riferiti con compiacenza (3; 5,15; 9,32-35: Enea a Lidda; 9,36-45: Tabità a Giaffa). La conversione di Cornelio ha un posto di estrema importanza, come dimostrano le corrispondenze tra le visioni e le riprese del racconto. P. ha una visione che gli ordina di trasgredire la proibizione delle carni impure e va da un proselito, il centurione Cornelio. La discesa improvvisa dello Spirito Santo lo convince che bisogna battezzare Cornelio (10,44-48), ma dovrà dare una spiegazione alla comunità di Gerusalemme (11,1-18). Dopo l'uccisione di Giacomo (il Maggiore), fratello di Giovanni, nel 44, P. viene arrestato; miracolosamente liberato, "si incamminò verso un altro luogo" (12,1-17), indicazione vaga che non è possibile precisare. P. compare ancora negli Atti in occasione del Concilio di Gerusalemme (15), dove, sulla base della sua esperienza (15,7-11), dichiara che i pagani non devono essere circoncisi, perché la salvezza è accordata ai credenti per la grazia del Signore (15,11).

4 Lettere paoline L'opera paolina è di grande importanza a causa della sua datazione. Paolo usa indifferentemente, così pare, il nome di Cefa e di P. Egli attesta che P. è stato il primo testimone della risurrezione (1Cor 15,5) e allude alla sua missione: come gli altri apostoli, P. è accompagnato da una donna credente (1Cor 9,5). Questo dato è in contraddizione con la rinuncia a tutto, compresa la moglie (Lc 18,29), di cui si fa menzione nei sinottici (Mc 10,28 par.). La tradizione antica ha diversamente spiegato questo passo di Paolo, che nelle attuali ricerche sui ministeri acquista un nuovo rilievo. P. è andato a Corinto? La presenza di un partito di Cefa (1Cor 1,12) potrebbe farlo credere, ma può trattarsi di un gruppo di giudeo-cristiani. In ogni caso, Paolo non contesta l'autorità di P. nella 1Cor.

L'interpretazione di Gal pone difficili problemi. Costituito apostolo per "rivelazione" (Gal 1,16, testo da mettere in parallelo con Mt 16,17), Paolo non è andato a visitare P. che dopo tre anni (Gal 1,18). Nell'assemblea di Gerusalemme (Gal 2,1-10 da mettere in parallelo con At 15) P. appare come il responsabile dell'apostolato tra i circoncisi; con Giacomo e Giovanni costituisce una delle colonne della Chiesa e dà il suo avallo alla missione di Paolo tra i gentili. Ad Antiochia P. mangiava all'inizio con tutta la comunità, ma all'arrivo di gente che faceva capo a Giacomo, si ritira presso i giudeo-cristiani. Il problema dei pasti è legato a quello dell'Eucaristia e all'unità della Chiesa. Paolo reagisce vigorosamente denunciando l'ipocrisia di P., vale a dire la sua mancanza di coerenza con le proprie intime convinzioni (2,13). Ci manca l'esposizione del punto di vista di P. al riguardo. Paolo non precisa l'origine del conflitto. Ciò che è sicuro, è che il prestigio di P. rimase intatto nella comunità d'Antiochia, luogo verosimile della composizione di Mt.

5 Martirio di Pietro Dopo l'incidente di Antiochia, da collocare verso il 48/49, non sappiamo nulla sugli spostamenti di P. A Roma arriverà solo dopo la redazione di Rm. La data del suo martirio è incerta (64 o 67). Secondo la *Prima lettera di Clemente* (5,4) il martirio fu provocato da una gelosia interna: bisogna pensare a una denuncia? Secondo gli *Atti di Pietro* →apocrifi del NT, l'apostolo fu crocifisso a testa in giù. La testimonianza più preziosa si legge in Gv 21,18s: con la sua morte P. ha glorificato Dio. Gli scavi compiuti sotto la basilica vaticana (tra il 1940 e il 1949) hanno rafforzato la testimonianza della tradizione sul martirio di P. a Roma.

Bibl. DBS, VII, 1375-1415; DictSpir, XII, 1452-1473; TWNT, VI, 99-112; O. Cullmann, *Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel, 1952; RB 60, 1953, 565-579; G. Schulze-Kadelhach, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit*, TLZ 85, 1956, 1-14; J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16,18-19 in der altkirchlichen Exegese*, NtA 19, 1952, 4; B. Rigaux, *S. Pierre et l'exégèse contemporaine*, Conc 17, 1967, 129-152; R. Pesch, *La position et la signification de Pierre dans l'Eglise du N.T.*, Conc 64, 1971, 21-30; J. Blank, *Typologie néotestamentaire de Pierre et ministère de Pierre*, Conc 83, 1973, 39-50; R.E. Brown-K.P. Donfried-J. Reumann, *Peter in the New Testament*, 1973 (trad. francese: Paris, 1974); R. Kieffer, *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit*, Paris, 1982. [G.G. O'Collins, *Easter witness and Peter's ministry*, HeythJ 26, 1985, 177-178; R. Fabris, *Pietro*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 1151-1160; M. de Burgos Núñez, *Simón-Pedro: ideología e historicidad en las tradiciones neotestamentarias*, ComSev 22, 1989, 355-380; K. Quast, *Peter and the beloved disciple. Figure for a community in crisis* (= JStNTSup 32), Sheffield, 1989; B. D. Ehrman, *Cephas and Peter*, JBL 109, 1990, 463-474; R.S. Ascough, *Rejection and repentance: Peter and the people in Luke's Passion narrative*, Bib 74, 1993, 349-65]. ECoth

PIETRO, LETTERE DI

1 Prima lettera

A *Contenuto.* Dopo l'indirizzo e il saluto (1,1-2) c'è un ringraziamento che volge in meditazione sulla realtà della salvezza in una situazione di sofferenza (1,3-12). L'autore esorta poi i cristiani di origine pagana a tenere una condotta santa, fondata sulla santità stessa di colui che li ha chiamati (1,13-2,3). La sezione termina con una riflessione sul fondamento e la missione della comunità (2,4-10).

Un nuovo insieme di esortazioni (2,11-3,12) riguarda la vita cristiana in un mondo pagano; si affrontano in particolare i rapporti tra cristiani e autorità civili, tra servi cristiani e padroni pagani (in relazione a Cristo, modello di colui che soffre ingiustamente, sviluppato secondo Is 53), tra mogli cristiane e mariti pagani. Alla fine della sezione si trova una parenesi

sui rapporti nella comunità. Da 3,13 a 4,19 l'autore propone altre esortazioni e riflessioni per far capire la difficile situazione di una minoranza cristiana in mezzo ai pagani: è di nuovo Cristo che bisogna imitare. La lettera termina con delle direttive destinate ai capi della comunità (5,1-4), delle esortazioni all'umiltà (5,5-7) e alla vigilanza (5,8-11).

B *Composizione.* 1Pt, composta a Roma ("Babilonia" del v. 5,13), è rivolta ai cristiani convertiti dal paganesimo che, in seguito alla loro rinuncia ai valori pagani e alla loro adesione alla fede e morale cristiana, vivono una situazione di emarginazione in rapporto alla società pagana. L'autore cerca di far loro comprendere la vera origine della sofferenza che essi vivono, di mostrar loro l'esempio di Cristo, e così di incoraggiarli a rimanere fedeli alla loro fede. Si tratta di una vera lettera, mandata ai cristiani d'Asia Minore; la lettera comprende tuttavia degli elementi tradizionali (Selwyn, Lohse), ma non necessariamente una liturgia battesimale (Preisker, Cross, Boismard, Llopart), la cui influenza fu a lungo esagerata (critica di Moule, Hill). Il ricorso all'AT è notevole. La stessa lettera (1,1; 5,1.12s) e tutta la tradizione designano Pietro come autore. Alcuni tuttavia sono incerti, a motivo della lingua (un greco troppo elegante per un pescatore palestinese), dell'uso esclusivo della LXX e della mancanza di allusioni storiche alla vita di Gesù. Per confutare queste obiezioni, si afferma che Silvano ne è stato l'amanuense, il che spiegherebbe alcune somiglianze con la teologia di Paolo (somiglianze più apparenti che reali). Infine, alcuni mantengono la pseudonimia di 1Pt. Così, per la data di composizione le posizioni variano tra poco prima del 64 e il 112. Verosimilmente, bisogna datarla tra il 70 e l'85.

2 Seconda lettera

A *Contenuto.* Dopo il saluto e la benedizione (1,1-2), una descrizione della vocazione cristiana è seguita da un'esortazione a essere fedeli all'insegnamento apostolico e profetico (1,12-21). Il cap. 2 è un'invettiva contro i falsi dottori, in cui si precisano la loro azione e il giudizio che si meritano. La lettera termina con un insegnamento sul ritardo del giorno del Signore (3,1-13) e un'esortazione alla vigilanza (3,14-18). 2Pt dà alcune indicazioni sull'ispirazione della Scrittura, sullo sviluppo del canone (l'insegnamento degli apostoli, il corpo paolino) e sull'escatologia.

B *Composizione.* Il genere letterario di 2Pt si avvicina più al testamento d'addio che al genere epistolare. Il suo carattere pseudoepigrafico è quasi unanimemente riconosciuto. Sebbene ci sia un riferimento alla 1Pt (3,1), le differenze di vocabolario e di stile portano a non riconoscere un autore comune. La lettera è conosciuta in Egitto già dal III secolo (si veda l'antica versione copta e il papiro P72, e i chiari riferimenti in Origene). Tuttavia, perché essa sia accettata nel canone, bisogna attendere il IV secolo in Occidente e in Asia Minore, e il V e VI secolo in Siria e a Costantinopoli. Il conflitto con i falsi dottori (forse gnostici) è stato l'occasione della lettera. Considerando che essa usa Gd (confrontare 2Pt 2,1-3,3 con Gd 4-28) e che conosce una raccolta paolina (3,15-16), i commentatori la datano tra l'80 e il 180. Verosimilmente fu composta verso il 125 in un ambiente giudeo-cristiano ellenistico, forse in Egitto, dove è attestata per la prima volta e dove si hanno le tracce di una letteratura "petrina" (*Apocalisse di Pietro; Vangeli di Pietro;* →apocrifi del NT).

Bibl. Commentari: C. Bigg, Edinburgh, 1910²; G. Wohlenberg, Leipzig, 1923³; U. Holzmeister, Paris, 1937 (1P); J. Chaine, Paris, 1939 (2P); E.G. Selwyn, London, 1947² (1P); H. Windisch-H. Preisker, Tübingen, 1951³; J.C. Margot, Genève, 1960; C. Spicq, Paris, 1966; J.N.D. Kelly, London, 1969; F.W. Beare, Oxford, 1970³ (1P); E. Best, London, 1971 (1P); L. Goppelt, Göttingen, 1978 (1P); N. Brox, Neukirchen-Vluyn, 1979 (1P); E. Fuchs-P. Reymond, Neuchâtel, 1980 (2P); J. Calloud-F. Genuyt, Paris, 1982 (1P). [H.R. Balz-W. Schrage, *Le lettere cattoliche: Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda* (= NT 10), Brescia, 1978; R. Fabris, *Lettera di Giacomo e Prima Lettera di Pietro; Commento pastorale e attualizzazione* (= LetPastB 33), Bologna, 1980; K.H. Schelkle, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda* (= ComTeolNT XIII/2), Brescia, 1981; R. Pesch, *L'autenticità della vostra fede. Commento alla prima lettera di Pietro* (= StBibPaid 62), Brescia, 1982 (originale tedesco 1980); O. Knoch, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. Übersetzt und erklärt* (= RgNT), Regensburg, 1990].

Studi (1P): E. Lohse, *Parànese und Kerygma im 1. Petrusbrief*, ZNW 45, 1954, 68-89; M.A. Chevallier, *Condition et vocation des chrétiens en diaspora*, RechSr 48, 1974, 387-398; D. Hill, *On Suffering and Baptism in I Peter*, NT 18, 1976, 181-189; C. Perrot et al., *Études sur la première lettre de Pierre*, Paris, 1980; J.H. Elliott, *A Home for the Homeless*, London, 1982. [W. Munro, *Authority in Paul and Peter. The identification of a pastoral stratum in the pauline corpus and I Peter* (= SNTStMonS 45), Cambridge, 1983; É. Cothenet, *Les épîtres de Pierre*, CahÉv n. 47, 1984; M. Carrez et alii, *Lettere di Paolo, Giacomo, Pietro e Giuda*, edizione italiana a cura di C. Valentino (= PicEB 8), Roma, 1985; U. Vanni, *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda* (= LOB 2.13), Brescia, 1986; E. Bosetti, *Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima lettera di Pietro* (= RivBSup 21), Bologna, 1990; M.L. Rigato, *Quali i profeti di cui nella 1 Pt 1,10?*, RivB 38, 1990, 73-90; L. Thurén, *The rhetorical strategy of I Peter: with special regard to ambiguous expressions*, Åbo, 1990].

Studi (2P): J. Snyder-W. Hupper-R. Bauckham, JEvTS 22, 1979, 265-267; 23, 1980, 65-66; 25, 1982, 91-93 (bollettino bibliografico); J.J. von Allmen, *L'Apocalyptique juive et le retard de la parousie en II Pierre 3:1-13*, RTPhil 99, 1966, 255-274; T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter*, Uppsala, 1977; J. Neyrey, *The Form and Background of the Polemic in 2 Peter*, JBL 99, 1980, 407-431. [M. Carrez et alii, *Lettere di Paolo, Giacomo, Pietro e Giuda*, edizione italiana a cura di C. Valentino (= PicEB 8), Roma, 1985; É. Cothenet, *Les épîtres de Pierre*, CahÉv n. 47, 1984; D.F. Watson, *In-*

vention, arrangement, and style: rhetorical criticism of Jude and 2 Peter (= SBLDiss 104), Atlanta GA, 1988]. TPO

PIETRO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

PILATO In greco *pilatos*, dal latino *pilatus*; soprannome di →Ponzio, procuratore della Giudea sotto il quale Gesù fu condannato. CSaul

PILATO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

PINCAS →Finees, Pincas.

PINNACOLO In greco *pterugion* (Volgata: *pinnaculum* diminutivo di *pinna*, "ala"); designa una parte elevata (Mt 4,6; Lc 4,9) del Tempio; alcuni hanno pensato alla balaustra che corre intorno al tetto del santuario o alla testata del frontone. Tuttavia pare più probabile riconoscervi l'angolo sud-est del grande portico esterno, sostenuto da un importante terrazzamento, e un muro erodiano, che si levava direttamente a picco sulla valle del Cedron. Nel 62 Giacomo il Minore, vescovo di Gerusalemme, era stato fatto precipitare dal p. del Tempio (Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 2,23,19). CSaul

PINO Traduzione ipotetica (BJ; CEI: "frassino") di due termini ebraici di cui il primo *ʾōren* (Is 44,14) potrebbe significare "lauro" *(Laurus nobilis)* e il secondo, *ʿēṣ šemen* (Ne 8,15) letteralmente "albero d'olio". MDef

PIOGGIA

1 Fenomeno naturale In Palestina la p. è relativamente rara. In realtà, piove quantitativamente di più a Gerusalemme (600 mm di media all'anno) che a Parigi (570 mm) o a Madrid (420 mm); ma la p. è meno distribuita nel corso dell'anno. La p. (in ebr. *māṭār* o *gešem*; *huetos* nella LXX) ha un'importanza decisiva nell'agricoltura e nella vita quotidiana, contrariamente all'Egitto dove non piove praticamente mai e dove il terreno lungo il Nilo è fertile solo grazie all'acqua del fiume. La stagione delle p. va da ottobre ad aprile. La p. d'estate è rara (1Sam 12,17s) ed è nociva durante il raccolto (Pr 26,1). La prima p. è la p. precoce (ebr. *yôreh* o *môreh*; greco *huetos proimos*), da metà ottobre a metà novembre; essa dissoda la terra seccata e indurita nell'estate, purché non sia troppo forte. La fredda p. invernale cade in dicembre-gennaio; riempie i serbatoi d'acqua e causa le alluvioni nelle valli dove la terra diventa fertile. Indispensabile al raccolto (Gl 2,23), la p. tardiva (ebr. *malqôš*; in greco *huetos opsimos*) si alterna con il sole da marzo ad aprile.

2 Teologia Per la Bibbia la mancanza di p. è una punizione di Dio provocata dall'infedeltà dell'uomo (Dt 28,24; 2Cr 6,26) perché Dio solo è il padrone della p. (Gen 2,5; Ger 14,22) e può inviare un profeta per trattenere la p. o per far piovere (1Re 17,1; Gc 5,17s). Punizione è anche la p. torrenziale (Ez 13,13) o di eccessiva durata (Gen 7,4.12; →diluvio). Quando la p. viene al tempo giusto è una grazia di Dio che ricompensa la fedeltà del suo popolo (Lv 26,4).

Bibl. Abel, 1, 123-127.129-132; DBS, VI, 1039-1044; TWNT, IV, 827-842; F.J. Bruijel, *Bijbel en Natuur*, Kampen, 1939, 62-67; N. Rosenan, *One Hundred Years of Rainfall in Jerusalem*, IsrEJ 5, 1955, 137-153; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958, 18-24.31-33.41-53; L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, AnBib 39, 1970, 114-126. BEsc

PIOMBO In ebr. *ʿōperet*, nome preso in prestito; il p. non si trova in Palestina, paese povero di metalli; lo si importava dal porto di Tiro (Ez 27,12). Anche durante la prima metà del II millennio il p. era sconosciuto in Palestina; le scoperte più antiche (due statuette di una dea, un cucchiaino da unguento, p. per la pesca) sono posteriori agli Hyksos. Nm 31,22; Ez 22,18.20; Sir 47,18 lo menzionano insieme al ferro e lo stagno; Gb 19,24 è oscuro (cfr. J.J. Stamm, ThZ 4, 1948, 331-338; Ger 17,1). Il p. è fuso al fuoco (Is 1,25; Ger 6,29). I nemici sprofondano nel mare come piombo (Es 15,10: allusione al p. che viene attaccato a fili che si immergono nell'aqua). Zc 5,7-8 conosce un coperchio di p.; Am 7,7-9 il filo a p. (secondo altri: una leva di ferro, poiché il significato della parola ebraica corrispondente, *ʾănāk*, è incerto). →bronzo, rame; →metallo; →miniere.

Bibl. BRL, 11-13; BHH, I, 256; R. Forbes, *Silver and Lead in Antiquity*, EOLJb 7, 1940, 489-524. AvdB-JCMar

PIPISTRELLO L'animale impuro (Lv 11,19; Dt 14,18; Is 2,20) *ʿăṭallēp* (LXX: *otholabad*) deve essere probabilmente identificato con il p., come suggerisce la LXX *(nykteris)* e l'ebraico moderno; in Bar 6,21, i p. (in gr. *nykterides*) fanno parte degli ospiti poco scrupolosi dei tempi pagani. MDef

PIRATON In ebr. *pirʿātôn*, in greco *pharaton*; città di Efraim, a sud-ovest di Sichem; è la patria del giudice Abdon e di un prode di Davide (Gdc 12,13.15; 2Sam 23,30); fu fortificata dai Bacchidi (1Mac 9,50); oggi Ferʿata, 10 km a sud-ovest di Nablus. MDef

PIREAM In ebr. *pirʾām*; re amorreo di Iarmut (Gs 10,3s), battuto con i suoi alleati a Gabaon da Giosuè (Gs 10,12-14; fermata del sole); catturato a Makkeda, fu impiccato su ordine di Giosuè (Gs 10,16-27). JMer

PIRRO In greco *pyrrhos*, "rosso fuoco"; padre di Sopatro, il compagno di viaggio di Paolo dalla Gre-

cia all'Asia Minore prima della sua ultima salita a Gerusalemme (At 20,4). JMer

PISCINA In ebr. *bᵉrēkāh;* in greco *kolymbethra;* la p. è di solito una grande cisterna a cielo aperto la cui funzione essenziale è quella di essere una riserva d'acqua o, in via accessoria, un luogo dove si possa fare il bagno. Le p. erano normalmente artificiali: scavate nella roccia o costruite con l'aiuto di una diga nel fondo di una valle; servivano soprattutto a rifornire d'acqua le città e i re si facevano un vanto di costruirne (Qo 2,6; stele di Mesa; iscrizione ammonita di Aminadab; cfr. anche il sommo sacerdote: Sir 50,3). Sono menzionate a Gabaon (2Sam 2,13), a Ebron (2Sam 4,12), a Samaria (1Re 22,38), a Chesbon (Ct 7,5) e soprattutto a Gerusalemme: la p. superiore (2Re 18,17; Is 7,3; 36,2), la p. inferiore (Is 22,9), la vecchia p. (Is 22,11), la p. del re (Ne 2,14), la p. costruita e la p. di →Siloe (Ne 3,15.16). Quest'ultima p. è menzionata anche nell'iscrizione di Siloe (cfr. 2Re 20,20; 2Cr 32,30; Sir 48,17) e nel NT (Gv 9,7.11); il quarto Vangelo menziona anche la p. probatica (Gv 5,2.7), essendo queste due p. legate a guarigioni operate da Gesù. ALem

PISGA In ebr. *pisgāh;* monte vicino al →(2) Nebo; è l'ultima tappa dell'esodo prima del Giordano (Nm 21,20); Mosè contempla la Terra promessa dalla cima del P. secondo Dt 3,27; 34,1; fa parte dei possedimenti di Ruben (Dt 3,17; Gs 13,20; cfr. 12,3). Lo si identifica con il rās es-Siyāġa, 29 km a sud-ovest di Amman e 3 km a nord-ovest del →(2) Nebo. MDef

PISIDIA In greco *pisidia;* regione montuosa dell'Asia Minore, limitata dalla Panfilia al nord, la Licia e la Caria a ovest e la Cilicia a est. Popolata da tribù indipendenti a fatica sottomesse da Alessandro e dai suoi successori, nel III sec. a.C. fu annessa alla provincia romana di Cilicia. Ridivenne un piccolo regno all'epoca di Marco Antonio, ma Augusto la unì alla provincia della Galazia. Vespasiano la divise tra la Cappadocia e la Licia-Panfilia. Paolo e Barnaba visitano le città della P. dopo aver lasciato Cipro (At 13,14) e vi ripassano al loro ritorno (At 14,21-24).

Bibl. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor,* Princeton, 1950. CSaul

PISON In ebr. *pîšôn,* da *pûš,* "balzare" (Ab 1,8; Ger 50,11; Ml 3,20), da cui il significato di "saltellante"?; uno dei quattro fiumi del paradiso (Gen 2,10-14 da cui dipende Sir 24,25-27). Il paese di Avila, intorno a cui scorre, paese dell'oro, della resina odorosa e dell'onice (Gen 2,11-12), è verosimilmente l'Arabia (Gen 10,29; 25,17; 1Sam 15,7), ma non si conosce nessun fiume che corrisponda al P. della Bibbia. Spesso identificato con l'Indo a partire da Giuseppe Flavio (*A.J.* 1,1,3), il P. è oggi restituito al mondo mesopotamico, ma le localizzazioni proposte restano ipotetiche. Potrebbe semplicemente darsi che il P. e il Ghicon ("lo zampillante"), che la Bibbia unisce al Tigri e all'Eufrate, abbiano solo un'esistenza letteraria e siano nati dalla preoccupazione di porre le quattro parti del mondo della cosmologia orientale sotto l'influenza delle acque paradisiache. Un fiume esce dall'Eden, irriga il giardino e si divide poi in quattro bracci per irrigare e rendere fertile tutta la terra. →paradiso.

Bibl. DBS, VI, 1182-1184; E.A. Speiser, *The Rivers of Paradise,* in *Festschrift J. Friedrich,* Heidelberg, 1959, 473-485. ABoud

PISTACCHIO In ebr. *boṭnāh;* i frutti del p. *(Pistacia vera)* figurano tra i "migliori prodotti del paese", dati da Giacobbe in dono per Giuseppe, che era in Egitto (Gen 43,11). Questi frutti oleosi venivano mangiati freschi, come le mandorle, o seccati e utilizzati come spezie; il *nardos pistikē* di Mc 14,3; Gv 12,3 potrebbe essere →nardo mischiato a resina di p. HF-JCMar

PISTIS-SOPHIA →apocrifi del NT.

PITOM In ebr. *ptm* (TM: *pitōm*), letto in origine *patum,* in eg. *pr-ỉtm,* "Casa di Atum"; nome di molti santuari di questo demiurgo diventato dio solare per la sua identificazione con Rê. Se ne trovano molti sul Delta, a →Eliopoli, poi a →Sais e nella sezione occidentale del wādī Ṭumilāt e vicino a Tura. Si è d'accordo nell'identificare il P. di Es 1,11 con *pr-ỉtm-ṯw,* la città santa di Atum di Tjeku che viene localizzata sul tell el-Masḫūta, 16 km a ovest di Ismailia. È l'area di una città le cui origini non vanno oltre la fine del VII secolo e che fu probabilmente fondata dal faraone →Necao II (610-595 a.C.) al tempo dell'apertura del "Canale dell'Est". Un tempio di Atum si ergeva nelle vicinanze dalla fine del XIII secolo a.C., dato che il *Papiro Anastasi* V, 56-57 menziona "gli stagni di *pr-ỉtm* di Merneptah-hotep-her-Maat, che sono a Tjeku". Questo *pr-ỉtm,* "Casa di Atum", faceva parte però della Fortezza di Merneptah e gli stagni in questione sono forse i "pozzi di Merneptah-her-Maat" del *Papiro Anastasi* III, 6,4 (cfr. 5,1; 5,4), che è della stessa epoca. L'identità della città di *pr-ỉtm* con tell el-Masḫūṭa è nondimeno confermata dai dati congiunti dell'epigrafia e di Erodoto. Risulta infatti dalle iscrizioni aramaiche trovate a tell el-Masḫūṭa che un contingente arabo della tribù di →Kedar aveva lì una guarnigione nel V sec. a.C., ciò che fa dire a Erodoto che la città è *patoumos arabias* (*Storie* 2,158), "Pitom d'Arabia". Gli autori greco-romani e la LXX le danno il nome di *hērōō(n)-polis.* Questa città, proprio come la piazzaforte di Merneptah *(Papiro Anastasi* 6,54-56), costituiva la porta dell'Egitto. Per questo, secondo Gen 46,28-29 e Giuseppe Flavio (*A.J.* 2,184) Giuseppe vi incontrò Giacobbe che arrivava da Canaan e, per Eteria, la città si trovava

"nel luogo attraverso il quale noi eravamo già entrati in territorio egiziano, lasciando dietro di noi le terre dei Saraceni". I costruttori di P. avevano utilizzato nei secoli VII-VI a.C. notevoli quantità di materiali provenienti da antichi luoghi dei faraoni, soprattutto dei ramessidi. È ciò che permette forse all'autore di Es 1,11 di collegare l'oppressione degli Ebrei in Egitto alla fondazione di P. La tradizione di cui l'autore si fa eco non può però essere anteriore al VI secolo e potrebbe riflettere la situazione dei Giudei rifugiatisi in Egitto nel 587 a.C. (1Re 25,26; Ger 44,26-28).

Bibl. Abel, II, 410; DBS, VIII, 1-6; LÄ, IV, 1054-1058; VI, 351; I. Rabinowitz, *Aramaic Inscriptions of the Fifth Century B.C.E. from a North-Arab Shrine in Egypt*, JNES 15, 1956, 1-9, (tavv. I-VII); D.B. Redford, *Ex. I,11*, VT 13, 1963, 401-418; W. Helck, *Tkw und die Ramsesstadt*, VT 15, 1965, 35-48; E.P. Uphill, *Pithom and Raamses. Their Location and Significance*, JNES 27, 1968, 291-316; 28, 1969, 15-39; J.S. Holladay, *Tell el-Maskhuta*, Malibu, 1982. ELip

PLATANO In ebr. *ʿermôn*, in greco *platanos*; Sir 24,14; Ez 31,8 evocano il portamento maestoso del p. (*Platanus orientalis*; cfr. Gen 30,37); è stato anche proposto di tradurre con "platano" l'ebr. *tidhār*, un albero del Libano (Is 41,19; 60,13) male identificato. JLong

PLEIADI →stella.

POESIA EBRAICA L'antica p.e. è caratterizzata dal parallelismo dei membri di ciascun stico o colon. La rima, l'assonanza e le allitterazioni hanno solo un'importanza relativa, così come i "ritornelli"(Sal 136) e la divisione in strofe (Lam 1-4), elementi che tuttavia esistono. Talvolta non è facile distinguere la poesia dalla prosa artistica o oratoria, con un ritmo degli accenti percettibile e talvolta con parallelismi (Gen 1,27-28; 2,24; 5,29; Gs 1,16-17; Dt 28,3-6.16-19; ecc.). Infatti, i manoscritti biblici non distinguono prosa e poesia, se non con un diverso sistema di accenti o segni grafici che indicano dove è l'intonazione. Questo particolare sistema è usato solo in tre libri poetici, Sal, Pr, Gb, anche se una parte importante degli scritti profetici, testi quali il Ct e Lam e parecchi passi del Pentateuco e dei libri storici appartengono certamente a un →genere letterario poetico, perfino salmico, come Es 15; Dt 32; Gdc 5. Nonostante la standardizzazione della lingua biblica e la tendenza a prosaicizzare i versi, gli scritti poetici conservano spesso dei tratti arcaici sia nel vocabolario che nella grammatica.

Bibl. DBS, VIII, 65-76; R. Lowth, *De Sacra poesi Hebraeorum*, Oxford, 1753; J.G. Herder, *Vom Geiste der ebräischen Poesie*, in *Sämmtliche Werke*, XI, Berlin, 1879, 213-466; XII, Berlin, 1880, 1-302; L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, Barcelona, 1963; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiasbuches*, BZAW, 132, 1973; W.R. Watters, *Formula Criticism and the Poetry of the O.T.*, BZAW 138, 1976; P. van der Lugt, *Strofische Structuren in de Bijbels-Hebreeuwse Poëzie*, Kampen, 1980; J. Krašovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*, VTS 35, 1984; W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, Sheffield, 1984. [E.R. Follis (ed.), *Directions in biblical Hebrew poetry* (= JStOTSup 40), Sheffield, 1987; L. Alonso Schökel, *Manuale di poetica ebraica* (= BibBib 1), Brescia, 1989 (originale spagnolo 1988); E.S. Gerstenberger, *Psalms. Part I with an introduction to cultic poetry* (= Forms of Old Testament Literature XIV), Grand Rapids MI, 1988; D. Pardee, *Ugaritic and Hebrew poetic parallelism. A trial cut (ʿnt I and Proverbs 2.)* (= VTSup 39), Leiden, 1988; W.T.W. Cloete, *The concept of metre in Old Testament studies*, JSem 1, 1989, 39-53; W.G.E. Watson, *Problems and solutions in Hebrew verse: A survey of recent works*, VT 43, 1993, 372-84]. ELip

POLIGLOTTA Nome dato alle Bibbie che presentano il testo in più (in gr. *polus*) lingue (in gr. *glōtta*). Queste edizioni servono per la critica testuale: la giustapposizione dei testi (disposti normalmente in una stessa pagina in colonne parallele) facilita moltissimo la critica e la restituzione del loro tenore primitivo; infatti la maggior parte delle p. sono state composte quando nacque la critica testuale.

1 Poliglotte del Rinascimento Oltre alle *Esaple* di Origene (→versioni antiche) composte tra il 228 e il 240, si conoscono quattro grandi p. della Bibbia.

A La *Poliglotta di Alcalá* o *Poliglotta Complutense*. Commissionata e finanziata dal Cardinale Francisco Ximenes di Cisneros, questa p. (Alcalá di Henares, 1514-1517, 5 voll.) contiene per l'AT il testo ebraico, la Volgata, la LXX e il *Targum di Ongelos* (Pentateuco); per il NT, il greco e la Vulgata.

B La *Poliglotta di Anversa*. Opera di Arias Montano, questa p. (Anversa, 1569-1572, 8 voll.) contiene, in più della precedente, un targum per tutto l'AT e la Peshitta per il NT.

C La *Poliglotta di Parigi*. Questa p. (Parigi, 1629-1645, 10 voll.), dovuta all'oratoriano Morin, aggiunge ai testi della *Poliglotta di Anversa* il Pentateuco samaritano e il *Targum samaritano*, l'AT in siriaco e una versione araba; questa p. contiene molti errori.

D La *Poliglotta di Londra*. Opera di Brian Walton, questa p. (Londra, 1654-1657, 6 voll.) è la migliore e la più estesa; rispetto alla precedente, contiene in più il NT in etiopico e i Vangeli in persiano. Ne esiste un'edizione fac-simile in 5 volumi. Come le precedenti, questa p. dà molto spesso una traduzione (interlineare o no) dei testi non latini e un certo numero di trattati su temi biblici, dei lessici, ecc.

2 Poliglotte moderne Le p. apparse in seguito sono molto meno voluminose. Tra queste citiamo la p. di R. Stier-K. Theile (Bielefeld, 1850^{5}) che contiene i testi ebraico, greco, latino e tedesco e l'edizione cattolica di F. Vigouroux (*La Bible polyglotte*, Parigi, 1898-1906, 8 voll.) che presenta i testi ebraico, greco, latino e francese. La *Poliglotta Matritensia* cominciata nel 1957 a Madrid, con il progetto di riunire i testi critici di tutte le versioni dell'AT e del NT, è rimasta

ai primi volumi. Edizioni critiche di alcune versioni appaiono tuttavia nella collezione *Textos y estudios "Cardinal Cisneros"*. L'utilizzazione dell'informatica negli studi biblici apre nuove prospettive nel confronto multilingue dei testi biblici.

Bibl. DB, V, 514-529; F. Delitzsch, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Kard. Ximenes,* Leipzig, 1876-1881; M. Revilla Rico, *La poliglotta de Alcalá,* Madrid, 1917. BEsc

POLITARCA In greco *politarchēs;* titolo portato dai magistrati di alcune città greche dell'impero romano, specie in Macedonia e in Epiro. In At 17,6-8 Giasone, l'ospite di Paolo, è trascinato davanti ai politarchi di Tessalonica, che erano cinque o sei. CSaul

POLLO →gallo, pollo, pulcino.

PONTO In greco *pontos,* "mare", regno ellenistico, sul mar Nero, a nord dell'Asia Minore e divenuto provincia sotto Pompeo nel 63 a.C. Unito alla Bitinia all'inizio dell'impero, il P. formava una provincia senatoria; ospitava una comunità giudaica, di cui alcuni membri erano presenti a Gerusalemme il giorno della Pentecoste (At 2,9). Il cristianesimo vi si propagò rapidamente: Aquila e Priscilla erano originari del Ponto (At 18,2) e la provincia è tra i destinatari di 1Pt (1,1). CSaul

PONZIO In greco *pontios,* dal latino *pontius;* governatore della Giudea dal 26 al 36, sotto il regno di Tiberio (cfr. Lc 3,1), il cui vero nome era Ponzio Pilato. Il suo nome appare su un'iscrizione mutila, ritrovata a Cesarea marittima (→Cesarea, iscrizione). Dovette reprimere una sommossa dopo essersi impadronito del tesoro del Tempio per far costruire un acquedotto; massacrò i Samaritani che andavano al Garizim a cercare oggetti sacri, nascosti un tempo da Mosè. Accusato dai suoi amministrati, fu deposto dal governatore di Siria, Vitellio, che lo mandò a Roma per essere giudicato; vi giunse nell'aprile del 37, dopo la morte di Tiberio, e non si sa nulla della sua fine (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,169-177; *A.J.* 18,35.55-64.87-89). Era a Gerusalemme nei giorni della passione, ma la sua responsabilità è nettamente attenuata dagli evangelisti (Mt 27,2-26; Mc 15,1-15; Lc 23,1-25; Gv 18,29-19,38; At 4,27; 13,28).

Bibl. R. Schwartz, *Josephus and Philo on Pontius Pilatus,* JerCath 3, 1983, 26-45. CSaul

POPOLI, TAVOLA DEI Nella forma di una tavola genealogica della discendenza di Noè, caratteristica della redazione "sacerdotale", Gen 10,1-7.13-18a.20-29.31 ci dà in realtà la lista di 70 popoli della terra. Questo numero corrisponde a quello dei →figli di Dio nella mitologia di Ugarit (KTU 1.4,6,46) e a quello degli angeli protettori delle nazioni (cfr. Dn 10,13; Jub 15,32). Questo rapporto numerico era imposto dalla tradizione, secondo la quale i confini delle nazioni erano stati definiti secondo il numero dei figli di Dio (Dt 32,8s; cfr. Gen 10,25b).

1 Struttura La struttura della tavola è chiara, malgrado le interpolazioni fatte nel corso della stesura del Pentateuco. I popoli sono raggruppati, più che per le loro affinità etniche, per le relazioni storiche intercorse e per la loro situazione geografica; i figli di Iafet, nel numero di 14 (7x2), popolano l'Asia Minore e le isole vicine; i figli di Cam, che sono 28 (7x4), abitano i paesi del sud: l'Africa e le zone vicine dell'Arabia, della Palestina e della Fenicia; i figli di Sem, anch'essi 28 (7x4), vivono a est: soprattutto in Mesopotamia e nell'Arabia sud-orientale. Non c'è nessun popolo a ovest, perché questa parte dell'universo è occupata dal Mediterraneo. La ripartizione dei popoli in tre gruppi sembra indicare nella montagna divina del Safon, all'estremo nord della Fenicia, il centro della terra, partendo dal quale è stata fatta la distribuzione delle nazioni. Là si riuniscono in assemblea i figli di Dio (Is 14,13) e là è il perno della terra tutta (Gb 26,7). La cifra 7, il cui multiplo determina il numero dei discendenti di Iafet, Cam e Sem, ha una sua funzione anche all'interno di ciascuna delle tre famiglie di popoli. I figli di Iafet sono 7 (Gen 10,2) e anche i suoi nipoti sono 7 (10,3s). Tra i Camiti, Cush Etiopia (Gen 10,7) e Mizraim Egitto (Gen 10,13), hanno ciascuno 7 discendenti. I figli di Sem, come quelli di Iafet, sono 7 (Gen 10,22): Elam, Assur, Arap (vedi il neo-assiro *Ar-pa-a-a,* "Arabo"), Kesed (Caldea), Lud, Aram, Qenan (LXX). I suoi discendenti nel ramo di Aram e di Kesed sono ancora 7 (Gen 10,23-25a), ma la fusione accidentale dei nomi Arap e Kesed, unita all'armonizzazione di Gen 10,24s e 11,10-17, ha un po' confuso questo passo. Infine il gruppo di Joktan, originariamente un figlio di Arap, conta 14 membri (7x2).

2 Antroponimi inseriti L'autore di Gen 10 ha dovuto certamente fare fatica per riunire i 70 nomi necessari, come vediamo dall'origine disparata di questi. Possiamo infatti constatare che nomi di personaggi noti si mescolano, nella lista, ai nomi di popoli, ai nomi gentilizi e ai toponimi. Togarma, per esempio, figlio di Gomer (Gen 10,3) eponimo dei Cimmeri, deve essere Tugdamma (confusione *d/r*), il famoso capo cimmero noto dalle fonti accadiche e greche (Lygdamis) e la cui "casa" è menzionata in Ez 27,14 e 38,6. Elisa, figlio di Iavan (Gen 10,4), è "Ulisse dai lunghi viaggi", generalmente collegato a →Tarsis. Le "isole di Ulisse" (Ez 27,7), figli di Iavan (Ionia), sono precisamente le isole Ionie. Tra i figli di Cush (Gen 10,7), nome dell'attuale Nubia, i cui sovrani hanno governato l'Egitto dalla fine dell'VIII alla metà del VII secolo a.C., vi è almeno un personaggio storico; si tratta di Sabteca, il penultimo faraone della dinastia cushita. Anche tra i figli di Joktan notiamo degli antroponimi (Gen 20,26-29): Almodad, Selef, Adoram, Abimael.

3 Datazione Alcuni di questi antroponimi forniscono dei punti di riferimento cronologici che permettono di datare la tavola. Il cimmero Tugdammo

e l'egiziano Sabteca, così come Gog (Gige), il cui nome è servito a formare il toponimo artificioso Magog (Gen 10,2), sono personaggi storici della metà del VII secolo a.C. D'altra parte è nel VII secolo che compaiono nella storia del Vicino Oriente i Cimmeri (Gomer), gli Sciti (Aschenaz), i Lidi (Lud) e i Medi. La lista, tuttavia, non nomina i Persiani e attribuisce ai neoassiri il nome di Arabi *(Arap*, da *Ar-pa-a-a)*. Menziona la Caldea (Kesed), senza accennare a Babilonia che rimase in mano agli Assiri fino al 626 a.C. Bisogna dunque pensare che la tavola sia stata elaborata verso la fine del VII secolo a.C. In seguito vi furono apportate delle interpolazioni, nel corso della redazione del Pentateuco. Furono inseriti nella lista frammenti di un'antica composizione che descriveva la dispersione dei popoli (Gen 10,11.18b) e che apparentemente si riallaccia a Gen 11,4b.8. Questi frammenti sono facilmente riconoscibili in Gen 10,8-12, dove Cush non rappresenta la Nubia come in Gen 10,6s, ma i Cassiti di Babilonia, in Gen 10,18b-19, dove la menzione di Sidone ha causato l'inserimento di questo toponimo in Gen 10,15, infine in Gen 10,30. Inoltre, una glossa erudita, forse basata sulla stessa composizione, aggiunge in Gen 10,14 la precisazione: "da dove uscirono i Filistei" (→Filistea).

4 Funzione La funzione attuale della t. dei p. consiste nel collegamento dei racconti del diluvio (Gen 8,9) con la storia di Abramo (Gen 12s). Questa lista è dunque un doppione della genealogia di Gen 11,10-26, che è più recente e presuppone già la fusione dei nomi di Arap e di Kesed in →Arpacsad. Questi è considerato l'antenato di Abramo la cui patria sarebbe Ur dei Caldei (Gen 11,28). Eber, l'eponimo dei popoli della provincia persiana di Oltrefiume (*ʿēber hannāhār;* cfr. Gen 10,21) e il progenitore presunto degli Ebrei, fa ugualmente parte di questa genealogia molto più tardiva.

Bibl. Commentari alla →Genesi; DBS, I, 765-774; É. Dhorme, *Les peuples issus de Japhet*, Syria 13, 1932, 28-49 (= *Recueil Édouard Dhorme*, Paris 1951, 167-189); G. Hölscher, *Drei Erdkarten*, Sb-Heidelberg, 1944-48, 3; W. Brandenstein, *Bemerkungen zur Völkertafel*, in *Festschrift Debrunner*, Bern 1954, 57-83; J. Simons, *The "Table of Nations" (Gen. X): Its General Structure and Meaning*, OTS 10, 1954, 155-184; K. Thieme, *Nimrud, Kusch und Babel*, HistJb 74, 1955, 1-11; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the O.T.*, Leiden, 1959; É. Lipiński, *Nimrod et Aššur*, RB 73, 1966, 77-93; S. Tengström, *Die Toledotformel*, Uppsala, 1981. [K. Luke, *The nations of the world (Gen 10)*, BBhash 8, 1982, 61-80; J. Pilkey, *The origin of the nations*, San Diego, 1984; B. Oded, *The Table of Nations (Genesis 10)-A sociocultural approach*, ZAW 98, 1986, 14-31; V. Marcozzi, *L'origine dei popoli*, in *Noè, il diluvio universale e la preistoria dell'Alleanza. Associazione Laica di Cultura Biblica: Atti del Seminario invernale, Paestum 22-25.I.1987*, Settimello FI, 1987, 175-96; G.A. Rendsburg, *Gen 10:13-14 an authentic Hebrew tradition concerning the origin od the Philistines*, JNWS 13, 1987, 89-96; D.I. Block, *Table of nations*, in G.W. Bromiley (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia, IV. Q-Z*, Grand Rapids MI/Exeter, 1988³ [1916¹], 708-13; N. Poulssen, *Stad en land in Genesis 10,1-32 en 11,1-9. Over de gevoelsruimte van de volkenlijst en het torenbouwverhaal*, Bijd 50, 1989, 263-77; A. Mello, *La diaspora necessaria. Gen 10-11*, in *Le genti nel piano di salvezza*, ParSpV n. 26, 1992, 9-24].

ELip

POPOLO

1 AT In ebr. "popolo" si può dire *lᵉʾōm, gôy* o *ʿamm*. Questi termini sono usati sovente al plurale in parallelismo sinonimico (Sal 47,4; 96,3.10; 105,44; 106,34s), ma l'uso biblico permette di distinguere alcune sfumature di accezione che vanno qualche volta accentuandosi.

A *lᵉʾom*. Questo termine designava originariamente la folla, il gran numero di persone (Pr 11,26; 24,24). È un termine arcaico che non è usato in prosa. Non viene mai attribuito in modo particolare al popolo di Israele, salvo forse in Is 51,4.

B *gôy*. Questa parola designava originariamente il "clan" o la "tribù"; si trova ancora in passi arcaicizzanti come 2Cr 15,6 o Ez 35,10. Il *gôy* doveva perciò avere un progenitore comune, reale o immaginario (cfr. Gen 12,2; 35,11; ecc.). La parola si usa infatti per designare i discendenti di Abramo (Gen 17,4a.16) e di Giacobbe (Gen 35,11) e indica il popolo di Israele (Es 19,6; Dt 4,6; Ger 31,36), ma non compare mai nell'espressione "popolo di Jahweh". Al plurale tende a diventare l'appellativo dei p. nemici di Israele (Sal 9,6.16.20s); da questa abitudine deriva l'uso di *gôy* nel significato di "non-Ebreo" dal punto di vista comunitario e religioso (Esd 6,21). In questa accezione verrà usato generalmente in epoca post-biblica; corrisponde a *ethnos* nella LXX e nel NT e a →"gentili" nelle traduzioni moderne.

C *ʿamm*. La parola suggerisce l'idea di totalità, di massa e si usa in relazione alle istituzioni politiche, civili e religiose soprattutto nel senso di "arruolamento in massa", "assemblea generale", "popolazione", "comunità" di "fedeli" o di "collettività religiosa". Tuttavia il significato originale di *ʿamm* ancora percepibile in qualche espressione stereotipata (p.es. in Gen 25,8; Es 31,14) era quello di parentela attribuito sincronicamente all'insieme dei parenti e diacronicamente agli antenati, ai quali tutta la discendenza era considerata legata da legami di consanguineità.

a "Assemblea dei cittadini". Il *ʿamm* è l'insieme dei cittadini di una città che godono di tutti i diritti civici (Rt 4,4.9), per es. il p. di Gerusalemme (2Cr 32,18). Riuniti per deliberare, questi cittadini costituiscono l' →assemblea del p., chiamata semplicemente *ʿamm*. In Gdc 10,18, per es., il *ʿamm* è l'assemblea degli abitanti di Galaad, che decide di nominare Iefte comandante della guerra (Gdc 11,11) e nella quale gli anziani agiscono quali membri investiti di poteri (Gdc 11,5-11). Una situazione analoga è quella di 1Sam 10,17.22-24, in cui il *ʿamm*, convocato a Mizpa, luogo delle assemblee della tribù di Beniamino, decide di eleggere re Saul. Il *ʿamm* riu-

nito a Sichem, in 1Re 12, è l'assemblea delle tribù del nord, i cui anziani intervengono presso Roboamo come delegati del p. Quando l'autore vuole sottolineare che è l'assemblea plenaria a emanare una deliberazione, dice "tutto il p.", come in 1Re 20,8, dove interviene presso il re l'assemblea plenaria del p. di Samaria, con tutti gli anziani che sono i suoi emissari. Invece che "tutto il p.", si può dire "tutto Israele", quando si tratta del regno del nord. P. es. Omri è acclamato re da "tutto Israele" (1Re 16,16); in un secondo tempo si verificherà una scissione nel *ʿamm* di Israele (1Re 16,21) e darà luogo a una guerra civile.

b "Popolo del paese". L'assemblea generale dei cittadini di Giuda aveva un nome particolare, *ʿamm hā-ʾāreṣ*, letteralmente "p. del paese". Risulta dal paragone di 2Re 14,21 con 2Re 23,30. Il "p. del paese" viene distinto o contrapposto al re o al principe (2Re 16,15; Ez 7,27; 45,22), oppure al re e ai suoi ministri (Ger 37,2), in particolare ai notabili, ai sacerdoti o ai profeti (Ger 1,18; 34,19; 44,21; Ez 22,24-29). È importante notare che il "p. del paese" si distingue dalla popolazione della città reale di Gerusalemme (2Re 11,20; cfr. Ger 25,2), la quale era composta soprattutto da funzionari, da truppe mercenarie e dalle loro famiglie, da personale della corte e da assistenti del Tempio. Perciò il "p. del paese" era costituito essenzialmente dai provinciali. In ogni caso è lui che proclama re Gioas (2Re 11,14-18) e più tardi Giosia (2Re 21,24). È lui che decide la demolizione del Tempio di Baal a Gerusalemme e l'esecuzione del sacerdote di Baal e di Atalia (2Re 11,18.20). Esso appare perciò come il difensore delle tradizioni autoctone contro l'influenza straniera dell'ambiente di Atalia. Questa interpretazione di p. autoctono, composto dai provinciali, prevale dopo l'esilio nei sionisti reduci dalla cattività. "I più poveri del p. del paese", rimasti in Giudea (2Re 24,14) e mescolati ai non-Ebrei, apparvero loro come gente che ignorava la Legge e non la praticava, che impediva l'osservanza del sabato e intralciava l'opera di restaurazione nazionale e religiosa (Esd 9,1s.11; 10,2.11; Ne 10,29.31s). L'espressione "p. del paese" venne così a designare i Samaritani (Esd 4,4), poi gli abitanti della Palestina che non erano Ebrei (Esd 3,3; 9,1; Ne 9,30; Gen 23,12s; Nm 1,9) e, infine, gli autoctoni (Gen 42,6: Egitto).

c "Folla". Il termine *ʿamm* veniva usato anche in una accezione più ampia che non "assemblea del p.". Poteva anche designare un concorso fortuito di p., una folla, come in Dt 13,10; Ger 19,14; 26,7; 28,5; ecc. Solo il contesto permette di distinguere questo senso generale da quello di assemblea del p.

d "Popolo in armi". Lo stesso vocabolo *ʿamm*, usato senza altra specificazione, può indicare anche il p. in armi, l'arruolamento in massa (Nm 20,20; 21,33; 1Sam 14,28s; ecc.). Qualche volta si trova l'espressione "p. di guerra" (Gs 8,3.7; 11,7). Altre volte, all'epoca delle "guerre di Jahweh" (Nm 21,14; 1Sam 18,17; 25,28; Sir 46,3), il p. in armi si chiama "p. di Jahweh" (Gdc 5,13). In epoca monarchica l'esercito del p. si distingue nettamente dai mercenari che costituiscono un esercito di mestiere e sono dei "servi" del re (2Sam 11,11). Il p. in armi può essere contemporaneamente l'assemblea del p.; infatti lo vediamo proclamare re Omri (1Re 16,15s). Quando Gerusalemme era assediata da Sennacherib fu l'armata del p. a montare la guardia sui bastioni (2Re 18,26; Is 36,11). Anche il *ʿamm* di Gen 32,8; 33,15; 35,6 designa probabilmente una truppa armata, ma non si tratta del p. in armi.

e Popolo di Jahweh. Il *ʿamm* per eccellenza è la comunità religiosa dei fedeli di Jahweh (Es 3,12; Nm 11,29; Gdc 20,2; ecc.), che nei testi è spesso chiamata "mio p.", "tuo p.", "suo p." (Es 3,7; 5,1; 18,1; Dt 32,9; ecc.). Qualche volta troviamo "p. santo" (Dt 7,6; 14,2), o "p. scelto tra tutti i p." (Dt 7,6; 14,2), oppure "p. dell'eredità" di Dio. Questa accezione è quella che corrisponde frequentemente alla traduzione greca *laos*. I LXX hanno dato un nuovo indirizzo a questa antica parola greca, attribuendola insistentemente al p. eletto e contrapponendola nel caso specifico a *ethnē*, gentili.

f Popolo straniero. Infine *ʿamm* può assumere il significato di p. straniero, Kush (Is 18,2), l'Egitto (Is 30,5), e, al plurale, i popoli stranieri in contrapposizione a Israele (Is 2,3; 8,9; 12,4; ecc.).

2 NT In genere, il NT segue i LXX, definendo i gentili *ethnē* (Mt 10,18; 20,19; 28,19; At 13,16; 21,21) ma, contrariamente ai LXX, resta qualche volta fedele all'uso popolare greco e si serve di *laos* semplicemente per indicare la folla (Mt 4,23; 26,5; 27,25.64; Mc 11,32; 14,2; At 3,9; 4,1.17.21). Lc segue i LXX con molta precisione; nei suoi scritti il termine *laos* può designare Israele (At 4,10; 5,34; 13,24), poi i cristiani provenienti da Israele (At 18,10) e anche, in At 15,14, i gentili che per la loro vocazione sono assimilabili a Israele. Paolo, quando parla la sua lingua, ignora la parola *laos*. In ciò, egli fa un uso più corretto del greco, che non Giuseppe Flavio e Filone di Alessandria, che indulgono ai giudaismi. L'uso dell'espressione "p. (di Dio)", nelle epistole paoline, è limitato al gruppo di citazioni dell'AT compreso in Rm 9-11 e poi in Rm 15,10s; 1Cor 10,7; 14,21; 2Cor 6,16. La frase di Rm 11,1 è solo apparentemente un'eccezione, perché Paolo anticipa la formula del v. 2. In compenso Paolo ha ereditato dai LXX e dal giudaismo il suo modo di designare i gentili con il termine *ethnē*. Questo fatto ci rivela una sua intima convinzione: la parola, usata in questo senso, che richiama l'idea di pluralità dei popoli della terra (Rm 1,5; 15,11; Gal 3,8), suppone implicitamente l'esistenza di un p. eletto e privilegiato. Non volendo usare *laos* e riservando *ethnos* all'uso proprio del giudaismo, Paolo si serve di *genos* per esprimere l'idea generica di popolo, senza connotazioni teologiche o religiose (Gal 1,14; 2Cor 11,26; cfr. Fil 3,5). →assemblea.

Bibl. EJ, II, 833-836; InstAT, 1, 111-113.326s; THAT, I, 965-973; II, 290-325; TWAT, I, 965-973; IV, 411.413; TWNT, II, 362-370; IV, 29-57; V, 589s; X/2, 1065s.1155s; L. Rost, *Die Bezeichnungen für Land und Volk im A.T.*, in *Festschrift Procksch*, Leipzig, 1934, 125-148; E. Würthwein, *Der ʿamm haʾarez im*

A.T., Stuttgart, 1936; R. Meyer, *Der Am Hâ'âres*, Judaica 3, 1947, 169-199; J.A. Soggin, *Der judäische ʿAm Haʾareṣ und das Königtum in Juda*, VT 13, 1963, 187-195; R. de Vaux, *Le sens de l'expression "peuple du pays" dans l'A.T. et le rôle politique du peuple en Israël*, RAss 58, 1964, 167-172; E.A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies*, Philadelphia, 1967, 160-170; J.P. Weinberg, *Der ʿam hāʾāreṣ des 6.-4. Jh.v.u.Z.*, Klio 56, 1974, 325-335; T.N.D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the israelite Kings*, ConBibOT 8, 1976, 107-130; A. Oppenheimer, *The ʿAm ha-Aretz. A study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden, 1977; R. McClive Good, *The Sheep of His Pasture. A study of the Hebrew Noun ʿAm(m) and Its Semitic Cognates*, Chico, 1983. [J.V. Pixley, *Il popolo di Dio nella tradizione biblica*, Conc[I] 20/6, 1984, 40-51; M.A. Ferrando, *El pueblo de Dios según el Nuevo Testamento*, TVida 26, 1985, 31-43; A. Moreno Casamitjana, *El pueblo de Dios en el Antiguo Testamento*, *ivi*, 45-64; M. Rose, *"Le peuple de Dieu". Un concept de l'A.T. comme archétype et prototype de l'église*, RTPhil 119, 1987, 133-147; M. Cimosa, *Popolo/popoli*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 1189-1202; J.L. Ska, *Popolo sacerdotale e popolo dell'alleanza nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, in V. Liberti (a cura di), *I laici nel popolo di Dio. Esegesi biblica*, Roma, 1990, 19-38].

ELip

PORCIO In greco *porkios*, dal latino *porcius;* procuratore in Palestina dal 60 al 62, il cui vero nome era P. →Festo. At lo chiama sempre Festo tranne in 24,27 (P. Festo); dovette reprimere i movimenti dei sicari. Assunse l'istruttoria del processo di Paolo e lo mandò a Roma essendosi l'apostolo appellato al tribunale di Cesare. Sotto il suo governo il sommo sacerdote Ismaele II chiese all'imperatore l'autorizzazione di conservare il muro edificato per impedire ad Agrippa II di sorvegliare il Tempio. Morì in Palestina (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,182. 185.193; At 24,27-26,32).

Bibl. PW, XXII, 220-227. CSaul

PORCO, CINGHIALE In ebr. *ḥăzîr*, in greco *hys, choiros* o *choirion;* il p. domestico o selvatico (cinghiale: Sal 80,14) figura tra gli animali impuri (Lv 11,7; Dt 14,8); la trasgressione di questa legge era severamente condannata (Is 65,4, come 66,3, condanna sacrifici di p. simili a quelli che si conoscono in diverse religioni, tra cui quelle dei misteri); era considerata un'apostasia del giudaismo (2Mac 6,18; 7,1). Il ribrezzo che i Giudei mostravano per la carne di p. non è specificamente giudaico; lo si trova in tutto l'antico Oriente; risale senza dubbio a dei tabù religiosi. In epoca greco-romana l'allevamento del maiale era diffuso; per questo il NT parla di grandi branchi di p. (Mc 5,11: nella Decapoli ellenizzata). Fare il guardiano dei p. era considerato un modo di guadagnarsi da vivere, a cui si ricorreva in caso di estrema necessità (Lc 15,15); "gettare le perle ai p." è sinonimo di spreco (Mt 7,6); 2Pt 2,22 cita il proverbio: "La scrofa (in greco *hus*) appena lavata è tornata ad avvoltolarsi nel brago".

Bibl. R. de Vaux, *Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'A.T.*, in *Von Ugarit nach Qumrân*, Berlin, 1958, 250-265. HF-JCMar

PORPORA In ebr. *ʾargāmān, tᵉkēlet* (cfr. acc. *argamannu, takiltu*), in greco *porphyra;* colorante ottenuto dalla macerazione delle conchiglie del murice, un gasteropodo di mare, in ambiente alcalino. Il colore varia a seconda della specie di murice che viene usato: rosso violaceo *(ʾargāmān)* o violetto *(tᵉkēlet)*. La fabbricazione e il commercio della p. erano prerogativa dei Fenici, che la esportavano in Canaan e nel Vicino Oriente, ma la p. delle "isole di →Ulisse" era pure rinomata (Ez 27,7; *Odissea* 13,107s). Non si sa chi siano stati gli inventori della p., attestata dal XVIII sec. a.C. e chiamata, nelle diverse lingue del Vicino Oriente, con le stesse parole. Le stoffe tinte di p. erano usate soprattutto nel culto, per il velo di copertura della Tenda del Convegno (Es 26,31.36) e del Tempio (2Cr 3,14), le coperture della Tenda del Convegno (Es 26,1.4), la veste del sacerdote e del sommo sacerdote (Es 28) e altri oggetti del culto (Nm 4). Gli idoli avevano dei mantelli tinti di p. (Ger 10,9). Gli abiti di p. erano portati solo dai re e dai personaggi importanti (Gdc 8,26; Est 8,15; 1Mac 11,58; 14,44; Ez 23,6; Ct 7,6; Pr 31,32; Lc 16,19).

Bibl. B. Landsberger, *Über Farben im Sumerisch-Akkadischen*, JCS 21, 1967, 139-173 (spec. 155-168); J. Daumet, *Étude sur la couleur de la pourpre ancienne*, Beirut, 1980. AvdB-JCMar

PORTA Termine che in italiano designa sia le p. fortificate delle città che le semplici entrate delle case private e quelle lussuose dei palazzi e dei templi.

1 Porte delle città Le città erano circondate da mura in cui si aprivano le p. della città (in ebr. *šaʿar;* in gr. *pulē;* in aram. *tᵉraʿ*). Il loro numero variava in relazione all'importanza dell'agglomerato. Verso la fine del periodo monarchico Gerusalemme, per es., aveva sette p. La p. era particolarmente fortificata e occupava una superficie che arrivava perfino a 400 m². Il passaggio era talvolta stretto, ma aveva una larghezza tale da permettere ai carri di passare (cfr. Mt 7,13s). All'interno di alcune p. si trovavano dei sedili addossati al muro e questo fa ricordare i testi biblici sugli →anziani "seduti presso la porta" (Dt 21,19; 22,15), per giudicare i processi (Am 5,10.12.15; Zc 8,6; Sal 127,5), o regolare gli affari interni (Gen 23,10.18; Gb 29,7-9; Pr 24,7; 31,23). Presso le p. della città si tenevano i mercati (2Re 7,1) e le assemblee (Ne 8,16); si accoglievano gli ospiti di passaggio (Gen 19,1); lì i cantastorie attiravano i curiosi e i cantanti davano spettacolo (Sal 69,13). Ogni p. aveva un nome che qualche volta, nel tempo, cambiava. Per es., la p. delle Pecore o p. Probatica era una delle p. del muro settentrionale di Gerusalemme (Ne 3,1.32; 12,39), che si apriva sul mercato delle pecore. La parte interna

faceva parte del recinto del Tempio e si chiamava p. della Sorveglianza (Ne 3,31; 12,39). In epoca monarchica, la p. delle Pecore si chiamava p. di Beniamino (Ger 20,2; 37,13; 38,7; Zc 14,10). È incerto se questa p. sia menzionata in Gv 5,2: la "Probatica" di questo passaggio è una piscina delle Pecore o il mercato delle Pecore. Non è sempre facile dare un'interpretazione coerente di dati occasionali e sparsi nel tempo.

2 Porte dei palazzi e dei templi Le p. dei palazzi o dei templi avevano dei battenti (in ebr. *delet*), qualche volta di bronzo (Is 45,2) o di legno prezioso (1Re 6,31.34). Giravano su cardini (Pr 26,14) e si chiudevano dall'interno con delle sbarre di legno o di metallo (Dt 3,5; 1Sam 23,7; Is 45,2). Anche la →serratura e la →chiave erano conosciute (Gdc 3,25; 1Cr 9,27; Is 22,22). Il recinto del Tempio di Gerusalemme comprendeva molte p., i cui nomi sono talvolta menzionati (1Cr 9,18; Ne 3,31; 12,39; At 3,2). Definite "p. della figlia di Sion" (Sal 9,15), le p. del Tempio si oppongono metaforicamente alle "p. della morte" (Sal 9,14; cfr. 107,18; Gb 38,17; Is 38,10; Mt 16,18), la divinità degli Inferi.

3 Porte delle case L'ingresso delle case modeste, se non era chiuso da una tenda, aveva una p. con un solo battente (in ebr. *delet;* in greco *thura*), di legno. I montanti e l'architrave, pure di legno (Es 21,6; Dt 15,17) o di pietra (Is 6,4) potevano servire per appendere degli amuleti (Is 57,8) o la *mezûzah* (Dt 6,9). A scopo apotropaico, le si cospargeva del sangue dell'agnello pasquale (Es 12,7.12s).

Bibl. BRL², 346-349; DBS, I, 1723-1732; VIII, 126-136.606-621; EJ, VI, 170-172; InstAT, II, 38-41; TWAT, II, 244-248; TWNT, III, 173-180; VI, 920-927; A.G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique,* I, Paris, 1939, 125s; D.G. Evans, *"Gates" and "Streets": Urban Institutions in O.T. Times,* JRelHist 2, 1962-63, 1-12. ELip

PORTA DELLA SORVEGLIANZA →Gerusalemme.

PORTA DI MEZZO →Gerusalemme.

PORTA TRA LE DUE MURA →Gerusalemme.

PORTIERE Aiutante dei sacerdoti incaricato inizialmente di custodire le porte del Tempio. Sebbene i testi precedenti l'esilio non ne parlino mai, i p. esistevano già nel primo Tempio di Gerusalemme. Secondo 1Cr 26,1-19 Davide istituì 24 classi di p. che si alternavano nelle 24 ore di guardia, ma questo testo descrive una situazione più tardiva quando i p. erano stati accorpati ai →leviti. Le sei famiglie di p. tornate dall'esilio non erano levite (Esd 2,42; Ne 7,45; cfr. Ne 11,19), ma, quando il Cronista riprende la lista di Ne 11, li fa discendere dai leviti Kore (1Cor 9,19; 26,1-3; cfr. 6,7), Merari (1Cr 26,10s.19; cfr. 6,1) e Idutun (1Cor 15,24; 16,38; 26,4-8; cfr. 9,16). I p. dovevano essere numerosi all'epoca del NT, dato che Giuseppe Flavio afferma che ci volevano 200 uomini per aprire e chiudere le porte del tempio di Erode (*c. Ap.* 2,9).

Bibl. InstAT, II, 260s; J.M. Miller, *The Korahites of Southern Judah,* CBQ 32, 1970, 58-68. ELip

PORTO Gli Israeliti non erano un popolo di marinai; a nord del Carmelo la costa apparteneva ai fenici, con il porto di Acco, e a sud dello Iarqon ai Filistei con le città costiere di →Giaffa, →Asdod, Azot, →Ascalona e →Gaza. Solo il p. di →Dor fu probabilmente israelitico dall'epoca di Davide/Salomone al 732 a.C. Il principale p. mediterraneo menzionato nell'AT è quello di Giaffa, poiché da lì i Fenici inviavano il legname del Libano destinato sia al Tempio di Salomone (2Cr 2,15; cfr. 1Re 5,19) che a quello di Zorobabele (Esd 3,7). Da Gaza il profeta Giona s'imbarca su una nave diretta a Tarsis (Gio 1,3). In epoca ellenistica questo p. fu conquistato da Simone Maccabeo (1Mac 14,5). In epoca romana perdette d'importanza, soppiantato dal nuovo p. di Cesarea costruito da Erode il Grande sull'area della Torre di Stratone. Cesarea divenne allora la residenza del procuratore romano e la principale città della Palestina, nonché il p. più attivo: gli apostoli e gli evangelisti (At 8,40; 10,1.24; 11,11; 12,19) e in particolare Paolo (At 9,30; 18,22; 21,8.16; 23,33; 25,4-13) vi passarono più volte per raggiungere vari p. del Mediterraneo: Antiochia, Tarso, Efeso, Mileto, Filippi-Neopoli, Tessalonica, Atene-Il Pireo, Corinto-Cencre, Roma, ecc., dove si stabilirono delle comunità cristiane.

Verso il mar Rosso l'accesso al commercio internazionale si effettuava dal p. di Ezion-Gheber (Jeziret Fara'un; cfr. 2Sam 8,14; 2Re 8,20; 14,22; 16,4) in fondo al golfo di Aqaba, non lontano da Elat. ALem

POSIDONIO In greco *posidonios*, "di Poseidone"; uno dei messaggeri incaricati di aprire dei negoziati con Giuda Maccabeo (2Mac 14,19). JLong

POSSESSIONE

1 Dati biblici

A *AT.* La p. diabolica è evocata nell'AT a proposito dello "spirito cattivo mandato da Jahweh", che si posa su Saul e lo tormenta (1Sam 16,14; 18,10); si pensava che gli indovini fossero invasi dallo spirito dei morti (28,7) che abitava temporaneamente in loro (→morti, paura dei). I rabbini attribuivano alcune malattie, in particolare l'epilessia, alla p., all'influenza degli spiriti cattivi (così Asmodeo in Tb 8,3; cfr. Tb 3,8; 6,15). Gli ebrei conoscevano molte pratiche per scacciare l'influenza nefasta dei demoni; i loro esorcisti, che veneravano Salomone come protettore e modello, sono citati anche nel NT (Mt 12,27; At 19,13s).

B *NT.* Gli indemoniati compaiono frequentemente nei Vangeli (Mt 8,16; Lc 7,21; ecc.); i testi dicono:

"hanno" uno spirito impuro, con il significato passivo di "essere dominato da" (cfr. Mc 1,23; "essere in" o "con uno spirito impuro" significa "essere in suo potere"). Lo spirito maligno dà agli indemoniati una forza sovrumana (Mc 5,3; cfr. At 19.6), li maltratta (Mc 1,26; 5,5; Lc 6,18; ecc.), li rende simili a bestie selvagge (Mc 5,5). Si tratta talvolta di più demoni insieme, sette nel caso di Maria Maddalena (Lc 8,2), una →legione nel territorio dei Geraseni (Lc 8,30). Ma Gesù libera i posseduti: con la sua parola potente, "scaccia" lo spirito cattivo che è entrato in loro e restituisce la padronanza di sé. Oltre ad alcune menzioni generali di →esorcismi operati da Gesù, si trovano anche dei racconti circostanziati (in particolare Mc 1,23-28 par.: nella sinagoga di Cafarnao; Mt 8,28-34 par.: nel paese dei Geraseni; Mt 17,14-21 par.: l'epilettico ai piedi del Tabor; Mt 12,22-30: il posseduto cieco e muto). Cosa rilevante, Gesù comanda con autorità ai demoni: li scaccia nel suo nome, "in virtù dello Spirito di Dio" (Mt 12,28), "con il dito di Dio" (Lc 11,20), con una sola parola (Mc 1,25; 9,25); permette loro di entrare nei porci (Mt 8,32); essi lo conoscono, ma Gesù non vuole la loro testimonianza (Mc 1,34; ecc.). I discepoli ricevno a loro volta il potere di scacciare i demoni (Mt 10,1; Mc 16,17). At fa menzione di casi in cui gli esorcismi sono compiuti dagli apostoli (5,16), da Filippo (8,7), da Paolo (16,16-18; 19,12), e ricorda anche gli sforzi inutili degli esorcisti giudei a Efeso (19,13-17).

2 Teologia I racconti di p. e di esorcismi nei Vanglei non sono dei racconti qualsiasi; nell'economia di salvezza del NT essi hanno infatti un significato ben preciso, che Gesù stesso esprime nella pericope di Beelzebul (Mt 12,22-30 par.). Contro l'accusa di →magia, che cioè egli scacciava i demoni grazie a un patto con Satana (si veda anche Gv 8,48; 10,20), Gesù dichiara che i demoni formano un regno organizzato agli ordini di Satana per combattere Dio, ma nella sua persona il Regno di Dio è venuto tra gli uomini. Egli è più potente dell' "uomo forte" e mette fine alla sovranità incontestata di Satana. I suoi esorcismi inaugurano dunque il suo personale trionfo sul signore di questo mondo. Queste idee appartengono agli strati più antichi della tradizione sinottica. Nello stesso tempo troviamo qui una spiegazione plausibile dell'impressionante numero di posseduti menzionati dai Vangeli. La venuta del Messia provoca una crisi nel regno di Satana, che manifesta pertanto una maggiore resistenza; d'altra parte, i numerosi esorcismi operati da Gesù mettono ancor meglio in luce il suo potere liberatore. Non è però da escludere che la predicazione successiva dell'evangelo abbia presentato come esorcismi alcuni racconti di guarigione.

Bibl. DB, II, 1374-1379; DThC, XII, 2635-2647; TWNT, II, 19; StrBill, 501-535; P. Samain, *L'accusation de magie contre le Christ*, ETL 15, 1938, 449-490; F.M. Catherinet, *Satan*, Paris, 1948, 315-327; B. Noach, *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie*, Kopenhagen, 1948; É. Dhorme, *La démonologie biblique*, in *Mélanges V. Vischer*, Montpellier, 1960, 46-54; T. Reinach, *Mon nom est légion*, RÉJ, 1963, 2s; H. Schlier, *Principautés et puissances dans le N.T., Essais sur le N.T.*, LD 46, 1968, 171-204; O. Böcher, *Das N.T. und die dämonischen Mächte*, Stuttgart, 1972; K. Kertelge, *Jesus, ses miracles et Satan*, Conc 103, 1975, 45-53. [*Diavolo-demoni-possessione; sulla realtà del male*, Brescia, 1983]. JdF-MLods

POTASSA →soda, potassa.

POTENTE In ebr. *ʾābîr;* la radice si trova in accadico con il significato di "forza, potenza"; in ugaritico designa un animale potente, il toro. I masoreti distinguono *ʾăbbîr* (con raddoppiamento) per animali come il toro (Is 34,7), per uomini forti (Gb 24,22) e per i poteri celesti (Sal 78,25), da *ʾābîr* quando l'attributo è riferito a Jahweh. Essi hanno probabilmente voluto evitare che Jahweh fosse identificato con il toro, frequente immagine della divinità nel Vicino Oriente, che simboleggia la forza e la fecondità (cfr. il vitello del regno del nord, 1Re 12,26-33, e il Baal cananeo). Si trova più volte "il Potente di Giacobbe" (Gen 49,24; Is 49,26; 60,16; Sal 132,2.5; e la benedizione 12 del salmo che nel manoscritto B del Cairo è inserito dopo Sir 51,12), mentre si trova solo una volta "il Potente d'Israele" (Is 1,24). Il titolo, designazione del Dio dei padri, deve esser stato inizialmente un'espressione data nel regno del nord (cfr. Gen 49,24), che in seguito fu data all'insieme del popolo di Dio (cfr. l'Onnipotente, in greco *pantocrator*, che corrisponde in ebr. a *ṣᵉbāôt* o *šadday*).

Bibl. TWAT, I, 43-46. WVog

POTENZA →forza, potenza, potere.

POTENZE In greco *exousiai* (Volgata: *potestates*): 1Cor 15,24; Ef 1,21; 3,10; 6,12; Col 1,16; 2,10. 15; 1Pt 3,22); nelle traduzioni moderne il termine P. traduce anche o quasi unicamente il greco *dynameis* (Rm 8,38; 1Cor 15,24; Ef 1,21; 1Pt 3,22). Le teologie del NT inglobano generalmente sotto lo stesso termine i →Troni e le →Dominazioni, gli →elementi del mondo (Gal 4,3.9; Col 2,8.20) e i →Principi (dominatori) 2Cor 2,6.8) di questo mondo. Come negli apocrifi dell'AT (*Libro di Enoch etiopico.* 61,10; *Libro di Enoch slavo* 20,1), le P. e le Virtù sembrano designare delle categorie di →angeli, ma sulla cui natura è difficile pronunciarsi. Rifacendosi all'angelologia ebraica, la dottrina del NT è profondamente cristologica. Il Cristo risuscitato siede alla destra del Padre, al di sopra delle P. (Ef 1,21; 1Pt 3,22), create in lui e per lui (Col 1,16), loro capo (2,10) che le ha private del loro potere (2,15) e introdotte nella conoscenza del mistero (Ef 3,10). Alcune di queste P. sembrano però sempre all'opera per opporsi a Cristo e ai cristiani (Rm 8,38; Ef 6,12) fino alla parusia (1Cor 15,24).

Bibl. Commentari alla lettera agli →Efesini e lettera ai →Colossesi; DBS, IX, 336-381; TWNT, II, 308-309,

559-571; J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris, 1948, 79-83; G.M.C. Macgregor, *Principalities and Powers; the Cosmic Background of Paul's Thought*, NTS 1, 1954, 17-28; G.B. Caird, *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology*, Oxford, 1956; S. Lyonnet, *Les adversaires de Paul à Colosses*, Bb 37, 1956, 27-38; H. Schlier, *Mächte und Gewalten in NT*, Freiburg, 1963³; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de St Paul*, LD 6, Paris, 1964², 77-83; R. Yates, *Principalities and Powers in Ephesians*, NBlackfr 58, 1977, 516-521. ABoud

POTIFAR In ebr. *pôṭîpar*, dall'eg. *p3-dí-p3-r'* (→Potifera) "colui che Ra ha donato"; eunuco (cortigiano) di Faraone e comandante della guardia (*śar haṭṭabāḥîm*, "capo delle guardie" o capo-cuciniere", cioè ufficiale della mensa) che comperò Giuseppe dai Madianiti (Gen 37,36). La sua menzione in Gen 39,1 è senza dubbio una glossa redazionale preoccupata di armonizzare le tradizioni. Gen 39,1-20 non conosce di più P., ma parla dell'Egiziano (vv. 1.2.5), che comprò Giuseppe dagli Ismaeliti (v. 1) e lo stabilì sulla sua casa come servitore (vv. 3-6), del padrone di Giuseppe (vv. 2.3.4.20) e della moglie del suo padrone (vv. 7.8). ABoud

POTIFERA In ebr. *pôṭî pera'*, dall'eg. *p3-dí-p3-r'*, "colui che Ra ha donato" (Potifar), nome attestato su una stele che si ritiene risalga alla ventunesima dinastia e in due testi più tardi, "colui che (il dio) Ra ha donato"; sacerdote egiziano di On (Eliopoli), suocero di Giuseppe (Gen 41,45.50; 46,20).

Bibl. H. Hamada, *Stele of Putiphar*, ASAE 39, 1939, 273-276; J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959, 146-148. ABoud

POVERTÀ

1 AT La p. individuale non appare in Israele come un fenomeno sociale di qualche rilevanza, fino all'VIII secolo a.C. Essa fu il risultato di un continuo processo di differenziazione socio-economica instauratosi con l'istituzione della monarchia (1Sam 8,11-17), la creazione di una classe benestante di funzionari (cfr. 1Sam 22,7), lo sviluppo di officine reali (1Cr 4,23) e il commercio (1Re 10,15; 2Cr 9,14). La prosperità regnava (Is 2,7; Os 12,9), i notabili si costruivano dimore lussuose (Os 8,14; Am 3,15; 5,11), organizzavano banchetti (Is 5,11s; Am 6,4), e le loro mogli si adornavano di monili preziosi (Is 3,16-24). Ma tutte queste manifestazioni di ricchezza procedevano di pari passo con la pratica del prestito a usura (Pr 28,8; cfr. Ez 18,8.13.17), allora diffusa nel Vicino Oriente, con i contratti esosi originati dai cattivi raccolti e con le espropriazioni reali (1Sam 8,14; cfr. 2Sam 16,4; 19,30s), talvolta illegali (1Re 21). I coltivatori meno agiati erano destinati presto o tardi a perdere la loro terra, mentre i ricchi proprietari terrieri accumulavano terreni (Is 5,8; Mi 2,2), ricorrendo alla speculazione e alla frode (Os 12,8; Am 8,5; Mi 2,1s), corrompendo i giudici (Is 1,23; Ger 5,28; Mi 3,11; 7,3) e mostrandosi inesorabili verso i loro debitori (Am 2,6-8; 8,6). Un uomo del popolo che non possedeva della terra era ridotto alla p. I profeti presero le difese di queste persone (Is 3,14s; 10,2; 11,4; Am 4,1; 5,12; cfr. Sal 82,3s) e la Legge le proteggeva (Es 11,24-26; 23,6), soprattutto il Dt che riflette la situazione sociale di questo periodo: esso riafferma la proibizione dell'usura (Dt 23,20; cfr. Es 22,24; Lv 25,36), promulga l'obbligo dell' →elemosina (Dt 15,7-11), protegge l'operaio salariato (Dt 24,14), obbliga a restituire al debitore povero il suo pegno, prima del calare del sole (Dt 24,12s; cfr. Es 22,25s). I testi sapienziali che riflettono sovente il punto di vista dei ceti abbienti, cercano altrove le ragioni della p. Essi la attribuiscono alle speculazioni sbagliate (Pr 12,11; 28,19), alla ricerca dei piaceri (Pr 21,17; 23,20s; Sir 18,33), all'indolenza (Pr 10,4; 20,33s) e soprattutto alla pigrizia (Pr 6,9-11; 13,4; 14,23; 19,15; 20,4). In effetti, essi riflettono il punto di vista di chi crede alla retribuzione temporale: la ricchezza è per lui una ricompensa della virtù e la p. è un castigo (Sal 1,3; 112,1-3; Pr 10,15s; 15,6). Un altro indirizzo di pensiero, del quale si sono fatti portavoce i profeti, parte invece dall'esperienza vissuta e dalla realtà: alcuni ricchi, malvagi ed empi, opprimono i poveri che sono amati da Dio (Dt 10,18; Pr 22.22s). Comincia così a determinarsi la trasposizione spirituale del vocabolario della p. che assimilerà gli "spogliati della terra" a coloro che cercano Dio (Sof 2,3; cfr. 3,12s) e che saranno ricompensati quando il Re giusto si manifesterà (Is 11,4; cfr. 29,18s).

2 NT I libri del NT riflettono la p. delle masse oppresse da →Erode prima, e dalla amministrazione romana poi. È una delle cause per cui Paolo deve dedicare una parte della sua attività alla →colletta a favore della comunità cristiana di Gerusalemme. In questa occasione egli ricorda la p. di Gesù (2Cor 8,9; cfr. Lc 2,7; Mt 8,20) che i vangeli mostrano particolarmente sollecito e pietoso verso la sorte dei poveri (Mc 12,41-44; Lc 16,19-31; 18,22; 21,1-4; Gv 13,29). Conformemente a Is 61,1, è detto che la Buona Novella sarà annunciata ai poveri (Mt 11,5; Lc 4,18; 7,22; cfr. 1QH 18,14) e ad essi appartiene il Regno di Dio (Lc 6,20; Gc 2,2-6). Quando Mt 5,3 precisa che si tratta di "poveri in spirito" devia verso una qualità spirituale il valore originale della beatitudine che intendeva la p. effettiva, raccomandata in Mc 10,21 (Mt 19,21; Lc 18,22; cfr. Lc 12,33) e praticata nella Chiesa primitiva di Gerusalemme. Questa aveva introdotto la comunione dei beni (At 2,44s; 4,32.34s), seguendo l'esempio degli esseni che non potevano possedere nulla in proprio (Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,122; cfr. 1QS 9,22) per potersi dedicare interamente all'attuazione della Legge e riporre ogni loro speranza di giustizia nel giorno futuro del giudizio escatologico. La "p. in spirito", che è la stessa cosa della ricchezza spirituale di Ap 2,9 (cfr. 3,17), riflette un mutamento di prospettiva dovuto forse al ritardo della →parusia. Tuttavia l'espressione si incontra già a Qumrân, in 1QM 14,7, in cui i poveri in spiritito sono contrapposti a coloro che hanno "il cuore indurito", perciò

sono coloro il cui spirito è sottomesso e docile alla parola di Dio.

Bibl. EJ, XIII, 850s.944-946; InstAT, I, 113-116; DBS, VII, 387-406; TWAT, 1, 28-43; II, 221-244; TWNT, VI, 885-915; X/2, 1254-1256; TRE, IV, 69-85; A. van Iterson, *Armenzorg bij de Joden in Palestina van 100 v.Chr. — 200 n.Chr.*, Leiden, 1911; A. Kuschke, *Arm und reich im A.T.*, ZAW 57, 1939, 31-57; A. Cronbach, *Social Ideas of the Apocrypha and the Pseudepigrapha*, HUCA 18, 1944, 119-156; J. van der Ploeg, *Les pauvres d'Israël et leur piété*, OTS 7, 1950, 236-270; A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1953; C. van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël*, Assen, 1954; S.W. Baron, *Histoire d'Israël*, I, Paris, 1956, 89-97.351-358.437-442.578-580; D. Flusser, *Blessed are the Poor in Spirit*, IsrEJ 10, 1960, 1-13; R.P. Morelli, *El Dios de los pobres en la Biblia*, RevBibl 23, 1961, 27-37; J.M. Liano, *Los pobres en el A.T.*, EstBíb 25, 1966, 117-167; H.M. Núnez, *ʿĀni, ptôchos, pobre*, EstBíb 25, 1966, 193-205; W.E. Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Minneapolis, 1981; B. Lang, *The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel*, JStOT 24, 1982, 47-63; R. Brooks, *Support for the Poor in the Mishnaic Law of Agriculture*, Chico, 1983; B. Lang, *The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel*, in B. Lang, *Monotheism and the Prophetic Minority*, Sheffield, 1983, 89-99. [L. Schottroff, *"Nicht viele mächtige". Anhäherung an eine Soziologie des Urchristentums*, BiKi 40, 1985, 2-8; A. Fanuli, *L'azione di Dio liberazione dei "poveri"*, in P. Doni (a cura di), *Diaconia della carità nella pastorale della chiesa locale* (= Studi Pastorali 8), Padova, 1986, 71-88; G. Gutiérrez, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe* (= Nuovi saggi 47), Brescia, 1986; *La posizione del debole nella Bibbia. Associazione laica di cultura biblica: Atti del convegno nazionale [1987]*, Settimello FI, 1987; M. Farina, *Chiesa dei poveri e chiesa della povertà. La fondazione biblica di un tema conciliare*, Roma, 1988; J. Ottmar, *La tradizione degli oppressi. Tema guida di una ermeneutica teologica*, Conc[I] 24/6, 1988; A.R. Ceresko, *The option for the poor in the Book of Job*, IndTSt 26, 1989, 105-21; R. Iori, *La solidarietà nelle prime comunità cristiane. La dottrina degli Atti e di san Paolo*, Roma, 1989; V. Fusco, *Povertà e sequela* (= StBibPaid 94), Brescia, 1990; R.N. Whybray, *Wealth and poverty in the Book of Proverbs* (= JStOTSup 99), Sheffield, 1990].

ELip

POZZO In ebr. bisogna distinguere un p. d'acqua (in ebr. *bᵉʾēr*) da una →sorgente (in ebr. *ʿayîn*) e da un collettore d'acqua piovana o →cisterna (in ebr. *bôr;* →(2) stagno; →piscina); ma poichè c'erano anche p. alimentati dall'acqua sotterranea, le parole *bᵉʾēr* e *ʿayîn* sono talvolta usate sia per l'uno e che l'altro (per es., Gen 24); il nome esatto di un p. di questo tipo si trova in Gen 26,19; Ct 4,15; cfr. Gv 4,11s: un p. di acqua viva. Per la Palestina, povera di acqua, e in particolare per i nomadi i p. avevano una grandissima importanza; da ciò le canzoni di lavoro cantate in occasione dello scavo di un pozzo (i capi-tribù vi collaboravano; Nm 21,17s), i litigi tra i pastori per il loro possesso (Gen 21,25; 26,18-22) e i numerosi nomi di luoghi composti con *bᵉʾēr:* →Beer, →Beer-Elim, →Beerot, →Beerzeth, →(1) Bersabea. I p. avevano qualche volta una profondità di 20 m come a Lachis, Arad e Bersabea; il loro orifizio poteva essere chiuso da una pietra piatta (Gen 29,2s; Ct 4,12: un p. sigillato). Le ragazze vi andavano a prendere l'acqua (Gen 24,16-20; 29,10; Es 2,16s; 1Sam 9,11); il p. era un luogo d'incontro abituale, perché vi si portavano anche gli animali (Gen 24; 29,2; cfr. Lc 14,5). In senso metaforico, la diletta è un p. (fontana) (Ct 4,12-15), anche la sposa (Pr 5,15); la prostituta è un p. stretto (Pr 23,27) e un abisso profondo; questo p. profondo è anche evocato in Ap 9,1s. Berc l'acqua del proprio p. o della propria cisterna è un'immagine della pace e della prosperità (Is 36,16); "come una sorgente (un p.) fa scorrere l'acqua, così una città fa scorrere la sua iniquità" (Ger 6,7). →acqua; →cisterna, →stagno.

Bibl. BRL², 358-360.

AvdB-ALem

POZZUOLI In greco *potioloi;* porto della Campania tra Miseno e Napoli, fondato dai Greci di Cuma, sotto il nome di Dicearchia. Fortificata dai Romani durante la seconda guerra punica, ebbe il nome di P. e divenne colonia romana sotto l'impero. È là che Paolo sbarca in Italia, due giorni dopo aver lasciato Reggio (At 28,13); vi incontra dei cristiani che gli danno ospitalità (At 28,14).

CSaul

PREFETTO

1 AT Nell'AT l'ebr. *nissāb (ʿal)*, "colui che è stabilito (su)", è di solito tradotto con "prefetto": il termine è usato per designare il (LXX) o i (TM) rappresentante/i filisteo/i residenti a Gabaa assassinato/i da Gionata (1Sam 10,5; 13,3-4; 1Cr 11,16), i funzionari nominati da Giosafat nel suo regno (2Cr 17,2) e soprattutto i responsabili dei dodici distretti di Salomone (1Re 4,7-19; LXX: *kathestamenoi*); questi ultimi erano comandati dal "capo dei p." (1Re 4,5: *ʿal hannissābîm;* →amministrazione del regno; →lavori forzati) e avevano ai loro ordini gli "incaricati dei p." (*śarē hannissābîm;* 1Re 5,30: 9,23; 2Cr 8,10) che dirigevano i lavori forzati. In 2Mac 4,28 →Sostrato, il responsabile seleucida dell'Akra ha il titolo di *eparchos* ("prefetto").

2 NT Nell'impero romano il p. (in greco *eparchos*, corrispondente al latino *praefectus*) designa un "preposto a...". Sotto l'impero si attribuisce al governatore di un territorio a statuto particolare e comandante delle truppe ausiliarie, così come a qualche alto funzionario dello stato, per es. il p. della città, il p. del pretorio, il p. dell'Egitto o, ancora, il p. dell'annona, incaricato dell'approvvigionamento di Roma. Nell'iscrizione di →Cesarea Pilato è chiamato "p. di Giudea", titolo militare, che non esclude che egli abbia portato il titolo civile di →procuratore.

Bibl. T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, ConBibOT 5, 1971; J.P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris, 1981.

CSaul

PREFICA →lamentatore.

PREGHIERA

1 Vocabolario

A *AT.* L'AT conosce due parole per "pregare", *ʿātar* e *hitpallēl,* ma il loro uso è raro. Il sostantivo *tᵉpillāh,* derivato da *hitpallēl,* può designare la p. liturgica e la p. recitata; molti Sal hanno questo nome (17; 86; 90; 102; 142; cfr. 72,20; Ab 3). Il sostantivo derivato da *ʿātar, ʿātār,* significa, secondo le versioni antiche, "odore del sacrificio" (Ez 8,11). Nel senso di "pregare" si usano frequentemente le parole che significano "augurare" (raro), "adoperarsi in favore di qualcuno", "dire" e "parlare" (la p. è allora "le mie parole" o "le parole della mia bocca"), "gridare" (si pregava per lo più a voce alta), "lacrimare", "sospirare", "piangere" e (per la p. di intensa supplica) "mettere la propria anima (il proprio cuore, il proprio affanno) davanti a Dio". La p. di ringraziamento si esprime con i termini "lodare" (*hillēl* →alleluia; il sostantivo che ne deriva è il titolo del nostro libro canonico dei Sal), "glorificare", "benedire", "esultare", "esplodere in grida di gioia". Se la p. è accompagnata dalla musica, pregare si dice "cantare" o "suonare". Dato l'atteggiamento caratteristico del corpo quando si prega (come per salutare o rendere omaggio ai personaggi importanti), si diceva "inchinarsi profondamente"; il greco corrispondente era il verbo *proskunein,* da cui *proskynesis.* Questi termini esprimevano anche l'atteggiamento religioso interiore che conviene alla p. Ancora, per l'atteggiamento esteriore si diceva "inginocchiarsi", "stare in piedi", "stendere (o alzare) le mani". A queste espressioni si può aggiungere "cercare il →volto di Dio".

B *LXX e il NT.* Il termine specifico per la p. è, in greco, *proseuchomai,* che nel greco non bibilico significa "invocare la divinità" e più precisamente "promettere", "fare un voto". Il sostantivo derivato, *euchē,* può significare sia "p.", sia "voto" (quest'ultimo senso si trova in At 18,18; 21,30). Il greco usa inoltre, come l'AT, i termini che significano "domandare", "benedire", "rendere grazie", "inginocchiarsi" ("adorare": *proskynein*), "invocare", "supplicare".

2 Teologia

A *AT.*

a Fondamento. L'israelita deve rivolgere la sua p. all'unico Dio, Jahweh. Anche se gli altri dèi possono in un modo o nell'altro esistere, non sono in grado di aiutare, sia per natura, sia perché il loro potere non arriva fino a Israele. Invece Jahweh è per l'Israelita una presenza soccorritrice. Il primo fondamento della sua p. è la presenza di Dio nel santuario, ma anche al di fuori di esso (Sal 16,7; 139,7-10; 145,18). Dio lo esaudisce, perché ha fatto un'alleanza con Israele, un'alleanza nella quale si rivelano non solo la sapienza e la potenza di Jahweh (che può e dunque vuole aiutare), ma anche le sue esigenze morali, la sua giustizia, la sua fedeltà e bontà (in ebr. *ḥesed,* "misericordia"). Fondandosi su questa alleanza, l'Israelita prega soprattutto in quanto membro del popolo di Dio. Più tardi la p. fa anche appello a Jahweh, creatore e provvidenza del mondo. Questi due punti di vista fanno comprendere la confidenza in Dio, fondata sulla rivelazione (Sal 23,4; 27,10; 46,2-4; 91; ecc.). Per questa fiducia il pio jahwista si distingue dalla maggior parte dei devoti pagani, che credevano di poter catturare il loro dio con delle ricette magiche, con la sola forza delle formule e dei nomi; il legame tra Jahweh e Israele è un legame morale. Le prove di questa grande fiducia sono la certezza spesso manifestata di essere esauditi e il ringraziamento detto in anticipo (Sal 13,6; 22,26-28). D'altra parte, nella medesima p. l'orante esprime spesso anche il timore di non essere esaudito da Dio. Questo timore si traduce nell'insistenza, nella sfida, talvolta nel dubbio e nella "lotta con il Signore"; tale p. testimonia nell'Israelita una concezione molto personale di Dio, molto viva, spesso antropomorfica; e corrisponde a una pietà molto fervida e profondamente umana.

b Oggetto. La p. si estende a tutti gli ambiti della vita. La p. per ottenere dei beni spirituali è meno frequente di quella che chiede beni temporali. Si prega per la liberazione, per la remissione dei peccati (per es. Sal 32; 51; 103; 130), per l'unione con Dio (concepita soprattutto come la visione del volto di Dio nel santuario) o per una condotta morale più conforme alla volontà di Dio (Sal 25; 43); la maggior parte delle p. che ci sono note hanno come oggetto richieste apparentemente "profane": la guarigione di una malattia, la liberazione dal pericolo di morte, il castigo dei nemici, l'allontanamento delle catastrofi nazionali. Questo si spiega con il fatto che sono assai poco sviluppate le concezioni israelitiche sull'al di là e perciò la somma dei beni si limita praticamente ai beni di questo mondo; inoltre l'AT considera di più l'uomo come un'unità, come un tutto, sì che i beni spirituali coincidono spesso con i bisogni materiali. L'israelita non conosce il distacco (in senso ascetico) dai beni di questo mondo. Il disprezzo della materia, la purificazione dell'anima nel senso delle dottrine dualiste sono sconosciuti nell'AT. L'israelita chiede in mille modi "la vita" nel senso pieno del termine: la salute fino in età avanzata; il benessere, una famiglia numerosa; egli desidera vedere la felicità del suo popolo e il culto fastoso di Jahweh nelle porte di Sion. Questa "vita" non è un bene puramente materiale; essa comprende i beni spirituali di qualità: la partecipazione alla lode di Jahweh, la pace della nazione, la conservazione della religione vera. Ma non si può affermare che il senso primario di questa "vita" sia il senso soprannaturale. Senza molti sforzi di analisi o di riflessione, l'israelita considera la vita come un dono prezioso di Jahweh ai suoi fedeli. Questo ideale è brevemente riassunto in quel canto del pellegrinaggio che è il Sal 128. Era quello l'ideale della maggior parte degli Israeliti, ma alcuni sono giunti più in alto. Alcuni, mossi da un'esperienza dolorosa, unita a un intimo sentimento di unione con Dio, hanno raggiunto un elevato grado di abbandono a Dio. In certi Sal l'anima israelita ha superato se

stessa: "Il tuo amore è più grande della vita" (Sal 63,4). Dove, meglio del Sal 16, si parla della felicità di appartenere a Dio? Lo sconosciuto poeta del Sal 73, uno dei più grandi geni religiosi dell'umanità, li supera tutti. Per lui il cielo è ancora chiuso, ma nel sentimento intenso e puro dell'amore divino trova la certezza della felicità, anche se non sa come Dio la realizzerà: "Chi altri avrò per me nel cielo? Fuori di te nulla bramo sulla terra. Vengono meno la mia carne e il mio cuore, ma la roccia del mio cuore è Dio" (Sal 73,25s). L'AT conosce anche la p. di domanda per gli altri: il popolo prega per il re (Sal 20,10), per il paese dove è in esilio (Ger 29,7), per i fratelli nella fede (1Mac 12,1) e per i defunti (2Mac 12,44).

e Forme. Dato il suo contenuto solenne, la p. tende ad assumere una forma ritmica. Numerose p. ci sono giunte in forma poetica (→Salmi). Ma ce ne sono molte in prosa. Tra queste ultime si possono distinguere tre tipi.

— La p. di supplica è in origine un'invocazione a Jahweh, chiamato Dio, una domanda, un desiderio, ed eventualmente il motivo della richiesta o del desiderio (per es. Gdc 16,28). La p. si allunga quando vi si aggiunge l'elenco dei favori accordati da Jahweh nel passato (1Re 3,6-9). Le p. di supplica di epoca posteriore (2Cr 20,6-12; Gdt 9) contengono sostanzialmente gli stessi elementi, ma la loro forma si fa molto prolissa, soprattutto nell'invocazione della divinità; l'elenco dei favori ricevuti nel passato diventa un vero riassunto storico. A parte bisogna considerare la p. di dedicazione di Salomone (1Re 8,23-53), in cui la domanda è molto prolissa: si enumerano tutti i bisogni in cui il popolo può venirsi a trovare.

— La p. di penitenza può avere gli stessi elementi della p. di supplica. Il desiderio più grande, il perdono della colpa o il condono della pena, può essere espresso con una semplice confessione della colpa (Gdc 10,10), unita talvolta alla richiesta della liberazione (Gdc 10,15) e ai buoni propositi (1Sam 12,10). Le p. di penitenza più lunghe (Esd 9,6-15; Dn 9,4-19) sono composte dagli stessi elementi, ma li esprimono con più enfasi e contengono gli stessi ricordi della storia passata, come nella p. di supplica.

— La p. di ringraziamento ci è pervenuta solo come elemento integrante di altre p. (Gen 32,10-13; 2Sam 7,19-29). È composta da una invocazione a Dio e da una confessione dell'indegnità dell'uomo a ricevere i favori divini; l'orante esprime la sua riconoscenza in forma indiretta.

d Formule. Le formule fisse risalenti a un'epoca molto antica e giunte a noi sono rare: non si ha che la formula di benedizione sacerdotale (Nm 6,24-26) e la formula che accompagna la presentazione delle primizie (Dt 26,3-10) e delle decime (Dt 26,13-15). Le formule fisse si moltiplicano solo nel culto sinagogale, quando la rilettura e la spiegazione della Bibbia come la p. diventano l'elemento principale della liturgia. Le formule principali sono lo *Šema'* (combinazione di testi di Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41 e di benedizioni), l'*Hallel* (Sal 113-118) e lo *Šᵉmônê ʿeśrê* o "preghiera delle 18", dalle 18 benedizioni che la compongono. Nella sua forma attuale risale a circa il 100 d.C., ma l'inizio e la fine sono più antichi. Le benedizioni 1-3 sono una triplice lode di Dio, 4-16 un elenco di tutti i beni che un ebreo può chiedere, 17-18 una p. di ringraziamento e una p. per la pace. Come il Padre Nostro, sono redatte alla prima persona plurale. Ogni israelita doveva recitarle tre volte al giorno. Non è certo che esistessero già da allora delle formule fisse per i pasti.

e Luogo. Si pregava preferibilmente vicino all'altare (Gen 12,8), nel santuario (1Sam 1), nel tempio di Gerusalemme (Is 57,7: il nome "casa di preghiera per tutti i popoli"). Ma la p. non era legata a un luogo di culto, nè alla terra d'Israele, cosa non scontata per un Orientale. Si pregava anche nella propria casa, se possibile nella tranquilla "camera alta" (Tb 3,12; Gdt 8,5; Dn 6,11). All'esterno dei luoghi di culto si pregava rivolti verso Gerusalemme (1Re 8,38; 2Cr 6,34; Dn 6,11).

f Tempo. Da Sal 55,18 si può dire che l'israelita pregava tre volte al giorno; questa usanza non è menzionata nell'AT, ma Sal 4 è una p. della sera, Sal 5 una p. del mattino. Si prega in occasione di un voto (1Sam 1,11; ecc.) o di un sacrificio, prima (Sal 116,17-19; Gv 2,10), durante (Sal 54) o dopo, durante il pasto sacrificale.

B *NT.*

a Gesù e la preghiera. I vangeli e soprattutto Lc (3,21; 5,16; 6,12; 9,29; 10,21; 11,1; 22,32.41; 23,34. 46) ci presentano Gesù come l'orante per eccellenza del Padre: compie le p. ordinarie come la benedizione prima del pasto; prega prima di azioni e decisioni importanti (miracoli, scelta degli apostoli); prega nel silenzio della notte e alla presenza dei suoi discepoli, nella gioia dello Spirito (Lc 10,21) e nell'angoscia della morte. Vive in continua p.; la sua anima è costantemente in rapporto con il cielo (Gv 1,51), con il Padre, la cui volontà è la sua vita e che non lo abbandona mai (Gv 4,34; 8,29; ecc.). Per la sua relazione speciale con il Padre, la p. di Gesù ha un carattere assolutamente unico, che si rivela nel vocabolario biblico, in particolare in Gv (cfr. 11,41s; 17); anche nei sinottici Gesù non unisce mai la sua p. a quella dei discepoli. Bisogna notare anche gli accenti dolorosi e umani della sua p. al Getsemani e sulla croce (cfr. Eb 5,7). Gesù ha anche insegnato la p. ai suoi discepoli.

b Fondamento. Il fondamento della p. dei cristiani è la nuova relazione dell'uomo con Dio stabilita da Cristo. Dio è "il Padre che sta nei cieli", l'uomo è suo figlio. A questa nuova natura non può che corrispondere una fiducia illimitata, l'abbandono spontaneo, uno scambio filiale e fedele, il ricorso in ogni bisogno. Questo spirito di p. continua Gesù vuole insegnarlo ai suoi discepoli in ogni occasione. Non c'è più posto per l'affanno; il Padre sa ciò di cui hanno bisogno; alla loro richiesta, il Padre dona loro infallibilmente "le cose buone e lo Spirito Santo" (Mt 6,7; Lc 11,13; ecc.). Giovanni esprime lo stesso pensiero alla sua maniera, quando parla dell'efficacia della p. fatta "nel nome di Cristo", in

unione con il Figlio, nell'unità della vite e dei tralci (Gv 15-16). Paolo sottolinea la filiazione divina e la felice consapevolezza di questa filiazione, che è data al cristiano dallo Spirito di Cristo; l'antico comportamento dello schiavo cede il posto allo spirito di figliolanza cristiana, il formalismo giudaico al sentimento di fervore generato dai "gemiti ineffabili dello Spirito" (Rm 8,15s.26s; Gal 4,6).

c Condizioni. Le condizioni che la p. deve soddisfare provengono dalla natura stessa della p. cristiana. Il NT le cita esplicitamente. Sono principalmente la fiducia incrollabile (Mt 7,7-11; Mc 11,24; Lc 17,5s; Gc 1,5s; ecc.), la perseveranza (Ef 6,18; 1Ts 5,17), l'insistenza "importuna" (Mt 15,21-28; Lc 11,1-13; 18,1-1) e l'assoluta sincerità interiore, su cui insiste soprattutto il discorso della montagna, quando Gesù si oppone alla pratica dei farisei (Mt 6,5-8). A queste condizioni si riconducono quelle che il NT riporta altrove, quali l'umiltà (Lc 18,9-14), l'osservanza dei comandamenti e il fare la volontà di Dio (1Gv 3,22; 5,14s). La p. che soddisfa queste condizioni è infinitamente efficace. Questa fiducia senza limiti e il potere dei miracoli della p. veramente fiduciosa sono le manifestazioni più alte della nuova pietà portata da Cristo: "Per questo vi dico: tutto quello che domandate nella p., abbiate fede di averlo ottenuto e vi sarà accordato" (Mc 11,24; cfr. anche Lc 17,5 par.).

Il quarto vangelo si accorda perfettamente con i sinottici (Gv 14,13s; 15,7-16; 16,23s.26; cfr. anche Gc 5,13-18). Mt 18,19 attribuisce una particolare efficacia alla p. della comunità cristiana. Gesù raccomanda ai suoi discepoli di pregare senza stancarsi e senza perdersi di coraggio (Lc 18,1). La p. deve nascere spontaneamente dalla consapevolezza che l'uomo ha di essere figlio di Dio; essa non può essere uno spreco di parole senza fine (Mt 6,7). Su richiesta dei discepoli Gesù stesso insegna loro il Padre Nostro (Lc 11,1-4), la p. cristiana per eccellenza, ma nello stesso tempo non vuole limitare la p. a un'unica formula.

d Oggetto. L'oggetto della p. è assolutamente generale; va dalle cose temporali a quelle spirituali, come insegna il Padre Nostro. Ma la regola generale della p. cristiana è la volontà di Dio, il Regno di Dio, l'Evangelo. Questo primato assoluto del Regno di Dio (Mt 6,33) non esclude però che si domandino anche i beni terreni e materiali (Mc 13,18 par.; Rm 1,10). Constatiamo però in At e nelle lettere come le aspirazioni dei cristiani fossero dominate dagli interessi del Regno di Dio e da valori puramente spirituali: basta pensare alle p. che Paolo formula in tutte le sue lettere per la salvezza dei cristiani. La comunità di Gerusalemme prega per gli apostoli in pericolo, per ottenere "la franchezza" e la loro liberazione (At 4,24-30; 12,5). Paolo e Sila pregano e cantano le lodi di Dio nella prigione di Filippi (At 16,25). La p. d'intercessione di Paolo per i cristiani e di questi per Paolo è un'opera di carità e uno dei più efficaci mezzi di apostolato (Rm 15,30-32; 2Cor 2,11; Ef 6,19). La p. è un'azione importante per giustificare temporaneamente la continenza degli sposi (1Cor 7,5; 1Pt 3,7). I cristiani devono pregare non solo per i loro fratelli, ma per tutti gli uomini, per le autorità (2Tm 2,1s), anche per i nemici e i persecutori, secondo l'insegnamento e l'esempio del Signore (Mt 6,44; Lc 6,28; 23,24).

e Destinatario. In genere, la p. privata come la p. liturgica era rivolta al Padre. Gesù era il mediatore nel cui nome si pregava. Nel NT troviamo tuttavia segni di una p. indirizzata direttamente a Cristo Signore. Nel suo discorso d'addio Gesù stesso parla della p. di domanda che gli è rivolta (Gv 14,14). I primi cristiani seguono ben presto questa via. All'inizio nella p. individuale, spontanea: così la p. di Stefano morente (At 7,59s), quella di Paolo nei tormenti della "spina nella carne" (2Cor 12,8s); ma anche nella forma più solenne delle dossologie che, rivolte al Padre, terminavano con il Cristo (2Pt 3,18; Ap 1,6). Nella liturgia celeste di Ap 5 l'Agnello riceve l'adorazione e le lodi (cfr. Ef 5,19). Plinio il Giovane, *Lettere* 10,96 dice dei cristiani che essi cantano degli inni a Cristo come a un dio. La formula " →Maranatha" dimostra che la p. a Cristo è molto antica. Tuttavia, la p. usuale, che predomina anche nelle antiche liturgie, è quella di Ef 5,20; Col 3,17: "Rendete grazie a Dio Padre, nel nome del Signore Gesù".

f Circostanze. Il luogo, il tempo e il modo della p. non cambiano molto. La comunità cristiana di Gerusalemme frequenta il Tempio (At 2,46). Ma si prega anche in altri luoghi (At 10,9; ecc.), in ginocchio (At 21,5), o in piedi (Mc 11,25). Si prega in particolare all'ora sesta (At 10,9) e nona (At 3,1; 10,9).

Bibl. TWAT, II, 433-441; TWNT, II, 782-808; P. Ketter, *Vom Gebetsleben des Apostels Paulus*, TPQ 91, 1938, 23-40; A. Hamman, *La prière*, Paris-Tournai, 1959-1963; T. Bowan, *Der Gebetskampf Jesu*, NTS 10, 1963-64, 261-273; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma, 1963; J.M. Kaufmann, *Expostulations with the Divine. Constrasting Attitudes in Greek and Hebrew Piety*, Interpr 18, 1964, 171-182; J. Becker, *Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes 17*, ZNW 60, 1969, 56-83; J. Caba, *La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*, AnBib 62, 1974; J.L. Vesco, *Hymne et supplication dans la prière du Psautier*, MaisD 121, 1975, 22-55; C.C. Marcheselli, *La preghiera in S. Paolo*, Napoli, 1975; L. Monloubou, *La prière selon saint Luc*, LD 89, 1976; J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, Berlin, 1977; O. Cullmann, *La prière selon les épîtres pauliniennes*, ThZ 35, 1979, 90-101; A. Hamman, *La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences*, ANRW 23/2, 1980, 1190-1247; L. Monloubou, *Saint Paul et la prière. Prière et évangélisation*, LD 110, 1982; M. Greenberg, *The Patterns of Prayers of Petition in the Bible*, ErIs 16, 1982, 47-55. [*Preghiere dell'Antico Oriente*, in *L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti* (= StRicBib), Roma, 1990, 11-110; G. Segalla, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario* (= StBibPaid 63), Brescia, 1983; P. Stancari, *La preghiera per il mondo nell'esperienza di Israele*, in *Dialoghi sulla laicità. Presenza e significato dei laici nella chiesa*,

Roma, 1986, 173-187; *Ascolto della parola e preghiera. La "lectio divina"* (= Teologia Sapienziale 2), Città del Vaticano, 1987; A.C. Avril-D. de La Maisonneuve, *Prières juives* (= CahÉvSupp n. 68), Paris, 1989; M. Roshwald, *A dialogue between man and God*, ScotJT 42, 1989, 145-65; *Prier les Psaumes*, LumièreV 40,202, 1991, 1-144; B. Carucci Viterbi, *Il Qaddish* (= Le Voci della Preghiera 3), Genova, 1991; *La parola diventa preghiera*, ParSpV n. 25, 1992].

WG-CEeck

PREISTORIA DELLA PALESTINA

1 Paleolitico

A *Paleolitico Inferiore (700.000-75.000 a.C.).* Con l'applicazione di tecniche radiometriche di datazione la conoscenza della preistoria è molto progredita in questi ultimi decenni. Le più antiche vestigia di una presenza umana in Palestina, in posizione stratigrafica, sono quelle di Ubeidiyeh. Sono stati scoperti più di dodici livelli ricchi di utensili del Paleolitico Inferiore. L'utensileria più antica corrisponde a un Acheuleano Inferiore (da datare probabilmente prima del 700.000 a.C.). L'Acheuleano Medio è rappresentato da Jisr Banat Yaʿqub e anche da alcuni strati della grotta di Wati Qutafa (deserto di Giuda) e di Tabun (Monte Carmelo). In queste grotte è seguito dall'Acheuleano Superiore, che si ritrova anche a Holon e a Maʿayan Baruk. Un tratto caratteristico dell'Acheuleano Superiore è che l'uomo comincia ad abitare le grotte. L'ultima fase, che segna il passaggio al Paleolitico Medio, è chiamata Yabrudiano.

B *Paleolitico Medio (75.000-40.000 a.C.).* Attraverso un certo numero di fasi intermedie si passa da un'utensileria di tipo acheuleano a quella di tipo musteriano. In una di queste fasi, Prearignaciano, si dovrebbe situate l'Uomo di Galilea, trovato in una grotta del wādi Ammud; è un uomo di tipo Neanderthal, ma diverso dai neanderthaliani classici dell'Europa occidentale. L'industria musteriana è conosciuta soprattutto in una variante che si chiama "Levalloiso-Musteriano", caratterizzata da una grande quantità di schegge, lame e punte. È attestata in numerosi luoghi, specialmente nelle grotte di Tabun, Kebara, Qafzeh, Hayonim e Sefunim e in molte grotte in Giuda. La si trova anche in luoghi aperti, tanto nel Negheb che nella pianura costiera. A Qafzeh, vicino a Nazaret, e nella grotta di Suhul (Carmelo) sono stati trovati resti umani di parecchi uomini, appartenenti a un tipo intermedio tra l'uomo di Neanderthal e l'uomo moderno. Il Musteriano palestinese sembra essere contemporaneo del Würm antico in Europa.

C *Paleolitico Superiore (40.000-17.000 a.C.).* Questo periodo è soprattutto conosciuto con l'Aurignaziano, una cultura che comprende un gran numero di raschiatoi e bulini. Una fase antica di questa industria è stata scoperta nella grotta di Emireh (Galilea) e a et-Tuban (Giuda). Una buona stratigrafia con degli scheletri fu trovata a ʿIraq el-Ahmar (Giuda), Kebara e el-Wad (Carmelo). Anche Qafzeh, Hayonim e En Gev sono importanti.

D *Mesolitico o Epipaleolitico (17.000-8.300 a.C.).* È un'epoca cruciale nell'evoluzione dell'umanità, e la Palestina, come il Levante in genere, sembra aver avuto una parte importante in questa evoluzione. La prima fase dell'Epipaleolitico è chiamata Kebarana dalla grotta di Kebara (Carmelo). È caratterizzata da piccoli insediamenti di cacciatori con delle capanne e dalla presenza di numerosi microliti. È seguita dal Kebarano geometrico, che è presente anche nel Negheb e nel Sinai. La cultura principale dell'Epipaleolitico è il Natufiano, trovato per la prima volta nelle grotte del wādi Natuf. Questa cultura è attestata anche nelle grotte di Galilea, del Carmelo (per es. Kebara) e di Giuda (per es. ʿIraq el-Ahmar) e anche in luoghi aperti nel Negheb. Poiché gli uomini di questo periodo passano in larga misura a un'economia di produzione agricola, si trovano, per la prima volta, dei grandi villaggi. I luoghi più impressionanti sono Eynan, vicino alla sorgente di Mallaha in Galilea orientale (scavi di J. Perrot) e la grande terrazza davanti a una grotta di naḥal Oren nel Carmelo (scavi di M. Stekelis). Sono stati trovati i pavimenti e le fondamenta in pietra di grandi ripari circolari semisotterranei. L'industria litica è caratterizzata da microliti destinati a essere inseriti in montature di legno o di osso. Così si facevano falcetti che, con zappe di selce, mortai e pestelli in pietra, testimoniano la produzione di cereali. Questo sviluppo di un'attrezzatura di pietra è uno dei tratti caratteristici del Natufiano. Per la prima volta si incontrano veri oggetti d'arte, come impugnature di falci ornate di teste di animali, ornamenti di osso e di pietra, figurine di uomini e animali in pietra. Un'altra innovazione di questa cultura sembrano essere le sepolture particolarmente curate. A Eynan una sepoltura è coperta da un pavimento circolare di 2,50 m di diametro, cinto da un muretto. Occasionalmente ci sono degli oggetti vicini ai corpi. Tutto ciò rivela lo sviluppo di riti funerari già complessi.

2 Neolitico

Sebbene l'inizio dell'agricoltura risalga al Natufiano, solo nel Neolitico fu definitivo il passaggio da un'economia di raccolta e di caccia all'agricoltura e all'addomesticamento degli animali. Così l'insediamento permanente divenne regola. Sono stati trovati tali insediamenti nella pianura costiera vicino al Carmelo, la pianura di Esdrelon, la valle del Giordano (Munhata, tell Ali, Šaʿara ha-Golan, Gerico), il massiccio centrale (Abu Goš), il deserto di Giuda (wādi Tehuneh), il Negheb (naḥal Besor) e la Transgiordania (Abu Suan, Beiḍa).

A *Neolitico Preceramico (8.500-6.000 a.C.).* Gerico è il luogo chiave per la conoscenza di questo periodo (scavi di J. Garstang e soprattutto di K. Kenyon). L'agglomerato sembra aver raggiunto una superficie di 24.000 m², circondato da una muraglia di pietra, a cui Gerico deve la fama di essere la più antica città del mondo (circa 8.000 a.C.). L'abbondanza d'acqua e il terreno fertile resero possibile una cultura intensiva, che è documentata dagli utensili e le installazioni per l'immagazzinamento. La seconda fase di questo periodo (Neolitico Preceramico

B) mostra tracce abbondanti dell'addomesticamento degli animali, in particolare la capra. Ci sono anche segni di commercio a lunga distanza, per es. della turchese del Sinai o dell'ossidiana dell'Anatolia. Questa cultura è famosa soprattutto per la modellatura di teste umane di argilla dipinta e crani di argilla quasi per avere un ritratto del defunto.

B *Neolitico Ceramico (6.000-4.300 a.C.).* La ceramica o la fabbricazione di vasi in terracotta non è stata inventata in Palestina, ma è stata importata da popolazioni nuove che si distinguono dai loro predcessori per un'industria litica diversa e per costruzioni meno sviluppate. La ceramica differisce nei vari luoghi, ma un tipo di terracotta nera lucida sembra essere comune nelle diverse regioni. Una variante di questa cultura fu trovata a Ša'ar ha-Golan, nella valle dello Iarmuk, e chiamata iarmukiana: rappresenta un misto di agricoltura, di pesca e di caccia. È caratterizzata da oggetti d'arte tipici, in modo particolare, da una parte, da ciottoli antropomorfi molto schematici, dall'altra da figurine in terracotta con occhi molto caratteristici. Tracce di questa cultura sono state trovate fino a Biblos in Fenicia.

3 Calcolitico Andando dal 4.300 al 3.150 a.C., questo periodo di transizione tra la preistoria e il Bronzo deve il suo nome (dal greco *chalcos*, "rame" e *lithos*, "pietra") all'apparizione dei primi utensili di rame, sebbene l'uso sia ancora molto limitato. Questa età conosce una grande ondata di agricoltori e pastori che penetrano soprattutto nelle valli durante la prima metà del IV millennio. Questa cultura fu scoperta per la prima volta a Teleilat Gassul, a est del Giordano nei pressi del mar Morto, da cui il nome di Gassuliano. Si tratta di un grande villaggio posto su collinette, esistito per parecchi secoli. L'agricoltura è attestata da alcuni silos, alcuni dei quali contenevano ancora dei grani al momento dello scavo e da utensili come zappe e lame di falcetti di selce, mortai e mole. Sono stati trovati anche noccioli di dattero e di olivo. Le cuspidi di frecce sono poco numerose e questo potrebbe indicare che la caccia è meno importante. La ceramica è fatta a mano; molti vasi sono montati con un movimento rotatorio su una stuoia di cui si riconosce ancora l'impronta sul fondo piatto. La decorazione è frequente, sia pittura in rosso, sia decorazione in rilievo che consiste soprattutto in impressioni o incisioni sulla bocca o su cordoni applicati. Forme tipiche sono il "corno" e la "zangola" (un recipiente allungato munito di anse alle estremità con in mezzo un collo a forma di piccola sfera). Ci sono anche coppe su piede incavato in basalto. L'uso di utensili di rame è documentato da accette e punteruoli. Sul muro interno di alcune case sono state trovate pitture murali a disegni geometrici.

Una cultura simile è stata trovata in più luoghi vicino a Bersabea, e più precisamente a Bir Abu Matar e Bir es-Safadi. Nelle prime fasi di questi siti gli occupanti vivevano in abitazioni sotterranee scavate nelle rocce. L'economia era fondata sulla cultura stagionale dei cereali e l'allevamento, ma si esercitavano anche mestieri specializzati. Così Abu Matar ha mostrato abbondanti tracce di una lavorazione del rame, mentre a Safadi è stato trovato un laboratorio dell'avorio con notevoli statuette di uomini barbuti e donne nude. Si attribuisce loro una funzione cultuale, come alle coppe di basalto già ricordate e ai pezzi di un tesoro scoperto nella grotta del naḥal Mišmar (deserto di Giuda). Questo tesoro della fine del Calcolitico conta più di 400 oggetti di rame e alcuni pezzi d'avorio (teste di clave, scettri, corone), tutti riccamente decorati con motivi geometrici e figurine di uomini e animali. Non lontano dalla grotta è stato scoperto un tempio calcolitico a Engaddi, a cui, secondo alcuni, sarebbero appartenuti gli oggetti del tesoro. Grotte funerarie di questo periodo sono state trovate nella pianura costiera. Sono note per gli ossari tipici che hanno restituito: ossari in ceramica in forma di casetta con una finestra. La prima grotta fu scavata nel 1934 a Hadera e altre ne furono poi trovate per es. a tel Azor, Ben Šemen e Bene-Beraq. Negli ultimi anni si sta operando una prospezione intensiva dei siti calcolitici nel Golan e alcuni di essi sono stati oggetto di scavi.

Bibl. DBS, VIII, 286-446; R. Neuville, *La Paléolithique et le Mésolithique du Désert de Judée*, Paris, 1951; F.R. Valla, *Le Natoufien. Une culture préhistorique en Palestine*, Paris, 1975; J. Perrot, *Syrie-Palestine I*, ArchMundi 21, 1978; Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel*, London-Philadelphia, 1982, 9-47.

ASch

PRELEVAMENTO In ebr. *t'rûmāh;* termine del linguaggio cultuale che designa la parte dell'animale offerto in sacrificio di →comunione spettante al sacerdote officiante. Secondo Lv 7,31-34 e 10,14s il p. consisteva nella coscia destra dell'animale immolato, a cui si aggiungeva il petto, dopo che il sacerdote ne aveva bruciato il grasso sull'altare.

Bibl. EJ, XI, 1025-1028; J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, StJudLA 36, Leiden, 1983, 159-172.

ELip

PREPARAZIONE, GIORNO DELLA In greco *paraskeuē;* nella Volgata *parasceve;* vigilia del →sabato (Mc 15,42: *prosabbaton*), quando si doveva preparare tutto, cibi, ecc. (Mt 27,62 par.; Gv 19,31. 42) per il sabato o per la festa di Pasqua (Gv 19,14).

AvdB-CFoc

PREPUZI, COLLINA DEI In ebr. *gib'at hā'ărālôt;* collina non lontana da Galgala dove Giosuè, su comando di Jahweh, si mette a circoncidere i figli d'Israele (Gs 5,3). Il luogo non è stato identificato.

MDef

PRESBITERO Sinonimo di "anziano", la parola "presbitero" (in greco *presbyteros*) appare nel NT solo cinque volte, una volta al singolare (1Tm 5,19), quattro volte al plurale (1Tm 4,14; 5,17; Tt 1,5; Gc 5,14). I p. devono essere considerati solo degli an-

ziani o esercitavano una determinata funzione, quella di vescovo, per es.? È difficile rispondere a questo interrogativo e i passi delle due lettere di Paolo in cui si parla di p. non aiutano a chiarire la questione. In 1Tm, dopo aver descritto le qualità richieste ai candidati per la funzione di episcopo (vescovo) (1Tm 3,1-7) e di diacono (1Tm 3,8-13), l'Apostolo dà al suo collaboratore delle indicazioni sui p. che, precisa Paolo, "esercitano (...) la presidenza" (1Tm 5,17); scrivendo a Tt, gli raccomanda di "stabilire dei p. in ogni città" (Tt 1,5) e, passando subito dopo alle condizioni della scelta dei candidati (Tt 1,6), curiosamente prosegue: "Il vescovo, infatti..." (Tt 1,7). Le indicazioni date a Timoteo, da una parte, e a Tito, dall'altra, presentano una certa discordanza che autorizza l'interrogativo: i p. sono o non sono dei vescovi? Da parte sua, Gc raccomanda di rivolgersi ai p. per l'unzione e l'assistenza spirituale dei malati (Gc 5,14s).

Bibl. TWNT, VI, 651-683; P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, FoiViv 37, 1967; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, LD 68, 1971; L. Ott, *Le sacrament de l'ordre*, Paris, 1971, 14s; A. Lemaire, *Des services aux ministères*, Conc 45, 1972; J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974; M. Dumais, *L'actualisation du Nouveau Testament*, 1982, 107-109. [O. da Spinetoli, *Il sacerdozio ministeriale nel Nuovo Testamento*, Anton 47, 1972, 3-16; H. Schlier, *Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes*, «Catholica» 27, 1973, 209-233; A. Schulz, *Neutestamentliche Überlegungen zur priesterlichen Lebensform*, in *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, Freiburg i. Br., 1974, 179-190; K.H. Schelkle, *Il ministero sacerdotale negli scritti e nelle chiese del Nuovo Testamento*, in G. Concetti (a cura di), *Il prete per gli uomini d'oggi*, Roma, 1975, 47-57; L.P. Gauvreau, *El ministerio presbiteral según el Nuevo Testamento*, TXav 28, 1978, 65-78; C. Ghidelli, *Finalità apostolica del sacerdozio ministeriale. I. Nel Nuovo Testamento*, PresPast 49, 1979, 344-51; P. Lamarche, *Presbytérat. I. Nouveau Testament et période subapostolique*, in A. Rayez (éd.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, vol. XII*, Paris, 1984, 2069-77; A. Vanhoye, *Il sacerdozio ministeriale nel NT*, in *Il ministro dell'eucaristia*, Roma, 1984, 35-39].

JMer

PRESCRIZIONI ALIMENTARI

1 AT Come la maggior parte dei popoli antichi e primitivi, gli Israeliti osservavano delle p.a. fondate sulla distinzione tra puro e impuro (→purità, impurità). Esse hanno subito delle variazioni nel tempo: così il latte di cammello, bevuto in epoca patriarcale (Gen 32,15), sarà in seguito dichiarato impuro (Lv 11,4; Dt 14,7). Mangiare alimenti impuri rendeva l'uomo impuro, per questo erano severamente proibiti.

A *Proibizione del sangue.* Molto antica è la proibizione di mangiare il →sangue (Gen 9,4; Lv 19,26; 1Sam 14,32-35). Il sangue è l'anima o la sede dell'anima e della →vita (Gen 9,4; Dt 12,23; Lv 17,11); la ragione primitiva era la paura di mischiare la propria anima a quella di un essere straniero, dunque pericoloso; Lv 17,11 giustifica la proibizione con il fatto che Dio ha dato il sangue in vista dell'espiazione.

B *Proibizione di mangiare animali non dissanguati.* Per lo stesso motivo è proibito mangiare la carne di un animale morto o sbranato, il cui sangue non ha potuto essere versato (Lv 11,39s; 17,15; Dt 14,21 lo permette agli stranieri), né lo si può toccare (Lv 11,39; 17,15). Il sangue rende impuri anche gli alimenti e le bevande con cui viene a contatto (Lv 11,34). Es 21,28 proibisce anche di mangiare la carne di un bue che è stato abbattuto perché ha ucciso un uomo.

C *Proibizione degli animali impuri.* Non è permesso mangiare la carne di animali impuri (Lv 11; Dt 14,3-2). Sono considerati impuri:

— tutti i "grandi quadrupedi" (in ebr. *bᵉhēmāh*), eccetto i ruminanti dal piede biforcuto;

— tutti gli animali acquatici (in ebr. *ʾăšer bammayim*), eccetto "quello che ha pinne e scaglie";

— tra i volatili (in ebr. *ʿôp*): "l'aquila, l'ossifraga e l'aquila di mare, il nibbio e ogni specie di falco, ogni specie di corvo, lo struzzo, la civetta, il gabbiano e ogni specie di sparviere, il gufo, l'alcione, l'ibis, il cigno, il pellicano, la folaga, la cicogna, ogni specie di airone, l'upupa e il pipistrello";

— tutte le "bestie alate" (in ebr. *šereṣ hāʿôp*) eccetto le cavallette di ogni specie;

— tra le "bestie che strisciano" (in ebr. *šereṣ haššōrēṣ ʿāl hāʾāreṣ*), la talpa, il topo, il geco, il toporagno, la lucertola, il camaleonte, il ramarro. →fauna.

D *Proibizione dei primi frutti.* Non si possono mangiare i frutti che l'albero produce nei primi tre anni (Lv 19,23-25).

E *Proibizione del grasso dei sacrifici.* Lv 7,22s proibisce di mangiare il grasso delle vittime, che deve essere offerto a Jahweh (Lv 3,3s.9). Si può usare, ma non mangiare, il grasso di un animale sbranato (Lv 7,24). Le parti delle vittime che sono offerte a Jahweh o che spettano al sacerdote non possono essere mangiate da un profano (Lv 22,10).

F *Proibizione degli alimenti contaminati.* Gli alimenti diventavano impuri se nella casa c'era un cadavere (Dt 26,14; cfr. Os 9,4). Erano anche impuri gli alimenti che venivano da paesi stranieri, perciò impuri (Am 7,17; Os 9,3) soprattutto i cibi e le bevande consumati dai non Giudei (Dn 1,8).

La Legge di Mosè minaccia pene severissime per colui che mangia qualsiasi specie di sangue (Lv 17,10. 14); prescrive un rito di purificazione a chi ha mangiato o toccato animali impuri o morti (Lv 11,24-28.39s). All'epoca dei Maccabei alcuni Giudei preferiscono morire piuttosto che trasgredire le p.a. (2Mac 6,18-31; 7).

2 NT In epoca neotestamentaria le p.a. erano interpretate e osservate strettamente (At 10,14). Prima di mangiare, i farisei si lavavano accuratamente le mani (Mt 15,2; Mc 7,3s) e lavavano anche i piatti (Mt 23,25; Mc 7,4), per non prendere né toccare qualcosa d'impuro. Sebbene Gesù abbia soppresso, come sembra, la distinzione tra puro e impuro (Mc

7,20-23), i giudeo-cristiani erano talmente attaccati alle p.a. che gli apostoli dovettero, con un decreto, imporre ai pagani convertiti di Antiochia, di Siria e di Cilicia di astenersi dalle carni immolate, dal sangue e dagli animali soffocati (At 15,28s). Paolo non fece applicare questo decreto nelle comunità di Corinto (1Cor 8), di Galazia (Gal 2,19) e di Colossi (Col 2,21); alcune chiese greche lo osservarono fino al IX secolo.

Bibl. W. Kornfeld, *Reine und unreine Tiere im Alten Testament*, Kairos 7, 1965, 134-147. Pvl-JArg

PRESTITO

1 AT Il p. faceva parte del normale gioco di rapporti economici e sociali fin dalla più lontana antichità, come mostrano le tavolette cuneiformi che stabilivano riconoscimenti di debito. Gli interessi praticati erano solitamente elevati, spesso dal 20 al 100 per cento all'anno. Quando si trattava di un p. di granaglie, esso doveva essere rimborsato sull'aia, alla mietitura successiva. Nell'AT il p. risulta una prassi ben documentata e regolamentata. Si poteva farlo con o senza interesse, con o senza pegno, con o senza garanzia o cauzione.

A *Cauzione.* Anche se non se ne fa menzione nei testi legislativi, la cauzione era certamente praticata nell'antico Israele (cfr. in modo generico Gen 43,9; 44,32); infatti, le più antiche raccolte di Pr (6,1-5; 11,15; 17,18; 20,16; 27,13) vi fanno riferimento raccomandando la più grande prudenza, perché essa comporta un rischio e può portare alla rovina, soprattutto se è in favore di uno straniero *(zār)*. Sir 8,13; 29,14-20, invece, ne rileva anche l'aspetto positivo come espressione della solidarietà verso il prossimo. Secondo le formule usate si dava la cauzione "stringendo la mano", dichiarandosi d'accordo (Pr 6,1; 11,15; 17,18; 22,26). Jahweh è invocato a essere egli stesso il garante del suo fedele (Is 38,14; Gb 17,3).

B *Pegno.* Il pegno era una garanzia chiesta al debitore per cautelarsi dalla sua insolvenza. Si trattava di solito di oggetti personali come il sigillo, il cordone e il bastone (Gen 38,17s), il mantello (Pr 20,16); ma talvolta sembra si sia trattato di vere ipoteche sui campi o sulle case (Ne 5,3s). Il pegno poteva essere anche una persona alle dipendenze del debitore, in particolare i suoi figli (cfr. Ne 5,5; 2Re 4,1-7; Is 50,1). Alcune norme umanitarie proteggevano il debitore che dava in pegno, affinché potesse continuare a vivere: così, se si prendeva il mantello a un povero, bisognava restituirglielo al tramonto del sole perché potesse dormirvi dentro (Es 22,25s; Dt 24,12s; cfr. anche l' →ostrakon di Mesad Hashavyahu, lamento di un mietitore a cui da molti giorni è stato preso in pegno il mantello); era anche proibito entrare in una casa per prendere da se stessi il pegno (Dt 24,10s) o prendere in pegno la →macina (Dt 24,6) e, probabilmente, l'asino o il bue (cfr. Gb 24,3), perché altrimenti il povero non avrebbe potuto né preparare il pane, né lavorare nel campo. I profeti insistevano affinché il pegno fosse restituito al debitore (Ez 18,13.16; Am 2,8).

C *Interesse.* Il p. poteva essere fatto con o senza interesse. Come regola, il p. con interesse era proibito nel caso di un compatriota e permesso nel caso di uno straniero (Dt 23,20s; Es 22,24; cfr. Lv 25,35-37; Pr 28,8; Ez 18,8.13.17; 22,12). In base a ciò, si comprende che chi faceva un prestito faceva una buona azione (Sal 15,5; 37,21; 112,5; Ez 18,8.13.17; Sir 29,1s; cfr. Mt 5,42), ma non è certo che questo ideale sia stato sempre messo in pratica. Gli Israeliti, infatti, conoscevano due tipi di p. a interesse: con *nešek* (letteralmente "morso") e con *tarbît* (letteralmente "aumento" (utile): Lv 25,36s). La differenza tra i due tipi di p. resta piuttosto incerta, sembra tuttavia che il p. con *nešek* (Es 22,24; Dt 23,20; Sal 15,5) consistesse nel prestare una somma reale equivalente alla somma ufficiale (da restituire in seguito) diminuita degli interessi; gli interessi, cioè, erano prelevati in anticipo dal creditore (il che aumentava il tasso reale!), mentre nel p. *tarbît* gli interessi non erano dovuti che al momento della scadenza.

D *Rimborso.* Alla scadenza, se il debitore non poteva pagare, il creditore poteva farsi rimborsare facendo pagare la garanzia o tenendo il pegno; se ciò non bastava, poteva vendere il suo debitore o prenderlo al suo servizio (Lv 25,39.47; Dt 15,12) a meno che quello non si desse alla macchia (cfr. 1Sam 22,2). In caso di un ripetuto cattivo raccolto ciò poteva provocare una grave crisi sociale (Ne 5,1-5) che poteva risolversi solo con un generale condono dei debiti (Ne 5,6-13).

E *Condono dei debiti.* Per prevenire il crescere delle tensioni sociali, la legislazione biblica istituì l'anno →sabbatico e l'anno giubilare. Secondo Dt 15,1-18 ogni sette anni, anno di proclamazione ufficiale della Legge (Dt 31,10s), si aveva il condono dei debiti (in ebr. *šemiṭṭāh*) e i debitori che erano stati costretti a vendersi come schiavi riavevano la libertà (Es 21,2-6). L'anno giubilare, ogni cinquant'anni, permetteva anche a tutti di rientrare in possesso del proprio patrimonio (Lv 25,8-17.23-55). L'applicazione di queste due leggi è difficile da cogliere: se l'anno sabbatico è attestato almeno a partire dall'epoca ellenistica (cfr. 1Mac 6,49.53), l'anno giubilare potrebbe essere stato solo una legge utopica. L'AT non dà nessun esempio della pratica dei p., ma i documenti aramaici di →Elefantina in Egitto (V sec. a.C.) forniscono molti esempi di documenti notarili riguardanti un riconoscimento di debito o un contratto di p. a interessi (composti) e qualche volta con ipoteca.

2 NT Nel NT, la pratica del p. senza interesse (cfr. Mt 5,42; Lc 6,34) viene lodata e molte parabole presentano dei creditori e dei debitori (Mt 18,23-25; Lc 7,41-43) anche con la falsificazione del riconoscimento di debito! (Lc 16,1-8). Il debito è spesso anche una metafora della colpa e del peccato (Lc 13,4) ed è in questo senso che il Padre Nostro chiede il condono dei debiti legandola a quella dei debiti tra fratelli (Mt 6,12; Lc 11,4).

Bibl. InstAT, I, 260-264; E. Klingenberg, *Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mishnah und Talmud*, Mainz-Wiesbaden, 1977; I.L. Seeligmann, *Lending, Pledge and Interest in Biblical Law and Biblical Thought*, in Y. Avishur-J. Blau (ed.), *Studies in Bible and the Ancient Near East S.E. Loewenstamm*, Jerusalem, 1978, 1, 209-210; 11, 183-205; Ė. Lipiński, *Nešek and Tarbit in the Light of Epigraphic Evidence*, OrLovPer 10, 1979, 133-141. ALem

PRETORIO Termine derivato dal latino *praetorium;* con l'espansione dell'impero romano nel mondo ellenistico fu adottato in greco nella forma di *praitorion*. Figura anche nel NT (Mt 27,27; Mc 15,16; Gv 18,28.33; 19,9; At 23,35; Fil 1,13).

1 Definizione Un p. non era (come pensa L.H. Vincent) un luogo qualunque dove il pretore faceva mettere la sua sedia curule per emettere una sentenza; era:

— nel campo militare: sia la tenda o l'edificio del campo militare dove risiedeva il pretore o generale *(prae-itor)* e il cui posto era determinato con esattezza; sia il consiglio di guerra che si riuniva nella tenda del pretore; sia la guardia del corpo del pretore *(cohors praetoria);* a partire da Augusto, la parola aveva di solito questo significato;

— nel campo civile: sia la residenza (solitamente un antico palazzo reale) del governatore di una provincia, pretore o proconsole, propretore, procuratore o prefetto; sia in senso derivato le dimore ufficiali dei governatori locali, le residenze dell'imperatore fuori Roma e infine ogni casa tenuta in modo principesco. In virtù della sua carica, il pretore aveva il compito di amministrare la giustizia; poteva non farlo nel suo p. ma in un luogo accessibile a tutti, cioè anche all'aperto, dove poneva il suo tribunale. In questo caso questo luogo occasionale non era chiamato p.

2 Il pretorio in Giovanni Nel descrivere il processo di Gesù davanti a Pilato, Gv usa quattro volte il termine p. nel senso di "residenza del procuratore", poiché egli parla a più riprese di "entrare" (18,28. 33; 19,9) e di "uscire" (18,29.38; 19,4s.13). Da 19,3 risulta che davanti al p. c'era una piazza lastricata, chiamata →Litostroto o Gabbatà, dove erano riuniti i Giudei che chiedevano la condanna di Gesù. L'interrogatorio dell'accusato aveva luogo all'interno del p. nella sala destinata all'istruzione del processo. Poiché i Giudei si rifiutavano di entrare nel p. (18,28), Pilato fu costretto a uscire ogni volta che l'iter del processo richiedeva che egli prendesse contatto con gli accusatori. Alla fine egli pronunciò la sentenza, seduto in posizione elevata all'esterno del p. (19,13). Questo particolare è confermato da Mt 27,27; Mc 15,16, quando Gesù, dopo essere stato flagellato, è fatto entrare nel p. dove viene schernito. La condanna e la flagellazione hanno dunque luogo fuori del p., alla presenza del popolo (Gv 19,1s anticipa la flagellazione che per lui sembra aver avuto luogo nel p.: si veda 19,4s).

3 Il pretorio in Marco In Mc 15,16 il termine p. deve specificare per i lettori romani questo altro termine: *hē aulē,* che designa senza alcun dubbio un luogo conosciuto a Gerusalemme; bisogna forse tradurlo con "il palazzo". Nessuna tradizione sicura ci dice di quale palazzo si tratti, nè dove si trovasse.

A La tradizione più antica, dal pellegrino di Bordeaux (333) fino a Sofronio, vescovo di Gerusalemme, localizzava il p. nella valle del Tiropeon, dove Melanio aveva costruito una basilica, riportata sulla carta di Madaba; ma questa tradizione non va d'accordo con i vangeli che fanno supporre che il p. fosse un edificio reale, situato nella parte alta; la tradizione sembra pertanto confondere il p. con la sale di riunione del Sinedrio.

B Molti topografi, forse già dal XII secolo, cercano il p. tra gli antichi monumenti situati a nordest del Ḥaram eš-Šerif dove si trovava, al tempo di Gesù, la cittadella erodiana dell' →Antonia. Questa ipotesi ebbe soprattutto successo quando si scoperse in quel luogo una piazza completamente lastricata con grandi pietre quadrate (circa 1 m di lato e m 1,35 di spessore) che, secondo Vincent, avrebbe fatto parte dell'Antonia. →Gabbatà, Litostroto.

C Numerosi autori accolgono la tradizione che si incontra qua e là dalla metà del XII secolo (es. in Giovanni di Würzburg, 1165) e che pone il p. nel palazzo di Erode sulla collina occidentale della città vecchia. Si appellano, a ragione, a Filone (*Legatio ad Caium* 38) e a Giuseppe Flavio (*B.J.* 2,39-54. 175-177.30s; ecc.) secondo i quali i procuratori Sabino, Pilato, Ventidio Cumano e Gessio Floro risiedevano in questo palazzo quando venivano a Gerusalemme. Il racconto, poi, dell'incidente di *B.J.* 2,301 che si verificò sotto Gessio Floro, presenta una notevole somiglianza con la situazione che i vangeli suppongono; soggiorno del procuratore nel palazzo, davanti al quale si doveva trovare una piazza che poteva contenere una grande folla: esistenza davanti al palazzo di un rialzo dove il procuratore prende posto e fa flagellare dei Giudei. Dal racconto di Giuseppe Flavio si può arrivare a concludere che i discendenti di Erode, quando visitavano Gerusalemme, abitavano nel palazzo degli Asmonei (vicino al Xisto) e non nel palazzo di Erode, che sembrano lasciare a disposizione dei Romani.

4 Il pretorio negli Atti Il p. di Erode a Cesarea, dove Felice imprigionò Paolo (At 23,35), era il palazzo che Erode vi aveva costruito; i procuratori romani lo avevano scelto come residenza abituale (*B.J.* 2,301).

5 Il pretorio nella lettera ai Filippesi Se Paolo scrive questa lettera da Roma, il p. di Fil 1,13 non può designare il palazzo dell'imperatore (come notano già Giovanni Crisostomo e Teodoreto), ma solamente la guardia personale dell'imperatore; durante la sua relativa cattività Paolo viveva nella propria casa, sotto la custodia di un pretoriano (*custodia militaris;* At 28,16). Poiché i pretoriani si davano il cambio, i soldati dovettero ben presto conoscere i motivi della detenzione di Paolo. Se Paolo scrive da Efeso o da Cesarea, il p. può essere la residenza del governatore.

Bibl. DBS, VIII, 513-554; C. Mommert, *Das Prätorium des Pilatus*, Leipzig, 1903; L.H. Vincent, *L'Antonia et le prétoire*, RB 42, 1933, 84-113; id., *Autour du prétoire*, RB 46, 1937, 563-570; id., *Le Lithostrotos évangélique*, RB 59, 1952, 513-530; P. Benoit, *Prétoire, Lithostrôton et Gabbatha*, RB 59, 531-550; J. Blinzler, *Le procès de Jésus*, Paris, 1962, 273-278; P. Benoit, *L'Antonia d'Hérode le Grand et le forum oriental d'Aelia Capitolina*, HarvTR 64, 1971, 135-167; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 1, Edinburgh, 1973, 361.
JN-CFoc

PRIESTERCODEX →sacerdotale, documento.

PRIGIONE →imprigionamento.

PRIMIZIE In ebr. *bikkûrîm* o *rē'šît*, "primo (frutto)", "il migliore", talvolta insieme, *rē'šît bikkurê*, "il meglio delle primizie" (Es 23,19; 34,26; Ez 44,30); in greco *aparchai;* praticata dalla maggior parte dei popoli dell'antichità, l'offerta dei primi frutti era il riconoscimento del dominio assoluto della divinità, padrona del suolo e fonte di fecondità. È verosimile che Israele abbia adottato questa usanza, come altre grandi feste, quando divenne un popolo agricolo al tempo del suo insediamento in Canaan.

1 Prescrizioni bibliche Gli antichi codici J e E menzionano l'offerta delle p. prescrivendo di osservare "la festa della mietitura, delle p., delle p. dei lavori dei campi" (Es 23,16: E) o "la festa delle settimane, cioè la festa delle p. della mietitura del frumento" (Es 34,22: J), e "di portare alla casa di Jahweh la p. dei primi prodotti della tua terra" (Es 23,19; 34,26), senza precisare i prodotti e la quantità da offrire. La legislazione D è più esplicita e prescrive di dare ai sacerdoti (officianti nell'unico santuario: Dt 12) "le p. del frumento, del vino, dell'olio e della tosatura delle pecore" (Dt 18,4) fornendo un rituale (Dt 26,1-11), unito a una professione di fede (vv. 5-10) che mette in relazione l'offerta delle primizie con il dono della Terra promessa. Il codice P, nel rituale della festa delle Settimane (Lv 23,17.20) o del "giorno delle p." (Nm 28,26) e dell'oblazione (Lv 2,14), prescrive anche "le p. della madia" (Nm 15,20), a cui si può aggiungere il primo raccolto, nel quarto anno, degli alberi da frutto (Lv 19,24), che dispone (come già Dt 18,4; Ez 44,30) tra le dotazioni dei sacerdoti (Nm 18,12-13). Con una metafora Paolo chiama Stefana, uno dei primi convertiti di Corinto, "p. dell'Acaia" (1Cor 16,15).

2 Applicazione Le testimonianze sono troppo scarse per dire come tale legislazione fosse di fatto applicata. Le disposizioni di Neemia (13,31) e l'obbligo per il popolo di portare al Tempio le p. per i sacerdoti (Ne 10,36.38) fanno capire che ci fosse un rilassamento nel versare quanto dovuto (Ml 3,8) all'epoca del secondo Tempio, il che relativizza la descrizione ideale del Cronista (Ne 12,44-47; 2Cr 31,5-19). L'offerta delle p. ai sacerdoti è tuttavia tenuta in grande considerazione negli ambienti osservanti del giudaismo (Tb 1,6 che applica Dt 18,4; Sir 7,31; 35,7; 45,20; Gdt 11,13; 1Mac 3,49).

Bibl. DBS, VIII, 446-461; R. Murray, *Firstfruits*, ExpTim 86, 1974, 164-168; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edinburgh, 1979, 256-274.
ABoud

PRINCIPATI In greco *archai* (Volgata: *principatus*); sempre uniti alle →Potenze (*exousiai:* 1Cor 15,24; Ef 1,21; 3,10; 6,12; Col 1,16; 2,10.15), tranne in Rm 8,38 dove sono uniti agli angeli, i P. sembrano designare, come negli apocrifi dell'AT (*Libro di Enoch etiopico* 61,10; *Libro di Enoch slavo* 20,1), una classe di →angeli di cui resta difficile precisare la natura. L'uso del NT fa del resto capire che le forze soprannaturali considerate non sono identiche. Nella serie di antitesi di Rm 8,38 i P. opposti agli angeli potrebbero designare delle potenze demoniache; questo sembra in ogni caso il senso di 1Cor 15,24, che li vede opporsi a Cristo fino alla parusia, e di Ef 6,12. Invece negli altri testi i P. non appaiono sostanzialmente cattivi: creati da Cristo e per lui (Col 1,16), dopo aver per un certo tempo esercitato un potere di cui Cristo li ha privati (Col 2,15), sono ormai sottomessi alla sovranità del Risorto (Col 1,16; 2,10; Ef 1,21) e introdotti nella conoscenza del mistero che si rivela nella Chiesa (Ef 3,10).

Bibl. TWNT, I, 481-482.
ABoud

PRISCA, PRISCILLA In greco *priska* (Rm, 1Cor, 2Tm) e *priskilla* (At), dal latino *prisca*, "antico", e il suo diminutivo, *priscilla;* moglie di Aquila; è sempre menzionata con il marito (At 18,2.18.26; Rm 16,3; 1Cor 16,19; 2Tm 4,19).
AvdB-JMer

PROBATICA, PORTA →Gerusalemme.

PROCESSO DI GESÙ Serapione, stoico siriano, e Giuseppe Flavio (*A.J.* 18,64) alla fine del I secolo, e Tacito (*Annali* 15,44) all'inizio del II secolo, concordano su due punti: Gesù è stato condannato a morte da Pilato e su istigazione dei capi giudei. Ogni altra notizia sul processo di Gesù si fonda sulla testimonianza dei vangeli che ne presentano un dossier vero e proprio: i sinottici gli dedicano un terzo del racconto della passione (Mc 14,53-15,20; Mt 26,57-27,31; Lc 22,54-23,25) e Gv la metà (Gv 18,12-19,16). La trama fondamentale di queste quattro testimonianze è la stessa: il processo conosce due fasi, giudaica e romana, e, di conseguenza, due capi d'accusa, religioso e politico; gli attori principali del dramma sono identici. Tuttavia, da un racconto all'altro, si rilevano dettagli cronologici o di personaggi che richiedono un esame particolare.

1 Il processo giudaico

A *Comparizione davanti ad Anna.* Gv dice che Gesù, dopo l'arresto, è prima *(prōton)* condotto dal

sommo sacerdote Anna, suocero di Caifa, sommo sacerdote in carica dal 18 al 36 (Gv 18,12-23). Anna è stato deposto dal prefetto Valerio Grato nel 15 e non ha dunque nessuna funzione. Sono state avanzate diverse ipotesi per spiegare questa particolarità giovannea: testo primitivo rimaneggiato, come attesterebbe una versione siriaca, o esistenza di un tribunale di second'ordine, di cui Anna sarebbe stato il presidente. Tali spiegazioni non tengono; la più verosimile è quella di un segno di deferenza da parte di Caifa verso un uomo che godeva ancora prestigio. Possibile storicamente (cfr. Léon-Dufour), questa scena solleva un problema: è, secondo Gv, il solo interrogatorio giudaico; ora, egli pone l'accento su questioni anodine (Gesù è interrogato sui suoi discepoli e la sua dottrina); non è che ufficioso, tipo inchiesta privata e, di conseguenza, non comporta nessuna sentenza.

B *Comparizione davanti al Sinedrio.* Secondo i sinottici (Mc 14,53-64 par.) Gesù è condotto direttamente da Caifa, poi, la sera stessa (Mc 14,55; Mt 26,59) o il mattino seguente (Lc 22,66), davanti al Sinedrio riunito. Questa divergenza cronologica fa problema agli esegeti anche perché, alla fine del processo, Mc 15,1 e Mt 27,1 parlano di un consiglio del Sinedrio il mattino dopo. Ci sono state due sedute, una di notte, e un'altra il mattino, così che Lc cita esplicitamente solo quest'ultima? C'è stata una sola seduta (cfr. Lc) ma riportata da due tradizioni, cosa che spiegherebbe le due di Mc-Mt (Benoit), o tre, se si tien conto della comparizione davanti ad Anna (Léon-Dufour)? In tale prospettiva si preferisce la versione di Lc che permette di risolvere un altro problema, quello della legalità del processo, dato che la tradizione giudaica non autorizzava deliberazioni notturne. Questa problematica dipende da una durata "breve" della passione, da giovedì sera a venerdì, comunemente accettata, nonostante le difficoltà che pone (cfr. Léon-Dufour che porta l'argomento della fretta con cui le autorità giudaiche vogliono chiudere la questione). Se invece, come pensa A. Jaubert, data l'esistenza di due calendari, lunare-ufficiale e solare-sacerdotale, si deve pensare a un computo "lungo"-solare, a partire dal martedì sera, le due difficoltà non esistono più e la Legge giudaica, che voleva la separazione di un giorno tra l'udienza e la sentenza, sarebbe stata così osservata (cfr. Imbert). Rimane il problema della competenza giuridica di questo tribunale in regime romano: ha conservato il diritto di condannare a morte? Alcuni pensano di sì (Goguel, Lietzmann, Burkill, Winter), deducendolo dal caso di Stefano (At 7,55s); per altri lo stato attuale delle ricerche non permette di pronunciarsi (Léon-Dufour); in genere, si è d'accordo nel dire che il tribunale giudaico, se conserva il diritto di emettere sentenze capitali, non ha il potere di renderle esecutive (cfr. Gv 18,31; *Talmud di Gerusalemme;* Giuseppe Flavio; Origene); e deve ricorrere all'autorità dell'occupante che si è riservato lo *ius gladii* (→morte, pena; →spada).

L'interrogatorio inizia con l'ascolto delle testimonianze, secondo la Legge giudaica (Dt 17,6). Se sono false e discordanti (Mc-Mt), rimane vero che l'allusione ai propositi di Gesù sulla distruzione del Tempio è una prova schiacciante e potrebbe portarlo alla condanna a morte (cfr. Ger 26,20-24; At 7,46s). Lc omette questo passo. Gesù tace e Caifa è costretto a chiedergli: "Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio?". Con formulazioni leggermente diverse i sinottici riportano una risposta fondamentalmente identica. Gesù confessa: "Lo sono" e soprattutto conferma la sua dichiarazione con una citazione del Sal 110,1 e di Dn 7,13. Come può questa risposta essere giudicata blasfema? Per alcuni sarebbe impossibile determinarlo (cfr. Léon Dufour). Di per sé dirsi "figlio di Dio" non è blasfemo (cfr. Sap 2,13.18; Mt 5,9) e il termine greco *blasphēmia* può essere inteso in senso lato. Ma il riferimento alle Scritture non inganna il Sinedrio: "Tu sei dunque *(oun)* il Figlio di Dio" (Lc 22,70). Gesù intende l'essere Figlio in senso trascendente, messianico (Benoit, George, Guillet). Ora, secondo Lv 24,16 questa è una bestemmia passibile di morte. Si noti che la sentenza di morte è pronunciata in forma ottativa: "Merita la morte" (Mc-Mt) e non si trova in Lc, che parla solo di "testimonianza". Invenzione degli evangelisti per schiacciare gli Ebrei (Lietzmann, Winter), "sedicente processo" per screditare Gesù (Flusser) o per accontentare la folla (Léon-Dufour), la comparizione di Gesù davanti al Sinedrio è considerata storica, ma che dire della sentenza? C'è condanna a morte? Bickermann e Goguel lo negano; Léon-Dufour, attento alle variazioni di tradizioni Mc-Mt e Lc-Gv, nel rilevare che solo Marco è chiaro, pensa a una visione amplificata dell'avvenimento; Blinzler, basandosi su Mc, lo conferma.

2 Il processo romano "Dopo aver messo in catene Gesù, lo condussero e lo consegnarono a Pilato" (Mc 15,1). Questa comparizione romana è comune ai quattro vangeli, ma Gv (18,29-19,16a) presenta un testo particolarmente elaborato sul piano letterario (cfr. de la Potterie).

A *Comparizione davanti a Pilato.* La domanda di Pilato: "Tu sei il re dei Giudei?" (Mc-Mt) può sembrare troppo repentina. Lc 23,2, con più preoccupazione di chiarezza, presenta prima le accuse dei Giudei: "Sobilla il popolo, rifiuta di pagare il tributo a Cesare, afferma di essere il Cristo re". Sono accuse che, senza essere vere, sono però abili, perché dicono quello che può interessare il prefetto Pilato incaricato da Roma, dal 26 al 36, dell'amministrazione della Giudea. Egli dispone a questo riguardo di *imperium,* di pieni poteri, compreso quello del diritto di vita e di morte (Talmud, Origene). Poiché il processo di Gesù avviene nel contesto pasquale, è normale che Pilato si trovi a Gerusalemme, nel palazzo di Erode, alla porta di Giaffa. Là egli conduce l'istruttoria. La risposta di Gesù al prefetto: "Tu lo dici" *(su legeis),* semplice nella sua formulazione, lascia trasparire una sfumatura, è un "sì-ma". In Gv (18,34-37) questa risposta provoca un dialogo tra Gesù e Pilato sul significato di quella regalità. Secondo Mc-Mt le accuse proseguono, Pilato si meraviglia del silenzio di Gesù.

B *Comparizione davanti a Erode Antipa.* Invece di quella annotazione, Lc (23,6-12) riporta che Pilato, sentendo che Gesù è un galileo, lo manda da Erode, tetrarca della Galilea fino al 39, anch'egli giunto a Gerusalemme per la Pasqua. Inverosimile per Loisy e Goguel, inventato da Lc sulle parole del Sal 2,1 commentato da Pietro e Giovanni in At 4,27, secondo alcuni — il contrario è più verosimile (Benoit) —, l'episodio sembra autentico e come tale è ritenuto dalla maggior parte degli esegeti (cfr. Léon-Dufour). La *Didascalia* e Ignazio di Antiochia (*Lettera a Smirne* 1,2) lo attestano: esso non va contro la pratica giuridica romana che conosce casi simili, come Vespasiano con Erode Agrippa II nel 67. Ma il fatto non aggiunge nulla all'insieme. Gesù non risponde né alle accuse giudaiche né alle domande di Erode, che, deluso e offeso, lo tratta con disprezzo e, senza un giudizio, lo rimanda a Pilato.
C *Ritorno davanti a Pilato.* Il ritorno di Gesù davanti a Pilato dà a Lc l'opportunità di sviluppare un tema che gli è caro: l'innocenza di Gesù riconosciuta pubblicamente da Pilato (23,4.14.15.22); lo stesso è in Gv (18,38; 19,4.6). Questa insistenza si spiegherebbe, in Lc per lo meno, come una preoccupazione verso il lettore greco-romano (Benoit). Gli altri racconti concordano nel presentare l'ultimo tentativo di Pilato per liberare Gesù: lo scambio con un agitatore del popolo, Barabba, cosa che ha dei precedenti. Tanto il diritto romano (Régnault) che gli usi giudaici (Chavel, Staufer) ne confermano la possibilità, non accettata invece da Bickermann e Winter. Manovratore o abile, Pilato sottovaluta la passione scatenata: "a gran voce" (Lc) la folla chiede la crocifissione di Gesù. L'intervento della folla nel processo può sorprendere, ma ciò avveniva frequentemente nel mondo giudaico e romano (cfr. Imbert). Pilato, volendo "accontentare" (Mc) o "eseguire la richiesta" (Lc) della folla, rilascia Barabba e "consegna Gesù" (Mc-Mt-Lc-Gv) "perché venga crocifisso" (Mc-Mt-Gv), alla loro volontà, secondo Lc, che è il solo a non fare menzione della flagellazione. C'è una sentenza, in questo tribunale? Léon-Dufour, seguendo Blinzer, pensa che si possa dare al verbo "consegnare" *(paradidomi)* il valore giuridico di una condanna. Chi dei tre, Pilato, Sinedrio e folla, ha la responsabilità della decisione? Lc-Gv insistono sui tentativi di Pilato di far riconoscere l'innocenza di Gesù; l'episodio di Barabba, comune ai quattro racconti, conferma questo punto di vista; Mt aggiunge i particolari della preoccupazione della moglie di Pilato e il gesto del lavarsi le mani (27,24-25). Quanto alla folla, essa è manovrata dal Sinedrio (Mc 15,11 par.); quanto ai membri del Sinedrio, se è effettiva la loro intenzione di far morire Gesù (Mc 14,55 par.), sono dovuti ricorrere al prefetto per conseguire il loro scopo. La risposta non è semplice e le opinioni sono varie: ora vengono scagionati completamente sia i Romani che i Giudei, ora si addossa tutta la responsabilità sia ai Giudei che ai Romani. La posizione sfumata di Blinzler è la seguente: sono colpevoli in primo luogo le autorità giudaiche che sacrificano un innocente per la loro gelosia, la folla, in misura minore, così come Pilato, che agisce per egoismo e debolezza.

Bibl. DB, V, 459-466; DBS, VI, 1486-1492; H. Régnault, *Une province procuratorienne au début de l'Empire romain. Le procès de Jésus Christ*, Paris, 1909; H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, SbPreus, 1931, 313-322; C.B. Chavel, *The releasing of a prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem*, JBL 60, 1941, 273-278; J. Blinzler, *Herodes Antipas und Jesus Christus*, Stuttgart, 1947; M. Leroux, *Responsabilités dans le procès du Christ*, CahSion 1, 1947, 102-121; M. Goguel, *Le procès de Jésus*, Paris, 1949, 395-403; E. Bammel, *Philos tou kairos*, TLZ 77, 1952, 205-210; T.A. Burkill, *The competence of the Sanhedrin*, VigChr 10, 1956, 80-96; J. Blinzler, *Herodes und der Tod Jesu*, Klerusblatt 37, 1957, 118-121; id., *Die Niedermetzung von Galilaern durch Pilatus*, NT 2, 1957, 24-49; A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957; J. Schneider, *Zur Komposition von Joh. 18,12-27, Kaiphas und Hannas*, ZNW 48, 1957, 111-119; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Regensburg, 1960³; P. Benoit, *Le Procès de Jésus; Jésus devant le Sanhédrin*, in *Exégèse et Théologie*, 1, Paris, 1961, 265-311; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin, 1961; E.J. Bickermann, *La juridiction en Palestine romaine*, Paris, 1964; A. Bajsic, *Pilatus, Jesus und Barabbas*, Bb 48, 1967, 7-28; C.F.D. Moule, *The Trial of Jesus*, London, 1970; J.P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris, 1981; J. Imbert, *Le procès de Jésus*, Paris, 1984². [W. Fricke, *Il caso Gesù. Il più controverso processo della storia*, tr. di A. Audisio (= Orizzonti della Storia), Milano, 1988 (originale tedesco 1986); M. Centini-E. Ercole, *Processo di appello a Gesù Cristo. Storia, archeologia e esegesi per ricostruire la montatura politico-giuridica che portò alla condanna di Gesù*, Milano, 1991]. PHaud

PROCONSOLE In greco *anthupatos*, che corrisponde al latino *proconsul;* magistrato romano che governava una provincia con l'autorità di un console e la cui carica durava di solito un anno. I p. nominati nel NT sono →Sergio Paolo, →Gallione e i p. dell'Asia proconsolare (At 19,38), residenti a Efeso. ELip

PROCORO In greco *prochoros*, "maestro di coro"; uno dei →sette cristiani ellenisti eletti dagli apostoli perché si prendessero cura dei poveri di Gerusalemme (At 6,5). →diacono. AvdB-MdeM

PROCURATORE In greco *epitropos* (tradotto anche con →"intendente" o →"tesoriere"), corrispondente al latino *procurator;* preso dal vocabolario del diritto privato, il termine designa un rappresentante; così gli imperatori nominarono dei p. per la gestione dei loro beni matrimoniali. Sotto i Giulio-Claudi la mancanza di distinzione tra il patrimonio privato e i beni dello Stato porta a delegare dei p. nei diversi impieghi pubblici, compresa l'amministrazione di distretti minori (Alpi, Norico, Giudea: cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,406). Nel II seco-

lo il termine è applicato ai funzionari dell'impero, negli impieghi gerarchizzati e sottoposti a tariffa (cancelleria, finanze, archivi). Il fatto che nell'iscrizione di →Cesarea Pilato sia chiamato →"prefetto di Giudea" (carica militare) non esclude affatto che egli abbia anche portato il titolo di p. (carica fiscale).

Bibl. DBS, X, 863-1008; J.P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris, 1981. CSaul

PROFANAZIONE

1 AT ebraico

A *Vocabolario.* Il verbo *ḥālal*, che ha, secondo il contesto, il significato di disonorare (Gen 49,4; 1Cr 5,1; Lv 19,29; come l'aggettivo *ḥālāl:* Lv 21,7.14; Ez 21,30.34), di violare un patto (Sal 55,21; 89,35; Ml 2,10) o un voto (Nm 30,3) o ancora di far uso dei primi frutti di una vite (Dt 20,6; Ger 31,5; cosa che si può fare il quinto anno, secondo Lv 19,23-25, che adopera però un altro vocabolario), nella maggior parte dei suoi impieghi (il più delle volte sacerdotali), indica una violazione del carattere →sacro *(qdš)*, di Jahweh e del suo culto, trattato allo stesso modo del profano. Il profano *(ḥōl)* è ciò che è comune, accessibile e utilizzabile da tutti, in opposizione al sacro che appartiene a Jahweh e il cui accesso è riservato solo ad alcune persone e a certe condizioni. I sacerdoti, responsabili del culto, devono "separare il sacro dal profano" (Lv 10,10; Ez 22,26; 44,23); la Torah di Ezechiele (Ez 42,20; 48,15) e il codice sacerdotale si preoccupano di evitare la loro mescolanza (→proibizione). Non che il profano sia un pericolo o si confonda con l'impuro; l'impurità del sacerdote profana le cose consacrate (Lv 22,3-9), ma il profano non rende impuri e può essere consacrato. Ma ci sono dei viaggi e dei pani profani, delle spedizioni e dei pani consacrati (1Sam 21,5-6), delle costruzioni destinate a un uso sacro (Es 20,25), che richiedono un trattamento diverso.

B *Profanazione delle cose sacre.* Profanare le cose consacrate significa trattarle come se non lo fossero: il santuario, interdetto al sommo sacerdote impuro (Lv 21,12), al sacerdote malato (Lv 21,23), all'incirconciso (Ez 44,7); le cose sante: parte dei sacrifici proibita ai sacerdoti impuri (Lv 22,3-9) e ai non-sacerdoti (*zār:* Lv 22,10.12-16), sacrifici di comunione (Lv 19,8), decime di cui i leviti non possono far uso che dopo il versamento al sacerdote della "decima della decima" (Nm 18,32); il sabato (Es 31,14; Is 56,2.6; Ez 20,13.16.21.24; 22,8; 23,38; Ne 13,17-18) consacrato (Gen 2,3; Es 16,23; 20,11; 31,14.15); il sacerdote consacrato, profanato dall'impurità di un cadavere (Lv 21,1-4) e dalla prostituzione della figlia (Lv 21,9) e il sommo sacerdote che profana la sua discendenza (Lv 21,15).

C *Profanazione del nome divino.* Profanare il "nome di Jahweh" è non riconoscere che egli è il Santo (Lv 19,2; 20,26; 21,8), non obbedendo alle leggi cultuali (e morali: Lv 19) di santità (Lv 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,3.32) della Torah. Nella medesima linea i profeti (specialmente il sacerdote-profeta Ezechiele) denunciano le mancanze dei sacerdoti (Sof 3,4; Ez 22,26; Ml 1,12), delle false profetesse (Ez 23,19), o del popolo (Am 2,7; Ger 16,18; 34,16; Ez 20,13; 23,38-39; Ml 2,11; *ḥnp:* Is 24,5; Ger 3,1.2) come una p. A lungo tollerata da Jahweh "perché il suo nome non fosse profanato agli occhi delle genti" (Ez 20,9.14.22), la p. tocca un punto di non ritorno alla fine della monarchia. Jahweh lascia il Tempio (Ez 10,11), abbandonando il suo popolo agli stranieri che lo profaneranno (Ez 7,21-22; Sal 7,7), lascia egli stesso profanare la sua eredità (Is 47,6), il suo santuario (Ez 24,21), i suoi capi (Is 43,28), la corona sacra della casa di Davide (Sal 89,40); lo stesso vocabolario è usato per la punizione del re di Tiro (Ez 28,7.16.18; Is 23,9). Ma per se stesso (Ez 36,22; Is 48,11), per riguardo del suo nome profanato dall'esilio che sembra testimoniare la sua impotenza (Ez 36,20-23), Jahweh santifica il suo nome salvando il popolo che si compie con il ritorno della sua gloria nel santuario ricostruito (Ez 37,27-28; 43,4-7), mostrando alle nazioni che egli è Jahweh (Ez 36,23; 37,28; 39,7).

2 LXX e NT È proprio in un contesto di fedeltà alla Legge di Jahweh che, invece, avviene la p. del Tempio da parte di Antioco IV Epifane (Dn 11,31; in greco *bebēlōsis:* 1Mac 1,48; 2,12; 4,38; 2Mac 5,16; 8,33; 14,36). Fu senz'altro in quest'epoca di ellenizzazione forzata che imponeva agli Ebrei le "pratiche comuni" (1Mac 1,41-50) che l'aggettivo "comune" *(koinos)* assunse il significato di "ritualmente impuro" (1Mac 1,47.62; Mc 7,2.5; At 10,14. 28; 11,8; Rm 14,14; Eb 10,29). Il NT usa solo due volte il verbo "profanare" (in greco *bebēloun:* Mt 12,5; At 24,6) in un contesto giudaico; l'aggettivo "profano" (in greco *bebēlos*) è adoperato solo per indicare le deviazioni dalla "sana dottrina" conforme al Vangelo (1Tm 1,9; 4,7; 6,20; 2Tm 2,16) ed Esaù che vendette la sua primogenitura (Eb 12,16).

ABoud

PROFETA

1 AT

A *Nome.* Il termine p. (greco *prophētes*) corrisponde di solito, nella LXX, all'ebraico *nābî'*, la cui etimologia è discussa; lo si avvicina al verbo *nābā'* (in accadico *nabû:* gridare, proclamare, confermare); il primo significato di *nābî'* all'attivo sarebbe: "colui che proclama", al passivo: "colui che è chiamato", ma Am 7,14 non conferma questa traduzione. Il significato di *nābî'* si è modificato lungo i secoli. All'origine, questi *nābî'* si fanno notare per delle crisi di esaltazione provocate specialmente con l'aiuto di strumenti musicali (1Sam 10,5s; 2Re 3,15) e che li lasciano stremati (1Sam 19,24; cfr. Ez 3,15). Queste crisi sono spiegate in modi diversi; sono considerate come atti di delirio: all'hitpael il verbo *nābā'* significherebbe secondo alcuni: "delirare", cosa che spiegherebbe il sarcasmo di cui questa gente è fatta oggetto (1Sam 10,10-12) fino all'epoca di Osea (9,7) e di Geremia (29,8). Ma lo stesso verbo permette un giudizio più mite: queste persone "profetizzano" (*nābā'*, al nifal), si dice di loro; si spiega

allora la loro esaltazione come una mozione dello "spirito" (1Sam 19,20-23; Os 9,7); questo "spirito" sarebbe lo stesso ricevuto da Mosè (Nm 11,25) e che fa di ciascuno di questi personaggi "un altro uomo" (1Sam 10,6). Da notare che né Amos, né Isaia, né Geremia si danno il nome di *nābî'*; Amos (7,14), che pure stima "p. e nazir" (2,11s), e Michea (3,8) rifiutano esplicitamente questo titolo. Isaia chiama sua moglie "la profetessa" (8,2). Come Geremia (28,5s.10-15; 42,2; 43,6; 45,1) egli è chiamato *nābî'* (37,2; 38,1) solo dagli altri, mentre Naum, Abacuc, Aggeo e Zaccaria sono così chiamati dai redattori dei loro scritti.

La traduzione dei LXX mostra una certa accortezza nel distinguere i p. biblici dagli indovini greci incaricati di "predire" l'avvenire. I LXX usano le parole: *prophētes* (da *pro* e *phēmi:* "parlare al posto di", o meglio: "pro-ferire") che significa "oratore, araldo", e il verbo *prophēteuein:* "parlare a nome della divinità, rivelare cose oscure", ma mai "predire" (greco *manteuomai*).

B *Origine e storia.* La corrente del profetismo biblico presenta sufficienti affinità con personaggi (funzionari reali, addetti al culto, professionisti dell'estasi) attestati a Mari, in Mesopotamia, in Siria, in Fenicia e in misura minore in Egitto, tanto che non si può fare a meno di vedere nel fenomeno profetico diffuso in tutto l'antico Oriente l'immagine e l'origine del suo corrispondente biblico. In ultima istanza, è stata l'influenza di Canaan a provocare la nascita del profetismo biblico. Le prime manifestazioni di p. in Israele non ci sono note; tralasciando i testi tardivi (essi riflettono le concezioni della loro epoca) quali Gen 20,7 (cfr. Sal 105,15), Es 4,16; 7,1 (il *nābî'* è identificato a una "bocca", è colui che parla in nome di qualcuno), Dt 18,18; 34,10; Nm 11,24-29; 12,6s e tralasciando anche le denominazioni di epoca più recente (Es 15,20; Gdc 4,4; 6,8-10), i *nᵉbî'îm* compaiono sotto Samuele. Sono allora sufficientemente conosciuti per essere criticati (1Sam 10,10-12). Il glossatore di 1Sam 9,9 crede di poterli identificare con i "veggenti", funzione e titolo verosimilmente più antico e più comune. Fin da quando appaiono, stanno in gruppo e vivono in comunità.

Il fenomeno è attestato, secondo le epoche, al nord e al sud (per es. 2Re 2,3-5 al tempo di Elia e di Eliseo). Sono spesso chiamati "figli di *nābî'*" (1Re 20,35; 2Re 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1), che è un sinonimo di *nᵉbî'îm* (Am 7,14; comp. 1Re 20,35 e 20,41; 2Re 9,1 e 9,4). Questi *nᵉbî'îm* hanno un capo (1Sam 19,20; 2Re 4,38; 6,1; cfr. 1Re 22,11s) che viene chiamato "signore" (2Re 6,5; cfr. 4,1), "padre" (2Re 6,21; 8,9; 13,14). Vivono insieme (2Re 5,38-41; 6,1); alcuni tra loro sono sposati (4,1); vivono di elemosine (4,8.42; 5,22). Portano come segni distintivi un mantello di pelo (ricordo dell'epoca pastorale e del tempo del deserto?) e una cintura di cuoio (Zc 13,4; cfr. 2Re 1,8; Mt 3,4), un segno sulla fronte (1Re 20,35-43) e le cicatrici (Zc 13,5) delle ferite che si sono provocate durante le estasi (1Re 18,28).

Quando lo spirito di Dio s'impossessa dei *nᵉbî'îm*, essi "profetizzano", diventano "altri uomini" (1Sam 10,6.9), entrano in uno stato psichico che si traduce in canti (10,5), grida, invocazioni ripetute (1Re 22,10.12; 18,26.28), "gesti simbolici" (22,11), movimenti ritmici e danze (Es 15,20; 1Re 18,26; cfr. 2Sam 6,5s.15; 1Sam 18,6s) al suono di strumenti musicali. Questo stato era contagioso (1Sam 10,9s; 19,20s.23; 1Re 22,10-12). Qualche volta i *nᵉbî'îm* si provocano delle ferite sanguinanti con "spade e lance" (1Re 18,28; Zc 13,6), si stracciano le vesti (1Sam 19,24; cfr. Is 20,2; Mi 1,8), o spossati cadono per terra privi di conoscenza (1Sam 19,24; cfr. Dn 8,18.27; 19,8s). Questi *nᵉbî'îm* sostengono quel difensore della tradizione jahwista che è Samuele (1Sam 15,16.22; 19,18-24). Più tardi, prendono parte, attorno a Elia ed Eliseo, alla lotta contro il culto di Baal (1Re 18,4.13.22; 20,35.42); per questo sono perseguitati dagli Omridi (19,2.10.14). Su istigazione di Eliseo, uno dei *nᵉbî'îm* suscita, contro questa dinastia, la rivolta di Ieu a cui conferisce l'unzione regale (2Re 9). Sebbene in origine abbiano subito l'influenza di Canaan, la loro presenza e la loro azione tendono a difendere l'originalità di Israele. Combattono la dominazione politico-sociale (Elia e Nabot) dei Cananei e dei vicini Siro-fenici, e soprattutto la loro influenza religiosa; lottano dunque per l'autenticità della tradizione mosaica (il pellegrinaggio di Elia all'Oreb, 1Re 19), cioè della fede jahwista. Come molti indovini e sapienti vivevano nelle corti orientali (Gen 41,18; Is 19,3.11s; Dn 1,20; 2,2), così anche alcuni *nᵉbî'îm* sono al servizio di Davide: Natan (2Sam 7,1-17; 12,1-15; 1Re 1,8-11.22.32), Gad (2Sam 24,11.18), forse anche già al servizio di Saul (1Sam 28,6); ce ne sono presso Giosafat (2Re 3,11-20); trasmettono al sovrano gli ordini di Dio; possono essere chiamati "p. di corte"; la loro esistenza è ancora attestata dopo l'esilio (Ne 6,7). Altri sono al servizio del tempio: il tono liturgico delle opere di un Naum, di un Abacuc potrebbe essere così spiegato. Nel santuario danno i loro oracoli, ma alcuni appaiono fuori da ogni istituzione: Achia di Silo (1Re 11,29; 14), "l'uomo di Dio" di Giuda (1Re 13), Ieu, sotto Baasa (1Re 16,1), Culda (2Re 22,14-17). Questi talvolta intervengono con la loro autorità, anche nei confronti del re, per far conoscere la volontà di Dio (per es. 2Sam 12,1-15; 24,11-14.18s; 1Re 11,29-39; 13,1-3; 16,1-4; 17,1; 18,1s.41-45; 20,13s).

Quelli che noi chiamiamo "i p.": i "grandi", Isaia, Geremia, Ezechiele, come i →p. "minori", di cui ci sono state conservate le parole, si mostrano severi di fronte a quelli che essi chiamavano i "p.". Da molto tempo, ormai — è supposto già da Am 7,14 — il movimento profetico ha subito una deviazione. Il conformismo politico degli uni e la pressione esercitata dagli adepti di Baal (1Re 18,4) provocano una deformazione e compromissione che sfociano in quello che chiamiamo il "falso profetismo", i "falsi p.".

Dopo il V secolo la Bibbia non parla più di *nᵉbî'îm*. Sal 74,9 rimpiange l'assenza di p., che 1Mac

4,46 e 14,41 ancora conoscono. Altri prendono il loro posto; da tempo i sacerdoti interpretano gli oracoli nel santuario; e poi lo Spirito si manifesta attraverso la bocca di cantori (1Cr 25,1; 2Cr 20,14) e i sapienti diventano gli educatori del popolo: il loro parlare è simile a quello dei p. (Pr 1,20; Ger 5,1; 7,2) di cui prendono, all'occasione, il titolo (Sir 24,33; Sap 7,27).

C *I "falsi profeti".* Le condanne lanciate da Ger 23,9-40, Ez 13 e già Am 7,14 e Os 12,11, mostrano che esiste una polemica che divide il movimento profetico. I p. di cui leggiamo i testi muovono agli altri molti rimproveri: menzogne boriose (Sof 3,4), cupidigia (Mi 2,11), immoralità (adulterio: Ger 23,14; 29,23; ubriachezza: Is 28,7), dimenticanza del nome divino (Ger 23,27), conformismo; danno mano ai malfattori (Ger 23,14; Ez 13,10), traviano il popolo (Ger 23,32; 29,8; Ez 13,10) invece di guidarlo alla conversione (cfr. infra). Arrivano a parlare in nome degli dei stranieri (Dt 18,20) e a proporre al popolo di seguire questi dei (Dt 13,2.6).

Chi sono questi "falsi p."? Che cosa significano la loro parola e i loro gesti: atti simbolici (1Re 22,11; Ger 28), visioni e sogni (Ger 23,25.27; Ez 13,6.16; Mi 3,6), miracoli (Dt 13,2-6), che confermano la loro predicazione? Bisogna ammettere che gli autori (Ger, Ez, Dt) non sono andati a cercare una spiegazione nella psicologia dei p., nonostante che, pur conoscendo la falsità delle loro pretese visioni (Ger 23,16; Ez 13,3) e sapendoli colpevoli, il Dt chiede che siano condannati a morte (13,6; 18,20). Gli autori si interessano al disegno di Dio di cui propongono molte spiegazioni. Dio ha istituito questi p. per impedire che Israele ricorra agli indovini e ai maghi: una specie di male minore (Dt 18,9.22; cfr. Ne 9,30; Zc 7,12). Oppure, Dio ha dato loro "uno spirito di menzogna" (1Re 22,23), al fine di sconvolgere il suo popolo con false promesse di salvezza (Ger 4,10; cfr. Ez 14,9). Nello stesso senso, Isaia si dice inviato per dire una parola che susciterà solo incredulità, provocando lo sterminio del popolo e la sopravvivenza di un "ceppo", germe del popolo futuro (Is 6,9-13); da parte sua, Ezechiele deve proclamare un messaggio il cui fallimento porterà al fine ultimo della storia: la manifestazione decisiva della gloria di Jahweh: "Allora si conoscerà che io sono il Signore" (cfr. Ez 2-3). La convinzione è tuttavia che solamente la missione dei "veri" p. viene da Dio (Dt 18,21; Ger 14,14; 23,21s.32; Ez 13,6s). Lo scopo delle scene di missione profetica (Is 6; Ger 1; Ez 1-3) è quello di affermare l'autenticità del p. che ne beneficia, di mostrare che, malgrado gli insuccessi della sua predicazione (Is, Ez), questo p. è, tra i pretesi p., il solo inviato da Dio, l'unico depositario della missione (Ger). Certamente, i p. che sono mandati da Dio non appartengono a una umanità diversa: anche loro possono essere infedeli (1Re 13,11-22; Ez 3,17-21; Dt 13,2-5) e tentare di sfuggire alla chiamata di Dio come Elia (1Re 19,3) e Giona (Gio 1). Questa infedeltà, questa eventuale incomprensione del messaggio che essi devono far conoscere (Gio 4), non modifica l'origine divina della chiamata ricevuta: Elia è rimandato alla sua missione (1Re 19,5) e Giona si ritrova sulla via di Ninive (Gio 3). Solo la missione divina, di cui hanno la certezza, li rende capaci di agire contro il proprio interesse (Ger 16; ma cfr. Mi 3,5), di opporsi ai loro uditori. I "falsi p." sono "p. di pace"; si adoperano a rassicurare il popolo promettendogli la pace come una conseguenza necessaria dell'alleanza (Mi 3,11; Ger 23,17; 28,2s). Anche Ez 13,5 li accusa di non aver combattuto, di non essersi opposti alla decadenza morale e religiosa del popolo e di non aver invitato Israele alla penitenza (cfr. Ez 3,17-21; 33,2-9; Ger 23,22).

Ma se i p. sono certi della missione divina, come far condividere la loro convinzione? La presentazione in forma di dramma della chiamata che hanno ricevuto è un modo per comunicarla; ma la sola verifica obiettiva del carattere divino della missione è quella data dai fatti. Ger 28,9 afferma che un *nābî'* che sia stato veramente mandato da Jahweh sarà riconosciuto come tale quando si realizzerà il bene che egli ha predetto; nello stesso senso Dt 18,22 considera come "falso" p., come presuntuoso, colui la cui parola non si compirà. Infine, la vera distinzione tra i p. va ricercata nel loro modo di concepire l'alleanza. I falsi p. pensano, proprio come il popolo, che con l'alleanza Jahweh si è legato a Israele in modo incondizionato e per sempre, dimenticando che Jahweh è un Dio morale, che ha concluso un'alleanza liberamente, per pura misericordia, con lo scopo di promuovere il bene morale e religioso del popolo, più che la sua prosperità materiale e nazionale; dimenticando quindi che Jahweh avrebbe potuto dare non la salvezza, ma la rovina, qualora Israele non si fosse rivolto a lui. Questa è la dottrina di tutti i veri p., il significato delle riflessioni convergenti di Amos sulla portata dell'esodo (9,7) e dell'elezione (3,2), di Isaia (6) su Jahweh-Santo di Israele che abbandonerà il suo popolo, di Michea (3,9-12) sulla dimora di Dio in Sion, garanzia cercata nel Tempio.

D *Messaggio.* →profezia; →profetismo.

2 NT

A *Nome.* Il NT usa la parola *prophētes* per designare gli araldi e gli interpreti della rivelazione di Dio; il verbo *prophēteuein* non significa solo "proclamare le rivelazioni di Dio", ma anche, in rapporto con il vocabolario dell'AT, "rivelare, in qualità di p., le cose nascoste", indicare il senso del futuro. I p. del NT sono presentati come inviati di Dio (Mt 5,12), come uomini che hanno annunciato le realtà del NT (per es. Mt 1,22; 4,14; 13,35; 21,4; 27,9; At 2,25-30; Rm 1,2; 3,21). L'espressione "i Profeti", soprattutto nella formula: "La Legge e i Profeti" (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lc 24,27.44; ecc.) designa la rivelazione dell'AT, o i libri che la contengono (cfr. Lc 4,17; At 7,42; 8,28). Nel NT ritorna la profezia; si cominciano a ritrovare dei p.

B *Profeti del NT.*

a Giovanni Battista riallaccia il suo messaggio di penitenza e il suo annuncio della venuta del Messia (Mt 3,7-12 par.) ai p. dell'AT. Gli ebrei lo salutano come p. (Mt 11,9 par.; 14,5; Mc 6,15; 11,32). Suo

padre, Zaccaria, pieno di Spirito Santo, profetizza (Lc 1,67) e indica in suo figlio il "p. dell'Altissimo" (1,76). Elisabetta (Lc 1,41-45) e Simeone (2,25-32) sono presentati come dei p. perché, con la profetessa Anna (2,36-38), illuminati dallo Spirito Santo, riconoscono in Gesù "l'Unto del Signore" (2,26), il "liberatore di Gerusalemme (2,38), e in Maria la madre del Messia.

b Gesù applica a se stesso il detto: "Nessun p. è bene accetto in patria" (Lc 4,24); si annovera tra i p. che Gerusalemme mette a morte (13,33). Per l'autorità della sua dottrina e dei suoi miracoli (Mc 1,22; 6,2) viene considerato come un p. (Mt 21,11-14; Lc 7,16; 24,19); si vede in lui uno degli antichi p.; Elia e Geremia ritornati (Mt 16,14), il p. potente in parole e opere che deve salvare Israele (Lc 24,19.21, da Dt 18,15-19). In più di un caso il riconoscimento di Gesù come p. coincide, o va di pari passo, con il riconoscimento come Messia (cfr. 21,11 con 21,9) e Figlio di Dio (cfr. Mt 8,29 e il testo parallelo a Mc 3,11). Gv 6,14; 7,10 chiama Gesù "il p." in riferimento a Dt 18,18 e in linea con la forma di attesa messianica attestata presso i Samaritani e gli Esseni. La formula è cara ai cristiani che l'oppongono ai p. del mondo giudaico ed ellenistico (cfr. Gv 5,43; per es. Teuda, At 5,36; Giuda il Galileo, At 5,37; un Egiziano, At 21,38; e Simone il Mago, At 8).

c Le primitive comunità cristiane conoscono dei p.; essi illuminano la comunità (At 13,1-3), o i fratelli (At 21,10s) sulla loro missione, la loro sorte. Questi predicatori ispirati (At 13,1; 15,32; 1Cor 12,14) godono di grande autorità nelle comunità (At 15,22; cfr. Ebr 13,7.17.24), esortando e consolando i fratelli con la loro parola (At 15,32; 1Cor 14,3). Paolo invita i suoi discepoli a fare un discernimento tra i p., a saper distinguere lo spirito che li anima (1Cor 12,10; 14,29; 1Ts 5,21; cfr. Gv 4,1). Infatti, alcuni "falsi" p. *(pseudoprophētes)* profetizzano nel nome di Gesù, ma Cristo non li riconosce (Mt 7,22), non riconoscendo essi stessi in Gesù il Messia fattosi uomo (1Gv 4,2s). I "veri" p. si riconoscono dalla loro dottrina (Mt 7,15-20; 1Gv 4,2s) e dalla loro condotta (Mt 12,33-35; cfr. Did 11-13).

Bibl. THAT, VI, 781-863; DBS, VIII, 973-987.1222-1337; TWAT, II, 7-26; A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and the other Semites*, London, 1938; A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in the Ancient Israel*, London, 1944; A. Haldar, *Associations of Cultic Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala, 1945; N.W. Porteous, *Prophet and Priest in Israel*, ExpTim 62, 1950-51, 4-9; A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1951; G. Quell, *Wahre und falsche Propheten, Versuch einer Interpretation*, BFChrTh 46,1, 1952; C. Kuhl, *Israels Propheten*, München, 1956; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1958; id., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1963; L. Monloubou, *Prophète qui es-tu?*, Paris, 1968; K. Koch, *Die Propheten*, Stuttgart, 1978-1980; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia, 1983; *Prophétisme, sagesse et pouvoirs*, FoiVie 83, 1984, 1-96; W.H.J. Bellinger, *Psalmody and Prophecy*, JStNT 27, 1984. [*Prophets, Worship and Theodicy. Studies in Prophetism, Biblical Theology and Structural and Rhetorical Analysis and on the Place of Music in Worship* (= OTS 23), Leiden, 1984; G. Wallis (hrg.), *Von Bileam bis Jesaja. Studien zur alttestamentlichen Prophetie von ihren Anfängen bis zum 8. Jahrhundert v.Chr.*, Berlin, 1984; G. Savoca, *I profeti d'Israele. Voce del Dio vivente* (= La Bibbia nella Storia 3), Bologna, 1985; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici*, a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987; K. Gamber, *Die neutestamentlichen Propheten. Eine Anfrage zu ihrem liturgichen Dienst*, in A. Vanhoye et alii, *Das Priestertum in der Einen Kirche. Regensburger ökumenisches Symposion 1985. Im Auftrag der Ökumene-Kommission der DBK. 15.7 bis 21.7.1985*, hrg. von A. Rauch-P. Imhof, Aschaffenburg, 1987, 128-135; L. Legrand, *Aratos est-il aussi parmi les prophètes?*, in H. Cazelles (éd.), *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Paris, 1987, 241-258; P. Bacq, *Le prophétisme dans l'Écriture et dans l'Église*, LVitae 43, 1988, 173-183; 419-429; G. Savoca, *Profezia, Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 1232-1247; J.L. Sicre Diaz, *La spiritualità dei profeti*, in A. Fanuli (a cura di), *La spiritualità dell'Antico Testamento* (= Storia della Spiritualità 1), Roma, 1988, 334-538; R.J. Sklba, *Pre-exilic prophecy: words of warning, dreams of hope. Spirituality of pre-exilic prophets* (= Message of Biblical Spirituality 3), Collegeville MN, 1990; R. Penna (a cura di), *Il profetismo da Gesù di Nazaret al montanismo*, RicStoB 5/2, 1993]. LMlb

PROFETESSA

1 AT Molte donne ricevono il titolo di p. (*nᵉbîʾāh*, femminile di *nābîʾ*). L'anacronismo è probabile nel caso di →Miriam (Es 15,20), di →Debora (Gdc 4,4-14; 5,7), "madre in Israele" (da accostare al profeta "padre", 2Re 6,21; 8,9; 13,14?), che essa "giudicava" e chiama alla guerra santa, come faranno più tardi i profeti. Isaia chiama sua moglie p. (8,3). Sotto Giosia viveva la p. Culda, che, interrogata sul libro della Legge scoperto nel Tempio, dà un oracolo (2Re 22,14-22). Neemia (Ne 6,14) è intimorito da una p. (testo masoretico; LXX: "un profeta"), Noadia. Ezechiele parla di donne che praticano la stregoneria, in un testo contro i falsi profeti, a cui le assimila.

2 NT Anna è chiamata p.; il titolo è dovuto al suo lungo stato di vedovanza, alla sua dedizione alla preghiera (in 1Cor 14, "pregare" è messo in parallelo con "profetizzare"), al suo sentire la salvezza presente: il bambino che libererà Gerusalemme (Lc 2,36-38). At chiama p. le quattro figlie di Filippo, "vergini" (At 21,9). In Ap 2,20 una donna empia e dissoluta, Iezabele, è detta p. LMlb

PROLOGO DI GIOVANNI Nome dato ai primi 18 versetti del quarto vangelo. Il ritmo di questi versetti fa pensare a un inno. Alcuni versetti rompono il ritmo e introducono temi estranei al tema principale e sono perciò considerati delle aggiunte. Così per i vv. 6-8.13.15 e, secondo gli autori, i vv. 5.9.

14-18. È possibile che Giovanni abbia preso questo inno dalla liturgia primitiva. Infatti certi temi del prologo non si trovano più nel testo del vangelo, come la parola "Verbo" applicata a Gesù, "grazia", "pienezza", il verbo "abitare" (v. 14), che in greco allude alla Tenda del Convegno nel deserto, la creazione (la sola altra allusione: 17,5). Invece, temi dominanti del vangelo sono assenti nel prologo: "Spirito", "amore", "segno", "ora". Sappiamo d'altronde che i primi cristiani cantavano degli "inni a Cristo come a Dio" (Plinio il Giovane, *Lettere* 10,96,7; Ef 5,19; Col 3,16) e gli autori hanno messo in luce, altrove nel NT, inni o frammenti di inni conservati nel tessuto delle lettere (Fil 2,6-11; Col 1,15-20; 1Tm 3,16; Eb 1,1-4; Ef 5,14) che spesso esprimono il mistero dell'incarnazione con espressioni contrastate. È possibile quindi che Giovanni abbia adoperato quest'inno che conteneva molti dei suoi temi preferiti: "luce", "tenebre", "opposizione del mondo", "gloria", "vedere Dio", "il Figlio", ecc. (cfr. soprattutto 12,44-46; 14,9). Altri autori vedono nell'inno primitivo un testo gnostico a cui l'aggiunta dei vv. 14-18 dà un'intonazione chiaramente antidoceta (Richter) o un inno giudaico degli ambienti sapienziali.

Bibl. Commentari a →Giovanni; TRu 47, 1982, 317-332 (recente stato della questione); G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*, NT 13, 1971, 81-126; 14, 1972, 257-276; C. Charlier, *Jean l'évangéliste*, Paris, 1978; M. Theobald, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannes prolog*, QBQ 106, 1983; I. de la Potterie, *Structure du prologue de saint Jean*, NTS 30, 1984, 354-381. MdeM

PROMESSA

1 Vocabolario Per parlare delle p. divine, il greco del NT usa il più delle volte il termine *epaggelia*, "comando", "promessa" e il verbo *epaggellō*, "annunciare", "pronunciare", "proclamare". L'ebraico invece non conosce delle parole per esprimere la p.; si usano solo le parole "dire", "parlare" *(dābar, ʾāmar)* o, ancora, *neʾûm*, "oracolo".

2 Teologia

A *AT.* Gli Israeliti esprimono la certezza che il Dio vivente annuncia anticipatamente il bene che compirà (Nm 10,29); la p. di Dio si concretizza nelle "parole dell'alleanza" che egli ha concluso con i Padri; Dio ha solennemente "detto" che avrebbe fatto dono della terra al popolo della sua elezione, e che esso l'avrebbe posseduta per sempre. Tale maniera di esprimersi è caratteristica della fede d'Israele: Dio è un Dio che parla e, quando pronuncia una parola, questa ha una tale potenza da generare una certezza per il presente e per il futuro; infatti egli sicuramente realizza ciò che la sua bocca ha detto ("la bocca del Signore ha parlato": Is 58,15). Si può andare anche più lontano: le parole di Dio sono così certe che sono già un inizio di →compimento. Spesso Dio, per dare conferma alle sue parole, le accompagna con un giuramento (Gen 26,3; Dt 7,8; Ger 11,5; Sal 69,4; 105,9; Lc 1,73). Dio esprime le sue p. sia direttamente con una manifestazione della sua presenza, sia attraverso la mediazione dei profeti della cui bocca egli si serve.

Anche se la Bibbia parla solitamente di p. fatte da Dio, si parla anche di quelle che l'uomo fa all'uomo; esse riguardano sempre l'ambito delle parole (Nm 30,3; Ne 5,12; ecc.). Ci sono anche per una comprensibile reciprocità, le p. che il fedele fa a Dio (Dt 23,23; Sal 119,106). Le p. che Dio ha fatto a Israele sono state pronunciate lungo tutta la sua storia; ci sono tuttavia delle epoche e delle vicende di uomini del tutto privilegiate. Ci sono le p. di alleanza fatte ai patriarchi, a Abramo, Isacco, Giacobbe (Ne 9,8, parlando di Abramo: "Tu hai stabilito un'alleanza con lui e hai mantenuto la tua parola"), a Mosè (Dt 26,18; Israele dichiara davanti a Dio di "diventare per lui un popolo particolare, come egli ti ha detto"), a Davide, re e profeta (preghiera di Davide in 2Sam 7,28: "Le tue parole sono verità e hai promesso questo bene al tuo servo").

B *NT.* Come l'AT, anche il NT conosce le diverse categorie di p. già nominate; ci sono le promesse umane: Erode promette solennemente di fare un dono alla figlia di Erodiade (Mt 14,7). Gli empi promettono la libertà (2Pt 2,19). E ci sono le p. che Dio ha fatto e fa ancora a quelli che ha scelto. Le p. dell'antica alleanza valgono ancora; l'obbedienza alla Legge santa di Mosè è sempre legata alle p. di una ricompensa celeste (Ef 6,2; 1Tm 4,8). Tra le p. dell'AT viene al primo posto, nel NT, quella di un Messia; questa p. fondamentale è stata fatta dalla voce dei profeti (Rm 1,2); è stata rivelata dalla venuta di Gesù di Nazaret; secondo gli annunci spesso ripetuti, egli è il mediatore della nuova alleanza (Eb 8,6). Bisogna lodare per il compimento della p. messianica (At 7,17; 26,6-7; Rm 4,21).

Chi sono i destinatari delle p.? Anzitutto Israele; nella nuova alleanza quelle p. restano sempre valide: p. al popolo scelto (Rm 9,4), ai Padri (At 13,32; 26,6; Rm 15,8), specialmente ad Abramo, Isacco, Giacobbe e ai loro figli (At 7,5.17; Rm 13-21; Gal 3,14-18.29; 4,23; Eb 7,6; 11,9.11.17).

Dopo il popolo eletto i destinatari delle p. sono i membri della Chiesa; per tutto il popolo cristiano (2Cor 1,20; 7,1; 1Pt 1,4), "per voi e i vostri figli" (At 2,39), per i pagani venuti alla fede (Ef 2,12; 3,6).

Quanto al contenuto delle p. nel NT, viene promesso prima di tutto lo Spirito Santo, al tempo della prima Pentecoste, e in ogni tempo (Lc 24,48; At 1,4-5; Gal 3,14; Ef 2,15). Tutti i credenti della nuova alleanza sono figli della p. (Rm 9,8) o, meglio, "eredi della promessa" (espressione che si trova nei *Salmi di Salomone* 13,8; cfr. Gal 3,29; Eb 6,13.17; 9,15; Gc 2,5). Per tutti c'è la p. della vita eterna in Gesù Cristo (2Tm 4,1; Tt 1,2; Eb 4,1; 10,23.36; 12,26; Gc 1,12; 1Gv 2,25).

In greco *epaggelia*, "promessa", suona molto simile a *euaggelion*, "buona notizia". Si può allora cogliere l'analogia espressa dai testi che proclamano che la p. condensata nella venuta di Cristo nel mondo ha per contenuto la Buona Notizia dell'amore di

Dio: è quanto si dice in Is 61,1-2: Dio porterà agli uomini il "vangelo", il lieto annuncio promesso, proclamato dal suo messaggero. Il binomio *epaggelia-euaggelion* è presente più volte nel NT: "Vi annunziamo la buona novella del compimento della p. fatta ai nostri padri" (At 13,32). Paolo si dice messo a parte, "scelto per annunziare il vangelo di Dio, promesso per mezzo dei profeti" (Rm 1,2); cfr. anche Ef 1,13: "Avete ascoltato il vangelo e ricevuto lo Spirito Santo che era stato promesso". I pagani partecipano della p. di Gesù Cristo per mezzo del vangelo (Ef 3,6). La promessa è tra noi, il vangelo ci è annunciato (Eb 1,1-2). Il mistero di Dio (che è ben una promessa) "si compie" *(etelesthē)* come era stato "evangelizzato" ai profeti, cioè annunciato come una "buona notizia" (Ap 10,7). Queste considerazioni fanno capire quale importanza nella proclamazione del vangelo abbia il fatto che le p. divine si siano realizzate.

Bibl. DB, V, 704-705; TWNT, II, 573-583. MLods

PROPIZIATORIO In ebr. *kapporet;* LXX: *hilasterion;* Volgata: *propitiatorium.*

1 Dati biblici Menzionato unicamente dai testi sacerdotali, il p. è descritto (Es 25,17-22; 37,6-9) come un "coperchio" d'oro (di lunghezza e larghezza uguale a quelle dell'arca: 25,10-17) che aveva alle estremità i cherubini che con le ali stese lo proteggevano. Sebbene sembri distinto dall'arca (25,17; 35,12), il p. è posto sull'arca (25,21-22; 26,34; Lv 16,2; Nm 7,89) e collocato con l'arca nel Santo dei Santi (Es 26,34) che il Cronista chiama semplicemente "casa (luogo) del propiziatorio" (*bêt hakkapporet:* 2Cr 28,11). Da sopra il p. Jahweh incontra Mosè e gli dà i suoi ordini (Es 25,22; 30,6; Nm 7,89). A motivo di questa presenza divina (Lv 16,2) solo il sommo sacerdote Aronne (e i suoi successori) può entrare nel Santo dei Santi, il giorno dell' →Espiazione *(yôm hakkippurîm)* e usando alcune precauzioni (Lv 16,2-4.12-13), per fare sul p. i riti di espiazione (16,14-15); nelle altre occasioni, quando sacrifica per il proprio peccato o per quello di Israele, il sommo sacerdote può solo aspergere il sangue verso il velo del santuario che nasconde il p. (Lv 4,3-6.13-17).

2 Interpretazione L'origine e la funzione del p. sono oscure. L'interpretazione corrente, a partire dal Giudaismo, lo considera il coperchio dell'arca, dove Jahweh "siede sui cherubini" (1Sam 4,4; Sal 80,2; 99,1). Il verbo *kippēr,* da cui deriva *kapporet,* può effettivamente significare, come l'arabo *kaffara,* "coprire" (l'arca e, per estensione, il peccato). Gli studi moderni mostrano tuttavia che questo significato è secondario e che *kippēr,* come l'accadico *kaparu,* significa anzitutto "strofinare", "asciugare", "cancellare" e, in senso derivato (accadico *kuppuru*), "purificare", "togliere una colpa, una macchia", ed è verosimile che *kapporet* prenda il nome dal ruolo che ha nel rituale dell' →Espiazione (Lv 16), apparendo anche come il luogo dove Jahweh è presente e perdona il peccato. Non è a priori impossibile che gli autori P conservino qui il ricordo di istituzioni cultuali pre-esiliche, ma è più probabile che il p. sia un sostituto post-esilico dell'arca definitivamente scomparsa (Ger 3,16), a cui gli autori sacerdotali danno le credenziali unendolo all'arca della legislazione del Sinai.

Bibl. DBS, III, 48-52; InstAT, II, 127-131; TWAT, III, 319-321; G. Gerleman, *Studien zur alttestamentlichen Theologie,* Heidelberg, 1980, 11-23; J.M. de Tarragon, *La Kapporèt est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?,* RB 88, 1981, 5-12. ABoud

PRDTESTANTESIMO E BIBBIA

1 Posto della Bibbia nella teologia Le Chiese della Riforma del XVI secolo sono nate, involontariamente, dalla lettura della Bibbia. Questo fu già, del resto, il caso del movimento di Valdo e dei Valdesi, nel XII secolo; la preminenza della Bibbia si ritrova in Wicliff, nel XIV secolo, e in Jan Huss, nel XV. Né gli uni né gli altri ebbero intenzione di dividere la cristianità o di fondare una nuova confessione. Martin Lutero, come Valdo, sentiva la necessità di una riforma della Chiesa. Il movimento di Valdo, come quello di san Francesco, ha le sue radici nella tradizione evangelica del radicalismo itinerante della proclamazione dell'Evangelo e della povertà. Quello di Lutero è il risultato dell'esegesi monastica dei Sal (1513-1515) e Rm (1515-1516). Le conseguenze istituzionali che il rinnovamento spirituale di questi movimenti portava con sé furono evidentemente molto pesanti. I Valdesi non furono riconosciuti e Lutero fu scomunicato (1520). Delle loro origini le varie famiglie protestanti conservano il carattere di religione della Bibbia, che costituisce la loro peculiarità nella diversità dei cristianesimi moderni. "Questa Parola è la regola di ogni verità e contiene tutto ciò che è necessario per servire Dio e per la nostra salvezza; non è dunque permesso agli uomini, neppure agli angeli, di aggiungere, ridurre o cambiare alcunché. Ne consegue che né l'antichità, né gli usi, né il gran numero, né la saggezza umana, né i giudizi, né gli arresti, né le leggi, né i decreti, né i concili, né le visioni, né i miracoli, possono essere opposti a questa Scrittura santa, ma al contrario ogni cosa deve essere esaminata, regolata e riformata a partire da essa" (*Confessione della Rochelle,* 1559, articolo 5).

Quattro momenti devono essere messi storicamente e teologicamente in evidenza. Il primo è quello dell'affermazione, da parte di Lutero, della *sola scriptura* come principio ermeneutico della *scriptura sui interpres.* Il secondo è quello della definizione, da parte di Calvino, della *sola scriptura* come principio teologico della *tota scriptura;* il terzo è quello del ricorso dei movimenti pietisti del XVIII secolo contro le ortodossie. Il quarto è quello della Scrittura come patrimonio dei laici contro i chierici.

A *Lutero.* Dopo la pubblicazione dei corsi di Lutero a Wittenberg, all'inizio di questo secolo, è divenuto agevole trovare il punto di partenza esegetico e teologico del suo movimento. Il tema centrale è quello della giustizia di Dio. Il primo scossone ap-

pare nel commento del Sal 51. Dio è giusto quando condanna il peccato dell'uomo e l'uomo è giusto quando riconosce la condanna che Dio gli infligge. La svolta decisiva arriva però solo due anni dopo, con la lettura di Rm 1,16-17. La buona novella del vangelo non può essere quella di un giudizio, e la giustizia di Dio non è quella di una sanzione, ma quella di un Dio che giustifica. La cristologia e la tesi della giustificazione per mezzo della fede (Rm 1,16-17, poi Rm 3,21s, poi Rm 5,1s nel commentario del 1515-1516) diventano perciò la chiave di interpretazione della Scrittura e del cristianesimo. L'affermazione è beninteso polemica. Essa non si oppone alla tradizione patristica e medioevale in quanto tale, ma in quanto chiave di interpretazione della Scrittura. Ora, la Scrittura non deve essere compresa a partire dalla tradizione — di cui Lutero non contesta il valore e alla quale si riferisce costantemente — ma a partire dalla Scrittura stessa. È questo di cui rende conto il principio della *sola scriptura,* che in Lutero deve essere inteso nel senso emerneutico secondo il quale è la Scrittura che deve servire da criterio d'interpretazione della Scrittura: *scriptura sui interpres.* Ciò significa che nel lavoro teologico i testi oscuri devono essere interpretati a partire da quelli che sono chiari e distinti. Agisce così, per Lutero, un sistema di regola interna di lettura della Scrittura. Esso trova la sua espressione nel concetto del canone nel canone, cioè dal centro preciso a partire dal quale deve essere compreso e valutato l'insieme. Questo canone nel canone non è un taglio arbitrario. La sua costituzione deriva dalla concezione luterana secondo la quale compito della Scrittura è quello di rendere testimonianza a Cristo crocifisso e vivente. È dall'autorità di Cristo che deriva l'autorità della Scrittura, per cui la Bibbia ha autorità nella misura in cui vi risuona la parola di Cristo. In altre parole, il principio della *sola scriptura* non è che il corollario del *solo Christo.* Le conseguenze di questo modello ermeneutico sono rilevanti. La prima è che la Scrittura, di conseguenza, servirà da principio critico della tradizione. Non solo, infatti, l'interpretazione della Scrittura non può essere legittimamente fatta, secondo Lutero, a partire dalla tradizione, ma, poiché la Scrittura deriva la sua autorità da Cristo, essa diventa l'istanza a partire dalla quale la tradizione deve essere valutata. Beninteso, non è sul riferimento alla Scrittura che nasce il dissidio fondamentale tra i movimenti cattolici e protestanti, ma su questo principio emerneutico del ricorso alla Scrittura contro la tradizione. Il secondo punto controverso è ecclesiologico. La conseguenza diretta dell'autorità normativa della Scrittura è quella del sacerdozio universale dei credenti. Le strutture clericali mantengono nella Chiesa un'autorità temporale, ma non possono reclamare un'autorità spirituale che le distinguerebbe dai laici.

B *Calvino.* Il punto di partenza di Calvino è molto diverso da quello di Lutero. Anzitutto, Calvino appartiene a una generazione successiva a quella di Lutero. Inoltre, egli ha una formazione di umanista e giurista. Egli non considera più la Bibbia nella sua finalità teologica (rendere testimonianza a Cristo), ma nella sua qualità di documento. La Scrittura è il mezzo che Dio, nella sua provvidenza, ha scelto per farsi conoscere dagli uomini. Per mezzo di essa Dio ha rivelato loro tutto ciò che è necessario alla loro salvezza. Le conseguenze di questo punto di vista ermeneutico sono le seguenti. Anzitutto, la Bibbia riceve la sua autorità dalla sua origine, cioè da Dio stesso. Questo ha per corollario che essa è normativa nella sua totalità e non a partire da un centro qualsiasi. L'insieme, AT e NT, è allo stesso titolo espressione della volontà di Dio. Ogni costituzione di un canone nel canone non potrebbe apparire che arbitraria e dovuta a invenzioni umane. L'espressione di *sola scriptura* assume in base a ciò un nuovo significato. La questione non è più quella dell'interpretazione della Scrittura a partire da se stessa, ma quella di considerare seriamente la Bibbia in tutte le sue parti. *Sola scriptura* diventa l'equivalente di *tota scriptura.* La polemica, chiaramente, potrebbe essere diretta contro la concezione luterana. Solo con l'avvento del fondamentalismo questo dibattito è diventato rovente nei tempi moderni e contemporanei. Come quella di Lutero, anche la polemica di Calvino è rivolta contro la tradizione cattolica. Il terreno del dibattito non è quello dei criteri di lettura della Bibbia, ma quello del luogo della rivelazione. L'accusa che viene ormai fatta è che la cristianità non ha preso sufficientemente sul serio la Scrittura, per mezzo della quale piacque a Dio far conoscere la sua volontà, sostituendo ad essa delle dottrine umane. Calvino, come Lutero, non nega il valore della tradizione patristica e medioevale che cita costantemente, ma l'accusa di essersi prese delle libertà verso la rivelazione biblica, di averne sottratto degli elementi sostituendoli con proprie istituzioni. Come Lutero, Calvino intende rispettare la Scrittura come istanza critica della tradizione e della storia. A ciò serve l'accentuazione di *tota scriptura.* Ma, a dispetto dei suoi principi, Calvino stabilì lui stesso una gerarchizzazione dei precetti biblici. Anch'egli opera delle omissioni. Caratteristico, nondimeno, del posto occupato dalla Bibbia nella teologia calvinista, è il riferimento costante all'AT per fondare l'etica e l'ecclesiologia. Caratteristico è anche il tentativo di una lettura letterale dei testi, ereditato certamente dall'umanesimo, ma che di fatto si contrappone agli approcci cristologici di Lutero. Caratteristica infine delle differenze tra l'ermeneutica dei due riformatori è la funzione data alla Legge nelle loro teologie. Lutero non conosce che un uso civile e uno teologico. La Legge rivela all'uomo la sua incapacità di eseguire la volontà di Dio e la necessità antropologica della giustizia gratuita di Dio (uso teologico); d'altra parte, il credente è rinviato alla legge come all'ordine sociale al quale tutti sono soggetti (uso civile). Calvino aggiunge un terzo uso, ampiamente veterotestamentario, della Legge come contenuto dell'etica cristiana.

C *I pietisti.* La norma che fa della Scrittura il principio critico della tradizione cristiana è servita da costante risorsa nella storia del protestantesimo.

Così è stato, all'alba del XX secolo, quando fu rimessa in questione l'eredità liberale tedesca con gli inizi della teologia dialettica; ma già anche molto prima, nei dibattiti della fine del XVII e del XVIII secolo tra il pietismo e le ortodossie luterane e calviniste. La ricerca biblica, non più dipendente dalla dogmatica, si nutre alle fonti della filologia e della storia. Si trova così libera per impegnarsi in un movimento di nuova riforma. Questa volta essa è diretta contro le forme dogmatiche e istituzionali assunte dalle tradizioni protestanti. L'idea è quella di una nascita che deve necessariamente passare attraverso la conversione individuale dei credenti. I temi sono quelli di una opposizione tra la vita e la dottrina, lo spirito e l'istituzione, il potere e l'apparenza. Le dimensioni personali e soggettive, legate alla valorizzazione della fraternità comunitaria, sono un itinerario di ritorno agli ideali del cristianesimo primitivo. Alla teologia "scolastica" il pietismo intende così opporre una "teologia biblica" che privilegia fortemente il NT e si interessa più all'applicazione immediata dei testi che al loro senso. Questo rinnovamento ha avuto una notevole importanza e ha determinato in modo significativo la successiva storia del protestantesimo. Vi hanno trovato le loro radici i movimenti di risveglio e, in gran parte, le sette sorte dal protestantesimo.

D *La Bibbia come fonte della teologia.* La Bibbia è stata il riferimento costante nell'elaborazione delle teologie del protestantesimo, come si può constatare nelle grandi teologie dogmatiche che hanno segnato il pensiero contemporaneo. È il caso della *Kirchliche Dogmatik* di Karl Barth (1932-1968) che è costruita secondo un piano sistematico di storia della salvezza, ma al suo interno è costituita da un sistema di commentario biblico. La *Dogmatik des christlichen Glaubens* di Gerhard Ebeling (1979), in una prospettiva ereditata da Lutero e da Soeren Kierkegaard, ricava l'insieme della sua struttura dallo sviluppo della ricerca ermeneutica e neotestamentaria. La prima pubblicazione degna di nota di Karl Barth fu un commentario di Rm (1919; seconda edizione, completamente riveduta: 1922). Seguendo Lutero, G. Ebeling ha proposto una lettura del Padre Nostro (1963), di Sal (1968), del decalogo (1973) e di Gal (1981). Dopo la Riforma, prosegue una tradizione in cui la fonte, ma anche il principio critico della teologia evangelica, rimane la Scrittura, affrontata secondo diversi approcci.

L'esigenza di una ricerca teologica misurata con il metro stesso della Scrittura offre le condizioni di un doppio contributo laico. Il primo è quello di intellettuali protestanti, che con i loro apporti hanno largamente partecipato a esprimere il cristianesimo contemporaneo. Si pensi ai nomi di Paul Ricoeur o Pierre Thévenaz. Il secondo è quello di movimenti autonomi d'ispirazione protestante, quali la Croce-blu, i gruppi delle Unioni cristiane, i socialisti cristiani, che hanno vivificato una cultura popolare, responsabile, in gran parte, indirettamente, del rinnovamento del pensiero protestante.

2 Lavori sulla Bibbia La diversità delle linee di sviluppo del protestantesimo determina la diversità dei lavori compiuti nel campo biblico. Tre tipi di approccio sono chiaramente riscontrabili nell'epoca moderna e contemporanea. Ciascuno è determinato dai suoi presupposti ermeneutici, dai suoi metodi e dalle sue scuole. Il primo è erede della tradizione calvinista e ha trovato uno sviluppo particolare nei paesi francofoni e anglosassoni. Ha il suo fondamento nella tesi calvinista secondo la quale la Scrittura è il mezzo che Dio ha scelto per far conoscere la sua volontà. Con l'ispirazione dello Spirito Santo l'uomo incontra nella Scrittura la sua rivelazione e, di conseguenza, il cammino della salvezza. Questo primo approccio ha trovato la sua grande presentazione teorica nell'opera del teologo ginevrino Louis Gaussen (1790-1863). Chiamata correntemente "fondamentalismo", questa lettura fu all'inizio l'espressione di un movimento di reazione, tipicamente moderno, contro un secondo approccio, ereditato dalla tradizione luterana nella sua ala liberale. La tesi luterana, secondo la quale la Scrittura riceve la sua autorità da Cristo a cui rende testimonianza, fa della cristologia il principio ermeneutico della Scrittura. Essa introduce insieme la legittimità di una lettura critica dei testi e ha aperto la porta, con l'Aufklärung, a ciò che si designa comunemente con il termine di →lettura storico-critica. Una terza corrente attraversa la storia del protestantesimo che si caratterizza per un approccio "kerigmatico" alla Bibbia. Fu spesso l'espressione delle ortodossie, ma fu nello stesso tempo all'origine del movimento di rinnovamento biblico che ha caratterizzato il protestantesimo francofono nel periodo del dopo-guerra.

A *Il "fondamentalismo".* È evidentemente illegittimo caratterizzare il fondamentalismo a partire dalle sue manifestazioni più estreme. L'approccio letterale alla Bibbia come Scrittura ispirata ha portato, in particolare negli Stati Uniti, a un rifiuto dello sviluppo della ricerca scientifica e a un'opposizione oscurantista alle teorie dette evoluzionistiche. Dal punto di vista ermeneutico questo approccio deriva dalla convinzione che la Scrittura è, nella sua letteralità, la parola stessa di Dio. I suoi autori non sono stati che gli strumenti fedeli di Dio. Ne consegue che la Bibbia è, come il suo autore, infallibile in tutti i campi. Quest'ultima tesi va contro la concezione calvinista secondo la quale Dio rivela all'uomo soltanto ciò che gli è utile per la sua salvezza e pertanto la Scrittura non ha autorità che in materia di fede. Quindi il fondamentalismo non si situa nemmeno nella scia del riformatore, nella misura in cui porta alle estreme conseguenze il principio della *tota scriptura*. È incontestabile l'importanza di questo tipo di approccio nella storia del protestantesimo moderno e contemporaneo. Esso sì è imposto per la sua semplicità e chiarezza. Ha la forza di un sistema di convinzione saldamente strutturato e si presta, come tale, a una larga diffusione. Poiché Dio parla nella Bibbia, questa è immediatamente comprensibile e può essere considerata il mezzo di evangelizzazione per eccellenza. Da qui la legittimità delle →so-

cietà bibliche che si sono consacrate alla traduzione e alla pubblicazione della Bibbia in una prospettiva missionaria, ma anche dei movimenti significativamente vivi che hanno nutrito il protestantesimo attraverso la lettura sistematica della Bibbia. Sarebbe sbagliato presentare il fondamentalismo soltanto come un'ala del protestantesimo. L'approccio fondamentalista ha segnato profondamente il linguaggio, le abitudini e gli usi del protestantesimo, per lo meno negli ambienti calvinisti. Ad esso si deve, in buona parte, l'attaccamento protestante alla Bibbia, la vivacità di una lettura laica della Bibbia, come pure l'identificazione popolare della Rivelazione con il Libro.

B *La lettura storico-critica.* Per evidenti ragioni, non è certamente nel movimento fondamentalista che si è compiuta la ricerca biblica. Questa è il risultato dell'approccio storico-critico al cui slancio si assiste nel protestantesimo a partire dal XVIII secolo. La ricerca avviene inizialmente sul Pentateuco e i vangeli. I lavori del liberalismo tedesco sono nodimeno all'ultimo posto nell'insieme della ricerca scientifica moderna e contemporanea. Il presupposto della lettura →storico-critica è che i testi biblici fanno parte della letturatura universale. Niente legittima, di conseguenza, che essi debbano essere letti con criteri diversi da quelli applicati agli altri testi letterari. Verranno così applicati nella loro radicalità i metodi letterari e laici di lettura dei testi. L'approccio storico-critico non intende negare l'ispirazione a cui tanto tenevano i fondamentalisti, ma considera che Dio si è fatto conoscere nella contingenza di scritti diversi, che devono essere compresi e interpretati nel contesto della comunicazione a cui essi stessi rimandano. Questo loro radicamento storico rende problematica un'appropriazione immediata del loro contenuto e richiede la mediazione ermeneutica delle procedure di interpretazione dei testi. Tale punto di vista implica che non si può immediatamente considerare la Scrittura come Parola di Dio, ma che la Scrittura testimonia una parola di cui mi posso servire oggettivando il testo o da cui posso lasciarmi interpellare nella mia esistenza. L'interpretazione esistenziale si ricollega così, da un altro punto di vista, alla tesi calvinista dell'illuminazione interiore dello Spirito Santo. Ed è su questo punto che conduce l'impresa, controversa, della "demitologizzazione". Questo termine è legato all'opera di Rudolf Bultmann (1884-1976) e, in particolare, a un articolo pubblicato con il titolo "Nuovo Testamento e Mitologia" nel 1941 (*Kerigma und Mythos,* I, 15-53). La demitologizzazione è il corollario, nel pensiero di Bultmann, dell'esigenza dell'interpretazione esistenziale. Secondo Bultmann la mitologia è l'espressione di una oggettivazione del mondo. Mentre il mito intende esprimere l'alterità di Dio, la mitologia corrisponde a un bisogno di integrare gli avvenimenti in un sistema di spiegazione con cui l'uomo spera di averne la padronanza. Così il progetto di Bultmann non è di demitizzare, come a torto si è ritenuto, ma di demitologizzare, cioè di condurre in modo conseguente una interpretazione esistenziale dei testi e delle loro espressioni mitiche. Secondo Bultmann è questo il compito dell'interpretazione del testo biblico: rendere conto della domanda di cui è portatore. La lettura del NT non tende, secondo Bultmann, ad accertarsi di Dio con un sistema di credenze, ma a lasciarsi afferrare da lui. L'importanza del metodo storico-critico per la storia del protestantesimo non deve essere sopravvalutata. Esso non si è mai imposto nelle Chiese della Riforma, anche se nutre spiritualmente molti cristiani desiderosi di comprendere la loro fede, ma si è invece imposto nella discussione scientifica e nel dialogo con il mondo della ricerca letteraria. A questo titolo, ha costituito una delle spinte al rinnovamento biblico nella tradizione cattolica. La ricerca storico-critica è stata segnata, nel corso di questo secolo, da alcune scuole caratterizzate ciascuna dai suoi presupposti e metodi (→forme, storia delle; →redazione, storia della; →tradizioni, storia delle). Nuove strade di ricerca si aprono, negli Stati Uniti in particolare, nel campo delle analisi narrative e della socio-retorica. Le analisi narrative cercano di interpretare i racconti partendo dalla loro configurazione narrativa, dal loro intreccio e dai rimandi della narrazione al suo contesto di comunicazione. Gli studi socio-retorici studiano la costruzione e la portata della loro argomentazione nel loro ambiente religioso, economico, ideologico, politico e sociale.

I lavori importanti dell'esegesi storico-critica sono stati fatti, fino alla metà del secolo, soprattutto in Germania. Qui ci accontenteremo di citare alcuni nomi che sono diventati un riferimento classico per ulteriori ricerche. Nella prospettiva della scuola della storia delle tradizioni, le ipotesi proposte da Julius →Wellhausen (1844-1918) e Hermann →Gunkel (1862-1932) per l'insieme del corpo biblico, e quelle svilupate da Martin →Noth (1902-1967) e Gerhard von →Rad (1901-1972) hanno provocato discussioni fino a oggi. Nella prospettiva della scuola delle forme, le storie della tradizione sinottica di Martin →Dibelius (1883-1947) e, soprattutto, di Rudolf →Bultmann (1884-1976) continuano a essere la base per nuovi campi di indagine. Esse furono elaborate, a loro tempo (Dibelius: 1919; Bultmann: 1921), nello stesso periodo e in una prospettiva analoga ai lavori di Propp a cui ha fatto riferimento lo strutturalismo francese. Andando meno a ritroso, ma con più rischio: si possono citare come rappresentativi della scuola della storia delle redazioni i lavori di Hans Conzelmann (1915) su Lc (1954), di Günther Bornkamm (1905) su Mt (1948), e di Rolf Rendtorff sul Pentateuco (1977). Da notare, nel mondo francofono, l'importanza particolare di Paul Humbert (1885-1972) e di Maurice Goguel (1888-1950). Importante anche il posto preso, nei nuovi orientamenti della ricerca americana, da Norman Perrin, James M. Robinson, Robert W. Funk e dalle équipes di ricerca che hanno formato.

I risultati della ricerca storico-critica si sono concretizzati anche in un certo numero di esposizioni di sintesi. Tra quelle che fanno epoca sono da menzionare la *Teologia dell'Antico Testamento* di Gerhard

von Rad, che si presenta come un'interpretazione delle tradizioni storiche (I vol.) e profetiche (II vol.), e la *Teologia del Nuovo Testamento* di Rudolf Bultmann, che costruisce la sua esposizione intorno al kerigma della comunità primitiva e delle chiese ellenistiche, della teologia paolina, della teologia giovannea e sugli sviluppi della chiesa postpaolina. Inoltre la *Teologia del Nuovo Testamento* di Hans Conzelmann e la *Storia d'Israele* di Martin Noth, che sviluppa in particolare l'ipotesi sull'anfizionia delle dodici tribù d'Israele.

Molte serie prestigiose di commentari biblici vengono continuamente pubblicate. Nella prospettiva storico-critica sono da ricordare in particolare la serie *Handbuch zum Alten Testament*, pubblicata a Tübingen, il *Biblischer Kommentar zum Alten Testament*, pubblicato a Neukirchen, in cui sono apparsi, per es., le summe di Claus Westermann su Gen, di Hans-Joachim Kraus sui Sal, di Walter Zimmerli su Ez, e di Hans Walter Wolff sui Profeti minori; il *Commentaire de l'Ancien Testament*, pubblicato prima a Neuchâtel e poi a Ginevra, in cui sono apparsi due volumi su Gs e Gdc di Alberto Soggin, un volume su Gb di Samuel Terrien, tre volumi sui Profeti minori di Edmond Jacob, Carl Keller, Samuel Amsler e René Vuilleumier, e un volume di André Lacocque su Dn. A cavallo tra i due testamenti si trova la serie *Hermeneia*, che pubblica, a Philadelphia, le traduzioni inglesi di grandi commentari internazionali e opere originali di grande levatura, come il Ger di William R. Holladay, Gal e 2Cor 8-9 di Hans Dieter Betz. La collana *Handbuch zum Neuen Testament* è famosa per i commentari di Hans Lietzmann alle grandi lettere paoline e alle lettere deuteropaoline, di Martin Dibelius alle lettere paoline brevi e deuteropaoline, di Walter Bauer a Gv e di Erich Klostermann ai tre vangeli sinottici. Più recentemente sono apparsi i commentari ad At di Hans Conzelmann, a Rm di Ernst Käsemann e ad Eb di Herbert Braun. Per lungo tempo, il *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament* è stato la grande serie dei commentari protestanti tedeschi. Tra gli altri, sono apparsi il commentario a Gv di Rudolf Bultmann, il commentario ad At di Ernst Haenchen, i commentari a Rm ed Eb di Otto Michel, il commentario a Gc di Martin Dibelius e il commentario alle lettere giovannee di Rudolf Bultmann. Queste opere fanno seguito ai contributi più antichi di Johannes Weiss (1Cor), Hans Windisch (2Cor), Ernst von Dobschütz (1-2Ts) o Wilhelm Boussuet (Ap). Nel *Commentaire du Nouveau Testament*, pubblicato a Neuchâtel e poi a Ginevra, sono da notare il commentario di Franz J. Leenhardt su Rm, quelli di Pierre Bonnard su Mt e le lettere giovannee, i commentari di Charles Masson a Col e Fil e, più recentemente, il commentario di Christophe Senft a 1Cor.

Nei paesi francofoni la ricerca storico-critica è stata molto influenzata dal movimento del rinnovamento biblico (cfr. sopra) e dai lavori di Oscar Cullmann (1902). Professore a Basilea, poi a Strasburgo e a Parigi, Cullmann ha opposto all'esistenzialismo kierkegaardiano di Bultmann e della sua scuola una concezione di storia della salvezza secondo cui il tempo biblico, diversamente da quello greco, non sarebbe ciclico, ma una progressione che trova in Cristo il suo centro e il suo momento decisivo. L'antica alleanza tende interamente a concentrarsi sull'evento cristologico, mentre il NT attesta l'ampliamento della promessa alle nazioni. Tale concezione ha trovato la sua espressione programmatica in *Christ et le temps* (1945), un'opera che ha fatto scuola nel protestantesimo di lingua francese. Più o meno nella sua scia, si collocano i lavori di Max-Alain Chevalier, Michel Bouttier (*En Christ*, 1962), Maurice Carrez, Samuel Amsler (*L'Ancien Testament dans l'Église*, 1960). Altri hanno lavorato in modo indipendente: Franz J. Leenhardt, a Ginevra, in un grande filone liberale, con importanti studi sull'ecclesiologia, il battesimo e la cena (bibliografia fino al 1968: *L'évangile hier et aujourd'hui*, Genève, 1968, 293-296), Robert Martin-Achard (bibliografia fino al 1984: *Permanence de l'Ancien Testament*, Lausanne, 1984, 375-382; in particolare: *De la Mort à la Résurrection. L'origine et le développement d'une croyance dans le cadre de l'AT*, Neuchâtel, 1956); a Losanna, Charles Masson, Pierre Bonnard (bibliografia fino al 1980 in *Anamnesis*, Lausanne, 1980, 219-222); Christophe Senft, in una prospettiva rigorosa segnata da Bultmann e Paul Humbert (*De Jésus de Nazareth à Paul de Tarse*, Genève, 1985) e Philippe Reymond (*L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958); a Neuchâtel P.H. Menoud, stimato per i suoi studi lucani (*Jésus-Christ et la foi*, Neuchâtel, 1975); a Strasburgo Etienne Trocmé (*Le Livre des Actes et histoire*, Paris, 1957); a Montpellier Daniel Lys (*L'Ecclesiaste, ou que vaut la vie?*, Paris, 1977). Nel campo dell'archeologia menzioniamo la serie dei *Quaderni di Archeologia biblica* di André Parrot. La ricerca, naturalmente, continua. Sui lavori in corso non si ritiene di poter dare un giudizio pertinente.

C *La tradizione kerigmatica.* È evidentemente il grosso commentario di Karl Barth (1886-1968) su Rm che deve essere considerato come esemplare del terzo approccio alla Scrittura. La prima edizione, apparsa nel 1919, è ancora molto influenzata dal socialismo religioso di Ragaz e Kutter; la seconda edizione del 1922 è una versione completamente rimaneggiata. Costituisce uno dei documenti capitali degli inizi della teologia dialettica, cioè della reazione di fronte al liberalismo a cui si associano in modi diversi nomi quali Karl Barth, Friedrich Gogarten (1887-1967) e Rudolf Bultmann. Il testo paolino è interpretato in un sol getto, partendo da una ferma convinzione teologica. Dio è il Totalmente Altro. La sua parola, che fa irruzione all'improvviso, è nello stesso tempo il suo giudizio sull'uomo e la sua salvezza. Infatti il sì di Dio per l'uomo si manifesta nel no che egli oppone alla sua religione e ai tentativi umani di ridurre la fede alla sola dimensione dei sentimenti umani o delle loro aspirazioni di giustizia. I riferimenti non sono più esegetici e, già in

questo, l'opera si distingue, per il suo genere letterario, dai commentari storico-critici. Ritornano costantemente i nomi dei Riformatori e di Kierkegaard. Ma se Barth si riferisce, pagina dopo pagina, a Lutero, sotto molti aspetti egli è l'erede della tradizione calvinista. L'affermazione continua dell'alterità di Dio riprende quella del *soli Deo gloria*, in un altro linguaggio e in una nuova prospettiva. Il discorso è decisamente polemico. È chiaramente diretto, nelle due versioni del 1919 e 1922, contro la tradizione liberale tedesca, di cui Barth è allievo, e, soprattutto nella versione del 1922, contro il socialismo religioso. L'errore della prima è di aver riportato Dio nel quadro dell'esperienza umana e di avere sacrificato, nell'impresa ermeneutica, la sua trascendenza. L'errore del secondo è di credere che l'uomo possa, con la sua militanza, restaurare la giustizia. Perciò il suo errore è lo stesso del liberalismo: dimenticare la radicale distanza che separa Dio dall'uomo.

Si vede facilmente che l'impresa del commento alla Lettera ai Romani di Barth non ha niente a che vedere con la ricerca storico-critica. Al contrario: le volta deliberatamente le spalle. Non ha niente a che fare con la minuziosità del lavoro esegetico. L'essenziale, che solo conta, è la proclamazione e trasmissione della parola del Cristo vivente. In una serie di prefazioni aggiunte nel corso delle successive edizioni, Barth se la prende con i lavori dei suoi contemporanei e ritorna, nei suoi approcci teologici, all'eredità che avverte nei Riformatori. Il commento a Rm di Barth e la teologia dialettica, di cui è una delle espressioni più rilevanti, hanno avuto un'influsso decisivo nel protestantesimo, specie in quello francese. Il modo con cui essa si è espressa qui non interessa (cfr. Bernard Reymond, *Théologien ou Prophète. Les Francophones et Karl Barth prima del 1945*, Lausanne, 1985).

Sta di fatto che l'ondata barthiana ha avuto degli effetti notevoli sul lavoro biblico. Il commento a Rm di Barth è rimasto, nella sua monumentalità, un'opera isolata. Barth stesso, allora professore di NT a Göttingen, non gli ha dato un seguito. Il seguito logico è stato, in effetti, la *Kirchliche Dogmatik*. In compenso, il movimento suscitato è all'origine di una corrente che, con lo stesso obiettivo kerigmatico, ha accompagnato il rinnovamento biblico con un'importante produzione letteraria. L'obiettivo non è più, secondo questo terzo approccio, quello di una comprensione della Scrittura attraverso i metodi dell'ermeneutica, come nelle varie scuole storico-critiche, ma quello di una predicazione della parola vivente.

A differenza dell'interpretazione esistenziale di Bultmann e dei procedimenti ermeneutici che fanno capo a lui, questo terzo approccio non reputa necessaria la mediazione dell'indagine storica. A questo riguardo, non è molto distante dai procedimenti fondamentalisti. Ma a differenza di questi ultimi, esso afferma la libertà della parola, che non potrebbe essere ridotta a un testo fisso. Ne segue che la Scrittura non è immediatamente considerata come la parola di Dio, secondo il modello di comprensione fondamentalista, ma come il suo specchio e la sua eco. La stessa parola di Dio è un evento che fa irruzione e che, correlativamente, deve essere continuamente scoperto e messo in luce. Il fatto che sia la parola a dare senso alla Scrittura giustifica la lettura "dogmatica" di quest'ultima. In Barth e nei suoi discepoli, all'occorrenza, una certa comprensione della cristologia e della relazione di Dio e dell'uomo determina il modo di trattare i testi biblici e la loro legittima interpretazione.

Questo approccio sistematico trova la sua espressione, dopo Barth, nei commentari su Lc pubblicati da Helmut Gollwitzer o in quelli su Mc proposti da Günther Dehn. Gli apporti e i problemi della storia delle tradizioni o della storia delle forme non sono presi in considerazione, non più, d'altra parte, dei contesti di comunicazione. I vangeli sono testimoni della parola eterna di Cristo e, di conseguenza, eternamente attuali. Ciò che conta è che il vangelo edifichi, qui e ora, attraverso la Scrittura. Nella scia di questo movimento si situeranno i lavori del rinnovamento biblico e, in particolare, opere come quelle di Suzanne de Dietrich *(Le Dessein de Dieu)* o commentari edificanti come quelli che furono pubblicati nelle collezioni kerigmatiche di Delachaux e Nestlé (Neuchâtel) e di Labor et Fides (Ginevra). Ricordiamo contributi come quelli di Jean-Samuel Javet, Gaston Deluz, Francis Baudraz e, più vicine al lavoro storico-critico, *Les Epîtres de Pierre* di Jean-Claude Margot (1960), *Une éthique de la sagesse* (Gc) di Louis Simon (1961) e la magistrale summa su Ap di Charles Brütsch (*La Clarté de l'Apocalypse*, 1966). Il gioiello del rinnovamento biblico fu però il *Vocabolario biblico* pubblicato a Neuchâtel sotto la direzione di Jean-Jacques von Allmen (1956^2, 1964^3). In virtù dei suoi stessi principi, questo approccio alla Scrittura è accompagnato da considerevoli sforzi di formazione biblica e di divulgazione. Esso ha avuto, nel protestantesimo francofono, un impatto sia sulla vita della Chiesa che sulla teologia. Si deve al movimento che ne è derivato l'esistenza di diversi centri di studi biblici e molte pubblicazioni che, anche se non hanno conservato l'orientamento iniziale, sono rimasti luoghi privilegiati di diffusione e di ricerca.

D *Diversità e convergenza degli approcci.* La diversità di questi approcci e i dibattiti che li legano gli uni agli altri documentano l'importanza del riferimento alla Bibbia nel protestantesimo. Alcuni, sensibili all'esteriorità della Scrittura in rapporto alla coscienza dell'uomo, esprimono la preoccupazione del rispetto scrupoloso del suo testo nella sua totalità. Altri, convinti della libertà critica a cui ci autorizza e ci conduce la libertà cristiana, ritengono importante sottomettere la loro lettura alle esigenze dei metodi contemporanei di lettura dei testi. Lo stesso dicasi circa i loro modi di riferirsi alla Bibbia per scelte etiche diverse. I primi intendono attenersi alla lettera ai principi scritturistici, mentre altri ritengono importante entrare in dialogo con i metodi delle scienze contemporanee dell'uomo e della natu-

ra. Alcuni pensano che il vangelo esprima un'etica cristiana specifica, altri hanno la certezza che il vangelo lasci libertà per scelte profane e responsabili. I punti di vista che difendono derivano, beninteso, dalle loro convinzioni nel dibattito ermeneutico. Gli uni accordano uguale valore normativo, in linea di principio almeno, all'insieme del canone; altri, eredi di Lutero, lo interpretano a partire da ciò che considerano come il centro verso il quale la totalità converge, la cristologia e il suo corollario soteriologico della giustificazione attraverso la fede. Un tale centro costituisce allora, all'interno della Scrittura, un canone nel canone, cioè un principio discriminante che opera le distinzioni richieste dalla diversità delle tradizioni e delle scuole teologiche che si trovano nei corpi biblici. La validità accordata all'AT è una delle pietre di paragone di questi diversi orientamenti. La linea calvinista lo considera rivelazione allo stesso titolo del NT; fonda su di esso la sua morale e, in parte, la sua ecclesiologia. La linea luterana è tentata di vedervi la Legge in dialettica con la quale si trova sempre il Vangelo se vuole conservare la sua forza liberatrice e non ridiventare esso stesso Legge. Malgrado queste differenze — e con delle differenze — gli approcci esposti attestano l'attaccamento del protestantesimo alla Scrittura letta come testimonianza di una Promessa che garantisce la libertà del cristiano contro se stesso, come giustificazione del suo rifiuto che confessa di lasciarsi affascinare dalla rassegnazione, dai determinismi e dal fatalismo che portano in sé le ideologie culturali, religiose e scientifiche, e come fondamento della sua resistenza contro ogni influenza, sulla sua coscienza, di qualche altra autorità spirituale.

3 La Bibbia nella vita spirituale L'accento non è posto, qui, sulla liturgia, che ha nel protestantesimo, in particolare nella sua tradizione riformata (e calvinista), un'importanza molto secondaria, né sulla vita comunitaria ed ecclesiale, anche se la lettura e la predicazione della Scrittura occupano nel culto un posto così importante che il linguaggio comune tende talvolta a identificare puramente e semplicemente l'insieme dell'assemblea domenicale con il sermone. Infatti la rivendicazione della *sola scriptura,* ereditata dai Riformatori, e l'autonomia che essa dà al cristiano nei confronti delle autorità spirituali si sono profondamente radicate nella coscienza protestante. Prima di sottolineare l'importanza della Bibbia nel culto e di richiamare l'importanza per il protestantesimo degli studi biblici, è opportuno considerare la pratica domestica della lettura della Scrittura.

A *Pratica domestica della lettura della Bibbia.* Nella misura in cui l'attaccamento del credente al cattolicesimo si esprime nella sua partecipazione alla Messa e ai sacramenti, l'attaccamento al protestantesimo si manifesta nella lettura regolare della Bibbia fatta nella sua casa. Lo studio può essere personale o fatto insieme alla famiglia. Può essere il centro di tutto un culto quotidiano o limitarsi, più semplicemente, alla lettura di una pericope e di un commentario. Questa pratica, molto diffusa, ha fatto nascere un'abbondante letteratura di guide bibliche e di proposte di lettura per ogni giorno.

Da notare in questo campo la parte preponderante assunta dai movimenti di origine pietistica o fondamentalista, come la Lega per la lettura della Bibbia, che pubblica guide di letture per tutte le età e organizza importanti incontri di giovani per promuovere la lettura personale della Bibbia, ma anche quella di gruppi laici quali le Unioni cristiane, e quella delle stesse Chiese. Infatti il protestante, se è vero che vuole farsi delle opinioni personali, chiede anche che i teologi e i pastori lo incoraggino e lo sostengano. Il ruolo dei pastori è quello di far condividere le loro conoscenze, di porre i problemi e di aiutare il protestante a formarsi delle proprie convinzioni. Egli sarà contento delle spiegazioni che gli verranno date, ma poi sarà il suo personale incontro con la Scrittura che edificherà e nutrirà la sua vita spirituale. Infatti è la Scrittura, frequentata giorno dopo giorno, che ha, in ultima istanza, autorità. L'importanza di questa tradizione permette di capire la tendenza all'individualismo che caratterizza qualche volta il protestantesimo. Essa tuttavia fa del parrocchiano, al tempo stesso, un collaboratore esigente della ricerca teologica e, soprattutto, costituisce una delle grandi forze spirituali delle Chiese della Riforma.

B *La Bibbia nel culto.* La lettura della Bibbia e la predicazione costituiscono di fatto il centro del culto protestante e in particolare del culto riformato dei paesi francofoni e anglosassoni. Malgrado i numerosi mutamenti, l'eredità proviene, nuovamente, dai Riformatori. I sermoni di Lutero, di Zwingli o di Calvino hanno in larga misura contribuito all'espansione della Riforma. Frequentemente pubblicati, sono stati oggetto di una considerevole diffusione. Il *Sermone delle buone opere* di Lutero conobbe nell'anno della sua pubblicazione, il 1520, otto edizioni successive. Il loro successo è dovuto, senza dubbio, al loro genere letterario. Essi costituiscono, in lingua volgare, un ampio commentario biblico. Destinati al popolo, gli offrono un catechismo completo. Con il passar del tempo i sermoni protestanti sono diventati meno ampi. Anche gli accenti si sono spostati. La preoccupazione della formazione ha ceduto il passo, nelle correnti del pietismo e del risveglio, agli inviti alla conversione. Nella grande epoca liberale la predicazione voleva essere una conferenza culturale su temi religiosi. Sono delle variazioni che però attestano tutte il primato della Parola. È necessario, a questo proposito, sottolineare che ciò che costituisce l'essenziale del culto non è la sola lettura pubblica della Bibbia, ma la proclamazione della Parola. Con questa espressione i Luterani intendono la doppia manifestazione del Cristo vivente nella predicazione e nella Cena. I calvinisti, da parte loro, insistono sul carattere indissolubilmente unito della lettura, della spiegazione e dell'appropriazione resa possibile dall'illuminazione interiore dello Spirito Santo. In tutti e due i casi l'accento viene posto sull'esteriorità della rivelazione di Dio o dell'avvenimento liberatore dell'incontro di Cristo. La conse-

guenza ecclesiologica di questa concezione è che "la Chiesa si definisce principalmente per un avvenimento: essa nasce ed esiste quando l'Evangelo è annunciato e inteso attraverso la predicazione e i sacramenti. Non forma subito una istituzione, una comunità organizzata, una associazione strutturata. È fondamentalmente e prima di tutto ascolto fedele della parola di Dio; essa si crea ogni volta che questa parola viene proclamata e accolta. Come scriveva Lutero nel 1521: non è perché la Chiesa parla che c'è parola di Dio. Ma quando la Parola è proclamata, ecco allora la Chiesa. La Chiesa non crea la Parola, è creata dalla Parola" (André Gounelle, *Les grands principes du Protestantisme*, Paris, 1985).

C *Lo studio biblico.* L'annuncio del Vangelo non si limita al culto, ma trova il suo posto complementare nella pratica classica dello studio biblico. Questo può avere le forme più diverse. Una delle più diffuse è quella che si inquadra nella vita delle parrocchie, dove si presenta come una preparazione, un complemento o un approfondimento del sermone. Gli ambienti chiamati "evangelici", spesso sorti dal pietismo e dal fondamentalismo, e il movimento di rinnovamento biblico hanno dato allo studio uno slancio molto particolare nel protestantesimo francofono. Lo studio della Scrittura non è più considerato una pratica interna della Chiesa, ma un mezzo di proclamazione e diffusione del vangelo. Esso accompagna le campagne di evangelizzazione o dà luogo ad ampi raduni. Le →società bibliche hanno lavorato alla traduzione della Bibbia in tutte le lingue degli antichi luoghi di missione e alla sua diffusione popolare. La Lega per la diffusione della Bibbia e il rinnovamento biblico, nelle loro rispettive prospettive, si sono dedicati a consolidare l'attaccamento dei protestanti allo studio assiduo della Scrittura e a formare al servizio cristiano uomini e donne che si sono poi impegnati, come laici e come pastori, nella vita delle Chiese e nei loro movimenti di solidarietà (fraternità e servizi sociali nei grandi centri urbani, aiuto nel Terzo mondo). La Lega si è consacrata in modo particolare alla evangelizzazione dei giovani e degli adolescenti, mentre i movimenti sorti dal rinnovamento biblico hanno ritrovato la vocazione protestante al dialogo con il mondo intellettale delle scienze umane e della cultura. Tipiche di questo sforzo, le Équipes di Ricerche Bibliche delle Chiese Riformate di Francia pubblicano i *Cahiers Bibliques de Foi et Vie*, e le Équipes Bibliche di Vangelo e cultura, sorte dalle Chiese Riformate della Svizzera romanda, pubblicano regolarmente dei quaderni biblici (*Plusieurs langages pour une parole*, che tratta dei generi letterari dei vangeli sinottici, Lausanne, 1973; *Présentation de l'évangile de Jean*, 1974; *Découvrir les Actes des Apôtres*, 1973; *Le prophète Osée*, 1976; i dossier più recenti appaiono regolarmente nelle edizioni Labor et Fides, in una collezione di saggi biblici che completa quella di *Monde de la Bible*).

D *Le arti.* Non si può terminare senza ricordare l'influenza della Bibbia nell'arte di ispirazione protestante. Nella letteratura francofona si pensi alla presenza di temi biblici nell'opera di Charles-Ferdinand Ramuz o di Henri Deblüe. Nel campo delle arti visive basterà, per sottolinearne l'importanza, citare i nomi di Lukas Cranach (1472-1553), Pierre Bruegel il Vecchio (1520-1569) o Rembrandt (1606-1669). Infine, nel campo della musica si pensi alle *Historiae* e ai *Salmi* di Heinrich Schütz (1585-1672), alle *Passioni* di John Sebastian Bach (1685-1750), all'influenza del liberalismo protestante sulla *Missa Solemnis* di Beethoven (1770-1827), al *Requiem tedesco* di Johannes Brahms (1833-1897), interamente costruito su versetti biblici, al *Re David* o a *Giuditta* di Arthur Honegger (1892-1955), a *Golgotha* o a *In Terra Pax* di Frank Martin (1890-1974).

Bibl. Ad 1: RGG³, V, 370-381.1538-1555 (con bibliografia); G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung, Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, München, 1942; F. Wendel, *Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950; C.H. Ratschow (ed.), *Sola Scriptura*, Marburg, 1977; B. Girardin, *Rhétorique et théologique, Calvin: le commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, 1979; R. Stauffer, *Interprètes de la Bible, Études sur les réformateurs du XVIe siècle*, Paris, 1980; J.D. Kraege, *La réforme herméneutique de Luther*, LumièreV 158, 1982, 267-240; G. Ebeling, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Genève, 1983 (originale in tedesco: Tübingen, 1964); B. Reymond, *Théologien ou prophète, les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne, 1985; G. Friedrich (ed.), *Auslegungen der Reformatoren*, Göttingen, 1986.

Ad 2: E. Burnier, *Bible et Théologie, Essais critiques*, Lausanne, 1943; C. Westermann (ed.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München, 1960; A. Malet, *La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, 1962; P.A. Stucki, *Herméneutique et dialectique*, Genève, 1970; W.G. Kümmel, *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg, 1970².

Ad 3: R. de Pury, *Qu'est-ce que le protestantisme?*, Paris, 1961; B. Reymond, *Défi au protestantisme*, Lausanne, 1971; G. Casalis, *Protestantisme*, Paris, 1976; L. Gagnebin-A. Gounelle, *Le protestantisme, ce qu'il est, ce qu'il n'est pas*, Paris, 1985; A. Gounelle, *Les grands principes du protestantisme*, Paris, 1985. [H. Beintker, *Verbum Domini manet in aeternum. Eine Skizze zum Schriftverständnis der Reformation*, TLZ 107, 1982, 161-176; J. Goldingay, *Luther and the Bible*, ScotJT 35, 1982, 33-58; R. Buick Knox, *The Bible in english presbyterianism*, ExpTim 94, 1983, 166-170; B. Corsani, *Lutero e la bibbia. L'ermeneutica di Lutero*, Prot 38, 1983, 65-79; R. Marlé, *Le "sola scriptura" et l'essence du croire d'après G. Ebeling*, RechSR 71, 1983, 93-98; B. Corsani, *Calvino e la bibbia*, StEcum 2, 1984, 27-36; J. Forsberg, *Das Abrahambild in der Theologie Luthers; Pater fidei sanctissimus*, Stuttgart, 1984; P. Neuner-F. Schröger, *Luthers These von der Klarheit der Schrift*, TGl 74, 1984, 39-58; Y. Belaval-D. Bourel (éd.), *Le siècle des Lumières et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 7), Paris, 1986; M. Ranchetti, *L'interrogazione esegetica di Lutero*, AnStoEseg 4, 1987, 197-237; K.R. Trembath, *Evangelical theories of biblical inspiration. A review and proposal*, New York/Oxford, 1987; P. Eicher, *Il roveto ardente: la sacra Scrittura. Sull'idea della Ri-*

forma, Conc[I] 24/2, 1988, 114-130; G. Bedouelle-B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 5), Paris, 1989; G. Wenz, *Kanonbildung und Schriftverständnis in evangelischer Perspektive*, UnSa 44, 1989, 215-221; É. Cothenet (éd.), *Parole de Dieu et exégèse*, CahÉv n. 74, 1990; L. Pinomaa, *Noch einmal: der reformatorische Durchbruch Luthers*, LutherJb 61, 1990, 77-80; T. Vogel, *Evangelium-Schrift-Kirche. Eine Problemanzeige zum reformatorischen Schriftprinzip*, TLZ 115, 1990, 653-666; G. Wenz, *Kerygma und Dogma. Erwägungen zum Verhältnis von Schrift, Bekenntnis und Lehramt in der Perspektive lutherischer Theologie*, KerDo 36, 1990, 2-36; C. Augustijn, *I riformatori del XVI secolo e la Bibbia*, Conc[I] 27/1, 1991, 82-92; G. Bof, *Il culto della Parola nel mondo protestante: K. Barth, R. Bultmann, E. Brunner e W. Pannenberg*, in R. Cecolin (a cura di), *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e liturgia-I* (= CarSalCardo 6), Padova, 1991, 239-94; F. Higman, *"Chantez au Seigneur nouveau cantique". Le Psautier de Genève au XVIe siècle*, in *Prier les Psaumes*, LumièreV 40,202, 1991, 25-39; M. Stiewe, *Altes Testament und Studienreform*, in R. Liwak-S. Wagner (Hrsgb.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1991, 376-84]. FVouga

PROVERBI, LIBRO DEI

1 Nome e collocazione Pr è chiamato in ebr. *mᵉšalîm* e nella LXX *paroimiai*, "Proverbi", titolo ripreso nel *liber proverbiorum* della Volgata; la Bibbia ebraica che annovera quest'opera tra gli "Scritti" (distinti dalla "Legge" e dai "Profeti"), la colloca tra Sal e Gb, prima dunque dei cinque "rotoli" (→megillot) tra cui mette Qo e soprattutto Ct, mentre la LXX, seguita dalla Volgata (che tuttavia mette Gb prima dei Sal), raggruppa dopo i Pr queste due ultime opere, formando così, con Gb e due altri libri esclusi dal canone ebraico (Sap; Sir), l'insieme dei "libri sapienziali".

2 Genere letterario La parola ebr. *māšāl*, che dà il titolo al libro, giustamente tradotta con →"proverbio", come la *paroimia* in greco e il latino *proverbium*, evoca più e meglio dei termini greco e latino l'idea di un avvicinamento per confronto, che orienta verso la →parabola. Inoltre, l'esistenza di una radice apparentemente comune a questo termine e, curiosamente, a quello che significa "capo" o "maestro", suscita anche l'idea di "comandamento", o "precetto di un imperioso insegnamento". Insieme, o di volta in volta, queste sfumature sono giustificate dai modi di espressione e dal tenore di questo libro biblico di *mᵉšalîm*, dove domina il *māšāl* classico che fa largamente uso di un procedimento comune ai poeti d'Oriente: il parallelismo, sinonimico o sintetico qualche volta, antitetico più spesso, in un distico ben scandito che formula una sentenza, una massima, un adagio o un detto. Ma vi fioriscono anche la →parabola, l' →allegoria, l' →enigma.

3 Contenuto Il libro è formato da 31 capitoli, accostati arbitrariamente, contenenti una gran quantità di temi sapienziali tratti dall'insegnamento dei saggi d'Israele dal tempo dei re fino a quello del ritorno dall'esilio; il loro contenuto d'altronde è diversamente distribuito nel testo ebraico che conosciamo e nel testo greco della LXX che mette 30,1-14 dopo 24,22; 30,15-33 e 31,1-9 dopo 24,34. L'accorpamento è, a dire il vero, frettoloso e casuale: senza altro ordine che quello di scarse e incomplete classificazioni: per temi (per es. 16,1-7, Jahweh sovrano e signore degli uomini e del loro destino; 26,1-28, i viziosi e i loro vizi: stoltezza, pigrizia, litigiosità, adulazione); per genere (quali i proverbi numerici: 30,15-33) o in ragione del ricorso a qualche procedimento mnemonico: raggruppamento di *mᵉšalîm* che cominciano con la stessa parola (per es., 16,27-29) o la stessa lettera (per es., 11,9-12). Un attento esame permette di scoprire, in questo prezioso insieme, nove collezioni. Esse non costituiscono propriamente delle unità letterarie; la presenza di doppioni nelle due più importanti (per es., 14,12 cfr. 16,25 o 28,12b e 28,28a) ne sono la prova evidente. Ma la loro mutua indipendenza, generalmente sottolineata dai titoli, è confermata per di più dalla loro differente classificazione nel testo masoretico e nella LXX. La maggior parte degli esperti le chiama "sezioni" o "libretti", che numerano da I a IX.

A *I Collezione (1,8-9,18).* Questa sezione è intitolata "Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re d'Israele" (1,1). Unica ad avere un prologo, che serve da introduzione a tutto il libro, si distingue dalle altre anche per il fatto che ha solo pochi distici autonomi, ma si compone di una serie di "poemi" più o meno lunghi per mezzo dei quali un "padre" (il maestro) insegna ai suoi "figli" (i discepoli) la sapienza secondo le leggi naturale e divina. Insegnamento che spesso riflette molto da vicino le lezioni proprie del Dt e che è reso elevato da alcuni tratti di alta qualità morale o spirituale. Si noteranno in particolare gli avvertimenti contro tutti i tipi di adulterio (2,16-19; 5,1-14.20-23; 6,20-35; 7,1-27), vicino a un breve e delicato brano sul matrimonio senza infedeltà (5,15-19); e, soprattutto, tra gli altri passi dove appare la Sapienza personificata (1,20-33; 8; 9,1-6), il brano in cui questa Sapienza divina è detta costituita dall'eternità, architetto della creazione, inseparabile dal Creatore... ma che la mostra anche mentre si trastulla "sul globo terrestre", "ponendo le sue delizie tra gli uomini" (8,22-31). Questa sezione finisce con una descrizione della Follia, pure personificata, e i cui inviti alla faciloneria e al male portano alla rovina gli infelici, ignoranti e frivoli come lei (9,13-18).

B *II Collezione (10,1-22,16).* Ancora sotto il titolo "Proverbi di Salomone" (10,1a), questa seconda sezione, la più ricca (375 *mᵉšalîm*), è esclusivamente composta da distici; a dominante antitetica nella prima parte (10-15), a dominante sintetica nella seconda (16,1-22,16). L'insieme tende a formare gentiluomini e uomini onesti. Qualunque sia il rango sociale, quello del re o quello dei semplici lavoratori (per es., 16,10.12-15; 14,4.23; ecc.), qualunque sia l'ambiente in cui deve vivere, a corte o nei campi

(per es., 14,15; 20,4; ecc.), ricco o povero (per es., 11,24; 15,15; 19,17.22; 22,2; ecc.), ciascuno trova qui i consigli utili e la regola di condotta giusta nelle più svariate circostanze della vita quotidiana. Si tratta di una morale pratica; di un insegnamento dei buoni costumi, del rispetto dell'ordine stabilito, della misura e della prudenza, qualità essenziali del saggio in tutti i paesi. Ma i saggi di Israele le vogliono praticare sotto lo sguardo del loro Dio: per coloro che si esprimono in questa raccolta come in altre (cfr. 1,7.29; 23,17), la vera saggezza dell'uomo è nel →timore del Signore (per es., 10,27; 14,26-27; 15,16-33; ecc.). Egli è infatti il solo maestro di ogni buon esito (per es., 10,22); colui che sazia il giusto e manda in rovina l'empio (per es., 10,3.6-9.16.22. 24.27-30; 12,2-3; 13,6; ecc.).

C *III Collezione (22,17-24,22).* L'esortazione iniziale che l'annuncia come "parole dei sapienti" (22,17) sta al posto del titolo in questa terza sezione (arricchita da un'aggiunta di cinque versi nella LXX). Si è potuta rilevare una certa conformità di pensiero tra molte sentenze qui raccolte (per es., 22,18; 23,1-3.22) e quelle che propone specialmente la *Sapienza di Achiqar l'Assiro.* Ma l'allusione, molto diretta, come sembra, fatta in 22,20 ai "trenta" capitoli (o "case") di una delle opere di *Insegnamenti* dell'antico Egitto, conosciuta come *Sapienza di Amenemope,* merita attenzione. Infatti, soprattutto la prima parte della nostra III sezione di Pr (22,17-23,14) presenta effettivamente un'innegabile parentela con quell'opera sapienziale di uno scriba reale egiziano. Si deve poi sottolineare che i precetti comuni, presi qua e là da una morale molto nobile, si ispirano apertamente nello scritto biblico ai voleri di Jahweh, nel quale il sapiente pone la sua fiducia (22,19) e di cui conosce la bontà (22,23). Lo stesso "timore di Jahweh" (23,17; 24,21), "colui che vede" (24,18), a cui dunque nessun atto e nessun pensiero sfugge, informa gli insegnamenti che costituiscono la seconda parte (23,15-24,22): sulla temperanza in tutti i campi (23,20-21.26-35), i doveri filiali (23,22-25) e altri temi, molto diversi.

D *IV Collezione (24,23-34).* Piccola collezione di cinque *mᵉšālîm* di diversa lunghezza, presentati come "parole dei saggi" (24,23). Raccomandano l'equità, la franchezza, la previdenza, la lealtà nella giustizia, senza spirito di vendetta (24,23-29). Il "proverbio" più lungo è un piccante poemetto di cui è un pigro a fare le spese (24,30-34).

E *V Collezione (25-29).* Il titolo di quest'altra importante sezione è "Proverbi di Salomone, trascritti dagli uomini di Ezechia, re di Giuda" (25,1). Riunisce circa 125 *mᵉšālîm,* a seconda che si raggruppino o no in uno solo certe formule complementari (per es., 25,2-3; 16,17; ecc.). L'insegnamento che viene dato e il modo in cui è espresso sono molto simili a quelli trovati nella II sezione. Tuttavia, la bella unità letteraria data alla seconda sezione dall'uso costante del distico non è qui fedelmente rispettata; almeno nella prima parte (25-27) che comincia con una serie di "proverbi" densi (25,2-13) e termina con un pezzo sulla buona gestione domestica (27,23-27). La seconda parte è composta di distici ben staccati, dal parallelismo rigoroso, portatori anch'essi di una sapienza che assicura una bella e felice esistenza, regolata dalla Legge (28,4.7.9) e illuminata dalla luce di Jahweh (cfr. 28,5; 29,13), assicurata dalla fiducia che si pone in lui (28,25 e 29,25). Del resto, tracce di affinità con le *Sapienze* straniere sono ancora ritrovabili nell'una e nell'altra di queste due parti (per es., 25,6-7; 28,7: cfr. *Achiqar;* 25,8-10; 28,8: cfr. →*Amenemope;* ecc.); ma sono meno convincenti di quelle di *Amenemope* nella prima parte della III collezione. La presenza di doppioni, anche se approssimativi, tra le sezioni V e II (per es., 25,24; cfr. 21,9; 26,22: cfr. 18,8; 27,13: cfr. 20,16; 28,6: cfr. 19,1; ecc.) offre forse un più immediato interesse.

F *VI Collezione (30,1-14).* Posta dalla LXX dopo le "parole dei saggi" della III sezione, questa s'intitola nell'ebr. 'Detti di Agur, figlio di Iake, da Massa" (30,1a). Sebbene l'autore dica umilmente di essere ignorante e chieda una rassicurante mediocrità fuori da ogni tentazione (7-9), i suoi propositi non sono privi né di senso, né di una certa nobiltà. Sono un'eco (30,4) del primo discorso di Jahweh in Gb (38); e un volo verso "il Santo" (30,3), "Eloah" (30,5), proietta sui principi morali (30,10-14) l'autorità di questo Dio unico, fonte di ogni sapienza.

G *VII Collezione (30,15-33).* Questa curiosa piccola sezione non conta che nove *mᵉšālîm,* di cui sei mostrano un procedimento letterario che suscita attenzione per gli strani ricorsi ai numeri. Numeriche (vv. 15a.bc-16.18-19.21-23.24-28.29-31) o no (vv. 17.20.32-33), queste sentenze, che hanno per lo più dell'enigma, utilizzano a fini moralistici dei paragoni presi dall'osservazione della natura, trampolino di riflessione per i saggi di tutti i tempi e di tutti i paesi.

H *VIII Collezione (31,1-9).* Come la sezione precedente e la VI, questa è unita nella LXX alle anonime "Parole dei sapienti", ma nell'ebraico si presenta con precisione con il titolo "Parole di Lemuel, re di Massa, che sua madre gli insegnò". Più breve di tutte, con soli quattro *mᵉšālîm,* essa propone una lezione sulle malefatte "delle donne" (oggetto di amori sregolati, vv. 2-3) e le bevande inebrianti (vv. 4-5), assolutamente sconvenienti per il comportamento dei re o dei principi; ma si riconosce al vino e ad altri "liquori forti" un effetto euforizzante che dà conforto alla miseria (vv. 6-7). La sezione termina chiedendo ai potenti di usare del loro potere per la difesa degli infelici e dei poveri (vv. 8-9).

I *IX Collezione (31,10-31).* Questo poema di elogio della "donna perfetta", opposta alla donna stupida, litigiosa, irritabile che è fustigata in altri passi (cfr. 11,22; 21,9.19; ecc.) chiude il libro biblico. Non si tratta più, propriamente parlando, di una "raccolta", ma di un pezzo unitario, redatto secondo la regola severa della poesia →alfabetica e che ha tanti versi quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico. Questo ritratto della "padrona... più preziosa delle perle" (v. 10), completa in modo meraviglioso l'evocazione fatta in precedenza della "cerva-

amabile, gazzella graziosa", ispiratrice di un amore senza fine (vv. 5.19). È quello della sposa ideale che affronta la vita quotidiana in una casa senza lussi, ma ricca di tanta avvedutezza. Fiduciosa e attenta nei riguardi del marito (31,11-12), di cui ella è il vanto (vv. 23.28-29.31), abile nel curare i lavori domestici, ma preoccupata di assicurare cibo e comodità a tutti quelli della casa (vv. 15.21.27), diligente, coraggiosa e piena di iniziativa nei suoi lavori (vv. 13-19.24), ma curata nel vestire (v. 22) e serena d'animo (v. 25), caritatevole verso i poveri (v. 20), consigliera discreta, ma saggia (v. 26), e più presa dal "timor di Dio" che dalla ricerca della vana bellezza (v. 30), non è forse un riflesso, modestamente incarnato nell'esistenza familiare terrena, dell'eterna Sapienza che invita i suoi ospiti nella sua mistica casa dalle sette colonne (cfr. 9,1-6)?

3 Origine Come la Torah (il Pentateuco della tradizione alessandrina) fu detto "Libro di Mosè", tanto il prestigio e lo spirito del grande legislatore ispirato di Israele splendono sui cinque scritti che contengono le leggi e le prescrizioni imposte al popolo da Jahweh, così l'insieme della letteratura sapienziale di questo stesso popolo, eccettuato il libro del Siracide, fu presentato, con chiara allusione negli stessi libri sacri, come l'opera del re Salomone (Pr 1,1; Qo 1,1; Ct 1,1; Sap 9,7-8.12; →pseudonimia), il saggio dei saggi dalla fama universale, a cui "si veniva da tutti i popoli per ascoltarne la saggezza" (1Re 5,14; LXX: 1Re 4,34).

A *Collezioni II e V.* Dei quattro libri "sapienziali" posti sotto il patrocinio di Salomone, Pr è certamente quello che meglio merita questo onore. Non che si debba considerare questa raccolta un'antologia di "tremila massime" attribuite a Salomone stesso da 1Re 5,12 (secondo il testo masoretico), ma non c'è dubbio che le importanti raccolte II e V, attorno a cui fu chiaramente costruita l'opera come noi la conosciamo, debbano molto a colui che fu il promotore incontestato, se non l'iniziatore, del genere sapienziale in Israele. Bisognava pure che egli in persona si fosse in qualche modo espresso perché si sapesse che "la sua sapienza sorpassava quella di tutti i figli di Oriente e quella di tutto l'Egitto" (1Re 5,10 secondo il testo masoretico). Perché dunque non ammettere il suo reale contributo al tenore di queste due più antiche raccolte? Questo, anche se gli scribi-filosofi della sua corte, che trasmisero le sue parole, e la discendenza dei loro discepoli sotto i successori di Salomone del nord e del sud nobilitarono i loro contributi valorizzando la parte del re. È vero che lo studio critico di questi testi, nello stato in cui ci sono giunti, induce a pensare che non solamente "gli scribi di Ezechia" (cfr. 25,1) non furono dei semplici trascrittori, ma che altri, prima e dopo di loro, hanno arricchito la composizione, e questo fino a dopo l'esilio. Tuttavia l'arcaismo delle forme letterarie più spesso usate, l'insistenza sul carattere definitivo della retribuzione individuale del giusto e del malvagio nella vita terrena, l'insegnamento di una sapienza, che è il frutto dell'esperienza quotidiana e tende alla riuscita in questa esistenza temporanea, ma che si rivela fortemente impregnata della morale jahwista, corrispondono molto bene ai modi e ai bisogni della grande epoca salomonica... e a quelli dei migliori regni al "tempo dei re".

B *Collezioni III, IV, VI, VII e VIII.* Alle raccolte II e V, che da sole costituiscono più della metà del libro, sono state aggiunte le altre sette, in un'epoca più tarda, il che non esclude affatto che la maggior parte abbia un'origine pre-esilica. Così, la III collezione, sebbene abbia ricevuto la sua forma definitiva solo dopo il ritorno dall'esilio, non sembra molto meno antica delle precedenti, almeno per l'essenziale. Per quanto ha di comune con la *Sapienza di Amenemope*, bisogna necessariamente considerarla dipendente da essa? Niente di più incerto, a dispetto del riferimento possibile, ma mal accertato, di Pr 22,20 ai "trenta capitoli" di questa *Sapienza di Amenemope*. Nell'attuale stato delle conoscenze, l'originale dell' "insegnamento" dall'alto funzionario del faraone al proprio figlio, sacerdote di Min a Ipu (la Panapolis dei Greci), conosciuto attraverso un papiro dell'Età Bassa (IX-VI sec.), rimane di data molto incerta. Non esiste nessuna prova convincente che esso sia anteriore rispetto alla sezione di Pr in questione; e se si vuole ammettere una diretta dipendenza, è lecito anche ipotizzare un'inversione del flusso. In questa famosa *Sapienza* egiziana si possono infatti rilevare numerose tracce di affinità con altre sentenze di Pr, oltre a quelle della sezione 22,17-23,14, o con alcuni passaggi in altri libri biblici... Interessanti accostamenti dello stesso tipo sono stati fatti molte volte anche tra gli scritti sacri d'Israele e la letteratura sumero-accadica o assiro-babilonese. Probabilmente bisogna cercare l'origine delle interdipendenze apparenti o reali in uno scambio più ampio, molto antico e prolungato, delle correnti di pensiero non solamente tra l'Egitto e Israele, ma tra i "sapienti" di tutta la Mezzaluna fertile, dalle rive dell'Eufrate alla valle del Nilo. Le "altre parole dei saggi" della IV collezione giustificano la stessa opinione, e la mancanza totale di riferimenti a Jahweh fa supporre che ci sia stata un'integrazione senza modifiche di questa breve e ottima lezione di saggezza umana, presa da un pensatore che non era figlio d'Israele. D'origine straniera sembrano anche, a prima vista, le tre piccole raccolte che vengono dopo la grande raccolta salomonica. Nulla è lì incompatibile con la fede nel Dio unico, di cui testimoniano i detti di Agur, citato come l'autore della VI collezione. Secondo la lettura più seguita di Pr, questo →Agur e il "re →Lemuel" a cui è attribuita l'VIII collezione, sono detti "di Massa", nome di una città israelitica dell'Arabia del nord (cfr. 25,14; forse la →Mesa di Gen 10,30). Ma lo stesso termine ebraico significa "lezione solenne", e lo si può pertanto leggere così, come titolo delle due raccolte, accostato al nome degli autori... di conseguenza senza una nazionalità riconosciuta. Però il nome di Agur non si accorda con l'onomastica ebraica e nessuno dei regni israeliti ha mai avuto un Lemuel come re. In ogni modo, il contenuto e il tono di queste due "lezioni", specialmente quella di Agur, dove risuo-

nano con chiarezza alcuni accenti di Gb, hanno fatto ricercare la loro fonte in qualche "paese di Uz" delle regioni limitrofe d'Israele. Ma perché, piuttosto che in Arabia o in Edom, non presso i Cananei del nord che ebbero anch'essi i loro saggi, tra cui il celebre →Danel citato da Ezechiele? Per di più, molto prima che gli ispirati d'Israele vi si esercitassero (Sal 62,12; Is 17,6; Am 1,3-13; Mi 5,4; ecc.), i saggi di Canaan si erano rivelati molti abili nell'arte dei numeri: gli scritti ugaritici trovati a Ras-Shamra ne forniscono buoni esempi. E forse da una ripresa di questa saggezza cananaica deriva, ancora più probabilmente, la VII collezione dove abbondano i proverbi numerici.

C *Collezioni I e IX.* Resta il problema, ancora molto dibattuto, della I collezione e del poema unico normalmente designato come IX collezione, che incorniciano il tutto. L'opinione più diffusa attribuisce l'una e l'altra agli scribi della comunità del ritorno dall'esilio i quali diedero a Pr la sua forma definitiva e ne completarono la composizione. Il maestro, autore del prologo che convenzionalmente attribuisce il tutto a Salomone, è forse anche l'autore del pezzo finale che dà una conclusione raffinata all'opera. Questo lavoro è da datare in epoca persiana o in epoca ellenistica? Il tono, la precisione, l'insistenza di certi richiami alle leggi e alle disposizioni mosaiche nella I collezione, dove sarebbero però anche inseriti degli elementi preesistenti, forse molto antichi (per es., 6,1-19; 9,7-12 tra i più evidenti), si accorderebbero con il fervore e il rigore richiesti nella comunità rinnovata dalla missione di Esdra. Ma, per quanto ispirata sia, la concezione letteraria della personificazione della Sapienza e del ruolo che assume fa pensare ai Greci della scuola platonica, sebbene nel linguaggio qui dato all'eterna Sapienza passino il soffio e le espressioni dei grandi profeti d'Israele. Attraverso l'allegoria, l'autore sacro forse non trasmette, egli pure, un messaggio profetico iscritto nel progredire della Rivelazione? Non è molto lontano il tempo in cui l'insegnamento evangelico illuminerà di una luce nuova questa sapienza di origine divina, vera persona, che vive dall'eternità, unita al Creatore, ma che viene sulla terra con "i figli degli uomini" (8,22-31), li illumina, li guida, li nutre (8,4-21 e 9,1-6), e in cui i Padri della Chiesa vedranno evocato lo Spirito Santo o il "Verbo di vita" (→Logos).

In ogni caso, il libro biblico era già terminato, così come ci è stato trasmesso, quando, nel primo decennio del II sec. a.C., scriveva il Siracide che ne ricorda il contenuto (Sir 47,17; cfr. Pr 1,1-6) e molto spesso lo utilizza.

Bibl. Commentari: P. Volz, Tübingen, 1921; H. Wiesmann, Bonn, 1923; H. Renard, Paris, 1946; J.J. Weber, Paris, 1948; H. Duesberg-P. Auvray, Paris, 1957; H. Ringgren-W. Zimmerli, Göttingen, 1962; B. Gemser, Göttingen, 1963; A. Barucq, Paris, 1964; R.B.Y. Scott, Garden City, 1965; W. MacKane, London, 1970; R.N. Whybray, Cambridge, 1972; O. Plöger, Göttingen, 1981; D. Cox, Wilmington, 1982. [L. Alonso Schökel-J. Vílchez Lindez, *I proverbi* (= Commenti Biblici), Roma, 1988 (spagnolo 1984); K.A. Farmer, *Who knows what is good? A commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes* (= IntThC), Grand Rapids MI/Edinburgh, 1991; J.F. Healey, *The Targum of Proverbs* (= ArBib 15), Collegeville MN, 1991].

Studi: TWNT, V, 744-748; O. Eissfeldt, *Der Maschal im A.T.*, BZAW 24, 1913; W.O.E. Oesterley, *The Wisdom of Egypt and the O.T.*, London, 1927; J. Boström, *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9*, Lund, 1935; J. Schmidt, *Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur*, AtA 13/1, 1936; A. Robert, *Le yahisme de Prov. 10,1-22,16 et 25-29*, in *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940; C.I.K. Story, *The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature*, JBL 64, 1945, 319-337; P.W. Skehan, *The Seven Columns of Wisdom's House in Prov. 1-9*, CBQ 9, 1947, 190-198; id., *A Single Editor for the Whole Book of Proverbs*, CBQ 10, 1948, 115-130; G.R. Driver, *Problems in the Hebrew text of Proverbs*, Bb 32, 1951, 173-197; W.F. Albright, *Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, VTS 3, 1955, 1-15; H. Duesberg-I. Fransen, *Les scribes inspirés*, Maredsous, 1966; P.E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus-Christ*, Paris, 1966; C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*, Neukirchen-Vluyn, 1966; H.J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, Neukirchen-Vluyn, 1968; J.M. Thompson, *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*, The Hague-Paris, 1974; M. Gilbert, *La Sagesse de l'Ancient Testament*, BiblETL 51, 1979; R. Michaud, *La littérature de Sagesse, I: Proverbes et Job*, Paris, 1984. [Y. Fauquet, *Le festival de la Sagesse en Proverbes 8, 22-31: source de la communion des saints*, in A.M. Triacca-A. Pistoia (éd.), *Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXIII.e Semaine d'Études Liturgiques. Paris 22-26 juin 1986*, Roma, 1987, 105-117; R. Cavedo, *Guardare il mondo per essere saggi (Proverbi 10-31. Cantico)*, in A. Fanuli (a cura di), *La spiritualità dell'Antico Testamento* (= Storia della Spiritualità 1), Roma, 1988, 582-602; D. Pardee, *Ugaritic and Hebrew poetic parallelism. A trial cut ('nt I and Proverbs 2.)* (= VTSup 39), Leiden, 1988; J.G. Gammie-L.G. Perdue (eds), *The sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake IN, 1990; R.E. Murphy, *The tree of life; An exploration of Biblical Wisdom literature* (= ABRefL), New York, 1990; R.N. Wbybray, *Wealth and poverty in the Book of Proverbs* (= JStOTSup 99), Sheffield, 1990; J. Lévêque, *L'insegnamento dei saggi*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 89-143; R.L. Giese, *Strength through Wisdom and the Bee in LXX-Prov 6,8a-c*, Bib 73, 1992, 404-11; B. Gosse, *La création en Proverbes 8,12-31 et Isaïe 40,12-24*, NRT 115, 1993, 186-93].

AMGér

PROVINCIA Divisioni amministrative di uno Stato.

1 AT In Israele, le p. appaiono sotto Salomone che, per l'organizzazione dei →lavori forzati, stabilisce dodici distretti comandati da →prefetti (1Re 4,7-19). L'impero persiano conosce una decentralizzazione provinciale estesa con le satrapie (in ebr. e in aramaico *mᵉdînāh;* →satrapo). I dati di 1-2Mac

sulle divisioni amministrative del regno seleucida sono vaghi; le p. sono designate con il termine *chōra* ("paese"), *gē* ("territorio"), ecc.
2 NT Etimologicamente il termine (latino *provincia*) designa la missione di un magistrato romano sia che si tratti di operazioni militari, o dell'esercizio della giustizia, o dell'amministrazione delle strade. Progressivamente l'estensione delle conquiste portò a vedervi una zona di attività militare, poi un territorio sottoposto all'autorità romana. All'epoca di Traiano l'impero comprendeva una trentina di p. (in greco *eparcheia;* cfr. At 23,34; 25,1) divise in p. senatorie e p. imperiali; le prime rette da un proconsole, le seconde da un legato d'Augusto propretore o un procuratore (come la Giudea). CSaul

PUA In ebr. *pûʿāh* (nome un tempo legato alla radice *yāpaʿ* che connota lo splendore, ma l'ugaritico conosce *pgt* "ragazza" come equivalente di *gzr*, "ragazzo ben nato"; Puǵatu è la figlia di Danel nell'epopea di Aqhat, a Ugarit); una delle due levatrici degli Ebrei in Es 1,15 (→Sifra). Poiché il marito non era presente al momento della nascita, il compito della levatrice comportava una grande responsabilità ed era certamente esercitato dalle Egiziane. Ma qui il nome è semitico e il contesto suggerisce che esse appartengano al gruppo ebraico. JAun

PUBBLICANO Il dazio, imposta sui prodotti e derrate importate, è conosciuto in Israele a partire dall'epoca persiana (Esd 4,13-20; 7,24), ma fu riscosso in modo sistematico solo in epoca romana. Inizialmente ciascuna provincia romana formava una zona doganale a profitto della cassa dello stato romano (la Giudea ne formava una con il suo ufficio di pagamento, supposto in Lc 19,1s); alcune città e sovrani dipendenti da Roma potevano imporre un dazio a proprio profitto (era il caso di Erode Antipa in Galilea; cfr. il banco delle imposte di Cafarnao menzionato in Mc 2,14). I tributi non venivano riscossi dai funzionari romani; il compito era affidato a persone private che, a loro volta, avevano al loro servizio degli impiegati subalterni (gr. *telōnai;* lat. *publicani*). Poiché il ricavato delle imposte doveva superare il fitto e i costi e, d'altra parte, le tariffe doganali erano fissate dalle autorità, ma spesso applicate in modo arbitrario, i p. erano odiati dalla popolazione. Per questo, nel NT p. era sinonimo di peccatore ("p. e peccatori", Mt 9,10 par.; 11,9 par.; "p. e prostitute", Mt 21,31) e ci si scandalizzava di coloro che li frequentavano. Tra questi c'era Gesù (Mt 9,9s par.; Lc 15,1s), cosa che colpiva fortemente gli scribi e i farisei. I p. sembrano esser stati prima attirati da Giovanni Battista (Lc 3,12s; 7,29) e poi da Gesù (Lc 15,1). Gesù parla di loro tanto in modo negativo (Mt 5,46) quanto positivo (Lc 18,9-14). I p. citati in particolare sono Zaccheo (Lc 19,2) e Levi o Matteo (Mc 2,14 par.; Mt 10,3 par.).

Bibl. TWNT, VIII, 88-106; J. Vergote, *Le N.T. et la papyrologie juridique*, Eos 48, 1956-57, 147-160; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 1, Edinburgh, 1973, 372-376. CFoc

PUBLIO In greco *poplios*, dal lat. *publius;* nome romano portato dal "primo (magistrato)" dell'isola di Malta che dà ospitalità a Paolo per tre giorni; in questa occasione l'Apostolo guarisce il padre di P. (At 28,7-8). AvdB-CSaul

PUDENTE In gr. *poudēs*, dal lat. *pudens*, "riservato"; uno dei cristiani che salutano Timoteo (2Tm 4,21). AvdB-JLong

PUGNALE →spada, pugnale.

PUL In ebr. *pûl*, forma ebraica di *pûlu* dei testi assiri; nome del re d'Assiria in 2Re 15,19. Secondo la lista reale babilonese (cfr. ANET, 272b) e altri documenti P. era il nome portato da Tiglat-Pileser III (745-727) come re di Babilonia. F.M.T. Böhl pensa che era il nome del sovrano che adottò quello del suo grande predecessore Tiglat-Pileser quando salì al trono. Si sarebbe presentato con questo nome quando salì al trono di Babilonia nel 728 per dare ai Babilonesi l'illusione dell'indipendenza. J.A. Brinkman ha portato argomenti molto seri contro l'interpretazione di Pulu come nome ufficiale del re di Babilonia. Il problema rimane aperto (cfr. P. Garelli). 1Cr 5,26 distingue i due personaggi.

Bibl. F.M.T. de Liagre Böhl, JbEOl 4, 1936, 264; J.A. Brinkman, *A political History of Post-Kassite Babylonia 1158-722 B.C.*, Rome, 1968, 61-62; P. Garelli, *Le Proche-Orient asiatique: les empires mésopotamiens*, Paris, 1974, 239 (nota 1). JAun

PUL In ebr. *pûl;* antico nome ebraico della →Panfilia (Is 66,19). ELip

PULCE In ebr. *parʿōš;* nel testo ebraico di 1Sam 24,15; 26,20 (passo dove la LXX ha *tēn psuchēn mou*, "anima mia"), il futuro re Davide si paragona a una p. inseguita da Saul. MDef

PULCINO →gallo, pollo, pulcino.

PUNGOLO In ebr. *dārbān* o *dārbōn;* in gr. *kentron;* punta di ferro (1Sam 13,21; Qo 12,11) fissata a una estremità di un bastone (*malmād:* Gdc 3,31; Sir 38,25), a volte della lunghezza di 2,50 m, e di cui ci si serve per incitare i buoi attaccati davanti al carro. L'espressione "recalcitrare contro il pungolo" indica un'inutile resistenza nei confronti di una forza superiore. Secondo At 26,14 (in alcuni manoscritti e versioni, anche in 9,4-5; 22,7), nel discorso in cui Paolo si difende davanti ad Agrippa, l'Apostolo, incamminato verso Damasco, sente una voce che gli dice in ebraico: "Duro è per te recalcitrare contro il pungolo". Questa espressione si trova nella letteratura greca e romana, e anche in Euripide

(*Baccanti* 791), ma non negli scritti giudaici, per lo meno per quel che se ne sa. È dunque possibile che l'ellenista Luca abbia lui stesso scelto questo termine per adattarsi ai suoi lettori greci. Il gr. *kentron* designa qualsiasi oggetto che punga o inciti (cfr. 1Cor 15,55s), anche il pungiglione dello scorpione (Ap 9,10). "Il pungiglione nella carne" (in gr. *skolops;* Vulgata: *stimulus* 2Cor 12,7) è piuttosto una scheggia, una spina e probabilmente designa la malattia di Paolo.

Bibl. StrBill, II, 769s; TWNT, III, 662-668; A. Vögeli, *Lukas und Euripides*, ThZ 9, 1953, 415-438.

JdF-ALem

PUNON In ebr. *pûnōn;* luogo di sosta durante la marcia nel deserto, tra Cades-Barnea e Iie Abarim secondo Nm 33,42-43. Si può riconoscere il nome del clan edomita di Pinon (Gen 36,41; 1Cr 1,52). Il luogo è ben conosciuto in epoca bizantina con il nome di Faino. Le miniere di rame erano sfruttate; è l'attuale Feinan, a 35 km a nord di Petra, ai piedi della montagna. È arbitrario situare a P. l'episodio del serpente di bronzo, la cui fabbricazione non necessita di un centro minerario (Nm 21,4-9). MDB

PUNTI CARDINALI

I AT Nell'AT l'orientamento è dato essenzialmente seguendo due metodi.

A *Orientamento astrale.* L'orientamento si poteva fare in relazione al sole, sia in modo diretto come indicano le espressioni: "levante" (in ebr. *môṣā':* Sal 19,7; 75,7, o *mizrāḥ:* Dt 4,47; Gdc 20,43; Is 41,25; ecc.) e "ponente" (in ebr. *maʿărāb:* Is 43,5; 45,6; 59,19; Sal 103,12; 107,3), sia in modo indiretto indicando le direzioni in rapporto a un uomo posto di fronte al sole levante; si ha così:

— est = "davanti" (in ebr. *qedem, qādīm, qādīmāh:* Gen 13,14; Is 9,11; Ez 40,10.22.32; 42,10. 12.13);

— sud = "a destra" (in ebr. *yāmīn:* Gs 17,7; 1Sam 23,19.24; 1Re 7,39; 2Re 23,13; Ez 16,46; cfr. i nomi di regione Teman e Yemen);

— ovest = "dietro" (in ebr. *ʾāḥôr:* Is 9,11; Gb 23,8);

— nord = "a sinistra" (in ebr. *śᵉmō'l:* Gen 14,15; 48,13; Gs 19,27; ecc.).

B *Orientamento in relazione alle grandi regioni geografiche intorno alla Palestina;* così, soprattutto:

— l'ovest indicato dalla direzione del Mar Mediterraneo (in ebr. *yām:* Gen 13,14; Es 27,12; Ez 41,12; ecc.);

— il sud indicato dal Negheb (in ebr. *negeb;* cfr. Gen 13,14) o il Darom (in ebr. *dārôm:* Dt 33,23; Ez 21,2; 40,24,27; ecc.);

— il nord indicato dalla montagna del Safon (in ebr. *ṣāpôn:* Es 26,20.35; Ez 40,19s; ecc.);

— l'est forse indicato qualche volta dal deserto (in ebr. *midbār*).

2 NT Nel NT si trovano i quattro punti cardinali greci spesso usati anche per indicare l'origine dei venti (cfr. Lc 13,29; Ap 21,13): l'est (greco *anatolē*, "levante": Mt 2,1.2.9; 8,11; 24,27; Ap 7,2; 16,12), l'ovest (greco *dusmē*, "ponente": Mt 8,11; 24,27; Lc 12,54), il nord (greco *borras;* Ap 21,13) e il sud (greco *notos;* Lc 13,49; Ap 21,13). ALem

PURA In ebr. *purāh,* dal significato incerto (la LXX e la Volgata leggono *phara*); servo di Gedeone, probabilmente suo scudiero. Accompagna il suo padrone in una missione esplorativa fino agli avamposti dell'accampamento madianita (Gdc 7,10-11). JAun

PURIFICAZIONE, RITUALE DI I r. di p. hanno lo scopo di reintegrare nella vita normale della comunità le persone e le cose rese impure, o sacre, e dunque "intoccabili". Alcuni di questi rituali sono stati riuniti in Lv 12-15.

I La puerpera Il r. di p. della puerpera (Lv 12; cfr. Lc 2,22s) comporta l' →olocausto di un agnello e l'offerta di un piccione o di una tortora come sacrificio per il →peccato, il cui effetto è quello di eliminare l'impurità rituale. Se la donna è povera, l'agnello può essere sostituito da un secondo piccione o da una tortora. La cerimonia ha luogo 40 giorni dopo la nascita di un maschio e 84 giorni dopo la nascita di una femmina.

2 Lebbroso Il r. di p. di un "lebbroso" guarito comporta l'immolazione di un uccello, 7 aspersioni della persona da purificare e il lancio di un secondo uccello che porta via con sé l'impurità. Chi si purifica, dopo fa un bagno, si rasa tutti i peli e lava i suoi vestiti. Dopo di ciò il sacerdote procede a compiere diversi sacrifici, oblazioni, unzioni e aspersioni che il rituale precisa minuziosamente (Lv 14,2-32).

3 "Muffa" delle case Il r. di p. di una casa i cui muri sono ricoperti di muffa consiste nell'immolare un uccello, aspergere sette volte la casa con un miscuglio di spezie e di sangue della vittima, poi nel liberare un secondo uccello che si ritiene debba portare l'impurità fuori dalla città (Lv 14,49-53).

4 Impurità sessuali Il r. di p. dell'uomo affetto da gonorra o da emissione seminale, o della donna che ha avuto le mestruazioni consiste nell'offrire due piccioni o due tortore. Un uccello è offerto in sacrificio per il →peccato, l'altro in →olocausto. La cerimonia ha luogo l'ottavo giorno dopo l'emissione seminale o la fine delle mestruazioni. Il rituale prescrive inoltre un bagno completo e il lavaggio dei vestiti (Lv 15).

5 Nazir Il r. di p. del →nazir reso impuro dal contatto con un cadavere prevede il sacrificio di un piccione (→colomba) per il peccato, l'offerta di un agnello come sacrificio di riparazione. Il nazir deve, inoltre, radersi la testa e riassumere gli obblighi del suo nazireato senza contare i giorni precedenti già trascorsi (Nm 6,9-12). Alla fine del suo voto, il nazir si sottopone a dei riti di deconsacrazione.

6 Investitura sacerdotale Il rituale dell'investitura →sacerdotale, in Lv 8-9, è in parte un r. di p. che ha lo scopo di rendere ritualmente →puro il ministro dell'altare. Questo rituale comprende un sacri-

ficio per il →peccato (Lv 8,14-17; 9,8-10) e un olocausto (Lv 8,18-21; 9,12-14), come tutti i r. di p., e infine il rito propriamente detto dell'investitura (Lv 8,22-30) che si divide in due azioni fondamentali. Prima, si bagna con il sangue di una vittima il lobo dell'orecchio destro del sacerdote, il pollice della sua mano destra e l'alluce del piede destro (Lv 8,23s), esattamente come nel r. di p. di un lebbroso (Lv 14,25). Poi, "si riempie" la mano del sacerdote con le porzioni della vittima destinata al sacrificio e al sostentamento dei sacerdoti (Lv 8,31), che vivono dell'altare (cfr. Nm 18,19).

7 Officiante Il r. di p. dell'officiante del culto che si accinge a svolgere le sue mansioni consiste, secondo il caso, in un bagno completo (Es 29,4; Lv 8,6; 16,4) o in un'abluzione delle mani e dei piedi (Es 30,18-21). L'investitura iniziale non è dunque sufficiente. Una ulteriore purificazione è richiesta ogni volta che il ministro dell'altare sta per assumere le sue funzioni.

8 Purificazioni diverse Abluzioni sono prescritte anche per la purificazione dei vasi, vesti o persone resi immondi da un contatto impuro (Lv 11,24s.28. 32.40; 15; 22,6) o, al contrario, per la loro sconsacrazione, se hanno toccato cose sacre (Lv 6,20s; 16,23-28; Nm 19,7-10.21). L' →acqua lustrale serve a purificare tutto ciò che è stato in contatto con un cadavere (Nm 19,11-22), eccetto nel caso del nazir, la cui purificazione esige un rituale più complesso (Nm 6,9-12).

Bibl. InstAT, II, 353-358.455s; TWAT, III, 306-315. 352-366; IV, 42-45; J. Milgron, *The Two Pericopes on the Purification Offering*, in *Essays in Honor of D.N. Freedman*, Winona Lake, 1983, 211-215. [D.P. Wright, *Purification from corpse-contamination in Numbers XXXI 19-24*, VT 35, 1985, 213-23]. ELip

PURIM In ebr. *purîm.*

1 Celebrazione P. o "festa delle sorti", è una festa ebraica la cui celebrazione è fissata il 14 e 15 adar (febbraio-marzo) in ricordo del giorno in cui Mardocheo ed Ester salvarono gli ebrei di Persia, sotto il regno di Serse (485-465). Est 9,24.28.31 spiega il nome *purîm*, "sorte", ricordando come Aman, il primo ministro, avesse gettato la sorte per decidere il giorno in cui i Giudei della diaspora persiana sarebbero stati sterminati (Est 9,24.28.31). Festa popolare di gioia, P. comporta delle rumorose manifestazioni, lo scambio di doni, banchetti, e travestimenti (Est 9,17s). P. non figura nei calendari festivi di Es e ha origine nel II secolo a.C. nella diaspora giudaica orientale prima di diffondersi nel giudaismo palestinese, verso l'inizio del I sec. a.C. 2Mac 15,36 menziona per la prima volta questa festa con il nome di "festa di Mardocheo". Nella sinagoga si leggeva Est; la lettura era interrotta a più riprese dalle maledizioni rivolte ai nemici degli Ebrei. Era prescritto un digiuno in ricordo del digiuno osservato dagli ebrei prima che Ester andasse dal re di Persia (Est 4,3.16; 9,31).

2 Origine Dato l'ambiente orientale in cui la festa è collocata e il carattere nettamente midrashico di Est, di portata più eziologica che storica, si è pensato a un'origine non ebraica. Tra le ipotesi avanzate, si pensa alla ripresa di una festa persiana di fine anno *(phourdigân)* dedicata ai defunti, oppure alla trasposizione della festa di Capodanno babilonese che celebra la vittoria di Marduk sui suoi nemici e che costituisce il quadro della fissazione delle sorti. Inoltre, l'analogia degli avvenimenti collegati a P. con quelli della Pasqua porterebbe a intendere la festa delle sorti come un'anticipazione della Pasqua, festeggiata un mese dopo, e nello stesso tempo come una attualizzazione della liberazione avvenuta un tempo in favore del popolo.

Bibl. EJ, XIII, 1395-1400; V. Christian, *Zur Herkunft des Purimfestes*, in *Festschrift Nötscher*, BBB 1, 1950, 33-37; J. van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris, 1967; W. Dommershausen, *Die Estherrolle*, Stuttgart, 1968; R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève, 1974, 141-151. DBach

PURITÀ, IMPURITÀ

1 AT Espresse il più delle volte in ebraico con il vocabolario tecnico di *ṭhr* (puro) e *ṭm'* (impuro), queste due nozioni correlative, usate soprattutto nella letteratura sacerdotale, sono essenzialmente rituali. Purità e impurità, che riguardano tanto i luoghi, le cose, gli animali, che gli uomini, non indicano, di per sé, una qualità morale, ma l'essere o no adatti al culto e alla vita della comunità cultuale. La distinzione della Bibbia si ritrova nella maggior parte delle antiche religioni e presso i popoli detti "primitivi" (DBS, IX, 399-491). In un mondo in cui tutto è mistero (la sessualità, la malattia, la morte), l'antica saggezza dell'umanità crea dei "tabù" che sembrano garantire l'integrità della vita del gruppo e dei suoi membri e che naturalmente, in una civiltà sacrale, assumono un senso religioso. Senza dubbio fin dalle sue origini Israele ha condiviso questo vecchio fondo di usanze relative al puro e all'impuro, in un modo compatibile con la sua fede in Jahweh, fino al punto che gli autori sacerdotali danno a purità e impurità uno statuto teologico israelitico.

A *Letteratura presacerdotale.* Anche se rari, nei testi presacerdotali gli usi del vocabolario *ṭhr-ṭm'* testimoniano concezioni e pratiche antiche. Il racconto J del diluvio distingue tra animali puri e nonpuri (Gen 7,2.8) offerti in sacrificio a Jahweh (Gen 8,20). E conosce l'impurità degli idoli (Gen 35,2) ma non menziona quella della lebbra di Maria (Nm 12,9-15). La madre di Sansone non può mangiare niente di impuro (Gdc 13,7). Davide non partecipa al pasto del novilunio perché non è puro (1Sam 20,40) e Betsabea si purifica della sua impurità (2Sam 11,14). I profeti denunciano il culto dei falsi dei come un'impurità (Os 5,3; 6,10; Ger 2,7.23; 7,30; 13,27; 19,13; 32,34) il cui il castigo sarà l'esilio in terra impura (Am 7,17) dove si mangiano carni impure (Os 9,3-4). Dt presenta, in ordine sparso, certe regole di purità concernenti i pasti comuni e

quelli sacri (12,15.22), la terra santa (21,22), i combattenti delle guerre di Jahweh (23,11), le decime triennali (26,14). Del resto, è il primo a tentare una classificazione degli animali puri e impuri (14,4-20) e a giustificare il divieto che li colpisce definendoli un "abominio" (*tôʿēbāh:* 14,3).

Questi pochi dati non riflettono un pensiero unificato ma permettono di tirare alcune conclusioni. Il puro e l'impuro sono determinati in rapporto a Jahweh e al suo culto. Sono puri gli animali che egli accetta in sacrificio (Gen 8,20) e la terra che ha dato a Israele (Dt 21,22); impuri sono invece gli animali abominevoli (Dt 14,3), la terra straniera dove non si può adorare Jahweh (Am 7,17; Os 9,3), i falsi dei e Israele che si prostituisce con loro (Os 5,3; 6,10; Ger 2,7.23). L'impurità dell'individuo è raramente menzionata e le sue cause (sessualità: Dt 23,11; 1Sam 20,40; 2Sam 11,14; lutto: Dt 26,14) poco precisate. Tutto fa pensare a uno stato transitorio che esclude dalla partecipazione al sacro (Dt 12,15.22; 23,11; 26,14), ma solo Dt 23,12 ne precisa la durata e il rito di purificazione. Questo vocabolario cultuale di "puro", "impuro", "purificazione", prende, tuttavia, in certi contesti (Is 6,5; 1,16; Ab 1,13; Ger 33,8) un senso nettamente morale.

B *Letteratura sacerdotale.*

a La legge di santità. La legge di →santità (Lv 17-26), generalmente considerata (nella sua forma originale che avrebbe compreso Lv 11) come opera di sacerdoti di Gerusalemme contemporanei della riforma di Giosia, segna una svolta importante facendo delle leggi di purità delle esigenze di santità (11,44-45; 19,2; 20,7.26), collegate al Sinai e a Mosè, allo stesso titolo delle leggi morali (Lv 19). A parte l'adulterio — Lv 18,20: in un elenco di crimini sessuali (18,6-23) denunciati come impurità che hanno causato la rovina dei Cananei e potrebbero provocare quella d'Israele (18,24-30), e che è certamente un'aggiunta — tutte le impurità recensite sono cultuali (animali puri e impuri: 11; 22,25); consultazioni di negromanti: 19,3; sacrificio a Moloch: 20,3) e riguardanti specialmente i sacerdoti (21,1-4.11-12; 22,3-9).

b Ezechiele. La stessa preoccupazione di purità ispira Ezechiele che, più radicalmente di Osea e Geremia, denuncia le compromissioni di Israele con i falsi dei come impurità (20,30-31.43; 22,3.4; 23,7. 13.30; 36,17) ed esprime la salvezza in termini di purificazione (che supera tuttavia il punto di vista rituale: 36,25-28). Preoccupata della santità del Tempio dove Jahweh dimora in mezzo al suo popolo (43,7), la Torah di Ez fa allontanare da esso gli incirconcisi (44,4-9), la vicinanza dei palazzi e delle tombe reali (43,7-9) e si interessa alla purità dei sacerdoti (44,25-27), che ricevono la missione di insegnare la differenza tra sacro e profano, puro e impuro (44,23).

c I profeti e gli scritti post-esilici. La preoccupazione di purità, che ispira anche i profeti del ritorno dall'esilio (Is 52,11; 65,3-5; 66,3; Ag 2,10-14), si accentua negli autori P postesilici che codificano i diversi casi di impurità e i riti di purificazione (Lv 11-16; 5,2-3; Nm 5,1-4; 9,6-14; 35,33-34; →prescrizioni alimentari; →sessualità; →morte, paura della; →espiazione), con una minuzia che raggiunge il suo massimo con il rituale delle acque lustrali (Nm 19) la cui unica e tardiva menzione di Nm 31,23 non permette di dire se fu mai applicato. Legiferando per una comunità cultuale (Es 25,8; 29,43-45) che viveva ormai in mezzo ai pagani, i teologi P intendevano proteggerla così da ogni contaminazione. È difficile dire in quale misura queste regole minuziose, di cui solo i sacerdoti potevano conoscere i dettagli (Ez 44,23; Lv 10,10), furono osservate e non si può fare a meno di pensare che esse condannavano, di fatto, la stragrande maggioranza della comunità cultuale, date le necessità della vita, a una condizione quasi permanente di impurità rituale. In ogni caso, queste leggi di purità hanno fortemente caratterizzato il giudaismo (2Cr 23,19; 29,16.18; 30,17; Esd 6,21; 9,11; Ne 12,30). Collegate al Sinai come le leggi morali, esse sono segno di appartenenza a Jahweh e di obbedienza alla sua volontà e, come tali, permettono a Israele di affermare la sua identità in mezzo ai pagani e di resistere alla loro influenza (Dn 1,8.12; Gdt 10,15; 12,2; Tb 1,10-11) e suscitarono una fedeltà fino al martirio al tempo della persecuzione di Antioco IV Epifane (1Mac 1,41-64; 2Mac 6,18-31; 7,1-41). La purità rituale non è però l'unica preoccupazione della religione post-esilica retta dalla Legge di Mosè. La corrente sapienziale non le riserva del resto alcuno spazio, mettendo l'accento unicamente sulla virtù morale. I Salmi non fanno che due allusioni storiche all'impurità (79,1; 106,39), insistono, invece, sulla purità delle mani (Sal 18 = 2Sam 22,22.25; 24,4), del cuore (Sal 24,4; 51,12; 73,1.13), mettendo come unica condizione per l'incontro con Jahweh nel Tempio la fedeltà morale (Sal 15; 24,3-4).

C *Letteratura intertestamentaria.* L'incontro con l'ellenismo non poteva che rimettere in discussione le antiche usanze d'Israele. Gli Ebrei alessandrini restarono generalmente fedeli all'essenziale delle regole di purità dando loro una giustificazione apologetica (*Lettere di Aristea;* Filone: esegesi allegorica). Il giudaismo palestinese, che conobbe tradimenti (1Mac 1,11-15.43.52) ed eroiche fedeltà, si caratterizza, invece, in certi fervidi ambienti, per una radicalizzazione delle esigenze bibliche. Senza dimenticare le leggi morali, il *Libro dei Giubilei* si interessa molto al puro e all'impuro e vieta ogni relazione con i pagani (22,16). I testi di Qumrân testimoniano una grande severità, proibendo le relazioni sessuali nella città santa (CD 12,1-2), imponendo alla comunità dei bagni rituali la cui *Regola* specifica tuttavia l'inefficacia per i non-convertiti (1QS 3,4-5; 5,13-14), non ammettendo altra relazione con i Figli delle Tenebre che la guerra santa condotta secondo le regole del puro e dell'impuro (1QM 7,4-6; 9,8-9). I →farisei davano molta importanza alla purità dei vestiti, dei pasti, e consideravano i pagani impuri, proibendosi di mangiare con loro. La legislazione rabbinica commenterà ampiamente (12 trattati della Mishnah) le regole del puro e dell'impuro ed è re-

sponsabile della curiosa espressione "le Scritture sporcano le mani" (MishYad 3,5), ispirata senza dubbio dall'uso sacerdotale di lavarsi prima e dopo aver toccato ciò che è sacro (Lv 16,4.24) e contagioso, come l'impuro, ma da cui si potrebbe concludere che il sacro rende impuro.

2 NT

A *Gesù.* Il Gesù dei sinottici che tocca il lebbroso (Mc 1,40-43), mangia con i pubblicani e i peccatori (Mc 2,15-17) e denuncia il formalismo delle pratiche farisaiche (Mc 7,1-23; Mt 15,1-20; 23,23-28), non tiene più apertamente conto della purità rituale, mettendo l'accento unicamente sulla purità morale. Più che le mani e le coppe, è il cuore che bisogna purificare.

B *La Chiesa primitiva.* I delicati problemi posti dall'ingresso dei pagani nella Chiesa primitiva, fino allora composta da Ebrei rimasti fedeli alle loro tradizioni religiose, obbligheranno ad affrontare il problema (At 10,9-16; 11,1-18; 15,7-11) e, al di là delle soluzioni prudenziali (At 15,19-21.23-29) e dei conflitti (Gal 2,11-21), porteranno a collocare la purità nella prospettiva cristiana della →giustificazione per la fede in Cristo. Dio giustifica per la fede e non per le opere della Legge (Rm 10,9-12; Gal 2,16; 3,2-5; Ef 2,8-9), dando il suo Spirito a tutti coloro, Giudei o pagani, che credono nel Signore Gesù (At 11,17; 15,8-11). "Niente è impuro" in sé (Rm 14,14) per il cristiano liberato dalla Legge e dai suoi divieti rituali (Gal 3,23-4,10; Col 2,16-17; Eb 9,10) e che cammina ormai nella "Legge di Cristo" (1Cor 9,21; Gal 6,2), la "Legge dello Spirito che dà la vita" (Rm 8,2; Gal 5,16-25). Santificato dallo Spirito, fonte ed esigenza di santità, il cristiano deve respingere il male — e quindi l'impurità — (in greco *akatharsia*, spesso con il senso di "disordine sessuale": Gal 5,16-21; 1Cor 6,9-10; 1Ts 4,3-8; Ef 4,19; 5,3-5; Rm 6,19) e conservarsi puro e irreprensibile (Fil 1,10), servire Dio con cuore puro (1Tm 1,5; 2Tm 2,22; Gc 4,8), con una coscienza pura (1Tm 3,9). Senza escludere la castità *(hagneia)*, la purità definisce la vita dei figli di Dio, santificati, purificati (Gv 13,10; 15,3) dallo spirito del battesimo nella fede, portando a compimento la loro santificazione (2Cor 7,1) nell'attesa dell'incontro con il Signore (Fil 1,10). È tutta la purità dell'AT, ma nel compimento delle profezie della nuova alleanza (Ger 31,31-34; Ez 3,25-28).

Bibl. DBS, IX, 398-554; InstAT, II, 353-358; TWAT, III, 306-315.352-356; TWNT, I, 123-125; III, 416-434; W.H. Gispen, *The Distinction between Clean and Unclean,* OTS 5, 1948, 190-196; P. Van Imschoot, *Théologie de l'A.T.,* II, Tournai, 1956, 204-216; G. von Rad, *Théologie de l'A.T.,* I, Genève, 1967², 239-244; W. Paschen, *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte,* München, 1970; J. Neusner, *The Idea of Purity in ancient Judaïsm,* Leiden, 1973; M. Douglas, *Purity and Danger,* London, 1978⁵; E. Cortese, *Le ricerche sulla concezione "sacerdotale" circa puro-impuro nell'ultimo decennio,* RivB 27, 1979, 339-357; B.E. Thiering, *Inner and Outer Cleansing at Qumran as a Background to New Testament Baptism,* NTS 26, 1980, 266-277; H. Maccoby, *The Washing of Cup,* JStNT 14, 1982, 3-15; M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul,* Cambridge, 1985. [M. Newton, *The concept of purity at Qumran and in the letters of Paul* (= SNTStMonS 53), Cambridge, 1985; W.W. Hallo, *Biblical abominations and Sumerian taboos,* JQR 66, 1985s, 21-40; G. Barbaglio, *Puro e impuro (At 10-11),* in *L'altro, il diverso, lo straniero,* ParSpV n. 27, 1993, 141-50]. ABoud

PUT In ebr. *pût*, nome di una tribù libica che serviva a designare la "Libia" a partire dalla ventiduesima dinastia egiziana (c. 950-750), che era originaria di quella regione. Il termine geografico di P. era conosciuto in Israele almeno dal VII sec. a.C., come dimostrano il suo inserimento nella lista dei →popoli (Gen 10,6; 1Cr 1,8) e la menzione dei guerrieri di P. in Na 3,9 e Ger 46,9 (cfr. Ez 27,10; 30,5; 38,5). P. appare in accadico *(pu-u-(a)* e in antico persiano verso il 500 a.C. e la LXX traduce correttamente questo nome con *libues*. Solo in alcuni esegeti moderni si trova la confusione di P. con il "Punt" dei testi egiziani, paese localizzato nei pressi dell'Eritrea.

Bibl. LÄ, III, 1015-1033; G. Posener, *La première domination perse en Égypte,* Il Cairo, 1936, 186s; H. Goedicke, *Ein geographisches Unicum,* ZÄS 88, 1963, 83-97; E. Graefe, *Der libysche Stammesname p(j)d(j)/pjt im spätzeitlichen Onomastikon,* Enchoria 5, 1975, 13-17. ELip

Q

Q Abbreviazione del tedesco Quelle; nella teoria delle due fonti (→sinottica, questione) nome dato alla "fonte dei logia". PRol

QERÉ-KETÎB Participio passato *aramaico* del verbo *ktb* "scrivere", il ketîb designa, nella Bibbia ebraica, l'insieme delle consonanti di una parola, vale a dire ciò che è scritto. Questo si oppone al qeré (participio passato aramaico del verbo *qr'/y,* "leggere") che concerne le vocali aggiunte al testo scritto, ma che propongono di quest'ultimo una lettura diversa che non corrisponde alle consonanti. Questo uso del q.-k. è particolare delle lingue semitiche ad alfabeto strettamente consonantico (ebraico, aramaico, arabo) e consiste nel mantenere nella scrittura solo lo scheletro consonantico della parola. La lettura può così farsi senza vocali. Ma per i Libri Sacri (Bibbia, Corano), destinati a essere letti durante cerimonie cultuali, è stato necessario creare un sistema di vocali per evitare che la pronuncia tradizionale venisse alterata. Il testo biblico fu vocalizzato nell'VIII secolo dai Masoreti di Tiberiade, che annotarono più di 1300 q.-k. Si trovano menzionati per la prima volta nella *Biblia Hebraica* di Felix Pratensis (Venezia 1517) evidenziati per mezzo di un piccolo cerchio (circello) posto sopra la parola, che rinvia a una nota a margine indicata da Q. (= qeré); questa nota marginale fornisce le lettere ipotizzate per la vocalizzazione del qeré. I casi più caratteristici di ricorso al q.-k. possono essere classificati in cinque categorie.

1 Eufemismo Si vocalizza una parola scabrosa (= ketîb) con le vocali di un'altra più decente; es. in 1Sam 5,9 *ʿphlym* (vocalizzazione abituale: *ʿōpalîm*) "emorroidi", deve essere letta con la sequenza vocalica *e-o-i,* che sono derivanti dalla parola *teḥorîm* "bubboni". Sono stati enumerati 16 casi di qeré di questo tipo.

2 Forma grammaticale differente Questo caso molto interessante rivela forme dialettali o forme antiche che hanno subito un processo di evoluzione fonetica, morfologica o sintattica. Citiamo il ketîb *ʾty (= ʾattî)* "tu", pronome personale femminile, al quale si impone il qeré *ʾat* che è la forma usuale (2Re 4,16). In Lam 5,21 il qeré *wᵉnāšûbāh* testimonia l'impiego tardivo di un coortativo dopo un imperativo (qui, *hăšîbēnû*) invece del semplice imperfetto *wᵉnāšûb.*

3 Correzione I casi sono vari: inversione di lettere, separazione erronea di parole, aggiunta, omissioni o cambiamento di lettere, forme o parole errate. In 2Sam 20,14 *wyqlhw* si deve leggere *wayyiqqahalû;* in Gb 38,12 per le due parole *ydʿth shhr* si trova il qeré *(yiddaʿta ha-šaḥar),* essendo la *he* dalla prima parola passata alla seconda; in 2Re 19,23 il ketîb *brkb* deve essere intepretato *berōb.*

4 Qeré e non ketîb, ketîb e non qeré Nel primo caso (7 ricorrenze) è indicata la vocalizzazione d'una parola non scritta; come in 2Sam 8,3 il nome del fiume *perat.* Nel secondo caso (5 ricorrenze), si salta una parola scritta; es. il *nʾ* di 2Re 5,18.

5 Qeré perpetuo Conviene infine citare il qeré perpetuo che si applica soprattutto a certi nomi propri. Così il tetragramma YHWH (→Jahweh) è vocalizzato sia *e-o-i* per essere letto →Elohim; sia *e-o-a* per essere letto →Adonai, e non Jehovah come si è pensato per lungo tempo. Allo stesso modo *yrwšlm* sarà sempre letto *yᵉrûšalaim* (invece di *yerûšalēm*), e *ysskr yiśśakar* (invece di *yiśśakar,* come leggeva la scuola di Ben Neftali). Questo sistema di q.-k. dimostra come i Masoreti si siano permessi di interpretare i testi della Bibbia, senza peraltro aggiungere o togliere nulla. Inoltre, a quanto sembra, hanno conservato in alcuni casi di qeré qualche variante testuale che hanno giudicato utile trasmettere alla posterità.

Bibl. E. Würthwein, *The Text of the Old Testament,* London, 1980, 17-19.172. [P. Cassuto, *Qere-Ketib et listes massoretiques dans le manuscrit B 19a* (= JdU 26), Frankfurt a.M./Bern, 1989; B. Costacurta, *Implicazioni semantiche in alcuni casi di Qere-Ketib,* Bib 71, 1990, 226-39]. JMarg

(1) **QOELET** In ebr. *qōhelet* "maestro dell'assemblea"; in gr. *ekklēsiastēs;* nome adottato dall'autore di Qo (1,1.2.12; 7,27; 12,8.9.10), presentato come il re Salomone (Qo 1,1). →Ecclesiaste. JLong

(2) **QOELET** →Ecclesiaste.

QUAGLIA In ebr. *śᵉlāw;* secondo la tradizione biblica (Es 16,1-13; Nm 11,31-34) gli israeliti poterono mangiare q. nel deserto di Sin e a Kibrot-Taava ("tombe della bramosia"). Spinte dal vento del mare (secondo Sal 78,26 da un vento dell'est e da un vento del sud), esse furono molto numerose e volarono a bassa quota sopra il campo, di modo che gli israeliti poterono facilmente catturarle. Sal 78,26-31; 105,40; Sap 16,2; 19,12, proprio come Nm 11,31, vedono in questo fenomeno un'opera di Dio. In sé l'arrivo di una colonia di q. *(Coturnix communis)* non è cosa rara in queste regioni. Ogni anno in primavera e in autunno il vento spinge questi pesanti uccelli migratori verso l'Egitto e, in numero minore, verso la penisola del Sinai; esse volano molto basse e quando sono stanche si può catturarle senza difficoltà; la loro carne è un piatto saporito, apprezzato anche dagli egiziani (Erodoto *Storie* 2,77; Aristotele, *Storia degli animali* 7,14; Plinio, *Storia naturale* 10,24,64s).

Bibl. BHH, III, 2123; DB, II, 33-37; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* Stuttgart, 1948, 129s. HF-JCMar

QUARTIERE NUOVO, PORTA DEL →Gerusalemme.

QUARTO In gr. *kouartos,* dal lat. *quartus,* "quarto"; cristiano di Corinto, amico e collaboratore di Paolo, saluta i cristiani di Roma (Rm 16,23). AvdB-JMer

QUERCIA, TEREBINTO Con le due parole *ʾēlāh* o *ʾallāh* e *ʾelôn* o *ʾallôn* l'AT intende un albero dall'altezza imponente, di cui la quercia e il terebinto sono i principali rappresentanti in Palestina. Secondo M. Zohary (*Plants of the Bible,* 108) *ʾelôn* o *ʾallôn* sarebbe in generale la quercia, mentre *ʾēlāh* designerebbe il terebinto (Is 6,13; Os 4,13). Attualmente si conoscono in Palestina la quercia spinosa, sempre verde, il leccio e il cerro. In ogni modo l'AT parla di un albero forte, imponente (la radice comune *ʾl* significa "duro", "forte") che cresce soprattutto in Basan (Am 2,9; Is 2,13; Ez 27,6; Zc 11,2), ma anche altrove in Transgiordania (2Sam 18,9-15). Avvizzita, presenta un aspetto desolato (Is 1,30; 6,13). I due nomi ebraici designano ugualmente degli alberi sacri: la quercia vicino a Sichem (Gen 35,4) nel santuario di Jahweh (Gs 24,26), che è chiamata in Gen 12,6; Dt 11,30 la quercia di More (o del mago), in Gdc 9,6 la quercia della Stele, in Gdc 9,37 la quercia dei Maghi; inoltre la quercia sacra vicino a Betel, chiamata in 1Sam 10,3 la quercia di Tabor o di Debora, in Gen 35,8 la quercia dei Pianti; la quercia o terebinto sacro di Ofra (Gdc 6,11. 19), a Iabes (1Cr 10,12) e vicino alla quercia di Bezaannaim in Neftali (Gs 19,33; Gdc 4,11). I profeti condannavano il loro culto (Os 4,13; Ez 6,13; Is 1,29). 1Sam 17,2.19 e 21,10 menzionano una valle del Terebinto: è il luogo dove fu ucciso Golia. I toponimi El-Paran (Gen 14,6: *ʾêl pāʾrān*) e Elim (*ʾêlim*) si riferiscono senza dubbio al termine quercia. HF-JCMar

QUINTO In gr. *kointos,* dal lat. *quintus* "quinto"; nome del legato dei romani →Memmio (2Mac 11,34). JLong

QUIRINIO In gr. *kyrēnios,* da lat. *quirinius;* governatore di Siria nel 6 d.C. il cui vero nome è Publio Sulpicio Q.; è incaricato di procedere al censimento della Giudea dopo la deposizione di Archelao (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,1-3); questa gestione diretta della fiscalità da parte di Roma sarebbe la causa della rivolta di →(3) Giuda il Galileo. L'affermazione secondo cui Gesù sarebbe nato a Gerusalemme al momento del censimento solleva una difficoltà (Lc 21,5): occorre infatti abbassare la cronologia e supporre che Gesù sia nato nel 6 d.C., ipotesi che è in contraddizione con Mt 2,1 e che implica, al più tardi, la data del 4 a.C.; oppure si deve affermare che ci sia stato un primo censimento verso il 4, ipotesi non plausibile poiché la Palestina in quel momento era ancora autonoma. La migliore soluzione sembra quella di accettare che Lc abbia fatto qualche confusione nello stabilire la successione degli avvenimenti.

Bibl. DBS, X, 690-720; C. Saulnier, *Histoire d'Israël,* Paris, 1985. CSaul

QUMRÂN

1 Il luogo Già da molto tempo gli archeologi conoscevano l'esistenza, circa 12 km a sud dell'attuale città di Gerico, di costruzioni in rovina alle quali gli indigeni avevano dato il nome di ḫirbet Q. dal termine arabo *ḫirbeh* (rudere) e dal nome del vicino wādī Q. Queste vestigia sono situate sulla terrazza marnosa che, a una cinquantina di metri sopra il livello del mar Morto e a 338 m sotto il livello del mare, si estende ai piedi della falesia calcarea che costituisce la riva orientale dell'altopiano del deserto di Giuda. La falesia stessa non arriva qui al suo livello medio; essa strapiomba, tuttavia, di qualche centinaio di metri sul mar Morto, la cui superficie era, all'epoca degli scavi, a un livello di −392 m. Le rovine di Q. si trovano a una distanza approssimativa di 1 km dalla riva di questo mare. A 4.500 m a sud di Q. la falesia congiungeva a picco — prima quindi della recente costruzione da parte degli israeliani di una strada panoramica — il mare al ras Fešḫa. A nord di questo capo, sulla riva del mar Morto, cresce ancora una vegetazione povera attorno ad alcune sorgenti più o meno dolci, tra le quali occorre segnalare, a circa 1500 m dal ras Fešḫa, quella che ha preso il nome di ʿain Fešḫa ("sorgente" di Fešḫa). A poca distanza a nord di questa sorgente è situato il ḫirbet Fešḫa, adiacente al ḫirbet Q. È all'interno di insenature naturali ai piedi della falesia (grotte 1Q, 2Q, 3Q, 6Q e 11Q) e di grotte scavate dall'uomo — vicino alle costruzioni di Q. — nella parte della terrazza marnosa che costituisce, in questo luogo, la riva nord del wādī (grotte 4Q, 5Q, dalla 7Q alla 10Q), che furono scoperti da un giovane pastore beduino, i "manoscritti del mar →Morto".

2 Scavi In seguito alle scoperte di manoscritti, sei campagne di scavi, dal 1951 al 1958, sono state condotte al ḫirbet Q. e al ḫirbet Fešḫa.

A *Ḫirbet Qumrân.* La parte anteriore della terrazza marnosa, su cui si trovano le rovine di Q., è attaccata al resto di questa terrazza verso nord-ovest, solo da una stretta lingua di terra; su quest'ultima era stato costruito un acquedotto che alimentava il complesso esistente con acqua presa, nella falesia, alle cascate del wādī Q. La metà occidentale di questa parte anteriore della terrazza era il dominio dei viventi; la metà orientale, a un livello inferiore, quello dei morti: vi si contano più di 1.200 tombe, di cui solo una cinquantina sono state studiate. Uno strato ovale di sassi delimita la loro posizione.

Nella parte centrale del cimitero esse sono per la maggior parte orientate verso nord-sud; tra gli scheletri che gli archeologi hanno estratto da queste e anche da altre, e tra i quali non è stato trovato alcun reperto di offerte funerarie o di abiti, figura almeno quello di una donna. Quanto alle tombe peri-

feriche, esse sono orientate diversamente e hanno rivelato una forte percentuale di scheletri di donne e anche di bambini (cfr. E.M. Laperrousaz 1976, 19-25).

Quanto alla costruzione, essa controllava la lingua di terra, mentre l'istmo permetteva l'accesso al resto della terrazza. Un quadrilatero di circa 35 m di lato è ancora dominato dai due piani di una torre tozza. A nord-ovest di questo complesso di costruzioni, tra la torre e la lingua di terra, un muro lungo una quarantina di metri proteggeva alcuni cortili, un bagno e un bacino di decantazione dove si raccoglieva l'acqua della falesia portata dall'acquedotto. Da questo bacino partiva un canale che alimentava circa dodici bacini e alcune cisterne di tutte le dimensioni, che formavano una cintura pressoché continua a ovest e a sud della costruzione principale. A ovest e a sud-ovest del quadrilatero alcune costruzioni secondarie dovevano servire da mulino, da laboratori e botteghe. Vicino all'angolo sud-est del complesso di costruzione è stata portata alla luce una bottega di vasaio, ben conservata; essa si trova protetta da un muro orientato in direzione nord-sud lungo più di 100 m, che va dal lato orientale della costruzione verso sud fino alle rive ripide del wādī Q. Questo muro proteggeva una spianata a forma triangolare. Il complesso costituisce, dunque, un triangolo che misura circa 140 m da nord a sud, e la cui base a nord, lunga 80 m, è occupata dall'insieme delle costruzioni e delle cisterne. Particolarmente caratteristica sembra essere la presenza, in questo complesso, non solo di cisterne, ma anche di bagni, di una bottega di vasaio — da cui devono essere uscite le forme di ceramica originali venute alla luce a Q. tanto nelle grotte quanto nei ruderi della costruzione e in almeno una delle tombe — e di uno scriptorium da cui erano caduti alcune tavole e qualche calamaio — laboratorio da cui provengono numerosi manoscritti, tra i quali quelli ritrovati nelle grotte vicine. Nessun frammento di manoscritto e neppure di pelle con scritte è stato rinvenuto tra rovine esposte alle intemperie da 2.000 anni; esse hanno rivelato solo alcuni ostraka, la cui scrittura è dello stesso tipo di quella dei manoscritti trovati nelle grotte. Aggiungiamo che più di 50 "depositi" di ossa di animali sistemati in vasi sono stati scoperti nei cortili del complesso. A Q. stesso c'erano, tra l'altro, le sale di riunione — tra queste una grande sala di 22 m × 4,5 m che era situata a nord dello spiazzo e che doveva servire, in particolare, da refettorio — lo scriptorium e la bottega del vasaio; si può dedurre che questa fosse l'installazione centrale di cui Feša non era, evidentemente, che un complesso minore annesso.

B *Ḫirbet Feša.* Il ḫirbet Feša si trovava, ricordiamolo, vicino a una grossa sorgente e all'estremità di una lingua di terra disseminata di altre sorgenti, e dove si coltivava almeno la palma da dattero. Comprende una costruzione — adibita a officina piuttosto che ad abitazione —, un recinto per il bestiame e alcuni bacini che servivano per un'attività non ancora precisata. Si può dunque considerare Feša come un complesso agricolo ed industriale al servizio della comunità di Q., come pensava R. de Vaux.

3 Cronologia Nessuna moneta è stata ritrovata nelle grotte; tuttavia le rovine di Q. hanno restituito, secondo le indicazioni pubblicate da R. de Vaux, circa 1.250 monete di cui 1.056 o 1.085 in uno stato di conservazione tale da permettere la loro identificazione (più 113 su 143 scoperte a ḫirbet Feša). Queste monete hanno permesso di datare con relativa precisione i periodi di occupazione del sito.

A *Ḫirbet Qumrân.*

a Datazione di R. de Vaux. Dopo una prima occupazione, che alcuni frammenti di ceramica permettono di datare all'VIII-VII a.C. e che deve corrispondere alla costruzione in questo luogo della "Città del Sale" (in ebr. *ʿIr hammelaḥ*), menzionata in Gs 15,26, è solo, verosimilmente, verso l'anno 100 a.C., in una data che non è possibile precisare, (secondo R. de Vaux nella seconda metà del II secolo a.C.) che nuove costruzioni vennero costruite sulle rovine abbandonate da più di mezzo millennio; poiché non esiste un rapporto tra le due occupazioni, R. de Vaux non ha tenuto conto della prima nella classificazione dei livelli archeologici.

— Periodo I (ca. 100-31 a.C.). Iniziato dunque verso l'anno 100 a.C., il periodo I — durante il quale sono state distinte due epoche nello svolgersi dell'occupazione del sito — sarebbe finito tragicamente, secondo l'archeologo domenicano, con il terremoto che scosse la Giudea nella primavera dell'anno 31 a.C.

— Periodo II (ca. 0-68 d.C.). Sempre secondo il direttore degli scavi di Q. l'inizio del II periodo di occupazione coincide con quello della nostra era, dopo quindi una trentina di anni di abbandono del luogo; questo testimonierebbe un medesimo utilizzo comunitario della costruzione, come per l'occupazione precedente, solo con qualche modifica secondaria nella sistemazione. Questo secondo periodo terminò durante la prima rivolta giudaica nel giugno del 68 d.C.; a quel tempo il generale romano Vespasiano occupò Gerico e un distaccamento delle sue truppe si sarebbe impadronito di Q. Infatti, benché gli strati archeologici relativi a questo secondo periodo d'occupazione contenessero alcune monete giudaiche risalenti al secondo anno della prima rivolta (cioè l'anno 67/68 d.C.), le ceneri e i resti che coprivano questo strato e che erano stati originati dall'attacco portato al complesso dai soldati romani, hanno rivelato alcune monete dello stesso anno, ma coniate in altre città come Cesarea, dove i romani erano stati precedentemente acquartierati.

— Periodo III (68-73 d.C.). Quanto al periodo III, esso coincide con il mantenimento, nella costruzione principale, di un distaccamento romano che doveva appartenere al corpo di truppe installato a Gerico per sorvegliare l'accesso orientale di Gerusalemme, e che era la decima legione romana *(Fretensis):* poiché alcune monete, risalenti agli anni 69/70-72/73 d.C., sono state ritrovate nello stato archeologico corrispondente a questa occupazione, R. de Vaux ne

ha dedotto che una postazione romana vi era rimasta per sorvegliare i dintorni del mar Morto fino alla fine completa della rivolta (Masada, cadde, ricordiamolo, nel 73 d.C.).
— Seconda rivolta giudaica (132-135 d.C.). Infine la scoperta sul luogo di almeno sette monete del periodo della rivolta giudaica (132-135 d.C.) lascia pensare che il ḫirbet fu occupato da un gruppo di insorti giudei.
b Datazione di E.M. Laperrousaz per la parte archeologica, che avvalora quella di A. Dupont-Sommer (per i testi). Questo schema cronologico delle successive occupazioni di Q. sembrerebbe solidamente convalidato nelle sue grandi linee, fatta eccezione per la data d'inizio del periodo I — che R. de Vaux ha fatto risalire, a più riprese, alla seconda metà del II secolo a.C., senza fornire argomentazioni archeologiche convincenti a favore di una così alta datazione —; solo le date dell'abbandono che separa il Periodo I dal II sono discutibili. Infatti l'esame dei diversi dati archeologici (situazione delle monete, composizione degli strati, ecc.) ci hanno indotto — dopo la nostra partecipazione, a fianco di R. de Vaux, alla campagna di scavi del 1954 — a proporre, come inizio di questo abbandono, una data ben anteriore al terremoto dell'anno 31 a.C. Iniziato tra gli anni 67 e 63 a.C., questo abbandono di Q. — durante il quale i fedeli del Maestro avrebbero dovuto rifugiarsi con lui "nel paese di Damasco", in seguito alle persecuzioni che i dirigenti politici e religiosi della Gerusalemme asmonea avrebbero loro inflitto — sarebbe probabilmente terminato durante il regno di Erode il Grande. Precisiamo che le date, che abbiamo proposto per questo temporaneo abbandono di Q., avvalorano lo schema cronologico che A. Dupont-Sommer, il maestro degli studi qumraniani, ha stabilito partendo dai riferimenti storici contenuti in certi manoscritti provenienti dalle grotte di Q.; e queste date sono state accettate soprattutto da A. Caquot, ugualmente sulla base dello studio di questi manoscritti. Aggiungiamo di aver constatato — in modo particolare in seguito a un'analisi minuziosa delle indicazioni fornite da R. de Vaux sulle monete trovate a Q. — che un nuovo abbandono temporaneo di Q. aveva diviso in due il Periodo II d'occupazione di questo luogo; l'inizio di questo abbandono seguì, verosimilmente di poco, la trasformazione della Giudea nell'anno 6 d.C. in provincia procuratoria dell'impero romano; riguardo alla sua fine, la datazione è difficile. In ogni caso, di fronte a questo schema delle successive occupazioni di Q., non si può che essere d'accordo con R. de Vaux nel constatare che i manoscritti — a parte i rotoli di rame della terza grotta di manoscritti — furono depositati nelle grotte vicine al ḫirbet al più tardi durante gli avvenimenti del giugno 68 d.C. Aggiungiamo che diversi oggetti, raccolti sia nelle grotte che nelle rovine e nei cimiteri vicino agli edifici di Q., sono stati sottoposti a vari esami, compreso quello concernente il metodo di datazione che si basa sulla radioattività residua dell'isotopo carbonio 14. I risultati di questi esami hanno confermato la fondatezza della proposta generale di datazione presentata dagli archeologi.
B *Ḫirbet Fešḫa.* Riguardo all'insediamento di Fešḫa diremo, in breve, che se R. de Vaux ritiene che il Periodo I della sua occupazione corrisponda al Periodo Ib dell'occupazione di Q., secondo noi esso può solo corrispondere al Periodo IIa dell'occupazione di Q. Un abbandono temporaneo avrebbe segnato la fine del Periodo I di Fešḫa allo stesso modo del periodo IIa di Q. Così, il Periodo II di Fešḫa sarebbe seguito a questo abbandono temporaneo come il Periodo IIb di Q. E, come il Periodo IIb di Q., ugualmente, il Periodo II di Fešḫa sarebbe finito nell'anno 68 d.C. sotto gli assalti dei soldati romani. Fešḫa non sembra aver conosciuto l'occupazione romana, ma parrebbe aver dato rifugio a insorti giudei durante la seconda rivolta. Infine, all'epoca bizantina, nel V-VI secolo, Fešḫa fu oggetto di un'occupazione molto limitata, e il recinto a sud sarebbe forse servito, secondo l'ipotesi di J.T. Milik condivisa da R. de Vaux, da giardino ai monaci di Mardes (l'attuale ḫirbet Mird, 9 km ad ovest di Fešḫa).
4 La comunità di Qumrân-Fešḫa L'importanza numerica di questa comunità insediata a Q.-Fešḫa è certo molto difficile da stabilire. È probabile che dalle 300 alle 400 persone abbiano vissuto a Q. e poi a Q.-Fešḫa durante i principali periodi di occupazione di questo sito. Aggiungiamo che l'insieme dei bacini e delle cisterne scoperte a Q. doveva poter contenere almeno un milione di litri d'acqua. Per finire, faremo nostro, nel complesso, il giudizio di R. de Vaux: "Era un gruppo organizzato, come indicano i piani elaborati degli edifici e degli impianti d'acqua, il numero dei locali comuni e la disposizione regolare del grande cimitero. Possiamo andare oltre: l'originalità del modo di seppellire, la grande sala di riunione, che serviva anche da refettorio..., tutto questo lascia pensare che questa comunità avesse un carattere religioso e che praticasse riti particolari. Ci sembra che l'archeologia, considerando solo reperti materiali, possa spingersi solo fino a questo punto senza trascurare la sua metodologia, né oltrepassare i suoi confini" (R. de Vaux, *L'archeologie et les manuscrits de la Mer Morte*, 1961, 70 (1973², 86-87)). Ricordiamo, inoltre, che il confronto tra le informazioni fornite dall'archeologia e quelle provenienti dallo studio dei testi ("notizie" di antichi autori come Filone Alessandrino, Plinio il Vecchio, Giuseppe Flavio, da una parte, e i manoscritti del Mar Morto dall'altra) hanno permesso di riconoscere, tra i membri di questa comunità, degli →esseni. →Morto, manoscritti del mar.

Bibl. DBS, IX, 737-798.866-882; A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959 (1980⁴); R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, London, 1961 (edizione postuma ampliata: *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London, 1973); E.M. Laperrousaz, *Les Manuscrits de la mer Morte* Que sais-je? 953, 1961 (1984⁶: edizione aggiornata); id., *Qoumrân. L'établissement essénien des bords de la mer Morte. Histoire et ar-*

chéologie du site, Paris, 1976; id., *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne, à la lumière des documents récemment découverts,* Paris, 1982; id., *Brèves remarques archéologiques concernant la chronologie des occupations essèniennes de Qoumrân,* RQum 46, 1986, 199-212. [F. García Martínez, *Essénisme Qumrânien: origines, caractéristiques, héritage,* in B. Chiesa (a cura di), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Associazione italiana per lo studio del giudaismo, V Congresso Internazionale 12-15 nov. 1984* (= Testi e Studi 5), Roma, 1987, 37-57; J. Pouilly, *Qumrân* (= CahÉvSupp n. 61), Paris, 1987; E.M. Laperrousaz, *Gli Esseni secondo la loro testimonianza diretta* (= LOB 3.8), Brescia, 1988; A.S. van der Woude, Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988), TRu 55, 1990, 245-307; F. García Martínez, *Traditions communes dans le IVe Esdras et dans les MSS de Qumrân,* RQum 15, 1991, 287-301; E. Jucci, *Qumran e dintorni. Breve rassegna di studi qumranici,* RivB 40, 1992, 467-77]. EMLap

R

(1) RAAB In ebr. *rahab,* una delle figure mitiche del Male, paragonabile alla Tiamat babilonese: il suo nome evoca la ferocia; è associata al Mare (Gb 26,12) e al Drago (Is 51,9); Jahweh la taglia in due come quest'ultimo (Sal 89,11; Is 51,9; vedi anche *Enūma elish* 4,102,136-138) e schiaccia i suoi sostenitori (Gb 9,13). Isaia chiama l'Egitto "Raab l'ozioso" (Is 30,7, leggendo *rahab hammašbat*): il ricorso a questa grande potenza non salverà Israele. La stessa ironica identificazione di R. con l'Egitto è ripresa da Sal 87,4.

Bibl. K.D. Schunck, *Jes 30,6-8 und die Deutung der Rahab im Alten Testament,* ZAW 78, 1966, 48-56.
JVerm

(2) RAAB In ebr. *rāḥāb* (forse forma abbreviata d'una frase in cui *rāḥāb* entra in un composto con un nome divino, "il dio ha aperto/allargato"; cfr. Recabia: 1Cr 23,17; 24,21; 26,25), in gr. *rahab:* prostituta di Gerico, al momento della conquista, eroina d'un racconto di spionaggio di carattere popolare. Accoglie le spie israelite e le salva; come ricompensa viene risparmiata insieme alla famiglia durante la presa di Gerico (Gs 2,1-21; 6,22-25). La tradizione giudaica ne fa una proselita, moglie di Giosuè e antenata di numerosi profeti. Nel NT è menzionata come madre di Booz e antenata di Gesù; è additata come modello di giustificazione per la fede (Eb 11,31) e per le opere (Gc 2,25). Nell'esegesi allegorica di certi Padri diventa una figura della Chiesa dei gentili che accoglie gli inviati di Gesù (Giosuè e Gesù hanno il medesimo nome in ebraico e in greco).

Bibl. F.M. Abel, *L'anathème de Jéricho et la maison de Rahab,* RB 57, 1950, 321-330; J. Heller, *Die Priesterin Rahab,* ComViat 8, 1965, 113-117; W.L. Moran, *The Repose of Rahab's Israelite Guests,* in *Mélanges G. Rinaldi,* Genova, 1967, 273-284; F. Langlamet, *Jos II et les traditions de l'Hexateuque — Section III: Rahab et les espions,* RB 78, 1971, 321-354. JAun

(1) RABBA In ebr. *rabbāh,* "la grande", abbreviazione di *rabbat bᵉnê-ʿammôn,* "la grande città degli Ammoniti"; città principale degli Ammoniti. Conquistata da Ioab, generale di Davide (2Sam 11,1; 12,27-29; 1Cr 20,1), la città conserva tuttavia il suo re (2Sam 17,27). 2Sam 12,27 distingue la città delle acque (città bassa, sorgente fortificata?) e la città propriamente detta (acropoli). Nel III secolo a.C. fu ellenizzata da Tolomeo Filadelfo e chiamata Filadelfia (in gr. *philadelphia*). Nel 218 fu presa da Antioco il Grande e nel 63 a.C. da Pompeo che la inserì nella Decapoli. A R. si trovava il sarcofago di Og (Dt 3,11). L'antica R. è l'attuale Amman, capitale della Giordania, 69 km a nord-est di Gerusalemme. I numerosi scavi hanno rivelato la presenza di un'acropoli che attesta l'esistenza di R. alla fine del Bronzo Medio (XVI secolo). Un piccolo tempio di circa 15 m fu costruito nel corso del XIV secolo a.C. e abbandonato certamente un secolo più tardi, per ragioni sconosciute. Sotto le sue mura sono stati ritrovati un deposito fondazionale e resti di animali sacrificati. L'acropoli esisteva già durante l'età del ferro. Il luogo ha rivelato numerose iscrizioni ammonite, tra le quali quella di →Amminadab II, impronte, statue e tombe del VII e VI secolo. Ugualmente all'epoca ammonita risale la linea di fortificazione occidentale della città composta da 18 o 19 torri rotonde ritrovate durante gli scavi effettuati a Ruim el-Malfuf e Ḫirbet el Hajar. R. fu un'importante città romana all'epoca antonina, come testimoniano le numerose vestigia risalenti a questo periodo.

Bibl. Abel, II, 424-425; EAEHL, IV, 987-993; Vogel, I, 7-8; II, 7-8. AvdB-MDef

(2) RABBA In ebr. *hārabbāh,* "la grande"; località della montagna di Giuda (Gs 15,60) sconosciuta; è forse la *rubute* delle lettere di El-Amarna e l'attuale Ṣubā, 11 km a ovest di Gerusalemme.
MDef

RABBI Trascrizione dell'ebr. e dell'aram. *rabbî,* "mio signore", "mio maestro" (da *rab,* "grande", "signore"). All'epoca del NT, e già in precedenza, "rabbi" era un appellativo rispettoso impiegato verso i dottori della Legge; il NT lo riporta a volte in greco con *rhabbi,* senza tradurlo (Mt 23,7s; 26,25. 49; Mc 9,5; 11,21; 14,45; Gv 1,38.49; ecc.), altre volte lo traduce con *Kurie* (Mt 8,2.6.8.25; ecc.) o, avendo il termine già assunto a poco a poco il significato di "maestro" (già in MishPA), con *"didaskale"* (Mt 8,19; 12,38; ecc.; soprattutto Gv 1,38) e come *epistata* (Lc 5,5; 8,24.45; 9,33; ecc.). Nel NT si incontra il termine solo nei Vangeli. È sempre rivolto a Gesù, salvo in Gv 3,26 (a Giovanni Battista) e in Mt 23,7s (riflessione di carattere generale). Verso la fine del I secolo d.C. la *î* finale ("mio") di r. aveva perso il suo valore e, da appellativo, diventa un titolo dato ai dottori della Legge, agli specialisti giudei di Scrittura; da questo titolo deriva il nostro "rabbino".

Bibl. StrBill, I, 916s; TWNT, VI, 962-966; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ,* II, Edinburgh, 1979, 325-327. JN-CFoc

RABBINICI (SCRITTI) E BIBBIA →Mishnah; →Talmud; →Midrash.

RABBIT Città di Issachar (Gs 19,20, dove il toponimo ebr. *hārrabbît* del testo masoretico è corretto il più delle volte in *dābrat,* sulla base del greco *dabi-*

rōn del codice Vaticano e per confronto con Gs 21,28) al confine orientale di Zabulon (Gs 19,12) assegnata ai Leviti del clan di Gherson (Gs 21,28) da 1Cr 6,57. Questa città, la Dabaritta di Giuseppe Flavio (*B.J.* 2,595) e la Dabeira di Eusebio (*Onomasticon* 78,6), è forse menzionata *(dpr)* già in una lista di località assediate da Ramses II. Viene identificata con ḫirbet Dabūrah presso l'odierno villaggio di Dabbūriyeh, a nord-est del monte Tabor.

Bibl. Abel, II, 301; W.F. Albright, *The topography of the tribe of Issachar*, ZAW, 1926, 230-231. CCan

RABBUNÌ Equivalente aram. dell'ebr. *rabbî* senza particolare sfumatura. Molto meno frequente di →"rabbi", "rabbuni" si ritrova solo due volte nel NT: in Mc 10,51, sulla bocca del cieco di Gerico, e in Gv 20,16, sulla bocca di Maria di Magdala che si rivolge al Risorto.

Bibl. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ*, II, Edinburgh, 1979, 326. CFoc

RAB SAQEH In ebr. *rab šāqēh*, mutuato dall'acc. *rabšaqê*, "gran coppiere"; titolo di un alto dignitario assiro che esercitava sovente funzioni militari (2Re 18,17-37 = Is 36,2-37,8; Sir 48,18); i LXX traducono questo titolo *rapsakese* e sembrano considerarlo un nome proprio. ELip

RACCOLTA In ebr. *ʾāsîp;* nell'AT la r. è uno dei lavori agricoli più importanti (→agricoltura) dopo la →semina, la →mietitura e la →vendemmia. In ebr. il termine indica principalmente la r. dei frutti (estivi) e in particolare dei fichi (Mi 7,1; Am 8,1-2; cfr. Ger 24,1s); essa aveva luogo verso agosto-settembre, dopo la vendemmia (cfr. Is 32,10; *Calendario di →Gezer* 7). Terminava con "la festa del raccolto" che segnava l'inizio del nuovo anno (Es 23,16; 34,22). Questa festa del r. era più conosciuta col nome di "festa delle capanne" (ebr. *sukkôt*, "capanne", "tende"; Lv 23,34; Dt 16,13-17; 31,10; Zc 14,16.18.19; Esd 3,4; 2Cr 8,13), poiché alle origini, durante la r., si abitava spesso nelle capanne in mezzo ai campi. Essa diventò una festa di pellegrinaggio a Gerusalemme e anche la festa per eccellenza, celebrata il quindici del mese di →tišri. Durante questa festa si offrivano le primizie di tutti i frutti del suolo (Dt 26,1-11), dei prodotti dell'aia e del torchio (Dt 16,13). Su questa r. veniva anche prelevata la decima (Lv 27,30; Dt 12,17; 14,22s.28; 26,12; Ne 10,38; 12,44; 13,5.12; 2Cr 31,5s) per il Tempio di Gerusalemme o per il levita, il forestiero, l'orfano e la vedova (Dt 14,28s; 26,12-15). ALem

RACCOLTO, FESTA In ebr. *ḥag hāʾāsîp;* nome della festa delle →Capanne nel calendario E delle feste (Es 23,16; cfr. Es 34,22). ABoud

RACHELE In ebr. *rāḥēl*, "pecora"; figlia cadetta di Laban (Gen 29,6-10.16), moglie preferita di Giacobbe (29,18-20.30; 30-33). Rimasta a lungo senza figli, dopo aver dato a Giacobbe la sua schiava Bila che gli partorisce Dan e Neftali (30,1-8), R. diventa finalmente madre di Giuseppe (30,22-24) e di Beniamino (35,16-18): i "figli di R." (35,24; 46,19-22). R. muore dando alla luce Beniamino e viene sepolta lungo la strada verso Efrata. L'identificazione di questa Efrata con Betlemme (35,19; 48,7) è frutto di una glossa recente ispirata dal nome di Efrata (il suo clan fondatore: 1Cr 2,50-51; 4,4) dato a Betlemme (Gs 15,59; Rt 4,11; Mi 5,1). La tradizione originaria, che deve derivare dai "figli di R.", è senza dubbio conservata in 1Sam 10,2; Ger 31,15 che situano la tomba di R. a Rama, in Beniamino. ABoud

RACIMOLATURA →spigolatura.

RAD GERHARD VON 1901-1971; esegeta e teologo luterano, professore di AT a Iena (1934-1945), Göttingen (1945-1949) e Heidelberg (1949-1971). Fu uno dei più brillanti rappresentanti della seconda generazione della *Formgeschichtliche Schule*, ma s'interessò soprattutto della storia della trasmissione delle tradizioni bibliche, la *Überlieferungsgeschichte*, della teologia dei redattori di insiemi più vasti e della letteratura sapienziale. I suoi punti di vista sono già evidenti nelle prime opere, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (1929), *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (1930) e *Die Priesterschrift im Hexateuch* (1934). G.v.R. considera il →Credo storico, la cui origine sarebbe cultuale, come la base esplicita formale dell'intero →Esateuco e sviluppa questa tesi in *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938). La sua *Theologie des AT*, I-II (1957-60, 1982-84[8]) mira a far parlare la Bibbia attraverso la storia delle sue tradizioni, mentre la *Weisheit in Israel* (1970) testimonia il suo interesse per i libri sapienziali. Numerosi articoli di G.v.R. sono stati riuniti nei suoi *Gesammelte Studien zum AT*, I-II (1971[4]-73) e in *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum AT* (1974).

Bibl. EJ, XIII, 1494s; W.H. Schmidt, *Theologie des A.T. vor und nach Gerhard von Rad*, VerkF 17, 1972, 1-25; H.W. Wolff-R. Rendtorff-W. Pannenberg, *Gerhard von Rad. Seine Bedeutung für die Theologie*, München, 1973; D.G. Spriggs, *Two O.T. Theologies. A Comparative Evaluation of the Contributions of Eichrodt and von Rad to our Understanding of the Nature of O.T. Theology*, London, 1974; H. Timm, *"Das weite Herz". Religiöses Philosophieren in Israel. Zu Gerhard von Rads Weisheits-Buch*, ZTK 74, 1977, 224-237; J.L. Crenshaw, *Gerhard von Rad*, Waco, 1978 (= *Gerhard von Rad. Grundlinien seines theologischen Werkes*, München, 1979). ELip

RAFFAELE In gr. *raphaēl*, dall'ebr. *rᵉpāʾēl*, "Dio guarisce"; nome proprio di un angelo che appare solo nel libro deuterocanonico di Tb (la Bibbia

ebraica conosce un solo R. levita-portiere sotto Davide: 1Cr 26,7). Il nome esprime la sua principale missione (Tb 3,17; 12,15) e il libro dà la possibilità di definirne il ritratto. Sotto i tratti di Azaria, R. (come l'angelo di Gen 24,7.40) è il "buon angelo" (5,22) che accompagna il giovane Tobia e fa riuscire il suo viaggio (5,10s). Attraverso le pratiche insegnate a Tobia (6,8.17-18) R. guarisce la cecità di Tobi (11,7-8.11-14) e libera Sara dal demonio →Asmodeo, che egli respinge e neutralizza (8,2-3). Le sue ultime parole (12,12-15) precisano la sua identità e la sua missione: egli è "uno dei sette angeli che sono sempre pronti a entrare alla presenza della maestà del Signore" (di cui solo Tb 12,15; Ap 8,2 fanno menzione), l'intercessore (Zc 1,12; Gb 5,1; 33,23-24) che presenta a Dio il resoconto *(mnēmosunon)* delle loro preghiere e delle loro opere buone (v. 12), inviato da Dio per mettere alla prova la fede di Tobia e insieme per guarire lui e sua nuora Sara (v. 13-14). Oltre che in Tb, R. è menzionato a Qumrân con Michele, Gabriele e Sariele (1QM 9,15-16). Il *Libro di Enoch etiopico*, che lo annovera tra i "sette angeli che vegliano" (20,2-8) e gli "angeli della faccia" (40,8-10), aggiunge alla funzione di guaritore delle malattie corporali e spirituali (20,5; 40,9), il ruolo di strumento della rivelazione (22,3-8) e della giustizia (9,1; 10,4) di Dio.

Bibl. R. Pautrel, *Trois textes sur Raphaël*, RechSR 39, 1951, 115-124; P.E. Dion, *Raphaël l'exorciste*, Bb 57, 1976, 399-413. ABoud

RAFON In gr. *raphōn;* località della regione di Galaad presso la quale Giuda Maccabeo vinse Timoteo (1Mac 5,37-44); attualmente er-Rāfe, 27 km a nord di Edrei. JLong

RAGAU Città nei pressi della quale Gdt 1,5.15 situa la disfatta di Arpacsad da parte di Nabucodonosor; si tratta molto probabilmente di →Rage in Media. JLong

RAGE In gr. *rhagēs*, dall'iraniano *ragā;* città della Media il cui nome sopravvive in quello di Rei o Reyy, 13 km a sud-est di Teheran. La città è menzionata da Arriano (*Anabasi di Alessandro*, 3,20) e in Tb 1,14; 4,1.20; 5,6; 6,13; 9,2.5; Gdt 1,5.15 (sotto la forma →Ragau). Seleuco 1 Nicatore (312-281 a.C.) l'aveva soprannominata Europos (Polibio, *Storie*, 10,27) e Mitridate I (ca. 171-138), re dei Parti, l'aveva chiamata Arsacia (Strabone, *Geografia*, 11,13,6), ma il nome di R. prevalse nell'uso corrente, come conferma Isidoro di Carace che vi passò verso l'anno 25 d.C. Secondo le sue *Stazioni partiche* 7 R. era al suo tempo "la più grande delle città della Media". È questo sviluppo della città all'epoca dei Parti che spiega le citazioni che ne fanno Tb e Gdt, due opere composte verso la metà del II secolo a.C., ma la cui azione è ambientata in un'epoca anteriore.

Bibl. PW, 1, 125-127; RGTC, VIII, 258; R. North, *Guide to Biblical Iran*, Roma, 1956. ELip

RAGNO In ebr. *ʿakbîš;* il r. è menzionato in Is 59,5; Gb 8,4 e forse in Sal 140,4 (se si corregge *ʿakšûb* in *ʿakbîš*) e Gb 27,18 (se si corregge *ʿāš* in *ʿakbîš;* →tarma).

Bibl. BHH, III, 1835. MDef

RAGUELE In gr. *ragouēl*, dall'ebr. *reʿû'ēl*, "amico di Dio"; ebreo di Ecbatana, in Media, parente di Tobi, padre di Sara che il giovane Tobia prende in moglie; assistito dal genero negli ultimi anni, gli lascia in eredità il suo patrimonio (Tb 3,7-18; 7-10; 14,12-13). AvdB-JMer

RAKKAT In ebr. *raqqat*, "riva"; città fortezza di Neftali situata sulla riva del lago di Genesaret (Gs 19,35) e identificata con l'attuale ḫirbet el-Qunēṭriye, 4 km a nord di Tiberiade. MDef

RAMA In ebr. *rāmāh* (sempre con l'articolo), "altura".

1 Località di Beniamino (Gs 18,25), situata al nord di Gabaa e di Gerusalemme (Gdc 19,13; Is 10,29; Os 5,8), sulla strada da Gerusalemme verso nord, non lontana dal confine del regno del nord; Baasa d'Israele fortificò la città, ma Asa di Giuda glielo impedì (1Re 15,17-22; 2Cr 16,1-6). Vicino a Rama si trovava la tomba di Rachele (Gdc 4,5; Ger 31,15). Alcune tradizioni di 1-2Sam hanno considerato, a quanto pare, questa R. (e non quella di Efraim) come la patria di Samuele. Dopo la caduta di Gerusalemme nel 586 gli esiliati vi si radunarono (Ger 40,1); dopo l'esilio la città fu abitata dai Giudei (Esd 2,26; Ne 7,30; 11,33). È identificata con l'attuale er-Rām, 9 km a nord di Gerusalemme.

2 Località di Aser (Gs 19,29), spesso identificata con er-Râme, 23 km a nord-ovest di Tiberiade.

3 Località di Neftali (Gs 19,36), sul confine, può essere identifica alla precedente.

4 Località di Efraim, patria di Samuele, chiamata anche Ramataim (1Sam 1,1), nella zona montagnosa di Efraim; in epoca ellenistica si trova sia Ramataim (in gr. *ramathaim;* 1Mac 11,34), uno dei distretti samaritani che furono attribuiti ai Giudei, sia Arimatea (in gr. *arimatheia;* Mt 27,57; Gv 19,38), patria di Giuseppe che seppellì Gesù nella sua proprietà. È stata identificata con Ramallah, 15 km a nord-est di Gerusalemme, ma si tratta probabilmente di Rentis, 18 km a nord-est di Ramleh.

5 Località di Simeone, nel Negheb (Gs 19,8; 1Sam 30,27, dove l'ebr. ha "Ramot del Negheb"). È forse la patria d'un funzionario di Davide (1Cr 27,27); localizzazione sconosciuta. AvdB-MDef

RAMAT-LECHI In ebr. *rāmat-leḥî*, "altura della mascella"; località di →Lechi, il cui nome è messo in relazione dal racconto eziologico di Gdc 15,9-17 col combattimento vittorioso di Sansone, armato d'una mascella d'asino, contro i Filistei (Gdc 15,17). MDef

RAMAT-MIZPE In ebr. *rāmat hammiṣpeh*, "altura dell'osservatorio"; località di Dan (Gs 13,26), non lontano da →Betonim; può essere identificata con →Mizpe di Galaad, ma generalmente viene identificata a ḥirbet el-Qarʿa, 13 km a sud-ovest da Amman. MDef

RAMATAIM In ebr. *rāmātaym* (1Sam 1,1), "le due alture", in gr. *ramathaim* (1Mac 11,34); variante del nome di →Rama di Efraim, patria di Samuele. MDef

RAME →bronzo, rame; →metallo.

RAMOT In ebr. *rāmōt, rāʾmōt*, "altura".
1 Città di Galaad (l'ebr. ha *rāmāh* in 2Re 8,29; 2Cr 22,6), che possedeva un antico santuario; per questo divenne città di rifugio (Dt 4,43; Gs 20,8) e città sacerdotale (1Cr 6,65; Gs 21,38); era continuamente minacciata dagli Aramei (1Re 22,3-24; 2Cr 18; 2Re 8,28) e fu definitivamente annessa da Ieu (2Re 9,14). La sua collocazione è discussa. Potrebbe trattarsi di tell er-Rāmīt, 15 km a sud-ovest di Edrei, o di el-Ḥosn, 26 km a sud-ovest di Edrei, un tell imponente, già abitato nel Bronzo Antico.
2 Località di Issacar, attribuita ai leviti ghersoniti (1Cr 6,58). Corrisponde a →Remet di Gs 19,21 e a →Iarmut di Gs 21,29; attualmente Kokab el-Hawa, 10 km a nord di Bet-Sean. AvdB-MDef

RAMSES In ebr. *rʿmss* (TM: *raʿmᵉsēs*) in eg. *prʿ-ms-sw-mrí-ímn*, "casa di Ramses, amato di Ammon", in copto *(h)ramessē* o *ramassē*; una grande città situata a ovest del ramo pelusico del Nilo. Le rovine di questa capitale di Ramses II (1279-1212 a.C.) si estendono da Qantir a Tell ed-Dabʿa, 7 km a nord di Faqûs. La città fu celebrata in alcune composizioni liriche in egiziano (ANET, 470s), ma sembra sia stata conosciuta dai Giudei solo molto più tardi, grazie ai loro contatti con →Tanis, che divenne capitale a partire dalla ventunesima dinastia ed è situata a meno di 25 km a nord di R. La menzione di R. con →Pitom in Es 1,11 offre un punto di riferimento nel VI secolo a.C., data che viene confermata dai riferimenti biblici di R., presenti unicamente nei testi della tradizione "sacerdotale". È nella "terra di R.", vicina alla prospera città di Tanis, che Giuseppe avrebbe fatto risiedere suo padre e i suoi fratelli (Gen 47,11) ed è di qui che gli Ebrei sarebbero partiti al momento dell'esodo (Es 12,37, in cui si parla d'un toponimo secondario; Nm 33,3.5). Niente fa ritenere che questa localizzazione del luogo di soggiorno degli Ebrei sia anteriore al VI secolo a.C.

Bibl. DBS, IX, 1117-1121; LÄ, 1, 552-554.912-914; V, 128-146; VI, 321-323; B. Couroyer, *La résidence ramesside du Delta et la Ramsès biblique*, RB 53, 1946, 75-98; L. Habachi, *Khatâʿna-Qantir*, ASAE 52, 1954, 479-559; D.B. Redford, *Ex. I,11*, VT 13, 1963, 401-418; W. Helck, *Ṯkw und die Ramsesstadt*, VT 15, 1965; E.P. Uphill, *Pithom and Raamses. Their Location and Significance*, JNES 27, 1968, 291-316; M. Bietak, *Tell el-Dabʿa*, II, Wien, 1975; id., *Avaris and Piramesse*, London, 1981. ELip

RANA In ebr. *ṣᵉpardēaʿ* (usato al singolare collettivo o al plurale), in gr. *batrachos;* animale impuro (Lv 11,10), la r. costituisce una delle piaghe d'Egitto (Es 7,26-8,10; cfr. Sal 78,45; 105,30). Mentre in Palestina la presenza delle r. era piuttosto insignificante, esse abbondavano in Egitto; ogni anno con l'inondazione del Nilo, potevano moltiplicarsi senza ostacoli nei campi sommersi. In Ap 16,13 escono dalla gola del Drago, della Bestia e del falso profeta tre spiriti impuri simili a r.: il paragone si fonda sul carattere impuro di questi animali. HF-JCMar

RAQA In gr. *rhaka;* ingiuria corrispondente all'aram. *rêqāʾ* che significa "stupido", "cretino". Quest'ingiuria, che doveva essere sottoposta al Sinedrio (Mt 5,22), si può tradurre con "testa vuota", "senza cervello".

Bibl. TWNT, VI, 973-976. AvdB-CFoc

RASOIO →coltello.

RASSIS In gr. *rassis* o *raasseis;* eponimo, tribù o città in Gdt 2,23. Si è pensato alla città di *rōsos* (Plutarco, *Demetrius* 32), oggi Arsûs, a sud di Alessandretta, ma questa localizzazione non si accorda col senso della marcia descritta in Gdt 2,21-23. La Volgata legge qui "Tarso", ma non è più convincente. Poiché i "figli di Kassis" sono menzionati dopo la →Panfilia *(phoud/phoul)* e la →Lidia *(loud)*, si potrebbe pensare ai Traci, il cui re leggendario *rēsos* (Resus) appare nell'*Iliade* (10,474). Si potrebbe anche considerare un accostamento con il *roʾš* di Ez 38,2s; 39,1, ma è più probabile che questo nome facesse parte del titolo *nāśîʾ hā-rōʾš*, "gran principe", simile a *kōhēn hā-rōʾš*, "sommo sacerdote" (2Re 25,18; 2Cr 19,11). In ogni caso non si tratta di Russi. La difficoltà che si trova a identificare R. deriva soprattutto dal fatto di possedere solo la traduzione greca d'un originale ebraico o aramaico, in cui veniva citato un nome proprio anatolico o tracio.

Bibl. E. König, *Zur Vorgeschichte des Namens Russen*, ZDMG 70, 1916, 92-96; J. Ruthven, *Ezekiel's Rosh and Russia. A Connection?*, BS 125, 1968, 324-333. ELip

RAZIS In gr. *razis*, dall'aram. *rāzī*, "forte", "violento"; anziano di Gerusalemme, animato da un grande fervore per il giudaismo, partecipa alla rivolta dei Maccabei dal suo inizio. Denunziato a Nicanore nel 161, viene ricercato e si suicida, proclamando la sua fede nella resurrezione (2Mac 14,37-46). CSaul

RAZON In ebr. *rezôn* (significato incerto); figlio di Eliada e di uno dei servi di →Adad-Ezer, re di Zoba (1Re 11,23). Dopo la sconfitta del suo signore da parte di Davide (2Sam 8,3-8; 10,15s) fuggì, radunò le truppe e s'impadronì di Damasco. 1Re lo presenta come avversario di Israele per tutta la vita di →Salomone. Salvo qualche puntuale alleanza contro l'Assiria, come sotto →(1) Acab (battaglia di Karkar 853) e Pekach (guerra siro-efraimita, 734-733), il regno da lui fondato a Damasco sarà, fino alla sua scomparsa nel 732, un nemico temibile per il regno d'Israele. JAun

RE La Bibbia (1-2Sam, 1-2Re, 1-2Cr, Pr, Sal) menziona frequentemente i r. (in ebr. *melek*) che hanno guidato la storia di Israele, dalla fine dell'epoca dei Giudici alla caduta di Samaria (722) e di Gerusalemme (587), ma non ne definisce lo statuto. Lo storico si trova davanti a un gran numero di testi di generi letterari diversi, gli uni favorevoli alla monarchia, gli altri più critici al riguardo, concernenti soprattutto la regalità davidica e la cui interpretazione è spesso difficile. Essendo la regalità un'istituzione straniera, adottata tardivamente (1Sam 8,5), il ricorso all' "ideologia regale" del Vicino Oriente va da sé, ma in confronto a questa, si rivela meno monolitica di quanto sia stato a volte affermato; non si può affermare a priori che sia stata adottata tale e quale in Israele. La "scuola di Uppsala" (I. Engnell; G. Widengreen) ha certamente esagerato nella ricostruzione di un modello di "regalità sacrale" (Divine Kingship Pattern) comune a tutto il Medio Oriente e la sua applicazione in Israele. Senza negare l'interesse della documentazione extrabiblica, le ricerche contemporanee si basano prevalentemente sui dati biblici, sforzandosi di risalire, dall'interno, alla natura e alla storia istituzionale e teologica della regalità israelitica. Questi studi, basati su un approccio critico dei testi, ne condividono i brancolamenti. La storia dei libri deuteronomistici di 1-2Sam; 1-2Re è complicata ed è spesso difficile individuare i brani dei diversi redattori deuteronomistici (T. Veijola) e ciò che è pre-deuteronomistico (T.N.D. Mettinger; F. Crüseman) o profetico (B.C. Birch), tradizionale o storico. I Sal regali (2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 110; 132; 2Sam 23,1-7), che comunque alcuni considerano messianici in senso stretto, sono di data controversa; non è semplice infatti tener conto dello "stile di corte" e dell'ideologia regale.

Non potendo qui andare oltre questo rapido stato della questione, ci limiteremo a un punto di vista "teologico biblico" e ad alcuni titoli regali che permettono di porre il r. in rapporto a Jahweh e al popolo.

1 Scelto da Jahweh (Dt 17,15) Jahweh ha scelto Saul (1Sam 10,24), Davide (1Sam 16,8.9.12; 2Sam 6,21; 1Re 8,16; Sal 78,70; 89,4), perché sia il capo (*nāgîd:* 1Sam 9,16; 10,1; 2Sam 5,2; 6,21; 7,8; 1Re 8,16; 1,35; vedi RB 77, 1970, 186-199; 85, 1978, 298-300 nota 33), il pastore (2Sam 5,2), di Israele suo popolo. Questa scelta divina, la cui narrazione si attenua con la successione dinastica inaugurata dalla designazione di Salomone da parte di Davide (1Re 1,32-40), riappare nel regno del nord dove Jahweh, attraverso i profeti (1Re 11,29-39; 19,16; 21,17-19; 2Re 9,1-10), innalza o abbatte i r. (1Re 14,7-17; 16,1-4; 21,20-24; 2Re 9,7-10; Os 8,4; 13,11). Che si possa o meno tradurre queste differenze in termini istituzionali (regalità carismatica-regalità dinastica: A. Alt, R. de Vaux, J.A. Soggin), è certo che la regalità dinastica davidica non sminuisce l'importanza dell'elezione divina. Jahweh ha scelto Davide e la sua casa (2Sam 7,8-16; 23,5; Sal 89,30-38; 132,1-12) e questa scelta sembra rinnovarsi ad ogni investitura (1Re 2,15; 1Cr 28,5-7; Sal 2,6-7).

La scelta divina è ratificata per acclamazione dal popolo (1Sam 10,24; 1Re 1,34.40; 2Re 11,12), il cui ruolo è peraltro poco chiaro, ma appare, a più riprese, il garante della legittimità davidica (2Re 11,13-20; 14,21; 21,24; 23,30). Scelto da Jahweh, r. d'Israele (1Sam 8,7; 12,12; 1Cr 28,5; 29,11; 2Cr 9,8; 13,8), "per farlo sedere sul trono del regno del Signore su Israele" (1Cr 28,5; 29,23), il r. è suo vassallo, suo "servo" (2Sam 7), prima di governare con timore di Dio (2Sam 23,3), con fedeltà alla sua volontà (Dt 17,18-20; 1Sam 12,14-15.24-25; 15,22-23; 2Sam 7,14; 1Re 2,3-4; Sal 89,29-34; 132,12).

2 "Unto di Jahweh" In ebr. *māšîah*, nella LXX *christos* (→Messia); benché non si abbiano molte indicazioni sul rituale d'investitura (1Re 1,32-48; 2Re 11,12-20), sembra che l'unzione ne fosse l'elemento essenziale. Samuele unge Saul (1Sam 9,16; 10,1) e Davide (1Sam 16,13) che verrà unto anche da Giuda (2Sam 2,4) e poi da Israele (2Sam 5,1-3). Successivamente è menzionata solo l'unzione di Assalonne da parte dei suoi sostenitori (2Sam 19,11), quella di Salomone (2Re 1,34.39), di Ieu (2Sam 9,3.6.12), di Ioas (2Re 11,12) e di Ioacaz (2Re 23,30), ma tutti i r. di Giuda, e probabilmente di Israele, furono unti. A parte ciò che si sa delle origini e del carattere democratico primario che a volte le viene attribuito (2Sam 2,4; 5,3), questa unzione appare come un rito religioso (1Re 1,34-40) che rende effettiva la scelta divina, si accompagna al dono dello Spirito (1Sam 10,6; 16,13) e fa del r. un consacrato, in relazione privilegiata con Jahweh e, come tale, inviolabile (1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,14.16; 19,22): l' "unto di Jahweh" (1Sam 12,3.5; 16,6), il più delle volte davidico, cantato nei testi poetici (1Sam 2,10; 2Sam 23,1; Sal 2,2; 18,51 = 2Sam 22,51; Sal 20,7; 89,39.52; 132,10 = 2Cr 6,42; Sal 132,17; Lam 4,20).

3 "Figlio di Jahweh" Titolo che si incontra solo in due Sal (2,7; 110,3 secondo la LXX e certi manoscritti ebraici), che alcuni considerano d'altronde messianici, ma che sono, probabilmente, all'origine dei Sal d'intronizzazione. Niente lascia quindi supporre una divinizzazione del r., impensabile in Israele con la sua fede in Jahweh, Dio personale, unico e trascendente. Bisogna dire altrettanto del titolo di "dio" *(ʾĕlōhîm)* dato al re (Sal 45,7) e che

la Bibbia applica sia a Jahweh che agli angeli della corte divina (Sal 29,1; 89,7) o a uomini eminenti (Sal 58,2; 82,1.6). Il r. non è certo un uomo come tutti gli altri, ma non è neppure Dio (2Re 5,7; Ez 28,2.9). I profeti, che pur denunciano i tanti errori dei r., mai rimproverano loro la pretesa di essere degli dei. La formula dei Sal 2; 110 potrebbe ispirarsi, demitizzandola, alle immagini della nascita divina dei r. egiziani, ma si spiega sufficientemente come formula di adozione: "Tu sei mio figlio" (*Codice di Ammurabi* 170), in linea con la profezia di Natan (2Sam 7,14). Con l'alleanza con Davide (2Sam 23,5; Sal 89,29.35) Jahweh ha adottato la sua discendenza e ogni intronizzazione comporta un rinnovamento di questa adozione.

4 "Sacerdote dell'ordine di Melchisedek" Questa menzione del sacerdozio del r., unica nell'AT (Sal 110,4), è di difficile interpretazione. L'ipotesi di H.H. Rowley (VT 17, 1967, 485), che fa del Sal 110 un dialogo tra Davide e Zadok, in cui questi proclama che Davide è a Gerusalemme (vv. 1-3) e quello risponde che Zadok è sacerdote della città (v. 4), appare non sufficientemente fondata. Benchè ricorrenti, i riferimenti ai "r.-sacerdoti" del Medio Oriente non sono sufficienti a stabilire la loro consistenza in Israele. La Bibbia spesso dà per scontato il ruolo cultuale dei r., che intervengono nella organizzazione e nella riforma del culto (2Sam 24,25; 1Re 6,9; 12,26-33; 2Re 23; 1Cr 13; 15-16; 21-29; 2Cr 2-8; 15; 29,31; 34,35) anche con atti sacerdotali propriamente detti (1Sam 13,9-10; 2Sam 6,13.18; 24,25; 2Re 16,12-13); occorre attendere la scomparsa della regalità per poter distinguere i sacrifici del "principe" (Ez 45,17-46,15) dalla loro offerta riservata ai sacerdoti (Ez 46,2) e vedere la condanna dell'offerta d'incenso di Ozia (2Cr 26,16-21). Ma questi interventi cultuali, di cui alcuni (organizzazione del culto, nomina del clero) non oltrepassano le prerogative d'un monarca in una religione di stato, non implicano il sacerdozio del r. e si spiegano a sufficienza col suo carattere di "unto di Jahweh". L'unzione, che consacra il r., non lo costituisce sacerdote in senso tecnico (Dt 33,8-10; Lv 8-10; il sacerdote, del resto, non veniva unto in epoca monarchica: →sacerdotale, investitura), ma fa di lui una persona consacrata che, come tale, in certe circostanze può agire come capo religioso del popolo. Il Sal 110 non sembra dire di più, preoccupato soprattutto di esaltare la regalità davidica di Gerusalemme, mostrando come essa non fosse affatto inferiore a quella che l'ha preceduta, quella di Melchisedek (Gen 14,18).

5 "Salvatore del suo popolo" Secondo la concezione diffusa nell'antico Oriente, il r. d'Israele (come il r. Jahweh: Is 33,32) è considerato il salvatore del suo popolo. Le speranze sono riversate sul r. che libera dai nemici (1Sam 8,20; 9,16; 2Sam 3,18; 19,10; 2Re 13,5), che viene chiamato in aiuto nel pericolo (2Re 6,26), "il saggio" a cui si chiede giustizia (2Sam 14,4-17; 2Re 3,16-28). A immagine di Jahweh, il cui trono è fondato sul diritto e la giustizia (Sal 89,15; 97,2), il r. deve assicurare diritto e giustizia (2Cr 9,8; Sal 45,7-8; 72,1-14; Pr 16,12; 25,5; 29,4.14; Is 9,6; 11,2-4; Ger 21,11; 22,3; 23,5) specialmente in favore dei più deboli. Da lui dipenderanno la pace e la prosperità del paese (Sal 72,7-8.16), la vita del suo popolo (Lam 4,20). Queste speranze saranno molto spesso deluse (Ger 22,13-19), ma sopravviveranno alla monarchia →messianica.

Bibl. InstAT, 1, 145-176; THAT, 1, 908-920; TWAT, IV, 926-957; TWNT, 1 562-592; X/2, 1008-1014; TWAT, 1. Engnell, *Studies in Divine Kingship in Ancient Israel*, Uppsala, 1943; J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A.T. et dans les textes mésopotamiens*, AnBib 3, 1954; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955; G. Widengren, *Sakrales Königtum im A.T. und im Judentum*, Stuttgart, 1955; S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford, 1959; J.A. Soggin, *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung*, BZAW 104, 1967; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms*, Roma, 1967; B.C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of IS 7-15*, SBLDiss 27, 1976; T.N.D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, ConBibOT 8, 1976; T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki, 1977; T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal Dynastic Ideology*, BZAW 142, 1977; F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des A.T. und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, WMANT 49, 1978; H. Cazelles, *Le Messie de la Bible*, Paris, 1978, 31-86.225-233. [A. Moreno Casamitjana, *La monarquia como factor de unidad de las tribus*, in Pontificia Commissione Biblica (éd.), *Unité et diversité dans l'Église*, Civitas Vaticana, 1989, 39-52; J. De Savignac, *La Royauté en Israël*, ETL 66, 1991, 413-17; W.J. Bergen, *The prophetic alternative: Elisha and the Israelite monarchy*, in R.B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective* (= SBLSemSt), Atlanta GA, 1992, 127-37; P. Abadie et alii, *Bible et royauté*, Cah-Év n. 83, 1993].

ABoud

RE, LIBRI Quarto libro della raccolta ebraica dei "Profeti", il libro dei Re contiene la storia d'Israele dall'avvento di Salomone all'esilio a Babilonia. La divisione in due libri proviene dalla LXX che, inoltre, unendo Samuele e Re sotto un solo titolo, parla di "3-4 Re".

1 Struttura Il libro è diviso in tre grandi parti.

A *Storia di Salomone (1Re 1-11).* Dopo aver raccontato la salita al trono (1-2), il libro celebra la magnificenza del suo regno: la sua saggezza (3,1-5,14), le sue costruzioni, in particolare quella del Tempio (5,15-9,25), le sue ricchezze (9,26-10,29), e termina con la rievocazione dei suoi compromessi religiosi (11,1-10) causa dei rovesci (11,14-25) e delle lacerazioni del suo regno (11,11-13.26-40).

B *Storia dei due regni (1Re 12-2Re 17),* dalla morte di Salomone alla caduta di Samaria. A parte

qualche sezione, segnata dall'intervento di un profeta — Achia (1Re 12,1-14,20), Elia (1Re 17-2Re 1), Eliseo (2Re 2-13) —, questa storia non è che un seguito di "notizie" sui re di Giuda e d'Israele, classificate in ordine cronologico e costruite col medesimo schema: "Nel tale anno di X, re d'Israele, Y divenne re a Giuda. (Y aveva N anni quando divenne re), regnò N anni a Gerusalemme (sua madre si chiamava A, figlia di B). Fece ciò che è male (ciò che è bene) agli occhi di Dio. Le altre gesta di Y sono descritte nel libro delle Cronache dei re di Giuda. Y si addormentò con i suoi padri e lo seppellirono nella città di Davide e Z regna al suo posto". Lo stesso schema, a parte ciò che è tra parentesi (età del re, nome della madre, eventuale menzione del bene) è utilizzato per i re d'Israele. Proposto fin dall'inizio (1Re 2,10.12; 11,41-43; 14,19-20), questo schema diventa del tutto evidente a partire da Roboamo (1Re 14,21-22.25-31) ed è riproposto pressoché inalterato per ogni sovrano di Giuda e d'Israele, dando al libro la sua ossatura e il suo stile teologico.

C *La fine del regno di Giuda (2Re 18,25).* Essa è ricordata con una serie di "notizie" (a parte la sezione Isaia-Ezechia: 2Re 18,17-20; cfr. Is 36-39) sugli ultimi re di Giuda, che terminano col racconto della catastrofe della liberazione di Ioiachin in esilio (25,27-30).

2 Datazione, fonti e formazione Il libro, allo stato attuale, con la menzione della grazia fatta a Ioiachin nel 562 (2Re 25,27-30), non è anteriore alla seconda parte dell'esilio (tra il 560 e il 538). È possibile che sia stato redatto solo allora dall' "autore" della storia deuteronomistica (M. Noth; M. Rohm). Benché alcuni indizi suggeriscano redazioni diverse, l'identificazione e la data di queste restano comunque difficili da precisare. Alcuni distinguono due redazioni: R1 completata prima dell'esilio (P. Buis, 728-730) e forse anche prima del 609 (R. de Vaux, *Rois,* 16), che termina con il racconto della riforma di Giosia (2Re 22,23) e l'elogio del re (23,25), e R2, del tempo dell'esilio, che avrebbe completato (23,26-25,30) e riletto R1 in funzione della situazione dell'esilio (1Re 8,46-53; 9,6-9; 2Re 17,19-20; 21,7-15; 22,16-17). Ma altri distinguono (con alcune divergenze nell'attribuzione) tre redazioni compilate in Giudea dopo il 587. È così per A. Jepsen, che distingue R1 scritta da un sacerdote all'inizio dell'esilio, giudicando i re a seconda del loro atteggiamento verso il culto e il Tempio, R2 di un autore profetico intorno al 550 circa, e R3 che porta alcuni ritocchi levitici verso il 500; W. Dietrich e il suo DtrG (primo storico deuteronomista) che scrive tra il 587 e il 580, seguito da un DtrP (profetico) e completato da un DtrN (nomistico) verso il 560. Si può dire altrettanto della ricostruzione della fonte già elaborata (*Libro dei Re* primitivo), che avrebbe utilizzato il primo redattore (A. Jepsen; H. Weippert sulla base d'uno studio di diverse formule di "notizie", che E. Cortese, al contrario, attribuisce tutte all'autore deuteronomista). È tuttavia incontestabile che la redazione abbia attinto a diverse fonti letterarie. Il libro rinvia esplicitamente alla *Storia di Salomone* (1Re 11,41), agli →*Annali dei re d'Israele e di Giuda.* Altre fonti sono riconoscibili dalla particolarità del loro contenuto e dallo stile: cronaca della *Successione di Davide* (1Re 1-2), documenti d'archivio (1Re 4; 5,7-8), documenti sacerdotali del Tempio (1Re 6-7; e certamente elementi di 2Re 12; 16), storia delle guerre aramee di Acab (1Re 20; 22,1-38), racconti sui profeti, raggruppati intorno alle grandi figure di Achia (1Re 11,29-14,18), di Elia (1Re 17-19; 21; 2Re 1), di Eliseo (2Re 2-9; 13,14-21) e Isaia (2Re 18,17-20,19; cfr. Is 36-39), senza dubbio provenienti dai circoli profetici e che hanno probabilmente avuto tutte una storia letteraria (O. Steck; H.C. Schmitt) prima di trovar posto nella redazione dei Re.

Nell'impossibilità di poter consultare le fonti originali, sarà sempre difficile valutare in esatta misura il lavoro e le intenzioni dei redattori. Non c'è dubbio comunque che il libro, con le sue "notizie" così caratteristiche, intenda evidenziare per la sua epoca, la lezione religiosa di questo periodo regale: una teologia della storia.

3 Il libro dei Re e la storia Il carattere di storia religiosa, "deuteronomistica", del libro, è fin tropo evidente perché vi si cerchi una "storia della monarchia in Israele". I redattori hanno ritenuto solo ciò che serviva al loro scopo e le fonti alle quali rinviano per un supplemento di informazioni sono andati irrimediabilmente perdute. Comunque, i dati conservati sembrano di buon valore storico e ricevono una felice illuminazione dalla documentazione extra-biblica. L'archeologia palestinese ha messo in luce numerose vestigia della civiltà di quest'epoca, ma pochissimi scritti: ostraka di →Samaria (VIII secolo), di →Lachis (poco prima del 587), iscrizione di →Siloe (2Re 20,20). La stele di →Mesa (verso l'840) dà la versione moabita della politica transgiordanica di Acab (2Re 3). Il risveglio delle grandi potenze (Egitto, Assiria, Babilonia) che successivamente domineranno la storia del Medio Oriente a partire dalla morte di Salomone (1Re 14,25-26), ci fornisce un'abbondante documentazione (DBS, X, 733-740) che permette a volte di completare i dati biblici, verificandone spesso il valore storico, e soprattutto di precisare la cronologia israelitica del libro e di collocare questo periodo nella grande storia.

4 Teologia Redatto (o completato) sotto l'esilio, il libro racconta una storia dei re di Giuda e di Israele, giudicata dal punto di vista della teologia deuteronomistica (1Re 2,3-4; 11,33-38; 8,14-53; 2Re 17,7-41) e, in particolare, dai principi che hanno guidato la riforma di Giosia (2Re 23,4-20.24). Tutti i re di Israele dopo Geroboamo (1Re 12,26-33) e la maggior parte dei re di Giuda, a cominciare da Salomone (1Re 11,1-10), hanno "fatto ciò che è male agli occhi di Dio": peccato che comprende il culto degli dei stranieri (1Re 11,1-10.33; 14,22-24; 16,30-33; 2Re 21) e il culto di Jahweh praticato a Betel e a Dan (1Re 12,26-33) o sulle alture d'Israele (1Re 13,33-34). Solo qualche re di Giuda "fece ciò che è

bene agli occhi di Dio'' (1Re 15,11-14; 22,43-44; 2Re 12,3-4; 14,3-4; 15,3-4; 15,34-35) e solo due, Ezechia (2Re 18,3-6) e Giosia (2Re 22,2; 23,5), meritano un elogio incondizionato per aver soppresso le alture e le pratiche idolatriche.

L'infedeltà del re spiega lo smembramento del regno di Davide-Salomone (1Re 11,11-13.29-39), la sparizione del regno d'Israele (2Re 17,7-23; 18,9-12) e quindi la rovina di Gerusalemme e l'esilio (1Re 9,6-9; 2Re 17,19-20). Tutta la storia dei re non è che un seguito di infedeltà che le riforme di Ezechia e di Giosia hanno potuto per un po' frenare, ma non arrestare. Il male era troppo profondamente radicato e, da Manasse in poi, il castigo diventa inevitabile (2Re 21,11-15; 22,16-17; 23,26-27; 24,3-4).

Ma, al di là di questa spiegazione delle sventure dell'esilio, il libro, come tutta la storia deuteronomistica, lascia intravedere un futuro. Una speranza resta aperta attraverso la conversione a Jahweh (1Re 8,33. 35.46-51; Dt 4,25-31; 30,1-10), sempre fedele all'alleanza e alle promesse fatte a Davide e alla sua discendenza (2Sam 7,8-16; 1Re 8,25; 11,36; 2Re 8,19) e il cui ricordo sembra emergere discretamente dal racconto della liberazione di Ioiachin (2Re 25,27-30).

Bibl. Commentari: A. Médebielle, Paris, 1949; R. de Vaux, Paris, 1958²; A. Van den Born, Roermond, 1958; J. Gray, London, 1964; M. Noth, Neukirchen, 1968; J. Robinson, London, 1972-1976; W. Würthwein, Göttingen, 1977; H.A. Brongers, Nijkerk, 1976⁶; M. Rehm, Würzburg, 1979-1982. [M. Cogan-H. Tadmor, *II Kings. A new translation with introduction and commentary* (= AnchorB 11), New York, 1988; B.O. Long, *2 Kings* (= OTL 10), Grand Rapids MI, 1991].

Studi: DBS, X, 695-740; A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbüches*, Halle, 1956²; J. Debus, *Die Sünde Jeroboams. Studien zur Darstellung Jeroboams und der Geschichte des Nordreichs in der dtr Geschichtsschreibung*, FRLANT 93, 1967; O.H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, WMANT 26, 1968; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, FRLANT 108, 1972; H.C. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloh, 1972; H. Weippert, *Die ''deuteronomistischen'' Beurteilung der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher*, Bb 53, 1972, 301-339; J. Delorme, in H. Cazelles (ed.), *Introduction à la Bible*, II, Paris, 1973, 301-327; E. Cortese, *Lo schema deuteronomistico per i re di Giuda e d'Israele*, Bb 56, 1975, 37-52. [G. Hentschel, *Elija und der Kult de Baal*, in E. Haag (hrg.), *Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Isral* (= QDisp 104), Freiburg i.B., 1985, 54-90; G. Corcetti, *1-2 Samule; 1-2 Re* (= LOB 1.8), Brescia 1987; L.M. Barré, *The rhetoric of political persuasion. The narrative artistry and political intensions of 2 Kings 9-11* (= CBOMon 20) Washington DC, 1988; *I Libri dei Re. Ai tempi dei re, Dio parla per mezzo dei profeti* (= In Ascolto. Commento Liturgico 5), Leuman (To), 1989; A Catastini, *Isaia ed Ezechia. Studio di storia della tradizione di II Re 18-20/Is 36-39* (= Studi Semitici 6), Roma, 1989; L. Alonso Schökel, *Arte narrativa en Josué-Jueces-Samuel-Reyes*, EstBíb 48, 1990, 145-69; N. Lohfink, *2 Kön 23,3 und Dtn 6,17*, Bib 71, 1990, 34-42; P.D. Stern, *The herem in 1 Kgs 20,42 as an Exegetical Problem*, *ivi*, 43-47; N. Lobfink, *Die Kultreform Joschijas von Juda. 2 Kön 22-23 als religionsgeschichtliche Quelle*, in Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistichen Literatur II* (= SBAB 12), Stuttgart, 1991, 209-28; N. Lobfink, *Zur neuren Diskussions über 2 Kön 22-23*, *ivi*, 179-208; S.L. McKenzie, *The trouble with Kings. The composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (= VTSup 42), Leiden, 1991; W.J. Bergen, *The prophetic alternative: Elisha and the Istraelite monarchy*, in R.B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective* (= SBLSemSt), Atlanta GA, 1992, 127-37; S. De Jong, *Het verhaal von Hizkia en Sanherib. Een synchronische en diachronische analyse von II Kon. 18,13-19,37 (par. Jes 36-37)*, Amsterdam, 1992; F. Luciani, *Il significato e la funzione sintattica di lalœkœt in 1 Re 12,24b*, RivB 40, 1992, 257-97; T.H.Renteria, *The Elijah/Elijah [sic! leggi Elisha] stories. A socio-cultural analysis of prophets and people in ninth-century B.C.E.*, in R.B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective* (= SBLSemSt), Atlanta GA, 1992, 75-126; J.A. Todd, *The pre-deuteronomistic Elijah cycle*, *ivi*, 1-35; S. Virgulin, *La preghiera di Salomone per la consacrazione del tempio (1 Re 8)*, in *La parola diventa preghiera*, ParSpV n. 25, 1992, 43-54].

ABoud

RE, STAGNO DEL In ebr. *bərēkat hammelek;* stagno di Gerusalemme da situare presso la porta della Fonte; corrisponde forse alla piscina disposta da Ezechia (Ne 2,14). MDef

RE, VALLE DEL In ebr. *ʿēmeq hammelek;* luogo d'incontro, sconosciuto altrove, tra Abram, il re di Sodoma e Melchisedek, re di Salem (Gen 14,17). MDef

REBA In ebr. *rebaʿ*, ''quarto'', ''quartiere'' (in aram. il termine significa ''ovile''); uno dei cinque re di Madian uccisi nella guerra degli Israeliti contro i Madianiti (Nm 31; Gs 13,21). JMer

REBECCA In ebr. *ribqāh*, antica forma aramaica d'un nome femminile che significava ''compagna di letto'' o d'un toponimo che aveva approssimativamente il significato di ''letto''; figlia di Betuel l'Arameo (Gen 22,23; 24,15). Sorella di Labano (24,39; 25,20; 27,43) e moglie di Isacco (24-27). Sterile (25,21) come Sara, R. diventa, per grazia di Jahweh, madre di Esaù e di Giacobbe, fratelli nemici che si disputano la precedenza già nel grembo materno (25,21-26). Preferendo Giacobbe, R. l'aiuta a ottenere la benedizione paterna (27,1-29) e a sfuggire alla vendetta di Esaù (27,42-45), mandandolo dal fratello Labano. La sua morte non è menzionata, ma sarebbe stata sepolta nella tomba dei patriarchi a Macpela (Gen 49,31). ABoud

RECAB In ebr. *rēkāb*, "cavaliere" (?); capo della banda di Is-Baal, il figlio di Saul; insieme al fratello Baana decapita il suo padrone durante la siesta e ne porta la testa a Davide che, indignato per l'assassinio, li fa uccidere, fa tagliare loro mani e piedi e fa appendere il loro cadavere (2Sam 4,5-12). JLong

RECABITI In ebr. *rēkābîm;* clan →kenita della Palestina meridionale (1Cr 2,55) che conduce ancora vita nomade all'inizio del VI secolo a.C. (Ger 35). Nel IX secolo esso si spingeva fino al centro della zona montagnosa cisgiordana (2Re 10,15.23). Dopo l'esilio, si ritrova probabilmente una famiglia di R. presso Gerusalemme (Ne 3,14). I R. erano conosciuti per il loro fervore jahwista (2Re 10,15.23; Ger 35; →apocrifi dell'AT).

Bibl. InstAT, I, 325; II, 172; L. Gautier, *A propos des Rékabites*, in *Études sur la religion d'Israël*, Lausanne, 1927, 104-129; K.H. Keukens, *Die rekabitischen Haussklaven in Jeremia 35*, BZ 27, 1983, 228-235. ELip

RECABITI, STORIA →apocrifi dell'AT.

RECIPIENTI

1 AT L'ebr. *kᵉlî* ha spesso il senso di "vaso", "recipiente", sia esso di →pietra, di →ceramica o di metallo (bronzo, argento, oro). Mentre i vasi e gli utensili del Tempio di Gerusalemme e del palazzo reale (1Re 7,51; 8,4; 10,21.25; 2Re 24,13; 25,14; Esd 1,7-10; 6,5) erano d'oro, d'argento o di bronzo, la maggior parte dei r. domestici doveva essere di ceramica (cfr. 2Re 4,1-7).

2 NT All'epoca del NT le regole di purificazione rituale provocarono lo sviluppo della produzione in serie di vasi di pietra (cfr. Gv 2,6), grandi e piccoli, specialmente a Gerusalemme e dintorni. Nelle lettere, la diversità dei vasi di ceramica, d'oro o d'argento, è un'immagine della diversità umana (Rm 9,21s; 2Tm 2,20s), essendo il vaso una metafora per il corpo (2Cor 4,7; 1Ts 4,4; 1Pt 3,7?).

Bibl. S. Gibson, *The Stone Vessel Industry at Hizma*, IsrEJ 33, 1983, 176-188; Y. Magen, *Jerusalem as the Centre for Stone-Ware Production in Herodian Times*, Qadm 17, 1984, 124-127. ALem

RECOB In ebr. *rᵉḥōb*, "piazza", "mercato".

1 Località di Aser che restò nelle mani dei Cananei (Gs 19,30; Gdc 1,31); potrebbe essere tell Bīr el-Ġarbī, 18 km a nord-est di Haifa.

2 Località di Aser, città levitica ghersonita (Gs 21,31; 1Cr 6,60); localizzazione sconosciuta.

3 Forma del nome di →Bet-Recob (Gdc 18,28). MDef

RECOBOT In ebr. *rᵉḥōbôt*, "larghi spazi" "piazze"; pozzi da situare tra Gerar e Bersabea (Gen 26,22). MDef

RECOBOT-IR In ebr. *rᵉḥōbôt ʿîr;* espressione applicata a Ninive in Gen 10,11 e che significa "piazze della città" (cfr. Lam 2,11), che è tradotto molto bene dalla Volgata con *plateae civitatis*. Si tratta dunque di "Ninive con delle pubbliche piazze", conformemente all'idea che si era diffusa sulle sue dimensioni e della quale in Giuda si favoleggiava (Gio 3,3; 4,11).

Bibl. G. Dossin, *Le site de Reḫobot-ʿIr et de Resen*, Mus 47, 1934, 107-121; É. Lipiński, *Nimrod et Aššur*, RB 73, 1966, 77-94 (spec. 84-89); J.M. Sasson, *Reḥōvōt-ʿîr*, RB 90, 1983, 94-96. ELip

RECOBOT-NAAR In ebr. *rᵉḥōbôt hannāhār*, "posto sul fiume"; località edomita a sud del mar Morto, patria di Saul, re di Edom (Gen 36,37; 1Cr 1,48-49). Alcuni commentatori ritengono che *hannāhār* designi l'Eufrate. Il toponimo può essere identificato con l'attuale ḫirbet ʿEn Riḥāb, 27 km a sud di Kerak. MDef

RECUM In ebr. *rᵉḥûm*, "mosso a pietà"; governatore persiano di Samaria sotto il regno di Artaserse I o II; scrive al re per informarlo della ricostruzione da parte dei Giudei dei bastioni di Gerusalemme (Esd 4,8-16) ottenendo da lui l'ordine di interrompere i lavori (Esd 4,17-24). JMer

REDAKTIONSGESCHICHTE →storico-critica, esegesi.

REOENZIONE

1 AT La nozione di r., strettamente legata a quella di salvezza, di liberazione, è espressa nell'AT dalle radici *gʾl* e *pdh*, il più delle volte tradotti in greco nella LXX e nel NT con *lytroun* e i suoi derivati, e in latino con *redemptio*. Quest'ultimo termine significava in origine il riscatto d'una carica pubblica (sul tipo di quella del notaio, oggi) per mezzo del versamento di una somma. Questo aspetto di una somma da versare e soprattutto di un beneficiario di questa somma evidenziata dai verbi *pādāh* (in ebraico), *lytroun* (in greco), *redimere* (in latino), è secondaria, se non assente, dalla nozione teologica di r. Il termine ebr. *pidyôn* o *pidyôm* ("prezzo del riscatto") e il verbo *pādāh*, "riscattare", appartengono al linguaggio giuridico, nel senso d'una ammenda inflitta al posto di una pena corporale, "in riscatto della propria vita" (p. es. Es 21,30), d'un *kōper* da versare (→espiazione) o d'una somma versata in risarcimento. Gli stessi termini vengono usati nel linguaggio cultuale per indicare la pratica del →"riscatto", attraverso un'offerta, d'un →primogenito. Il verbo *gāʾal* e il sostantivo *gōʾēl*, propri dell'ebraico tra le lingue semitiche, si riferiscono all'ambito degli obblighi familiari. Del resto la LXX li traduce spesso con *agchisteutēs* (da *agchista*, "molto prossimo") che significa "parente stretto". Si tratta allora di esercitare un dovere di prelazione per un bene della famiglia che deve restare nel patrimonio (Ger

32,7; Rt 4,4-6; ecc.), o di esercitare il dovere familiare di vendicare l'onore offeso o la vita, alla quale è stato attentato, d'un parente prossimo. →riscatto; →levirato.

Per analogia con l'azione di pagare il prezzo del riscatto, di liberare uno schiavo che diventa affrancato, l'AT dirà di Jahweh che ha "riscattato" ("liberare", *pādāh*) il suo popolo o il suo servo (il re) o il salmista, ecc. (2Sam 4,9; 1Re 1,29; Is 29,22; Ger 31,4; Sal 34,23; ecc.) o che ha "vendicato" ("salvare la vita, *gā'al*) il suo popolo o il suo servo (Is 44,23; 48,20; Sal 107,2; ecc.).

L'azione liberatrice di Jahweh si è manifestata essenzialmente nella liberazione dall'Egitto, che è la liberazione per eccellenza: Israele è il popolo che Jahweh "ha riscattato *(pādāh)* dalla condizione servile" (Dt 7,8; 13,6; ecc.). Da ciò deriva che Israele è uno schiavo liberato (Dt 15,18 e soprattutto 5,15), ma anche che Jahweh ha esercitato il suo diritto di riscatto *(gā'al)* perché Israele appartiene alla famiglia di Dio (cfr. Os 11,1). Accanto a questo uso collettivo del termine "riscatto-r.", applicato al popolo, si trova anche un impiego individuale: Dio "riscatta", "libera" individualmente i suoi fedeli. I verbi sopra citati sono usati in questo senso soprattutto nei Sal: Dio "riscatta" l'anima (la vita) del salmista facendolo sfuggire a un pericolo incombente come la morte, la malattia, l'agguato. Ma si sa che dietro il salmista e l'apparente espressione individuale della preghiera si cela spesso un collettivo che canta il Sal, cioè il popolo giudaico.

Colui che ha riscattato continua a difendere (Ger 31,11; Geremia impiega qui in parallelo i due verbi *pādāh* e *gā'al*) nel senso che continua a vegliare sul popolo che egli si è acquistato (Sal 25,22). Il concetto di r. o di riscatto equivale infatti a quello di acquisto (o meglio, in questo caso, di "recupero"): Israele, liberato, cessa di appartenere come schiavo all'Egitto; appartiene a Jahweh, è il popolo che Dio si è acquistato (Es 15,16), è un suo bene. Riscattando Israele (Es 15,13), Jahweh si riprende la sua proprietà; Israele non resterà per molto bottino dell'Egitto. Più precisamente, Israele è il primogenito che Dio si è acquistato liberandolo dall'Egitto e facendolo sfuggire alla strage dei primogeniti (Es 12,29-34): "Allora tu dirai al faraone: Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito. Io ti avevo detto: lascia partire il mio figlio... Ma tu ha rifiutato... Ecco io faccio morire il tuo figlio primogenito!" (Es 4,23). Si nota che la pratica di riscattare i →primogeniti dell'uomo e del bestiame (Es 13,11-13; →riscatto) ricorda che tutto Israele è il primogenito che appartiene interamente a Jahweh (cfr. Nm 3,13: "perché ogni primogenito è mio. Quando io colpii tutti i primogeniti nel paese d'Egitto, io mi riservai in Israele tutti i primogeniti degli uomini e degli animali; essi saranno miei"). Nel periodo dell'esilio l'immagine del riscatto sarà impiegata per designare la liberazione attesa e realizzata da Ciro. Is (soprattutto il Deuteroisaia) ne fa largo uso: Is 35,10; 43,1; 44,22-23; 51,11; ecc. La fine dell'esilio a Babilonia e il ritorno in terra d'Israele sarà un nuovo esodo, superiore al primo (Ger 23,7-8).

2 NT Il verbo *lytroun* e i suoi derivati (in particolare *apolytrōsis*) sono usati 20 volte nell'NT, di cui 18 per designare la salvezza ottenuta per mezzo di Gesù Cristo. La r. è qui legata direttamente o indirettamente alla morte di Gesù: "...con il proprio sangue... procurandoci così una redenzione *(lytrōsis)* eterna..." (Eb 9,11-15) Gesù Cristo dà la sua vita in "riscatto" *(lutron;* Mt 20,28 e Mc 10,45); mediante il suo sangue abbiamo la "redenzione" *(apolytrōsis:* Ef 1,7); ci ha "riscattato" *(lytroun)* da ogni iniquità (Tt 2,14); "ha dato se stesso in riscatto per tutti" *(antilytron:* 1Tm 2,6; ecc.).

Nei Vangeli la liberazione di cui si parla è collettiva: "per molti" (Mt 20,28); Dio opera la liberazione del suo popolo Israele (Lc 1,68; 2,38; 24,21). Gli altri testi si riferiscono a una liberazione più personale e la r. giunge fino alla resurrezione individuale: "la r. del nostro corpo" (Rm 8,23) ci farà partecipare alla gloria di Cristo. Questo aspetto della r. "non ancora" evidente (Rm 6,5; cfr. 1Gv 3,2) è tuttavia presente, "già ora", in potenza (Ef 2,5). Riguardo a ciò che è già compiuto, la r. è oggi perdono, liberazione dal peccato: Col 1,14 (i due termini "r." e "remissione" sono qui in parallelismo); 1Pt 1,18. È certo che questa r., acquistataci dalla morte-risurrezione di Cristo, genera i suoi effetti per il cristiano a partire dall'atto di fede e dal battesimo (At 2,38; Rm 6; ecc.).

Alcuni autori si sono posti la domanda: pagando il riscatto a chi? Il senso della parola in ebraico, in greco e in latino insiste in effetti su questa nozione di somma da pagare e certe frasi del NT sostengono la metafora, p. es. 1Pt: "Non a prezzo di cose corruttibili, come l'argento e l'oro, foste liberati... ma con il sangue prezioso di Cristo" (1Pt 1,18-19). Il termine "riscatto" mantiene qui tutto il suo significato di somma importante da pagare... al posto del colpevole (cfr. 1Tm 2,6); è il tema della "soddisfazione vicaria": è costata cara. La morte di Cristo, comunque, non deve apparire come una concessione fatta al diavolo che l'avrebbe ottenuta dopo un patteggiamento con Dio, in risarcimento dei suoi diritti sui peccatori! I sinottici nel presentare il confronto tra il diavolo e Gesù nel deserto (Mt 4,1-11 par.), il quarto vangelo nell'esprimere la condanna e l'esecuzione di Gesù come una sua vittoria su Satana (Gv 12,31; ecc.: la glorificazione del Cristo elevato), sono talmente esplicite da escludere ogni negoziazione con l'Avversario. Oltre all'aspetto del prezzo (alto) pagato da Cristo, il significato di r. contiene anche il risultato ottenuto: gli uomini, diventati schiavi di Satana a causa della loro disobbedienza, sono liberati dall'obbedienza di Cristo, obbediente fino alla morte (Fil 2,8).

Si nota chiaramente il parallelo con l'Esodo. Inoltre, sebbene per questa liberazione sia richiesta la partecipazione dell'uomo, essa è opera di Dio (cfr. Es 14,14; ecc.), essa fa di un popolo di schiavi un popolo di figli (1Gv 3,2; Gal 4,7; rivolgendosi ai neofiti, 1Pt 2,9 cita Es 19,5), un popolo che appar-

tiene a Dio (Tt 2,14). →riconciliazione, →riscatto, →sacrificio.

Bibl. DBS, III, 1-262; IX, 1045-1064; TWNT, I, 125-128; IV, 329-359; TWAT, I, 884-890; THAT, I, 383-394; II, 289-406; IDB, IV, 21-23; J.J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im A.T.*, Bern, 1940; B. Vawter, *Resurrection and Redemption*, CBQ 15, 1953, 11-23; C. Novel, *Essai sur le développement de l'idée biblique de la rédemption*, Lyon, 1954; S. Lyonnet, *De peccato et redemptione*, Roma, 1957-1959; id., *Conception paulinienne de la rédemption*, LumièreV, 36, 35-66; id., *De vocabulario Redemptionis*, Roma, 1960; S. Lyonnet-L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice, A Biblical and Patristic Study*, AnBib 48, 1970; A. Vergote, *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, 1976; J. Schmitt, *La genèse de la sotériologie apostolique*, RechSR 51, 1977; A. Schenker, *Substitution du châtiment ou prix de la paix*, in *La Pâque du Christ, Mystère de salut*, LD 112, 1982. [W. Haubeck, *Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs*, Giessen/Witten, 1985; J. Lehmann Dronke, *Erlösungslehre und evolutives Weltbild*, in W. Baier (hrg.), *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt. Festschrift für J. Kardinal Ratzinger, 60. Geburtstag, vol. I*, Sankt Ottilien, 1987, 195-211; S. Quinzio, *La redenzione messianica nell'ebraismo e nel cristianesimo*, RasT 28, 1987, 437-450; A. Rofé, *Isaiah 59:19 and the Trito-Isaiah's Vision of Redemption*, in J. Vermeylen (éd.), *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures: unité et complexité de l'ouvrage* (= BETL 81), Leuven, 1989, 407-10; R. Kessler, *"Ich weiß, daß mein Erlöser lebt". Sozialgeschichtliche Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25*, ZTK 89, 1992, 139-58]. FProd

REFAÎM In ebr. *rᵉpā'îm;* abitanti del mondo sotterraneo dello sheol (→morti, dimora dei) (Is 14,9; 26,14.19; Sal 88,11; Gb 26,5; Pr 2,18; 9,18; 21,16), nel quale si riteneva che esercitassero una funzione fertilizzante a vantaggio del rinnovamento della natura e della vita. È con questa sfumatura che il verbo *rāpā'* è impiegato in Gen 20,17 e in 2Re 2,22. I R. dei testi d' →Ugarit ricoprono lo stesso ruolo e sono considerati esseri divini, come lo spettro di Samuele che sale dalla terra in 1Sam 28,13. Sono menzionati anche in alcune iscrizioni fenicio-puniche e una dedica bilingue della Tripolitania del I secolo d.C. li assimila ai mani dei Romani (KAI 117). È questo carattere sovrumano dei R. che li fa considerare in certi testi dell'AT →giganti di altri tempi. Si credeva che avessero abitato la Palestina prima dell'arrivo degli Israeliti (Gen 14,5; 15,20; Dt 2,10s.20; 3,11.13; Gs 12,4; 13,12; 17,15; 2Sam 5,18.22; 1Cr 10,4.8).

Bibl. DBS, X, 344-357 (con bibliografia fino al 1979); C.E. L'Heureux, *Rank among the Canaanite Gods El, Ba'al, and the Repha'im*, Missoula, 1979; B.A. Levine-J.M. de Tarragon, *Dead Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty*, JAOS 104, 1984, 649-659. ELip

REFAN Questo nome è trasmesso sotto diverse forme, p. es. Remfa, Romfa, R. in At 7,43. C'è una citazione di Am 5,26 secondo la LXX che legge *raiphan*, mentre il testo masoretico ha *kiyyûn*. La vocalizzazione dei masoreti è tendenziosa, avendo essi utilizzato le vocali di *šiqqûs*, "abominio", per cancellare ogni allusione all'idolatria. Si tratta di →Chiion (Kevan), il dio assiro-babilonese del pianeta Saturno, a meno che non sia un errore di trascrizione della LXX = *kaiphan* diventato *raiphan* per una confusione tra le lettere *kaf* e *resh*. *WVog*

REFIDIM In ebr. *rᵉpîdîm*, "riposo", "larghezza"; tappa dell'esodo, la sesta dopo il mar Rosso secondo Nm 33,14; la quarta secondo Es 17,1 a 19,2. Mosè fa scaturire l'acqua dalla roccia, riporta una vittoria su Amalek e organizza il popolo dietro consiglio del suocero Ietro il Madianita. Quest'ultima indicazione orienta verso l'est della penisola del Sinai. Il toponimo, poco frequente, si trova sulla strada dei pellegrini, un po' a sud della moderna strada turistica. Un wādi Refayed scende da una montagna che porta lo stesso nome e bagna una piccola oasi, circa 10 km a nord-ovest del jebel Qaṭarīn.

Bibl. Abel, II, 213; M.J. Lagrange, RB 9, 86. MDB

REGGIO In gr. *rhegiōn*, in lat. *rhegium;* attualmente Reggio Calabria in Italia; città fondata nell'VIII secolo da alcuni Calcidesi di Zancle/Messina, per sorvegliare il traffico dello stretto; fu alleata di Roma fin dal 270 a.C. e divenne municipio nell'88. Paolo vi fa una sosta di un giorno in occasione della traversata tra la Sicilia e Pozzuoli (At 28,13).
AvdB-JMer

REGINA

1 Sposa de re La Bibbia menziona la r. (in ebr. *malkāh*) di Saba (1Re 10,1-13; 2Cr 9,1-12), la r. di Persia (Est 1,9; 24 ricorrenze del termine) ma nessuna r. d'Israele: per Israele il termine appare solo al plurale e solo in Ct 6,8-9. Il re ha il suo harem (1Re 11,1-3; 2Cr 11,18-21); la moglie preferita (2Cr 11,21), ma che non riceve il titolo di *malkāh*.

2 Madre del re Al contrario, la →"r. madre" — in ebr. *gᵉbîrāh:* titolo attribuito alla moglie del Faraone (1Re 11,19) ma a nessuna sposa di re israeliti — ha un rango ufficiale alla corte di Giuda (1Re 15,13; 2Cr 15,16; Ger 13,18; 29,2) e presso gli Hittiti, a Ugarit (DBS, IX, 1336-1337) e forse in Assiria. 1-2Re menziona sempre la madre del re che regna a Gerusalemme. Senza che le sia attribuito il titolo di *gᵉbîrāh*, Betsabea ne riceve gli onori alla corte di Salomone (1Re 2,13-19); e il ruolo di r. madre favorisce certamente il colpo di stato di Atalia, dopo la morte di Acazia (2Re 11). La situazione è meno chiara nel regno d'Israele. Le notizie di 1-2Re non menzionano mai lì la madre del re e il titolo di *gᵉbîrāh* è attribuito solo a Gezabele da alcuni principi di Giuda (2Re 10,13). Il Sal 45, epitalamio compo-

sto per un re d'Israele, pone alla destra del re, e distinta dall'harem (Sal 45,10), una *šēgal;* questo termine raro che designa la "r." di Persia (Ne 2,6) e le "mogli" di Baldassar (Dn 5,2.3.23) sembra far riferimento alla r. (Gezabele: Sal 45,13; 1Re 16,31).

Bibl. InstAT, 1, 177-182; G. Molin, *Die Stellung der gᵉbira im Staate Juda,* ThZ 10, 1954, 161-175; H. Donner, *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter in A.T.,* in *Festschrift J. Friedrich,* Heidelberg, 1959, 105-145; N.E.A. Andreasen, *The Role of the Queen Mother in Israelite Society,* CBQ 45, 1983, 179-194. ABoud

REGINA DEL CIELO In ebr. *malᵉkat haššāmayim;* il termine appare in Ger 7,18; 44,17-19.25 secondo Aquila, Simmaco, Teodozione e la Volgata; in 44,17-19.25 secondo la LXX. In tutti questi testi, quello masoretico legge *mᵉleket haššāmayim,* "l'opera dei cieli" (numerosi manoscritti ebraici *mᵉleʾket:* cfr. R.P. Gordon, *Aleph Apologeticum,* JQR 59, 1978, 112-116), che sembra una vocalizzazione tendenziosa, mettendo l'accento sul carattere creato delle schiere celesti (Gen 2,1-2) in contrapposizione al culto astrale (Dt 4,19).

La r. del c. è da identificare con Ishtar, la dea assiro-babilonese che porta lo stesso titolo *(šarrat šamē).* Ishtar è la figlia di Sin (il dio luna) e di Ningal ("la grande dama" in sumero; Nikkal in aramaico e in fenicio). Essa è la dea madre e come divinità astrale è il pianeta Venere: quale stella della sera è la dea dell'amore e della fertilità; come stella del mattino è la dea della guerra. Il serpente è uno dei suoi simboli. Il suo culto era molto diffuso: essa corrisponde alla sumera Inanna (o Innin) e ad Astarte nel semitico occidentale, in Canaan (1Sam 31,10), a Ugarit, a Sidone (1Re 11,5.33; 2Re 23,13). Si ritrova il suo culto anche in Egitto, a Cipro, a Cartagine, ecc., ancora in epoca cristiana. Questo culto dev'essere diventato popolare in Israele sotto Manasse (687-642; 2Re 21,1-7). La riforma di Giosia aveva tentato di sopprimerlo. Coloro che si erano rifugiati in Egitto dopo la distruzione di Gerusalemme attribuirono tutte le loro miserie a questa cessazione del culto della r. del c. (Ger 44,15-18). Il culto della dea madre era molto popolare, attirava soprattutto le donne, ma anche i mariti e i loro figli (Ger 7,18). Alla dea venivano offerti incenso, libagioni e "focacce con la sua immagine" (44,19). Il termine *kawwānîm* per queste focacce, che appaiono solo in questa occasione nell'AT, è mutuato dall'acc. *kamanu.* Queste focacce rappresentavano la dea madre o una stella (Venere). A Mari e in Israele non sono state ritrovate forme per cuocere queste focacce. Sono rari gli autori che ritengono che la "regina dei cieli" debba essere identificata con Anat, sposa di Baal, altra dea cananea con funzioni simili di guerra e di fertilità (la si ritrova sotto il nome di Anatot, luogo d'origine di Geremia, 1,1). Su una stele egiziana scoperta a Bet-Sean, Anat porta il titolo di r. del c. (A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Elephantine,* Paris, 1937, 637s; ANET 249-250). È stato anche suggerito che possa trattarsi della dea cananea Shapash, la dea sole (M. Dahood, *La regina del cielo in Geremia,* RivB 8, 1960, 166-168).

Bibl. M.J. Mulder, *Kanaänitische Goden in het Oude Testament,* Den Haag, 1965, 43-51; A.S. Kapelrud, *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra texts,* Oslo, 1969; W. Rast, *Cakes for the Queen of Heaven,* in A.L. Merrill-T.W. Overholt (ed.), *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam,* PittsbMonS 17, 1977, 167-180; H. Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients,* in *Grundrisse zum Alten Testament,* Göttingen, 1979, 122-124.213-214; M. Delcor, *Le culte de la "Reine du Ciel" selon Jr 7,18; 44,17-19.25 et ses survivances. Aspects de la religion populaire féminine aux alentours de l'Exil en Juda et dans les communautés juives d'Egypte,* in W.C. Delsman et al. (ed.), *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift van der Ploeg,* AOAT 211, 1982, 101-122. WVog

REGINA MADRE Traduzione del titolo ebraico di *gᵉbîrāh* spettante alla r.m. (1Re 15,13; 2Cr 15,16; 2Re 10,13; Ger 13,18; 29,2) e alla prima moglie del faraone (1Re 11,19).

Bibl. InstAT, 1, 180-182; G. Molin, *Die Stellung der gᵉbira im Staate Juda,* ThZ 10, 1954, 161-175; H. Donner, *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im A.T.,* in *Festschrift J. Friedrich,* Heidelberg, 1959, 105-145; N.E.A. Andreasen, *The Role of the Queen Mother in Israelite Society,* CBQ 45, 1983, 179-194. ELip

REGNO DI DIO Riguardo al vocabolo "regno" occorre ricordare la ricchezza dell'italiano che distingue tra "regalità", "regno" e "reame", cioè tra la dignità e il potere del re, l'esercizio di questo potere e il campo d'esercizio del regno. L'ebraico possiede una ricchezza simile con *mᵉlûkāh, malkût* e *mamlākāh,* mentre il greco riassume i tre termini in una sola espressione, *basileia.* Occorre comunque sottolineare che la nozione di R. di D., sebbene sia specifica del NT e in particolare dei sinottici, non incontra un'immediata corrispondenza nell'AT, che considera piuttosto l'aspetto dinamico della regalità; quella dell'uomo, infatti, occupa statisticamente molto più spazio di quella di Dio.

L'interesse della ricerca è tuttavia di trovare i rapporti tra la regalità umana e quella divina, l'apparizione di quest'ultima e il dibattito intorno alla sua instaurazione nel corso della storia. Cristallizzando le speranze messianiche attorno all'era cristiana, la nozione di R. di D. è presentata dai sinottici come la sintesi degli insegnamenti di Cristo, animata da una tensione tra i segni attuali di una potenza e l'attesa di una realizzazione definitiva e universale che si può leggere nell'elaborazione delle teologie paolina e giovannea.

1 Vicino Oriente antico Nelle culture che circondano Israele l'ideologia regale concerne allo stesso modo gli uomini e le divinità, senza che sia possibile

stabilire con precisione la priorità della dignità regale degli dei in rapporto a quella umana o viceversa. In genere, l'attribuzione regale agli dei si basa su motivi mitici: per il fatto di essere creatore, il dio è considerato re della terra (sua creazione) e del pantheon. Tutte le scuole teologiche d'Egitto sono d'accordo nell'ammettere che la regalità ha avuto inizio con la creazione; coloro che considerano Ptah il dio creatore gli attribuiscono di conseguenza il titolo di re; ma la maggior parte degli Egiziani attribuisce la creazione a Re che chiamano "primo re d'Egitto". Nell'epopea babilonese della creazione *(Enūma elish)* gli dei attribuiscono a Marduk, che si dichiara pronto a far uscire il cosmo dal caos, la dignità regale, fino ad allora privilegio del dio Anu. Nei testi di Ugarit il dio supremo El, che ha fatto Ashera, porta il titolo di *mlk* (re); ugualmente, per la sua vittoria sul mare, Baal acquista la dignità regale; la liturgia d'Ugarit lo saluta come "nostro re, nostro giudice, che non ha nessuno al di sopra di lui". L'importanza della regalità del dio come tema della vita religiosa sia a Ugarit che a Mari si rileva dal livello di composizione dei nomi di persona, nei quali entra *mlk* come nome proprio o come attributo della divinità, fenomeno che trova il parallelo in Israele: Milk-ilu (cfr. Malchiel, Gen 46,17), o Ili-milku (cfr. Elimelech, Rt 1,2), Abdi-milki (cfr. Abimelech, Gen 20,2), ecc.

2 AT Non vi è dubbio che Israele abbia attribuito la dignità regale al suo Signore, benché una tale affermazione sia riservata a un numero ridotto di testi, essenzialmente il salterio e i profeti esilici e postesilici. Accanto ad attributi come la santità, la potenza, la giustizia, la fedeltà, la regalità appare un tema meno importante.

A *I Salmi della regalità di Dio.* La regalità di Dio appare in primo luogo, in modo evidente, in quei Sal che iniziano con *yhwh mālāk* o riportano in modo caratteristico questa formula (Sal 96-99; 93; 47). Essi celebrano una regalità divina che si esercita sia sul cosmo che sugli abitanti della terra; questi ultimi sono i membri del popolo eletto, ma una prospettiva universalistica è comunque percettibile (96,1.7. 10). Inoltre questa regalità non è solo eterna, ma è riferita anche alla vita etica dell'uomo (93,2; 97,10).

a Portata cultuale. Con la loro introduzione "cantate, esaltate", i Salmi della regalità suppongono un contesto cultuale. Si è pensato in un primo tempo, soprattutto al seguito della scuola scandinava "Myth and Ritual", a una festa di →intronizzazione di Jahweh, ispirata a modelli babilonesi (Akitu di Marduk) e ugaritici (celebrazione annuale della morte di Môt e della rinascita di Baal). Gli elementi festivi dell'introduzione dell'arca a Gerusalemme (1Sam 6) e delle feste dei Tabernacoli o d'autunno potrebbero costituire la corrispondente cornice giudaica a una tale festa. Tuttavia, la costruzione letteraria della formula *yhwh mālāk* non permette di determinare con precisione se si debba leggere "Jahweh è re" o "Jahweh diventa re", sebbene la comprensione mitica, porterebbe un argomento nel senso d'un combattimento per l'instaurazione del regno. Inoltre, l'esistenza d'una festa di intronizzazione di Jahweh in Israele non ha solide basi. Si potrebbe piuttosto pensare a una celebrazione kerigmatica della regalità di Dio. Passaggi come Sal 99,4 ("ami la giustizia... hai stabilito ciò che è retto") mostrano come effettivamente la regalità di Dio si eserciti sul popolo che lo riconosce come tale, iniziatore dell'etica, sia che il popolo sia Israele o qualsiasi altro popolo dell'universo (cfr. Sal 95,7-11; 96,12; 9,19; 10,12.17-18; 145,14). La regalità di Dio è effettiva quando l'obbedienza alle regole è realizzata. Essa può diventare severa in caso contrario: Ger 46,18; 48,15; 51,57.

b Portata storica. I Sal della regalità di Jahweh, se proviamo a tener conto al meglio dei problemi di datazione, si basano ugualmente sulla realtà storica che la regalità di Jahweh costituisce. Il Dio che ha mostrato la sua volontà e la sua potenza di salvezza (Sal 98,2) è celebrato e confessato come il Dio forte e coraggioso, che ha conquistato la vittoria sui regni del mondo, in particolare sull'Egitto (cfr. Es 15,18; Nm 23,21-22; Dt 33,5). Questi ultimi testi, senza essere antichi nella loro redazione finale, riflettono ugualmente una concezione che faceva risalire la regalità di Jahweh ai tempi premonarchici. Si è pensato che l'attribuzione della dignità regale potesse essere un plagio degli usi cananei che conoscevano gli dei-re. Israele avrebbe anche adornato il suo Dio della dignità regale, preoccupandosi di un equilibrio nei confronti dei culti cananei, può darsi anche al fine di contestare la legittimità della regalità umana divenuta rapidamente indegna sul trono di Davide (cfr. già 1Sam 8,7; 12,12; ecc.). La portata soteriologica si trova anche confessata come una realtà costante della vita del popolo: Dio regna effettivamente accordando pace, felicità e salute al suo popolo (Is 52,7; 44,6; Ez 20,33-37).

B *I testi profetici.* Una concezione mitica della regalità di Jahweh si fa strada nei Sal della regalità di Jahweh e nei testi profetici. Il suo potere e la sua dignità sono fondati sulla vittoria primordiale sul caos e sugli Elohim (Sal 29; 74; 89,6-15; 113; ecc.). Questo tema sarà poi ripreso nella letteratura apocalittica (Dn 2; 4; cfr. 6,1). Il passaggio da una regalità effettivamente acquisita a un'altra, di cui si attende ancora l'attuazione, trova una prospettiva nella letteratura apocalittica che la concepisce non solo come estesa a tutti i regni della terra e di una durata eterna (Dn 2,47; 2,18; 4,27), ma annuncia la venuta d'un nuovo regno divino che metterà fine ai regni della terra sostituendoli con un regno nuovo, senza intermediari umani (Dn 2,34.44).

Infine, è stata notata la connessione tra la regalità di Dio e la prospettiva escatologica del →"giorno di Jahweh". In mancanza di numerosi accostamenti formali (Ab 15.21), molti testi profetici speculano sull'instaurazione del regno di Dio nel giorno di Jahweh (cfr. Is 2,9-22; 24; Zc 14).

3 Apocrifi dell'AT Anche gli apocrifi giudaici contengono raramente l'espressione o l'immagine del R. di D.; la impiegano sempre in senso escatologico come nel caso di Is 24,18-23; Zc 14,6-12. Il R.

di D. è il tempo della salvezza che è il compimento della storia. In quel momento Dio si rivela re (Jub 1,28; AssMo 10,1) e tutti lo adorano (TestDan 5,13; 10,7; OrSib 3,808). La venuta del Messia è intimamente legata all'instaurazione del R. di D. (PsSal 17,3; OrSib 3,46s.55s.767; 5,346-352).

4 Scritti rabbinici Molti rabbini, a partire dal 1 secolo d.C., impiegano l'espressione di "Regno del cielo". A causa del carattere impronunciabile del nome divino, il termine "cielo" sostituisce quello di "Dio"; questa espressione equivale dunque a quella di "R. di D.". Questo Regno del cielo designa spesso per loro (soprattutto nella formula "prendere sulle sue spalle il giogo del Regno del cielo") l'autorità di Dio come si rivela nella Tora data a Israele; chi riconosce questa autorità e vi si sottomette (come per l'alleanza sul Sinai) prende questo giogo sulle spalle; chi rifiuta un comandamento si scuote di dosso il giogo. Oltre a questo significato puramente morale e individualistico, l'espressione ha anche un senso sociale ed escatologico: Dio non può permettere indefinitamente che gli uomini misconoscano volutamente i suoi diritti; un giorno tutti dovranno riconoscere il loro re. Per questo, molte preghiere e benedizioni chiedono la distruzione dell'idolatria e l'instaurazione o la rivelazione del Regno definitivo di Dio su tutta la terra. Contrariamente ad altre nozioni, come la "salvezza", il "giorno del Messia", ecc., che erano state compromesse dalle speranze nazionalistiche, l'idea di Regno del cielo si distingue in questi scritti per il suo carattere morale e religioso.

5 NT

A *Sinottici.* Presso i sinottici il R. di D. costituisce l'idea centrale della predicazione di Gesù.

a Vocabolario. Mc impiega 14 volte, Lc 39 volte l'espressione *basileia tou theou* ("Regno di Dio"). Salvo in (6,33); 12,28; (19,24); 21,31.43, Mt preferisce (32 volte) *basileia tou ouranōn* ("Regno dei cieli"), che richiama l'espressione rabbinica. Ma mentre in ogni altra parte del NT e nelle parti greche dell'AT è sempre impiegato il singolare per sostituire il nome di Dio (Dn 4,23; 1Mac 3,18s.50.60; 4,10.24.55; 2Mac 9,20; cfr. Mc 11,30; Lc 15,18.21), Mt ha il plurale; è difficile vedervi qualcosa di diverso da una traduzione servile di un originale ebraico (o aram.: *malkûtâ' dišmayyā'*); è probabile che l'espressione "Regno dei cieli" risalga a Gesù stesso, tanto più che Mc 10,40; 11,30; 14,62; Lc 10,20; 15,7.18.21 gli mette in bocca degli equivalenti che somigliano al nome divino. Tuttavia Mt non condivide gli scrupoli dei rabbini, parlando di Dio: ciò risalta dal fatto che egli impiega accanto a "Regno dei cieli" l'espressione "R. di D."; alcuni testi come 5,34; 23,22; 6,9s portano alla stessa conclusione. Inoltre non è escluso che, volendo imitare gli autori apocalittici (→escatologia), egli abbia voluto suggerire con l'espressione "Regno dei cieli" che il R. di D. non è un regno terreno, ma trascendente, che viene dal cielo. Quest'ultima ipotesi può trovare un fondamento nel legame che egli pone tra il R. di D. e il Figlio dell'Uomo (13,24-30.37.41.43; 16,27s; il Figlio dell'Uomo rappresenta in Dn il regno escatologico che viene sulle nubi del cielo; cfr. Dn 7,18.22.27). In 13,38; 26,29 Mt parla nello stesso senso del "Regno del Padre" (cfr. anche 6,10; Lc 11,2; 12,31) o in 4,23; (6,33); 8,12; 9,35; 13,19.38; 24,14; 25,34 del "Regno" soltanto. Infine 13,41; 16,28; 20,21; Lc 1,33; 22,29s; 23,42 parlano del Regno del Figlio dell'Uomo o di Gesù.

b Teologia. La formula con la quale Giovanni Battista e Gesù annunciano la venuta del R. di D. (Mt 3,2; 4,17; Mc 1,15; Lc 10,9.11) mostrano come essi colleghino la loro predicazione alle idee correnti del tempo. Come in numerosi testi dell'AT e della letteratura giudaica, il R. d. D. è presso i sinottici una nozione escatologica e trascendente, equivalente a quella di →vita eterna (Mt 25,34.46; Mc 9,43-47; 10,17.24s). È descritto con le caratteristiche tradizionali (Is 25,6; cfr. Lc 14,15; Ap 19,9) d'un banchetto (Mt 8,11; Lc 13,28s; 22,18-30); la qualifica di "nuovo" in Mc 14,25; Mt 26,29 sottolinea il carattere totalmente diverso, distinto dalle condizioni terrene, trascendente del R. di D. (cfr. anche Mc 12,34s). Anche il banchetto di Mt 22,1-14 par., al quale sono chiamati i pagani dopo il rifiuto degli invitati, simboleggia questo regno escatologico di Dio. Sotto l'aspetto della dottrina di Gesù, il R. di D. non è un privilegio dei Giudei: egli li chiama "figli del regno" (Mt 8,12) per essere stati chiamati per primi e non perché il possesso sia già garantito; al contrario, l'incredulità è una causa di esclusione. Anche il semplice riconoscimento di Gesù (anche se uno ha profetizzato o compiuto miracoli in suo nome) non garantisce affatto l'accesso al Regno. Occorre compiere la volontà del Padre (Mt 7,21-23). Perciò i pubblicani e le prostitute che ascoltano le predicazioni di Giovanni Battista precederanno i farisei ipocriti nel R. di D. (Mt 23,13.15.27.29); questi non entreranno e impediranno anche ad altri di entrare (Lc 11,52). La condizione richiesta è la conversione *(metanoia)* nella sua molteplicità di applicazioni: cambiare il modo di pensare (Mc 1,15 par.), rompere risolutamente con gli interessi terreni (Lc 9,62; Mt 22,1-14) per ricevere con la disponibilità del bambino la buona novella della prossimità del regno (Mc 10,15). Il distacco dai beni materiali necessario per entrare nel Regno è più facilmente praticabile dai poveri e dai perseguitati che dai ricchi (Mt 19,24 par.). La conversione deve portare frutti come l'obbedienza (Mt 19,17) e la pratica dell'amore del prossimo (Mt 25,31-46). Il Regno è comunque un dono libero da parte di Dio (Lc 12,32) per il quale Dio chiama (Mt 22,1-14) con urgenza (Lc 21,29-31). Accanto a testi che presentano il R. di D. come oggetto di un'attesa, altri lo suppongono già presente. Gesù inaugura il suo ministero dichiarando che il R. di D. è vicino (Mt 1,15 par.; cfr. Lc 10,9). I suoi esorcismi sono la prova che egli porta a sostegno (Mt 12,28 par.). Egli divide la storia della salvezza in due periodi: il primo, quello della Legge e dei profeti, è durato fino a Giovanni Battista che ha inaugurato il secondo, durante il quale il R. di D. soffre violenza (Lc 16,16; cfr. Mt 11,12s). Alla do-

manda su quando verrà il R. di D. i farisei ottengono una doppia risposta: il momento di questa venuta non può essere determinato (si tratta certamente della rivelazione del R. di D. escatologico), ma il Regno è già in mezzo a loro (Lc 17,20s). Questa tensione tra il presente e il futuro del Regno è riferita alla persona stessa di Gesù che è il R. di D. Il Regno è già venuto nelle sue opere (Mt 12,28; Lc 17,20s); ecco perché chi rinuncia ai beni di questo mondo a causa del R. di D. (Lc 18,29) o a causa di Gesù (Mt 19,29; Mc 10,29) è la stessa cosa; così Mt 16,28 può descrivere la manifestazione gloriosa del R. di D. come identica alla venuta del →Figlio dell'Uomo nel suo Regno; Gesù promette inoltre la felicità escatologica nel suo Regno (Lc 22,30). Tuttavia questa identità è ancora nascosta e costituisce il mistero del R. di D. che è rivelato solo ai credenti (Mc 4,11). Il R. di D. comporta quindi due fasi: una attuale, nel mistero e nell'unità, che non sminuisce la sua potenza; l'altra futura, nella gloria e nella luce... Questa dualità si trova nelle parabole del Regno; presentato agli uomini dalla predicazione e dalle azioni di Gesù, il R. di D. incontra diversi ostacoli; malgrado ciò riesce a stabilirsi solidamente (Mt 13,3-8.18-23 par.); il paragone con il granello di senape mostra come l'inizio insignificante del Regno non escluda il suo sviluppo glorioso al momento della →parusia (Mt 13,31s); quest'opera è interamente voluta e animata da Dio (Mc 4,26-29). Le prime comunità desideravano e aspettavano la manifestazione del R. di D., ma, siccome tardava, esse compresero che lo sviluppo rapido della Chiesa era solo una prima manifestazione del Regno; mentre Mc 9,1 (Mt 16,28) promette alla prima generazione "la venuta del R. di D. con potenza", Lc 9,27 omette la precisazione "con potenza", il che si può spiegare col fatto che tra la rovina di Gerusalemme e la fine dei tempi egli pone il "tempo dei Gentili". Essendo il R. di D. essenzialmente escatologico, non può essere identificato con la →Chiesa; del resto, nella misura in cui è presente nel tempo, vive umile e nascosto (cfr. Ap 1,9) nella Chiesa e agisce attraverso di essa; la Chiesa è responsabile d'una missione specifica, quella di guidare l'uomo per condurlo al Regno propriamente detto (Mt 16,19). La Chiesa è quindi la comunità attraverso la quale e nella quale Cristo raduna il →"resto" a cui il Padre vuol donare il R. di D., quel tesoro che compensa largamente l'abbandono dei beni di questo mondo (Lc 12,32s).

B *Lettere paoline.* Secondo At 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31 anche Paolo fa del R. di D. il tema della sua predicazione; le lettere lo confermano. In 1Ts 2,12; 2Ts 1,5 il R. di D. è la felicità escatologica, la *doxa* divina alla quale il Signore chiama i credenti e per la quale essi devono soffrire (cfr. anche 2Tm 4,18); questa felicità esclude ogni idea di corruzione (1Cor 15,50). Coloro che si abbandonano ai vizi non vi sono ammessi (1Cor 6,9s; Gal 5,21; Ef 5,5). Questo Regno escatologico di Dio è anche il Regno di Cristo (Ef 5,5; cfr. 2Pt 1,11); esso si manifesterà nella parusia (2Tm 4,1). In 1Cor 15,24-28 affiora una concezione un po' differente: Paolo fa qui intervenire la regalità messianica, finalizzata a preparare il R. di D. e che cesserà quindi quando egli sarà venuto. In Col 4,11 l'apostolo parla della relazione della Chiesa con il R. di D.: quest'ultimo è lo scopo della sua azione *(eis tēn basileian)* e di quella dei suoi collaboratori. La vita nella Chiesa è già una partecipazione al R. di D.: essa non consiste nell'osservanza di alcune prescrizioni alimentari (Rm 14,17; cfr. Col 2,16s) né nell'eloquenza (1Cor 4,20), ma nella giustizia, nella pace e nella gioia (Col 1,11-12).

C *Scritti giovannei.* Gv impiega due sole volte l'espressione R. di D. e solo in senso strettamente escatologico: si può entrare nel R. di D. solo a condizione di essere rinati dall'acqua e dallo Spirito, cioè di aver ricevuto il battesimo, equivalente sacramentale della conversione, che è la condizione richiesta nei sinottici (Gv 3,3.5). In 18,33-37 Gv parla della regalità di Gesù; essa è trascendente nella sua origine; nella sua essenza è una rivelazione della verità eterna data ai figli; in effetti, Gv intellettualizza qui il R. di D., come del resto fa per la nozione di →vita. Ap non aggiunge nuovi elementi nella sua proclamazione del R. di D., se non per mettere il R. di D. e il Regno di Cristo sullo stesso piano.

Bibl. DBS, X, 1-199; THAT, I, 908-920; TWAT, IV, 926-957 (con bibliografia); J. Böhmer, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, Leipzig, 1902; id., *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes*, Leipzig, 1909; H.W. Wolff, *Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im A.T.*, ZAW 54, 1936, 168-202; M. Buber, *Das Königtum Gottes*, Berlin, 1936²; J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Paris, 1937; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943; O. Cullmann, *Le Christ et le temps*, Paris, 1947; H.J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im A.T.*, Tübingen, 1951; W.G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich, 1953; G. Widengren, *Sakrales Königtum im A.T. und im Judentum*, Stuttgart, 1955; W.H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, Berlin, 1961; O. Eissfeldt, *Jahwe als König*, in *Kleine Schriften*, I, Tübingen, 1962, 172-193; J. Jeremias, *Les paraboles de Jésus*, Paris-Le Puy, 1964; R. Bultmann, *Histoire et eschatologie dans le N.T.*, in *Foi et Compréhension*, II, Paris, 1969, 112-128; É. Lipiński, *La Royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Brussel, 1968²; F. Hahn-A. Strobel-E. Schweitzer, *The Beginnings of the Church in the N.T.*, London, 1970; J. Dupont, *Pourquoi les Paraboles? La méthode parabolique de Jésus*, Paris, 1977; J. Carmignac, *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans eschatologie*, Paris, 1979; J. Coppens, *La relève apocalyptique du messianisme royal. I. La Royauté, le Règne, le Royaume de Dieu cadre de la relève apocalyptique*, Leuven, 1979; J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, Edinburgh, 1979; A.M. Hunter, *Christ and the Kingdom*, Edinburgh, 1980; R. Nordsieck, *Reich Gottes — Hoffnung der Welt*, Neukir-

chen-Vluyn, 1980; M. Pamment, *The Kingdom of Heaven According to the First Gospel,* NTS 27, 1981, 211-232; P. Ricoeur, *The «Kingdom» in the Parables of Jesus,* AmTR 63, 1981, 165-169; J.A. Baird, *Rediscovering the Power of the Gospels. Jesus' Theology of the Kingdom,* Wooster, 1982; H. Schürmann, *Gottes Reich- Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung,* Freiburg, 1983. [R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio. Uno studio di teologia biblica* (= Collana di Studi Religiosi), Bologna, 1990; W. Trilling, *L'annuncio di Gesù. Orientamenti esegetici,* edizione italiana a cura di C. Gianotto (= StBibPaid 74), Brescia, 1986; R. Schnackenburg, *Signoria e regno di Dio nell'annuncio di Gesù e della chiesa delle origini,* CommStrum n. 86, 1986, 34-48; F. Bovon, *Parabole d'évangile, parabole du Royaume,* RTPhil 122, 1990, 33-41; D. Marguerat, *Parabole,* CahÉv n. 75, 1991; E.P. Sanders, *Gesù e il giudaismo,* tr. di P. Stefani, edizione italiana a cura di P. Stefani (= Dabar II), Genova, 1992; Y.M. Blanchard et alii, *Évangile et Règne de Dieu,* CahÉv n. 84]. DBach

(1) **REKEM** In ebr. *reqem*, località di Beniamino (Gs 18,27); ubicazione incerta. MDef

(2) **REKEM** In ebr. *reqem;* uno dei cinque re di Madian uccisi durante la guerra degli Israeliti contro i Madianiti (Nm 31,8; Gs 13,21). Secondo Giuseppe (*A.J.* 4,161), la città di Petra portava anticamente il suo nome ma è forse la città che ha dato il nome al re. JMer

REMET In ebr. *remet;* località di Issacar (Gs 19,21) equivalente a →Ramot di 1Cr 6,58. MDef

REMISSIONE DEI PECCATI Malgrado il perdono possa essere accordato tanto dagli uomini quanto da Dio, l'espressione "rimettere i peccati" è molto più impiegata a proposito dell'atto misericordioso di Dio che perdona che per il perdono reciproco.

1 Terminologia "Rimettere" ha il significato di "mettere da parte", "cancellare per tornare alla situazione anteriore". Il latino *remitto* ha come primo significato quello di "rinviare" e spesso di "rimettere in libertà". Così, Dio rimette i nostri peccati in vista d'un ritorno a uno stato primitivo di purezza e ci libera dalla situazione di prigionia e di oppressione. Si dice anche che rimette, che è la stessa cosa, le "colpe" (mancanza e disobbedienza verso di lui), o le "offese" (ingiurie a lui indirizzate), o i "debiti" (ciò che è dovuto a un creditore; quest'ultimo termine è usato in particolare nel Padre Nostro, secondo Mt 6,12 o nella parabola del servo spietato: il padrone gli rimette il debito, Mt 28,27). Il verbo greco che indica "rimettere" è, di norma, *aphiēmi,* "cancellare", "allontanare"; corrispondere, di regola, all'ebraico *nāśā'* e *sālaḥ.*

2 Teologia

A *Remissione dei peccati da parte di Dio.* Secondo l'insegnamento della Bibbia il perdono divino è l'atto, sovrano e misericordioso, attraverso il quale Dio dona all'uomo il libero accesso alla sua grazia, andando al di là del →peccato, che spezza la relazione dell'uomo con Dio. Attraverso il suo perdono egli ristabilisce questa relazione e introduce l'uomo in un mondo in cui la volontà divina possa essere osservata. Il perdono è un rinnovamento della vita e fa dell'uomo una nuova creatura. Il peccato, ribellione contro Dio e perseveranza nel male, rovina la vita spirituale; il perdono la ristabilisce. Il perdono non è solo soppressione del castigo, ma ristabilimento dell'alleanza col Creatore. Nello stesso tempo, il perdono non consiste nel cancellare puramente e semplicemente l'errore dell'uomo, cioè nel fare come se non fosse mai esistito, quindi a mettere da parte la sua responsabilità; mette invece fine a una situazione di maledizione e di schiavitù. Se Dio salva perdonando, è perché ama il peccatore; l'amore è legato indissolubilmente alla remissione dei peccati. Dio è potente e misericordioso; perdona "per riguardo a se stesso" (Is 43,25). La misericordia di Dio non esclude affatto l'orrore che egli ha del male; il perdono del peccatore non esclude la sua collera verso gli empi, i ribelli, coloro che disprezzano i suoi comandamenti; egli pronuncia parole di condanna particolarmente severe a loro riguardo. Come regola generale, nell'AT la r. dei p. presuppone l'ammissione di colpevolezza (Ger 14,20; Sal 32,3-5), l'umile speranza e il dolore di aver offeso Dio (Is 57,15; Sal 6,2-4; uno "spirito contrito" secondo Sal 51,19), in una parola la "conversione" (Ger 3,14; Es 18,30-32; 33,11; ecc.). Al fine di esprimere correttamente il loro pentimento, gli Israeliti offrono un →sacrificio per il →peccato. Il perdono, quindi, è legato al pentimento; ancora alla soglia della nuova alleanza il Battista predica il battesimo di conversione (Mc 1,4; Lc 3,3; cfr. Mt 3,2.8.11; Lc 3,8), e Gesù afferma la stessa cosa (Lc 4,18; At 2,38; 5,31). Tuttavia Gesù lascia intendere un fatto nuovo: anche se il pentimento è sempre richiesto, si capisce che malgrado l'uomo possa dimostrare la buona volontà di pentirsi, non potrà raggiungere lo scopo, cioè il perdono, con le sue sole forze, come risultato dei suoi buoni sentimenti o degli sforzi di sottomissione; non è la conversione seguita dalle buone azioni che permette all'uomo di venire giustificato, ma la pura grazia di Dio e la coscienza del peccato, che essa rende possibile. L'uomo, di fronte a Dio, si troverà sempre nella posizione del debitore insolvibile; gli è impossibile salvare se stesso (Mc 10,27; Mt 19,26; Lc 18,27); è quanto viene proclamato nella parabola del figliol prodigo: è solo il perdono gratuito di Dio che introduce nella casa del Padre.

B *Remissione dei peccati da parte di Cristo.* Gesù Cristo, inviato e Figlio di Dio, non fa che annunciare la remissione ai peccatori; l'annuncia con autorità e la compie. Dice: "Ti sono rimessi i tuoi peccati" (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20), poiché ha in terra, malgrado lo scandalo che ne deriva, il potere di rimettere i peccati (Mt 9,6; Mc 2,7.10; Lc 5,21-24). Durante l'ultima cena afferma che la sua morte è finalizzata alla r. dei p. (Mt 26,28), indicando con questo che stabilisce un'alleanza nuova. Allo stesso

modo, il battesimo cristiano è un battesimo in Gesù Cristo per la r. dei p. (At 2,38). E gli apostoli proclamano che nella sua morte c'è il perdono dei peccati dunque la salvezza (Lc 24,47); lo afferma Pietro (At 5,31; 10,43) e anche Paolo (At 13,38; 26,18); quest'ultimo lega redenzione e remissione (Ef 1,7; Col 1,14). Ogni peccato è in tal modo annullato dal perdono (1Gv 1,9; 2,12; Gc 5,15). Per un cristiano è dunque Cristo che gli ha acquistato il perdono dei peccati; e non si tratta solo di cancellazione delle cose passate, ma anche di apertura verso l'avvenire.

C *La remissione dei peccati annunciata nella comunione della Chiesa.* Il perdono di Dio si acquista perchè è lui che lo conferisce nella grazia e perchè Gesù Cristo ne è il garante a motivo della sua incarnazione e della sua morte. Egli dichiara: "Va' e d'ora in poi non peccare più" (Gv 8,11). Tuttavia, benché la grazia divina sia certa, gli attacchi del peccato sussistono e il perdono deve essere continuamente annunciato: "Vi scrivo queste cose perché non pecchiate; ma se qualcuno ha peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre" (1Gv 2,1).

Vi sono però casi in cui questo perdono può essere ritardato o anche rifiutato per colpa dell'uomo; Dio è giudice del risultato del suo perdono. Nell'AT alcuni profeti hanno ricevuto la missione di predicare la conversione, in seguito alla quale annunciano il perdono. Anche Giovanni Battista, proclamando la venuta del Regno, conferisce il battesimo di conversione "per il perdono dei peccati" (*eis aphesin tōn hamartiōn:* Mc 1,4; Lc 3,3). Nel NT Gesù insegna che Dio affida alla sua Chiesa, nelle persone di coloro che ha egli stesso posto in una responsabilità di servizio o di "ministero" *(diakonia)*, non solo l'annuncio della sua grazia, ma anche la decisione da prendere sulla conferma o sul ritiro del perdono; con una fiducia davvero straordinaria, Dio dà formalmente alla sua Chiesa una delega della sua autorità. Secondo i vangeli Cristo si rivolge a più riprese ai suoi apostoli; il Risorto dichiara (Gv 20,23): "a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, saranno non rimessi". Usando altri termini dice a Pietro (Mt 16,19) e ai Dodici (Mt 18,18): "tutto ciò che legherai (legherete: in gr. *deō*) sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai (scioglierete: in gr. *luō*) sulla terra sarà sciolto nei cieli". Benché l'espressione legare-sciogliere possa riguardare, come si è detto, un potere ancor più vasto del perdono dei peccati, è la responsabilità propria del perdono che è affidata ai cristiani. Del resto in Lc 6,37 il verbo *apoluō*, "slegare", non può che significare: "Perdonate e vi sarà perdonato".

La questione di sapere chi, nella Chiesa, detenga una simile autorità, trasmessa inizialmente agli apostoli, è la sorgente del problema dell'esercizio della penitenza ecclesiastica. In Gv 5,16 è detto che Dio "dà la vita" al peccatore in risposta alla preghiera del cristiano. Tuttavia le indicazioni fornite da Cristo agli apostoli mostrano come egli abbia voluto fare in modo che l'assoluzione dei peccati non fosse pronunciata nel disordine.

Bibl. TWNT, I, 307s.509s; III, 214-301s; IV, 289s. 971s; V, 215; J.J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im A.T.*, Bern, 1940; G. Lambert, *Lier-délier, L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*, VP 2, 1943, 91-103; 4, 1947, 137-154; A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im N.T.*, Freiburg, 1950; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and Ways of God with Sinners*, London, 1953; J. de la Potterie, *L'impeccabilité du chrétien d'après I Joh. 3,6-9*, in *L'Évangile de Jean*, Paris 1958, 161-171; E. Beaucamp, *Justice divine et pardon (Ps 4,6)*, in *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Le Puy, 1961, 129-144; J. Dupont, *Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)*, AssSeign 73, 1962, 34-46; P. Grelot, *Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis (Lc XXIII,43)*, RB 74, 1967, 139-155; R. Koch, *La rémission et la confession des péchés selon l'Ancien Testament*, StMor 10, 1972, 219-247; P. Fieldet, *Péché et rémission du péché*, Conc 98, 1974, 63-69; L. Sabourin, *La rémission des péchés: Écriture sainte et pratique ecclésiale*, SciEsprit 32, 1980, 299-315. MLods

RESEF In ebr. *rešep*, nella lingua di Ebla e in acc. *^{d}ra-sa-ap^{ki}*, in ug., fenicio e aram. *ršp*, in eg. *ršpw;* uno dei grandi dei del pantheon semitico occidentale il cui culto sembra essere stato particolarmente vivo nella Siria del Nord, per cui lo si incontra a Ebla già dal III millennio a.C. Alla stessa epoca, una città di *^{d}ra-ṣa-ap^{ki}*, forse identica alla R., in gr. *raseph*, di 1Cr 7,25, è menzionata (n° 33) dopo Bet-Dagôn *(é-da-ga-nu^{ki})* in un lungo elenco di toponimi ritrovato a Ebla e a tell Abu Ṣalabīḫ, nella Mesopotamia meridionale. Il nome arabo di Arsūf, portato dal luogo ellenistico di Apollonia, ha conservato il ricordo dell'antico toponimo della Palestina, ma la localizzazione esatta della città cananea di R. non è ancora stata individuata. Si può semplicemente notare che tell Makmiš (tel Mikhal), meno di 4 km a sud di Apollonia, era una città fortificata del Bronzo Medio IIB, verso il XVII secolo a.C. Nel XIV-XIII secolo il culto di R. era fiorente, non solo nella Siria-Palestina, come testimoniano in particolare i rituali e l'onomastica di →Ugarit, ma anche in Egitto, soprattutto a Memfi e a Tebe, dove gli Asiatici erano numerosi. Le stele egizie ci mostrano un dio guerriero, coronato di un'alta tiara, con una faretra piena di saette sul dorso, che brandisce con la destra un'azza e tiene con la sinistra una lancia e uno scudo. Sono state trovate in Siria-Palestina e nel mondo mediterraneo numerose statuette di bronzo, a volte rivestite d'oro o d'argento, che rappresentano lo stesso tipo di divinità e possono ragionevolmente essere considerate statuette di R. Alcune provengono dalla Palestina e risalgono all'inizio del I millennio a.C., epoca in cui il dio R. è menzionato anche in certi passi poetici dell'AT. La descrizione che ce ne dà Sal 76,4, "qui spezzò le saette dell'arco, lo scudo, la spada", corrisponde all'iconografia delle stele e delle statuette, tanto che l'impiego di Resef al plurale trova dei paralleli a Ugarit e in Egitto e tiene conto della molteplicità dei luoghi santi e delle rappresentazioni del dio. Arciere degli dei, chiamato a Ugarit "Signore della folgore e del lampo", R. fu

assimilato all' "arciere Apollo", il che spiega l'attribuzione del nome di Apollonia alla località palestinese di R. Le frecce sono chiamate in Gb 5,7 "figli di Resef", ma, come quelle di Apollo (Omero, *Iliade*, 1,43-67), quelle di R. erano portatrici di morte, più precisamente di peste. Così R. passa per un dio della peste, tanto a Ugarit e a Cipro, che nell'AT (Dt 32,24; Sal 78,48). Anche in Ab 3,5, in cui si vede Jahweh soccorrere il suo popolo e R. che lo precede in compagnia di Deber, il dio dell'epizoozia (Es 9,3; Ger 21,6). D'altra parte, Ct 8,6 allude ai R. dello sheol, idea che non è estranea all'antica identificazione di R. con →Nergal, il dio mesopotamico degli Inferi. All'epoca dei Tolomei l'identificazione di R. con Apollo, che in Egitto era conosciuto come un dio incarnato in un falco, influenzò l'ambiente giudaico. Così i LXX traducono il nome di R. con *ornis*, "uccello" (Dt 32,24), o *gups*, "rapace" (Gb 5,7), o *periptera*, "gente alata" (Ct 8,6), o ancora *peteina*, "volatili" (Sir 43,18). Il testo originale di Sir 43,18 come ci è pervenuto dal frammento di Masada, sembra alludere alle lontane evoluzioni del falco nell'alto del cielo: "come Resef, si stende *(yiprah)* la sua neve", scrive il Siracide. L'ipotesi è che fosse un rapace sopravvissuto fino al periodo talmudico, benché si trovi anche nella LXX una traduzione con *pur*, "fuoco" (Sal 78,48).

Bibl. EJ, III, 187s; XIV, 81s; EnṣMiqr, VII, 441; LIMC, II/1, 183-464; II/2, 182-353; RLA, V, 171s; WM, I/1, 305s; W.D. van Wijgaarden, *Karakter en voorstellingen van den god Resjef volgens de Egyptische en Vóór-Aziatische Monumenten*, OMRO 10, 1929, 28-42; B. Grdseloff, *Les débuts du culte de Rechef en Égypte*, Il Cairo, 1942; H. de Meulenaere, *De cultus van Resjef in Egypte*, in *Handelingen van het eenentwintigste Vlaams Filologencongres*, Leuven, 1955, 129-131; A. Caquot, *Sur quelques démons de l'A.T.*, Semitica 6, 1956, 53-68; P. Matthiae, *Note sul dio siriano Rešef*, OrAnt 2, 1963, 27-43 (tav. 14); F. Vattioni, *Il dio Resheph*, AION 15, 1965, 39-74; D. Conrad, *Der Gott Reschef*, ZAW 83, 1971, 157-183; D. Collon, *The Smiting God*, Levant 4, 1972, 111-134; M.K. Schretter, *Alter Orient und Hellas*, Innsbrück, 1974; J. Quaegebeur, *Les appellations grecques des temples de Karnak*, OrLovPer 6-7, 1975-76, 463-478; W.J. Fulco, *The Canaanite God Rešep*, New Haven, 1976 (cf. JAOS 98, 1978, 515-517; IsrEJ 29, 1979, 259s; JEA 66, 1980, 144-150); O. Negbi, *Canaanite Gods in Metal*, Tel Aviv, 1976, 29-41.162-170 (tavv. 18-30); A.R. Schulman, *Reshep on Horseback?*, NewsISStEgAnt 7/4, 1977, 13-17; A.M. Bisi, *La diffusion du "Smiting God" syro-palestinien dans le milieu phénicien d'Occident*, Karthago 19, 1977-78 (1980), 5-14 (tavv. I-IX); M. Dahood-G. Pettinato, *Ugaritic rŝp gn and Eblaite rašap gunu(m)ki*, Or 46, 1977, 230-232; M.L. Barrè, *dLAMMA and Rešep at Ugarit: The Hittite Connection*, JAOS 98, 1978, 465-467; J. Day, *New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakkuk III 5*, VT 29, 1979, 353-354; A.R. Schulman, *The Winged Resheph*, JAmResCEg 16, 1979, 69-84; H. Seeden, *The Standing Armed Figurines in the Levant*, München, 1980; A.R. Schulman, *Resheph Times Two*, in *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan. Essays in honor of D. Dunham*, Boston, 1981, 157-166; P. Xella, *Le dieu Rashap à Ugarit*, AAAS 29-30, 1979-80 (1983), 145-162; Y. Yadin, *New Gleanings on Reseph from Ugarit*, in *Biblical and Related Studies Presented to S. Iwry*, Winona Lake, 1985, 259-274; A.M. Bisi, *Le "Smiting God" dans les milieux phéniciens d'Occident: un réexamen de la question*, in *Religio Phoenicia*, StPhoen 4, 1986, 169-187. ELip

RESEN In ebr. *resen*, termine impiegato in Gen 10,12 che designa una qualche opera d'arte costruita tra Ninive e Kalach. È stato proposto di tradurlo con "canale d'irrigazione", con riferimento al termine acc. *risnu*, ma l'impiego contestuale di quest'ultimo mostra come *risnu* è la "vasca" d'un follone o di un lavandaio. È poco probabile che Gen 10,12 pensi a un'installazione di questo genere. Tutt'al più si può supporre che il termine ebraico abbia una diversa accezione. In ogni caso, la regione in questione è troppo ben conosciuta perché si possa ammettere l'esistenza d'una città non ancora menzionata nei testi assiri.

Bibl. G. Dossin, *Le site de Reḥobot-ʿIhr et de Resen*, Mus 47, 1934, 107-121; È. Lipiński, *Nimrod et Aššur*, RB 73, 1966, 77-94 (spec. 85-88). ELip

RESINA →gomma adragante.

RESINA ODOROSA La versione italiana della CEI traduce così il termine ebr. *bᵉdōlaḥ*, preso probabilmente da un'altra lingua; resina profumata giallastra, trasparente, proveniente da un balsamo, la *Commiphora africana*, che cresce in Arabia meridionale e che si trova, secondo Gen 2,12, nel paese di →Avila come le pietre preziose chiamate in ebr. *šōham*. Nm 11,7 la menziona nella descrizione della manna. Dato che veniva nominato con il *šōham*, una volta si credeva che il *bᵉdōlaḥ* fosse una pietra preziosa; così i LXX l'hanno tradotto con *anthrax* in Gen 2,12 o *krustallos* in Nm 11,7. Tuttavia recentemente U. Cassuto ha rispolverato l'ipotesi secondo la quale potrebbe trattarsi di una pietra preziosa. Plinio (*Storia naturale* 12,36) segnala che la migliore varietà di r.o. proviene dalla Battriana e assomiglia a quella della Nubia. AvdB-JCMar

RESTO

1 Terminologia

A *AT ebraico.* Non esiste un vocabolario tecnico per definire il r. Per studiare il tema bisogna tener conto d'un gran numero di termini di cui occorre ricercare, in primo luogo, il senso concreto. La radice *šʾr* forma un verbo (impiegato soprattutto in nifal) che ha il senso di "essere d'avanzo", come nel caso di un pasto (1Sam 9,24), di un racimolo (Is 17,6), di denaro (Gen 47,18). Il sostantivo *šᵉʾār*, "resto", è impiegato da Is, Sof, Dn, ecc. Con lo stesso senso, *šᵉʾērît* in Ger, Ez, Am, Sof, e Ag; può designare anche una discendenza (Gen 45,7; Ger 11,23), es-

sendo l'estinzione la più grande disgrazia per una famiglia ("spegneranno l'ultima bracia che mi è rimasta", 2Sam 14,7).
La radice *ytr* viene impiegata in un senso analogo con l'idea, a volte, della sovrabbondanza (Es 36,7: il materiale che resta dopo il lavoro; Dt 28,11; Is 56,12).
Numerosi termini ricordano in modo concreto il piccolo gruppo che è scampato alla disfatta. Sulla radice *plt*, "scampare", è formato *pᵉlêtāh*, "il resto che è scampato" (così Gdc 21,17; 2Re 19,30s; Is 10,20s; ecc.); il termine *śarîd* ha il medesimo significato (Nm 21,35; Dt 2,34; Is 1,9; ecc.). Nello stesso contesto il verbo *mlt* significa "salvarsi", da cui il suo impiego nella formula della disfatta: "Si salvi chi può" (Ger 48,6; 51,6.45).
B *La LXX e il NT.* Nella LXX la nozione di r. è espressa dai composti della radice *leip-*: come *leimma* (una volta in 2Re 19,4, testo citato in Rm 11,5), *kataleipein, hupoleipesthai, kataleimma, hupoleimma, loipos* e (più spesso) *kataloipos.*

2 Teologia

A *Corrispondenti orientali.* Il tema del r., fragile speranza per l'avvenire, è un tema umano che risale alla più lontana antichità. In precarie condizioni di sopravvivenza l'uomo si rivolge a divinità, la cui potenza e bontà possono da sole assicurare la sussistenza d'un r. La storia del diluvio ne costituisce l'emblema; Noè è considerato il r. (Gen 7,23; Sir 44,17: *kataleimma*). Con la politica di sterminio dei vinti o di deportazione sistematica dei re assiri, il tema del r. diventa di bruciante attualità. Nei loro annali i re si vantano di non aver lasciato alcun r., o, per un atto di clemenza, d'aver ristabilito un r. nel proprio territorio. In questo senso, la formula "radunare il r. dei dispersi" appare tecnica; verrà poi ripresa dai profeti d'Israele.
B *AT.*
a Periodo pre-esilico. La nozione di r. è legata alle strutture stesse della fede d'Israele: elezione, alleanza, giuramento, salvezza. Non conviene proiettare le concezioni tardive (specialmente quelle di Paolo) nei testi antichi. Una distinzione fondamentale s'impone tra "il r. scampato" e "il r. élite". La più antica menzione del tema si trova nel ciclo di Elia (1Re 19,18): malgrado il duro castigo che attende il popolo colpevole, Jahweh lascerà sopravvivere un piccolo r. (7000 uomini) che gli sarà fedele; Amos, profetando al nord, annuncia con le immagini più vive la rovina vicina: il popolo peccatore sarà ridotto a un r. insignificante (3,12; 4,11; 5,3; 6,9; 8,2; 9,1). È un annunzio puro e semplice di distruzione? Am lascia intravedere una possibilità di conversione: "Non sterminerò del tutto la casa di Giacobbe". La finale del libro (9,8-15) rievoca la decimazione del popolo peccatore e la restaurazione finale. Nel Protoisaia il tema del r. ritorna con insistenza, ma l'intepretazione è resa difficoltosa dai dubbi sull'autenticità di numerosi oracoli. Lo sfondo è costituito dalle campagne dell'Assiria: nessun r. per i Filistei (14,30), per Moab (15,9), o per Aram (17,3) e Kedar (21,17). Sarà lo stesso per Israele e Giuda? Di fronte all'invasione siro-efraimita, Isaia presenta la fede come unica possibilità di sopravvivenza (7,9; cfr. 30,15). Il figlio di Isaia porta un nome simbolico: Seariasub (7,3), "un r. tornerà" o "un r. si convertirà". Senza nascondere la depravazione dei grandi — non valgono più di Sodoma (1,9s) — Isaia pone la sua fede nella promessa fatta a Davide. Dall'albero abbattuto nascerà una progenie santa (6,13; 11,1). Dal Re Messia Isaia si attende il ristabilimento della giustizia e la conoscenza di Jahweh in tutto il paese (11,1-9). Dopo le dure prove dell'invasione, gli scampati si aggrappano veramente a Jahweh (10,20; cfr. 4,3). In continuità con Isaia, Sofonia annuncia il giudizio e la sopravvivenza di un r. "umile e povero" che confiderà nel nome di Jahweh (3,12s).
b Periodo esilico. Geremia impiega costantemente *šᵉʾêrît* in un contesto di giudizio (6,9; 8,3; 11,23; 44,7; ecc.). I buoni fichi al contrario dei Giudei rimasti sul posto, sono paragonati ai deportati (24). Dopo la rovina di Gerusalemme, Geremia annuncia il ritorno del r. d'Israele (31,7), il raduno dei dispersi (31,10; cfr. Is 40,11; ecc.). Occorrerà, per questo, un intervento decisivo di Jahweh che perdonerà e scriverà la sua legge nei loro cuori (31,31-34). Il r., élite della nuova alleanza, è il frutto dell'amore eterno di Dio per il suo popolo (31,3).
In terra d'esilio, Ezechiele moltiplica gli oracoli di condanna: il r. stesso del popolo sarà disperso a ogni vento (5,10). Secondo la visione di Ez 9 i fedeli adoratori di Jahweh saranno gli unici risparmiati, ma l'arrivo degli esuli fa ricordare al profeta il suo primo giuramento (14,21-23). I sopravvissuti della Palestina non possono reclamare l'eredità di Abramo (33,24s); è tramite i deportati che Ezechiele prepara il popolo del futuro. Perché questo r. compia la sua missione, occorrerà che Jahweh lo faccia passare dal deserto dei popoli, lo purifichi ed effonda su di esso il suo Spirito (36,26; cfr. 11,19s). È in questo contesto che si colloca il cantico del →Servo che, per mezzo del suo sacrificio espiatorio, ottiene la giustificazione dei molti (Is 53). Il Deuteroisaia impiega la parola r. una sola volta (46,3).
c Periodo postesilico. Il piccolo gruppo dei rimpatriati si considera il r. (così Ag 1,12-14; Esd 1,4; 9,8.14; Zc 8,6.11), r. élite che deve restaurare il paese, secondo il programma elaborato da Ezechiele e la sua scuola, e che si trova in conflitto con "il popolo del paese" (cfr. Esd-Neem). Si possono collocare in questo periodo gli oracoli di Michea sul r.: r. d'Israele raccolto (Mi 2,12s), riportato a Gerusalemme sotto l'autorità sovrana di Jahweh (4,6-8), benedizione (immagine della rugiada) per le nazioni obbedienti, ma strumento di giudizio divino contro gli infedeli (5,6s). Il r. giocherà un ruolo missionario tra le nazioni (Is 66,19).
L'esperienza delle infedeltà ripetute (come Ne 9; Ml) obbliga a prevedere nuovi giudizi, una severa epurazione del r. (Zc 11,9; 13,8s). Al tempo della crisi ellenistica non si trovano allusioni specifiche alla dottrina del r.; gli →asidei rappresentano tuttavia il r. fedele, nella sua opposizione all'abbandono del Dio d'Israele (1Mac 2,42; 7,13-16).

d Periodo intertestamentario. Riallacciandosi agli Asidei, il gruppo di Qumrân presenta la storia d'Israele come una lunga successione d'infedeltà; eppure, in ogni epoca, Dio si è riservato un r. (CD 1,4; 2,11). Per la conversione alla legge di Mosè e la fedeltà agli insegnamenti del Maestro, la comunità si considera il r. d'Israele (1QM 13,8; 14,8s; 1QH 6,8). Grazie alla purificazione operata dallo Spirito di verità, costituisce l'assemblea degli eletti d'Israele (4QFlor 1,19; CD 4,3). Questa dottrina è quella che più si avvicina a Paolo. Se ne fa menzione anche nelle apocalissi giudaiche: il *Libro di Enoch etiopico* (83,8; 90,30) e il *Quarto Libro di Esdra* 9,7: il resto è stato conservato grazie alle sue opere e alla fede; 12,34; 13,48).

C *NT.* L'idea che un piccolo numero verrà salvato è attestata all'epoca di Cristo (così Lc 13,23). Giovanni Battista condanna la presunzione secondo cui tutti i figli di Abramo sarebbero stati salvati (Mt 3,9s par.). Nel discorso escatologico Gesù dichiara che i giorni della tribolazione saranno abbreviati a motivo degli eletti (Mc 13,20 par.). Soprattutto Paolo, davanti al mistero della incredulità d'Israele, stabilisce la distinzione tra l'Israele secondo la carne (Rm 9,3) e l'Israele di Dio. Egli riprende i testi profetici relativi al r.: Is 10,22s (in Rm 9,27s), Is 1,9 (in Rm 9,29), per spiegare il numero esiguo di credenti d'origine giudaica, ma attraverso la ripresa di 1Re 19,10.14.18 mantiene viva la speranza. Il r. d'Israele rappresenta tutto il popolo e ciò permette quindi di affermare che tutto Israele verrà salvato (Rm 11,26): tutta la storia è letta sotto il segno della grazia e del perdono misericordioso (Rm 11,29-32).
Ap riprende la visione d'Ez 9: i fedeli, segnati con il sigillo, appartengono alle dodici tribù d'Israele (Ap 7,1-8); come la moltitudine, di ogni nazione, razza, popolo e lingua, essi rappresentano i fedeli che hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello e che sono passati, vittoriosi, attraverso la grande tribolazione (Ap 7,14).

Bibl. DBS, X, 414-437; THAT, II, 420-427.844-855; TWNT, IV, 198-221; TWAT, III, 1079s; R. de Vaux, *Le reste d'Israël d'après les prophètes*, RB 42, 1933, 526-539 (= *Bible et Orient*, Paris, 1967, 25-39); W.E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament*, Leipzig, 1939 (seconda ed. riveduta da H.D. Preuss: Neukirchen, 1973); J. Jeremias, *Der Gedanke des heiligen Restes in Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu*, ZNW 42, 1949, 184-194 (= *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, 121-132); E.W. Heaton, *The Root Š'R and the Doctrine of the Remnant*, JTS 3, 1952, 27-39; F. Dreyfus, *La notion du Reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, RSPT 1955, 351-386; B. Renaud, *La formation du Livre de Michée. Tradition et actualisation*, ÉtB, 1977, 409s; F. Dreyfus, *Le passé et le présent d'Israël (Rom 9,1-5; 11,1-24)*, in L. De Lorenzi (ed.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rom, 1977, 131-192; F. Refoulé, *Et ainsi tout Israël sera sauvé* (Romains *11,25-32*), Paris, 1984. [O. Carena, *Il resto di Israele. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire e dei testi profetici sul tema del resto* (= RivBSup 13), Bologna, 1985]. ECoth

RESURREZIONE

1 AT Intesa nel senso di un ritorno dell'individuo alla vita corporale, la r. si inserisce solo tardivamente nella dottrina biblica dell' →attesa della salvezza, malgrado in Israele sia sempre esistita la convinzione della sopravvivenza dell'uomo dopo la morte (→dimora dei morti; →vita dopo la morte). Benché gli Israeliti collegassero questa sopravvivenza alle tenebre eterne, alla corruzione e all'oblio (Sal 88,12s; 49,20; Gb 10,21; ecc.) della dimora dei morti, del paese senza ritorno (7,9; 10,21), dell'ultimo e definitivo luogo di riposo di ogni essere vivente (14,11s; 30,23), la morte aveva per loro il significato dell'abbandono di tutte le speranze di vedere ancora la luce (Sal 49,20; Sir 38,21). Così, quando si fece strada l'idea della r., non la si poté considerare altrimenti che come un'infrazione fatta da Dio alla legge della natura, nel disegno di donare ai suoi eletti la salvezza, da cui la morte li aveva separati, e ai peccatori il castigo che avevano meritato.

A *Origine.*

a Riflessione teologica di Israele. I fattori che hanno favorito il nascere della fede nella r. sono anzitutto la coscienza del potere illimitato che Jahweh possiede sugli inferi (Am 9,2s; Is 7,11; Gb 38,17; Sal 139,8). Egli non solo può far "scendere agli inferi" l'uomo (sinonimo di "morire"), ma può anche farlo "risalire" (farlo "vivere"). Benché Dt 32,39 e 1Sam 2,6, che impiegano questa formula, non pensino a una r. reale, ma a una guarigione da una grave malattia (Is 38,10.17; Sal 71,20; ecc.), o alla liberazione da un pericolo (Sal 9,14; 30,4; 107,18s; ecc.; gli Israeliti mettevano questi mali sullo stesso piano della diminuzione delle forze vitali e della discesa agli inferi), 1Re 17,17-23; 2Re 4,33-35; 13,21 mostrano chiaramente che si considerava possibile la r. di un morto prima della sepoltura e del disfacimento del cadavere. L'autore di Sap 16,13 ha certamente compreso 1Sam 2,6 riguardo alla r. in senso stretto. Un secondo fattore è la giusta →retribuzione di Dio; essa condizionava il destino degli uomini all'osservanza della legge divina (cfr. tra gli altri Am 5,4.14). Dato che gli Israeliti attendevano la retribuzione in questa vita, per i saggi divenne chiaro come la realtà smentisse spesso questa fede un po' ingenua. Castigo o ricompensa per la condotta individuale fanno problema per osservatori critici come Giobbe, l'Ecclesiaste e certi salmisti; occorreva trovare altre soluzioni.
Ma l'occasione storica determinante fu causata dalla persecuzione religiosa e culturale sotto Antioco IV Epifane (167-164), prima strage di ebrei della storia. Numerosi furono i martiri nelle fila degli asidei (i "pii"). Dal punto di vista teologico, la loro morte non poteva evidentemente porsi negli stessi termini della morte "salario del peccato" dell'uomo comune (Rm 6,23; 2Pt 2,12). Da negativa essa diventa positiva. Da assurda assume una dimensione significativa e ricreativa (cfr. infra su Is 53,11). È in risposta a questa situazione che i testi apocalittici proclamano la r. dei corpi (Is 26,19; Dn 12,2s). L'apocalittico impiega, sul piano cosmico, lo schema:

paradiso — distruzione (diluvio) — storia universale — distruzione (diluvio di fuoco) — paradiso. Sposta questo schema sul piano individuale in: vita — morte — rivificazione — r. L'accento è posto non su un'immortalità intrinseca dell'uomo ma, al contrario, sulla miracolosa potenza di Dio che resuscita alcuni morti (prima che la r. divenisse universale, cfr. infra) così come crea nuovi cieli e una nuova terra. La r. appartiene dunque, per sua stessa natura, all'escatologia.

b Influenza cananea. Le idee venute dall'esterno non sono state determinanti per la fede di Israele nella r., benché una qualche influenza ci sia stata. Si conosceva in Israele (cfr. Ger 17,10; Ez 8,14; Zc 12,11) il mito del dio di cui i contadini celebravano nel loro culto la discesa agli inferi e la r. annuale, come simbolo dei ritmi della natura (culto di Tammuz, Adone, Osiride; a Ugarit quello di Baal). Questa mistica della vita fornisce forse la chiave per l'interpretazione di Os 6,1s. Non se ne trovano altre tracce altrove; Gb scarta anche ogni analogia con la natura come possibile fondamento della speranza della r. (14,7); il ritorno dalla dimora dei morti rimane per lui una chimera (7,9s.21; 10,21; 14,18.20; 16,22). È questa concezione naturalistica dei Cananei e di altri popoli dell'antico Medio Oriente che ha ostacolato per lungo tempo l'elaborazione d'una dottrina israelitica della r.

c Influenza persiana? Schwally, Bertholet, Bocklen, Causse, Langton, Pilcher e altri pensano che la fede nella r. sia affluita dal parsismo; Baudissin, Sellin, Albert, Notscher, De Bondt, Eichrodt lo negano. È indubbio che le idee persiane abbiano influenzato in certa misura il pensiero religioso dei giudei (cfr. p. es. Asmodeo in Tb 3,8 e le tendenze dualiste dei testi di Qumrân). Il *Bundahišn* nel medio persiano insegna esplicitamente la r. generale (cfr. p. es. 30,7.9, in cui le ossa di Gayarmatan, il primo uomo, si alzano per prime mentre gli altri morti seguono più tardi). Anche se questa opera non è anteriore al tempo dei Sassanidi (224-641), il suo contenuto lo è certamente; inoltre l'*Avesta*, più antica, parla della r., mentre questa non è chiaramente insegnata nelle *Gathas*, benché si incontri l'idea della retribuzione da parte dello spirito e del fuoco (*yasna* 31,19s; cfr. anche *yasna* 48,1); infine Erodoto (3,62) e Teopomo (IV secolo a.C.; testo conservato da Diogene Laerzio, III secolo d.C. e da Enea di Gaza verso il 500 d.C.), sembrano considerare la r. come facente parte dell'escatologia persiana. Dal punto di vista cronologico è dunque possibile che il parsismo abbia influenzato le dottrine giudaiche. Ma occorre tener presente che la differenza tra le due dottrine della r. esclude ogni dipendenza. Dove il parsismo insegna una r. generale, il giudaismo la limita, all'inizio, ad alcune categorie di uomini (cfr. supra). Inoltre nel parsismo la r. dei malvagi (quando non vengono scambiati per demoni e quindi annientati) significa la loro salvezza, perché vengono purificati dalle loro brutture attraverso il fuoco; al contrario, il giudaismo non prevede per questi la r., o meglio permette un →giudizio finale che li condanna alla morte eterna. Questa differenza riguarda lo spirito delle due religioni: il parsismo, per il quale la retribuzione segue immediatamente la morte, considera la r. come una purificazione totale, necessaria e parte della legge della natura, di tutto il cosmo, affinché questo ridiventi dominio esclusivo del dio della luce Ahura Mazda; nel giudaismo la r. è un atto di salvezza posto liberamente da Dio e che, mentre dona la ricompensa propriamente detta, divide il cosmo in due parti: il mondo della felicità eterna e il mondo della maledizione senza fine. È comunque probabile che un contatto tra Israele e le idee persiane abbia avuto un'influenza benefica sullo sviluppo di una dottrina della r., nata in ambiente giudaico.

B *Evoluzione.*

a Resurrezione nazionale. La forma più antica di idea di r. è l'attesa di un rinnovamento d'Israele come nazione. In Os 6,1s il popolo, castigato da Jahweh, spera, forse su un modello cananeo disprezzato dal profeta (cfr. supra), che Dio lo faccia rivivere dopo due giorni e il terzo giorno lo faccia rialzare. Benché il v. 1 parli di guarire e di fasciare le piaghe, molti esegeti (Baudissin, Sellin, May, Baumgartner, Robinson, Eichrodt, Osty) pensano che il v. 2 impieghi l'immagine della r., ispirato sembra, al culto di Tammuz, che resuscitò tre giorni dopo la morte. La visione grandiosa d'Ez 37,1-14 dipinge la r. nazionale d'Israele come una r. dalla tomba dell'esilio (cfr. v. 11). La risposta del profeta alla domanda posta da Jahweh se le ossa inaridite (ri)vivranno (v. 3), prova che la r. non faceva ancora parte dell'escatologia. Ez vede e descrive la scena come un miracolo eccezionale di Jahweh, come simbolo di una grazia ugualmente eccezionale che Jahweh vuol fare agli Israeliti esiliati.

Non è sicuro che la r. dell'apocalisse d'Is (26,19) sia un simbolo. Il confronto di questo v. con il v. 14, di cui sembra essere il pendant, porterebbe piuttosto a credere che possa trattarsi della r. fisica dei singoli individui, cioè dei padroni del v. 13; d'altra parte il v. 15 domanda l'accrescimento della nazione e il v. 19 può esserne la risposta. Inoltre il passaggio concernente il banchetto messianico dichiara che in quel momento Jahweh eliminerà la morte (25,8; cfr. Ap 21,4) e strapperà il velo di dolore dalla faccia di tutti i popoli (25,7). Ma quando Jahweh strapperà questo velo da tutti i popoli sul monte Sion dove essi si sono riuniti (come in 2,2-4), non si tratterà probabilmente di una r. nel senso tecnico di un ritorno alla vita dopo averla abbandonata. La scomparsa della morte appartiene all'immagine del tempo della salvezza, caratterizzata da una longevità senza fine (65,20). Inoltre il realismo di Ez 37,12s, che parla certamente della r. nazionale, suggerisce la medesima spiegazione per Is 26,19, tanto più che la situazione descritta ai vv. 16-18 somiglia a quella di Israele in Ez 37. Il confronto con Sal 80,19; 85,6s, porta alla stessa conclusione. Questo però non impedisce che le formule impiegate in questi testi precursori siano passi in avanti sulla via che conduce alla dottrina della r. individuale.

b Resurrezione individuale. Is 53,11, secondo la LXX, 1QIs^{a} e 1QIs^{b}, dichiara che dopo il suo intimo tormento il Servo di Jahweh vedrà la luce. Vedere la luce non è il destino di coloro che discendono nelle tenebre degli inferi (Gb 3,16; 38,15; Sal 49,20); l'espressione designa quindi la vita, la vita sulla terra (Gb 3,20). Da come la morte del Servo di Jahweh è descritta (Is 53,8s), l'autore ha certamente voluto dire che il suo destino sarà diverso da quello della triste dimora negli inferi, da cui seguirebbe con interesse gli avvenimenti della terra (opinione di Lindblom). Va da sé che la morte espiatrice del Servo, che cancella i peccati degli altri uomini e dona loro la salvezza (vv. 5.8.10), non poteva restare senza frutto per se stesso. Non è sicuro che l'agiografia abbia pensato al suo ritorno alla vita corporale, benché forse lo insinui il v. 12.

Siamo quasi al punto che raggiungerà l'apocalittica per soddisfare gli stessi bisogni di giustizia retributiva. Secondo la Volgata Gb 19,25 testimonia solennemente la sua fede nella r. nell'ultimo giorno; il testo masoretico invece parla solo di Jahweh come *gō'ēl* (vendicatore del sangue); inoltre Gb considera il ritorno dagli inferi come impossibile (cfr. 7,9; 10,21; 14,7-22; 16,22). Convinto di morire presto (23,13-17; 30,16-23), attende che Jahweh lo riabiliti pubblicamente, dopo che le sventure avevano offuscato la sua reputazione. Il testo dei vv. 26s è molto incerto. Spera egli nella riabilitazione prima della morte? O vuol dire che potrebbe provarla nella sua carne, contemplarla nella sua pelle raggrinzita (cfr. 7,5; 30,30) dopo la morte? In questo caso si suppone che i defunti sappiano cosa accade sulla terra, contrariamente alle idee di Gb. L'espressione chiara più antica sulla fede nella r. fisica individuale si trova in Dn 12,2s: alla fine dei tempi "molti di quelli che dormono nella polvere della terra" (sheol) "si risveglieranno: gli uni alla vita eterna, gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna". Ma questa r. è ancora limitata: il *min* partitivo dopo *rabbîm* (molti) non permette di vedere in *rabbîm* un equivalente di "tutti" come p. es. nel caso di Mt 26,28; l'autore pensa solo a un gruppo determinato di defunti. Il martirio dei Giudei, uomini, donne, bambini (1Mac 1,60s; 2Mac 6,10s.18-31; 7), che non avevano obbedito agli editti sacrileghi di Antioco IV Epifane, poneva in tutta la sua acutezza il problema della retribuzione (cfr. supra). L'autore di Dn osa affermare ciò che in Is 53 è solo una timida speranza: questi eroi della fede resusciteranno per ricevere la ricompensa. La r. non è qui al servizio d'una restaurazione nazionale; non è un privilegio di razza, ma ricompensa, o più esattamente, compensazione per una morte prematura nella fede; Dn 12,3 parla anche d'una gloria speciale per i "saggi" e per "coloro che avranno indotto molti alla giustizia". L'autore di 2Mac (cfr. 7,9.11.14.23; 14,46) ha la stessa convinzione.

Benché Sap non parli esplicitamente di r., questo libro sembra tuttavia supporla; l'immortalità, di cui parla a più riprese, è la vita indefettibile, che sarà donata agli eletti attraverso la r. corporale. →immortalità.

2 NT La r. dei giusti è spesso evocata nel NT a proposito della r. di Gesù Cristo. La r. dei peccatori è menzionata solo in Gv 5,28; At 24,15. Ciò deriva dal fatto che la nozione di r. è condizionata principalmente dal concetto che la vita (e quindi anche il ritorno alla vita) sia una benedizione incomparabile (Mt 16,26); non era di conseguenza logico parlare di una r. dei peccatori, che avevano perso il diritto alla vita in seguito alla loro perversità; la loro sorte definitiva veniva preferibilmente chiamata una "perdita" o una "rovina". La r. dei peccatori viene tuttavia supposta anche da Mc 9,43-48 par.; Mt 10,28 in cui è detto che verranno gettati, con il corpo, nella →Geenna.

A *Sinottici.* I farisei consideravano la r. fisica individuale, chiamata nel NT *anastasis* e negli scritti rabbinici spesso *t'ḥiyyat hammētîm* ("rivificazione dei morti"), come un dogma; i sadducei la negavano (Mt 22,23 par.; At 23,7s; Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,163-165; *A.J.* 18,4-5). Ma Gesù qualifica la loro negazione come un grosso errore, basato su un'idea falsa della condizione fisica del resuscitato (non è paragonabile a quella umana sulla terra, ma piuttosto a quella degli angeli nel cielo) e sull'ignoranza delle Scritture. La prova della r., che Gesù fonda su Es 3,6 (di cui i sadducei ammettono l'autorità accettando il solo Pentateuco come Scrittura canonica) poggia sull'antica antropologia dei semiti, secondo la quale il corpo è necessario alla vita e alla felicità umana; ecco perché la vita che i patriarchi possiedono dopo la morte, ma prima della r., in virtù della loro unione con Dio (è il senso delle parole: "Io sono il Dio di Abramo" ecc. che Lc 20,38 spiega con "perché tutti vivono per lui"), assicura la r. C'è dunque una continuità tra il loro stato attuale e quello che godranno per mezzo della r. (Mc 12,18-27 par.). Oltre a questo testo Lc 14,14 è l'unico a parlare della r. dei giusti.

B *Lettere paoline.* Il dogma della r. occupa nella predicazione di Paolo (At 17,18.32; 23,6; 24,15.21; 26,23; 28,20) e nelle sue lettere (Rm 1,4; 4,17; 6,5.8; 8,11; 1Cor 6,14; 15; 2Cor 1,9; 4,14; 13,4; Ef 2,5; Fil 3,10; Col 2,12s; 3,1; 1Ts 4,13-18; 1Tm 6,13; 2Tm 2,11.18; Eb 6,2; 11,35) un posto importante; il che rende ancora più sorprendente il fatto che le lettere cattoliche non parlino esplicitamente di r. generale (ma solo di quella di Gesù). In 1Ts 4,13-18 Paolo tranquillizza i lettori, inquieti per la sorte dei defunti al momento della →parusia, dicendo che quelli che sono morti risusciteranno, prendendo così parte alla gloria della parusia. In 1Cor 15 l'Apostolo risponde dettagliatamente alle argomentazioni di una teoria contagiata da ellenismo, che considerava la morte come la liberazione dell'anima imprigionata nel corpo (cfr. At 17,32). La sua dottrina, la r. generale dei corpi, è strettamente legata al fatto storico della r. di Gesù (cfr. anche 1Ts 4,14); se Gesù non fosse resuscitato, non ci sarebbe r. generale. La ragione si trova nel significato collettivo della r. di Cristo: egli è risorto come primizia di coloro che sono morti (1Cor 15,20; cfr. Col 1,18); come Adamo ha portato alla morte tutti gli uomini, così Cristo

diventa, attraverso la sua r., sorgente di vita per tutti (1Cor 15,21s; Rm 5,10; 6,8). L'unione con Cristo, realizzata mediante il battesimo, non garantisce solo la r. futura (Rm 6,4s; 8,7; 1Cor 6,14; Fil 3,9-11; Col 2,12), ma fa anche della r. una realtà in qualche modo attuale, così che i battezzati siedono già da ora con Cristo alla destra di Dio (Ef 2,6; Col 3,1). Contrariamente a Gv, Paolo attribuisce quasi esclusivamente al Padre il potere della r. (in Fil 3,21 Gesù rende il corpo mortale dei fedeli conforme al suo; cfr. anche 1Cor 15,21s); se Dio ha resuscitato Gesù, resusciterà anche coloro nei quali abita il suo spirito (Rm 8,11; 1Cor 6,14; 2Cor 4,14). Il secondo problema trattato da Paolo in 1Cor 15 è quello di sapere in quali condizioni resusciteranno i morti (v. 35). Per far luce sulla questione, incomincia col ricordare ai lettori la differenza tra il piccolo seme e la pianta giunta a maturazione (vv. 36-38), passando poi a quella tra i corpi celesti e quelli terrestri (v. 40); all'interno di queste categorie vi sono diversi gradi di perfezione (vv. 39-41). Tornando al paragone del seme (che esprime la dualità tra lo stato originale e quello finale, e altrettanto bene la continuità dall'uno all'altro), i vv. 42-44 contrappongono la condizione dell'uomo al momento della morte (corruzione, ignominia, debolezza, carattere "psichico", cioè naturale del corpo; in gr. *psychikon*) alla condizione di incorruttibilità, di gloria, di forza e di spiritualità (in gr. *pneumatikon*) del corpo resuscitato (cfr. vv. 50-53). Mentre nella prima condizione l'uomo è terrestre discendendo da Adamo la cui natura è di essere celeste, un'anima vivente (in gr. *psychē*), deve la sua condizione celeste, acquisita mediante la r., al Cristo celeste che è spirito vivificante. Dato che per Paolo lo spirito (in gr. *pneuma*) non è sinonimo di immaterialità, ma di forza, di luce, di santità, di tutto ciò che ha origine divina e celeste, un "corpo spirituale" non è una contraddizione di termini. Senza poter sollevare il velo del mistero, Paolo fa così comprendere che con la r. l'uomo acquisterà qualità tali che lo eleveranno al di sopra delle contingenze terrestri e lo renderanno simile a creature celesti. →corpo; →anima; →spirito.

C *Scritti giovannei.* In Gv 6,39s.44.54; 11,24 si parla della r. nell'ultimo giorno; 5,28s parla dello stesso giorno menzionando la r. per la vita e la r. per il giudizio. In tutti questi testi è Cristo che resuscita gli uomini o, conformemente al vocabolario giudaico, li fa vivere (in gr. *zōopoiei*; cfr. ebr. *ḥiyyāh*); egli possiede lo stesso potere del Padre (5,21). Può quindi chiamarsi a pieno titolo "la resurrezione e la vita" (11,25). Ma secondo 5,25 non esercita la sua influenza vivificante solo a partire dall'ultimo giorno: già da ora si rivolge ai morti e coloro che l'avranno ascoltato vivranno. In 11,25s egli corregge l'opinione di Marta, convinta della sola r. nell'ultimo giorno, e le fa notare che chiunque vive e crede in lui ha vinto la morte e possiede la vita in un modo inalienabile. Questa anticipazione dell'escatologia (→parusia) non rende superfluo il compimento finale, perché la vita eterna che si acquista mediante la fede e mangiando la carne e bevendo il sangue di Gesù sembra essere la condizione per la r. nell'ultimo giorno; in ogni caso essa ne è la pienezza (6,40.54).

Ap conosce una prima r., che inaugura il regno dei mille anni e che per questo motivo è il simbolo dello sviluppo della Chiesa (20,4s); la seconda r. (la r. generale, fisica), menzionata in 20,11-15, giungerà quando il mare, la morte e gli inferi restituiranno i morti da loro custoditi.

Bibl. TWNT, I, 368-372; DBS, X, 437-582; F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926; A. Schlatter, *Das grosse Kapitel von der Totenauferstehung 1 Kor 15*, Stuttgart, 1927; H.G. May, *The Fertility Cult in Hosea*, AJSL 48, 1931s, 73-98; E. Allo, *S. Paul et la "double résurrection" corporelle*, RB 41, 1932, 187-209; T. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nicht-Christen nach dem Apostel Paulus*, NtA 16/1, 1932; W. Baumgartner, *Der Auferstehungsglaube im A.O.*, ZMissRelW 48, 1933, 102-214; C.V. Pilcher, *The Hereafter in Jewish and Christian Thought*, London, 1940; E. Fascher, *Anastasis-Resurrectio-Auferstehung*, ZNW 40, 1941, 166-229; E. Langton, *Good and Evil Spirit*, London, 1942; W. Gieder, *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes*, ThZ 1, 1945, 105-120; A.T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt*, Helsinki, 1944-1946; E.F. Sutcliffe, *The O.T. and Future Life*, London, 1946; F. König, *Die Auferstehungshoffnung bei Hosea 6,1-3*, ZKT 80, 1947, 94-100; H. Birkeland, *The Belief in the Resurrection of the Dead in the O.T.*, ST 3, 1949, 60-78; C. Larcher, *La doctrine de la résurrection dans l'A.T.*, LumièreV 3, 1952, 11-34; J. Guillet, *Les sources scripturaires de la foi en la résurrection de la chair*, BVieChr 2, 1953, 40-54; G. Molin, *Entwicklung und Motive der Auferstehungshoffnung vom A.T. bis zur rabbinischen Zeit*, Judaica 9, 1953, 225-239; B. Vawter, *Resurrection and Redemption*, CBQ 15, 1953, 11-23; M. Delcor, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân*, NRT 77, 1955, 614-630; O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten*, ThZ 12, 1956, 126-156; R. Martin-Achard, *De la mort à la Résurrection d'après l'A.T.*, Neuchâtel, 1956; K. Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre*, BZ 6, 1962, 177-214; K. Stendahl (ed.), *Immortality and Resurrection*, New York, 1965; G. Fohrer, *Das Geschick des Menschen nach dem Tode im A.T.*, KerDo 14, 1968, 249-262; A.M. Dubarle, *L'attente d'une immortalité dans l'A.T. et le Judaïsme*, Conc 60, 1970, 33-42; P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris, 1971; G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HarvTS 26, 1972; H.C.C. Cavallin, *Life after Death. 1Cor XV*, 1, Lund, 1974; O. Kaiser-E. Lohse, *Tod und Leben*, Stuttgart-Berlin, 1977; G.F. Hasel, *Resurrection in the Theology of the O.T. Apocalyptic*, ZAW 92, 1980, 267-284; R. Kieffer, *Résurrection du Christ et résurrection générale. Essai de structuration de la pensée paulinienne*, NRT 103, 1981, 330-344. [Si vedano le due esaurienti rassegne bibliografiche: G. Ghiberti, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1920-1973)*, in É. Dhanis (a cura di), *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome 1970)*,

Civitas Vaticana, 1974, 645-764; G. Ghiberti-G. Borgonovo, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1973-1992)*, ScuolC 121, 1993, 171-287]. JN-ALac

RESURREZIONE DI GESÙ L'affermazione della r. di Gesù è al centro della professione di fede cristiana e del kerigma della Chiesa. All'origine storica del NT, essa costituisce l'unità di tutta la Scrittura letta alla luce della fede in Cristo (Lc 24,27) e attualizzata nella liturgia. Essa è insieme riferimento a un avvenimento della storia di Gesù di Nazareth, adesione alla testimonianza degli apostoli e percezione della profondità dell'esistenza cristiana. Significa che Gesù vive oltre la morte, manifestando in essa la sua divinità e offrendo agli uomini l'accesso all'intimità di Dio.

Il giudaismo condensa il messaggio dell'AT nel dono che Dio fa all'uomo della →vita eterna, in cui si compiono la →rivelazione, la comunicazione del suo →nome e la sua →alleanza salvifica con gli uomini (BabSan 9). La fede che professa nella →resurrezione dei morti (2Mac 12,43-45; 14,46; Dn 12,1-3) si fonda sulla fedeltà di Dio alle sue promesse e si radica nella speranza messianica.

1 Le confessioni di fede I primi testi che riportano l'avvenimento della resurrezione di Cristo sono professioni di fede o affermazioni della predicazione missionaria, sviluppata dalla Chiesa primitiva. Il più antico credo è quello presentato da Paolo: Cristo morì per i nostri peccati, fu sepolto, è risorto e quindi definitivamente vivente, è apparso a numerosi testimoni (1Cor 15,1-11). La predicazione apostolica, in At, usa diversi termini per definire ciò che è accaduto a Gesù di Nazareth: "Questo Gesù Dio l'ha resuscitato...; innalzato... alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso...; Disse il Signore al mio Signore: siedi alla mia destra...; Dio ha costituito Signore e Cristo... quel Gesù..." (At 2,22-36). "Il Dio... dei nostri padri ha glorificato il suo servo Gesù... voi invece... avete ucciso l'autore della vita. Ma Dio l'ha resuscitato dai morti..." (At 3,13.15). Anche Paolo afferma: "È resuscitato" (1Cor 15,4); "è ritornato alla vita" (Rm 14,9); "Egli... fu assunto nella gloria" (1Tm 3,16).

Così resuscitare è per Cristo: "svegliarsi" (in gr. *egeiresthai*), o "alzarsi" (in gr. *anistanai*) dai morti, oppure "essere esaltato" (in gr. *hypsousthai*), "essere glorificato" (in gr. *doxazesthai*) da Dio, "sedere alla destra" (in gr. *kathizein en dexiai theou*) o ancora "essere vivo, riprendere vita" (in gr. *zēn, zōopoieisthai*). Mentre il termine →esaltazione (in gr. *hypsōsis*) sottolinea l'entrare di Gesù nell'intimità divina e il suo dominio universale ed evidenzia la portata celeste dell'avvenimento, quello di resurrezione (in gr. *anastasis*) rileva piuttosto l'identità personale e corporea tra il Cristo risorto e il Gesù morto sulla →croce. Espressioni come "ritornare alla vita" o "essere sempre vivo" esplicitano il termine resurrezione (Rm 14,9; 2Cor 13,4); peraltro l'espressione "vita eterna" (in gr. *zoē aiōnios;* cfr. Rm 6,9; Eb 7,24-25; Ap 1,18) permette di distinguerla da una rianimazione.

La predicazione pasquale e la professione di fede dicono ciò che l'avvenimento accaduto a Gesù significa per gli uomini. "Principe della vita" (cioè "autore della vita": in gr. *archēgos;* At 3,5), Cristo inaugura per essi una nuova esistenza dopo la morte (Rm 8,10-11) e instaura già in essi una "nuova creazione" (2Cor 5,17), essendo egli "il primogenito di coloro che resuscitano dai morti" (Col 1,18; cfr. 1Cor 15,20-24; Ef 5,14). Il Risorto interviene effettivamente nella vita dei suoi discepoli, trasformandola (Col 3,1-4). Vi sono dei testimoni diretti di questa esperienza fondamentale e Paolo ne fa parte (1Cor 15,8; Gal 1,16; Fil 3,12). Per ciò che sono e che fanno, essi manifestano che il Risorto li abita, al punto che la sua azione diventa in essi determinante (Fil 3,20-21; Tt 2,3-5). Così Paolo ci confida il suo incontro col Signore sulla strada di Damasco (Gal 1,15-16; Ef 3,7-9; 1Tm 1,12-14; cfr. At 9,4-5 par.), nel quale si trova investito ad annunciare il →Vangelo (2Cor 4,1-12), malgrado la persecuzione. Grazie a questo annuncio, il Cristo vivo suscita, attraverso il suo Spirito, la fede nel cristiano e conforma al suo mistero pasquale il destino dell'apostolo perseguitato (2Cor 1,5; 2,14-15; 3,4-4,6). La Parola di Dio, proclamata agli uomini dall'apostolo, li pone in contatto con la potenza attiva del Risorto (Fil 3,10). Questa esperienza della sua presenza che fa vivere (2Tm 2,8-10) è fondata e illuminata dalla testimonianza che la Chiesa consegna attraverso i racconti evangelici.

2 I racconti della resurrezione Dopo le professioni di fede e la predicazione apostolica di cui At e Paolo danno il resoconto, vengono elaborati i racconti evangelici che narrano l'avvenimento fondante della fede cristiana e ne spiegano i motivi. Questi racconti sottolineano anzitutto la libertà con la quale Gesù affronta la sua →passione: annuncia la sua morte e la sua resurrezione (Mt 16,21; 17,22-23; 20,17-19 par.); nel corso dell'ultima cena rivela, con l'eucarestia, il senso redentore della sua morte (Mt 26,26-29 par.); accetta consapevolmente davanti al Padre l'angoscia della sofferenza e della sconfitta, durante l'agonia (Mc 14, 32-42 par.); dichiara la sua identità divina davanti al Sinedrio (Mt 26,63-64 par.). I Vangeli fondano la storicità degli avvenimenti che descrivono sull'autorità dei testimoni della prima ora. Le narrazioni descrivono la loro esperienza in tre fasi: la scoperta del sepolcro vuoto da parte delle donne, il mattino di Pasqua (Mt 28,1-8 par.), le apparizioni ad alcuni discepoli (Mc 16,9-13 par.), poi quelle di cui furono beneficiari gli undici apostoli (Mc 16,14-18 par.) e che terminano con l' →Ascensione di Gesù. Si trovano anche alcune allusioni al dono dello Spirito Santo (Lc 24,49; Gv 20,22; cfr. At 1,4-5; 2,1-13) che sigilla e conferma l'autenticità dell'evento e dei racconti che lo riferiscono. Nello sviluppo di questa successione di episodi, i Vangeli utilizzano un doppio linguaggio: l'uno pone a Gerusalemme l'apparizione decisiva di Gesù agli apostoli (Lc 24,36-53; Gv 20,19-29) e sviluppa il tema della

resurrezione e della sua fecondità per la Chiesa e il mondo; l'altro la colloca in Galilea (Mt 28,16-20; cfr. Gv 21), caratterizzata dal motivo dell' →esaltazione e del compimento del mistero di Dio.

Il racconto della scoperta del sepolcro vuoto fatta dalle donne il mattino di Pasqua mette in luce il fatto che Gesù vive al di là della morte. La sparizione del suo cadavere non si spiega con un furto (Gv 20,2; Mt 28,13), ma con una trasformazione corporea (Gv 20,19; Lc 24,36-39; cfr. At 2,24). In Galilea, luogo della missione presso i pagani, il Risorto si manifesterà alla fine della storia (Mc 16,7), ma la r. di G. segna già la fine dei tempi (Mt 28,2-5; cfr. 27,51-54). Per Luca la memoria fa scoprire il senso della vita a partire da Gesù (Lc 24,6-8), e Gv designa la Chiesa come interprete dell'evento (Gv 20,6-9).

I racconti delle apparizioni mostrano come Gesù si faccia "vedere", nel modo che desidera (At 10,41), ai testimoni che ha scelto, per confermarli nella certezza che egli vive con loro. È agli apostoli e ai discepoli che Gesù si manifesta vivente. Essi infatti sono gli unici in grado di constatare che il Risorto di Pasqua è proprio il Crocefisso del Venerdì Santo (Lc 24,39; Gv 20,27), mentre il suo corpo, trasfigurato, è diventato glorioso (Lc 24,36; Gv 20,19.26), "spirituale" (1Cor 15,44.46). Così si tratta di un tipo diverso di presenza dello stesso Cristo e non della sua rianimazione. Se è concesso ai suoi testimoni di "toccarlo", è più per riconoscerlo che per verificare la sua realtà corporea (Mt 28,9; Gv 20,17.28; cfr. 1Gv 1,1). Mostrandosi ai discepoli, Gesù risorto li manda in missione per il mondo (Mt 28,16-20 par.): essi devono costituire l'umanità in "corpo di Cristo", che è la Chiesa.

A fianco degli apostoli, la cui testimonianza è il fondamento della fede ecclesiale (Lc 24,34), i Vangeli parlano anche dell'esperienza dei discepoli, uomini e donne: la comprensione dell'avvenimento è data da Gesù attraverso il ricorso alle Scritture e l'azione sacramentale (Lc 24,25-27.30.35); le donne diventano suscitatrici di comunità (Lc 24,22; Gv 20,17-18). E per coloro che non hanno conosciuto Gesù la presenza del Risorto è data attraverso l'annuncio dei primi testimoni, confermata dalla Scrittura, realizzata nell'Eucarestia (cfr. Gv 20,29). Lo Spirito Santo effuso sulla prima comunità a →Pentecoste e ormai presente come potenza indefettibile attraverso la quale Cristo continua ad animare la sua Chiesa fino alla fine dei tempi, è il sigillo e la garanzia tangibile della verità della resurrezione (At 2,33; 15,8; 2Cor 1,22; 5,15).

3 Il problema della storicità Intorno al 1960, nel dibattito su "Il Gesù della storia e il Cristo della fede", la storicità della resurrezione di Cristo è stata messa fortemente in discussione dalla critica. Nel perseguire una revisione delle presentazioni tradizionali, l'esegesi storico-critica ha evidenziato che l'analisi dei testi del NT permette di stabilire non tanto l'evento capitato a Gesù, quanto quello della fede della prima comunità che lo dichiara vivente. Le scienze umane sono intervenute secondo le loro competenze: la biologia per giungere alla conclusione di un'impossibilità della rivivificazione d'un cadavere; la psicologia per denunciare il ruolo dell'inconscio, che nega la morte al fine di meglio riaffermare l'assoluto del desiderio di vivere; la sociologia per smascherare l'ideologia di rinuncia nascosta nel fatto di proiettare nell'aldilà i tentativi falliti di trasformare il mondo. Questi interrogativi hanno portato la fede cristiana a precisarsi: essa non afferma la rianimazione di un cadavere, ma il passaggio di Gesù in Dio, trascinando l'umanità al suo seguito; essa non dissimula un rifiuto della morte che farebbe il gioco dell'inconscio umano, ma riconosce che la morte non è l'ultimo traguardo; non aspira all'utopia, ma rinvia a questo mondo come il luogo della manifestazione del Regno di Dio.

La questione posta guarda più lontano: come accordare storia e fede? Alcuni teologi riducono la realtà storica della resurrezione all'apparizione della fede dei primi cristiani. Così per R. Bultmann "la fede nella resurrezione non è altro che la fede nella croce come evento di salvezza" (*L'interprétation du Nouveau Testament,* [orig. tedesco], 180); valorizzando il significato esistenziale della resurrezione, egli ne individualizza la portata, rifiutando di oggettivare l'evento pasquale per sottolineare che esso ne è il messaggio e non la prova. K. Barth mette l'accento sulla verticalità della divina rivelazione, la quale si attesta da sé; egli attenua quindi l'importanza della mediazione storica. W. Marxsen fa della r. di G. l'interpretazione (Interpretament) contingente d'una esperienza di "visione" — definitivamente fuori della nostra portata — che i discepoli avrebbero avuto del Risorto: "il caso di Gesù continua", proseguendo la sua interpellanza. In una direzione analoga G. Ebeling e B. Schlette riducono la portata storica dell'avvenimento pasquale insistendo l'uno sull'esperienza esistenziale di Cristo, l'altro sul suo aspetto epifanico.

Altri, invece, come J. Daniélou, mettono in evidenza la storicità dell'avvenimento pasquale e s'interrogano sulla genesi della professione di fede. Così, U. Wilckens e W. Pannenberg sottolineano la portata escatologica dell'avvenimento: in esso si è compiuta la salvezza definitiva; la vita di Gesù assume effettivamente senso come rivelazione di Dio a partire dal suo compimento nella resurrezione, perché il suo passaggio in Dio è svelamento del senso della storia. Per J. Moltmann la resurrezione è storica, come "avvenimento che fonda una storia" (*Théologie de l'espérance* [orig. tedesco], 194): il Risorto compie la promessa fatta da Dio a Israele; in tal modo l'avvenimento pasquale non resta confinato nelle sue dimensioni spazio-temporali, ma inaugura e condiziona la novità nella storia, ridefinendo l'uomo a partire dal futuro promesso da Dio e realizzato in Cristo. R. Pesch spiegava (1973) la genesi della fede nella resurrezione come il riconoscimento da parte dei discepoli del compimento storico, in Gesù, della promessa divina annunciata dai profeti. Recentemente (1980) egli affermava che "le parole di Gesù come Figlio dell'uomo e le visioni del Figlio dell'uo-

mo avute dai discepoli sono... presupposti storici che spiegano, per quel tanto che è storicamente possibile, la genesi della fede pasquale" (*La genèse de la foi en la résurrection de Jésus*, in *Mélanges Durrwell*, 64). In che modo la fede può appropriarsi dell'avvenimento centrale del NT? Entrando nella testimonianza dei discepoli, che esprimono in termini di resurrezione l'accesso di Gesù alla vita di Dio ed elaborano nei racconti evangelici una teologia dell'esperienza pasquale (F.X. Durrwell). Uguale diversità di percezione manifesta la difficoltà ad afferrare la realtà della r. di G. nel suo insieme, come avvenimento storico e come linguaggio di fede. È impossibile quindi ridurre i testi a una riflessione dei discepoli sulla vita e la morte di Gesù, come se nessun avvenimento fosse accaduto nella storia per determinarne il senso e comunicarlo a loro; Pasqua, →Ascensione e →Pentecoste fanno così parte del medesimo mistero. In breve, professione di fede e racconti evangelici convergono in una stessa volontà di rendere conto di un'unica e identica esperienza vissuta dai discepoli: quella di essere vivificati da Gesù oltre la sua morte. Egli è dunque il Signore della vita, venuto da Dio come figlio prediletto per far vivere il mondo. Questa esperienza si radica nella speranza veterotestamentaria da una parte (At 13,32-35) e non cessa di riferirsi al Gesù prepasquale dall'altra (At 2,21-22). L'avvenimento pasquale si manifesta a essi come ciò che fa loro superare ogni paura e li rinvia nel medesimo tempo al Gesù della storia e al Dio d'Israele. La r. di G. si compie come storica nella fede che suscita nel cuore dei testimoni, e questa diventa subito proclamazione che fa vivere.

Bibl. TWNT, I, 368-372; II, 332-337.833-877; III, 7-25; EncFoi, IV, 68-83; ExWNT, I, 210-221.899-910; DBS, X, 487-582;

Sui dati del NT: J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, 1949; J. Daniélou, *La Résurrection*, Paris, 1969; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, BiH 7, 1969; C.F. Evans, *Resurrection and the N.T.*, StBibT 2/12, 1970; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, 1971; R.H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, London, 1972; J. Delorme, *La résurrection de Jésus dans le langage du N.T.*, in H. Cazelles (ed.), *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, LD 72, 1972; E. Charpentier, *Christ est ressuscité!*, CahÉv 3, 1973; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, SBFAn 4, 1973; E. Dhanis (ed.), *Resurrexit (Acta Symposii Internationalis, Roma, 1970)*, Roma, 1974 (con bibliografia); P. Guilbert, *Il ressuscita le troisième jour*, Paris, 1975; N. Perrin, *The Resurrection Narratives: a New Approach*, London, 1977; R.J. Dillon, *From Eye-witnesses to Ministers of the Word*, AnBib 82, 1978; M. Benzerath et al., *La Pâque du Christ, mystère de salut, Mélanges F.X. Durrwell*, LD 112, 1982;

Critica e interpretazione: F.X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris, 1950 (1982[11]); P. de Haes, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des 50 dernières années*, AnGr 59, 1953; R. Bultmann, *L'interprétation du N.T.*, Paris, 1955, 139-184; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen, 1956; G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, BeiHistT 27, 1958; G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1959; A. Vögtle-R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf, 1965; K. Barth, *Dogmatique*, Genève, 1966, 297-377; H. Geyer et al., *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an J.C.*, Gütersloh, 1967; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh, 1968; H. Schlier, *La résurrection de J.C.*, Mulhouse, 1969; E. de Surgy et al., *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, LD 50, 1969; J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, Paris, 1970; U. Wilkens, *Auferstehung*, ThemTT 4, 1970; W. Pannenberg, *Esquisse d'une Christologie*, CoFid 62, 1971; G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*, Paris, 1972; R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, TQ 153, 1973, 201-228.270-283; C. Kannengiesser, *Foi en la résurrection. Résurrection de la foi*, PoinT 9, 1974; R. Schnackenburg, *La Résurrection, point de départ de la Christologie du N.T.*, MystSal 10, 1974, 17-41; A. Vögtle-R. Pesch, *Wie kam es zum Auferstehungsglauben?*, Düsseldorf, 1975; G. Doré, *La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique*, RechSR 65, 1977, 279-304; M. Amigues, *Le chrétien devant le refus de la mort*, CoFid 107, 1981; M.J. Nicolas, *Théologie de la Résurrection*, Paris, 1982. [Si vedano le due esaurienti rassegne bibliografiche: G. Ghiberti, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1920-1973)*, in É. Dhanis (a cura di), *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome 1970)*, Civitas Vaticana, 1974, 645-764; G. Ghiberti-G. Borgonovo, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1973-1992)*, ScholC 121, 1993, 171-287]. JRad

RETE In ebr. *rešet*, in gr. *diktuon*.

1 AT La rete si lancia (Pr 1,17) o si tende (Sal 140,6; Gb 18,8; Os 5,1) per la caccia o per la pesca. Questo termine è usato spesso anche come immagine, soprattutto nei Salmi, per esprimere le insidie tese agli uomini e specialmente al giusto liberato da Jahweh (Sal 9,16; 10,9; 25,15; 31,5; 35,7s; 57,7) così è dell'adulazione di cui bisogna diffidare (Pr 29,5). La r. è nominata anche per mostrare che Jahweh prende e domina i suoi avversari (Ez 12,13; 17,20; 19,8; 32,3; Os 7,12; Lam 1,13), mentre l'iconografia del Vicino Oriente rappresenta spesso il dio o l'eroe che domina gli animali selvatici o il mostro del caos primordiale.

2 NT Nel NT la r. è lo strumento dei pescatori del lago di Tiberiade che la lanciano, la lavano e la rimettono in sesto come fanno i primi discepoli di Gesù: Simon Pietro, Andrea (Mc 1,18; Mt 4,18; Gv 21,6-11), Giacomo e Giovanni (Mt 4,20s) i quali, da pescatori di pesci, saranno chiamati a diventare pescatori di uomini (Lc 5,10).

Bibl. BRL[2], 14.150.152. ALem

RETRIBUZIONE La Bibbia insegna esplicitamente che la giustizia è sorgente di felicità e che il peccato è causa di sventura. Questo legame tra la giustizia e la felicità, il peccato e la sventura, è elaborato

in una regola generale, sulla base di una concezione concreta e materiale della benedizione e della maledizione (cfr. in una società rurale il legame stabilito da alcuni testi tra la benedizione e la pioggia a suo tempo: Dt 11,11.14). L'una e l'altra si vedono, si sentono, si provano. Non è escluso, infatti, che la r. del male si realizzi per mezzo dell'uomo, in virtù della Legge del →taglione, in una società che non è centralizzata nè protetta dalla pubblica sicurezza (Lv 24,10), o in virtù d'una legge positiva che regoli per via autoritaria le relazioni tra gli uomini e determini la punizione delle colpe; ma in ultima analisi, questo legame poggia sulla giustizia di Dio il cui giudizio infallibile dona a ciascuno secondo le sue opere. Questa dottrina è illustrata da numerose parabole (Mt 20,1-16); 24,46-51 par.; 25,14-30; Lc 19,11-28); viene spesso formulata in termini espliciti (Sal 1; 32,10; 62,12; 94; Pr 24,12; Qo 3,17; 11,9; 12,14; Sir 16,1-23; Ger 32,19; Mt 16,27; Rm 2,6; 2Cor 5,10; Ap 20,12). Dio retribuisce anche i pensieri dell'uomo e le sue azioni nascoste (Sap 1,7-11; Mt 6,4.6.18; Rm 2,16). Ciò porta il decalogo a superare ogni limite di pratica giuridica vietando anche di desiderare la roba d'altri (Es 20,17; Dt 5,21).

1 AT

A *Retribuzione nella vita terrena.* Salvo alcuni testi più recenti, tutto l'AT suppone che la r. del bene e del male abbia luogo su questa terra. La Legge e i profeti promettono sanzioni temporali, non solo al popolo nel suo insieme (cfr. Dt 4,40; 5,33; 6,3; 7,12-26; 28; Gs 1,7s; 8,34; 23s; ecc.), ma anche al singolo individuo, al quale promettono vita lunga e felice in Canaan se osserverà la Legge (Es 20,5; Dt 5,16; 6,2; 15,4-10; ecc.). Allo stesso modo la dottrina della r. dei libri sapienziali si muove principalmente sul terreno della felicità terrena. La virtù procura ricchezza e onore (Pr 3,16; 8,18s; 10,22; 13,22; 22,4; Sal 112,3.10), fecondità (Pr 3,10) e abbondanza (13,25), prole e felicità domestica (Sal 128), possesso della terra (37; 25,13), posterità (37,18), eredità duratura (Pr 13,22), mentre i peccatori saranno distrutti insieme alla loro discendenza (Sal 37,20-22.34-38; 112,10); essa dà salute (Pr 4,22) e soprattutto longevità (Pr 3,2; 4,10; 9,11; 10,27; 16,31; Gb 5,26; Sal 34,13; 91,16; Sir 1,12.20; 3,6), mentre i peccatori muoiono prematuramente (Gb 15,20.32; 22,16; Pr 10,27; 22,23; Sal 55,24). La Bibbia ricorda anche i beni spirituali dell'amicizia, dell'amore e della benevolenza di Dio, la sua sollecitudine e la sua protezione (Pr 3,23.26.33s; 10,29; 11,8; 12,2.22; 15,8.29; 16,17; Sal 84,12s; 91,14-16; 146,8). Questo insieme di beni materiali e spirituali si riassume nella nozione di *ṭôb* ("bene") o di *ḥayyîm* ("vita"). Dopo la morte, i buoni e i cattivi sono riuniti senza distinzione negli →inferi. →morte; →sofferenza; →vita.

a Retribuzione individuale. Già gli antichi racconti dell'AT mostrano chiaramente che Dio non tiene conto solo dell'operato della comunità, ma che castiga o ricompensa anche le azioni individuali in quanto tali. Se Adamo, Caino, Noè, Davide e altri rappresentano in un certo senso una collettività, la moglie di Lot (Gen 19,26), Er e Onan (38,7-10), Sifra e Pua (Es 1,15-21), Maria (Nm 12,10), Abimelech (Gdc 9,56), Ofni e Finees (1Sam 2,12-17.34; 4,11), Nabal (25,39), Uzza (2Sam 6,6) e altri mostrano che Jahweh retribuisce ciascuno secondo le sue opere (1Sam 26,23; cfr. Es 32,33; Dt 29,19-25). Benché la Legge sia indirizzata alla nazione nel suo insieme, un buon numero di disposizioni in materia criminale si basa sul principio della responsabilità individuale (Es 21,14s; 22,18; 30,33; 31,14; Lv 20,3; Nm 5,5s.31; 15,30s; ecc.). La r. individuale è il fondamento della condotta di vita, soprattutto nei libri sapienziali. Si noterà che la regola della r. secondo le opere dell'individuo è fortemente relativizzata nell'alleanza con la dinastia di Davide secondo 2Sam 7,14-16 o Sal 89. Questa categoria d'alleanza, che M. Weinfeld ha chiamato "alleanza di grazia", cioè incondizionata, annuncia già alcune messe in discussione radicali del sistema della r. nella letteratura più tardiva (cfr. infra).

b Retribuzione collettiva per la condotta dell'individuo. Un aspetto sorprendente della r. nell'AT è il suo carattere collettivo soprattutto in epoca antica; essa supera il soggetto immediatamente interessato. Il castigo può abbattersi su una collettività per colpa di uno dei suoi uomini. L'orgoglio del primo uomo ha portato la sofferenza a ogni uomo e a ogni donna nell'esercizio delle loro funzioni vitali; per il suo assassinio Caino è diventato padre di una razza maledetta; l'impudenza di Canaan ha reso la loro discendenza schiava di Sem; quando Sara viene rapita, la casa dei rapitori viene punita: Gen 12,17; 20,7; cfr. anche Nm 16,27-30 (Core); Gs 7,24s (Acan); 1Sam 2,31 (Eli); 2Sam 12,10 (Davide); 1Re 14,10 (Geroboamo); Dt 11,5s; ecc.). Per colpa di uno solo tutto il popolo è colpito (Nm 16,20-22; Gs 7,22-20; 2Sam 21,1; 24,16s). Es 20,5; 34,7; Nm 14,18; Dt 5,9; Ger 32,18 dichiarano che Jahweh è un Dio geloso, che castiga le colpe dei padri fino alla terza e alla quarta generazione. Questa formula di r. che rende solidale una collettività con colpevoli singoli, trae la sua origine e la sua giustificazione nelle relazioni giuridiche di una comunità precaria nella quale la lotta per l'esistenza lega fortemente gli uni e gli altri membri di una famiglia o di un clan, in modo tale che tutti siano animati dallo stesso spirito e si sentano responsabili delle azioni degli altri, e lo sono effettivamente. Così, in questa società la sicurezza reciproca può essere garantita solo dalla legge della →vendetta del sangue, che non si limita all'omicida, ma si estende anche a coloro che sono solidali con lui (cfr. 2Sam 21,5; 1Re 15,29; 16,11; 2Re 9,26; 10,6s). Questo tipo di società è diffusa ancora largamente nel mondo contemporaneo, nella misura in cui l'appartenenza etnica o nazionale, la classe sociale o l'ideologia politica trascende gli individui, in modo che si ha a che fare con ciò che è chiamata una "personalità collettiva" o →"personalità corporativa". Nell'antichità le relazioni tra il gruppo e l'individuo sono quelle del tronco e dei rami di un albero. Il gruppo è presente in ciascuno dei suoi membri; il membro singolo rappresenta tutto il

gruppo. Occorre tuttavia completare questa dimensione "piana" con una dimensione "verticale o storica". Nell'antenato, tutto il clan o il popolo è contenuto in potenza. "Israele" designa Giacobbe o tutti i suoi discendenti. Parallelamente, tutto Israele rappresenta, nel senso pieno del termine, l'antenato. Più generalmente, ogni uomo è "adamitico", ecc. Sotto la monarchia, che, diminuendo o sopprimendo l'autonomia delle tribù, dei clan o delle famiglie, li integra gradualmente in una società cosmopolita, questa r. collettiva perde in buona parte la sua ragione d'essere. 2Re 14,6 e la legge di Dt 24,16, che vietano l'applicazione del principio della r. collettiva nel procedimento, mostrano come se ne fosse diventati consapevoli. Ma ciò non impedì che il suo spirito sopravvisse ancora; se ne trovano tracce nei Sal (37,28.38; 109,9s.14) e nella letteratura sapienziale (Sap 3,12; 4,3-6; Sir 41,5.7).

Inversamente, una collettività può beneficiare della ricompensa meritata da uno dei suoi membri. La virtù di Noè salva anche i suoi figli (Gen 6,18; 7,1.23), quella di Lot tutta la famiglia (19,12); l'integrità e il coraggio di Caleb aprono a lui e ai suoi figli l'accesso alla Terra promessa (Dt 1,36; cfr. anche Gen 26,4s; 2Sam 6,12; ecc.). Anche nella dottrina della r., nettamente individualista, della letteratura sapienziale (Pr 14,26; 20,7; Sir 44,11s) e dei Sal (69,37; 102,29; 103,17) si incontra questa concezione. C'era anche la convinzione che Dio fosse più generoso nella ricompensa di quanto non fosse severo nel castigo (Es 20,6; 34,7; Dt 5,10; Ger 32,18). Che l'antico Israele applicasse ugualmente il principio della solidarietà nella ricompensa risulta anche dalle saghe patriarcali o da testi come Gs 2,18; 6,22.25; Gdc 1,24s.

c Retribuzione collettiva per la condotta del popolo. Dio distrugge l'umanità prediluviana a causa della sua perversità; distrugge allo stesso modo Sodoma e Gomorra, i Beniaminiti di Gabaa; toglie le terre agli Amorrei (Gen 15,16; Lv 18,24s; Dt 9,5s); manda in fumo i piani orgogliosi dei costruttori della torre di Babele e li disperde; l'opposizione a Israele costa a Gerico e ad Amalek la loro esistenza (1Sam 15). Negli oracoli sulle nazioni i profeti annunciano o descrivono, p. es. la rovina di Ninive come un castigo di Jahweh per la sua ingiustizia. Gen 18,22-32, dove Jahweh sta per risparmiare Sodoma a causa di dieci giusti, mostra nuovamente che per Dio la misericordia ha maggior peso del peccato (Ez 14,12-23 sembra preconizzare una concezione più severa); per contro, in Gen 15,16 il ritardo nella punizione divina non è giustificato dalla pazienza di Dio (che lascia ai peccatori il tempo per convertirsi), ma dalla giustizia rigorosa, a volte persino vendicativa, che esige un castigo severo e attende il momento propizio. Per la sua →elezione Israele occupa un posto speciale tra le nazioni, cosa che non gli garantisce però l'impunità. Per questo i profeti annunziano che, a causa della sua decadenza morale e religiosa, va incontro alla rovina. Ger 5,1-6 è convinto che Jahweh risparmierà Gerusalemme a motivo di un solo giusto, ma la corruzione è tale che egli lo cercherà invano; secondo Ez 14,12-23 neppure uomini come Noè, Daniele e Giobbe potevano, per i loro meriti, preservare la città dalla distruzione (cfr. anche Ger 15,1-3). Dt si ispira a questa predicazione e fa dipendere il possesso pacifico della terra dall'osservanza fedele della legge (cfr. 4,1.40; ecc.). La storiografia deuteronomistica si sforza di dimostrare, alla luce dei fatti, che la rovina di Israele e di Giuda era la giusta r. alla loro infedeltà (1Re 13,34; 14,16; 2Re 17,7-23; 24,3s). Va da sé che i giusti siano colpiti insieme ai peccatori (cfr. Ez 21,3.9; Gen 18,23). A volte, tuttavia, vengono risparmiati, sia nel loro insieme (Ez 9,4), sia individualmente (Noè; Lot; Ebed-Melech in Ger 39,15-18 e Baruc in Ger 45; cfr. Ez 14,12-23), ma il →resto, che Dio risparmia per compiere le promesse fatte ai patriarchi, non è formato, secondo Ez 14,22s, da giusti, ma da peccatori, malvagi quanto gli altri. In queste condizioni si comprende come un sentimento di apatia e un malessere si impossessino del popolo in esilio; questo sentimento si esprime nel proverbio citato con disapprovazione da Ezechiele (18,2): "I padri han mangiato l'uva acerba e i denti dei figli si sono allegati". Reagendo a questo atteggiamento disfattista, Ez evidenzia come Jahweh non tragga piacere dalla morte del peccatore, ma preferisca vederlo vivere, essendo la conversione condizione indispensabile perché egli viva (18,23.32; 33,11.14-16). L'oracolo nel quale Ez 18,1-32 rompe con il principio della r. collettiva deve essere riportato nel suo contesto storico. È indirizzato agli esiliati e qualifica la loro condizione di ripresa: indipendentemente dal passato e senza badare alle tare ereditarie, dichiara che Dio dona la sua salvezza tanto al giusto quanto al peccatore che si converte. Non siamo quindi qui di fronte a una teoria generale della r., ma a una promessa di salvezza. Se Ez 37 mostra in che modo da parte di Jahweh questa salvezza sia possibile, l'oracolo di Ez 18,1-32 dice quali siano le condizioni poste all'uomo affinché la promessa si realizzi. Ma un confronto con Ez 16; 20; 21,3.9; 23; ecc. mostra chiaramente che, sebbene il castigo di Israele sia collettivo, l'interesse dell'autore va tuttavia alla r. individuale quando parla di salvezza futura. È così che Ger 31,29s (un'aggiunta posteriore, basata su Ez 18) l'ha inteso; Ger accetta il principio della r. collettiva per quanto riguarda il suo tempo e la r. individuale per l'epoca della restaurazione d'Israele (cfr. v. 29: "in quei giorni").

B *Retribuzione dopo la vita terrena.* Dopo l'esilio era considerata più o meno come un dogma l'universalità e la sufficienza della r. terrena, a tal punto che dalla sventura di un uomo si pensava di poter risalire al suo peccato (cfr. gli amici di Giobbe; Lc 13,2.4; Gv 9,2). Questa concezione rigida, smentita dai fatti, doveva condurre a una crisi che fece poi progredire la dottrina della r. In Gb un sapiente contesta la validità assoluta della r. terrena. Anche Qo si ribella al concetto tradizionale e dichiara a più riprese (7,15; 8,10.14; 9,2s) che il bene non è con certezza sempre ricompensato o il male punito; è, secondo l'autore, uno dei numerosi assurdi dell'esi-

stenza umana. Alcuni passaggi di Qo (2,26; 3,17; 8,12s; ecc.) che sembrano sostenere l'opinione contraria, sono stati chiaramente intercalati per bilanciare il tono sovversivo o anche "eretico" del libro. Ma nella misura in cui ci si rende conto della pertinenza di queste critiche, ci si sforza anche di superare l'ostacolo. Dopo la tesi dell'esistenza di mancanze nascoste (già respinta come insufficiente in Gb), viene proposta quella sulla necessità preventiva o educativa della sofferenza e in particolare dell'espiazione per gli altri (Is 53). Ma erano ancora solo brancolamenti in rapporto alla soluzione che finalmente prevalse per altre vie.

a Unione intima con Dio. Già Geremia aveva affrontato il problema della r., diventato per lui acuto in seguito all'apparente fallimento della sua missione (non si sente adatto per adempierla; cfr. 11,18-12,6; 15,10-21; 20,7-18). Sebbene nel suo conflitto interiore indirizzi a Jahweh rimproveri quasi blasfemi (cfr. 15,10-18; 20,7), non cede tuttavia allo scoraggiamento; sente e riconosce che la sua unione con Dio basta a dare senso alla sua vita e che ciò ricompensa largamente la sua sofferenza (15,19s). Il poeta di Sal 73, spiritualmente imparentato con Ger, parla più chiaramente. Come Ger 12,1-15, non arriva a una soluzione per via teorica (v. 16); è nel santuario di Dio (v. 17) che comprende che la r. non è legata ai beni terreni, ma alla fortuna di essere oggetto della sollecitudine misericodiosa di Dio (vv. 23-28). Pieno d'entusiasmo, esprime la convinzione che Dio sarà sua sorte per sempre (v. 26), tanto che conta sulla possibilità che neppure la morte lo separi da Dio. Alcuni autori credono di trovare questa dottrina nell'oscuro v. 24b, che traducono "e poi (cioè alla fine della mia vita) mi accoglierai *(lāqaḥ)* nella tua gloria"; questo stico alluderebbe all'assunzione di Enoch (Gen 5,24; Sir 44,16) e di Elia (2Re 2,3; Sir 48,9). Lo stesso verbo *lāqaḥ* ritorna in Sal 49,16, il cui poeta, come quello di Sal 16, spera in un'unione duratura con Dio come ricompensa della sua giustizia.

b Partecipazione alla felicità escatologica. →resurrezione.

c Influenza ellenistica. Dal contatto con l'antropologia greca (→anima; uomo) le convinzioni tradizionali dell'AT sulla vita dopo la morte, subiscono un'importante modificazione, soprattutto nell'ambiente ellenistico e in quello di Alessandria; ammettendo la sopravvivenza dell'anima, principio di vita, si può recuperare la concezione di esistenza larvata dell'uomo negli inferi con un'altra molto più positiva; questa nuova concezione permette ai saggi di considerare l'esistenza nell'aldilà come vita e, di conseguenza a certe condizioni, come una vita felice. Ciò non significa che i Giudei avessero preso l'idea dell'immortalità dalla filosofia greca; essa ha fornito solo le categorie necessarie grazie alle quali la convinzione che l'unione con Dio non viene interrotta dalla morte, nata e sviluppata nell'ambiente biblico, ha potuto diventare certezza assoluta. È la considerazione di Sap 9,15 sulla morte come liberazione, che permette alle anime dei defunti di avvicinarsi a Dio (3,9; 5,15), dove essi trovano, con gli angeli (5,5), la pace, l'amore e la misericordia (3,3. 9). Così, poco importa che uno muoia prematuramente o senza figli (3,13s; 4,7-18); una morte prematura può anche essere un favore (4,10s).

2 NT

A *Retribuzione nella vita terrena.* Il NT parla raramente della r. in terra. Gesù respinge l'antica concezione ancora presente al suo tempo; la considera troppo rigida (Lc 13,1-4; 16,19-31; Gv 9,25); tuttavia Mc 10,30s (per coloro che lasciano tutto a causa di Gesù) e 1Cor 11,29-30 (riguardo al ricevere l'eucarestia) ammettono in una certa misura la r. individuale sulla terra. È certamente così quando si tratta della comunità giudaica. Gesù l'avverte a più riprese che sarà severamente punita a causa della sua incredulità (Mt 21,33-46; 24 par.; Lc 13,3.5; 19,41-44).

B *Retribuzione dopo la vita terrena.* La r. è più spesso annunziata per il →giorno di Jahweh, il giorno della resurrezione o l'ultimo giorno, nella maledizione sulle città di Galilea (Mt 10,20-25). Il criterio è la fede in Cristo (p. es. Gv 12,47-50; 2Ts 1,7s; 1Pt 1,5), che deve essere manifestata attraverso le opere (p. es. Mt 25,31-46; Gv 5,29; Rm 2,7-11). La beatitudine, riservata ai giusti, è descritta in diversi modi: come un'abbondante ricompensa in →cielo (Mt 5,12 par.), come un tesoro accumulato in cielo per i loro meriti sulla terra (6,20; 19,21; Lc 12,33); una partecipazione al banchetto del →regno di Dio (Lc 13,29; cfr. Mt 8,11; 25,10), un prendere parte alla gioia del Signore (Mt 25,21.23), un affidamento dell'amministrazione di tutti i suoi beni (Mt 24,47; Lc 12,44; cfr. 19,17.19), una presa di possesso del regno preparato per loro fin dalla fondazione del mondo (Mt 25,34; cfr. 2Pt 1,11). Rm 2,7.10 parla di gloria, di onore, di immortalità e di pace; 1Pt 4,13 di gioia e di esultanza; 1Pt 5,4 d'una corona di gloria che non appassisce (cfr. inoltre 2Cor 5,1; Ef 2,6; 1Pt 1,4; Ap 3,21; 7,9). Invece i sinottici descrivono metaforicamente la sorte del peccatore alla fine dei tempi come un'esclusione dalla sala del convito (Mt 25,12), o dal regno di Dio (1Cor 6,9), una cacciata (Lc 13,28) nelle tenebre fuori del regno (Mt 8,12; 22,13; 25,30) o paragonata a molte percosse (Lc 12,47). Si parla spesso di una fornace ardente (Mt 13,42.50) o della →Geenna (18,9; 23,33; Mc 9,43-45.47) o del fuoco eterno (Mt 18,8; 25,41; cfr. Gd 7) che è preparato per il diavolo e per i suoi angeli (Mt 25,41; cfr. inoltre Fil 1,28; 3,19; 1Tm 5,3; 2Ts 1,9; 1Ts 6,9; Eb 10,39; 2Pt 2,1.3; 3,7.16).

Non è mai affermato esplicitamente che la r. abbia luogo immediatamente dopo la morte, ma questa r. è presunta, almeno in forma provvisoria, nella parabola di Lazzaro (Lc 16,19-31) e in testi come Lc 23,43; Fil 1,23; 2Cor 5,6-8; Ap 14,13.

In Gv e Paolo si incontra l'idea che la r. escatologica abbia luogo fin da questa vita, poichè considerano la →vita, che per i sinottici è una ricompensa futura (Mt 7,14; 18,8; 19,6s.29; 25,46; Mc 9,43s; 10,17; Lc 10,25; 18,18-30), come un bene già da ora posseduto per mezzo della fede in Cristo (→giudizio). La stessa cosa vale per la morte (eterna), che

è la sorte escatologica dei peccatori (Gv 5,24; 8,51; Rm 1,32; 6,21-23; Gc 1,15; Ap 2,11; 20,6.14; 21,8); è per essi uno stato che comincia fin da questa vita e durerà in eterno.

Bibl. DBS, X, 582-584; TWNT, IV, 710-718; TWAT, II, 919-935; THAT, II, 920s; W. Stärk, *Vorsehung und Vergeltung*, Berlin, 1931; W. Eichrodt, *Vorsehungsglaube und Theodizee im A.T.*, in *Festschrift Procksch*, Leipzig, 1934, 45s; H.W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, BZAW 66, 1936, 49-62; A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris, 1937; A.R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff, 1942; id., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, 1949; K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im A.T.?*, ZKT 52, 1955, 1-42; E.F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the O. and N.T.*, Edinburgh, 1955; J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges, 1959; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, III/2, Paris, 1960; C.F.D. Moule, *Punishment and Retribution*, SvEx 30, 1965, 21-36; H. Sünden, *Le mythe de la peine et la rétribution cosmique*, in E. Castelli (ed.), *Le mythe de la peine*, Paris, 1967, 435-458; J.G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomy*, Bonn, 1967, 196-212; K.H. Schelkle, *Lohn und Strafe nach N.T.*, BiLeb 10, 1969, 89-95; J.G. Gammie, *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy*, CBQ 32, 1970, 1-12; K. Koch (ed.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des A.T.*, Darmstadt, 1972; J.K. Kuntz, *The Retribution Motif in Psalmic Wisdom*, ZAW 89, 1977, 223-233; J.I.H. MacDonald, *The Concept of Reward in the Teaching of Jesus*, ExpTim 89, 1977-78, 269-273. [K. Koch, *Is there a doctrine of retribution in the Old Testament?*, in J.L. Crenshaw (ed.), *Theodicy in the Old Testament* (= Issues in Religion and Theology 4), Philadelphia/London, 1983, 57-87; B. Janowski, *Sündenvergebung "um Hiobs willen". Fürbitte und vergebung in 11QtgJob 38,2f und Hi 42,9f LXX*, ZNW 73, 1982, 251-80; A.H.J. Gunneweg, *Schuld ohne Vergebung?*, in P. Höffken (hrg.), *Sola Scriptura. Beiträge su Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments, zum 60. Geburtstag Antonius H.J. Gunneweg*, Göttingen, 1983, 116-28; F. Lindström, *God and the origin of evil; A contextual analysis of alleged monistic evidence in the Old Testament*, translated by F.H. Cryer (= ConBibOT 21), Lund, 1983; R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris, 1985; A. Bonora, *Giobbe, capro espiatorio secondo R. Girard*, TltSett 14, 1989, 138-42; S. Wagner, *Theologischer Versuch über Ijob 42,7-9 (10a)*, in J. Hausmann-H.J. Zobel (hrg.), *Alttestamentliche Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1992, 216-24]. JN-ALac

REUEL In ebr. *rᵉʿûʾēl*, "amico di Dio (?)"; Madianita, →suocero di Mosè secondo Es 2,18; Nm 10,29. ABoud

REZEF In ebr. *rṣp* (2Re 19,12; Is 37,12; TM: *reṣep*), in acc. *raṣappa*, in Tolomeo (*Geografia* 5,14,19) *rēsapha*, nella *Tavola di Peutinger risapa*, più tardi *rosapha;* città dell'Alta Mesopotamia. Numerosi assirologi continuano a identificare la Raṣappa assira, che dev'essere la stessa di R., con la Singara romana, situata a ovest di Mossul, ai piedi del jebel Sinjar (→Sennaar); la localizzano almeno presso Nisibe, l'attuale Nusaybin. In ogni caso, l'estensione della provincia assira di Raṣappa lungo il Medio Eufrate, la sua funzione di avamposto destinato a contrastare la potenza del regno arameo di Damasco e la sua menzione tra Carran e Bet-Eden, in 2Re 19,12 e Is 37,12, indicano che la città del I millennio a.C. dev'essere identica alla Rēsapha greco-romana, diventata Sergiupolis all'inizio del V secolo d.C. Un testo neo-assiro parla anche di un "deserto di Raṣappa" (*Hebraica* 2,1885,221s) servendosi del termine aram. *mudbar*. Effettivamente il sito della Rēsapha greco-romana è completamente privo d'acqua e 30 km lo separano dall'Eufrate. Per permettervi l'esistenza d'un agglomerato d'una qualche importanza, fu necessario creare un complesso di cisterne e di pozzi. Questo complesso esisteva e la sua origine dovrebbe risalire all'inizio del I millennio poiché R. era un importante centro carovaniero sulla strada che va da Palmira all'Eufrate e, da qui, a Carran e a Til-Barsip, la capitale del Bet-Eden (cfr. 2Re 19,12; Is 37,12). A partire dall'803 a.C. era anche il capoluogo di una vasta provincia assira nella quale dovevano trovarsi l'amministrazione e un importante contingente militare. Non deve perciò sorprendere che R. sia stata la destinazione di numerosi deportati. Tuttavia, dal punto di vista archeologico, tutto l'inteesse per il sito è stato finora rivolto agli edifici cristiani del V-VI secolo e non è ancora stata provata l'occupazione del sito nel I millennio a.C.

Bibl. RGTC, VIII, 263; R. Mouterde-A. Poidebard, *Le limes de Chalcis*, Paris, 1945, 131-134; R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, 87-90; E. Honigmann, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*, Bruxelles, 1961, 106; W. Karnapp, *Der Stadtmauer von Rusafa in Syrien*, Berlin, 1976; É. Lipiński, *Aram et Israël du Xᵉ au VIIIᵉ siècle av. n.è.*, ActAntAcScHung 27, 1979, (1981), 49-102 (spec. 53-58); T. Ulbert, *Rusafa-Sergiupolis — Wallfahrtsort und Residenz*, in *Land des Baal*, Mainz, 1982, 356-360; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 292s. ELip

REZIN In ebr. *rᵉzîn* (abitualmente *ra-ḫi-a-nu* nei documenti assiri; etimologia incerta); re di Damasco. Lo si ritrova con →Menachem nella lista dei tributari di Tiglat-Pileser III del 738 (ANET, 238; TPOA, 98). Nel 735 forma con Pekach d'Israele una coalizione anti-assira alla quale Giuda rifiuta di allearsi. La coalizione attacca Giuda (guerra siro-efraimita). Acaz fa allora appello all'Assiria per mezzo di tributi (2Re 15,37; 16,5-9; Is 7,1-9). Tiglat-Pileser assedia e conquista la residenza familiare di R. (ANET, 238; TPOA, 100). Annette il paese di Damasco (TPOA, 99-101) e, secondo 2Re 16,9, uccide R. JAur

RIBLA In ebr. *riblāh;* città sull'Oronte, 34 km a sud di Homs; attualmente tel Zarrā'a. Ioacaz vi è fatto prigioniero da Necao (2Re 23,33). Nabucodonosor l'utilizza come quartiere generale nella sua campagna contro Giuda nel 588-586 e vi fa giustiziare i notabili di Gerusalemme (2Re 25,6.20.21).
MDef

RICCHEZZA In ebr. *'ōšer,* in gr. *ploutos.*
1 AT La r., dono di Dio (Pr 3,16), ricompensa delle virtù e del lavoro (Pr 10,5; Sir 11,18), è un bene desiderabile (Sir 13,21-33), il cui detentore è spesso ammirato, anche se presuntuoso e insolente (Gb 31,25; Sir 13,1-8). Questi aspetti positivi non possono però nascondere i pericoli della r., di cui la letteratura sapienziale tratta abbondantemente; la r. può allontanare dagli uomini o da Dio (Pr 5,10; Sir 13,11; 28,22). È effimera e un certo distacco da essa è opportuno (Sal 49,18; Pr 11,4; Sir 11,19).
2 NT L'atteggiamento verso la r. è simile. Senza condannarla per principio, Gesù ne mostra la vanità (Mt 13,22) e i pericoli (Mt 6,19; Lc 12,13-15). Non si può servire insieme Dio e Mammona (Lc 9,25) ed è più facile a un cammello passare per la cruna di un ago che a un ricco entrare nel Regno dei cieli (Mt 19,24). Lc, preoccupato nel constatare la sofferenza dei poveri del suo tempo, è senz'altro il più critico nei riguardi della r. (Lc 1,53; 3,11; 4,18; 12,13-21; 14,12; ecc.). Nelle lettere neotestamentarie un nuovo tipo di r. è largamente ricordato e promesso ai cristiani (Rm 3,8) e ai pagani (Rm 10,12) da Cristo e dagli apostoli (2Cor 6,10): non più una r. materiale, ma quella dei beni spirituali (2Cor 8,9), della gloria (Ef 1,18), della bontà divina (Rm 2,4), della generosità (2Cor 8,2) e dell'intelligenza (Col 2,2). Questa r. è, presso Dio, un ideale per il cristiano (Lc 12,31; 1Tm 6,18).

Bibl. TWNT, VI, 316-330. JGol

RICCIO L'ebr. *qippôd,* dalla radice *qpd,* "ritrarsi", è generalmente tradotto con riccio (cfr. LXX: *echinos*), ma il termine potrebbe anche indicare il porcospino (cfr. l'arabo *qunfud,* "riccio" o "porcospino"). Tuttavia poiché i tre brani biblici che menzionano il *qippôd* lo descrivono come un animale caratteristico delle rovine (Is 14,23) e lo citano accanto ad altri uccelli che le popolano (Is 34,11; Sof 2,14), potrebbe trattarsi anche di un rapace notturno (civetta, *Asio flammens?*). MDef

RICINO L'ebr. *qîqāyôn* designa la pianta che doveva dare ombra a Giona (4,6-10); essa cresce rapidamente e altrettanto rapidamente si secca. Si tratta probabilmente del r. *(Ricinus comunis),* la cui semenza dà l'olio di r. che è conosciuto in tutto il Vicino Oriente. Alcune antiche versioni lo paragonano a una cucurbitacea (LXX, Peshitta, Vetus Latina); altre all'edera (Aquila, Simmaco, Teodozione, Volgata). Ma il r. si accorda molto bene al contesto, poiché è una pianta che si sviluppa molto rapidamente e può arrivare a un'altezza di quattro metri.
HF-JCMar

RICOMPENSA →retribuzione.

RICONCILIAZIONE
1 AT I libri dell'AT utilizzano poco il termine r. per indicare il ristabilirsi d'una situazione di amicizia tra Dio e l'uomo, situazione rovinata dal peccato: tre volte, solo in 2Mac (1,5; 7,33; 8,29). Non esiste dunque l'equivalente ebraico del gr. *katallassein* utilizzato nel NT.
Quando alla r. tra popoli nemici, l'idea è poco corrente. Certamente, Israele e Giuda, separati dallo scisma (1Re 12,27-33) ritroveranno la loro unità dopo l'esilio (Ger 30,3 e soprattutto Ez 37,15-28), ma si tratta di due metà di uno stesso popolo. Isaia annuncia l'arrivo degli stranieri (Is 60) e il raduno di tutti i popoli (Is 66,18-21) attorno a Gerusalemme, ma Israele ha troppa coscienza di essere il popolo eletto ed è troppo molestato dai potenti vicini per considerare facilmente un' →alleanza coi *gôyîm.*
Israele è un popolo unico. Il suo unico possibile alleato è Jahweh, che l'ha fatto uscire dal paese d'Egitto (Dt 5,6; ecc.). È effettivamente in termini di alleanza che si esprime la relazione privilegiata di Israele con il suo Dio (Dt 5,2). Dio ha stabilito un'alleanza con Abramo (Gen 12; 15), con Mosè (Es 19-24). I profeti coltivano questa relazione privilegiata di cui ricordano i patti: alla fedeltà di Jahweh deve corrispondere la fedeltà d'Israele (Dt 29,8). L'immagine dell'amore coniugale sorgerà spontanea per esprimere questo legame reciproco (Ger 31,3; Dt 7,7-8). Ma, alla fedeltà di Dio corrisponde sovente un'infedeltà del popolo che preferisce "prostituirsi" (→idolatria) con gli idoli di Canaan, malgrado le ammonizioni del Dt (4,19.25; ecc.): occorrerà la prova purificatrice dell' →esilio, vissuta come un ritorno al deserto delle origini (Os 2,16), perché Israele apprezzi il suo "marito di prima" (Os 2,9) e ritorni al suo Dio. La r., ritorno dell'infedele dopo l'adulterio, è l'immagine più forte per esprimere il rinnovamento dell'alleanza (Os 2,20; Ger 31,31-34; ecc.); ma il termine r. qui non figura. Israele "cercherà *(biqqēš)* Jahweh" (Ct 3,1; Os 5,15) e Jahweh "si lascerà trovare" (Ger 29,13-14).
Come si vede, questa tematica dell'alleanza-matrimonio e dell'infedeltà-idolatria con perdono-r. della sposa infedele è caratteristica dello stile deuteronomistico. Lo stile sacerdotale si esprimerà in termini di →espiazione (in ebr. *kippûr*).
2 NT La parola r. (in gr. *katallagē* e il verbo *katalasseia*) con l'idea di scambio, di reciprocità (*allassein:* cfr. il latino *commercium*) è impiegata principalmente da Paolo in quattro testi fondamentali: Rm 5; 2Cor 5,18-21; Col 1,19-22; Ef 2,11-22. La r. che Cristo opera è r. degli uomini con Dio e r. degli uomini tra loro.
A *Lettera ai Romani.* Cristo riconcilia con Dio coloro che erano vicini, i Giudei, e coloro che erano

lontani, i pagani (cfr. Ef 2,13.17). Gli uni e gli altri necessitano del perdono poiché sia gli uni che gli altri sono peccatori, "oggetto dell'ira di Dio" (Rm 1,18s; 2,1.17-22), "meritevoli dell'ira" (Ef 2,3), "vasi di collera" (Rm 9,22), ma ora, "giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo" (Rm 5,1). Tutta Rm sviluppa questo processo di salvezza che opera in favore dei Giudei e dei Gentili.

B *Seconda lettera ai Corinti.* 2Cor invita i suoi lettori a "lasciarsi riconciliare con Dio" (2Cor 5,20) riprendendo il tema della sostituzione: Dio "trattò Cristo da peccato *(hamartia)* in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia *(dikaiosunē)* di Dio". Paolo, contestato dalla sua comunità, fa appello a questa r. in nome della sua missione di apostolo (2Cor 5,), che fa di lui un ambasciatore della r.

C *Lettera ai Colossesi.* I Colossesi, pagani convertiti (Col 2,13), partecipano come tutti i battezzati al corpo di Cristo (Col 1,22) mentre un tempo erano "stranieri e nemici" di Dio (Col 1,21). Pur cogliendo la grandezza storica della situazione dei Giudei nel piano di salvezza di Dio (Rm 1,16; 3,1), Paolo sarà il più ardente sostenitore dell'accoglienza degli "incirconcisi" (Gal 2).

D *Lettera agli Efesini.* La r. con Dio dei Giudei da un lato e dei pagani dall'altro, opera la r. dei due popoli che erano separati in tutto: "non c'è più giudeo né greco" (Gal 3,28), non c'è più tra loro questa barriera di reciproco disprezzo, barriera che sottolineava l'interdizione ai non-giudei di entrare nel Tempio. In questo senso, la distruzione del Tempio, simbolo dei privilegio d'Israele, è il sègno della fine della scomunica dei pagani: ormai l'accesso al Tempio non è più proibito loro (cfr. Is 66,19-21). Di ciò che era diviso Cristo ha fatto l'unità (Ef 2,14) e in tal modo il mistero si svela compiendosi, la Buona Novella è proclamata e realizzata: "i Gentili sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo e ad essere partecipi della promessa per mezzo del Vangelo" (Ef 3,6). →espiazione.

Bibl. TWNT, 1, 252-260; IDBS, 78-83; J.J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im A.T.*, Bern, 1948; B.N. Wambacq, *Per eum reconciliare... quae in caelis sunt,* RB 55, 1948, 35-42; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de S. Paul,* Bruges-Paris, 1953; G.W.H. Lampe, *Reconciliation in Christ,* London, 1956; S. Cipriani, *Réconciliés avec Dieu par le Christ (2Co 5,17-21),* AssSeign 17, 1970, 58-63; E. Beaucamp, *L'heure d'une réconciliation totale et universelle (Psaume 85),* BVieChr 24, 1958, 68-79; R. Swaeles, *La réconciliation,* AssSeign 76, 1964, 42-63; J.F. Craghan, *The Bible and Reconciliation,* AmER 169, 1975, 164-190; I.H. Marshall, *The meaning of "Reconciliation",* in *Unity and Diversity in New Testament Theology,* 1978, 117-132; R.P. Martin, *Reconciliation. A Study of Paul's Theology,* Atlanta, 1981. [B. Maggioni, *Le dimensioni bibliche della riconciliazione,* ServPar n. 161, 1984, 12-15; B. Maggioni, *Il servizio della riconciliazione,* in *Presbiteri e riconciliazione. Il presbitero, ministro del sacramento della riconciliazione* (= Aggiornamenti Teologici 11), Milano, 1986, 97-118; G. Saldarini, *Riconciliazione e penitenza nel messaggio dei vangeli, ivi,* 69-96; L. Moraldi, *Riconciliazione,* in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* Cinisello Balsamo, 1988, 1335-1342; C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (= WMANT 60), Neukirchen-Vluyn, 1989; M.M. Mitchell, *Paul and the rhetoric of reconciliation: An exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians* (= HermUnT 28), Tübingen, 1991]. FProd

RIFAT In ebr. *rypt* (TM; *rîpat*); errore di scrittura in Gen 10,3, dovuto alla difficoltà nel distinguere *d* da *r*. La lettura corretta *dypt* da leggersi *dāyupati* è conservata in 1Cr 1,6. È una parola iraniana composta da *dahyu-*, "paese" o "provincia" — anche "borgo", poiché *deh* significa in neopersiano "villaggio" — e da *pati-*, "signore".

Il termine così composto significa letteralmente "signore del paese" o del "borgo", titolo che le iscrizioni neoassire rendono con l'ideogramma o logogramma EN.URU, "signore della città" e che si potrebbe tradurre con "langravio" o "borgomastro". Un capo medo che porta il nome di Dahyuka, in acc. *da-ai-uk-ka*, è conosciuto ai tempi di Sargon II (721-705) e il suo omonimo *dēiokēs* è nominato da Erodoto (*Storie* 1,96-103). Si conoscono altri nomi iraniani che comportano l'elemento *dahyu-*, p.es. *daipharnēs*, ma *dahyu-pati-* sembra essere solo un titolo signorile. Esso sostituisce quindi un nome proprio in Gen 10,3; 1Cr 1,6, dove rappresenta i principi medi dalla generazione del capo cimmero Tugdamma e degli Sciti che sono tutti intervenuti in Anatolia nel VII secolo a.C. Essi sono li presentati come discendenti di Gomer, che raffigura la prima generazione di invasori cimmeri. ELip

RIFUGIO, CITTÀ DI Istituzione israelitica volta a proteggere gli omicidi involontari dalla →vendetta del sangue. Dopo la ripartizione della Terra promessa (Gs 13-19) Giosuè, eseguendo le prescrizioni di Mosè (Nm 35,9-34; Dt 4,41-43; 19,1-13), costituisce sei c. di r.: Kedes, Sichem ed Ebron in Cisgiordania, Bezer, Ramot e Golan in Transgiordania (Gs 20,1-9). Questo capitolo, che è chiaramente un complemento del catasto delle tribù (13-19), fa l'effetto d'un insieme composito, la cui redazione è troppo discussa per arrivare a conclusioni storicamente fondate. È probabile che il testo debba la sua forma attuale (vv. 6,9) ai redattori P postesilici di Nm 35, ma che vi si trovino anche elementi antichi. L'elenco delle città (vv. 7-8), che diventano tutte israelitiche solo all'inizio della monarchia, potrebbe risalire all'epoca di Salomone. La regione del Golan fu perduta poco dopo la sua morte, Bezer conquistata da Moab verso l'850 e le altre (a parte Ebron) prese dagli Assiri tra il 734 e il 722. Può darsi quindi che per il suo nucleo (vv. 7-9), insieme al dovere d'inchiesta delegata alle autorità della città-rifugio (v. 4), questa legislazione risalga al regno di Salomone.

Il suo scopo di proteggere gli omicidi involontari appare già nel codice dell'alleanza (Es 21,13-14) che si ispira certamente all'antico diritto d' →asilo nel santuario, incontrato a Canaan e adattato alle esigenze dell'alleanza (Es 20,13; 21,12): solo l'omicida per inavvertenza può rifugiarsi nel luogo fissato da Jahweh (nel contesto: il Santuario) mentre l'assassino sarà strappato dall'altare e messo a morte. È verosimile che questa legislazione sia stata applicata in Israele fino alla fine dell'epoca dei Giudici, ma si comprende la ragione per la quale i re (come tutti gli altri grandi potenti d'allora) si fossero opposti a questo diritto d'asilo che limitava il loro potere e proteggeva i loro nemici (1Sam 19,18-24; 22,9-19; 1Re 1,50-51; 2,28-31), mentre essi pretendevano di gestire in proprio la giustizia. È possibile che le c. di r. (censite tra le città levitiche: Gs 21,13.21.27. 32.36.38) rappresentino inizialmente uno sforzo per regolamentare il diritto d'asilo, riducendo il numero dei santuari privilegiati. Nella sua prospettiva di centralizzazione del culto (Dt 12) il Dt non fa allusione al santuario, ma menziona solo "la città" in cui l'omicida potrà rifugiarsi e dimorare se gli "anziani della sua città", giudicando in base al diritto, riconosceranno la sua innocenza (19,1-13). I redattori P di Nm attribuiscono questo giudizio alla comunità religiosa (*ʿēdāh;* Nm 35,24-25; Gs 20,6.9) e ingiungono la residenza all'omicida involontario fino alla morte del sommo sacerdote, che sembra segnare un'amnistia (Nm 35,25-29; Gs 20,6), estendendo questa legislazione anche al forestiero e al residente (Nm 35,15; Gs 20,9).

In mancanza di dati è impossibile affermare in che modo questa legislazione fu applicata. Dt 19; Nm 35, che non nominano queste città, sembrano essere delle leggi ideali. Per contro, l'uso di rifugiarsi nel santuario sembra essersi mantenuto fino all'epoca ellenistica (Ne 6,10-11; 1Mac 10,43; 2Mac 4,33-35).

Bibl. DBS, IX, 1480-1510; InstAT, 1, 247-250; M. Noth, *Das Buch Josua,* Tübingen, 1953², 123-127; J.A. Soggin, *Josué,* Neuchâtel, 1970, 147-149; A.G. Auld, *Cities of Refuge in Israelite Tradition,* JStOT 10, 1978, 26-40. [E. Cortese, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (= OBO 94), Freiburg (Schw)/Göttingen, 1990]. ABoud

RIMANERE

1 AT La LXX usa *menein* per tradurre diversi verbi ebraici e principalmente *ʿāmad* ("essere in piedi", "restare"), *qûm* ("mettersi in piedi", "rimanere in piedi"), *ḥākāh* ("attendere") e *yāšab* ("restare seduto"). *Menein* ha sovente il significato ordinario di "restare in un certo posto" o "vivere presso qualcuno", tuttavia acquista spesso anche un significato teologico. In contrapposizione alla precarietà di ciò che è umano, Dio rimane per sempre (Sal 9,8; 102,12-27; Dn 6,27) e così la sua parola (Is 40,8; Sal 119,89). Le sue decisioni sono immutabili (Is 14,24; Sal 3,1; Pr 19,21), come la sua verità (Sal 117,2), la sua giustizia (Sal 111,3), la sua sapienza (Sap 7,27). L'uomo che rimane nella parola di Dio (Dt 27,26) e nel timore del Signore (Sir 2,10) partecipa della comunione eterna con lui (Sal 112,3.9).

2 NT *Menein* è usato anche nel NT per opporre la parola di Dio e il suo disegno che rimangono (Rm 9,11; 1Pt 1,23-25) al carattere aleatorio della realtà umana (2Cor 3,11), e il sacerdozio antico, che è provvisorio, al sacerdozio definitivo di Cristo (Eb 7,23s). A differenza delle realtà transitorie, la fede, l'amore e la speranza rimangono (1Cor 13,13) e, praticandole, il credente conosce l'unico bene duraturo (Eb 10,34). Nel Vangelo e nelle epistole giovannee *menein* occupa un posto privilegiato (68 volte contro le 118 dell'AT) e serve per lo più a esprimere la dottrina dell'abitazione reciproca. Come il Figlio rimane nel Padre e il Padre nel Figlio (Gv 14,10s; 15,10), così il Padre e il Figlio rimangono nel credente (Gv 15,4-7; 1Gv 3,24; 4,16) e questi rimane nel Figlio (Gv 6,56; 15,4-7.9-10; 1Gv 2,6.27s; 3,6) e nel Padre (Gv 17,21-23; 1Gv 2,24; 3,24; 4,16). Si tratta di una condizione escatologica attualmente vissuta, alla quale ogni credente può accedere se osserva il comandamento dell'amore (Gv 5,10; 1Gv 4,12-16).

Bibl. ExWNT, II, 1002-1004; TWNT, IV, 578-581; X/2, 1175; J. Heise, *Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften,* Tübingen, 1967; E. Malatesta, *Interiority and Covenant. A Study of einai en and menein en in the First Letter of Saint John,* AnBib 69, 1978. JPK

(1) RIMMON Nome ebraico della divinità accadica Rammân che i semiti occidentali adoravano col nome di Hadad o Adad; dio distruttore che comandava il vento, la pioggia e la tempesta, Rammân era legato all'idea specifica del diluvio. Cfr. Zc 12,11 (Adad-R.) e 2Re 5,18 (R.).

Bibl. É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* Paris, 1949, 97.102; H. Gese-M. Höfner-K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer,* Stuttgart, 1970, 220-221. DBach

(2) RIMMON In ebr. *rimmôn,* "melagrana".

1 Città del Negheb; delle tribù di Simeone, e poi di Giuda (Gs 15,32; 19,7; Zc 14,10). È la En-Rimmon che è rioccupata dopo l'esilio (Ne 11,29); attualmente ḫirbet Umm-er-Rammamin, 917 km a nord di Bersabea.

2 Città levitica in Zabulon (Gs 19,13; 21,35); attualmente Rummānē, 12 km a nord di Nazareth.

3 Roccia che servì di rifugio ai Beniaminiti, inseguiti da Israele dopo l'imboscata di Gabaa (Gdc 20,45.47; 21,13); attualmente Rammun, 6 km a est di Betel e 18 km a nord di Gerusalemme. MDef

RIPARAZIONE, SACRIFICIO DI In ebr. *ʾāšām;* sorta di compenso presentato alla divinità per le trasgressioni individuali e involontarie a uno dei suoi comandi (cfr. Nm 15,22s). Il rituale è contenuto in Lv 5,1-6.14-26; 7,1-6 (cfr. 19,20-22), ma è contami-

nato da quello del sacrificio per il →peccato. La vittima propria del s. di r. è l'ariete (Lv 5,15s.18.25; 19,21; Nm 5,8). Il sacerdote sparge il suo sangue attorno all'altare e ne fa bruciare tutto il grasso. I sacerdoti possono consumarne in seguito le carni (Lv 7,2-6). Questo rituale, di data relativamente recente, doveva essere applicato, in origine, ai casi particolari di colpevolezza, nei quali non si trovava chi avesse diritto alla riparazione (Nm 5,5-8). In questi casi, dopo aver confessato pubblicamente il peccato commesso (Lv 5,5; Nm 5,7), si doveva fare riparazione a Jahweh portando al sacerdote l'oggetto da restituire o il suo equivalente (Nm 5,8a). È questo tipo di riparazione che è stato probabilmente sostituito dall'offerta dell'ariete (Lv 5,25s; 19,21s; Nm 5,8b). Questo uso si generalizzerà in seguito, ma dovrà progressivamente cedere il posto al sacrificio per il peccato di un singolo (Lv 4,27-35; 5,7-13; cfr. Nm 15,27-29).

Bibl. InstAT, II, 298s.309-311; TWAT, I, 463-472; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, WMANT 24, 1964, 207-212.227-234; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'A.T.*, CRB 1, 1964, 82-100; B.A. Levine, *In the Presence of the Lord*, StJudLA 5, 1974, 91-101; J. Milgrom, *Cult and Conscience*, StJudLA 18, 1976. ELip

RIPUDIO Rinvio della sposa fatto con le formalità legali, consegnandole in modo particolare la lettera di →divorzio. ELip

RISCATTO Prima di entrare nella terminologia della salvezza (→redenzione), il r., espresso con termini che si ricollegano ai verbi *pādāh* e *gā'al*, fa parte dell'esperienza dell'uomo dell'AT.

1 Pādāh Il verbo *pādāh* appartiene al vocabolario commerciale. Tra i primogeniti, che appartengono di diritto a Jahweh (Es 13,12; 22,28-29; 34,19; Nm 3,13), quelli dell'uomo (Es 13,13.15; 34,20; Nm 18,15), dell'asino (Es 13,13; 34,20) o d'un animale impuro (Nm 18,15; Lv 27,27), sono riscattati secondo un prezzo fissato (Es 13,13; 34,20; Nm 3,46-51; 18,15-16). La concubina schiava può essere riscattata (Es 21,8; Lv 19,20) secondo un prezzo da convenire oppure quello degli schiavi (Es 21,32). Il proprietario d'un bue non sorvegliato, che abbia causato la morte di un uomo, sarà messo a morte, oppure si potrà imporgli un prezzo *(kōper)* che verserà in r. *(pidyōn)* della sua vita. Non c'è però possibilità di r. per l'uomo votato allo sterminio (Lv 27,29) neppure di fronte alla legge ineluttabile della morte: l'uomo non può pagare se stesso o dare a Dio il suo prezzo (Sal 49,8-9). Occorre tuttavia notare anche un impiego non "commerciale" del verbo (1Sam 14,45): il popolo riscatta Gionata intercedendo per lui. Ogni menzione di prezzo di r. scompare, d'altronde, quando si tratta dell'azione salvifica di Jahweh verso Israele che egli "riscatta" dall'Egitto (Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,5), dall'esilio (Is 50,2; 51,11; Ger 31,11), dalle sue colpe (Sal 130,8), dalle sue angosce (Sal 25,22), o a favore di alcuni membri del suo popolo (2Sam 4,9; 1Re 1,29; Ger 15,21; Sal 26,11; 31,6; 34,23; 44,27; 55,19; 69,19; 71,23; 119,134; Gb 5,20; 6,23; 33,28).

2 Gā'al Il verbo *gā'al* appartiene all'antico diritto di famiglia. Il *gō'ēl* è il parente più stretto (Lv 25,25.49) che ha diritto di r. (*ge'ulāh:* Lv 25,24; Rt 2,20; 3,9-13; 4,4-7; Ger 32,7), sul quale pesa il dovere di difendere i suoi, sia che si tratti di mantenere il patrimonio familiare (Lv 25,23-28), di liberare un fratello finito in schiavitù (Lv 25,47-53), di proteggere una vedova (Rt 3,9-13; 4,5-7), o di vendicare un parente assassinato (vendicatore del sangue: Nm 35,12-32; Dt 19,6.12; Gs 20,3.5.9; 2Sam 14,11). L'idea fondamentale è quella di difensore, di protettore degli interessi del gruppo e dei suoi membri, mentre l'aspetto commerciale del r. non subentra che in un secondo tempo nei casi di r. d'un fratello divenuto povero (Lv 25,25) o d'un fratello che si è venduto al forestiero (Lv 25,47-49) e che può d'altra parte essere garantito dagli interessati stessi (Lv 25,26-27.49-53). Questo aspetto scompare totalmente nell'uso religioso che conserva invece le sue sfumature familiari fondate sulle promesse e sull'alleanza. Come il *gō'ēl* degli orfani (Pr 23,11), dell'uomo in angustia (Sal 69,19; 72,14; 103,4; 107,2), del giusto messo alla prova (Sal 19,15; 119,154; Gb 19,25), Jahweh è il *gō'ēl* (difensore, redentore) d'Israele che riscatta *(gā'al)* dall'Egitto (Es 6,5-6; 15,13; Sal 74,2; 77,16; 78,35; 106,10), dall'esilio (Ger 5,34; Is 41,14; 54,5.8; ecc.): di quest'ultimo significato si trovano diciassette usi nel Deuteroisaia che sottolinea inoltre la gratuità della salvezza (45,13; 52,3), essendo la menzione del riscatto (43,3-4) solo un'immagine del prezzo che Israele ha agli occhi di Jahweh.

Bibl. DBS, X, 1045-1064; InstAT, I, 40-41; F. Holmgren, *The Concept of Jahweh as Go'él in Second Isaiah*, New York, 1963; E. Beaucamp, *Aux origines du mot "rédemption". Le "rachat" dans l'A.T.*, LavalTP 34, 1978, 49-56; A. Schenker, *Koper et expiation*, Bb 63, 1982, 32-46. ABoud

RITUALE QUOTIDIANO Chiamato anche "perenne" (Es 29,42; Nm 28-29; Esd 3,5; Ne 10,34; Dn 8,11.13; 11,31; 12,11). Secondo le prescrizioni di Es 29,18-42 e Nm 28,2-8 il servizio quotidiano al Tempio di Gerusalemme comportava l' →olocausto di un agnello al mattino (Filone, *De Victimis* 3; Giuseppe Flavio, *A.J.* 3,10,1) e l'olocausto d'un secondo agnello al tramonto. Questo sacrificio era accompagnato da un'oblazione di farina impastata con olio e da una →libagione di vino. Es 30,7 aggiunge un'offerta di incenso aromatico sull' →altare dei profumi il mattino e la sera (cfr. Gdc 9,1). È il rituale che il Cronista fa risalire all'epoca monarchica (1Cr 16,40; 2Cr 13,11; 31,3) ma che è posteriore all'esilio. Il testo di 2Re 16,15, che ci trasferisce nell'VIII secolo, distingue solo l'olocausto del mattino e l'offerta della sera. Anche Ez 46,13-15 conosce solo l'olocausto del mattino. In compenso, le due offerte sono attestate dall'epoca monarchica:

2Re 3,20 riporta già l'offerta del mattino (cfr. Ez 46,14s) mentre 1Re 18,29.36 e 2Re 16,15 parlano di quella della sera (cfr. Esd 9,4s; Dn 9,21). Riguardo agli olocausti, Esd 3,3 e Sir 45,14 fanno espressamente allusione a due olocausti giornalieri. All'epoca del NT quello della sera veniva offerto verso le tre del pomeriggio (Giuseppe Flavio, *A.J.* 14,4,3, MishPes 5,1).

Bibl. EJ, XIV, 608-610; InstAT, II, 364s; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edinburgh, 1979, 292-308. ELip

RIVELAZIONE

1 AT Al contrario degli idoli muti delle nazioni, il Dio d'Israele è vivo (Ab 2,18-19). La sua r., espressa in ebraico dai derivati della radice *gālāh*, è il fondamento stesso della religione d'Israele. Con accenti che variano a seconda delle epoche storiche, gli autori biblici ce l'hanno decantato in diversi modi.

A *La storia.* Dio si è rivelato mostrandosi alleato d'Israele e liberandolo dalla schiavitù d'Egitto (Es 20,2; Dt 5,15; 26,6-9). Le vittorie d'Israele (Gdc 4-5; 1Re 20,13) come le sue sconfitte (Es 12,15) sono frutto dell'intervento di Jahweh. Dio presiede ai destini delle nazioni (Am 9,7; Dn 5,21). Certo, la storia non è r. fintanto che non venga interpretata in funzione dell'alleanza (Dt 28,1). Ma la storia ha un senso escatologico solo per il credente che basa la sua esistenza sull'opera di Jahweh.

B *La creazione.* Lo splendore della creazione esalta il suo autore (Es 20,11; Gb 30,35; 38-41). Di fronte alle mitologie pagane, Gen 1 presenta Dio come creatore degli elementi del mondo. Questi ultimi non sono da temere né da adorare poiché sono al servizio di Dio onnipotente (Sal 19,1-7; 103,18-22; cfr. Gal 4,8-9).

C *Il santuario.* Il santuario è il luogo in cui Dio si rivela. È là che parlava a Mosè (Es 29,42-45). Ha manifestato la sua gloria nel Tempio di Salomone (1Re 8,10-13), mostrando così di gradire i sacrifici offerti e di voler rispondere alle preghiere. Il fallimento dei sacrifici indurrà i profeti a spostare l'attenzione del popolo verso la Legge (1Sam 15,22). Ez arriverà a dire che Dio ha abbandonato il Tempio (10,18-19).

D *La Legge.* Scritta per mano di Mosè, la Legge costituisce la r. della volontà divina (Dt 31,9-11) e assume la funzione di testimone contro Israele (Dt 31,24-26). Le vicissitudini della storia, le infedeltà del popolo, il venir meno della profezia tenderanno a fare dell'obbedienza alla Legge la condizione per l'esistenza d'Israele, l'unica risorsa per conoscere l'Eterno (Sal 25,4-9; 119; Mi 4,2).

E *I profeti.* Tra i sacerdoti e i profeti si svilupperà un conflitto quasi permanente. I sacerdoti sono gli interpreti ufficiali della Legge (Dt 33,10) data a Mosè in una r. diretta (Nm 12,8). Ai profeti Dio parla per enigmi (Nm 12,6), ma essi sono oggetto d'una vocazione personale e quindi indipendenti dal potere politico. Proclamano che il sacerdozio ha fuorviato il popolo (Ger 50,6) e denunciano le infedeltà alla legge. Durante le epoche buie della storia d'Israele, la r. di Dio ai profeti costituisce una salvaguardia, un appello alla fedeltà autentica. Sebbene Dio parli ai profeti in sogno e in visione, la r. è anzitutto parola *(dbr)* e non visione *(r'h)*. L'AT parla, è vero, di teofanie, ma esse sono associate a una dichiarazione, a una promessa. Quando Dio parla, si mostra. Per questo la radice più spesso impiegata per esprimere l'idea di r. è *ngd*, che fa riferimento a una comunicazione orale (Es 20,22; Gen 15,1). Dio parla perché l'uomo non può vederlo e restar vivo (Es 33,20; 34,5-7). Per la sua azione universale lo Spirito è il supremo agente della r. Dona la parola ai profeti (Nm 11,25; 2Sam 23,2; Zc 7,12). È presente sopra tutti coloro che servono Dio (Gb 32,8; Is 61,1) e che rivelano in questo modo la sua sapienza e la sua bontà (Is 11,2).

Dio si rivela infine annunciando l'avvenire (Is 41,22-23; 46,10; Dn 2,28). Il destino dei popoli è sotto i suoi occhi e occorre attenersi alla enunciazione delle parole profetiche pronunziate su di essi (Is 55,11). Dio rivelerà così la sua giustizia nel "giorno del Signore" (Is 2,12-21). L'apocalittica giudaica pseudepigrafica svilupperà questo aspetto escatologico della r. presente in Dn e in Ez.

2 NT Il tema della r. è qui essenzialmente incentrato sulla figura di Gesù Cristo e sul piano di salvezza eterna che è venuto a rivelarci. I verbi greci *apokalyptō* e *phaneroō* sono impiegati di preferenza col sostantivo *apokalypsis* e con l'aggettivo *phaneros* accentuando l'azione di Dio nella storia in vista della sua conclusione. Così l'escatologia impregna fortemente tutta la riflessione neotestamentaria.

A *Sinottici.* L'annunzio del Regno da parte di Giovanni Battista trova la sua pienezza nella persona stessa di Gesù (Mt 12,28). Egli è la r. del Padre e dei misteri del suo Regno (Mt 11,25-27). Il messaggio è chiaro, ma non tutti lo comprendono. C'è un segreto messianico che non può essere rivelato prima del tempo (Mc 3,12). Ma quando il Figlio dell'uomo si rivelerà (Lc 17,30) la verità verrà manifestata (Mc 4,22). A partire da questo momento il mistero è svelato agli umili e ai piccoli (Mt 11,25; 16,17).

B *Lettere paoline.*

a Rivelazione di Cristo. Il mistero di Cristo, taciuto per secoli, è ora rivelato e annunziato a tutte le genti (Rm 16,25; Ef 3,5; Col 1,26). Questo mistero concerne sia l'incarnazione, di cui Paolo condivide la fede con la Chiesa primitiva (Gal 4,4; Rm 1,3; cfr. 1Tm 3,16), che l'elevazione di Cristo (Fil 2,9; cfr. Eb 1,3). Con le sue apparizioni dopo gli avvenimenti della Pasqua, Cristo fonda la fede (1Cor 15,1-14) e ne rivela l'origine: "Per mezzo di lui sono state create tutte le cose" (Col 1,15-17). "Capo di ogni Principato e di ogni Potestà" (Col 2,9-10), egli ha il potere di riconciliare a Dio tutte le cose (Col 1,19-20; 2Cor 5,18-19). Con la r. di Gesù Cristo tutto è svelato: l'AT (2Cor 3,14), i segreti del cuore (1Cor 14,25), la giustizia di Dio (Rm 1,17), la ragion d'essere della Legge (Gal 3,23) e la storia (Rm 3,24-26). Con essa Dio rivela il suo disegno

amorevole di ricapitolare tutte le cose in Cristo (Ef 1,10). Paradossalmente la r. del mistero di Cristo in riferimento alla Chiesa è talmente sublime che il mistero rimane tale (Ef 5,32). Paolo è affascinato dalla maestà di colui che umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla croce per salvare l'umanità (Fil 2,5-8; Ef 2,16; Rm 5,6-8). È da questa umiliazione che si rivela tutta la grandezza di Gesù (Fil 2,9). Per questo l'apostolo, scelto per annunziare il Figlio di Dio (Gal 1,16) con la sua predicazione (Rm 16,26; 2Cor 2,14; cfr. Tt 1,3) e con l'esempio (1Cor 11,1), fonda la sua autorità sulle proprie sofferenze per Cristo (Gal 6,17; 2Cor 4,10-11) e sul mandato divino (Gal 1,1).

b Rivelazione della gloria dei figli di Dio. Il mistero della gloria dei figli di Dio deve ugualmente un giorno essere rivelato, perchè non è stato ancora manifestato ciò che essi sono (Rm 8,19; Col 3,4). Le sofferenze del tempo presente celano la gloria futura (Rm 8,18). Verrà il giorno in cui l'opera di ciascuno sarà ben visibile (1Cor 3,13; 4,5; 2Cor 5,10; 2Ts 1,7-10). Nell'attesa, il discepolo vive nella fede in Cristo che si è manifestato nella Pasqua (Rm 1,17; 16,26) e nella speranza della parusia (2Ts 1,7). Prima della parusia deve ancora essere rivelato "l'empio", la cui seduzione ingannerà gli increduli. Essi saranno annientati tutti insieme all'apparire della venuta finale di Cristo (2Ts 2,1-12).

c Il carisma della rivelazione. La r. è anche un carisma (Ef 1,17). Se Dio conduce la storia in vista della r. di suo Figlio (Gal 4,4), conduce anche i credenti per mezzo di particolari r. Esse non hanno il carattere definitivo del mistero di Cristo e sono date per guidare gli inviati (2Cor 12,1; Gal 1,12; 2,2) e per edificare la Chiesa (1Cor 14,16). Sono manifestazioni dello Spirito (1Cor 12,7) per l'utilità comune (1Cor 14,6). I profeti sono particolari beneficiari della r. (1Cor 14,29-31; Rm 16,26; Ef 3,5). Per distinguerli dai falsi profeti occorre applicare alle loro r. vari criteri. Le vere r. saranno riconosciute per la loro conformità alla professione di fede primitiva (1Cor 12,3), a ciò che è già stato rivelato (1Cor 12,4-6; 1Cor 14,32.36-37), alla carità (1Cor 13), alla disciplina propria dello Spirito (1Cor 12,28; 14,33) e al loro contributo per l'edificazione della Chiesa (1Cor 14,3.5.12). La r. profetica deve continuare finché continua il perfezionamento dei santi e l'edificazione del corpo di Cristo (Ef 4,11-12).

C *Vangelo di Giovanni.* La letteratura giovannea non impiega spesso il termine r., ma ne sviluppa tuttavia una importante teologia attraverso verbi come "conoscere", "ascoltare", "vedere", "credere" o sostantivi come "parola", "verità", "luce", "gloria". Gesù è venuto a rivelare il Padre (Gv 1,18; 14,7). È il Figlio di Dio in un modo così particolare che la sua divinità risplende nel seno stesso della sua obbedienza al Padre (Gv 8,54-58). Più si mostra servo, più si rivela maestro (Gv 13,3). La croce rivela tutto (Gv 8,28; 12,16). A ondate successive, miracoli, parabole, insegnamenti, si succedono per rivelare in Gesù il grande "Io sono" (Gv 4,26; 6,35; 8,28; 10,9-11; 11,25). Il vangelo è costruito per mostrare che la parola divina si è incarnata (Gv 1,1.14) e che la fede sola saprà discernere la suprema r. di Dio in colui che ha amato i suoi fino alla morte di croce (Gv 3,16; 4,28-29). La fede è l'effetto stesso di questa r. (Gv 6,29). Non c'è una fine alla r. perché lo Spirito continua a illuminare le parole oscure (Gv 14,26; 16,12-15).

D *Apocalisse.* In Ap il termine *apokalypsis,* "rivelazione", è impiegato un'unica volta per definire il libro nel suo insieme: Dio vuol rendere noto ai suoi servi le cose che devono presto accadere (1,1). L'opera è costruita attorno a un'idea centrale: la venuta del Signore Gesù (1,7; 2,5.16; 3,3.11; 6,17; 11,15; 14,14; 19,11-16; 22,20). Il mistero di Dio sarà compiuto (10,7) quando Cristo regnerà sul regno del mondo nei secoli dei secoli (11,15). La Chiesa attende con impazienza questa manifestazione (22,17) perché soffre e si interroga. Non solo essa può vedere tramite la fede la Gerusalemme celeste (22,2-5), la moltitudine dei redenti (7,13), ma può anche comprendere il suo destino storico nel quale la persecuzione porta alla fine alla realizzazione del progetto di Dio. I credenti possono esultare di fronte alle potenze demoniache e ai "re della terra" poichè la salvezza è stata compiuta nei cieli (12,10). Dio si rivela come colui che viene (1,4.8). Signore della storia, egli la fa convergere ai suoi fini: la distruzione del male e la consolazione degli eletti.

3 Rivelazione naturale Parlare di r. naturale non è precisamente trattare un tema del NT. Sforzandosi di stabilire la consapevolezza di tutti gli uomini, Paolo lascia capire molto bene che Dio era riconoscibile anche dai pagani (Rm 1,19-21; 2,15; cfr. At 17,23-31). Veramente, l'accesso a questa r. richiede un rinnovamento dell'essere, rinnovamento che è opera della stoltezza della predicazione (1Cor 1,21). L'uomo naturale non comprende le cose dello Spirito di Dio (1Cor 2,14), non sa riconoscere Dio (Gal 4,8) essendo sviato da una sapienza che è solo stoltezza (Rm 1,22; 1Cor 1,21).

Bibl. DBS, X, 586-618; RGG, IV, 1599-1601; TWAT, I, 1018s; TWNT, III, 558-597; IX, 1-11; VocThB, 925-935; C.F. Henry (ed.), *Revelation and the Bible. Contemporary evangelical thought,* London, 1959; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* Louvain-Paris, 1960; H. Haag, *"Offenbarung" in der hebraischen Bibel,* ThZ 16, 1960, 261-268; R. Latourelle, *Théologie de la Révélation,* Paris-Montréal, 1963; R.C. Dentan, *The Knowledge of God in Ancient Israel,* New-York, 1968; P. Rossano, *Y a-t-il une révélation authentique en-dehors de la révélation judéo-chrétienne?,* RivB 16, 1968, 225-228; S. Breton, *Écriture et Révélation,* CoFid 97, 1979; J. Petuchowski-W. Strolz (ed.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis,* Freiburg, 1981; H. Pfeiffer, *Gott offenbart sich,* Frankfurt, 1982; H. de Lubac, *La Révélation divine,* Paris, 1983; R.A. Muller, *Christ — The revelation or the revealer?,* JEvTS 26, 1983, 307-319; R.L. Bruckberger, *La Révélation de Jésus-Christ,* Paris, 1983; K. Rahner, *Theological investigations. God and Revelation,* London, 1984. [A. Delzant, *Révélation, canon, interprétations,* in *Le corps des Écritures. Variations sur le ca-*

non biblique, LumièreV 34,171, 1985, 81-91; R. Gnuse, *The authority of the Bible. Theories of inspiration, revelation and the canon of Scripture*, New York/Mahvah, 1985; R. Cavedo, *La bibbia: un itinerario dalla profezia al libro sacro*, in *Dalle Scritture alla liturgia. In Israele e nella chiesa*, Roma, 1986, 9-28; E. Schnabel, *Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel*, Wuppertal, 1986; A. Bertuletti-P.A. Sequeri, *L'idea di "rivelazione"*, in G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede* (= Quaestio 1), Milano, 1988, 201-34; M.N. Bockmühl, *Das Verb PHANEROO im Neuen Testament. Versuch einer Neuauswertung*, BZ 32, 1988, 87-99; B. Maggioni, *Rivelazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 1361-1376; W.H. Kelber, *Récit et révélation: voiler, dévoiler et revoiler*, RHPR 69, 1989, 389-410; F. Gabouriau, *Sur le concept de Révélation*, RThom 90, 1990, 533-569; W. Kern et alii, *Corso di teologia fondamentale. 2. Trattato sulla rivelazione*, edizione italiana a cura di R. Tononi, Brescia, 1990; G. Bof, *Via, Verità e Vita: Gesù rivelatore di Dio*, in E. Guerriero-A. Tarzia (a cura di), *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi* (= Saggi Teologici 6), Cinisello B. (MI), 1991, 73-101].

RLehm

RIVISTE BIBLICHE Il numero di riviste dedicate alla Bibbia e al suo ambiente (attualmente più di 300) è impressionante. Le riviste bibliografiche importanti ne forniscono una lista completa, in particolare *Old Testament Abstracts*, *New Testament Abstracts*, *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* e soprattutto l'*Elencus Bibliographicus Biblicus* (→bibliografie bibliche).

1 Riviste di divulgazione Un certo numero di pubblicazioni è destinato a un vasto pubblico colto; ne segnaliamo due. I *Cahiers Évangile*, pubblicati trimestralmente dal "Service biblique Évangile et Vie" (Paris), dedicano ogni numero a una sintesi su un tema o un libro biblico, redatto da esegeti di fama. L'edizione italiana di questi quaderni è curata dalla casa editrice Borla. *Le Monde de la Bible* (5 numeri all'anno) fa seguito a *Bible et Terre Sainte*. Si presenta sotto forma di quaderni riccamente illustrati, dedicati ad un argomento di storia, di archeologia ed esegesi biblica. Dal 1990 è disponibile anche in italiano *(Il Mondo della Bibbia)*.

2 Riviste scientifiche Diamo solo alcuni titoli del grandissimo numero di riviste destinate in particolare agli specialisti degli studi biblici.

A *Riviste dell'AT.*

— *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield (JStOT); tre numeri all'anno; pubblicazione del "Dipartment of Biblical Studies" dell'università di Sheffield; collana di monografie: *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* (JStOTS).

— *Vetus Testament*, Leiden (VT); tre numeri all'anno; pubblicazione dell'International Organization for the Study of the Old Testament; collana di monografie: *Supplements to Vetus Testament* (VTS).

— *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin (ZAW); tre numeri all'anno con indice generale nel terzo volume; articoli tecnici su tutta la materia veterotestamentaria; collana di monografie: *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (BZAW).

B *Riviste del NT.*

— *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield (JStNT); dipendente dal JStOT per il NT; collana di monografie: *Journal of the Study of the New Testament, Supplements Series* (JStNTS).

— *New Testament Studies*, Cambridge (NTS); trimestrale; articoli importanti su tutto il campo neotestamentario.

— *Novum Testamentum*, Leiden (NT); trimestrale; articoli sul NT e la letteratura giudaica e cristiana antica; collana di monografie: *Supplement to Novum Testamentum* (NTS).

— *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (ZNW); trimestrale; periodico dello stesso livello dello ZAW; collana di monografie: *Beheifte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (BZNW).

C *Riviste dell'AT e del NT.*

— *Biblica*, Roma (Bb); trimestrale; rivista edita dal Pontificio Istituto Biblico; l'*Elencus Bibliograficus Biblicus* era integrato in essa fino al 1967, quando cominciò a essere pubblicato separatamente.

— *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington (CBQ); trimestrale; pubblicazione di The Catholic Biblical Association of America; numerose recensioni; collana di monografie: *The Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series* (CBQMS).

— *Journal of Biblical Literature*, New York (JBL); trimestrale pubblicato dalla "Society of Biblical Literature"; collana di monografie: *Journal of Biblical Literature, Monograph Series* (JBLMS).

— *Revue Biblique*, Paris (RB); pubblicazione della "Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem", molto ben documentata sugli scavi in Palestina; la *Revue Biblique* è ugualmente interessante per le recensioni; l'elenco dei libri ricevuti permette di seguire da vicino le novità; collana di monografie: *Cahiers de la Revue biblique* (CRB).

— *Revue de Qumrân*, Paris (RQum); trimestrale; pubblicazione basata sui manoscritti del mar Morto; indice generale degli autori, riferimenti biblici e alla letteratura intertestamentaria, indice delle materie.

D *Riviste di bibliografia biblica.* Alcune riviste, in particolare le "riviste di riviste", specializzate nella recensione delle novità editoriali, sono preziosi strumenti di →bibliografia biblica.

E *Riviste teologiche.* Un certo numero di riviste teologiche offrono articoli e cronache bibliografiche molto utili alla ricerca biblica. Segnaliamo specialmente:

— *Etudes Théologiques et Religieuses*, Montpellier (ETR).

— *Nouvelle Revue Théologique*, Namur (NRT).

— *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg (RevSR).

— *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Strasbourg (RHPR).

— *Recherches de Sciences Religieuses*, Parigi (RechSR).

Bibl. DBS, X, 618-644; O. Lankhorst, *Les revues de sciences religieuses*, Strasbourg, 1979. GSer

RIVOLTE GIUDAICHE Si conoscono due grandi rivolte contro Roma in Palestina, la prima iniziata nel 66 sotto Nerone e completamente soffocata solo nel 73 sotto Vespasiano; la seconda tra il 132 e il 135 sotto Adriano. Inoltre movimenti violenti si verificarono nella diaspora orientale tra il 115 e il 117.

1 Prima rivolta giudaica (66-70) Questa rivolta è conosciuta abbastanza bene grazie al racconto fornitoci da Giuseppe Flavio nella *Guerra giudaica* (*B.J.* 2-7); egli, inoltre, riferisce la sua azione personale in Galilea nella sua *Autobiografia*. La rivolta scoppiata nel 66 fu preceduta da un'agitazione popolare che iniziò fin dalla morte di Erode e si allargò a partire dal governatorato di Ponzio Pilato (26-36). Se in certi casi si trattò di atti di semplice banditismo, conseguenza dell'impoverimento del popolino, alcuni di questi moti parvero provenire dall'azione dei profeti che annunziavano una salvezza imminente: i successi incontrati da Simone, ex schiavo di Erode che si era proclamato re, da Athronge, un pastore che si era dato alla macchia per diversi anni, da →Teuda, che prometteva che il Giordano si sarebbe diviso davanti ai discepoli, o ancora l'Egiziano che pensava di far crollare in un attimo le mura di Gerusalemme, bastano a mostrare l'intenso fermento del popolo, pronto ad accogliere il più piccolo segno dei tempi messianici (*A.J.* 17,273-284; 20,97-98; 168,172; At 5,36; 21,38). La rivolta del 66 iniziò con alcune sommosse a Gerusalemme e a Cesarea; in quest'ultima città i Giudei erano entrati in contesa con alcuni Greci che disturbavano l'accesso a una sinagoga; a Gerusalemme il governatore Floro si era impossessato di 17 talenti del tesoro del Tempio e la popolazione l'aveva schernito facendo la questua con dei cesti. Un distaccamento dell'esercito aveva caricato la folla facendo 3.600 vittime (3 giugno 66). Nonostante l'intervento di Erode Agrippa II e di sua sorella Berenice, la tensione era aumentata in maniera irreversibile; gli insorti si erano impadroniti di Masada e del suo arsenale, la guarnigione romana di Gerusalemme era stata assediata, poi massacrata e il sommo sacerdote Anania assassinato dai →sicari. Nello stesso tempo 20.000 Giudei venivano uccisi a Cesarea e, per rappresaglia, alcuni villaggi siriani e le città di Filadelfia, Chesbon, Gerasa, Pella, Scitopoli, Gadara, Hippos, Tolemaide, Gaba, Ascalona, Anthedon e Gaza venivano saccheggiate dai Giudei i quali, a loro volta, erano perseguitati dai contadini in Siria-Palestina. L'estensione della rivolta obbligò il legato della Siria Cestio Gallo a intervenire con la legione XII Fulminata; egli avanzò facilmente fino a Gerusalemme, di cui iniziò l'assedio nel novembre 66, ma dovette desistere e un attacco dei sicari ai passi di Bet-Coron trasformò la sua ritirata in disfatta. Gli insorti miravano ad approfittare dell'inverno per organizzarsi, mentre Roma preparava la sua offensiva. Nerone, allora in Grecia, affidò il comando della guerra giudaica a Vespasiano, un oscuro generale dalla carriera fino ad allora mediocre; egli aveva ai suoi ordini tre legioni: la X Fretensis e la Macedonia, prese in Siria, la XV Apollinaris che suo figlio Tito era andato a prendere in Egitto; ad esse si aggiunsero truppe ausiliarie e contingenti arruolati da Antioco IV di Commagene, Soemus di Emesa, Malchos il Nabateo ed Erode Agrippa II, fino a un totale di circa 50.000 uomini. All'inizio del 67 Vespasiano avanzò fino a Tolomeaide e, da qui, intraprese la sottomissione della Galilea. All'inizio ottenne la resa di Sefforis, poi assediò Jotapata, difesa da Giuseppe Flavio; in seguito prese Tiberiade, Tarichea e Gamala, mentre Tito otteneva il controllo di Giscala. Così nel novembre 67 tutta la Galilea, ivi compresa l'Alta Galilea, era ricaduta sotto l'autorità romana. Vespasiano ripartì per Cesarea Marittima con due legioni, mentre Traiano (il padre del futuro imperatore Traiano) svernava con la legione X a Scitopoli. Nella primavera seguente i Romani intrapresero un'operazione a tenaglia destinata a isolare Gerusalemme: Traiano passò il Giordano per sottomettere la Perea, Cerialis condusse la V legione ad Antipatride ed Emmaus e, da qui, stabilì le guarnigioni in Idumea, Vespasiano avanzò dalla Samaria e l'Acrabattene e si unì a Traiano a Gerico nel giugno 68; a quest'epoca il complesso di →Qumrân fu attaccato e distrutto dagli ausiliari che accompagnavano la legione X. Di conseguenza, all'inizio dell'estate, gli insorti controllavano solo Gerusalemme, Betlemme e l'Erodion, la riva occidentale del Mar Morto con Masada e i confini della Perea con Macheronte. imperatore Vespasiano si apprestava probabilmente ad assediare Gerusalemme quando apprese che Nerone era appena stato destituito e si era suicidato mentre il Senato e l'esercito proclamavano Galba. Ansioso di conoscere il seguito degli avvenimenti e in attesa della conferma della sua missione, Vespasiano sospese le operazioni. Tito era ad Atene con Erode Agrippa II per presentare le felicitazioni al nuovo imperatore quando apprese che Galba era stato ucciso, Ottone proclamato a Roma e Vitellio proclamato dagli eserciti di Germania; prudentemente fece marcia indietro. Le notizie da Roma spinsero gli eserciti d'oriente a complottare a loro volta, proclamando imperatore Vespasiano il primo luglio in Egitto e il 3 luglio 69 in Siria; nella primavera del 70 egli partì per Roma dove i suoi sostenitori gli avevano assicurato il potere, lasciando il compito della guerra giudaica a Tito. Questi mesi di crisi politica non erano serviti agli insorti: al contrario avevano alimentato una falsa sicurezza nella quale le ambizioni personali avevano preso il sopravvento sugli interessi generali. Queste contese senza fine avevano rapidamente condotto all'eliminazione dei principali capi dell'aristocrazia, lasciando il campo libero agli elementi più radicali: zeloti, sicari e idumei; quando Tito intraprese l'assedio di Gerusalemme, il cortile interno del Tempio era tenuto da Eleazaro lo zelota, Giovanni di Ghiscala

conservava il controllo dei sagrati esterni mentre la città alta e una parte di quella bassa restavano in mano ai sicari e agli idumei comandati da Simone bar Ghiora, per un totale di 18.000 uomini. Tito assediò la città facendo portare l'attacco principale al settore nord, il più vulnerabile: il 25 maggio si impadronì del quartiere di Bezetha; dopo accaniti combattimenti, la fortezza Antonia cadde a sua volta (fine giugno). L'aumento della pressione romana e la mancanza di animali obbligarono i sacerdoti a sospendere il sacrificio quotidiano. L'assalto finale fu portato il 27 agosto e il 30 il santuario fu incendiato; la lotta proseguì nella città alta che fu data alle fiamme il 25 settembre. Nel 71 Vespasiano e Tito celebrarono il comune trionfo sulla Giudea; Simone bar Ghiora fu giustiziato alla fine della cerimonia. Lo stesso anno l'Erodion e Macheronte cadevano nelle mani dei Romani, non restava che piegare Masada. Dopo numerosi mesi di assedio fu presa il 2 maggio 73; vennero ritrovati due donne e cinque bambini; gli altri 953 occupanti avevano preferito suicidarsi piuttosto che subire la schiavitù. La Palestina perdeva così ogni traccia di autonomia; governata da un legato vicepretore, era sorvegliata dalla legione X Fretensis, il cui campo principale si trovava sull'area dell'antico palazzo di Erode. Il Tempio, in rovina, era chiuso e il →didramma direttamente versato in una cassa romana, il *fiscus iudaicus*, a favore del tempio di Giove Capitolino. Secondo Giuseppe Flavio 1.100.000 persone sarebero morte nel corso dei combattimenti, durante l'assedio o in seguito alla carestia; i 97.000 prigionieri di guerra furono giustiziati, venduti come schiavi o mandati ai lavori forzati in Egitto, in Grecia (canale di Corinto), in Siria (ammodernamento del porto di Seleucia). Con la liturgia del Tempio soppressa, la classe sacerdotale perdeva la sua ragion d'essere. Al contrario, il partito farisaico moderato usciva rinforzato da questo disastro. Giovanni ben-Zaccai, della scuola di Hillel, si era rifugiato presso i Romani prima della presa di Gerusalemme e aveva ottenuto il permesso di fondare una scuola a Iabne (Iamnia), dove aveva cominciato a mettere per iscritto le tradizioni dei dottori della Legge. Gli accenni ai vangeli (Mt 23,37-24,2; Mc 13,1-3; Lc 13,34-35; 21,20-24) dimostrano come i cristiani non abbiano mancato di interpretare questi avvenimenti come un castigo esemplare dell'incredulità dei Giudei e una prova della caducità del Tempio; del resto la comunità di Gerusalemme si era disgregata fin dall'inizio della rivolta e aveva trovato rifugio a Pella, in Transgiordania. Per i Giudei si apriva il tempo d'un giudaismo senza liturgia, fondato unicamente sulla meditazione e l'interiorizzazione della Torah, nell'attesa di una salvezza individuale promessa ai giusti.

2 Agitazioni nella Diaspora (115-117) Alcune agitazioni si produssero nella Diaspora quando l'imperatore Traiano mosse guerra contro i Parti. Benché non siano ben conosciute nei dettagli, queste agitazioni sembrano essere state molto violente: iniziarono in Cirenaica, dove i Giudei si rivoltarono sotto il comando d'un certo Lucuas o Andrea che si diceva re; si estesero a tutto l'Egitto, a Cipro, alla Palestina e infine all'Alta Mesopotamia, che Traiano aveva appena ridotto a provincia. A Cirene, gli insorti avevano saccheggiato alcuni templi e si sarebbero dati all'antropofagia; i lavori di ricostruzione, di cui si trovano le tracce nelle iscrizioni, bastano a dimostrare la portata delle distruzioni. Anche in Egitto i papiri mostrano che era stato necessario arruolare anche milizie locali e nel 200 si commemorava ancora con una festa la vittoria sui Giudei. A Cipro i disordini avrebbero fatto 240.000 vittime e ai Giudei era stato impedito da allora di soggiornarvi. La repressione portata dai Romani in Cirenaica, in Mesopotamia e in Palestina fu particolarmente dura. L'ampiezza di questa sollevazione si può spiegare col fatto che fin dal 70 i giudei nutrivano speranze escatologiche molto vive: la sospensione della liturgia nel Tempio poteva essere intesa come un segno dell'imminenza del giudizio e l'impero romano come l'ultima potenza a dominare il mondo prima dell'era messianica; inoltre il violento terremoto che nel 115 aveva distrutto Antiochia era stato interpretato come l'alba d'una nuova era.

3 Seconda rivolta giudaica (132-135) Particolarmente importante, la seconda rivolta è purtroppo conosciuta solo in maniera imperfetta. L'origine sembra essere stata la decisione presa da Adriano nel 131 di fondare una colonia romana, Aelia Capitolina, sull'area di Gerusalemme. Secondo la tradizione cristiana il capo della ribellione si chiamava *bar chōchebas*, dall'aram. *bar kokbā'*, "Figlio della Stella"; la letteratura rabbinica, al contrario, ha conservato una versione peggiorativa sotto la forma di *bar kôzibā'* "Figlio della menzogna". I manoscritti ritrovati nelle grotte del wādi-Murrabba'ât dimostrano che si chiamava *br kwsbh*, da vocalizzarsi *bar kôsibā'*. Le pretese messianiche di questo personaggio non sono affatto dubbie; le monete che lo raffigurano portano alcune iscrizioni come "l'anno 1 della redenzione di Israele" o "l'anno della liberazione di Gerusalemme", a volte accompagnate dalla menzione "Bar Kosiba principe (in ebr. *nāśî'*) d'Israele". Egli aveva del resto l'approvazione di alcuni rabbini, in particolare quella di Rabbi Aqiba che, per la sua scienza e la sua moderazione, godeva di grande prestigio. Si ignora l'esatta estensione dell'insurrezione, che sembra comunque essere stata dura e ben organizzata. A questo proposito sono state ritrovate nel deserto di Giuda 70 basi costituite da una rete di grotte che formavano altrettanti rifugi, munite di provviste e di riserva d'acqua. I Romani sembra avessero impiegato forze rilevanti: sette legioni parteciparono all'azione e una di esse, la XXII Deiotariana, fu annientata. L'epigrafia indica che occorse anche l'intervento della flotta siriana. Gli ultimi insorti, ritirati a Bettir, furono presi e giustiziati nel 135. Gerusalemme, ormai interdetta ai Giudei (salvo il 9 ab, in cui potevano recarsi al muro del Pianto), fu ricostruita come città romana: un santuario dedicato a Giove Capitolino occupava l'area del Tempio, un altro dedicato a Venere ricopriva il Santo Sepolcro, la legione VI Ferrata era ac-

quartierata a Caparcotna, la X Fretensis restava a Gerusalemme. Malgrado ciò, l'estensione della rete stradale, l'autorizzazione a ricostruire il Sinedrio, l'apertura di scuole rabbiniche a Tiberiade e a Sefforis indicano una precisa volontà di ricostruzione.

Bibl. F.M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe,* Paris, 1952; Y. Yadin, *Bar Kokhba,* London, 1971; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* I, Edinburgh, 1973 [tr. it. Brescia, 1985. [C. Saulnier-B. Rolland, *La Palestina ai tempi di Gesù* (= Bibbia Oggi 14), Torino, 1980; A. Paul, *Il mondo ebraico al tempo di Gesù. Storia politica* (= PicEB 6), Roma, 1983; M. Hadas Lebel, *Jérusalem contre Rome* (= Patrimoines), Paris, 1990]. CSaul

RIZPA In ebr. *riṣpāh,* etimologia incerta; figlia di Aia e concubina di Saul, probabilmente una schiava ammessa alla casa del re. Prendendola per sé, dopo la morte del suo signore, Abner mostra le sue pretese regali: l'incidente porta alla rottura con Is-Baal. Il fatto che abbia dato due figli a Saul, →Armoni e →Merib-Baal, indica l'importanza della sua posizione.
Ha un gesto di pietà nel proteggere i cadaveri dei discendenti di Saul giustiziati, fino a che l'espiazione avesse placato Dio (2Sam 21,10-11). JAun

ROBOAMO In ebr. *reḥabʿām,* da *rāḥab,* "essere ampio", "essere numerosi", e *ʿām,* "popolo", o secondo alcuni, il nome d'una divinità (nel primo caso abbiamo il significato di "il popolo si è esteso, accresciuto"; nel secondo, "la divinità ʿAmm ha ampliato"); figlio di →Salomone e Naama l'Ammonita, re di Giuda (ca. 931-914). Le rivendicazioni degli Israeliti riuniti a Sichem lo pongono di fronte a una scelta decisiva: accettare significa indebolire l'impegno di fronte alle minacce straniere; rifiutare sgnifica rischiare l'annientamento. Trascurando il consiglio degli anziani, con spirito più indipendente, preferisce seguire quello dei giovani che erano cresciuti con lui ed erano al suo servizio. È lo scisma (1Re 12,1-19). Un intervento profetico lo trattiene dall'entrare in conflitto con →Geroboamo (1Re 12,21-24), malgrado la notizia di 1Re 14,30.2Cr 11,5-12 riferisca che egli intraprese lavori di fortificazione. Nel quinto anno del regno di R. il faraone →Sisach fece una campagna in Palestina e marciò contro Gerusalemme (ANET, 263s). Giuda fu risparmiato al prezzo del saccheggio di tutti i tesori del Tempio e della reggia (1Re 14,25-28; 2Cr 12,1-11). 1Re è severo con R. e denuncia sotto il suo regno il culto delle alture e la pratica della prostituzione sacra. Consapevole della sua empietà, il Cronista, molto legato alla discendenza davidica, mostra una maggiore simpatia per R. che, secondo lui, si pente del suo errore. Per il Siracide R. "stoltezza del popolo e privo di senno", è colui che "si aliena il popolo con i suoi consigli" (Sir 47,23).

Bibl. D.G. Evans, *Rehoboam's Advisers at Shechem and Political Institutions in Israel and Sumer,* JNES 25, 1966, 273-279; É. Lipiński, *Le récit de 1 Rois XII 1-19 à la lumière de l'ancien usage de l'hébreu et de nouveaux textes de Mari,* VT 24, 1974, 430-437; M. Weinfeld, *The Counsel of the "Elders" to Rehoboam and its Implications,* Maarav 3, 1982, 27-53; W.A. Brindle, *The Causes of the Division of Israel's Kingdom,* BS 142, 1984, 223-233. JAun

ROCCIA →rupe.

ROCCIA NELLA PIANURA In ebr. *ṣûr hammîšor;* nome dato a Gerusalemme in Ger 21,13 con allusione all' →Ofel. MDef

RODE In gr. *rhodē,* "rosa", serva di Maria, madre di Giovanni detto Marco, a Gerusalemme (At 12,12-15). Riconosce la voce di Pietro che bussa alla porta della sua casa dopo la miracolosa liberazione dalla prigione di Erode. AvdB-JMer

RODI In gr. *rhodos;* isola con una superficie di 1.404 km², situata a sud ovest della costa dell'Asia minore; fu molto fiorente in epoca arcaica, grazie all'unione politica realizzata dalle sue tre città principali: Ialysos, Kamiros e Lindos. Sotto i persiani fu sottoposta all'autorità di Mausolo, satrapo di Caria. Dopo la conquista di Alessandro, dovette subire un lungo assedio di Oemetrio Poliorcete, ma all'epoca della monarchia ellenistica seppe conservare l'indipendenza e la prosperità commerciale. Cadde in rovina nel 167 a.C. quando Roma aprì un porto franco a Oelo. Fa parte dei destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). Paolo vi approda al ritorno dal suo terzo viaggio (At 21,1). CSaul

ROOOCO In gr. *rodokos;* traditore ebreo giustiziato da Giuda Maccabeo all'epoca di Antioco V (2Mac 13,21). CSaul

ROGHELIM In ebr. *rōglîm;* patria di Barzillai il Galaadita (2Sam 17,27; 19,32); è forse l'attuale Ḍahret Sōqʿa, 36 km a sud-est di Tiberiade. MDef

ROMA In gr. *rhōmē;* dal latino *roma.*
1 Costituzione dell'impero romano Il sito di R. fu occupato fin dall'VIII secolo a.C., come testimoniano le parti inferiori di capanne ritrovate sul Palatino. Popolati da gruppi latini e sabini, i villaggi dei diversi colli furono sottomessi dagli Etruschi che procedettero a grandi lavori di urbanizzazione fin dal VI secolo. Dopo l'abolizione della sovranità etrusca, i Romani conobbero un certo periodo di stasi; tuttavia guerre continue contro i vicini permisero loro, con diversa fortuna, di annettere l'insieme della penisola italica (272 a.C.). Le guerre puni-

che segnano le prime conquiste d'oltremare: Corsica, Sardegna, Sicilia, Spagna e Africa sono ridotte a provincie tra il 241 e il 146. Nello stesso periodo gli intrighi tesi con la complicità di Rodi e Pergamo permisero di immischiarsi sempre più profondamente negli affari d'Oriente (cfr. 1Mac 8,1-11). Nel 189 a.C. R. inflisse ad Antioco III una sconfitta decisiva e gli impose, l'anno seguente, un severo trattato oltre a un pesante contributo di guerra che tutti concordano nel riconoscere che compromise per sempre l'avvenire della monarchia seleucia. Progressivamente R. conquistò la Macedonia, l'Acaia, l'Asia, la Bitinia, il Ponto, la Cilicia, la Siria, Creta, la Cirenaica e l'Egitto. Alla fine del I secolo d.C., al tempo stesso città-stato e capitale dell'Impero, si trovò a capo di un territorio che si estendeva dalla Bretagna (Inghilterra) all'Eufrate e dal Reno al deserto africano.

2 Roma e gli Asmonei I primi rapporti tra R. e i Giudei si collocano all'epoca di Giuda Maccabeo (1Mac 8,1). Niente permette di dubitarne, essendo probabile che il Senato, preoccupato allora di contrastare ogni tentativo di insurrezione da parte dei Seleucidi, abbia desiderato indebolire questi ultimi sostenendo un popolo in rivolta. Se un accordo effettivamente ci fu in quel momento, doveva trattarsi d'un trattato d'amicizia e d'alleanza (*philia* e *summachia*), i cui termini restano molto vaghi e non comportavano per R. alcun intervento effettivo (1Mac 8,17-32; 2Mac 11,34-38). Questo trattato fu rinnovato sotto Gionata Maccabeo (1Mac 8,31-32; 12,1), sotto Simone Maccabeo (1Mac 14,16-19.24; 15,15-24), e probabilmente sotto Giovanni Ircano I (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,163-170.255-266; 14,145-148). Quando Pompeo, investito dal Senato di ampi poteri per regolare i problemi dell'Oriente, venne in Siria, fu coinvolto nelle contese che opponevano gli ultimi due dinasti asmonei, Ircano II e Aristobulo II; egli si schierò in favore del secondo e del suo potente consigliere, Antipatro, un fedele alleato dei Romani. D'ora in poi la Giudei diventava uno stato cliente di R., probabilmente costretta al versamento d'un tributo. Ugualmente, quando più tardi Erode (40-4 a.C.) arriva a ricostruire un regno equivalente a quello degli Asmonei, mantiene il potere con buona pace di R. e si vedono in seguito i suoi discendenti intrattenere assidui rapporti con la corte imperiale.

3 I Giudei nell'impero romano Nell'impero romano i Giudei godono d'uno statuto particolare fondato su un diritto progressivamente elaborato tra il 49 a.C. e il 7 d.C. In Oriente, secondo la tradizione ellenistica, sono organizzati in *politeuma* (pseudo città) e hanno per questo il diritto di riunirsi in assemblea, di aver rappresentanti ufficiali e di possedere case di preghiera *(proseuchē)*. In Occidente le comunità formano associazioni riconosciute, dopo la legge di Cesare sui collegi (Svetonio, *Cesare* 42,4; Giuseppe Flavio, *A.J.* 213-216); hanno quindi il diritto di riunione e l'autorizzazione a possedere una cassa comune. Inoltre, la libertà di inviare i didrammi a Gerusalemme, spesso contestata sotto la Repubblica (cfr. Cicerone, *Pro Flacco* 67-68), è loro confermata da Augusto (Giuseppe Flavio, *A.J.* 16,160-165.169-170.172). Questo statuto doveva permettere la sopravvivenza dei gruppi della Diaspora dopo la caduta di Gerusalemme nel 70 d.C.

4 I Giudei a Roma La comunità giudaica di R. esisteva dal 100 a.C. circa; sono state ritrovate sei catacombe e undici sinagoghe, che probabilmente non funzionarono nello stesso periodo, ma che permettono di valutare che 50.000 Giudei vivessero a R. e nei dintorni all'inizio dell'impero. In seguito a una questione di frodi, alcuni di essi erano stati deportati in Sardegna da Tiberio (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,81-84). Claudio, invece, li avrebbe allontanati tutti da R. (At 18,2); non è certo che si sia trattato di una misura di carattere generale e si può pensare che probabilmente abbia allontanato coloro che passavano per agitatori, forse in seguito a scontri verificatisi tra i Giudei e i Giudeo-cristiani (cfr. Svetonio, *Claudio*, 15,4).

5 I cristiani a Roma Si ignora chi abbia fondato la prima comunità cristiana di R., tuttavia Rm indica che il Vangelo vi era già largamente predicato prima del 50 (Rm 1,8; 12; 15,23). Pietro vi si reca in una data sconosciuta e secondo la tradizione viene martirizzato nel 64. Paolo viene portato a R. come prigioniero nel 61 (At 28,16) e vi rimane per due anni (At 28,30). Vi fu certamente imprigionato una seconda volta prima di essere martirizzato (2Tm 1,16-17).

Bibl. DBS, X, 860-1008; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914; H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia, 1960; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, I, Edinburgh, 1973; C. Saulnier, *Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe*, RB 88, 1981, 161-198. [A. Paul, *Il mondo ebraico al tempo di Gesù. Storia politica* (= PicEB 6), Roma, 1983; R. Penna, *Configurazione giudeocristiana della chiesa di Roma del I secolo*, «Lateranum» 50, 1984, 101-113; W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism. 5. Studies in Judaism and its Greco-Roman context* (= BrownJudSt 32), Atlanta GA, 1985; J.P. Lémonon-J. Comby (présenté par), *Vie et religions dans l'Empire romain au temps des premières communautés chrétiennes* (= CahÉvSupp n. 52), Paris, 1985; R.E. Brown, *Roma*, in R.E. Brown-J.P. Meier, *Antiochia e Roma chiese madri della cattolicità antica* (= Orizzonti Biblici), Assisi, 1987, 109-251; M. Hadas Lebel, *Jérusalem contre Rome* (= Patrimoines), Paris, 1990; J. Maier, *Storia del giudaismo nell'antichità* (= StBibPaid 99), Brescia, 1992]. CSaul

ROMANI, LETTERA

1 Autenticità L'autenticità di Rm è stata contestata solo raramente (Bauer, 1850). Oggi è unanimemente riconosciuta. È anche dal confronto con questo scritto, considerato il più paolino, che molti critici giudicano l'autenticità delle altre lettere. L'integrità della lettera, comunque, fa qualche difficoltà. Il più antico manoscritto, P^{46}, datato al III secolo, fa seguire direttamente il cap. 15 dalla dossologia

(16,25-27). Benché sia stata spesso messa in dubbio, l'appartenenza alla lettera di questa dossologia va mantenuta; vi si trovano in abbondanza, come inclusione, numerosi temi dei saluti iniziali (1,1-15), e il passo è fortemente imparentato con 3,21-22. Invece, i lunghi saluti personali di 16,1-23 possono difficilmente essere stati indirizzati ai Romani: è in particolare poco verosimile che Priscilla e Aquila, presenti in Asia all'inizio del soggiorno di Paolo a Efeso (1Cor 16-19; At 18,18-19.26), dopo aver "rischiato la vita" per Paolo in Asia, prima della sua andata a Roma (Rm 16,4; cfr. 16,7; 2Cor 1,8) abbiano potuto, in qualche modo, stabilirsi a Roma e offrire la loro casa come luogo di riunione della Chiesa locale (Rm 16,5); d'altronde, 2Tm 4,19 li pone sempre in Asia accanto a Timoteo. È preferibile vedere in Rm 16,1-23 il biglietto di accompagnamento della lettera alla Chiesa di Efeso (Schulz, 1829); sarebbe azzardato tirare da questo testo delle informazioni sullo stato della Chiesa di Roma al momento in cui Paolo scrive la lettera.

2 Data e occasione L'occasione della lettera appare chiaramente in 15,14-33. Paolo ha coscienza di aver terminato il suo compito di fondazione della Chiesa, da Gerusalemme all'Illiria (15,14-33). Si augura che la chiesa di Roma gli permetta di continuare la missione in Spagna (15,24.28). Ha da molto tempo il desiderio vivo di rivedere la comunità romana, non solo per confermarla, ma soprattutto per rinfrancarsi in comunione di fede con essa (1,11-12; 15,24). Per il momento si appresta ad andare a Gerusalemme per portarvi il frutto della colletta fatta in favore della Chiesa-madre (15,25-32; cfr. 1Cor 16,1). Paolo si trova ancora probabilmente a Corinto, poiché il biglietto di accompagnamento (16,1-23), che segue la lettera nella versione integrale, raccomanda Fabe, diaconessa di Cencre (16,1), e nomina, come se fossero con lui, Gaio ed Erasto (16,23), che sono senz'altro Corinzi (cfr. 1Cor 1,14; 2Tm 4,20). La lettera si colloca quindi molto bene nel corso dell'inverno 57-58 (cfr. At 20,2-3).

3 Scopo Lo scopo della lettera non è, come generalmente per Paolo, quello di rispondere a domande scottanti della comunità alla quale si rivolge, ma piuttosto di manifestare, contro certi calunniatori (3,8; 6,1.15), la conformità del suo Vangelo all'insegnamento che i Romani hanno ricevuto; egli cerca di "ricordare quello che già sanno" (15,15), fa spesso riferimento a ciò che dovrebbero conoscere i suoi corrispondenti (6,3.16; 7,1; 8,22.28), si fonda sull' "insegnamento" che è stato loro "trasmesso" (6,17). Paolo ha cura di sottolineare il suo accordo con la comune predicazione della Chiesa (cfr. 1Cor 15,11; Gal 2,2.9). Vuole certo così dimostrare, alla sua partenza verso Gerusalemme, l'incompatibilità del Vangelo autentico con l'insegnamento dei →giudaizzanti che lo combattono (cfr. 15,31). Ciò lo porta a sviluppare considerevolmente l'analisi del posto occupato da Israele nella storia della salvezza (capp. 9-11).

4 Struttura Il piano di Rm resta controverso. Generalmente si è d'accordo nel distinguere:

— l'esordio (1,1-15);
— l'enunciazione della tesi (1,16-17);
— l'esposizione dogmatica (1,18-11,36);
— l'esposizione parenetica (12,1-15,13);
— la conclusione (15,14-16,27).

L'accordo cessa quando si tratta di descrivere la dinamica della relazione dogmatica. Molti autori tendono a considerare i capp. 9-11 come una sorta di excursus che mal si concilia con la costruzione dell'insieme. È tuttavia allettante l'idea di vedere in Rm 1,16-17 l'annuncio di tre sviluppi successivi:
— la giustificazione per mezzo della fede (1,18-4,25);
— la vita donata in Cristo (5-8);
— la salvezza di tutti, Giudei e Greci (9-11).

Il primo sviluppo manifesta la fedeltà di Dio alle promesse (3,3-21; 4,21); il secondo mostra come il credente sia oggetto dell'amore di Dio (5,5.8; 8,35-37.39); il terzo annuncia la riuscita finale del progetto di salvezza universale, fondato sulla sapienza di Dio (11,33; cfr. 16,27). Questi sviluppi utilizzano il metodo della antitesi:
— miseria dell'uomo in balia delle proprie forze, che prende coscienza della sua colpevolezza (1,18-3,20), gioia del credente che accoglie la misericordia di Dio (3,21-4,25);
— miseria dell'uomo nella carne che attira la schiavitù del peccato (5-7), gioia dell'uomo spirituale che sperimenta la libertà (8);
— miseria di una parte d'Israele che si affida alla propria giustizia (9-10), gioia suscitata dall'elezione definitiva di Israele nella sua totalità (11).

5 Temi dominanti Il contenuto della lettera può difficilmente essere riassunto senza venire alterato. Ci si limiterà a sottolineare i temi principali sui quali Paolo basa la sua esposizione.

— L'indirizzo (1,1-7), che afferma subito la coerenza tra le Scritture e il Vangelo, è completato da una preghiera (1,8-15), in cui Paolo esprime la sua comunione con la Chiesa di Roma. L'annuncio del tema (1,16-17) è basato su Is 52,10 per definire il Vangelo proclamazione di salvezza a tutte le genti, su Sal 98,2 che associa "salvezza" e "rivelazione della giustizia di Dio", e su una citazione esplicita di Ab 2,4 (cfr. Gal 3,11), nella quale sono enunciati i due temi della giustificazione per la fede e della vita offerta ai credenti. La manifestazione dell'intervento giustificante di Dio sarà descritto solo a partire da 3,21; in precedenza, per sollecitare l'attenzione, Paolo traccia un triste quadro dell'umanità incapace di opere veramente buone. Per primo è chiamato in causa il mondo pagano: rifiutando la verità e sottomettendosi all'ingiustizia (1,18; 2,8), non è scusabile (1,20; 2,1) e manifesta l'indurimento del cuore; la sua saggezza non l'ha preservato né dall'idolatria né dall'immoralità. Quanto al mondo giudaico (2,9-29), non può accontentarsi di una giustizia illusoria agli occhi degli uomini (2,11.28), gli occorrerebbe una rettitudine senza segreti agli occhi di Dio (2,16.29); ogni Giudeo deve dunque chiedersi se è veramente circonciso nel cuore come sarebbero considerati i pagani che osservassero la Legge senza neppure conoscerla (2,15.29). Paolo conclude invo-

cando le Scritture che, sottolineando la posizione inalienabile del popolo giudaico per far conoscere la volontà di Dio (3,2), proclamano l'universalità del peccato (3,4.9.20). In questo silenzio dell'uomo al cospetto del suo giudice appare allora la Buona Novella annunciata in Is 53,10-11, compiuta nella persona di Gesù Cristo: "Quando offrirà se stesso in espiazione (...) il giusto mio servo giustificherà molti". Senza esigere le buone opere richieste dalla Legge (3,21.28), Dio giustifica gratuitamente Giudei e pagani, purché essi accettino nella fede il dono di Dio (3,22.26.27.28.30). Che questo regime di giustificazione per la fede sia conforme all'insegnamento della Legge e dei Profeti (3,21), è testimoniato dall'esempio di Abramo. Colui che i Giudei riconoscono come loro antenato (4,1.12) è stato giustificato addirittura dalla fede e non dalle opere, prima ancora di essere circonciso. La promessa di Dio (4,13.21) ha fatto di lui il padre non solo dei Giudei, ma di tutte le genti, il modello di tutti coloro che credono nella potenza del Dio creatore che può resuscitare i morti (5,17.24). Nei capp. 5-8 Paolo descrive in seguito la lotta serrata che devono sostenere i credenti, sicuri della vittoria, sul peccato che cerca di dominarli. Si tratta di lasciare agire l'amore di Dio (5,5.8; 8,35-37.39) riversato nei nostri cuori per mezzo del suo Spirito (5,5; cap. 8) per annientare il potere del peccato. Il dominio del male è dapprima descritto come una storia: l'umanità si è rivoltata contro Dio dalle origini, ha vissuto a somiglianza di Adamo, il peccatore; adesso può sottomettersi al regno del Giusto, che la conduce sulla via dell'obbedienza (5,1-21). C'è poi uno sviluppo esortativo in cui il "noi" e il "voi" succedono al "loro" del cap. 5 (6,1-7,6). Noi siamo nuova creatura (6,4; 7,6), siamo morti al peccato e alla Legge che sanziona le nostre trasgressioni (6,6; 7,5); cessiamo quindi di portare frutti per la morte, portiamo frutti per Dio. Infine Paolo descrive la lacerazione esistenziale dell' "io" che, anche in un regime di grazia, è invaso da ogni sorta di passioni, malgrado il vivo desiderio del bene: perché il peccato spoglia la Legge del suo vero significato, che è quello di farci aderire alla volontà di Dio (7,7-25). "Sono uno sventurato". A questa esclamazione del cristiano oppresso dalla potenza della peccato, Paolo risponde comunicandogli l'esperienza di un uomo spirituale (cfr. 1Cor 2,13). Colui che cammina secondo lo Spirito (8,4) si lascia dominare dall'aspirazione dello Spirito alla vita e alla pace ((8,6); lo Spirito realizza in lui ciò di cui la carne non è capace (8,1-11). L'uomo spirituale sperimenta la libertà dell'adesione filiale al progetto di Dio, malgrado le sofferenze del momento presente (8,12-21). Pieno di speranza si lascia conformare all'immagine del Figlio, morto e risorto, entrato nella gloria (8,22-30). All'amore di Dio, che non ha risparmiato il proprio Figlio, risponde affrontando con amore tutte le tribolazioni che genera la lotta per la vita (8,31-39). Dopo averci così dipinto ciò che è la vita spirituale individuale, Paolo medita sul destino dell'umanità intera, composta dagli Israeliti e dagli altri popoli (9-11). Israele è il popolo della promessa, il popolo eletto (9,1-13), ma il disegno misericordioso di Dio è diretto a tutta la terra (9,14-29). Rifiutando la giustificazione per la fede, gli Israeliti hanno negato la ricchezza di Dio, che è Signore di tutti (9,30-10,20). Israele s'è rivelato ancora una volta "popolo disobbediente e ribelle!" (10,21). Ma questo popolo non è definitivamente scartato dalla salvezza. Già il piccolo →resto, costituito dai Giudei credenti, annuncia la riconciliazione di tutto il popolo. Israele resta per sempre il tronco sul quale i tralci dei pagani sono stati innestati (11,16-24). Verrà un giorno in cui cesserà l'indurimento parziale di questo popolo (11,25-32). La meditazione profetica di Paolo si conclude con una preghiera di adorazione (11,33-36). Viene poi la parte parenetica della lettera, la descrizione del "culto spirituale" (12,1), i cui diversi elementi si basano sui tre sviluppi della parte dogmatica. Paolo invita anzitutto a un rinnovamento del pensiero, che permette a ciascuno di prendere coscienza del suo posto unico nel disegno di Dio (12,1-16ab). Dobbiamo rinnovare anche le nostre azioni, fuggendo il male e amando i fratelli (12,16c-13,10). È così che "ci rivestiremo di Gesù Cristo" (13,11-14). Paolo in seguito tratta a lungo il problema della mutua accoglienza nella comunità: non tutti sono ancora pervenuti alla piena libertà spirituale, non si tratta di giudicarli (14,1-23). Occorre che i più forti si facciano prossimi dei più deboli, imitando la rinuncia di Cristo che si è consegnato in favore sia dei circoncisi che dei pagani (15,1-13). In conclusione Paolo giustifica l'audacia della sua esposizione, rivendicando la sua missione di apostolo delle genti. Comunica le intenzioni che lo animano: il progetto di un viaggio in Spagna, le inquietudini verso gli increduli di Giudea (15,22-32). Dopo il saluto di prammatica (15,33), riassume sotto forma di dossologia l'essenza del suo Vangelo (16,25-27).

Bibl. Commentari: M.J. Lagrange, Paris, 1950⁶; J. Huby-S. Lyonnet, Paris, 1957; C.K. Barrett, London, 1967; R. Baulès, Paris, 1968; A. Viard, Paris, 1975; O. Michel, Göttingen, 1977¹⁴; C.E.B. Cranfield, Edinburgh, 1979; U. Wilckens, Zürich, 1978-1982; F.J. Leenhardt, Genève, 1981². [P. Althaus, *La lettera ai Romani* (= NT 6), Brescia, 1970; G. Torti, *La lettera ai Romani. Testo, traduzione, introduzione e commento* (= StBibPaid 41), Brescia, 1977; H. Schlier, *La lettera ai Romani* (= ComTeolNT VI), Brescia, 1982 (tedesco 1979²); G. Barbaglio (a cura di), *Le lettere di Paolo, 2. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980; K. Kertelge, *Lettera ai Romani* (= ComSpirNT 6), Roma, 1985; M. Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. Buzzi (= Classici del Pensiero Cristiano 7), Cinisello B. (MI), 1991].

Studi: DBS, X, 739-863 (con bibliografia); P. Rolland, *Épître aux Romains, texte grec structuré*, Roma, 1980; F. Refoulé, *Et ainsi Israël sera sauvé (Romains 11,25-32)*, Paris, 1984 (cf. lista dei commentari, 278-282); id., *Note sur Romains 9,30-33*, RB 92, 1985, 161-186; J. Radermakers-J.P. Sonnet, *Israël et l'Église*, NRT 107, 1985, 675-697; F. Siegert, *Argumentation bei Paulusgezeigt am Röm 9-11*, WissUnNT 34, 1985. [H. Moxnes, *Theology in conflict. Studies in*

Paul's understanding of God in Romans (= NTSup 53), Leiden, 1980; L. De Lorenzi, *Romani: Vivere nello Spirito di Cristo* (= LOB 2.6), Brescia, 1983; A. Feuillet, *La situación privilegiada de Israel en su rechazo de Cristo, según la epístola a los Romanos (capítulos 9-11)*, ScripTPamp 15, 1983, 31-82; J.W. Aageson, *Scripture and structure in the development of the argument in Romans 9-11*, CBQ 48, 1986, 268-89; J.W. Aageson, *Typology, correspondence, and the application of Scripture in Romans 9-11*, JStNT 31, 1987, 51-72; C. Perrot, *L'épître aux Romains*, CahÉv n. 65, 1988; H. Ponsot, *Une introduction à la Lettre aux Romains* (= Initiations), Paris, 1988; M. Rese, *Israel und Kirche in Römer 9*, NTS 34, 1988, 208-217; F. Thielman, *From plight to solution. A Jewish framework for understanding Paul's view of the law in Galatians and Romans* (= NTSup 61), Leiden, 1989; J.N. Aletti, *La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance*, Bib 71, 1990, 1-24; J.P. Heil, *Reader-Response and Interculturation in Paul's Letter to the Romans*, ÉglT 21, 1990, 283-301; B.W. Longenecker, *Eschatology and the covenant. A comparison of 4 Ezra and Romans 1-11* (= JStNTSup 57), Sheffield, 1991; J.N. Aletti, *Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition*, Bib 73, 1992, 359-75; G.P. Carras, *Romans 2,1-29: A dialogue on Jewish ideals*, *ivi*, 183-207; A. Pitta, *Soltanto i pagani oggetto dell'ira di Dio? (Rm 1,18-32)*, in *Le genti nel piano di salvezza*, ParSpV n. 26, 1992, 175-88; B. Byrne, *"Rather boldly" (Rom 15,15): Paul's prophetic bid to win the allegiance of the Christians in Roma*, Bib 74, 1993, 83-96; A. Gieniusz, *Rom 7,1-6: Lack of imagination? Function of the passage in the argumentation of Rom 6,1-7,6*, *ivi*, 389-400; J.T. Reed, *Indicative and imperative in Rom 6,21-22: the rhetoric of punctuation*, *ivi*, 244-57].

PRol

RONDINE L'ebr. *sîs* (onomatopeico), indicante un uccello migratore (Ger 8,7; cfr. Is 38,14) e di solito tradotto con rondine, designa più probabilmente il rondone nero *(Apus apus)*; così il *dᵉrôr* del Sal 84,4 e Pr 26,2 è probabilmente il passerotto. In Bar 6,21 la r. (in gr. *chelidōn*) è menzionata fra gli animali che, con grande impunità, eleggono loro domicilio i tempi pagani.

Bibl. BHH, III, 1747; EJ, XV, 553. JLong

ROSA In gr. *rhodon*. In Sap 2,7s; Sir 50,8 (cfr. 39,13) la rosa è il segno della primavera; secondo Sir 24,14 c'erano r. a Gerico. Può trattarsi in questi testi dell'oleandro o del lauro rosa *(Nerium oleander)* coi suoi numerosi fiori bianchi, rosa e rossi, che assomigliano alle r., o della r. fenicia *(Rosa phoenicia)*, dai fiori molto simili a quelli del biancospino. La r. non sembra sia stata coltivata in Palestina se non poco tempo prima dell'era cristiana.

HF-JCMar

ROSSO, MAR Nelle moderne versioni della Bibbia "Mar Rosso" è una traduzione inadeguata del nome greco di "mare Eritreo" e dell'ebr. di "mar di Papiro" (→Giunchi). Il mare Eritreo comprendeva il mar Rosso con i suoi due golfi di Suez e Aqaba o di Elat, l'oceano Indiano e il golfo Persico. Nei LXX e nel NT (At 7,36; Eb 11,29), "mar Eritreo" traduce *yām sûp*. Il m. R., nel senso moderno del termine, si estende dallo stretto di Bab el-Mandeb (33 km di larghezza) a Suez, su una distanza di 2.240 km. Ha una larghezza media di 200-250 km e occupa una depressione situata tra l'Arabia e l'Africa. È la ragione per cui i Romani la chiamavano *Sinus arabicus*. Il m. R. è caratterizzato da una temperatura torrida ed è circondato da montagne generalmente desertiche, il che spiega l'assenza di porti importanti sulle sue rive e, di conseguenza, la navigazione ridotta che si è più sviluppata solo dopo l'apertura del canale di Suez.

Bibl. EJ, XIV, 14-17; LÄ, V, 311-313. ELip

ROTOLO Termine che designava i manoscritti (su →papiro, e, più recentemente su →pergamena) che si presentavano sotto forma di rotoli. La loro lunghezza media era di una decina di metri. Scomodi a maneggiarsi, vennero progressivamente sostituiti, fin dai primi secoli dell'era cristiana, dai →codici (rilegati come gli attuali libri invece che arrotolati), meno ingombranti e di maggiore capienza. Solo i manoscritti liturgici della Bibbia ebraica conservarono e tuttora conservano la forma di r.

Bibl. W. Schubart, *Das Buch bei den Griechen und Römern*, München, 1921²; E.G. Turner, *Athenian Books of the 5th and 4th Century*, Oxford, 1951; M. Haran, *Book-Scrolls in Israel in pre-Exilic Times*, JJS 33, 1982, 161-173; id., *Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period*, HUCA 54, 1983, 111-112; R.L. Hicks, *Delet and Mᵉgillāh. A Fresh Approach to Jeremiah XXXVI*, VT 33, 1983, 46-66.

ELip

ROVETO L'apparizione dell' →Angelo di Jahweh a Mosè, al momento della sua vocazione sulla montagna di Dio, ebbe luogo sotto forma di un fuoco ardente in un *sᵉneh*, che non si consumava (Es 3,2-4; Dt 33,16; At 7,30.35). Secondo i LXX e la Vulgata si tratterebbe qui del *Rubus discolor;* questa è anche, dal IV secolo, l'opinione dei monaci del convento di Santa Caterina vicino al Sinai. Alcuni preferiscono vedervi un arbusto spinoso, in particolare il biancospino *(Crataegus monogyna* o *azarolus)*. Al contrario altri lo identificano con l'arbusto di sena *(Cassia sennal)*, dato che le due precedenti piante non crescono naturalmente nel Sinai.

HF-JCMar

ROVI →Spine, rovi, cardo, acanto.

RUBEN In ebr. *rᵉ'ûbēn;* tribù israelita che sembra aver abitato a sud di Gerico, tra la montagna e il Giordano, proprio di fronte al territorio di →(2) Gad. È infatti in questa regione che si incontra il luogo detto "la Pietra di Boan, figlio di Ruben"

(Gs 15,6; 18,7) e la valle di Acor (Gs 15,7), dove si trovava il cumulo di pietre alle quali si collega il nome di Acan, figlio di Carmi (Gs 7,1.18.24.26), un clan rubenita menzionato in Gen 46,9; Nm 26,6; 1Cr 5,3, poi aggregato alla tribù di →Giuda (Gs 7,1.18; 1Cr 4,1). Questo caso è analogo a quello del clan rubenita Chezron (Gen 46,9; Nm 26,6; 1Cr 5,3), ripreso nell'elenco dei clan di Giuda (Nm 26,21; 1Cr 4,1). La tribù di R. esisteva ancora al tempo di Debora (Gdc 5,15s), ma probabilmente si disgregò poco tempo dopo (cfr. 1Cr 5,10) e almeno due dei clan sopravvissuti confluirono sotto Davide nella nuova tribù di Giuda. Ciò valse a R. l'essere conteggiato con Giuda, Simeone e Levi tra i figli di Lia (Gen 29,32-35). È probabilmente il ricordo della vicinanza di R. con la gente di Gad che gli fece più tardi assegnare un territorio transgiordano che in realtà si confonde con quello di Gad (Nm 32,1-3; Gs 13,15-28). L'augurio espresso in Dt 33,6 lascia intendere che R. fosse in via di estinzione al momento della redazione di Dt 33. Essendo una tribù antica, R. fu sempre considerato il primogenito dei figli di Giacobbe, ma la sua scomparsa lasciò il campo libero alla tradizione secondo la quale R. aveva perso il suo diritto di primogenitura (Gen 49,3s; 1Cr 5,1s; cfr. Gen 35,22). Lo stesso significato del nome di R. non è chiaro e Gen 29,32 offre solo un'etimologia popolare.

Bibl. EJ, XIV, 103-106; M. Noth, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab*, ZAW 60, 1944, 11-57 (= *Aufsätze*, I, Neukirchen-Vluyn, 1971, 391-433); id., *Histoire d'Israël*, Paris, 1954 (anast. 1985), 75s; M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des A.T. I. Ostjordanland*, Wiesbaden, 1975, 91-185. ELip

RUBINO Varietà di corindone (allumina cristalizzata) trasparente, d'un rosso vivo sfumato di rosa o di porpora. È tradotto (BJ, TOB, CEI) con "rubino" l'ebr. *kadkōd*, menzionato in Is 54,12 come merlatura della Gerusalemme restaurata (LXX: *iaspis*) e in Ez 27,16 (LXX: *chorchor*) come una delle merci importate a Tiro da Edom (o Aram?). In Tb 13,17 il gr. *antrax* è tradotto con "turchese" nella versione della CEI (TOB: "carbonchio"; BJ: "rubino"). JCMar

RUFO In gr. *roufos*, dal lat. *rufus*, "fulvo".
1 Figlio di →Simone di Cirene che portò la croce di Gesù (Mc 15,21 par.). Con Alessandro, suo fratello, doveva essere conosciuto dai destinatari di Mc.
2 "Eletto nel Signore" che Paolo saluta, insieme alla madre, in Rm 16,13. È generalmente identificato con il precedente. JRad

RUGGINE In ebr. *šiddāpôn;* malattia dei cereali che copre la pianta di funghi rossastri o nerastri, sempre associata, nei testi, al →(2) carbonchio (Dt 28,22; 1Re 8,37; 2Cr 6,28). MDef

RUGIADA Il vento del mare, che soffia da ovest, porta un'aria umida verso la Palestina. Durante la notte, in particolare da agosto a ottobre, si assiste a una precipitazione abbondante di r. (ebr. *ṭal;* gr. *drosos*) che ha grandissima importanza per la crescita delle piante, poiché si produce maggiormente nel periodo in cui non piove. La r. diventa quindi simbolo di prosperità e segno della benedizione di Dio (Gen 27,28; Dt 33,13; Sal 133,3; Os 14,6); la sua assenza è segno di castigo (2Sam 1,21; 1Re 17,1; Ag 1,10). È utilizzata anche come immagine della fugacità (Os 13,3), venendo dissolta molto presto dal sole, e di clandestinità (2Sam 17,12), poiché si posa di notte senza far rumore.

Bibl. Abel, I, 133s; TWAT, III, 344-352; M. Gilead-N. Roseman, *Ten Years of Dew Observation in Israel*, IsrEJ 4, 1954, 120-123; P. Humbert, *La rosée tombe en Israël*, ThZ 13, 1957, 487-493; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958, 25-27; F. Vattioni, *La rugiada nell'Antico Testamento*, RivB 6, 1958, 147-165; A. González, *El rocío del cielo*, EstBíb 22, 1963, 109-139. BEsc

RUMA →Aruma, Ruma.

RUPE, ROCCIA In ebr. *ṣûr*, in aram. *kêpā'*, in gr. *petra;* le cavità della r. potevano servire da rifugio (Gdc 15,8; Is 22,16; Ger 48,28) e da riparo per nascondersi al passaggio della Gloria di Dio (Es 33,22) o davanti alla sua collera (Is 2,10.19.21; Ap 6,15). Alcune tombe erano scavate nella roccia (Mc 15,16). A causa della durezza e della solidità e per il fatto di essere inespugnabile, la r. era il simbolo della sicurezza (Sal 27,5) e della fermezza incrollabile (Gb 18,4; Mt 7,24s; Lc 6,47); per questa ragione alla morte di Gesù le r. si spezzano.
L'immagine di r. è applicata ad Abramo (Is 51,5: "la r. da cui siete stati tagliati") e a Dio (2Sam 22,32; Sal 18,32; Is 17,10; 44,8); per tale ragione Jahweh è la r. d'Israele (2Sam 23,3; Is 30,29), la r. eterna (Is 26,4). Nello stesso senso, l'uomo devoto chiama Dio sua r. (2Sam 22,3.47; Sal 18,3.47; 19,15; 28,1; 62,3.7; 78,35; 92,16; 144,1) e lo invoca chiamandolo "mia r. di difesa" (Sal 62,7), "r. della mia salvezza" (89,27; 95,1), e "r. del mio rifugio" (94,22). Questo termine r. del testo ebraico è a volte sostituito anche con "Dio" nella LXX (Dt 32,4.31; Is 30,29). Il medesimo concetto è espresso per i nomi propri: Elisur (Nm 2,10), "il mio Dio è r.", Pedasur (Nm 1,10), "la r. libera", Suriel (Nm 3,35), "Dio è la mia r.", e Surisaddai (Nm 1,6), " →Shadday è la mia r.". Gli dei dei popoli stranieri sono chiamati r. solo due volte (Dt 32,31-37). Gesù dà a Simone il nome di →Pietro (in gr. *petros;* in aram *kêpā';* →Cefa) che costruirà la sua Chiesa. Durante la traversata del deserto Mosè fa scaturire l'acqua dalla r. (Es 17,6). Paolo riprende l'immagine della r. spirituale alla quale gli Israeliti potevano bere, per farne il simbolo di Cristo (1Cor 10,4); egli precisa che la r. accompagnava il popolo durante la marcia. Questo elemento manca nel testo biblico;

Paolo lo prende forse dalla tradizione giudaica. Infatti, negli antichi testi del midrash questa immagine è applicata al pozzo di Nm 21,16-18 (*Targum del codice Neofiti 1*, e *Targum dello pseudo-Gionata*) non alla r.; tuttavia, dato che l'acqua della r. fu assimilata ben presto a quella del pozzo (cfr. *Liber Antiquitatum Biblicarum* 20,8; TrgPsJo Nm 20,13; MekEs 16,35), ciò avrebbe permesso a Paolo di attribuire alla r. la facoltà di spostarsi come faceva il pozzo. Benché Gv 7,37s non parli esplicitamente di r., vi è verosimilmente un riferimento alla r. dell'esodo che procurava acqua fresca in abbondanza (cfr. Boismard, Grelot e Bienaimé).

Bibl. TWNT, VI, 94-99; H.W. Hertzberg, *Der Heilige Fels und das Alte Testament*, JPOS 12, 1932, 32-42; M.E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau*, RB 65, 1958, 523-546; L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus*, Paris, 1962, 120-132; P. Grelot, *Jean VII,38: Eau du rocher ou source du Temple?*, RB 70, 1963, 43-51; P. Milward, *The Rock of the New Testament*, AmER 148, 1963, 73-97; A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, ÉtB, 1966, 103-111; G. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: Targum et Midrash*, AnBib 98, 1984. BEsc

RUT In ebr. *rût* (tradizionalmente interpretato come contrazione di *rᵉʿût*, "amica"; alcuni moderni propongono piuttosto il senso di "ristoro"; →Rut, libro); Moabita entrata in un clan efrateo di Betlemme. Rimasta vedova, resta con la suocera Noemi. Sposerà Booz, un parente stretto che ha su di lei il diritto di riscatto. Partorisce Obed, padre di Iesse, padre di Davide. La genealogia di 4,18-22 collega Obed a Giuda attraverso Perez. Mt gli riserva un posto particolare nella genealogia di Gesù (Mt 1,5). Il libro che porta il suo nome ne esalta la pietà e la addita a esempio di straniera integrata nel popolo eletto.

Bibl. DBS, X, 1984, 1108-1118 (con bibliografia); A. Brenner, *Naomi and Ruth*, VT 33, 1983, 385-397; K. Nielsen, *Le choix contre le droit dans le livre de Ruth*, VT 35, 1985, 201-212; A. Phillips, *The Book of Ruth. Deception and Shame*, JSS 37, 1986, 1-17. JAun

RUT, LIBRO

1 Contenuto Dopo la morte del marito, figlio di Noemi di Betlemme, Rut la Moabita espatria per seguire la suocera nella sua città natale. Ella dichiara a Noemi: "Il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio" (1,16). Rut va a spigolare dietro ai mietitori nel campo di un certo Booz che scopre essere parente di Noemi (2). Booz si prende cura di questa moabita, ma non ha la priorità, detenuta da un altro parente più stretto secondo la legge del →levirato (così come è intesa in questo libro, malgrado Dt 25,5-10). Ma l'avente diritto cede, davanti a testimoni, il suo privilegio (Lv 25,25), col rito del sandalo consegnato a Booz (4,5-8). Questi è libero di sposare Rut (4,9s), unione benedetta dalla nascita del figlio Obed; "egli fu il padre di Iesse, padre di Davide" (4,17). Il libro si conclude con una genealogia di Davide a partire da Perez, figlio di Tamar (4,18-22). In tal modo Rut figura tra gli antenati di Davide e del Messia (cfr. Mt 1,5).

2 Autore e data La tradizione giudaica (MishBB 14b), seguita a lungo dalla tradizione cristiana, attribuiva Rut a Samuele; oggi si è generalmente convinti che il libro sia stato scritto durante o dopo l'esilio a causa dei suoi numerosi aramaismi; alcuni autori (p.es. W. Rudolph e, più recentemente, E.F. Campbell), vorrebbero farlo risalire al 700 a.C.

3 Teologia L'obiettivo che aveva l'autore nel comporre l'opera viene spiegato in modi diversi. A. Geiger (1857), A. Kuenen, A. Bertholet pensano che egli abbia voluto mitigare l'interdizione a sposare donne straniere (Esd 9; Ne 13) o sottolineare l'obbligo del levirato o ancora illustrare la storia degli antenati di Davide. Ma alcuni critici considerano non solo la genealogia di Davide (4,18-22), ma anche il nome del figlio di Booz (4,17b), come prodotti di una seconda mano. È in ogni caso difficile sottoscrivere anche solo l'ultima di queste tesi. D'altra parte, benché la legge del levirato vi giochi un ruolo importante (ma non nella forma in cui ne parla Dt, poiché Booz esercita un diritto piuttosto che un dovere sposando Rut), il libro ha un altro obiettivo. Si è troppo lontani nel volervi vedere un mito della vegetazione (Staples; Haller; May) o un'allegoria della vita religiosa (Claudel). Di fatto, sotto l'apparenza d'un idillio pastorale (Goethe), Rut è una polemica sottile, ma efficace, contro le misure del partito conservatore di Gerusalemme diretto da Esdra e Neemia. L'eroina del libro non è solo una donna, ma anche una straniera, per di più moabita, cioè proveniente da una nazione esclusa per sempre dall'alleanza con Israele, e perciò con Dio (cfr. Dt 23,3-6; Ne 13,1). Colmo del paradosso, Rut diventa modello di amore-fedeltà nell'alleanza *(ḥesed)* e antenata di Davide, quindi del Messia, allo stesso titolo delle altre donne "scandalose" riferite nella stessa genealogia del re-unto, come Tamar (4,12) e, per induzione, le figlie di Lot, la maggiore delle quali è la madre di Moab per incesto (Gen 19,37), e Racab, madre di Booz, secondo la tradizione ripresa da Mt 1,5. Così, veramente, l'eroina del libro "disseta" (radice *rwh*, cioè colma di beni escatologici; cfr. infra). La Moabita è, con un paradosso impressionante, presenza di Dio per Israele.

4 Simbolismo dei nomi propri Tutti i nomi propri del racconto (con esclusione della genealogia finale) sono senza paralleli nella Bibbia. Che siano simbolici sembra provato da 1,20. Ne analizzeremo solo due.

A *Noemi.* Il nome compare in Rut non meno di venti volte. Significa "affascinante" come la forma Naama con cui ha un rapporto molto stretto. Naama appare nelle Scritture come sorella di Tubalkain in Gen 4,22. Ciò che per noi è più interessante è il fatto che Naama sia anche la sposa ammonita di Salomone e la madre di Roboamo, suo successore in Giuda. Come si ricorderà, alcuni testi sopra citati riportano l'interdizione su Moab e Ammon (Dt 23,4;

Nt 13,1). È decisamente probabile che l'autore di Rut abbia scelto il nome di Noemi sul modello di 1Re 14,21.30, in cui si può notare la strana insistenza sulla nazionalità della madre di Roboamo (stessa cosa in 2Cr 12,13). Naama l'Ammonita diventa in Noemi una specie di chiasmo, Noemi l'Israelita accompagnata dalla Moabita Ruth. Così in Noemi, la Giudea affascinante, si ritrovano, simbolicamente uniti, i discendenti di Lot, Ammon e Moab (cfr. Gen 19,30-38). Quest'ultimo testo contribuisce a sua volta a creare quell'atmosfera sessualmente (cioè etnicamente) scabrosa, che circonda la parabola di Rut e, di conseguenza, l'ascendenza del grande Davide antenato del Messia.

B *Rut.* È estremamente poco probabile che il nome di Rut sia una forma abbreviata di *rᵉʿût*, "compagna". Nessuno è soddisfatto di questa derivazione linguistica. Di fatto, il nome "Rut", che compare solo in questo libro (da 1,4 a 4,13, dodici volte), deriva molto semplicemente da *rwh*, "essere irrigato a sazietà" e, per metafora, "essere colmo di beni". E l'uso di questo significato metaforico nelle Scritture è illuminante. Ger 31,12 (cfr. v. 14) parla di ritorno dall'esilio: gli Israeliti saranno colmati di tutti i beni e della bontà di Jahweh. Is 58,11 descrive in termini di *rwh* il compimento escatologico degli oracoli profetici del periodo dell'esilio. Il simbolismo del nome di Rut è chiaro: il ruolo delle "nazioni" è determinante nell'avvento dell'era messianica escatologica.

5 Posto nel canone Nella LXX e nella Volgata Rut viene dopo Gdc (poiché si colloca all'epoca dei Giudici); nel testo masoretico è il primo o il secondo nella terza parte del canone ebraico, tra gli Scritti *(kᵉtûbîm)*, e fa parte dei cinque →megillot. Dal tempo post-talmudico è letto nella sinagoga nel giorno di Pentecoste (festa della mietitura).

Bibl. Commentari: P. Joüon, Roma, 1924 (anast.: 1953); A. Schulz, Bonn, 1926; M. Haller, Tübingen, 1940; H. Tamisier, Paris, 1949; H.W. Hertzberg, Göttingen, 1953; A. Vincent, Paris, 1958; A. Penna, Torino, 1962; G. Gerleman, Neukirchen-Vluyn, 1965; E.F. Würthwein, Tübingen, 1969; E. Campbell, Garden City, 1975; W.J. Euerts, Cambridge, 1975; J.M. Sasson, Baltimore-London, 1979; R.E. Murphy, Grand Rapids, 1981; D. Atkinson, Leicester, 1983. [C. Mesters, *Rut* (= Commentario Biblico), Roma, 1987 (originale bras. 1986); R.L. Hubbard, *The Book of Ruth* (= NICNT), Grand Rapids MI, 1988; E. Poli (a cura di), *Il libro di Rut. Antica interpretazione ebraica*, Reggio Emilia, 1992].

Studi: DBS, X, 1108-1118; M. David, *The Date of the Book of Ruth*, OTS 1, 1941, 55-63; H.H. Rowley, *The Marriage of Ruth*, HarvTR 40, 1947, 77-99; M.B. Crook, *The Book of Ruth. A New Solution*, JBL 67, 1948, 155-160; J.M. Myers, *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth*, Leiden, 1955; J.L. Vesco, *La date du livre de Ruth*, RB 74, 1967, 235-247; È. Lipiński, *Le mariage de Ruth*, VT 26, 1976, 124-127; A. Lacocque, *Date et milieu du livre de Ruth*, RHPR 59, 1979, 583-593; W.S. Prinsloo, *The theology of the book of Ruth*, VT 30, 1980, 330-341. [G. Crocetti, *Giosuè, Giudici, Rut* (= LOB 1.7), Brescia, 1987; J. Hallaire, *Un jeu de structures dans le Livre de Ruth*, NRT 113, 1991, 708-27; J.P. Prévost, *I rotoli (Meghillôt)*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 144-92; J.W.H. Van Wijk Bos, *I libri di Rut, Ester e Giona. Guida alla lettura*, Torino, 1992; J. Des Rochettes, *Rut, l'alterità identificata*, in *L'altro, il diverso, lo straniero*, ParSpV n. 27, 1993, 69-84]. ALac

RUTA In gr. *pēganon;* la r. *(Ruta graveolens)*, pianta medicinale e da condimento dal sapore molto amaro, è una delle produzioni agricole minori di cui i farisei si facevano un dovere di pagare la decima (Lc 11,42; →menta; →finocchio; →cumino); la Mishnah (MishŠab 9,1) si mostra più indulgente.

JLong

RYLANDS, PAPIRI Nome di manoscritti su papiro conservati nella John Rylands Library a Manchester. P^{52} rappresenta la più antica copia d'un libro del NT. È un frammento di cm 7 per 9 circa, che contiene Gv 18,31-33 su una faccia, 37-38 sull'altra. Risale pressappoco al 135 d.C. e dimostra l'antichità di Gv che a volte era stato ritenuto della metà del II secolo. La collezione Rylands comprende anche un importante papiro di Dt (II secolo a.C.), il *Papiro John Rylands* 957, generalmente considerato il più antico testimone della LXX.

MdeM

S

SAALABBIN, SAALBON In ebr. *ša'alabîm* (Gs 19,42), e il gentilizio *ša'albônî* (1Cr 11,3); città del territorio di Dan (Gs 19,42), occupata dagli Amorrei (Gdc 1,35). Fu unita al secondo distretto di Salomone con Bet-Semes (1Re 4,9). È anche Saalbon, patria di Eliacba, uno dei prodi di Davide (2Sam 23,32 par. 1Cr 11,33). L'*Onomasticon* 158,21 l'identifica erroneamente con Salab, nel territorio di Sebaste (attualmente ḫirbet Selhab nel wādī dallo stesso nome). La localizzazione di Gerolamo (nel *Commentario su Ezechiele* 48,21), che pone Selebi presso Aialon, è migliore. Si tratta infatti del moderno villaggio di Selbīṭ (4,5 km a nord-ovest di Yālō/Aialon e 12 km a sud-est di Ramleh), dove fu rinvenuta nel 1948-1949 una sinagoga samaritana del IV sec. d.C.; nel 1951 vi è stato costruito un kibbutz.

Bibl. Abel, II, 438; EAEHL, IV, 1070-1071. EJ, XIV, 1211; Vogel, I, 73; II, 77. CCan

SAALIM In ebr. *'ereṣ ša'ālîm*, "paese di Saalim", regione situata presso le montagne di Efraim; Saul la percorre alla ricerca delle asine di suo padre (1Sam 9,4). MDef

SAARAIM In ebr. *ša'ărayim*, "due porte"; località di Simeone (1Cr 4,31), poi di Giuda (Gs 15,36), teatro di una vittoria degli Israeliti sui Filistei (1Sam 17,52); la localizzazione è sconosciuta. Si potrebbe semplicemente trattare di un sobborgo "alle porte" di una grande città; in 1Sam 17,52 la LXX (Vaticano) ha "porta di Ascalona" (Ekron) e la Toseftah (TosOhol 18) menziona una località *tar'in*, "porte" (in aramaico) nei pressi di Ascalona. MDef

SABA In ebr. e sud-arabico *šb'* (TM: *šᵉbā'*), in accadico *saba'*, presso gli autori greco-romani *saba;* il più importante dei regni sud-arabici dell'antichità; entra verso l'VIII sec. a.C. nella storia del Vicino Oriente.

1 Commercio di aromi e spezie Sebbene il territorio primitivo di Saba corrisponda alle valli e agli altopiani dello Yemen del Nord, nella regione dell'attuale capitale Ṣan'a, questo regno è entrato in contatto con la "Mezzaluna fertile" a partire dall'VIII sec. a.C. Infatti, la sua rete carovaniera raggiungeva a quell'epoca la Transgiordania, a 2.000 km da Mārib, l'antica capitale di Saba. Il percorso veniva coperto in almeno sei settimane, forse due mesi, tenuto presente che le tappe attuali delle carovane di cammelli oscillano tra i 45 e i 50 km. L'origine di questo traffico doveva risalire al II millennio a.C., dato che l'incenso e la mirra, prodotti specifici dell'Arabia del Sud, sono attestati a Ugarit dal XIII sec. a.C. e che degli "ostraka" con i prototipi della scrittura sud-arabica sono stati trovati a →Kāmid el-Lōz, in uno strato archeologico ugualmente del XIII sec. a.C., ma non sappiamo chi facesse da intermediario in queste relazioni. I rapporti commerciali tra l'Arabia del Sud e Gerusalemme risalgono almeno al VII sec. a.C. Infatti i tre "ostraka" che recano, pare, dei segni sud-arabici e che sono stati trovati nella città di Davide, appartengono a uno strato archeologico del VII sec. e il sigillo sud-arabico di Betel può essere dello stesso periodo. È la data che si può assegnare anche al Sal 72, salmo regale, che fa menzione dei doni dei "re di Saba" (Sal 72,10.15), come pure alla visita della regina di Saba, in 1Re 10,1-10.13; 2Cr 9,1-9.12, che si inserisce molto bene nelle nostre conoscenze sull' →Arabia antica del VII sec. a.C. Le relazioni commerciali di Saba con Tiro sono menzionate, verso la stessa epoca, in Ez 27,22s (cfr. 38,13). Tra i prodotti importati da Saba, Ez 27,22 menziona anzitutto gli "aromi di prima qualità". Erano infatti questi beni di lusso, in modo particolare l'incenso, che costituivano la fama dell'Arabia del Sud. Così, se i Sabei sono posti tra i discendenti di Joktan (Gen 10,28; 1Cr 1,22) o Ioksan (Gn 25,3; 1Cr 1,32), bisogna notare che quest'ultimo è censito tra i figli di Chetura (Gen 25,1s; 1Cr 1,31), il cui nome *(qtwrh)* in aramaico significa "incenso". D'altra parte, il racconto della visita della regina di Saba sottolinea a tre riprese che i cammelli della sua carovana erano carichi di piante aromatiche (aromi, spezie) (1Re 10,2.10; 2Cr 9,2.9). Inoltre, secondo Ger 6,20 l'incenso era importato da Saba e secondo Is 60,6 i Sabei dovevano portare oro e incenso; Gb 6,19 menziona a chiare lettere "le carovane di Saba", Certamente, i Sabei potevano darsi talvolta al saccheggio (Gb 1,15), ma era il commercio dello scambio (baratto) che li caratterizzava, e si vede anche la regina di Saba prendere "tutto ciò che ella aveva mostrato di gradire" (1Re 10,13; 2Cr 9,12). Le spezie, occorre precisarlo, figurano anche tra i doni offerti dai Sabei ai re d'Assiria.

2 Storia Fu probabilmente nel 733 a.C. che un sovrano assiro, nel caso Tiglat-Pileser III, ricevette per la prima volta gli omaggi di una carovana di Saba. Mentre il nome delle altre tribù arabe citate nel testo è preceduto dall'ideogramma URU dei nomi di luogo, quello di Saba è introdotto dal segno LÚ, "uomo", indicante che si trattava solo di un gruppo itinerante o di una carovana. Ma Sargon II ricorda già, verso il 716 a.C., Yaṭa'ᵓamara del paese di Saba e Sennacherib tiene conto dei doni di Karibᵓil, re di Saba. Questi due nomi sono portati da sovrani di Saba menzionati nelle iscrizioni sud-arabiche e il cui titolo sabeo era *mukaribb*. Sulla base delle tavolette di Kāmid el-Lōz, si ritiene ormai inutile voler abbassare, a tutti i costi, la data delle prime iscrizioni monumentali di Saba al V sec. a.C. I più antichi dei

circa 6.000 testi sabei attualmente conosciuti possono risalire fino all'VIII-VII sec. a.C. e se i sovrani sabei degli annali assiri non sono identici ai *mukarrib* citati nell'Arabia del Sud, il persistere dei nomi dinastici testimonia almeno una continuità notevole di tradizione. È anche sorprendente che il regno di Saba sia sparito dall'orizzonte degli autori biblici dopo il VI sec. a.C. e che esso non sia nominato, a quanto sembra, nei testi neobabilonesi. La ragione sta forse nell'entrata in scena di intermediari potenti che si assicurarono il controllo della "via degli aromi (spezie)" e avviarono questi prodotti di lusso fino alla Transgiordania e al Mediterraneo. In effetti, un altro regno sud-arabico, il regno di Ma'in, a nord-ovest di Saba, si era affermato in quest'epoca e aveva creato, verso la fine del VI sec. a.C., una colonia nel luogo attuale di el-'Ebla, la →Dedan biblica. Essa aveva evidentemente come obiettivo quello di assicurare ai Minei il controllo della via carovaniera che essi seguivano, con le loro carovane, fino alla regione di Gaza, attraversando il Negheb (cfr. 1Cr 4,41). Al culmine della loro espansione commerciale, che sembra da situare nel III sec. a.C., i Minei esportavano incenso in Egitto e arrivavano fino a Delo. I Nabatei, d'origine probabilmente chedarita, presero in seguito il loro posto.

Bibl. A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I, in *Osten und Orient*, Wien, 1922, 122-156; J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Ma'in et Saba)*, Louvain, 1951; J. Pirenne, *La Grèce et Saba*, Paris, 1955; G.W. Van Beek-A. Jamme, *An Inscribed South Arabian Clay Stamp from Bethel*, BASOR 151, 1958, 9-16 (cf. BASOR 163, 1961, 15-18; 196, 1969, 37-45; 199, 1970, 59-65; 209, 1973, 33-36); J. Ryckmans, *La chronologie des rois de Saba et dū-Raydān*, Leiden, 1964; H. von Wissmann, *Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien*, Wien, 1964; A. Lundin, *Die Eponymenliste von Saba*, Wien, 1965; H. von Wissmann, *Die Geschichte des Sabäerreiches und der Feldzug des Aelius Gallus*, ANRW II/29/1, 1976, 308-544; *Au pays fabuleux de la reine de Saba*, DossArch 33, 1979, 4-112; H. von Wissmann, *Die Geschichte von Saba*, I-II, Wien, 1975-82; I. Eph'al, *The Ancient Arabs*, Jerusalem, 1982; Y. Shiloh, *The Material Culture of Judah and Jerusalem in Iron Age II. Origins and Influences*, in É. Lipiński (ed.), *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations*, Leuven, 1985, 113-146 (v. 141-144). ELip

SABAKA, SABTA In ebr. *sbkh* (Gen 10,7) o *sbk'* (1Cr 1,9) che un'antica confusione *k/t*, sopraggiunta nello stadio della scrittura paleoebraica, ha fatto scrivere rispettivamente *sbth* (TM: *sabtāh*) e *sbt'* (TM: *sabtā'*). Ne è risultato il nome fittizio di →Sabta, che si è cercato, senza successo, di agganciare a qualche toponimo del Vicino Oriente. Sabaka, discendente di Cush secondo la lista dei →popoli, è il nome del primo sovrano della 25ª dinastia egiziana che era di origine cushita. Regnò intorno al 716-702 a.C. ed ebbe come successore Sabteca. Sabaka deve essere il faraone di cui il re Ezechia cercò l'alleanza prima dell'invasione di Sennacherib, tentativo che è riprovato in Is 30,2-3 (cfr. Is 30,6-7; 31,1-3).

Bibl. LÄ, V, 499-513. ELip

SABAOT In ebr. *ṣebā'ôt*.

1 Uso e significato Con (4 volte) o senza articolo, preceduto da Jahweh (217 volte), da Dio o da Jahweh Dio, il nome divino "Sabaot" si trova 279 volte nell'AT, più frequentemente nei profeti, eccetto Ez. Il titolo, assente nel Pentateuco, Gs e Gdc appare in Samuele 11 volte, in Re 8 volte, in 1Cr 3 volte e 15 volte nei salmi.

Sebbene la traduzione resti discussa, il termine è generalmente considerato come un plurale di *ṣābā'*, esercito: "Jahweh, Dio degli eserciti", "Jahweh degli eserciti". L'identificazione di questi eserciti lascia tuttavia posto a ipotesi divergenti: eserciti d'Israele (Es 6,26; 12,17.51) chiamati "eserciti di Jahweh" (Es 12,41); "esercito del cielo", al singolare, (1Re 22,19; 2Cr 18,18; Sal 148,2) designando gli esseri della corte celeste?; "esercito dei cieli" al plurale (Dt 4,19; 17,13; Ger 8,2; Is 40,26; 45,12), ossia gli astri?

2 Evoluzione È verosimile che all'inizio si trattasse degli eserciti di Israele e che il titolo di Jahweh-Sabaot (come quello di re a cui è unito: Is 6,5; Sal 24,10) abbia la sua origine nelle "guerre di Jahweh" dell'epoca predavidica. Il titolo appare legato a Silo (1Sam 1,3.11) e all'arca (1Sam 4,4) con cui egli entra a Gerusalemme (2Sam 6,2.18). Jahweh "guerriero" (Es 15,3), presente nell'arca, conduce gli eserciti di Israele (Nm 10,35; Gs 3-4), svelando la sua potenza nelle vittorie. Jahweh degli eserciti è il Dio delle armate di Israele (1Sam 17,45) opposte ai Filistei. Nell'uso profetico il titolo sembra aver perduto le sue risonanze nazionalistiche e il suo aspetto guerriero (sempre ben radicato tuttavia in Is 1,24-26, 10,23; 31,4; dove "il Dio degli eserciti" combatte l'Israele infedele; come nel Sal 24,7-10), per indicare la signoria universale di Jahweh, il suo dominio su tutte le potenze celesti (forse con una punta polemica, in alcuni profeti, contro i culti degli astri) e terrestri (i suoi eserciti: Sal 103,20-22; Gen 2,1) o, ancora, la sua estrema potenza (plurale d'intensità) paragonabile a quella di tutti gli eserciti messi insieme. Questa interpretazione sembra essere in ogni caso quella della LXX che traduce indifferentemente *Kurios Sabaōt* (Is 6,3.5), *Kurios tōn dunameōn* (Sal 24,10), *Kurios ho theos ho pantocratōr* (2Sam 5,10; Am 4,13; 5,27; 9,5).

Bibl. B.N. Wambacq, *L'épithète divine Jahvé Sebaot. Étude philologique, historique et exégétique*, Paris, 1947; O. Eissfeldt, *Jahwé Zebaoth*, MiscAcBer, 1950, 128-150; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, 1, Tournai, 1954, 20-22; M. Tsevat, *Yhwh Sebaot*, HUCA 36, 1965, 49-58; L. Kiss, *"The Lord of Hosts" or "The Sovereign Lord of All"?*, BTrans 26, 1975, 101-106. ABoud

SABATO In ebr. *šabbāt*, in greco *sabbaton*, settimo giorno della →settimana, in cui ci si riposa do-

po sei giorni di lavoro (Es 20,8-11; Dt 5,12-15; Es 31,12-17; 35,1-3; Lv 23,3). La forma derivata *šabbātôn* ("riposo", "osservanza sabbatica"), usata da sola (Lv 23,24.39; 25,5), seguita (Es 16,23) o preceduta da *šabbāt* (Es 31,15; 35,2; Lv 16,31; 23,3.32. 39; 25,4; superlativo?) è qualche volta applicata a solennità diverse dal settimo giorno (Lv 16,31; 23,24.32.39; 25,4.5). La storia di questa istituzione israelitica rimane difficile da precisare.

1 Nome L'etimologia del termine è oscura. L'identificazione del s. con il settimo giorno porterebbe a farlo derivare dal numero sette *(šb')*, ma non si vede come spiegare il raddoppio della seconda consonante e la sparizione dell' *'ayin*. Alcuni lo avvicinano all'accadico *šapattu* (di etimologia discussa), che a Babilonia designa il giorno della luna piena; la rassomiglianza è indiscutibile, ma il passaggio da *špṭt* a *šbbt* rende poco verosimile una derivazione diretta e una certa spiegazione la si può trovare solo ricorrendo a un ipotetico fondo semitico comune. Secondo Lemaire (173-174) il termine si riallaccerebbe a una radice *šbb* attestata in arabo e che significa "ingrandire", "crescere", "essere grande", cosa che si adatterebbe al s., inizialmente festa della luna piena. La spiegazione più corrente (già suggerita da Gen 2,2-3) collega il s. al verbo ebraico *šābat*, "cessare", "fermare" (Gen 8,22; Gs 5,12; Ne 6,3) e, in "contesto sabbatico", "cessare di lavorare", "riposare". Ma, anche qui, male si spiega il passaggio da *šbt* e *šbbt*. L'etimologia lascia dunque delle incertezze e non aiuta a precisare che cosa sia il s.

2 Origine Il s. settimanale appare tipico d'Israele, senza riscontro nel mondo antico. L'Assiria-Babilonia ha il suo *šapattu* mensile, festa della luna piena il quindicesimo giorno del mese, considerato un giorno favorevole e occasione di celebrazioni cultuali. Le emerologie babilonesi conoscono d'altronde dei "giorni nefasti" (uniti ad alcune proibizioni: InstAT, II, 372) il 7, 14, (19), 21 e 28 del mese, che a partire dal VII sec. attestano un certo ritmo settimanale, sempre, tuttavia, collegato ai mesi lunari; ma questi giorni non sono mai chiamati *šapattu*. I rituali di Ugarit menzionano ugualmente due feste legate alle fasi della luna: il novilunio e la festa della metà del mese (plenilunio) che sembra la più importante tra i riti e i sacrifici; ma il mondo cananeo non sembra conoscere il ritmo della settimana. Niente permette di affermare che questo ritmo fosse conosciuto dai Cheniti che Israele incontrò nel deserto, ma di cui non si sa praticamente nulla. La proibizione di accendere il fuoco il giorno di s. (Es 35,3; Nm 15,32-36) risale a un vecchio tabù di una tribù di fabbri (Gen 4,22)? L'ipotesi non è verificabile. La Bibbia stessa non fornisce nessun dato sull'istituzione del s. e lo storico deve aprirsi una strada in mezzo ai numerosi testi di tendenza e di epoca diverse e spesso discussi. Non farà perciò meraviglia la varietà delle ipotesi.

A *Istituzione pre-esilica?* Secondo l'ipotesi oggi classica (R. de Vaux), il riposo del settimo giorno, che forse ha un'origine più antica, ma che non può essere provata, risale alla fondazione dello jahwismo. Tutte le legislazioni ne fanno menzione (Es 20,8-11; 23,12: E; 34,21: J; 31,12-17: P; Dt 5,12-15) con la stessa specificazione: il settimo giorno in cui si riposa dopo sei giorni di lavoro. Nella formulazione primitiva del decalogo, il precetto era certamente senza commento: "Tu non lavorerai il giorno di sabato". Le motivazioni sono aggiunte della riflessione posteriore: valenza umanitaria del sabato (Es 23,12; Dt 5,14), celebrazione dell'esodo (Dt 5,15), esempio del Creatore (Es 20,21: passo che tutti i critici attribuiscono a un redattore P che si è ispirato a Gen 1,1-2,4a; Es 31,12-17: passo P per il quale il s. è "segno di età in età", "segno perpetuo", "alleanza perpetua" (v. 16) tra Jahweh e il suo popolo: cfr. Ez 20,12.20). Ma è nel tempo dell'esilio che il s. (la sola festa ormai possibile e propriamente israelitica) assume tutta la sua importanza e diventa (come la circoncisione: Gen 17) il segno distintivo del popolo eletto.

B *Istituzione postesilica?* Riprendendo l'ipotesi già formulata da J. Meinold, A. Lemaire afferma, invece, che il s., inizialmente festa della luna piena, ha assunto il suo significato di riposo del settimo giorno solo dopo il ritorno dall'esilio. I testi meglio datati d'epoca reale (Am 8,5; Os 2,13; Is 1,13; 2Re 4,23) fanno menzione del s. in parallelismo con il →novilunio, come una festa di gioia celebrata nel santuario; niente suggerisce il settimo giorno, ma, come in Mesopotamia e a Ugarit, una festa del plenilunio (*kēseh:* Sal 81,4; Pr 7,20). Sebbene non venga mai menzionata in Gs, Gdc e 1-2Sam, la festa del sabato esisteva prima dell'esilio, almeno a partire dal IX sec. (2Re 4,23), e aveva il suo posto tra gli antichi decaloghi conservati da Lv 19,3.30: "Voi osserverete i miei sabati". Questa concezione del s. sarebbe sempre quella di Ezechiele (Ez 20,12.13.16.20. 21.24; 22,8.26; 23,38), anche nella Torah (Ez 44,24; 45,17; 46,1) dove il s. riappare in parallelismo con il novilunio (45,17; 46,1 se si attribuisce la menzione dei sei giorni a un redattore P), come in Is 56,2-6; 58,13; 66,23 (di nuovo un parallelismo con la luna nuova). Nessuno di questi testi menziona il settimo giorno che è, invece, sottolineato da P (Es 16,26; 20,10; 31,15-17; Lv 23,3; Dt 5,14) con un'insistenza che non si comprenderebbe se il s. fosse il riposo del settimo giorno fin dalle origini d'Israele, ma che invece si spiega se si tratta di inculcare una istituzione nuova. Tale cambiamento della concezione del s., legata all'adozione del calendario babilonese (tra il 604 e il 587) e allo sconvolgimento dell'esilio, sarebbe opera dei circoli P che si ispiravano molto probabilmente all'istituzione babilonese dei "giorni nefasti" e si sarebbe alla fine imposta, dopo il ritorno dall'esilio, grazie al riconoscimento della Torah da parte dei re persiani (Esd 7,12-26).

C *Istituzione composita?* Altri Autori (J. Briend; P. Grelot; N.E.A. Andreasen) considerano il sabato-settimo giorno come la fusione di due antiche realtà: il s., festa cultuale all'epoca dei re, e il riposo del settimo giorno a carattere umanitario (Es 23,12 che non menziona il s.; Dt 5,14). La data e il motivo di tale identificazione rimangono discussi.

N.E.A. Andreasen ritiene che sia avvenuta tra Ezechia e Giosia e che rientri anche nelle leggi P che collegano il s. alla creazione e al Sinai (Es 20,21; 31,12-17). Per J. Briend, invece, è nell'esilio, più per reazione antibabilonese che sotto l'influenza dei "giorni nefasti", che il s., fino ad allora festa della luna piena, sarebbe stato identificato con il settimo giorno per dare un ritmo liturgico adatto all'esistenza degli esuli (DBS, X, 1147-1149).

3 Prescrizioni bibliche e applicazione

A · *Pentateuco.* Il Pentateuco offre delle leggi e tre racconti, del genere "istruzione sacerdotale", sul s. (Gen 1,1-2,4a; Es 16: J rivisto da P; Nm 15,32-36). Senza che lo si chiami s., il riposo del settimo giorno è prescritto da Es 34,21 (J); 23,12 (E) che gli dà una motivazione umanitaria. La stessa preoccupazione si ritrova nel comandamento del sabato di Dt 5,12-15 (v. 14) che lo collega (come la maggior parte delle sue norme sociali: Dt 15,15; 16,12; 24,18.22) alla liberazione dall'Egitto. Il comandamento del →decalogo (Es 20,8-11; Dt 5,12-15), la cui formulazione lunga e positiva prevale sulle altre, lascia supporre una storia complessa ed è certo che la legge di Es 20 e forse di Dt 5 (N. Lohfink, BZ 9, 1965, 17-32) deve la sua ultima formulazione a dei redattori P postesilici. Il codice deuteronomistico (Dt 12-26) non fa mai menzione del s.: è forse passato sotto silenzio poiché non comportava dei pellegrinaggi al santuario centrale, o censurato perché celebrato nei santuari locali? Non si possono che avanzare delle ipotesi. Le prescrizioni P di Lv 19,3.30; 26,2 (Ez 22,8.26; 23,38) come il rituale di Nm 28,9-10 (Ez 46,4-5) parlano unicamente del s. senza precisare il settimo giorno. L'identificazione è invece esplicita negli altri testi P (Es 31,12-17; 35,1-3; Lv 23,3) per i quali il settimo giorno è "un sabato per Jahweh" (Lv 23,3; Es 20,10), un giorno consacrato a Jahweh (Es 31,15; 35,2; 20,11), segno di appartenenza all'alleanza (Es 31,13.16.17), di cui bisogna rispettare il carattere sacro (senza profanarlo: Es 31,14), interrompendo ogni lavoro, a immagine del creatore (Es 31,17; 20,11; Gen 2,2-3). La profanazione del s. è condannata con la pena di morte (Es 31,14-15), anche se si tratta di raccogliere legna (Nm 15,32-36) o di accendere il fuoco (Es 35,1-3: divieto supposto da Es 16,23; 16,29 prescrive inoltre di non uscire dalla propria casa).

B *Altri libri dell'AT.* Gli altri libri parlano meno del s., ma recano testimonianze certe della sua pratica. Prima dell'esilio il s. ha il carattere di una festa gioiosa (Is 1,13; Os 2,13), in cui si andava al santuario, si consultava l'uomo di Dio (2Re 4,23), ci si asteneva dalle pratiche commerciali (Am 8,5). Le frequenti menzioni del s. in Ezechiele (e nei suoi redattori) testimoniano la sua importanza in epoca esilica e postesilica, ma non aiutano a definirlo. La stessa incertezza grava sulla testimonianza del Tritoisaia (Is 56,2-6; 58,13-16; 66,23), la cui storia letteraria è del resto discussa; l'attribuzione classica a un discepolo del Deuteroisaia attesterebbe l'importanza del s. nella religione del ritorno dall'esilio (fine VI-inizio V sec.) insieme alle difficoltà circa la sua osservanza evidenziate dai divieti di Is 58,13. Simili divieti sul trasporto di pesi (Ger 17,19-27: attribuito solitamente ai redattori) testimoniano le resistenze della comunità del ritorno, a cui si riferiscono le misure radicali di Neemia (Ne 13,15-22; seguito dall'impegno del popolo: 10,32). In mancanza di documenti, è impossibile dire in quale misura il s. fosse di fatto osservato. I circoli osservanti gli resteranno rigorosamente fedeli. Giuditta digiunava ogni giorno tranne le "vigilie di sabato" (*prosabbata;* vedi Mc 15,42) e i sabati (Gdt 8,6) che ella passava nei suoi appartamenti di festa (10,2). Al tempo della persecuzione di Antioco IV Epifane che imponeva il disprezzo del s. (1Mac 1,39.43.45; 2Mac 6,6), gli assediati si fecero massacrare piuttosto che astenersi dall'osservanza del s. (1Mac 2,32.38; 2Mac 6,11). I Maccabei fecero prevalere la legge della legittima difesa (1Mac 2,40-41; 9,43-44): decisione ignorata da 2Mac 8,26-28 che nota come gli Israeliti non inseguirono l'esercito vinto di Nicanore "perché era la vigilia del sabato".

C *Letteratura intertestamentaria e NT.* Certi circoli del giudaismo spingeranno molto lontano il rispetto del sabato, moltiplicando le regole per la sua rigorosa osservanza. Secondo Giuseppe Flavio (*B.J.* 2,147) gli esseni erano più severi degli altri giudei: si astenevano da ogni lavoro, preparavano il cibo la vigilia per non dover accendere il fuoco, non cambiavano di posto le cose e si astenevano persino dai bisogni corporali. Tale descrizione è confermata dal *Documento di Damasco* scoperto nella Ghenizah del Cairo, poi a Qumrân, che fornisce una lista di 26 divieti (CD 10,14-11,18) generalmente più severi di quelli della legislazione rabbinica. Il *Libro dei Giubilei* (anch'esso trovato a Qumrân) reca ugualmente una serie di divieti riguardanti anche l'uso del matrimonio che profanerebbe il giorno santo (50,8). Questi testi, ai quali bisogna aggiungere le minuziose prescrizioni dei →farisei testimoniate nel NT (Mt 12,2; Gv 5,10; ecc.), e la codificazione più tardiva dei 30 divieti della Mishnah, attestano una moltiplicazione delle regole ispirate senza dubbio dalla preoccupazione di assicurare al s. il suo carattere sacro, ma che hanno anche contribuito a renderlo un peso e un ostacolo che Gesù denuncia con forza (Mc 2,27-28; cfr. Mt 12,10-14; Lc 13,10-17; 14,1-6; Gv 5,8-18).

Bibl. DBS, X, 1132-1170; InstAT, II, 371-382; TWNT, VII, 1-35; R. North, *The Derivation of Sabbath,* Bb 36, 1955, 182-201; N.E.A. Andreasen, *The OT Sabbath. A Tradition-Historical Investigation,* SBLDiss 7, 1972; F. Mathys, *Sabbatruhe und Sabbatfest? Überlegungen zur Entwicklung und Bedeutung des Sabbats im A.T.,* ThZ 28, 1972, 241-262; M. Tsevat, *The Basic Meaning of the Biblical Sabbat,* ZAW 84, 1972, 447-459; A. Lemaire, *Le sabbat à l'époque royale israélite,* RB 80, 1973, 161-185; N. Negretti, *Il Settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico,* AnBib 55, 1973; P. Grelot, *Du Sabbat juif au dimanche chrétien,* MaisD 123, 1975, 79-107; G. Robinson, *The Idea of Rest in the OT and the Search for Basic Character of*

Sabbath, ZAW 92, 1982, 32-42; D.A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation,* Grand Rapids, 1982; S. Bacchiocchi, *Du Sabbat au Dimanche,* Paris, 1984. [P. Beauchamp, *Le septième jour,* VChrét n. 268, 1983, 4-9; G. Facchinetti, *Il giorno del Signore nella tradizione biblica,* in C. Mazza (a cura di), *Comunità turistica e giorno del Signore nella società postindustriale,* Roma, 1985, 49-61; A. Schenker, *Die Segnung des siebten Schöpfungstages. Zum besonderen Segen in Gen 2,3,* in A.M. Altermatt (hrg.), *Der Sonntag: Anspruch-Wirklichkeit-Gestalt. Fs. J. Baumgartner,* Würzburg/Freiburg, 1986, 19-29; G. De Gennaro (a cura di), *Il lavoro e il riposo nella Bibbia* (= StBibTeolAq 7), Napoli, 1987; V. Hurowitz, *When did God finish creation?,* BR 3/4, 1987, 12-14; G.L. Robbins, *"And in the seventh day"* (= AmerUnivSt 7/36), New York, 1987; G. Robinson, *The origin and development of the Old Testament sabbath. A comprehensive exegetical approach* (= BeiBibExT 21), Frankfurt, 1988; G. Trotta (a cura di), *Il sabato nella tradizione ebraica,* Brescia, 1991]. ABoud

SABATO, CAMMINO DEL Il c. del s., menzionato solo in At 1,12, è la distanza che, il giorno di sabato, gli Ebrei potevano compiere secondo la tradizione dei padri, senza trasgredire la prescrizione di Es 16,29. Il trattato della Mishnah *Erubîn* (MishErub 4,3.7; 5,7) limita questa distanza a 2.000 cubiti, circa un chilometro; lo stesso trattato dice come si deve fare per andare più lontano senza infrangere la Legge.

Bibl. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ,* II, Edinburgh, 1979, 472-473. PvI-CFoc

SABBATICO, ANNO In ebr. *šᵉnat šabbatôn:* Lv 25,5; istituzione dell'AT legata al settimo anno, ma che è difficile ricondurre a una semplice definizione.

1 Dati biblici

A *Secondo il codice dell'alleanza:*

— dopo sei anni di coltivazione, campi, vigneti ed uliveti saranno lasciati a maggese il settimo anno, e il loro prodotto abbandonato *(šāmaṭ)* ai poveri e agli animali (Es 23,10-11);

— dopo sei anni di servitù lo schiavo maschio ebreo sarà liberato, a meno che non scelga di rimanere per sempre con il suo padrone (Es 21,2-6).

B *Deuteronomio:*

— conserva la medesima regola per lo schiavo ebreo, ma senza ormai fare alcuna distinzione fra uomo e donna e raccomandando di non rimandarli a mani vuote (15,12-18); non fa più menzione della messa a maggese del suolo;

— il settimo anno, a cui viene assegnata una data fissa (15,9; 31,10), è un anno di condono *(šᵉmiṭṭāh)* di tutti i pegni che il creditore poteva esigere dai suoi debitori ebrei (15,1-3). Questa misura, che vuole attenuare le disuguaglianze sociali in seno al popolo di Dio (15,4), non deve rendere meno disponibili a soccorrere il fratello nel bisogno (15,7-11).

C *Levitico.* Assegna pure una data fissa all'anno sabbatico, calcolata in relazione all'entrata nella Terra promessa (25,1), prescrive per questo anno un "riposo" (*šabbatôn:* 25,4-5) della terra, che è un "sabato per Jahweh" (25,2.4; cfr. Es 20,10). Campi e vigne resteranno a maggese e i loro prodotti serviranno al nutrimento di tutti (25,6-8) e Jahweh, d'altra parte, garantirà per il sesto anno un raccolto sufficiente per tre anni (25,20-22). La liberazione degli schiavi e altre misure sociali sono qui rimandate all'anno del →giubileo (25,8-17.23-55).

2 Parallelismi e applicazioni L'istituzione ha certamente delle radici antiche, anteriori a Israele. Il maggese era praticato nel Vicino Oriente antico e Israele lo adottò probabilmente nel passaggio alla vita agricola. Preoccupati di frenare la schiavitù per debiti (2Re 4,1; Ne 5,1-5), i codici antichi regolamentavano già il prestito a interesse (proibito tra gli Israeliti: Es 22,24; Dt 23,20-21; Lv 25,35-37) e limitavano la schiavitù dei debitori insolventi (*Codice di Ammurabi,* 117). "L'anno del condono" (Dt 15) e "l'anno di riposo della terra" (Lv 25) non trovano tuttavia alcun vero parallelismo. I dati biblici sono d'altra parte troppo scarsi per dire in quale misura questa legislazione fosse applicata. Se Ger 34,8-16 parla di una liberazione degli schiavi, citando Dt 15,12-13, lo fa per constatare che la legge non fu osservata. Le misure sociali di Neemia (Ne 5,1-13) si ispirano alla situazione ratificata da Dt 15, ma senza riferimento all'anno del condono; esso trova il proprio posto unicamente nell'impegno del popolo (Ne 10,32). Quanto all'anno di maggese del Lv, al di fuori dell'osservanza forzata durante l'esilio (Lv 26,34-35.43; 2Cr 36,21), la sua attuazione è chiaramente attestata solo nell'età ellenistica (1Mac 6,49. 53). Giuseppe Flavio (*A.J.* 11,8,6; 12,9,5; 13,8,1; 14,10,6; 14,16,2; 15,1,2) ne attesta la pratica fino all'inizio del regno di Erode il Grande, ma la sua testimonianza è molto dubbia.

Bibl. InstAT, I, 264-267; R. North, *Macchabean Sabbat Year,* Bb 34, 1953, 501-515; L. Dequeker, *Sabbatjaar en Jubileumjaar in de Bijbel,* Collationes 4, 1974, 311-326; N.P. Lemche, *The Manumission of Slave — The Fallow Year — The Sabbatical Year — The Yobel Year,* VT 26, 1976, 38-59. ABoud

SABEA In ebr. *šibʿāh,* "sette"; pozzo scavato da Isacco sul luogo che si sarebbe poi chiamato Bersabea (→Sabea), "pozzo del giuramento"; alcuni correggono *šibʿāh* in *šebaʿ,* "giuramento". *Šibʿāh,* "sette", è spiegato in Gen 21,30 dalle sette agnelle che sono donate al re Abimelech per perpetuare il ricordo del pozzo scavato da Abramo. MDef

SABEI Popolazione del regno sud-arabico di →Saba *(šᵉbāʾ),* da distinguere dai S. menzionati nel Corano *(ṣābiʾ),* che sono dei giudeo-cristiani o dei mandei, come dai sedicenti S. *(ṣābiʾ)* di →Carran, che erano in realtà discendenti ellenizzati e politeisti dell'antica popolazione della città. Si fecero passare per settari cristiani per approfittare della tolleranza

che il Corano garantiva a questi ultimi. Questi S. sono attestati fino all'XI sec. d.C. ELip

SABTA In ebr. *sbtk* (Gen 10,7; TM *sabtāh*) o *sbt'* (1Cr 1,9; TM: *sabtā'*); antico errore scribale per *sbkh'*, nome del faraone cushita →Sabaka, il *sabakōn* o *sabakōs* degli autori greci. ELip

SABTECA In ebr. *sbtk'* (Gen 10,7; 1Cr 1,9; TM: *sabtᵉkā*); secondo sovrano della venticinquesima dinastia egiziana che era di origine cushita. Fu il successore di →Sabaka (Sabta), regnò circa dal 702 al 690 a.C. e, come il suo predecessore, fu inumato a el-Kurru, in Sudan. Malgrado i suoi 12 anni di regno, S. non ha lasciato che un numero ridotto di monumenti. In particolare, la documentazione egittologica non fornisce alcun ragguaglio sulla sua politica estera, sebbene S. debba essere il sovrano cushita che tentò di portare soccorso a Gerusalemme assediata nel 701 da Sennacherib (2Re 18,21.24; 19,9; Is 36,6.9; 37,9). Si sa che questi inflisse agli Egiziani e ai loro alleati una sconfitta nella battaglia di →Elteke, che descrive così: "Essi si rivolsero ai re del paese di →Muzur, agli arcieri, ai carri, ai cavalli del re di →Melukka, forse innumerevoli, ed essi vennero in loro soccorso. Dopo aver stabilito il loro ordine di battaglia davanti a me nella pianura di Elteke, essi si prepararono alla guerra. Confidando in Assur, mio Signore, combattei contro di loro e li sconfissi. Le mie mani catturarono vivi, in pieno combattimento, i combattenti sul carro e i figli reali di Melukha. Circondai d'assedio, conquistai Elteke e →Timna, vi feci dei prigionieri" (ANET, 287s). L'armata di S. fu salvata da un completo disastro grazie a un'epidemia che dovette decimare i ranghi assiri e che fu dai Giudei attribuita all'intervento dell'Angelo del Signore (2Re 19,35; 2Cr 32,21), dagli Egiziani a quello del Dio di Memfi (Erodoto, *Storie* 2,141). Tali avvenimenti valsero a S. una certa fama in Giudea, grazie alla quale il suo nome trovò posto nella lista dei popoli, tra i discendenti di Cush (→Etiopia) (Gen 10,7; 1Cr 1,9), al seguito del suo predecessore →Sabaka, Sabta. In compenso, si deve all'errore di un redattore l'attribuzione della menzione di Taharqo (→Tiraca) in 2Re 19,9; Is 37,9. Tiraca (690-664 a.C.) fu il successore di S. e combatté contro Assarhaddon, il successore di Sennacherib. La confusione si spiega, così, senza ricorrere a ipotesi tanto ingegnose quanto poco convincenti.

Bibl. LÄ, V, 514-520; H. von Zeissl, *Äthiopen und Assyrer in Ägypten*, Glückstadt, 1955², 23s.27-29; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, Warminster, 1973, 154-161.383-387.478; J. Briend-M.J. Seux, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, 1977, 118-122; F.J. Yurko, *Sennacherib's Third Campaign and the Coregency of Shabaka and Shebitku*, Serapis 6, 1980, 221-240. ELip

SACASIM In ebr. *šaḥăšīmāh;* località di Issacar (Gs 19,22). Forse si tratta della *šašḥimi* delle lettere di El-Amarna; l'equivalenza con la *ššḥn* dei testi egiziani non è dimostrata. La si identifica generalmente con l'attuale tell el-Muḥarḥaš, 17 km a sud-est di Nazaret. MDef

SACCO In ebr. *śaq;* in greco *sakkos;* la parola *śaq* designava senza dubbio all'origine una stoffa ordinaria (cfr. Is 3,24; tessuta con peli di capra o di cammello e probabilmente nera; cfr. Ap 6,12), con cui si facevano dei s. (Gen 42,25.27.35; Lv 11,32; Gs 9,4) o che si usava come veste di penitenza o di lutto. La Bibbia usa il termine di s. quasi esclusivamente in questo ultimo senso. In caso di morte (Gen 37,34; Ger 6,26), di disgrazia o di gravi pericoli, pubblici o privati, (2Sam 3,31; 2Re 6,30; 19,1; Is 15,3; 22,12; 37,1; Ger 4,8; 6,26; 48,37; Ez 7,18; 1Mac 2,14) si indossava un s. al posto dei propri abiti e lo si portava probabilmente senza nulla sotto (cfr. 1Re 20,31; 21,27; 2Re 6,30; Is 20,2s) e in modo visibile (cfr. Is 15,3); 2Re 6,30 è un'eccezione, dettata piuttosto dal desiderio di non scoraggiare il popolo. Il s. era anche l'abito del supplicante (1Re 20,31; 2Re 19,1; Is 37,1; Dn 9,3; 1Mac 3,47) e del peccatore che faceva penitenza (1Re 21,27; Is 58,5; Ne 9,1; Gio 3,6.8; Mt 11,21 par.). Alcuni profeti sembrano aver sempre portato un s. o un perizoma di pelle con un →mantello di crine (cfr. Is 20,2; Ap 11,3; Mt 3,4; Zc 13,4); tale abitudine si spiega con il fatto che essi avevano la missione di invitare i loro ascoltatori alla penitenza. Si ignora la forma esatta del s.; espressioni come "mettere un s. sulle reni" (Gen 37,34; Is 20,2; Ger 48,37; Am 8,10) fanno pensare che altro non fosse che un perizoma attaccato ai fianchi con una cintura (Gl 1,13; Ez 27,31), in modo che il busto fosse scoperto (le prefiche, →lamentatore, rappresentate sul sarcofago di Ahiram sembrano confermare tale opinione; cfr. ANEP 459); altri ritengono si trattasse di una →tunica lunga e stretta. JN-ALem

SACCUT Il testo consonantico non vocalizzato di Am 5,26 legge *skkt mlkkm*. La LXX lo ha compreso come "la tenda *(sukkāt)* del vostro Moloch". Il testo masoretico ha vocalizzato *sikkût* utilizzando le vocali di *šiqqûs* "abominio" (Dt 29,16), cosa che sembra una corruzione intenzionale. I masoreti tendevano a voler cancellare ogni allusione all'idolatria. Si tratta proprio di "Saccut vostro re". È il nome del dio assiro-babilonese della guerra e della caccia Ninurta (Sag-kut), dio astrale del pianeta Saturno. Nei testi accadici è chiamato →Chiion, come in Am 5,26. Forse il culto fu introdotto in Samaria dopo la caduta del regno del nord nel 721 (cfr. 2Re 17,30).

Bibl. E.A. Speiser, *Note on Amos 5,26,* BASOR 108, 1947, 5-6; E. Würthwein, *Amos 5,21-27,* TLZ 72, 1947, 143-152; C.D. Isbell, *Another Look at Amos 5,26,* JBL 97, 1978, 97-99. WVog

SACERDOTALE, CLASSE Ciascuna delle famiglie sacerdotali che, a turno, assicuravano il servizio

del Tempio per una settimana (2Cr 23,8; cfr. Lc 1,8.22). La loro esistenza in epoca monarchica è supposta dalla menzione degli →anziani e dei sacerdoti in Ger 19,1, ma la divisione del clero in 24 classi si sviluppò solo dopo l'esilio, benchè 1Cr 24,1-18 attribuisca la loro istituzione a Davide (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 7,14,7). Ne 12 contiene due liste di famiglie sacerdotali che contano solo 22 o 21 nomi. La classificazione di 1Cr 24,7-18 sembra dunque posteriore e la sua forma attuale non potrebbe essere anteriore all'epoca dei Maccabei, dato che la prima classe è quella di Iedaia, antenato dei Maccabei (1Mac 2,1), che non appare mai prima di tale data in un testo autentico. Per ragioni di calendario, gli esseni distinguevano 26 classi sacerdotali (1QM 2,2).

Bibl. Commentari al libro delle →Cronache (1 Ch 24); EJ, XII, 89-93, TWAT, IV. ELip

SACERDOTALE, DOCUMENTO Abbreviato in P (dal tedesco *Priesterkodex*, "Codice sacerdotale"); una delle quattro "fonti", considerata la più recente, del Pentateuco (o dell'Esateuco) secondo la "teoria →documentaria".

1 Estensione e caratteristiche La parte maggiore di P (O. Eissfeld, *Esateuco-Sinossi*) è giuridica (Es 25-31; 35-40; Lv; leggi di Nm). Tuttavia P comprende anche delle parti narrative, una storia (Pg: dal tedesco *Priestergrundschrift* o *Priestergeschichtserzählung*), articolata intorno ai racconti della creazione (Gen 1,1-2,4a) e le alleanze con Noè (Gen 9,1-17), Abramo (17,1-14) e Mosè (Es 24,15b-31,17; 35,40; Lv 8-9; anche se questi testi non parlano di "alleanza"), che serve prima di tutto quale cornice alle istituzioni cultuali di Israele: sabato, circoncisione, santuario e sacerdozio, che fanno d'Israele, a partire dal Sinai, una comunità santa dove Jahweh abita (Es 25,8; 29,42-45) e riceve il culto che a lui è dovuto. Questa storia, disseminata oggi in Gen, Es, Nm, si riconosce subito per l'interesse verso tutto ciò che riguarda il culto, per il suo gusto per le date e le genealogie, la sua accentuazione della trascendenza di Jahweh che crea con la sua parola, si manifesta con la sua gloria legata alla nube (Es 16,10; 24,16-17; 40,34-35; Lv 9,23), come pure per il suo stile astratto, teologico, stereotipato, così diverso dallo stile vivo dello Jahwista o dalle calorose esortazioni del Deuteronomista.

2 Storia È verosimile che P raccolga certe antiche tradizioni dei circoli sacerdotali di Gerusalemme e che la sua redazione sia avvenuta nell'arco di parecchi secoli. La "legge di →santità" (abbr. Ph: Lv 17-26) potrebbe essere contemporanea del Deuteronomio; la storia sacerdotale (Pg), dove forse bisogna distinguere una storia breve (libro delle genealogie — *Tôlᵉdôt*) leggermente più antica (G. Von Rad; P. Weimar), è comunemente datata all'esilio o all'inizio del periodo postesilico. In seguito, questi due documenti (Pg, Ph), uniti a dei Supplementi (Ps), sarebbero stati riuniti in un grande insieme P che entrerà alla fine nella redazione del Pentateuco, dando ad esso la propria cornice. Questa ipotesi, divenuta classica, presenta tuttavia questioni ancora aperte circa la datazione (A. Hurvitz, M. Haran che attribuiscono P a un'epoca preesilica) e l'esistenza stessa di un "documento" P (R. Rendtorff, S. Tengström, J. Vermeylen, che, senza negare uno strato letterario P, parlano di una o più redazioni sacerdotali che rileggono il dato anteriore in una nuova sintesi teologica). →Pentateuco; →documentaria, teoria.

Bibl. DBS, VII, 822-855; J.G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code in the O.T.*, OTS 15, 1969; S.E. MacEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Roma, 1971; W. Brueggemann, *The Kerygma of the Priestly Writers*, ZAW 84, 1972, 397-414; A. Hurvitz, *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code*, RB 81, 1974, 24-56; P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, BZAW 146, 1977; E. Cortese, *La teologia del documento sacerdotale*, RivB 26, 1978, 113-137; M. Haran, *Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source*, JBL 100, 1981, 321-333; J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque, à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RTLouv 12, 1981, 324-346. [E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (= SBS 112), Stuttgart, 1983; P. Weimar, *Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, BibNot n. 24, 1984, 81-134. 138-162; E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele* (= La Bibbia nella Storia 2), Bologna, 1985; A.H.J. Gunneweg, *Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung (2)*, TRu 50, 1985, 107-31; G. Maier, *Kritisches zur Pentateuchkritik*, TBei 16, 1985, 286ss; J.H. Ebach, *Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie des priesterlichen Urgeschichte*, in J.H. Ebach (hrg.), *Ursprung und Ziel. Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit...*, Neukirchen, 1986, 16-47; F. Kohata, *Jahwist and Priesterschrift in Exodus 3-14* (= BZAW 166), Berlin, 1986; H. Strauss, *Das priesterschriftliche Zeugnis von Jahwe dem Schöpfer gegenüber der Eigenwertigkeit einer sogenannten Schöpfungswirklichkeit*, BibNot n. 33, 1986, 21-28; V. Fritz, *Das Geschichtsverständnis der Priesterschrift*, ZTK 88, 1987, 426-39; M. Görg, *Das Menschenbild der Priesterschrift*, BiKi 42, 1987, 21-29; K. Koch, *P — kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung*, VT 37, 1987, 446-67; A. Fanuli, *La spiritualità dell'Antico Testamento: tradizioni storiche*, in A. Fanuli (a cura di), *La spiritualità dell'Antico Testamento* (= Storia della Spiritualità 1), Roma, 1988, 12-332; A. Hurvitz, *Dating the Priestly source in light of the historical study of biblical Hebrew: a century after Wellhausen*, ZAW 100 Sup, 1988, 88-100; N. Lohfink, *Die Priesterschrift und die Geschichte*, in Id., *Studien zum Pentateuch* (= SBAB 4), Stuttgart, 1988, 213-53; E.W. Nicholson, *P as an originally independent source in the Pentateuch*, in D.R.G. Beattie-E.A. Russell (hrg.), *Fs. Jacob Weingreen*, IrBSt 10, 1988, 192-206; S. Pagan, *Sociology, theology, and hope. The priestly case in exile*, BTrans 39, 1988, 317-29; L. Perlitt, *Priesterschrift im Deuteronomium?*, in *Supplement*, ZAW 100, 1988, 65-88; G. Ravasi, *Una comunità santa, sacerdotale, pura. La*

comunità "ecclesiale" secondo la tradizione sacerdotale, RivB 36, 1988, 1-27; U. Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie su kebôd yhwh* (= ÖsterrBibSt 9), Klosterneuburg, 1988; J.L. Ska, *Quelques remarques sur P g et la dernière rédaction du Pentateuque,* in A. De Pury (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (= MondeB), Genève, 1989, 95-125; F.H. Gorman, *The ideology of ritual space, time, and status in the Priestly theology* (= JStOTSup 91), Sheffield, 1990; B. Renaud, *Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse,* RB 97, 1990, 5-30; N. Wyatt, *There and back again. The significance of movement in the Priestly work,* SJOT 4, 1990, 62-80]. ABoud

SACERDOTALI, VESTI La veste sacerdotale più rudimentale era l' →efod di lino *('ēpôd bad),* attestato fino all'epoca di Davide (1Sam 2,1g; 22,1g; 2Sam 6,14). Era un tunica corta che costituiva l'abito maschile più elementare. I testi sacerdotali di Es 28 e 39 danno una descrizione dettagliata delle vesti sacerdotali in epoca postesilica. La veste del sommo sacerdote (cfr. Zc 3,5; Sir 45,7-12; 50,11) consisteva di un manto, una tunica bordata, una cintura, l' →efod, il →pettorale, una tiara o un turbante ornato di un fiore d'oro recante la scritta "consacrato a Jahweh" (Es 28,36; 39,30). La veste di un sacerdote ordinario, in servizio, si componeva di mutande e di una tunica di lino, di una cintura di molti colori e di un copricapo bianco (Es 28,40.42; 29,9; 39,27-20). Alcuni anni prima della distruzione del secondo Tempio, i cantori ottennero da Agrippa II il permesso di indossare delle vesti di lino come i sacerdoti (Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,9,6). Gli abiti di lana erano vietati ai sacerdoti nel recinto del Tempio (Ez 44,17) e il servizio del tempio e dell'altare si faceva a piedi nudi (cfr. Es 30,19.21).

Bibl. BRL², 185-188.256s; InstAT, II, 268s.450; TWAT, IV, 397.401.471-483; A. De Buck, *La fleur au front du grand-prêtre,* OTS 9, 1951, 18-29; A. Phillips, *David's Linen Ephod,* VT 19, 1969, 485-487; M. Görg, *Zum sogenannten priesterlichen Obergewand,* BZ 20, 1976, 242-246. ELip

SACERDOTE

1 AT Per comprendere bene le funzioni del s. in Israele bisogna tener conto dell'ambiente circostante. Nella maggior parte delle religioni il s. appare come lo "specialista" del sacro, spesso in concorrenza con lo stregone. In Egitto, dove il Faraone è considerato come figlio di Rê, i s. esercitano le loro funzioni per delega reale; il sommo sacerdote d'Ammon a Tebe godeva però di un potere molto grande che Amenofi IV cercherà di eliminare con la scelta di un altro dio, Aton. In Mesopotamia i sovrani si considerano "servitori" degli dei e si preoccupano del buon funzionamento del culto. Come in Egitto, s. e sacerdotesse sono divisi in numerose classi e amministrano i beni del santuario. Nell'Arabia preislamica l'organizzazione del culto è molto più semplice e rappresenta il miglior parallelismo per l'età patriarcale e quella degli inizi dell'insediamento in Canaan. Il *sadîn* ha la custodia del santuario, mentre il *kahîn,* più libero nei suoi movimenti, è l'indovino che segue la tribù nelle sue spedizioni.

A *Vocabolario e problemi d'interpretazione.* Il termine corrente per designare i s. sia israeliti che pagani è *kohen* (750 volte). L'ebraico non ha il femminile. L'etimologia è incerta; per alcuni il s. è colui che sta davanti a Dio per servirlo (radice *kwn,* essere fermo, stabile); per altri, colui che si china, rende omaggio (dall'acc. *kânu*). Gli equivalenti greci e latini sono *hiereus, sacerdos. Komer* è usato qualche volta per il s. pagano. *Lēwî,* secondo la spiegazione tradizionale, designa l'antenato eponimo a cui si rifanno le famiglie sacerdotali in Israele. Esiste però una grande divergenza tra i dati offerti dalla Torah e le indicazioni dei libri storici. Bisogna partire da questi ultimi per tentare di ricostruire l'evoluzione, molto complessa, del sacerdozio in Israele.

B *Prima dell'esilio.* Tradizionalmente, il capofamiglia stesso offre i sacrifici e benedice i figli. Da Gen 25,22 si suppone l'esistenza dei veggenti addetti a un santuario. Abramo versa la decima a Melchisedek, re-sacerdote di Gerusalemme (Gen 14,18-20). A questo episodio si collegano il Sal 110, un documento lacunoso di Qumrân (11QMelch) e soprattutto Eb.

Di origine levitica, Mosè appare come profeta, guida del popolo, legislatore. Esercita la sua mediazione al momento della conclusione dell'allcanza aspergendo il popolo con il sangue dei sacrifici (Es 24,8). Nella tradizione antica, Aronne, suo fratello, ha solo un posto modesto; è anche responsabile del culto del vitello d'oro (Es 32). La tribù di Levi si distingue invece per la sua fedeltà e riceve una benedizione speciale (Es 32,25-29; Dt 33,8-11). Più tardi sarà esaltato lo zelo di Finees (Nm 25,10-13; documento P).

In Palestina gli Israeliti adottarono i luoghi di culto cananei — che erano stati spesso visitati dai patriarchi — e molte pratiche locali. I capifamiglia continuano a sacrificare, ma si assiste alla graduale ascesa dei leviti come specialisti del culto (cfr. Gdc 17-1g); Dt 33,8-11 fissa le loro funzioni: consultare Jahweh con le sorti sacre (→Urim e Tummim), insegnare la Torah, offrire i sacrifici. La storia del s. Eli a Silo (1Sam 1-2) ci offre la base migliore per uno studio del funzionamento del culto all'epoca dei Giudici.

La fondazione della monarchia modificò la situazione. Senza prendere il titolo di s., i re avevano autorità sul culto, nominavano i s., benedicevano il popolo nelle grandi occasioni (2Sam 6,1g; 1Re 8,14). Il trasferimento dell'arca dell'alleanza a Gerusalemme da parte di Davide assicurò la preminenza dei s. addetti al nuovo santuario. Ebiatar cadrà in disgrazia all'avvento di Salomone (1Re 2,26), mentre Zadok diventerà il capostipite delle grandi famiglie sacerdotali. Con il tempo cresce il ruolo del s. capo a Gerusalemme: Ioiada farà mettere a morte Atalia e presiederà al rinnovamento dell'alleanza "tra Jahweh, il re (Ioas) e il popolo" (2Re 11,17).

Al momento della secessione, Geroboamo I costituisce dei s. non leviti nei due santuari di Betel e di Dan (1Re 12,26-33). Amos si scaglierà con veemenza contro il s. di Betel, preoccupato più degli interessi del re che della fedeltà al Dio protettore dei deboli (Am 7,10-17). Da parte sua, Osea rimprovererà ai s. di ingrassarsi con i sacrifici invece di insegnare la conoscenza di Jahweh (Os 4,4-10). Proveniente in parte dai circoli leviti, il Dt fu promulgato sotto Giosia (2Re 22-23). Esso prevede la centralizzazione del culto a Gerusalemme; nonostante le disposizioni prese a favore dei s. leviti dei santuari locali (Dt 18,6-8), la situazione dei s. di Gerusalemme ne risultò avvantaggiata (2Re 23,9). Ezechiele si esprimerà con ancora maggiore fermezza a favore dei s. sadociti e contro i semplici leviti (Ez 44,6-31).

C *Dall'esilio in poi.* Redatto durante l'esilio, il documento →sacerdotale assegna un ruolo rilevante ad Aronne e ai suoi figli. La loro investitura è descritta con grande dovizia di dettagli, come pure le loro vesti sacre (Es 28-29; Lv 8-9). Rito di consacrazione (unzione) e ornamenti reali (per es. il diadema) sono trasferiti sulla persona del sommo sacerdote, che risulta così come il vero capo della nazione. Come contropartita, il sommo s. e i suoi assistenti sono vincolati a regole di purità assai severe (Lv 10,6; 21-22). Nella visione messianica di Zc 4 il sommo s. figura accanto al principe davidico. Si troverà una uguale concezione a Qumrân e nel *Testamento dei dodici Patriarchi.*

Nel documento sacerdotale i sacrifici per il peccato e specialmente quello del giorno dell'Espiazione (Lv 16) prendono il sopravvento sui sacrifici di comunione. Il dettagliato rituale di Lv 1-10 non parla di preghiere che accompagnano i sacrifici né precisa i doveri di insegnamento dei s. (cfr. su questo tema Ag 2,10-14; Ml 2,4-7); ne deriverà un impoverimento della concezione del s. (come si nota in Eb 5,1-4). 1-2Cr, con l'importanza data ai leviti e specialmente ai cantori, manifestano una reazione contro il potere esclusivo dei s. sadociti (altra critica in Ml 3,1-3). Verso il 200 il sommo s. Simone esercitò con lustro le sue funzioni (Sir 50), ma la crisi politica e religiosa causata dalla ellenizzazione della Palestina provocò la fine della dinastia legittima a vantaggio degli Asmonei. Durante il periodo romano (dal 63 a.C. al 70 d.C.) la nomina dei sommi s. passò sotto il controllo del potere politico. Di fronte a un'aristocrazia sacerdotale spesso corrotta (→sadducei), i →farisei divennero i custodi zelanti della Legge e i maestri in Israele. Il sacerdozio venne pertanto limitato al solo esercizio del culto, a scapito della sua tradizionale funzione di custode della Torah. Con la distruzione del Tempio (70 a.C.) ebbe fine in Israele l'esercizio del sacerdozio.

2 NT La parola *hiereus* non designa mai il s. cristiano nel senso odierno della parola. È per lo più usato per i s. ebrei. Luca presenta il s. Zaccaria, padre di Giovanni Battista (Lc 1). Nella sua predicazione Gesù attaccò le tradizioni farisaiche, ma non risparmiò critiche ai s. e ai leviti (Lc 10,29-37). La cacciata dei venditori del Tempio fu giudicata dai sommi s. come un attacco alle loro funzioni e furono essi i maggiori responsabili dell'arresto di Gesù (Gv 11,47-54). Dopo la Pentecoste, gli apostoli frequentarono ancora il Tempio (→culto), ma i sadducei tentarono nuovamente di impedire la loro predicazione (At 4-5). Alcuni s. tuttavia si convertirono (At 6,7). Fin dalle origini i cristiani si radunavano nelle loro case per la frazione del pane e le preghiere (At 2,42). A seconda delle comunità, i responsabili ebbero vari nomi: "anziani" *(presbuteroi)* nelle comunità giudeo-cristiane; "vescovi" e "diaconi" in quelle di origine greca. Le lettere pastorali testimoniano una progressiva organizzazione dei ministeri (cfr. anche At 14,23; 20,17). Bisogna attendere i primi autori cristiani (Clemente di Roma, Ippolito, Tertulliano, ecc.) per un passaggio del vocabolario sacerdotale tradizionale ai ministri dell'Evangelo. Eb è l'unico scritto del NT che sviluppa il sacerdozio di Cristo, fondandosi sul Sal 110. Il parallelo tra Cristo e Mosè manifesta la superiorità del primo in quanto "apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo" (3,1). Questo sviluppo integra la funzione di maestro e dà equilibrio alla descrizione di 5,1-4, centrata sull'espiazione del peccato. Se Eb mette in luce l'unico sacrificio di Cristo in riferimento al giorno dell' →Espiazione, insiste anche sull'aspetto volontario del sacrificio che Cristo compì da sc stesso (9,11-14), per solidarietà con gli uomini, suoi fratelli; esaltato presso Dio, Cristo esercita per sempre la sua funzione d'intercessione (7,25; 9,24).

Il passo di Es 19,5s, che presenta Israele come una nazione santa, un regno sacerdotale (o meglio: guidato dai s.) è applicato ai cristiani nel loro insieme in 1Pt 2,5.9 e in Ap 1,6; 5,10; 20,6. I battezzati esercitano nella comunità la loro funzione sacerdotale con il culto dell'esistenza quotidiana e con la lode.

Bibl. DBS, X, 117s; InstAT, II, 195-277; TWNT, III, 257-284; TWAT, IV, 62-79; L. Cerfaux, *Regale Sacerdotium,* in (*Recueil Cerfaux,* II, Louvain, 1954, 283-315); A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood,* Rome, 1963; L. Sabourin, *Priesthood. A comparative Study,* Leiden, 1973; A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le N.T.,* Paris, 1980. [A. Feuillet, *Une triple préparation du sacerdoce du Christ dans l'A.T. [...] Introduction à la doctrine sacerdotale de l'épître aux Hébreux,* «Divinitas» 28, 1984, 103-136; L.A. Hoffmann, *L'ordination juive à la veille du christianisme,* TTod 44, 1987, 222-234; A. Vanhoye, *Die Priester des Alten Testaments und der Hohepriester des Neuen Testamentes,* in A. Vanhoye et alii, *Das Priestertum in der Einen Kirche. Regensburger ökumenisches Symposion 1985. Im Auftrag der Ökumene-Kommission der DBK. 15.7 bis 21.7.1985,* hrg. von A. Rauch-P. Imhof, Aschaffenburg, 1987, 13-29; L. Laberge, *Ministères et sacerdoce. Quelques leçons de l'Ancien Testament,* ÉglT 19, 1988, 159-178; A. Vanhoye, *Sacerdozio,* in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* Cinisello Balsamo, 1988, 1387-1398; J. Auneau, *Le sacerdoce dans la Bible,* CahÉv n. 70, 1989; J.M. O'Brien, *Priests and Levite in Malachi* (= SBLDiss 121), Atlanta GA, 1990; G. Ravasi, *"L'olio di Aron-*

ne". Presenze sacerdotali nel salterio, in A. Autiero-O. Carena (a cura di), *Pastor bonus in populo. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella chiesa,* Roma, 1990, 181-202; H. Simian Yofre, *La critica profetica nei confronti del sacerdozio,* in V. Liberti (a cura di), *I laici nel popolo di Dio. Esegesi biblica,* Roma, 1990, 87-112]. ECoth

SACERDOTI DELLA CHIESA DI ACAIA, LETTERA →apocrifi del NT.

SACRIFICIO

1 AT

A Il s. è un atto rituale che consiste nell'offrire alla divinità un bene che appartiene all'offerente allo scopo di soddisfare un obbligo imposto da Dio (Gen 22) o liberamente assunto dal donatore (Nm 6,14-21), di suscitare delle disposizioni di benevolenza da parte di Dio (2Sam 24,18-25) o allo scopo di ringraziarlo per dei benefici già ricevuti (1Sam 6,15s), oppure per espiare con questo dono i peccati commessi (Lv 4,1-5,13), o ancora per stabilire con Dio una speciale relazione di alleanza e di pace (Es 24,4-8). A eccezione di *zebaḥ*, "immolazione", vocabolo che designa talvolta il culto sacrificale in maniera generica e imprecisa (2Re 10,19), l'ebraico non possiede un termine generico da applicarsi a tutti questi s. L'ebraico impiega almeno sei diversi vocaboli che indicano la forma rituale del s. e sono spesso ulteriormente specificati da un vocabolo supplementare. L'abbozzo di una teoria generale del s. israelitico, la discussione del suo valore religioso, o l'analisi delle polemiche profetiche contro i s. rischiano dunque di portare a delle astrazioni inesistenti invece di far meglio afferrare il senso delle istituzioni cultuali dell'antico Israele.

B *Costo e valore religioso.* Una caratteristica di ordine generale sembra tuttavia essere comune alla maggior parte dei s. I s. costosi, che comportavano l'offerta di capi di bestiame, non potevano essere offerti che dai ricchi, la cui opulenza contrastava, soprattutto a partire dall'VIII secolo, con la →povertà delle masse. I profeti e anche i saggi, che presero le difese dei poveri e rifiutarono il principio della retribuzione temporale, si sentirono in obbligo di sottolineare che l'ostentazione del s. era inutile se si ignorava la pratica del diritto e della giustizia (Is 1,11-17; Ger 6,18-20; 7,21-24; Os 6,6-10; Am 5,21-25; Mi 6,6-8; Pr 15,8; 21,3-27). Essi insistevano, al contrario, sull'importanza dell'obbedienza alla parola di Jahweh (1Sam 15,22), dell'amore e della conoscenza di Dio (Os 6,6), della pratica del diritto e della giustizia (Pr 21,3), del compimento dei voleri divini (Sal 40,7-9), come pure di un'attitudine d'animo descritta come "spirito contrito" e "cuore affranto e umiliato" (Sal 51,18s).

C *Sacrifici privati e pubblici.* Non tutti i s. erano compiuti da persone private, di cui manifestavano eventualmente la ricchezza. Molti s. erano pubblici, come gli →olocausti previsti dal →rituale quotidiano del tempio o il s. di →chiusura, spesso confuso con il s. di →comunione. Quest'ultimo era un s. privato, proprio come quello della vittima consumata al momento della →cena pasquale. Anche il s. di riparazione era un s. privato, ma il s. per il peccato poteva essere sia pubblico che privato. Il →sacrificio umano era un s. privato, ma l'unico s. di →fondazione menzionato nella Bibbia deve essere considerato come pubblico. I s. non cruenti, come →l'oblazione e la →libagione, potevano essere privati o pubblici, ma l'offerta di incenso menzionata nell'AT dipendeva dal culto pubblico nel tempio. ELip

2 NT Il termine "sacrificio" (in greco *thysia*) è usato molto poco nel NT, 28 volte in tutto di cui: 5 volte nei sinottici, 5 volte negli scritti paolini, 2 volte in At, 1 volta in 1Pt e 15 volte in Eb. Manca completamente negli scritti giovannei. Ciò significa forse che il NT, a eccezione di Eb, tenta di svuotare una dimensione religiosa così presente nell'AT? Certamente no. Ma gli autori per esprimere la morte di Gesù preferiscono usare dei termini e delle espressioni tratte dall'AT, quali "agnello pasquale", "sangue dell'alleanza", vittima offerta "in espiazione o offerta".

A *Sinottici.* I cinque usi della parola "sacrificio" nei sinottici rimandano al s. dell'AT e non riguardano la morte di Gesù: offerta di un s. al momento della presentazione di Gesù bambino al Tempio secondo la legge di Lv 5,7; 12,8 (Lc 2,24); richiamo, da parte di Gesù, che i sentimenti interiori, in particolare la misericordia, sono da preferirsi al s. (citazione di Os 6,6; in Mt 9,13; 12,7) e che l'amore di Dio e del prossimo vale più di "tutti gli olocausti e sacrifici" (riferimento a Am 5,21s; in Mc 12,53); menzione di Luca dei s. cruenti offerti dai Galilei (Lc 13,1). Lo stesso è in At 7,41-42. Quanto al verbo *thuō* in Mt 22,4; Lc 15,23.27.30; Gv 10,10 (cfr. anche At 10,13), esso significa molto semplicemente "uccidere" "sgozzare". Ma in Mc 14,12 e Lc 22,7 è usato per l'agnello pasquale che viene immolato, menzione non casuale che preciseremo con Giovanni. Bisognerebbe ricordare anche un altro aspetto sacrificale: l'offerta all'altare (Mt 5,23-24) e ai sacerdoti in occasione di una guarigione (Mc 1,44 par.).

Detto questo, i sinottici non mancano di presentare la passione e la morte di Gesù come un s. "Il Figlio dell'uomo è venuto per servire e dare la sua vita in riscatto per molti" (Mc 10,45; Mt 20,28) dichiara Gesù. Nel NT la parola "riscatto" (in greco *"lutron"*) non compare che qui e in 1Tm 2,6 (in greco *antilutron*). Il concetto viene chiaramente da Is 53,11-12 (cfr. Boismard-TOB) e suggerisce il s. di espiazione. Paolo, a eccezione di 1Tm 2,6, al posto di riscatto parla di "riacquisto" o di "acquisto". Ne preciseremo in seguito il senso. Aggiungiamo che la figura del Servo sofferente di Is 52,13-53,12, completata da quella del giusto sofferente (cfr. Sal 22), costituisce come lo sfondo del racconto della passione. Infine, il racconto dell'istituzione eucaristica è presentato in termini sacrificali: Gesù offre il suo corpo da mangiare e il suo sangue da bere, intendendo essere così il nuovo Agnello pasquale; egli

presenta il suo sangue come quello dell'alleanza (nuova), rifacendosi all'alleanza sinaitica (Es 24,8), alleanza di cui i profeti hanno annunciato il rinnovamento definitivo (Ez 31,31s); d'altra parte, egli parla del suo "corpo dato", "consegnato" e del suo "sangue sparso in remissione dei peccati"; vede dunque, nella sua cena, prefigurazione della sua passione, un s. espiatorio (Mc 14,22-25 par.; 1Cor 11,23-26).

B *Scritti giovannei.* In Giovanni, Gesù si presenta come il buon pastore che dà la vita per le sue pecore (10,15) e volontariamente (10,18; cfr. l'insistenza di Gv sulla libertà di Gesù davanti alla sofferenza e alla morte: 13,1; 18,4; 19,28). Ma è specialmente il riferimento all'agnello pasquale che permette all'evangelista di presentare la morte di Gesù come un s. (Brown, de la Potterie, Schnackenburg). Secondo la cronologia di Gv, Gesù, "vero agnello pasquale" (prefazio della messa di Pasqua), è messo a morte "nell'ora in cui, secondo le prescrizioni della legge, nel Tempio si immolavano gli agnelli" (Boismard) (cfr. 18,28; 19,14.31). Le gambe non gli vengono spezzate: così viene rispettata la regola concernente l'agnello pasquale (19,36; cfr. Es 12,46; Nm 9,12). Questa tradizione è conosciuta da Paolo (1Cor 5,7), da Pietro (1Pt 1,19) che fa menzione delle qualità necessarie a questo agnello: "senza difetto" (Es 12,5; Lv 1,3.10) così come fa l'autore di Eb (4,15; 7,26; 9,14). Il s. dell'agnello pasquale non era, in origine, un s. d'espiazione, ma piuttosto di consacrazione (Es 19,6; cfr. Gv 17,18; 1Pt 2,9; Ap 5,9-10); lo divenne tardivamente (Jeremias) in ragione di un legame stabilitosi con il s. di Isacco. La conferma sembra esser data in Gv 1,29 quando il Battista presenta Gesù come "l'Agnello di Dio che toglie (in greco *airein*) il peccato del mondo", testo che bisogna avvicinare a 1Gv 3,5 e leggere in funzione di Is 52,13-53,12. Si comprende perciò la menzione di "propiziazione" (in greco *hilasmos*) per i peccati" (1Gv 2,2; 4,10), del sangue versato che purifica (1Gv 1,7; 5,6; Ap 5,9; 7,14) così come l'immagine dell'Agnello immolato (Ap 5,6.9; 13,8). L'uno e l'altro aspetto, consacratorio ed espiatorio, devono essere mantenuti (Schnackenburg).

C *Lettere paoline.* Che la morte di Gesù sia "un sacrificio di soave odore" offerto a Dio, Paolo non solo lo proclama esplicitamente in Ef 5,2 ma non cessa di dirlo in modi diversi con l'utilizzazione del vocabolario sacrificale dell'AT applicato alla morte di Gesù, mostrandone così e la continuità e il superamento. Gesù è l'Agnello pasquale (1Cor 5,7), che fa del popolo cristiano "l'Israele di Dio" (Gal 6,16). Nel suo sangue versato è sigillata la nuova alleanza (1Cor 11,25). La sua è una morte espiatoria: "Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione (in greco *hilasterion*) per mezzo della fede, nel suo sangue" (Rm 3,25). Il termine "espiazione" deve essere compreso nel senso di "perdono", "remissione" dei peccati (cfr. Ez 16,63; Sal 65,4; 78,38; 79,9) secondo la concezione ebraica (cfr. Eb 2,17) e non nel senso di "acquietamento", di "conciliazione" della divinità, come pensano i pagani (Lyonnet). Del resto Paolo dice che Gesù è morto in nostro favore: "per *(huper)* noi", "per i nostri peccati" (1Cor 15,3; Rm 5,6.8; Ef 1,7); che il suo sangue versato ottiene per noi la riconciliazione (Rm 5,8-10; Col 1,19-22), la pace con Dio (Col 1,20), ci avvicina a lui (Ef 2,13). In una parola, con la sua morte Gesù ci dona la salvezza, la redenzione (Rm 3,24; 8,23; 1Cor 1,30; Ef 1,7.14; 4,30; Col 1,14). D'altra parte Paolo non esita a parlare della morte di Gesù in termini di "acquisto", di "riscatto" (1Cor 6,20; 7,23; Gal 3,23; 4,5; Tt 2,14). Se tale espressione sembra suggerire il carattere oneroso della morte di Gesù, essa non intende presentarla come "il prezzo pagato al demonio in cambio della nostra liberazione", ma, al contrario, mostrarcela nel suo aspetto essenzialmente positivo di "liberazione per un'alleanza", frutto della gratuità divina (cfr. Es 6,6-7; Dt 7,6-8; Ez 36,21-26; Sal 130,7-8) (Lyonnet). In realtà, la morte di Gesù è un'offerta libera e volontaria, manifestazione del suo amore: "Egli mi ha amato e si è donato per me" (Gal 2,20; cfr. Gal 1,4; Ef 5,2.25; Tt 2,14).

D *Lettera agli Ebrei.* Per l'autore di Eb la morte di Gesù è il s. (quindici volte è usata la parola *thusia*) per eccellenza, compreso come "una trasformazione per la relazione che stabilisce con Dio" (Vanhoye). Il significato della sua argomentazione si trova nei capitoli 8-10 e si può riassumere nella seguente opposizione: i s. ebraici (doni, offerte, sacrifici) provengono dall'esterno, secondo i riti di carne, s. di torelli e di capri (9,9-10) e sono inefficaci al livello della coscienza (dell'offerente) (9,9; cfr. 8,7; 10,4.11); il s. di Cristo, invece, è un'offerta personale, esistenziale (9,14) con lo Spirito eterno (9,14), opera pertanto la purificazione (9,14), la santificazione (10,10.14). La sua morte è un'offerta (5,7; 9,14.25) che lo fa mediatore di una nuova alleanza (8,6-13; 9,15; 10,16-18) nel suo proprio sangue (allusione all'eucaristia: 10,19-20.29; 13,20). È una morte "una volta per tutte" (10,10.12.14) contrariamente ai s. antichi ripetuti continuamente, è pienamente efficace per se stessa a causa della sua obbedienza (10,5-9: citazione del Sal 40,7-9; 10,10-14) e per i suoi fratelli con cui è solidale (2,14-18; 4,15; 5,7-9), raggiungendo le loro coscienze, cancellando il peccato e conducendoli così al "compimento" o "perfezione" (in greco *teleiosis;* 10,1-18). In senso lato e analogico anche il cristiano si trova coinvolto nel s. L'autore di Eb non trascura questo argomento. Il s. di Gesù, abolendo il regime delle separazioni rituali dell'antica alleanza, dà al credente "accesso al santuario" (10,19) permettendogli così di offrire efficacemente a Dio "un sacrificio di lode" (13,15) e di "beneficenza" (13,16). Paolo ne parla allo stesso modo: "morti al peccato e viventi per Dio" (Rm 6,13), i cristiani sono invitati a offrire se stessi "come sacrificio vivente e gradito a Dio" (Rm 12,1; cfr. 6,13). Questa disposizione spirituale può e deve tradursi nella vita concreta: l'aiuto materiale che i Filippesi gli fanno pervenire è "un profumo di soave odore, sacrificio accetto e gradito a Dio" (Fil 4,18). L'apostolo Pietro, a sua volta, esorta i fedeli

ad adoperarsi, come pietre vive, per "la costruzione di un edificio spirituale, per offrire sacrifici spirituali, graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo" (1Pt 2,5).

Bibl. Ad 1: EJ, XIV, 599-616; InstAT, II, 335-347. 454s; TWAT, II, 509-531; TWNT, III, 180-190; X, 1111-1113; R. De Vaux, *Les sacrifices de l'A.T.*, CRB 1, 1964; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, WMANT 24, 1967; L. Rost, *Studien zum Opfer im Alten Israel*, Stuttgart, 1981.

Ad 2: InstAT, II, 291-361 (bibliografia: 458-464); TWNT, III, 180-191; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'antico testamento*, Roma, 1956; S. Lyonnet, *La sotériologie paulinienne*, in *Introduction à la Bible, N.T.*, II, Tournai, 1959, 840-889; L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, Montréal, 1961; J. Lecuyer, *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance*, Paris, 1962; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'A.T.*, CRB 1, 1964; J. Delorme, *Sacrifice, sacerdoce, consécration. Typologie et sémantique du discours*, RechSR 63, 1965, 343-366; A.J.C. Fernandes da Cruz, *Sanguis Christi. Ricerca del senso e dell'ambito sacrificale di questa espressione neotestamentaria alla luce del concetto e dell'uso ebraico del sangue*, Roma, 1971; R. Abba, *The origin and significance of the hebrew sacrifice*, BibTB 7, 1977, 7, 123-138; R. Daly, *The new testament concept of christian sacrificial activity*, BibTB 8, 1978, 91-107; F. Young, *Sacrifice and the Death of Christ*, Philadelphia, 1978; X. Léon-Dufour, *Mort du Christ et expiation sacrificielle*, in *Face à la mort. Jésus et Paul*, Paris, 1979, 203-208; A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le N.T.*, Paris, 1980, 212-263.

SACRIFICIO UMANO

1 Il sacrificio *moloch* Il s. u. meglio testimoniato nell'AT è il sacrificio *moloch* il cui nome significa semplicemente "offerta sacrificale". Questo vocabolo deriva, con ogni verosimiglianza, dalla radice *hlk*, "andare", che viene utilizzata come termine sacrificale nelle iscrizioni fenicie di Karatepe, dell'VIII sec. a.C. La parola *moloch* si ritrova, a partire dalla stessa epoca, in Israele e nel mondo fenicio-punico, soprattutto a Cartagine, dove designa il sacrificio di un bambino, non necessariamente di un neonato, talvolta di un agnello o di un capretto in sostituzione. Si faceva passare la vittima immolata attraverso il fuoco, in un braciere chiamato in ebr. *tōpet* (nella LXX *taphet*), poi si depositavano i suoi resti inceneriti in un'urna che si interrava nello spazio sacro destinato a questo scopo e designato impropriamente dagli archeologi con il nome di "tofet". A partire dal VII sec. si diffuse l'usanza di porre sopra l'urna sacrificale una stele recante una formula dedicatoria e il nome dell'offerente. Queste iscrizioni indicano spesso che si ha a che fare con un sacrificio votivo, a cui l'offerente era tenuto da un voto. Si può arrivare alla conclusione che questi sacrifici non rispondevano a un obbligo generalizzato di offrire i primogeniti alla divinità. L'esistenza di una pratica simile nell'antico Israele è attestata in Lv 18,21; 20,2-5; 2Re 23,10; Is 30,33; Ger 32,35, dove si trova la parola *molek*, poi in 2Re 16,3; 17,31; 21,6; Ger 3,24; 7,31; 19,5; Ez 16,20s; 20,26.31; 23,39; Dt 12,31, dove questo termine non è menzionato. Si noterà che questi sacrifici non sono messi in relazione con le alture, ma con il Tempio di Jahweh (Lv 20,3) e la valle di →Ben-Innom (2Re 23,10; Ger 32,35), dove si trovava il "bruciatoio" e le cui pratiche cultuali sono legate a quelle del Tempio in Ez 23,39 (cfr. Ez 43,21; Lv 4,12). Questi s. u. che "profanavano il Nome" divino secondo Lv 18,21; 20,3; Ez 23,39 erano effettivamente offerti a Jahweh stesso, come Mi 6,6s indica chiaramente. Mi 6,7 lascia anche intendere che il s. u. poteva servire come sacrificio di →riparazione o come sacrificio per il →peccato. I s. u. sembrano limitati, a Gerusalemme, al periodo dell'VIII e VII secolo, ma la pratica era già conosciuta in Israele in epoca premonarchica, dato che Iefte immola la sua unica figlia per non mancare al voto che aveva fatto a Jahweh (Gdc 11,30-40). Nel IX secolo il re →Mesa di Moab, che si era ribellato al suo signore, il re d'Israele, immola suo figlio sulle mura (2Re 3,27), forse in olocausto per il →peccato di un capo, dato che gli insuccessi (2Re 3,24-26) sono generalmente attribuiti allo sdegno della divinità che è stata offesa da qualche peccato e con cui ci si vuole riconciliare con un rito espiatorio. Il sacrificio *moloch* è severamente condannato in Lv 18,21 e 20,2-5, miglior prova che fosse praticato, e il re Giosia profanò il "bruciatoio" della valle di Ben-Innom per porre fine a questa pratica cultuale. Essa tuttavia non scomparì del tutto, poiché Is 57,5; 66,3 vi fa ancora allusione.

2 Il sacrificio dei primogeniti La legge dei primogeniti in Es 13,2; 22,28s sembra implicare, nella mente del legislatore primitivo, l'obbligo di sacrificarli a Dio. La tradizione della morte dei primogeniti d'Egitto (Es 11,5; 12,12.29s; Sal 78,51; 105,36; 135,8; 136,10) e l'immolazione dei primogeniti maschi degli animali puri (Es 13,15b; Nm 18,17; Dt 15,19-21) dimostrano che tale era effettivamente il senso originario della legge. Questa non si spiega storicamente con la stima in cui sarebbe stato tenuto il primogenito, identificato con il maggiore dei figli rimasti in vita, ma con la convinzione che Dio avrebbe preso il primogenito "prima della sua ora", come mostra l'esempio del primogenito di Davide e Betsabea (2Sam 12,15-18), morto il settimo giorno (cfr. Es 22,29b). In ogni caso, le leggi più recenti di Es 13,13b; 34,20b ordinano di riscattare i primogeniti dell'uomo, come in Nm 18,15. Nessun testo antico indica il sostituto del bambino primogenito, ma il primo nato dell'asino, che è un animale ritualmente non adatto a essere sacrificato, può essere riscattato con un altro capo di bestiame minuto (Es 34,20a) e il sacrificio di Isacco è sostituito in Gen 22,13 da quello di un ariete. Il racconto di Gen 22, che era originariamente una →eziologia della sostituzione della vittima umana con un animale, dà a questo sacrificio il nome di →olocausto (Gen 22,2s. 8.13). Nm 3,40-51 e 8,17s propongono un'altra spiegazione della sostituzione dei bambini dovuti a Jahweh: i leviti gli sarebbero stati dati al posto dei

primogeniti e solo i 273 bambini che superavano il numero dei leviti sarebbero stati riscattati al prezzo di cinque sicli a testa (cfr. Nm 8,15s) secondo la tariffa di Lv 27,6. In questo contesto "dare a Jahweh" significa "consacrare al suo servizio" (cfr. Nm 8,19) e non c'è dubbio che i testi antichi, specie Es 22,28b, furono reinterpretati nel medesimo senso. Si trova forse una traccia del costume di sacrificare i primogeniti in alcuni contratti in scrittura cuneiforme dell'Alta Mesopotamia, risalenti al VII sec. a.C. quando la maggior parte della popolazione era di origine aramaica. Una clausola penale di questi contratti stabilisce che il figlio maggiore dell'eventuale spergiuro venga bruciato nel recinto sacro del dio Adad o Hadad. L'attuazione di questa clausola non trova finora alcuna testimonianza.

3 Il sacrificio di fondazione È un tipo speciale di s. u. attestato nell'antico Israele. →fondazione, sacrificio di.

Bibl. DBS, V, 1337-1346; InstAT, 11, 326-331.453s; TWAT, IV, 957-968 (con bibliografia); O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebraïschen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle, 1935; R. de Vaux, *Les sacrifices dans l'A.T.*, CRB 1, 1964, 49-81; L.E. Stager, *The Rite of Child Sacrifice at Carthage*, in *New Light on Ancient Carthage*, Ann Arbor, 1980, 1-11; É. Lipiński, *Syro-Fenicische wortels van de Karthaagse religie*, Phoenix 28, 1982, 51-84 (spec. 76-84); L.E. Stager, *Phoenicisch Karthago: de handelshaven en de tofet*, Phoenix 28, 1982, 84-113 (spec. 94-113); A. Simonetti, *Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche*, RStFen 11, 1983, 91-111; M.G. Amadasi Guzzo, *La documentazione epigrafica dal tofet di Mozia e il problema del sacrificio molk*, StPhoen 5, 1986. [C. Grottanelli, *Death as the supreme god's beloved son and the founding myth of human sacrifice*, StStoRel 5, 1981, 173-96; A.M. Tapp, *An ideology of expendability: virgin daughter sacrifice in Genesis 19,1-11, Judges 11,30-39 and 19,22-26*, in M. Bal (ed.), *Anti-covenant: counter-reading women's lives in the hebrew Bible* (= JStOTSup 81), Sheffield, 1989, 157-74]. ELip

SACRO, SANTITÀ

1 AT

A *Vocabolario.* L'AT menziona frequentemente la santità (espressa in ebraico con la radice *qdš* e il più delle volte resa in greco con *hagios* nella LXX) di Jahweh, del suo culto, del suo popolo e di alcuni dei suoi membri, senza specificarla. Il paragone con il sacro della storia delle religioni sembra essere scontato e molti esegeti hanno accostato il *qōdeš* di Jahweh al "numinoso", a volte fascinoso e terrificante che caratterizza le manifestazioni del divino (R. Otto), ma, a parte il fatto che questa definizione non è l'ultima parola delle attuali ricerche, tutte le denominazioni di Jahweh *qādôš* non dicono necessariamente che egli sia il "totalmente altro" e causi timore. L'etimologia (proposta da W.W. Baudissin 1898 e divenuta classica) definisce il sacro con la separazione. È *qādôš* ciò che è separato: Jahweh, separato dalla sua creazione, trascendente; le cose e gli uomini, separati dall'uso profano e trasferiti nel campo del divino. Il metodo etimologico è tuttavia contestato dai linguisti (J. Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna, 1968) e le conclusioni di Baudissin sono rifiutate o fortemente sfumate dalle attuali ricerche sugli usi biblici ed extrabiblici di *qdš*. La radice infatti è già attestata nei testi accadici, con il senso di "consacrazione-purificazione", e nel vocabolario religioso di Ugarit (DBS, X, 1361-1393), attribuita a El, Baal, ai figli di El e a tutto ciò (montagna, tempio, oggetti, persone) che ha una relazione di appartenenza con loro. Questi testi, che testimoniano senza dubbio la preistoria del sacro biblico, permettono di concludere che *qdš* è una nozione religiosa, cultuale e non morale, che, di per sé, non esprime la separazione nè può essere confusa con l'impuro. Resta da vedere, seguendo le testimonianze bibliche, che cosa è diventato questo sacro per gli autori dell'AT.

B *Teologia.*

a La letteratura antica. Lasciando da parte la "prostituta sacra" (*qᵉdēšāh:* Gen 38,21-22), J utilizza sempre *qdš* nel contesto dell'incontro con Jahweh, che non chiama tuttavia *qādôš*. La montagna dove egli si manifesta a Mosè è, a causa della sua presenza, una "terra consacrata" che gli appartiene e Mosè che la calpesta deve riconoscerlo togliendosi i sandali (Es 3,5). Si nota spesso l'aspetto *fascinans et tremendum* della teofania (Es 3,3-4a.6b), ma questo aspetto non è legato al sacro (non nominato) di Jahweh, e il timore viene da E (3,6b). Più importante senza dubbio è notare che questo primo uso di *qdš* non è legato a un divino o sacro astratto, ma alla presenza di Jahweh nella storia d'Israele (M. Gilbert, 209). Al Sinai Mosè deve consacrare (o farsi consacrare) il popolo attraverso dei riti di purificazione che lo mettano in condizione di incontrare Jahweh (Es 19,10-11.14-15) e delimitare il monte della teofania con il →divieto che ne consegue (9,12-13). In vista dell'incontro con Jahweh, nel miracolo delle quaglie, il popolo si deve santificare (Nm 11,18s). Queste scarse menzioni di J non esprimono separazione, ma appartenenza a Jahweh (Es 3,5) o disposizione del popolo a incontrarlo. Il divieto (Es 19,12-13) non è che una conseguenza della consacrazione.

L'Eloista, che sottolinea, invece, l'aspetto temibile delle teofanie (Gen 28,17; Es 3,6a), non utilizza la radice *qdš*. Questa si ritrova, invece, con delle caratteristiche vicine a J, negli strati antichi della storia deuteronomistica. Come Mosè, Giosuè si deve togliere i sandali sul luogo reso sacro dalla presenza di Jahweh (Gs 5,15). Il popolo deve santificarsi prima di incontrare Jahweh durante la traversata del Giordano (Gs 3,5) e al processo di Acan (Gs 7,13). Coloro che combattono le guerre di Jahweh sono dei consacrati, tenuti di conseguenza alla continenza (1Sam 21,6; 2Sam 11,11) e alla regola dell'anatema (Gs 6,18-19). Le città di rifugio sono consacrate (Gs 20,7), mantenendo, tuttavia, un uso anche profano.

Le disgrazie che l'arca cagiona ai Filistei e agli abitanti di Bet-Semes (1Sam 5; 6,19-20), provocano la domanda: "Chi mai potrà stare alla presenza del Signore, questo Dio così santo?" (1Sam 6,20). È probabilmente la più antica testimonianza dell'attributo *qdš* dato a Jahweh, il Dio "santo", che appare sinonimo di "terribile", "temibile ai suoi nemici", insieme alla prima menzione della consacrazione di un uomo e una funzione cultuale (1Sam 7,1). L'idea stessa di un Dio "santo", temibile ai suoi nemici, è ben consolidata in alcuni poemi ai quali si può attribuire un'origine antica (Es 15,11; 1Sam 2,2; Sal 99,3.5.9). In forza dei prodigi in guerra (Es 15,3) compiuti nella storia del suo popolo (esodo-conquista), Jahweh si rivela "maestoso in santità", "tremendo nelle imprese" (v. 11), come colui che provoca terrore tra i suoi nemici (vv. 14-16). I popoli sottomessi devono riconoscere che Jahweh è "santo e temibile" (Sal 99,3) per i suoi nemici e vicino al suo popolo, senza essere tuttavia piegato dalla sua devozione (vv. 6-8). È certo infatti che Jahweh è un Dio morale che esige la fedeltà del suo popolo, ma tale aspetto non pare essere ancora costitutivo del *qdš* di Jahweh, che piuttosto designa la →(1) gloria che egli ha manifestato nella storia d'Israele.

b Da Amos all'esilio. Quando denunciano l'incompatibilità dei peccati d'Israele con il *qdš* di Jahweh, i profeti di conversione mettono in luce il suo carattere morale (Am 2,7; 4,2). Le infedeltà del popolo eletto sono disprezzo del "santo d'Israele" (Is 1,4; 5,24; 30,11.12.15; 31,1), un'offesa alla sua gloria (3,8), che Jahweh "suo santo" non potrebbe tollerare e di fronte al Re Jahweh tre volte santo (6,3) il profeta si sente perduto a causa della sua appartenenza al popolo peccatore (6,5). Al momento del suo giudizio, "il Dio santo mostrerà la sua santità nella giustizia" (5,16). "Con questo versetto si può tradurre *qādôš* con 'santo', e non più solamente con 'sacro' " (H. Cazelles, DBS, X, 1424). Il giudizio non è però per Isaia (come per Os 11,9) l'ultima parola di Jahweh che rimane sempre il "santo d'Israele", il "santo di Giacobbe" (29,23), che vuole salvare il suo popolo (29,19), il resto santo (4,3) che lo teme (8,13; 29,23) e si appoggia a lui (10,20; 17,7). I profeti del VII sec. danno poco spazio al sacro (Sof 1,7; 3,4). Il Dio santo che fonda le speranze di Ab 1,12; 3,3 è il salvatore dell'esodo, ma con una nota morale (1,13). A parte Ger 50,29; 51,5 che ricordano Is 40-55, Geremia non dà a Jahweh il titolo di santo e usa il vocabolario *qdš* solo per esprimere l'appartenenza a Jahweh (1,5; 2,3; 11,15; 31,40) o (come Mi 3,5) in un contesto di guerra santa contro Israele (6,4; 22,7). Mentre si interessa alle cose consacrate a Jahweh (Dt 12,26; 15,19; 26,13), ai cieli, la sua dimora di santità (26,15), all'accampamento sacro d'Israele (23,15), Dt non menziona neppure le esigenze (morali e rituali) che egli impone al "popolo consacrato" (Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9).

La legge di santità (Lv 17-26), che riprende le tradizioni dei sacerdoti di Gerusalemme e che viene datata generalmente alla stessa epoca, insiste invece molto sulla santità di Jahweh e le esigenze rituali e morali (19) che essa implica per Israele (Lv 11,44.45; 19,2; 20,26; 21,8). Jahweh consacra il suo popolo (20,8; 21,23; 22,9.16.32) che non può profanare il suo santo nome (20,3; 22,2.32), ma deve consacrarlo (riconoscere la sua santità) essendo santo (20,7) secondo le sue esigenze.

c La letteratura esilica. Parlando di preferenza della gloria di Jahweh (Ez 1,28; 3,12.23; 10,4.18; 11,23), caratteristica delle teofanie della storia sacerdotale (Pg: Es 16,7.10; 24,16.17; 40,34-35), Ezechiele menziona una sola volta "Jahweh, santo in Israele" (39,37, passaggio dall'autenticità controversa), ma usa frequentemente la radice *qdš* in un senso soprattutto cultuale (senza peraltro escludere le preoccupazioni morali del profeta (18; 20; 22). La rovina di Gerusalemme è il risultato delle sue →profanazioni. Ma per riguardo al suo nome, perché non sia profanato tra le nazioni (36,20-23; 39,7), Jahweh manifesta la sua santità (20,41; 28,25; 36,23; 38,16. 23; 39,27) nella salvezza del suo popolo che culmina nella ricostruzione del santuario (37,27-28) e nel ritorno della sua gloria (43,4-7). Nel dare leggi per il futuro, la Torah (40-48) circonda il santuario, dimora di Jahweh in mezzo al suo popolo (43,7) e vero centro del paese (48,8-9), di leggi molto severe destinate a preservare il suo carattere sacro da ogni profanazione.

Il Deuteroisaia della fine dell'esilio celebra il "Santo d'Israele" (Is 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,9; 49,7; 54,5; 55,5) che manifesta la sua gloria e la sua potenza nella salvezza del suo popolo, opera del "suo santo braccio" (52,10), senza allusione alcuna alle esigenze di vita morale degli appelli alla conversione del Protoisaia.

d La letteratura postesilica. Nel dare leggi (come già Ez 40-48) per la comunità cultuale dove Jahweh abita attraverso la mediazione del santuario e del sacerdozio (Ez 25,8; 29,43-46), i teologi P codificano le leggi rituali del Tempio. La santità di Jahweh (chiaramente affermata dalla legge di santità che riceve allora il suo completamento) non è più evocata, come pure le sue dimensioni morali. Il punto di vista è unicamente rituale, centrato sul funzionamento del culto con tutto ciò che esso comporta di distinzioni tra sacro e sacro-santo che consacra mediante il contatto (Es 29,37; 30,29; Lv 6,10.20; Ez 44,19; 46,20), il sacro e il profano, il sacro e l'impuro (→consacrazione; →divieto). Questa teologia ispira il Cronista che estende però la consacrazione ai leviti (2Cr 23,6; 35,3; Esd 8,28) e sembra indicare la supremazia del morale sul rituale per la partecipazione alle cose consacrate (2Cr 30,18-20).

I profeti del postesilio si limitano per lo più al sacro cultuale, discutendo sul contagio del sacro (Ag 2,12), parlando della terra (Zc 2,16), del monte (Zc 8,3; Is 56,7; 57,13; 65,11.25), della dimora (Zc 2,7), del Tempio (Is 60,13), dei sabati (Is 58,13) consacrati, o denunciando culti stranieri (Is 65,5; 66,17), e l'ultimo di essi intravede una Gerusalemme escatologica dove tutto è consacrato (Zc 14,20-21). Jahweh è chiamato solo due volte "Santo d'Israele" (Is 60,9.14), come salvatore di Gerusalemme, e il popo-

lo consacrato è quello dei redenti (62,12). Tuttavia la preghiera (Is 63,10-64,11: inizio dell'esilio?) del popolo consacrato (63,18), privato della sua eredità a causa della sua infedeltà al suo santo spirito (63,10.11.14), e l'oracolo del Dio santo (57,15-21), che salva i cuori contriti e umiliati e castiga gli empi, hanno un tono più morale.

Sebbene alcuni siano certamente più antichi, i Salmi utilizzati nella liturgia del secondo Tempio celebrano Jahweh che ha manifestato la sua santità nella storia (22,4; 30,5; 68,18; 71,22; 77,14; 78,41; 89,19; 97,12; 98,1), la sua parola di santità irrevocabile (89,36; 105,42), il suo nome sacro e temibile (99,3; 111,9), e parlano anche dei santi (angeli: 89,6-8; cfr. Gb 5,1; 15,15; uomini giusti e saggi: 34,10; cfr. Pr 9,10; 30,3).

La letteratura sapienziale non utilizza il vocabolario del sacro (senza ignorarlo Pr 9,10; Gb 6,10). Il Siracide porta un'innovazione nel genere interessandosi al culto d'Israele (Sir 7,29; 24,10; 45,6-26; 50,1-21) e chiamando Dio "il Santo" (4,14; 23,9; 43,10; 47,8; 48,20). Testimoni della persecuzione di Antioco IV Epifane (167-164), Dn e 1-2Mac ne sottolineano le cose sacre messe in gioco: la città santa (Dn 9,24), il santuario (Dn 8,11.13.14; 9,17.24.26; 1Mac 1,37; 3,43.51.58-59), i libri sacri (1Mac 12,9), la Legge (1Mac 1,52.56-57), la santa alleanza (1Mac 1,15.63; Dn 11,28.30) combattuta dal nemico del popolo consacrato (Dn 12,7). Dio stesso non è chiamato santo. L'identificazione dei "Santi" perseguitati (Dn 7,25; 8,24) e ai quali il Vegliardo rende giustizia e dà il Regno (7,18.22.27) è sempre discussa. L'ipotesi angelica sostenuta fino in fondo da J. Coppens (DBS, X, 42) ha dei fondamenti in Dn (8,13; 4,10.14.20), ma non s'impone poiché è possibile pensare che si tratti di Israeliti rimasti fedeli durante la persecuzione. Similmente, nel libro alessandrino della →Sapienza, i Santi (5,5) sembrano designare i giusti che sono vissuti in conformità alla Sapienza, identificata con lo spirito santo (1,5; 9,17-18) dato da Dio agli uomini "per rendere diritti i loro sentieri" facendo loro conoscere la sua volontà, e salvarli. ABoud

2 Il NT

A *Vocabolario.* Gli autori della LXX hanno quasi sempre tradotto la radice *qdš* con *haghios* sebbene la parola *hieros* fosse di uso più corrente. Quest'ultimo era certamente troppo correlato alla mitologia greca e al mondo religioso pagano per essere mantenuto. Il termine non permetteva di sottolineare l'idea fondamentale della vicinanza di Jahweh e della partecipazione del suo popolo alla sua vita. Il NT si è ispirato molto alla LXX e moltiplicherà i significati con un vocabolario ricco e variato: *hagiasmos,* "santificazione-crescita", *hagiotēs,* "partecipazione alla santità di Dio", *hagiosynē* "impegno totale", *hosios,* "santo (Dio)", *katharos,* "puro", *haghios,* "puro", *amiantos,* "senza macchia", *aspilos,* "senza peccato", *amōmos,* "immacolato", ecc.

B *Teologia.* A prima vista la dottrina neotestamentaria della santità non è affatto diversa da quella della LXX. Dio è santo (Gv 17,11) come il suo nome (Lc 1,49), la sua legge (Rm 7,12), la sua alleanza (Lc 1,72). Sono santi anche gli oggetti del culto: l'altare (Mt 23,8), l'offerta (Rm 12,1) come la città dove Dio si rivela (Mt 4,5), il monte della trasfigurazione (2Pt 1,18). Si ritrova anche nel NT il tre volte Santo di Isaia (Ap 4,8) e l'esigenza fondamentale della santità vetero testamentaria (1Pt 1,16; cfr. Mt 5,48). Tuttavia, se il vocabolario è molto vicino a quello della LXX, è molto spesso usato secondo una prospettiva diversa.

a Santità di Dio. Dio resta il giudice escatologico (Ap 6,10) ma è prima di tutto nostro Padre (Mt 6,9; Lc 11,2) che vuol farci partecipi della sua santità (Eb 12,10) per mezzo di Gesù Cristo (1Cor 1,30).

b Santità di Cristo. La santità di Gesù deriva dalla sua filiazione divina. Lo proclamano i demoni (Mc 3,11; 1,24); lo confessano i discepoli (Mt 16,16; Gv 6,69): egli è il santo di Dio. Non allo stesso titolo degli uomini pii del passato, ma santo per eccellenza (At 3,14s; Ap 3,7), poiché, concepito per opera dello Spirito Santo (Lc 1,35), egli è il Figlio che si adora (Gv 20,28). Senza peccato (Gv 8,46; 1Gv 3,5; Eb 7,26-28), obbedisce al padre (Gv 4,34) e santifica il suo nome (Mt 6,9) ed è da Lui santificato (Gv 10,36). La sua risurrezione afferma con potenza ciò di cui ciascuno avrebbe dovuto rendersi conto attraverso i suoi gesti e le sue parole (Gv 20,30-31): egli è il Figlio di Dio secondo lo Spirito di santità (Rm 1,4).

Nel Tempio Gesù non parteciperà mai ai sacrifici. Si presenterà come più grande del Tempio (Mt 12,6) e darà alla santità un carattere essenzialmente sapienziale. Gesù non parlerà mai della condotta degli uomini in termini di santità, ma le sue esigenze di giustizia, di amore, di verità superano una santità legale, rituale, per accentuare le esigenze di una santità morale, quella del cuore (Mt 5,8). Tutti gli elementi della vita, dai più intimi (la vita sessuale: Mt 5,28; 19,1s) fino a quelli più elevati (la condotta dello Stato: Mc 12,17) passando per i problemi di tutti i giorni (il pane: Lc 11,3; il denaro: Mt 6,19-20; il vestito: Mt 6,28; il lavoro: Mt 24,48-50), sono sottoposti alla legge morale e passibili del giudizio di Dio.

La santità di Gesù non è solamente il modello per il credente (1Gv 2,20; 1Pt 1,15s), ma la sua stessa fonte (1Cor 1,30). Gesù si santifica per i suoi discepoli (Gv 17,19), è il "santificatore" (Eb 2,11) che compie la sua opera con il dono dello Spirito Santo (1Gv 2,20).

c Santità dello Spirito. Lo Spirito Santo è così legato alla persona di Gesù (Gv 15,26; 16,14-15) che ne porta il nome (Rm 8,11; Gal 4,6). Gesù morendo rimette il suo spirito al Padre (Gv 19,30; Lc 23,46) e lo comunica ai discepoli dopo la risurrezione (Gv 20,22). L'economia dello Spirito è quella del perdono dei peccati (Gv 20,23) di cui la predicazione evangelica sarà lo strumento (At 2,38) e la fede il mezzo. Guidati dallo Spirito, i credenti sono dichiarati figli di Dio (Rm 8,14). Per mezzo di lui, il fedele ha accesso alla verità rivelata (Gv 16,13), al rinnovamento della grazia (Tt 3,5-7) e ai doni che illu-

minano la sua vita (Gal 5,22-23) e il suo servizio (Ef 4,11-12).

d Santità del cristiano. Per il cristiano la santità è l'albero la cui radice è la fede (A. Vinet). La santità costituisce un'esigenza fondamentale che condiziona la sua salvezza (Eb 12,14). La santificazione è opera di Dio (Fil 2,12-13), ma il credente manifesta una disponibilità attiva (2Cor 7,1). Ne accoglie le esigenze in modo imperativo (1Pt 1,15-16) e alla santità sottomette tutti gli aspetti della sua vita (1Ts 5,23). La santità comporta una rottura con il male (Rm 6,1-2; At 26,18), richiede una consacrazione totale a Dio (2Cor 5,15; Rm 12,1-2) e si attua per il sangue di Cristo (Eb 10,29; 13,23), una costante obbedienza alla verità (1Pt 1,22; 5,12; Gv 17,17; Ef 5,26) e le prove (Eb 2,10; Gc 1,2-4). La santità non si riduce a un'obbedienza formale della legge, ma si costruisce nella ricerca costante del disegno di Dio (Rm 12,1-2) sotto la guida dello Spirito (Rm 8,13-14) e in una prospettiva escatologica (2Pt 3,11-12).

e Santità della comunità. La comunità riceve lo Spirito (1Cor 3,16) così come il credente (1Cor 7,40) e lo Spirito opera la santificazione dell'uno come dell'altra (1Cor 3,16; 6,11). Così purificati dal battesimo e santificati dalla Parola (Ef 5,26), i cristiani partecipano alla santità del corpo di Cristo (Eb 10,10) per formare la nazione santa (1Pt 2,9), il tempio santo (Ef 2,21). Essi sono degni di portare il nome di santi (Rm 1,7; 15,25s; ecc.). Nonostante la condizione fragile, debole e peccatrice del credente e della Chiesa, essi partecipano per la fede alla santità di Cristo e trovano già il loro posto nel cielo (Ap 7,9; 14,1-5; 21,2). ALehm

Bibl. DBS, X, 1342-1483 (bibliografia 1346-1353); TWNT, I, 87-116; III, 221-248; W.N. von Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, II, Leipzig, 1898; J. Leenhardt, *La notion de sainteté dans l'A.T.*, Paris, 1929; R. Otto, *Le Sacré*, Paris, 1949; P. Bertola, *Le Sacré dans les plus anciens livres de la Bible*, in E. Castelli (ed.), *Le Sacré. Études et recherches*, Paris, 1974, 201-220; A. Ravenna, *Sacré et profane dans la pensée d'Israël*, in E. Castelli (ed.), *Le Sacré. Études et recherches*, Paris, 1974, 221-224; J. Sperna-Weiland, *Analyse du mot "qadosh"*, Paris, 1974, 225-242; C. Colpe (ed.), *Die Diskussion um das "Heilige"*, WegFor 305, 1977; M. Gilbert, *Le Sacré dans l'A.T.*, in J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, I, Louvain-la-Neuve, 1978, 205-289; A. Caquot, *Le Sacré dans l'A.T.*, PosLuth, 1980, 3-15; W. Zimmerli, *"Heiligkeit" nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz*, VT 30, 1980, 493-512; S. Terrien, *The Numinous, the Sacred and the Holy in Scripture*, BibTB 12, 1982, 99-108; H. Fugier, *Sémantique du "sacré" en latin*, in J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, II, Louvain-la-Neuve, 1983, 25-85. [D. Bax, *The sacred and the secular (I Corinthians 3:16-17)*, JTSAfr 53, 1985, 54-60; H. Cazelles, *La sainteté, les saints et le culte véterotestamentaire*, in A.M. Triacca-A. Pistoia (ed.), *Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXIII.e Semaine d'Études Liturgiques. Paris 22-26 juin 1986*, Roma, 1987, 33-39; T.W. Mann, *Holiness and death in the redaction of Numbers 16:1-20:13*, in J.H. Marks-R.M. Good (eds), *Love and death in the Ancient Near East. Fs. M.H. Pope*, Guilford CT, 1987, 181-90; A. Rose, *Les sens de HAGIOS et de HOSIOS dans les Psaumes selon la tradition chrétienne*, in A.M. Triacca-A. Pistoia (éd.), *Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXIII.e Semaine d'Études Liturgiques. Paris 22-26 juin 1986*, Roma, 1987, 305-323; P.A. Sequeri, *Estetica e Teologia. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, a cura di P. Lia, con un contributo di E. Prato, Milano, 1993]. ABoud

SADDUCEI In greco *saddoukaioi;* una delle sette giudaiche all'epoca di Cristo.

1 Caratteristiche I S. formavano un partito politico-religioso nel giudaismo dal II sec. a.C. fino alla caduta di Gerusalemme, nel 70 d.C.; i suoi aderenti appartenevano soprattutto alle grandi famiglie sacerdotali e all'aristocrazia laica. Il loro nome non deriva direttamente (come una volta si credeva) da *ṣaddîq*, "giusto"; sembra derivare da →Zadok, che Salomone sostituì a Ebiatar a capo dei sacerdoti di Gerusalemme e da cui le grandi famiglie sacerdotali si vantavano provenire (cfr. "i figli di Zadok", cioè i sacerdoti in Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,13; Sir 51,12). L'origine del partito sembra legata agli Oniadi (→Onia): esso appare per la prima volta in modo chiaro quando Gionata Maccabeo, di famiglia sacerdotale, ma non sadocita, unisce nella sua persona l'esercizio di sommo sacerdote a quello del potere politico (153 a.C.; 1Mac 10,20-21). Le antiche famiglie sacerdotali, che si ritenevano discendenti di Zadok e che fino ad allora avevano fornito i sommi sacerdoti, vi si opposero e si unirono tra loro più strettamente. Conservarono una buona parte della loro influenza per il fatto che da molto tempo costituivano una parte importante del Sinedrio, con cui gli Asmonei, Erode, come pure i Romani, dovettero fare i conti. A partire da Gionata i →farisei e i S. ebbero ora gli uni ora gli altri il sopravvento. Giovanni Ircano I (135-104) favorì dapprima i Farisei, ma poi passò all'altro partito. Alessandro Ianneo perseguitò i Farisei, ma sotto Alessandra (76-67) questi raggiunsero una posizione che non perdettero mai più completamente, sebbene Aristobulo II (67-63) favorisse di nuovo i S.; Erode sorvegliò attentamente i due partiti, specie quello dei S.

I S. appartenevano dunque soprattutto all'aristocrazia sacerdotale di Gerusalemme (Giuseppe Flavio li chiama *euporoi*, "ricchi"); rispetto alla rigida osservanza dei farisei, i S. ebbero un atteggiamento più libero e più laico; di conseguenza si adattarono, in una certa misura, all'ellenismo dei Seleucidi; e in seguito si intesero più facilmente con i Romani. Apparivano, d'altra parte, come un gruppo ossequiente verso il potere in carica. Tuttavia è possibile che una frazione più intransigente si sia rifiutata di venire a patti con gli Asmonei e i Romani: questa è forse l'origine della comunità degli →esseni che si ritirò a Qumrân, i cui scritti danno grande importanza alla discendenza sadocita e condannano i

sommi sacerdoti usurpatori. Dopo la distruzione del Tempio, si constatò la sopravvivenza di famiglie s., ma esse perdono qualsiasi influenza come partito con la scomparsa della vita liturgica.

Dal punto di vista religioso i S., malgrado la loro "collaborazione" con il potere dominante, appartenevano all'ortodossia ebraica. Accettavano solo il Pentateuco come testo normativo e, sebbene ci fossero degli scribi tra loro, privilegiavano un'esegesi letterale, a detrimento della tradizione d'interpretazione orale cara ai farisei. Ciò spiega il loro conservatorismo tanto sul piano liturgico, dove la loro opposizione alle regole del culto introdotte dai farisei (riti del giorno →dell'Espiazione, data della Pentecoste, determinazione della luna nuova) li faceva tacciare di ignoranza, quanto sul piano dottrinale; predicavano un certo materialismo; negavano la risurrezione dei morti (Mt 12; 28; Lc 20,27; Mt 22,23; At 4,2; 23,8), come pure, secondo Giuseppe Flavio (*B.J.* 2,164-166; *A.J.* 12,173; 18,16), la sopravvivenza dell'anima (cfr. anche Mt 22,29-33) e, secondo At 23,8, l'esistenza degli spiriti. Giuseppe Flavio aggiunge che negavano la provvidenza divina e la libertà umana, ma non ci si può sempre fidare delle sue informazioni, dato che era un accanito avversario dei S.

2 I Sadducei e Gesù I Vangeli danno l'impressione molto netta che all'epoca di Gesù i farisei avessero grande influenza presso il popolo. I S. invece sono raramente menzionati. Sembra che all'inizio abbiano avuto meno conflitti con Gesù che non i farisei, dal momento che avevano meno contatti con il popolo. Ma i due partiti si accordarono molto presto nel loro odio verso Gesù. Verso la fine della sua vita i S. cominciarono a occuparsi di più di Gesù (Mt 22,22-23 par.; Lc 20,20-26); alla fine fu il sommo sacerdote Caifa, sadduceo, che ebbe un ruolo decisivo nel →processo di Gesù (cfr. Gv 11,47 s). I S. perseguitarono ugualmente i discepoli (At 4,1-4; 5,17).

Bibl. DB, V, 1337-1345; StrBill, IV, 334-352; TWNT, VI, 35-54; J. Le Moyne, *Les Sadducéens,* Paris, 1972; E. Bammel, *Sadduzäer und Sadokiden,* ETL 55, 1979, 107-115; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* II, Edinburgh, 1979; H. Cazelles, *Naissance de l'Église,* Paris, 1983.

JdF-CSaul

SADRACH In ebr. *šadrak;* nome persiano dato dal re di Babilonia ad Anania, compagno di Daniele, per significare che il re era ormai il suo signore (Dn 1,7; cfr. 2,49; 3,12-30). Si tratta di un nome dell'antico persiano *čithraka,* formatosi sulla radicale *čithra,* "brillante".

Bibl. R. Zadok, VT 26, 1976, 247; É. Lipiński, VT 28, 1978, 234.

JN-ELip

SADUD Correzione della LXX *(sadud)* dell'ebraico *sarîd;* località di Zabulon (Gs 19,10.12); è forse l'attuale tell Šadûd, 8 km a sud-ovest di Gerusalemme.

JLong

SAFAN In ebr. *šāpān,* "irace"; segretario sotto Giosia; come tale veniva immediatamente dopo il maestro di palazzo. In missione con il sacerdote Chelkia per regolare il pagamento degli operai che restaurano il Tempio, riceve da lui il libro della Legge, che è appena stato scoperto, e lo legge davanti al re (2Re 22,3-10; 2Cr 34,14-18). Fa parte della delegazione inviata da Giosia a consultare la profetessa →Culda a proposito del libro, e di cui fa parte anche un certo Achikam, figlio di S. (2Re 22,12.14; 2Cr 34,20). Molti figli di S. sembrano favorevoli a Geremia: Achikam, dopo il discorso nel Tempio (Ger 26,24); Ghemaria, dopo l'ascolto della lettura del rotolo delle profezie di Geremia (Ger 36,12.25); Elasa, membro della missione inviata a Babilonia (Ger 29,3). Il profeta è ugualmente amico di Godolia, figlio di Achikam e nipote di S., nominato governatore dopo la conquista di Gerusalemme. La relazione tra questi differenti personaggi non è sempre chiara e si esita talvolta ad assimilare allo scriba di Giosia il padre di Achikam di 2Re 22,12. Sorprendono tuttavia le convergenze di date, di carriera e di orientamento politico e religioso.

Bibl. G. Odasso, *La famiglia di Shafan e la funzione di "aser al habbayit",* dissRoma, 1978.

JAun

SAFFIRA In greco *sapphira,* dall'aramaico *sappira,* "bella"; moglie di →(2) Anania e sua complice nel sottrarre una parte del ricavato della vendita di una proprietà, destinato alla Chiesa, colpa che provoca i duri rimproveri di Pietro e che la giustizia divina condanna con la morte subitanea dei colpevoli (At 5,1-11).

JMer

SAFIR In ebr. *šāpîr,* "bellezza"; località giudaica menzionata in Mi 1,11 tra le città della Sefela; il suo nome si conserva forse nell'attuale wādi es-Suffar, 12 km a ovest di Ebron.

MDef

SAIS In ebr. *sw'* (*sô':* 2Re 17,4); la lezione corretta *sy'* si trova nei manoscritti babilonesi di 2Re 17,4, in neoassiro *sa-a-a (saya),* in egiziano *z3w,* in copto *sai* o *sa,* in greco *sais.* La città si trovava nel Delta occidentale, sulla riva destra del ramo di Rosetta, a nord dell'attuale Ṣâ el-Ḥagar, che conserva il ricordo del nome dell'antica città, di cui non resta praticamente nulla. Tuttavia S. fu un importante centro religioso fin dagli inizi della storia egiziana e la sua dea, Neith, fu una delle grandi divinità dell'Egitto. Quando Tefnakht, il suo principe, cercò, verso il 730, di ricomporre l'unità del paese (ventiquattresima dinastia), e poi soprattutto sotto la ventiseiesima dinastia (664-525 a.C.), S. conobbe una considerevole fama che continuò sotto la dominazione persiana. Secondo 2Re 17,4 Osea, l'ultimo re d'Israele, aveva mandato degli ambasciatori a S., molto probabilmente a Tefnakht, al quale si deve riferire la glossa "re d'Egitto", unita al nome di S. in 2Re 17,4. Effettivamente, una tradizione riportata da Diodoro di Sicilia mostra Tefnakht in guerra

contro gli Arabi, il che farebbe supporre che il fondatore della ventiquattresima dinastia comandasse i confini asiatici del Delta. Fu la fama di S. durante "l'epoca bassa" a indurre la LXX a tradurre *sîn*, " →Pelusio", con S. in Ez 30,15.

Bibl. LÄ, V, 355-357.994s; R. Borger, *Das Ende des ägyptischen Feldherrn Sib'e=sw'*, JNES 19, 1960, 49-53; H. Goedicke, *The End of "So, King of Egypt"*, BASOR 171, 1963, 64-66; W.F. Albright, *The Elimination of King "So"*, BASOR 171, 1963, 66; R. Sayed, *Tefnakht ou Horus Sí3-(íb)*, VT 20, 1970, 116-118; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, Warminster, 1973; R. el-Sayed, *Documents relatifs à Saïs et ses divinités*, Il Cairo, 1975; R. Krauss, *Sō, König von Ägypten — ein Deutungsvorschlag*, MDOG 110, 1978, 49-54; D.B. Redford, *A Note on II kings 17,4*, JSStEgAnt 11, 1981, 75s; R. el-Sayed, *La déesse Neith de Saïs*, Il Cairo, 1982. ELip

SALAMINA In greco *salamis;* città della costa orientale dell'isola di Cipro, la cui importanza è attestata dall'imponenza delle vestigia archeologiche. Vi risiedeva una comunità giudaica numerosa alla quale si rivolsero Paolo e Barnaba all'inizio della loro prima missione (At 13,5). Nel 115 d.C. scoppiò una rivolta particolarmente grave e in seguito l'accesso all'isola fu vietato agli Ebrei. CSaul

SALATO, MARE In ebr. *yām-hammelaḥ*, "mare del sale"; una delle designazioni bibliche del mar →Morto (Nm 34,3.12; ecc.). ELip

SALCA In ebr. *salkāh;* città del regno di Og in Basan (Dt 3,10; Gs 12,5) presente nell'eredità che Mosè lascia alle tribù transgiordane (Gs 13,11). Fu alla fine assegnata ai Gaditi (1Cr 5,11). È forse identificabile con l'attuale Salḫād, 58 km a est di Edrei. MDef

SALE In ebr. *melaḥ*, in greco *halas;* il s. è un condimento e anche un mezzo per conservare gli alimenti (Gb 6,6; la città di Tarichea, in greco *Tarícheia*, sulla riva occidentale del lago di Tiberiade era specializzata nella conservazione del pesce sotto s.). "Mangiare il s. di qualcuno" vuol dire mangiare il suo pane ed è sinonimo di "essere dipendenti della casa di qualcuno" (Esd 4,14; cfr. latino *salarium*, "salario", del soldato). Precisamente perché il s. conserva e la "salatura" dà gusto ai cibi, esso è il simbolo di ciò che è prezioso e di ciò che dura; anche per questo motivo il s. ha importanza nella vita religiosa dei popoli antichi. "Mangiare del s. con qualcuno" significa fare un patto di amicizia con lui; un patto di s. è un patto indissolubile (Nm 18,19). Si cospargono i sacrifici con del s. o lo si mescola al sacrificio (Lv 2,13; Ez 43,24); si aggiunge del s. all'incenso profumato preparato a regola d'arte (Es 30,35). Le cerimonie cultuali del Tempio di Gerusalemme esigono una tale quantità di s. che vengono costituite delle riserve in un "granaio di s." (Esd 7,22). Il bambino appena nato è frizionato con s.; molti autori vedono in questa usanza non una misura igienica, ma un rito religioso (Ez 16,4). Eliseo risana l'acqua delle sorgenti vicino a Gerico gettandovi del s. (2Re 2,19-22). In guerra le località conquistate, destinate alla desolazione e alla sterilità, sono rase al suolo e le rovine sono cosparse di s. (Gdc 9,45). Nel NT il s. è l'immagine della sapienza e della purezza morale; i discepoli di Gesù devono essere il s. della terra (Mt 5,13; Mc 9,50; Lc 14,34s) che non deve diventare scipito (il s. era mescolato ad altri condimenti che potevano perdere il loro gusto per l'azione dell'umidità).

Bibl. TWAT, IV, 911-914; TWNT, I, 229; W.R. Hutton, *The Salt Sections in the Gospels*, ExpTim 58, 1946-47, 166-168 (D.R. Griffiths, ExpTim 59, 1947-48, 81); O. Cullmann, *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?*, RHPR 37, 1957, 36-43. JvD-JArg

SALE, CITTÀ DEL In ebr. *'îr-hammelaḥ*, "città del sale"; località del deserto di Giuda (Gs 15,62) che sfruttava senza dubbio una montagna di sale sulle rive del mar Morto. Si tende a identificarla con ḫirbet →Qumrân. MDef

SALE, MARE DEL In ebr. *yām hammelaḥ*, "mare del sale"; uno dei nomi ebraici del mar Morto (Gen 14,3; Gs 18,19). MDef

SALE, VALLE DEL In ebr. *gê'-melaḥ*, "valle del sale"; parte dell'Araba, testimone di numerose sconfitte degli Edomiti secondo 2Sam 8,13; 1Cr 18,12; Sal 60,2; 2Re 14,7; 2Cr 25,11. È forse l'attuale es-Sebḫa, all'estremità sud del mar Morto. MDef

SALEM In ebr. *šālem*.
1 Antica città regale di →Melchisedek (Gen 14,18). Eb 7,1-2 conserva il ricordo di questo personaggio e vede in S. "(la città della) pace" (in ebr. *šalôm*). S. è assimilata a Gerusalemme dal Sal 76,3 e da Giuseppe Flavio (*A.J.* 1,180). Dopo aver condiviso tale opinione, Gerolamo finisce per identificare S. con un villaggio chiamato Salumias, circa 10 km da Scitopoli/Bet-Sean, e rimprovera agli altri Padri di identificarla con Gerusalemme (*Lettere* 73,2-7).
2 Località situata circa 5 km a est di Sichem (oggi Salim) e talvolta sostituita a quest'ultima nella LXX (Gen 33,18; Ger 41,5). Gdt 4,4 fa sicuramente riferimento alla stessa località di S. MDef

SALICE L'ebr. *ṣapṣāpāh* (Ez 17,5) designa il s. *(Salix)*, mentre *'ărābāh* (Lv 23,40; Sal 137,2; Is 44,4), che le antiche versioni traducono generalmente con "s.", designa nel Sal 137,2 senza dubbio il pioppo dell'Eufrate *(Populus euphratica)*. HF-JCMar

SALICI, TORRENTE DEI In ebr. *naḥāl hā 'ărābîm;* corso d'acqua situato al confine del territorio

di Moab (Is 15,7); si tratta forse del corso inferiore del wādi el-Ḥesā (lo →Zared biblico) dove abbondano i salici. MDef

SALIM In greco *salim;* località presso Ennon (Gv 3,23), che bisogna identificare probabilmente con →Salem presso Scitopoli o Sichem. AvdB-CSaul

SALISA In ebr. *ʾereṣ šālišāh,* "paese di S."; regione situata presso la montagna di Efraim e che Saul percorre alla ricerca delle asine di suo padre (1Sam 9,4). Il toponimo deve essere certamente accostato a →Baal-S. MDef

SALLUM In ebr. *šallûm,* "restituito"; potrebbe trattarsi di una forma ipocoristica che significa "Jahweh ha conservato nella pace" oppure "Jahweh ha completato, restituito".

1 Re d'Israele: regnò solo un mese, sicuramente nel 743 (2Re 15,10.13-15). Figlio di Iabes, s'impossessa del trono dopo aver assassinato →(2) Zaccaria a Ibleam, là dove →Acazia di Giuda era stato ferito a morte da Ieu, il fondatore della dinastia. Se Iabes è la città di Galaad, si potrebbe trattare di una congiura transgiordana appoggiata da Damasco e di tendenza anti-assira. Non si hanno altre notizie su di lui. È assassinato e detronizzato da →Menachem.

2 Marito della profetessa →Culda. Figlio di Tikva, figlio di Carcas, secondo 2Re 22,14; figlio di Tokat, figlio di Casra, secondo 2Cr 34,24. È il guardarobiere del Tempio di Gerusalemme.

3 Nome del re →Ioacaz in Ger 22,1 e 1Cr 3,15; è possibile che Ioacaz sia il nome di intronizzazione. JAun

SALMAN In ebr. *šalman;* nell'annunciare la devastazione di Efraim, Osea fa allusione a S. che devastò Bet-Arbel (10,14). Non è stato identificato con certezza né il luogo, né il personaggio, né l'avvenimento. Si è pensato che potesse trattarsi di una abbreviazione di →Salmanassar, e si fa il nome di →(1) Pul dato a Tiglat-Pileser III. Lo si identifica piuttosto con un re moabita contemporaneo di Salamanu. JAun

SALMANASSAR In ebr. *šalmanʾeser* dall'acc. *šulmanu-ašared,* "Shulmanu è preminente (superiore)"; nome di cinque sovrani assiri; due di essi hanno un ruolo nella storia biblica.

1 Salmanassar III (858-824), figlio di Assurnaṣirpal. Perseguì con ostinazione un piano di conquista dei paesi mediterranei. La Bibbia non lo menziona e passa sotto silenzio la battaglia di Karkar sull'Oronte (853), dove egli affronta una coalizione siriana nella quale →(1) Acab di Samaria ha un ruolo di primo piano. Gli annali assiri parlano di vittoria (ANET, 278s; TPOA, 85-87). A giudicare dagli avvenimenti che seguirono, fu però piuttosto una sconfitta che non una vittoria per S. Nell'841 ricevette il tributo di →Ieu (ANET, 280.281; TPOA, 89 s). S. fu uno dei grandi re d'Assiria.

2 Salmanassar V (727-722), figlio di Tiglat-Pileser III. Si sa poco di lui, ma la Bibbia lo menziona due volte (2Re 17,3-5; 18,9-10). L'azione che costrinse →(2) Osea a pagare un tributo si situa probabilmente nel 725 (17,3). Si può datare al 724 la ribellione del re d'Israele e la sua prigionia. L'assedio di Samaria durò tre anni (724-722). Fu proprio S. a conquistare la città, come riferisce la Bibbia e come si dice nella *Cronaca Babilonese* (TPOA, 10s). Egli morì durante questi avvenimenti e Sargon II si attribuì il merito della conquista della città; fu lui, invece, a deportare le popolazioni a Chelac, sul →Cabor e nella Media (ANET, 284 s; TPOA, 109s, 11s; 2Re 17,6; 18,11).

Bibl. M. Elat, *The Campaign of Shalmaneser III against Aram and Israel,* IsrEJ 25, 1975, 25-35; J.A. Brinkman, *A Further Note on the Date of the Battle of Qarqar and Neo-Assyrian Chronology,* JCS 30, 1978, 173-175; S. Timm, *Die Angaben der annalistischen Texte Salmanassars III,* in *Die Dynastie Omri,* Göttingen, 1982, 185-200. JAun

SALMI, LIBRO DEI

1 Titolo I termini "salmo" e "salterio" derivano dal greco *psalmos,* "canto accompagnato dalla cetra", e *psalterion,* "cetra" (LXX Gen 4,21), poi "raccolta di salmi" (codice Alessandrino della LXX). In ebr. il salterio ha il nome di *tᵉhillîm,* "lodi", abbreviazione di *sēper tᵉhillîm,* "libro di lodi", trascritto *sphar thelleime* in Origene (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 6,25) e *sephar tallim* in Gerolamo *(Psalterium iuxta Hebraeos).* Sebbene la parola *tᵉhillîm* appaia nel rotolo 11QSalᵃ (col. 27,4) di Qumrân, in cui designa i 3.600 cantici presumibilmente composti da Davide, la denominazione più antica del salterio biblico sembra essere stata *(sēper) mizmōrōt,* "(libro di) canti". Essa è attestata nel *Talmud Palestinese* (YerBer 4,3 7d-8a; YerSab 16,1,15c; YerTaa 2,2,65c) e si riflette nel titolo siriaco del libro, *ktābā d-mazmūrē,* "libro di canti". L'antico titolo greco, *biblos psalmōn,* "libro di salmi", che si trova in Lc 20,42; At 1,20 e il codice Vaticano della LXX, ne è l'equivalente esatto, poiché *psalmos* traduce nella LXX l'ebr. *mizᵉmôr.*

2 Formazione Il salterio è una raccolta di poesie religiose, in maggioranza di origine liturgica. L'attuale raccolta, in cui i Sal 1-2 sono come la prefazione e il Sal 150 la dossologia finale, è divisa, certamente a imitazione del Pentateuco, in cinque libri che sono separati da brevi dossologie (Sal 41,14; 72,18s; 89,53; 106,48). Questa raccolta fu costituita in data relativamente recente, sulla base di raccolte preesistenti. La prima raccolta comprende i Sal 3-41 e la seconda i Sal 51-72. Dal salterio frammentario di 4QSalᵃ, del II sec. a.C., risulta che queste due raccolte erano già riunite in epoca asmonea. I compilatori le hanno attribuite a Davide, primo salmista (1Cr 16,7) e "soave cantore d'Israele" (2Sam 23,1). La tradizione ha visto in Davide l'autore di tutto il

Salterio per il suo talento musicale (1Sam 16,6-18; cfr. Am 6,5) e poetico (2Sam 1,19-27; 3,33s), e per il suo interesse per il culto (2Sam 6,5.15s; 1Cr 16,4-38; 25). Il Sal 72, attribuito a Salomone, si chiude con il colofone: "Fine delle preghiere di Davide figlio di Iesse". A questi due gruppi davidici è stato aggiunto il salterio di Asaf (Sal 50; 73-83) e quello dei figli di Core (Sal 42-49; 84-85; 87-88), quello delle Ascensioni (Sal 120-134) e i salmi alleluiatici (Sal 105-107; 111-118; 135-136; 146-150). Tra questi gruppi è stato inserito un gruppo di salmi attribuiti a Davide (Sal 86; 101; 103; 108-110; 138-145), un salmo di Etan (Sal 89), uno di Mosè (Sal 90). Il perché di queste attribuzioni è solo materia di congetture. La coesistenza di più raccolte è provata dai salmi che figurano due volte nel salterio, come i Sal 14 = 53; Sal 40,14-18 = 70; Sal 57,8-12 + 60,7-14 = 108. Questi esempi, a cui si può aggiungere 1Cr 16,8-36 = Sal 105,1-15 + 96 + 106,47s, indicano anche che un salmo può costituire da solo una piccola raccolta di brevi composizioni preesistenti. Ciò risulta anche da alcune differenze tra le tradizioni manoscritte parallele: la LXX e la Volgata hanno riunito i Sal 9 + 10 e 114 + 115, ma hanno diviso in due i Sal 116 e 147, il che ha come conseguenza che nella numerazione hanno un'unità in meno rispetto alla Bibbia ebraica, dal Sal 10 al Sal 148. Se il midrash dei Sal riduce il loro numero a 147 (MidSal 22,19; 104,2), combinando alcuni Sal a due a due (Sal 1 + 2; 114 + 115 e probabilmente 117 e 118), è per farli corrispondere al numero delle pericopi bibliche *(sᵉdārîm)* nel ciclo triennale impiegato in Palestina. Esistono altre divisioni del salterio canonico, in 148, 149, 151 e anche 170 salmi. Queste variazioni non alterano il contenuto dell'insieme, salvo nel caso del Sal 151 della LXX, che è attestato anche dal salterio del codice siroesaplare, quello della *Vetus Latina* e dal rotolo 11QSalᵃ di Qumrân (prima metà del I sec. a.C.). Inoltre, esso compare come SalSyr I tra i cinque salmi siriaci apocrifi attestati nel X secolo in un libro dottrinale di un vescovo nestoriano. Tre di questi ultimi (SalSyr 1-3 = Sal 151-153) fanno del resto parte del rotolo 11QSalᵃ che comprende ugualmente il salmo di Sir 51,13s, tre salmi finora sconosciuti, e un passaggio in prosa che descrive l'opera lirica di Davide. Altri salteri frammentari di Qumrân, per es. 4QSalᶠ che è del I secolo a.C., contengono parimenti dei salmi canonici e apocrifi.

Sembra di dover concludere che il contenuto del salterio canonico non era ancora definitivamente fissato, a Qumrân, all'inizio del I sec. d.C., anche se Davide era già considerato l'autore dei Sal. Senza trattare qui delle numerose varianti in particolare, bisogna però notare che il contenuto degli stessi salmi individuali si prestava a variazioni notevoli. Per es., in 11QSalᵃ il Sal 136 è seguito immediatamente dal Sal 118,1.15s.8s.29, mentre il frammento 4Q236 del Sal 89 offre la seguente sequenza dei vv.: 20-22.26.23.27-28.31 (RB 73, 1966, 94-104 e tav. I). Viste le sue particolarità ortografiche, questo testo su pelle deve esser stato copiato su un manoscritto molto antico, probabilmente pre-esilico. Fatti del genere mostrano che i Sal, come tutti i libri biblici, sono passati attraverso diversi stadi redazionali e che il salterio ha ricevuto la sua forma attuale solo verso la fine del processo di formazione del canone veterotestamentario.

3 Posto nel canone Secondo una baraita del *Talmud di Babilonia* (BabBB 14b) il salterio dovrebbe seguire il libretto di Rut e precedere Gb e Pr. La ragione di tale sistemazione sta forse nel fatto che Rt 4,18-22 dà la genealogia di Davide, il presunto autore dei Sal. Nella tradizione palestinese, invece, i Sal erano collocati in testa agli Agiografi o *Kᵉtûbîm*, a meno che non fossero preceduti da 1-2Cr, come nel codice di Aleppo e il codice di Leningrado B 19^. Nelle Bibbie stampate i Salmi vengono tuttavia al primo posto il che sembra corrispondere al loro posto abituale nell'antico canone ellenistico. In effetti, 2Mac 2,13 menziona "i libri che concernono i re e i profeti, e gli scritti di Davide"; ciò implica la presenza del salterio dopo i libri profetici anteriori e posteriori. Lo stesso ordine si ritrova in Filone d'Alessandria che elenca "le leggi, gli oracoli dati dai profeti, i salmi e gli altri scritti" (*De Contemplatione* 25), come pure nel NT, dove Lc 24,44 si riferisce alla "Legge di Mosè, i Profeti e i Salmi". Queste fluttuazioni del posto dei Sal indicano che l'ordine degli Agiografi non era definitivamente fissato verso gli inizi dell'era cristiana.

4 Testo Il testo masoretico dei Sal è pieno di difficoltà su cui ci si accanisce da secoli. Il tentativo recente e così originale di M. Dahood, che aveva cercato di risolvere questi problemi ricorrendo a "paralleli" ugaritici, sembra si sia risolto in un fallimento, a giudicare dalle critiche che ha suscitato. Il suo errore principale è stato il ricorso costante alle correzioni testuali, procedimento già in voga alla fine del XIX secolo e nella prima metà del XX, per es. in B. Duhm e in H. Gunkel. Non si potrà fare questo rimprovero ai rappresentanti di un'altra tendenza, che si è affermata in particolare nella versione del salterio della "Jewish Publication Society of America" (*The Writings — Kethubim*, Filadelfia, 1982, 1-196). Il suo scopo è quello di offrire una traduzione il più possibile fedele e comprensibile del testo masoretico dei Sal, senza proporre correzioni testuali. Spesso i traduttori danno un'altra traduzione possibile e quasi in ogni salmo si trova la nota: "significato dell'ebraico incerto". Il lettore è così avvertito delle numerose oscurità del testo ebraico e si può rendere conto, in una certa misura, dello stato precario della traduzione testuale. La terza maniera di affrontare le difficoltà dei testi dei Sal potrebbe essere definita "diacronica". Ci si sforza, cioè, di risalire al di là del testo masoretico, di ritrovare, se possibile, la forma originaria dei Sal e di studiare le trasformazioni che hanno subito nel corso della loro trasmissione. In tale approccio si devono evidentemente utilizzare le varianti dei manoscritti di Qumrân, alcuni ancora inediti, e quelle che presuppongono le versioni antiche, precedenti il lavoro dei masoreti, in particolare il salterio greco, di

cui sono stati accuratamente studiati i Sal 51-95 da parte di M. Caloz (*Études sur la LXX origénienne du psautier,* Fribourg-Göttingen, 1978), e il salterio siriaco, ormai accessibile in un'edizione critica (*The O.T. in Syriac according to the Peshitta Version. The Book of Psalms,* Leiden, 1980). Bisogna tener conto del ritmo, della struttura strofica, del parallelismo, ed essere attenti ai procedimenti stilistici e alle strutture letterarie, in modo da poter discernere le glosse e le varianti del testo di base. L'esegesi dei Sal deve anche far appello ai metodi della storia delle →forme, per determinare il genere letterario delle unità letterarie primitive. Infine, essa non può mai perdere di vista le regole dell'antica grammatica ebraica, per quel che concerne l'ortografia, la fonetica, la morfologia e la sintassi, sempre tenendo conto del carattere poetico dei testi. I commentari che seguono questa via complessa e difficile sono rari, anche se è la sola che permette di scoprire tutta la ricchezza del salterio e le sue implicazioni religiose e cultuali. Bisogna ancora aggiungere che la divisione dei versetti salmici in stichi ed emistichi, così come si presenta nelle attuali edizioni critiche e nelle traduzioni moderne, è già un'interpretazione dei Sal. Infatti, i Sal sono presentati nei manoscritti come dei testi in prosa, a parte qualche eccezione. La Bibbia masoretica utilizza tuttavia un particolare sistema di accentazione per i tre libri poetici: Sal, Gb e Pr. Questi segni grafici, che in genere indicano il posto dell'intonazione, segnano, nello stesso tempo, le cesure o tagli della frase, e mostrano così come i masoreti medioevali ritenevano di dover raggruppare le parole che formano il versetto.

5 Data L'esegesi critica del XIX secolo considerava i Sal come il prodotto dell'epoca dei Maccabei e degli Asmonei. Oggi, alcuni autori non esitano a datare il 75 per cento dei Sal all'epoca persiana cioè V e IV sec. a.C. Questa opinione non tiene però conto delle differenze di lingua, di stile e di ispirazione che distinguono i Sal dagli *Inni* qumranici (1QH), risalenti al II sec. a.C., né delle analogie innegabili tra la fraseologia dei Sal e quella dei poemi di Ugarit, che sono ad essi anteriori, o quella delle preghiere e inni assiro-babilonesi che sono del II millennio o della prima metà del I millennio a.C. La versione greca del salterio, che è una delle peggiori dell'AT, prova d'altra parte che la lingua dei Sal non era più compresa dai traduttori del II sec. a.C. e, a fortiori, dai revisori posteriori. Tale stato di cose sarebbe inspiegabile se la maggior parte dei Sal fosse del V e IV secolo. Si è perciò certamente più vicini alla verità datando il 75 per cento dei Sal in epoca monarchica, sempre ammettendo che i Sal siano stati ritoccati, glossati o riuniti durante il periodo persiano e anche ellenistico, quando si è cercato di adattarli a esigenze nuove. I profeti pre-esilici e quelli dell'esilio sono stati influenzati dalla terminologia salmica, che era quella del culto e della vita religiosa del loro tempo. Rimane tuttavia difficile attribuire una data appena approssimativa a dei Sal isolati che solo eccezionalmente contengono allusioni ad avvenimenti storici (Sal 137). Non bisogna infatti dimenticare che i pretesi riferimenti al "ritorno dei prigionieri di Sion", per es. il Sal 126, non sono dovuti che a traduzioni inesatte dell'ebraico che evoca il "ristabilirsi della fortuna di Sion".

6 Generi letterari Alcuni Sal hanno un sottotitolo che precisa la circostanza della vita di Davide in cui il salmo fu composto (Sal 3; 7; 18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142). Questi sottotitoli sono dovuti ai compilatori del salterio, ai quali il genere del Sal considerato suggeriva una situazione tipica nella vita del re. Davide avrebbe così composto il lamento individuale del Sal 3 quando fuggiva davanti ad Assalonne, e il ringraziamento individuale del Sal 18 dopo che Jahweh lo ebbe liberato da tutti i suoi nemici e dalla mano di Saul. Gli antichi compilatori si rendevano dunque conto del fatto che un Sal di un dato genere rispondeva a una situazione vissuta di un certo tipo. Nell'esegesi moderna, soprattutto a partire da Hermann →Gunkel, si è iniziato a classificare i Sal secondo i loro generi letterari e a scoprire la situazione cultuale tipica a cui ciascun genere corrispondeva. Ciò suppone, certamente, che la maggior parte dei Sal siano stati composti per il servizio del culto, come spesso indica il loro contenuto (cfr. Sal 20; 26; 27; 66; 81; 107; 116; 134; 135; ecc.) e non per il piacere intellettuale dei letterati che sanno apprezzare delle composizioni liriche in stile arcaicizzante. Si possono ora distinguere una quindicina di generi salmici, di cui si trovano esempi anche fuori dal salterio, per es. Es 15; Gdc 5.

A *Gli inni o salmi di lode.* Costituiscono un gruppo importante, in cui si possono distinguere diversi sottotipi, descritti con molta precisione da F. Crüsemann (*Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel,* Neukirchen-Vluyn, 1969). Il sottotipo meglio attestato nella Bibbia è quello dell'inno imperativo, che comincia con un verbo all'imperativo plurale che invita i fedeli a lodare e a celebrare Jahweh. L'origine lontana è forse egiziana e il più antico esemplare biblico sembra essere il canto di Maria, in Es 15,21. Gli imperativi innici sono normalmente seguiti dalla particella ebraica *kî,* che introduce il ricordo dei prodigi di Jahweh. Questo consisteva originariamente in una frase assai breve, con un verbo al passato, di cui Jahweh era il soggetto. L'inno imperativo è rimasto in forma concisa fino all'epoca dell'esilio babilonese, come testimoniano i testi di Is 44,23; 49,13; 52,9. Si incontra questa forma breve nei Sal 9,12s; 22,24s; 106,1; 107,1; 117,1s; 118,1-4.29; 136,1; Dt 32,43; Ger 20,13; 33,11; 1Cr 16,34; 2Cr 20,21, passi che costituiscono delle unità formali complete. Arricchendo e irrobustendo questi elementi costitutivi dell'inno imperativo, i salmografi hanno creato il Sal (47); (81); 96; 100; 105; 107; 134; 136; 148; (149); 150; Is 42,10-13. Il secondo sottotipo degli inni è caratterizzato dall'uso di participi, il cui impiego innico era molto diffuso in Mesopotamia e in Egitto, e probabilmente a Canaan, come suggeriscono gli epiteti participiali attribuiti alle divinità nei testi di Ugarit. I participi innici, che compaiono pure in serie, non sembrano avere alcun legame forma-

le con gli inni imperativi, come si può vedere nei Sal 65,7s; 68,7.36b; 104,2-5.10s; 145,14-16.20; 146,6-9; 1Sam 2,6-8 (cfr. Sal 103,3-6). Essi si differenziano anche per il contenuto: mentre gli inni imperativi celebrano i prodigi di Jahweh in favore di Israele, i participi innici descrivono il Dio creatore, signore della natura e protettore dei deboli. Sebbene nessun Sal si presenti sotto la forma di un inno puramente participiale, i testi profetici sembrano indicare che i Sal di questo sottotipo terminano con l'espressione "Jahweh (Sabaot) è il suo nome" (Is 47,4; 51,15; 54,5; Ger 10,16; 31,35; 32,18; 33,2; 50,34; 51,19; Am 4,13; 5,8; 9,6). Anche il testo di Am 4,13 + 5,8 + 9,5 sembra conservare i resti di un antico inno participiale. Nel salterio il Sal più caratteristico di questo stile è il 147 (vv. 2-4.6.8s. 14-17.19).

Il terzo sottotipo di inni è quello degli inni individuali, che solitamente cominciano con un verbo alla prima persona dell'imperfetto o del coortativo (Es 15,1; Sal 8,2; 77,12; 89,2; Is 63,7; cfr. Sal 104,33), o con una formula che esprime la fiducia in Jahweh (Es 15,2; Sal 74,12; 104,1b; 1Sam 2,1; cfr. Sal 44,5). Questo gruppo di Sal è eterogeneo. Alcuni Sal comportano un'invocazione rivolta a Jahweh alla seconda persona del passato in cui si ricordano i suoi prodigi (Es 15,6-8.10.12s.17; Sal 8,3.4b.6s; 9,6; 44,2s.8; 65,6.10-12; 68,19; 74,13-17; 77,15s.21; 80,9s; 85,2-4; 89,11-13; 90,3.5.8; 99,4.8; 104,18b.9. 20.24b.26b.28-30; Is 25,2.4; 63,14; Ab 3,13-15). Altri inni individuali sono caratterizzati da una lode a Jahweh alla terza persona e compongono una serie di participi innici (Sal 146; 1Sam 2,1-10). Tutti questi stili di inni individuali si trovano a Ugarit, dove si incontrano anche dei passaggi innici costituiti da proposizioni nominali. Questo stile è ugualmente attestato nei Sal 19,8-12; 29,3s; 36,6s; 47,3.9; 77,14; 96,4-5a.6; 99,2.3b-4a; 103,8; 111,2s.7s.9c.10c; 113,3s; 145,3.8s.13.17; 147,5; Is 33,22, la cui forma innica può essere qualificata come epitetica. Se nessun Sal attuale testimonia un determinato stile allo stato puro, è in ragione della storia della trasmissione dei Sal, le cui stesse testimonianze testuali ci fanno vedere la casualità.

B *Le teofanie.* Esse evocano la venuta di Jahweh nell'uragano, il temporale, il fuoco, in cui Dio rivela il suo →splendore (Dt 33,2-5.25-29; Gdc 5,4s; Sal 18,8-16; 29,3-9b; 50,2s; 68,8s; 77,14-20; 97,2-5; 144,5s; Mi 1,3s; Na 1,2-6; Ab 3,3-15). I passi teofanici dei Sal sembrano essere delle unità originariamente indipendenti, ripresi in seguito nei Sal compositi, o degli estratti di antichi poemi teofanici. Muovendo da queste osservazioni, J. Jeremias è giunto a stabilire l'esistenza di un genere salmico di teofania, a determinarne le caratteristiche e a ritracciarne la storia (*Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung,* Neukirchen, 1977²). L'ambiente d'origine del genere, che si riallaccia alle teofanie orientali del dio Sole e del dio della tempesta, deve essere cercato in una situazione cultuale analoga a quella da cui sono scaturiti gli inni, più precisamente la celebrazione della vittoria di Jahweh. Quando il significato delle guerre di Jahweh si fu stemperato, il genere biblico delle teofanie sopravvisse nella tradizione profetica del "giorno del Signore".

C *I canti di Sion.* Hanno per tema l'elogio della città santa e del Tempio di cui Jahweh ha fatto la sua dimora (Sal 46; 48; 76; 87; 125; cfr. 126; 137; Is 60,1-22; 62,1-8). È un'idea comune nel Vicino Oriente che il dio ha dei legami speciali con la "sua" città e il "suo" tempio e che egli li protegge con tutti coloro che vi cercano rifugio e vi sono ammessi. I Sal biblici contengono dei motivi mitici preisraelitici, come il monte di Dio, le acque paradisiache, la lotta contro il caos. Questi motivi possono provenire da una tradizione cultuale di Gerusalemme, ma si applicano a Sion non di più e meglio che a un'altra città santa o a un altro santuario, e i paralleli di Ugarit provano che effettivamente quelle immagini erano utilizzate in altri contesti. I canti individuali di pellegrini che si recano a Sion si assimilano ai cantici di Sion (Sal 84,2-5.11-12a; 122).

D *I canti di intronizzazione di Jahweh.* Studiati da É. Lipiński (*La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël,* Bruxelles, 1968²), riflettono la celebrazione dell' →intronizzazione divina a Sion (Sal 93; 97; 99). Il loro inizio, che riprende la proclamazione "Jahweh è diventato re!" (cfr. Is 52,7), ne costituisce il tratto caratteristico. Sulla scia di H. Gunkel si uniscono spesso i Sal 47; 96; 98 ai canti di intronizzazione di Jahweh. La loro struttura d'insieme ricorda tuttavia il canovaccio tipico degli inni imperativi, sebbene si rilevino anche delle forme evolute di teofania (Sal 96,11-13; 98,7-9) e dei passaggi in stile epitetico (Sal 47,3.8.10b; 96,4).

E *Le suppliche o lamentazioni individuali.* Costituiscono un genere importante, in cui si distinguono le preghiere di innocenti che implorano un giudizio favorevole di Dio (Sal 3-5; 7; 11; 17; 23; 26-27; 57; 63), i lamenti individuali di fedeli che si lamentano dell'indifferenza di Dio, della loro deplorevole situazione e dell'ostilità dei loro nemici (Sal 6; 13; 22,2-27; 25; 27B; 28; 31; 35; 38; 42-43; 55; 57; 61; 69; 71; 77,2-11; 86; 88; 102; 119; 120; 141-143) e dei salmi di penitenza (Sal 51; 130). Dallo studio di E.S. Gerstenberger (*Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im AT,* Neukirchen, 1980) risulta che questo genere letterario ha la sua origine in una cornice cultuale e rituale, proprio come le preghiere di implorazione babilonesi, la cui forma e genere sono stati studiati da W. Mayer (*Untersuchung zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwörungen"*, Roma, 1976). Queste suppliche, indirizzate all'individuo minacciato o sofferente, erano tuttavia il riflesso di un cammino della comunità familiare, toccata da prove che colpivano uno dei suoi membri. Solamente a uno stadio ulteriore questo genere di preghiere e di riti che le accompagnavano fu inserito nel culto ufficiale di Jahweh. I Sal attuali rappresentano naturalmente questa tappa successiva nella storia del rituale di supplica individuale. Per questo alcuni Sal contengono allusioni al cerimoniale che accompagnava, nel Tempio, il giuramento divino, come ha mostrato

W. Beyerlin (*Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, Göttingen, 1970). Quanto ai Sal di penitenza, è possibile che il Sal 51,3-19 sia appartenuto al rituale di una cerimonia reale di purificazione, come pensa E.R. Dalgish (*Psalm Fifty-One in the Light of Ancient Near Eastern Patternism*, Leiden, 1962). Si penserà naturalmente al rituale assiro della "Casa di bagno", *bît rimki*, studiato da J. Laessoe (*Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki*, Copenhagen, 1955).

F *I Salmi di fiducia.* Sono delle confessioni pubbliche di fiducia prima di un sacrificio di ringraziamento (Sal 11; 23; 27,1-6; 62). La loro lontana origine deve essere cercata nelle confessioni private di fiducia in Dio, simili a quelle degli scarabei egiziani studiati a più riprese da E. Drioton (cfr. DBS, IX, 69).

G *I Salmi di ringraziamento individuali.* Hanno la loro origine liturgica nel rituale del sacrificio votivo di ringraziamento (Sal 18,3-7.17-30; 30; 32,3-7; 34; 40; 41,5-13; 52; 66,13-20; 116; 138; Is 12,1s; 38,10-20; Gl 2,3-10; Gb 33,19-28; Sir 51,1-12). Malgrado le somiglianze con gli inni individuali, i Sal di questo genere costituiscono un gruppo distinto che offre notevoli analogie con le iscrizioni di steli egiziane di Neb-Re e di Nefer-Abu, da una parte, e i canti mesopotamici dei "(giusti) sofferenti", dall'altra. I Sal biblici si caratterizzano per la loro concisione e la sobrietà di dettagli.

H *Le suppliche nazionali.* Fanno parte del rituale dei grandi giorni di "digiuno", celebrati in occasione di calamità pubbliche (Sal 44,10-15.18-27; 60,3-14; 74; 79; 80; 83; 85,2-8; 89,39-46.50-52; 90; 123; Lam 5; Ger 14,2-9.19-22; Is 59,9-15a; 63,7-64,11). Una presentazione d'insieme di questo genere e del suo ambiente d'origine è stata fatta da É. Lipiński (*La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris, 1969). Infatti, le liturgie di penitenza nazionali, che ne costituiscono la cornice, sono tra le forme di culto meglio attestate nell'antico Israele. Quando una guerra, una battaglia perduta, una epidemia, una prolungata siccità o un cattivo raccolto, un'invasione di cavallette o qualche calamità colpivano la nazione, quando un pericolo si profilava all'orizzonte e minacciava di abbattersi sul popolo, le autorità competenti decidevano un giorno di penitenza collettiva. Questo doveva celebrarsi nel santuario in occasione di un pellegrinaggio annuale o in una data scelta appositamente.

I *I salmi di ringraziamento di Israele.* Considerati da H. Gunkel come un genere formalmente indipendente, non si distinguono facilmente dagli inni. Bisogna tuttavia notare che i Sal 125; 129, nel loro stato attuale, sono adattamenti nazionali di salmi individuali. W. Beyerlin considera il Sal 107 un canto che accompagnava i sacrifici pubblici di ringraziamento, come suggerisce il v. 22 (*Werden und Wesen des 107. Psalms*, Berlin, 1979). Dal punto di vista formale, però, questo Sal composito si collega agli inni e, nella sua forma attuale, prelude ai Sal post-biblici dell'epoca ellenistica, già studiati da H.L. Jansen (*Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungs-kreis und ihr "Sitz im Leben"*, Oslo, 1937).

J *I salmi regali.* Reinterpretati più tardi in senso messianico, hanno per oggetto la persona del re o la dinastia reale. Non formano propriamente parlando un genere letterario particolare, ma riflettono diverse situazioni tipiche. I salmi regali conservati nella Bibbia si riferiscono all'intronizzazione del monarca (Sal 2; 72; 110), al suo matrimonio (Sal 45), alla sua partenza per la guerra (Sal 20), alle sue vittorie (Sal 18,32-51; 21) e alla scelta divina della stirpe davidica (Sal 89,2-5.20b-38; 132,2-7.11-15.17s). Si potrebbero aggiungere il Sal 27,1-6, un salmo regale di fiducia, e il Sal 51,3-19, un salmo regale di penitenza, come pure il canto di gioia di Zc 9,9s che celebra il ritorno vittorioso di un re (cfr. VT 20,1970, 50-53).

K *Le liturgie d'ingresso al santuario.* Costituiscono un genere particolare (Sal 15; 24,3-6; 118,19s; Is 33,14b-16; Mi 6,6-8; Ez 18,5-17), studiato da K. Koch (*Tempeleinlassliturgien und Dekaloge*, in *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferung*, Neukirchen, 1961, 45-60). Si può aggiungere a essi un salmo di processione verso il santuario (Sal 95,1-7).

L *I salmi di congratulazione.* I salmi di congratulazione ripresi nel salterio si rivolgono al fedele ritualmente puro e autorizzato a penetrare nel santuario (Sal 1,1-6 + 2,11s), ai pellegrini venuti al Tempio (Sal 84,6-8.12b-13; 112; 128), al giovane padre di famiglia. Questo genere è stato studiato da É. Lipiński (*Macarisme et psaumes de congratulation*, RB 75, 321-367).

M *Gli oracoli di protezione divina* ripresi nel salterio sono due poemi rivolti all'uomo che ha chiesto aiuto a Jahweh (Sal 91; 121), e un testo recitato da colui che ha trovato rifugio presso Dio (Sal 73). Anche il Sal 16, classificato di solito tra i lamenti individuali, ha alcuni tratti comuni con i salmi di protezione divina.

N *Le requisitorie sulla rottura dell'alleanza.* Sono rivolte al popolo e dovevano far parte, originariamente, di una liturgia (Sal 50,7-23; 78; 81,6-17; 95,8-11). Possono essere accostate alle requisitorie profetiche già studiate da J. Harvey (*Le plaidoyer prophétique contre Israël sur la rupture de l'Alliance*, Brugge, 1967).

O *I salmi di giudizio di Dio.* Sono delle requisitorie di Jahweh contro gli empi (Sal 58; 75; 82). Sono da accostare all'oracolo di Ez 28,2-10 che appartiene allo stesso genere letterario.

P *I salmi →alfabetici.* Questi salmi (9-10; 25; 37; 111; 112; 119; 145) sono qualche volta classificati in altre categorie, ma hanno in comune il loro carattere alfabetico che è una forma di espressione della saggezza sacerdotale. Tra le altre composizioni sapienziali del salterio, che appartengono a generi distinti, si rilevano delle satire (Sal 14; 53; 36,2-5.13), delle confutazioni (Sal 49; 94,7-11) e un elogio (Sal 133). Le confutazioni potrebbero tuttavia essere degli adattamenti di un genere giuridico piuttosto che sapienziale.

Q *Composizioni "informi"*. Ancora una volta si deve sottolineare che sono rari i salmi che, nel loro stato attuale, si presentano come dei modelli puri di un determinato genere. Esistono, inoltre, delle composizioni "informi", come i Sal 68; 115, che sfuggono finora a ogni rigorosa classificazione. Potrebbero riflettere una liturgia o essere, molto semplicemente, dei Sal compositi, più eclettici di altri.

Bibl. Commentari: C.A. Briggs-E. Briggs, Edinburgh, 1906-07; B. Duhm, Tübingen, 1922²; H. Gunkel, Göttingen, 1926 (1968⁵); E. Podechard, Lyon, 1949-54; G. Castellino, Torino, 1955; A. Maillot-A. Lelièvre, Genève, 1962-69 (1972²); M. Dahood, Garden City, 1966-70; L. Sabourin, New York, 1969; A. Weiser, Göttingen, 1973⁸; J.P.M. van der Ploeg, Roermond, 1971-74; A.A. Anderson, London, 1972; L. Jacquet, Gembloux, 1975-79; E. Beaucamp, Paris, 1976-79; J.W. Rogerson-J.W. MacKay, London, 1977; H.J. Kraus, Neukirchen, 1978⁵-79; O. Loretz, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1979; W.C. Craigie, Waco, 1983. [L. Alonso Schökel, *Trenta salmi. Poesia e preghiera* (= StBibDeh 8), Bologna, 1982; A. Weiser, *I Salmi, I-II* (= AT 15), Brescia, 1984; G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, 3 voll. (= LetPastB 12), Bologna, 1981-1984; A. Chouraqui, *L'univers de la Bible, V: Prophètes mineurs; Psaumes, Proverbes, Job*, Paris/Turnhout, 1984; G. Ravasi, *I salmi. Introduzione, traduzione, commento* (= BUR L-601), Milano, 1986; E.S. Gerstenberger, *Psalms. Part I with an introduction to cultic poetry* (= Forms of Old Testament Literature XIV), Grand Rapids MI, 1988; M.E. Tate, *Psalms 51-100* (= Word Biblical Commentary 20), Dallas TX, 1990; C. Westermann, *Salmi. Generi ed esegesi*, Casale Monferrato, 1990; L. Alonso Schökel-C. Carniti, *I Salmi*, 2 voll., trad. ed edizione italiana a cura di A. Nepi (= Commenti Biblici), Roma, 1992-1994 (originale spagnolo 1991-1993); D. Kimchi, *Commento ai salmi. I: Sal. 1-50*, a cura di L. Cattani (= Tradizioni d'Israele 6), Roma, 1991].

Saggi: M. Haller, *Ein Jahrzehnt Psalmenforschung*, TRu 1, 1929, 377-402; A.R. Johnson, *The Psalms*, in H.H. Rowley (ed.), *The O.T. and Modern Study*, Oxford, 1951, 162-209; J.J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*, TRu 23, 1955, 1-68; C. Hauret, *L'interprétation des psaumes selon l'École "Myth and Ritual"*, RechSR 33, 1959, 321-342; 34, 1960, 1-34; R. De Langhe (ed.), *Le Psautier*, Louvain, 1962; A.S. Kapelrud, *Scandinavian Research in the Psalms after Mowinckel*, ASTI 4, 1965, 74-90; id., *Die skandinavische Einleitungswissenschaft zu den Psalmen*, in *Verkündigung und Forschung*, München, 1966-71, 62-93; J.P.M. van der Ploeg, *L'étude du Psautier, 1960-1967*, in *De Mari à Qumrân*, Gembloux-Paris, 1969, 174-191; P.H.A. Neumann (ed.), *Zur neueren Psalmenforschung*, Darmstadt, 1976; K. Seybold, *Beiträge zur Psalmenforschung*, TRu 46, 1981, 1-18. [G. Rinaldi, *I Canti di Adonaj. Introduzione storico-religiosa ai Salmi* (= StBibPaid 23), Brescia, 1973; R.E. Murphy, *Giobbe, Salmi* (= LOB 1.13), Brescia, 1979; M. Masini, *I salmi; preghiera di un popolo in cammino* (= LOB 3.1), Brescia, 1982; G. Ravasi, *I canti di Israele. Preghiera e vita di un popolo* (= La Bibbia nella Storia 4), Bologna, 1986; L. Monloubou, *I salmi*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 13-88].

Studi generali: DBS, IX, 1-214; EJ, XIII, 1303-1334; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, Kristiania, 1921-24; H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933 (1975³); P. Drijvers, *Les Psaumes*, Paris, 1958; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford, 1962; J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave II (11QPsᵃ)*, Oxford, 1965; R.C. Culley, *Oral Formulaic Language in Biblical Psalms*, Toronto, 1967; C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, 1977 (trad. inglese: Edinburgh 1981).

Paralleli orientali: F. Stummer, *Sumerischakkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen*, Paderborn, 1922 (anast.: 1968); R.G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Torino, 1940; A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953; A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, Il Cairo, 1962; L.R. Fisher-S. Rummel, *Ras Shamra Parallels*, Rome, 1972-81 (cf. BiOr 31, 1974, 3-26); O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das A.T. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich-Köln-Neukirchen, 1972 (= *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York, 1978); J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1975; M.J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1976; A. Barucq-F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris, 1980; P. Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires*, OrbBibOr 34, 1981. [M. Mannati, *Pour prier avec les Psaumes*, CahÉv n. 13, 1975; H. J. Kraus, *Teologia dei Salmi* (= BibT 22), Brescia, 1989 (originale tedesco 1979); C. Estin, *Les psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures* (= ColBibLat 15), Roma, 1984; K.G. Hoglund et alii (ed.), *The listening heart. Essays in wisdom and the Psalms* (= JStOTSup 58), Sheffield, 1987; M. Gilbert, *I salmi*, in A. Fanuli (a cura di), *La spiritualità dell'Antico Testamento* (= Storia della Spiritualità 1), Roma, 1988, 540-80; J. Schreiner (hrg.), *Beiträge zur Psalmenforschung: Psalm 2 und 22* (= ForBib 60), Würzburg, 1988; D. Lifschitz, *Salmo 34. Benedirò il Signore in ogni tempo* (= TradEbCristSal), Leumann (To), 1989; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (= FRLANT 148), Göttingen, 1989; A. R. Ceresko, *The sage in the Psalms*, in J.G. Gammie-L.G. Perdue (eds), *The sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake IN, 1990, 217-30; D. Lifschitz, *Beato l'uomo che ama la Torah. Salmi 1 e 2* (= TradEbCristSal), Leumann (To), 1990; D. Lifschitz, *Dall'angoscia mi hai liberato. Salmi 3-6* (= TradEbCristSal), Leumann (To), 1990; J.P. Prévost, *Petit dictionnaire des Psaumes*, CahÉv n. 71, 1990; C. Westermann, *Salmi. Generi ed esegesi*, Casale Monferrato, 1990; *Prier les Psaumes*, LumièreV 40,202, 1991, 1-144; F. Asensio Nieto, *La oración en los salmos. La antítesis "justo-impío"* (= PubTNEsp 56), Burgos, 1991; R.G. Bratcher-W.D. Reyburn, *A translator's handbook on the Book of Psalms* (= Helps for Translators), New York, 1991; M. Gilbert, *Les louanges du Seigneur. Commentaire pastoral et spirituel des Psaumes du Dimanche et des Fêtes* (= Parole Vivante), Louvain-la-

Neuve, 1991; D. Lifschitz, *Dalla bocca dei bimbi e dei lattanti. Salmi 7 e 8* (= TradEbCristSal), Leumann (To), 1991; C. Van Ginkel-P.J. Van Midden (hrg.), *Psalmenstudie. Prof. Nic. H. Ridderbos en het boek der Psalmen. Opstellen van prof. dr. Nic. H. Ridderbos*, Kampen, 1991; P. Auffret, *Voyez de vos yeux. Étude structurelle de vingt psaumes, dont le psaume 119* (= VTSup 48), Leiden, 1992; W. Beyerlin, *Im Licht der Traditionen. Psalm LXVII und CXV. Ein Entwicklungszusammenhang* (= VTSup 45), Leiden, 1992; P. Stancari, *I passi di un pellegrino. I Canti delle ascensioni (Salmi 120-134)*, Milano, 1992; G. Giavini, *Dalla Bibbia alla vita. Nascere e morire leggendo i salmi*, Milano, 1993; T. Krüger, *"Kosmo-Theologie" zwischen Mythos und Erfahrung; Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher "Schöpfung"-Konzepte*, BibNot 68, 1993, 49-74]. ELip

SALMONE In greco *salmonē* o *samniōn;* oggi è il capo Sidero nell'isola di Creta. La nave che trasportava Paolo a Roma passa al largo di questo capo tra Cnido e Buoni Porti (At 27,7-8). CSaul

SALOME In greco *salōmē*, dalla radice ebraica *šlm*, "pace".

1 Una delle donne che aveva seguito Gesù dalla Galilea; è presente ai piedi della croce (Mc 15,40) e trova il sepolcro vuoto (Mc 16,1). Il parallelo matteano di Mc 15,40 (Mt 27,56) indica al posto di Salome la "madre dei figli di Zebedeo" (cfr. Mt 20,20); se i due personaggi sono gli stessi, S. è allora la moglie di Zebedeo e la madre degli apostoli Giacomo e Giovanni.

2 Figlia di Erodiade e di Erode Filippo I (Giuseppe Flavio, *A.J.* 18,137), nata verso il 14 d.C. Sposò il tetrarca Erode Filippo II (*A.J.* 18,137) e poi Aristobulo, figlio di Erode di Calcide che doveva ricevere il regno della Piccola Armenia sotto Nerone nel 54 d.C. (*A.J.* 20,13.104.158). La si identifica con la figlia di Erodiade che aveva danzato durante il banchetto di compleanno di Erode Antipa e che, su istigazione della madre, aveva chiesto in ricompensa la testa di Giovanni Battista (Mt 14,3-12; Mc 6,17-29; cfr. Lc 3,19-20; 9,9). CSaul

SALOMONE In ebr. *šelōmōh*, in greco *solomōn;* secondo re della monarchia unificata d'Israele e di Giuda (circa 970-931; 1Re 1-11; 2Cr 1-9), "uomo di pace" secondo la spiegazione di 1Cr 22,9 basata sulla relazione con *šālôm* che evoca pienezza, prosperità, pace. Ma *šillēm* può anche significare "restaurare", "compensare": Salomone sarebbe il figlio dato al posto di quello che è da poco morto (2Sam 12,15-23). Il collegamento con il nome divino *šālēm* (→Gerusalemme) sembra meno soddisfacente. Il nome di →Iedidia che gli è imposto in 2Sam 12,24-25 ha fatto pensare che Salomone fosse un nome di intronizzazione.

1 Ascesa al trono S. è il secondo figlio di →Davide e di →Betsabea; nasce a Gerusalemme (2Sam 5,14; 1Cr 3,5). Dopo la morte di Ammon e di →Assalonne, è preceduto dal fratellastro →Adonia nell'ordine della successione. Nel momento in cui Adonia comincia a far valere i suoi diritti, S. è portato al potere da una congiura di palazzo di cui sono anima Betsabea e il profeta →Natan (1Re 1,11-27) e i collaboratori più attivi il sacerdote →Zadok e il capo della guardia personale di Davide Benaia. L'azione si svolge in tre momenti: designazione di S. da parte di Davide (1Re 1,28-31); trasmissione effettiva del potere con la cerimonia di consacrazione a Ghicon, con il rito essenziale dell'unzione fatta da Zadok (1,32-40); consolidamento del potere con l'eliminazione della fazione avversaria: mentre il sacerdote →Ebiatar è esiliato ad Anatot, si affida a Benaia l'incarico di giustiziare Adonia, Ioab e anche →Simei, un uomo dello stesso clan di Saul. La storia letteraria di 1Re 1-2 sembra riflettere queste peripezie, mentre un documento antico più favorevole ad Adonia è stato trasformato infine da un redattore favorevole a S.

2 Regno Arricchito di temi folcloristici e caricato di molte esagerazioni, il ritratto di S. presentato in 1Re 3-11 è più quello del fedele preoccupato di celebrare il re che ha consolidato la monarchia a Gerusalemme che quello di uno storico imparziale. Questo testo, composto di due elementi disposti più o meno simmetricamente intorno al cap. 8, non si propone di dare una storia completa del regno di S., ma preferisce sottolineare alcuni tratti maggiori che sviluppa per l'istruzione dei suoi lettori.

A *Relazioni internazionali.* Dopo le guerre espansionistiche di Davide, il regno di S. sarà, secondo le espressioni di 1Cr 22,9, un periodo di tranquillità e di pace. Più portato all'arte della diplomazia che a quella marziale, il sovrano mantiene con accordi e trattati delle buone relazioni con gli stati vicini. Questi accordi sono sigillati da matrimoni (1Re 11,1; cfr. 14,21), tra i quali quello con la figlia del faraone occupa un posto particolare (3,1; 7,8; 9,16. 24). Questo fatto sorprendente segna un incontro con la prassi della corte egiziana in materia matrimoniale. A motivo dei rapporti commerciali ed economici l'accordo concluso con Chiram, re di Tiro, riceve maggiore attenzione (1Re 5,12-26; cfr. 9,10-14). I redattori vogliono lasciare l'immagine di un S. attivo e abile nelle relazioni internazionali; la visita della regina di Saba (10,1-13) è un omaggio in più reso al suo prestigio.

B *Organizzazione dello Stato.* Il paragone con le liste dei funzionari di Davide (2Sam 8,16-18; 20,23-26) mostra un rafforzamento dell'amministrazione centrale (1Re 4,1-6). Un documento d'archivio conservato in 1Re 4,8-19 reca una lista di dodici prefetti. Posti in distretti che non corrispondevano affatto al territorio delle tribù, essi erano agenti esecutivi del governo monarchico. Ciascuno aveva il compito di provvedere al necessario del re e della sua casa per un mese all'anno. Oltre alla riscossione dei tributi fornivano forse anche i numerosi operai di cui S. aveva bisogno per le sue costruzioni. I Giudei beneficiavano di un regime particolare. Tale sviluppo dell'apparato dello stato farà nascere una nuova classe di scribi e favorirà la cultura.

C *Economia.* La prosperità economica si manifesta nella vastità dei lavori di costruzione. Alcuni riguardano la difesa del paese, come la fortificazione delle diverse città e le installazioni per proteggere carri e cavalli (1Re 9,15-24; 10,26). Da notare tuttavia che, sebbene esista una fase d'occupazione salomonica a Meghiddo, si tende ad assegnare le celebri scuderie al regno di Acab (Y. Yadin, *Magiddo of the Kings of Israel,* BA 33, 1970). A Gerusalemme S. costruì il →Millo (9,24) e un palazzo reale con altre abitazioni intorno, circondato da un grande muro di cinta (7,1-12). Per la costruzione del Tempio, la grande realizzazione del suo regno, ricorse al re di Tiro per la direzione dei lavori e i materiali (1Re 5,12-26; 6,1-38; 7,13-51). Per finanziare i suoi progetti, occorreva aggiungere forti tasse (1Re 12,4) alla riscossione dei diversi diritti (1Re 10,15). S. poteva anche contare sullo sviluppo del commercio estero: carri e cavalli (10,28-29), creazione di una flotta con l'appoggio di quelli di Tiro, per il trasporto di materiali preziosi (9,26; 10,11-22). Se la prosperità fu reale, la descrizione della ricchezza di S. pecca di eccesso, almeno a giudicare dai venti villaggi che S. dovette cedere come moneta di scambio (1Re 10,14-25; 9,10-14).

D *Ideologia regale.* Derivata da un colpo di stato, la regalità di S. trovò una legittimazione in una rivelazione divina concessa nel santuario di Gabaon (1Re 3,4-15). S. riceve quelle qualità che lo fanno un vero monarca. Egli esercita il diritto e la giustizia (3,16-28). Partecipa a titolo eminente della sapienza divina. A lui si attribuisce tradizionalmente la creazione di una corrente sapienziale in Israele (1Re 5,9-14; 10,1-13). Se 1Re sottolinea così insistentemente la sua attività di costruttore, è perchè questa è una prerogativa regale, insieme obbligo verso la divinità e dovere di stato e di pietà dinastica. Costruttore del Tempio, S. è di diritto il "padrone" del culto (1Re 9,25) e i sacerdoti sono a lui sottomessi. Il ruolo religioso del re è espresso in modo privilegiato in 1Re 8, testo molto rimaneggiato dai Deuteronomisti e intorno a cui si articola 1Re 3-11.

E *Limiti.* La seconda apparizione divina introduce una clausola condizionale cara al Deuteronomista (1Re 9,1-9). Il sistema salomonico è gravato da pesanti ipoteche. S. deve acconsentire all'amputazione del territorio nazionale (1Re 9,10-14). Tasse e oneri favoriscono la corte a scapito del popolino. Molti indizi attestano l'esistenza di un regime preferenziale per Giuda, che suscita il malcontento delle popolazioni del nord. L'orizzonte internazionale si oscura: →Adad regna a Edom e →Razon a Damasco senza che S. reagisca (1Re 11,14-25). Le relazioni internazionali non sono senza pericolo per lo jahwismo. È la colpa maggiore che il Deuteronomista gli imputa in funzione di suoi particolari criteri (1Re 11,1-13). Il regno di S. lascia alla fine un'impressione molto contrastante.

3 Posterità Il Siracide fa di S. un ritratto molto attenuato (Sir 47,13-23). La tradizione gli attribuisce molte opere letterarie: Ct, Qo, Sap. Oltre a queste opere canoniche, si devono ricordare parecchi scritti →apocrifi dell'AT: i *Salmi di Salomone* e il *Testamento di Salomone.* Il NT conosce S. come antenato del Messia (Mt 1,6-7). Mantiene, della sua figura, i tre elementi seguenti: la ricchezza e la gloria (Mt 6,29; Lc 12,27); la saggezza (Mt 12,42; Lc 11,31); la costruzione del Tempio (At 7,47; cfr. Gv 10,23; At 3,11; 5,12).

Bibl. DBS, VIII, 273-286 (prefetti); M. Noth, *Die Bewährung von Salomos "Göttlicher Weisheit",* VTS 3, 1955, 225-237; R.B.Y. Scott, *Solomon and the Beginning of Wisdom in Israel,* VTS 3, 1955, 262-279; G.E. Wright, *The Provinces of Solomon,* Erls 8, 1967, 58-68; J. Liver, *The Book of the Acts of Salomon,* Bb 48, 1967, 75-101; F. Pintore, *I dodici intendenti di Salomone,* RSO 45, 1970, 177-207; T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy,* ConBibOT 5, 1971; B.D. Redford, *The Taxation System of Solomon,* in *Studies in the Ancient Palestinian World,* Toronto, 1972, 141-156; R.L. Braun, *Solomonic Apologetic in Chronicles,* JBL 92, 1973, 503-516; 36, 1973, 78-106; D. Ussishkin, *King Solomon's Palaces,* BA 36, 1973, 78-105; J.B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba,* London, 1974; G. Bunnens, *Commerce et diplomatie phéniciennes au temps de Hiram Ier de Tyr,* JESHO 19, 1976, 1-31; F. Langlamet, *Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de 1 Rois 1-2,* RB 83, 1976, 481-528; Y. Aharoni, *The Solomonic Districts,* Tel Aviv 3, 1976, 1-15; C.E. Hauer, *The Economics of National Security in Solomonic Israel,* JStOT 18, 1980, 63-73; T. Ishida, *Studies in the Period of David and Solomon and other Essays,* Tokyo, 1982; H.A. Kenik, *Design for Kingship. The Deuteronomistic Narrative Technique in 1 Kings 3,4-15,* SBLDiss 69, 1983. JAun

SALOMONE, PORTICO DI In greco *stoa tou Solomōnos;* uno dei colonnati posti presso la Porta Bella (Gv 10,23; At 3,10-11; 5,12). MDef

SALOMONE, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

SALUTO Atto di cortesia che si esprime a una persona salutandola. Il verbo ebraico che esprime quest'azione è la forma *pi'el* di *brk* (1Sam 13,10; 25,14; 2Re 4,29; 10,15) e la formula di saluto doveva essere *y'bārekkā yhwh,* "Che Jahweh ti benedica" (Rt 2,4), oppure *birkat yhwh 'ālêkem,* "La benedizione di Jahweh sia su di te" (11Q 129,8). C'erano però anche formule meno solenni, *šālôm lāk,* "La pace sia con te" (Gdc 19,20; cfr. Lc 10,5), o *yhwh 'imm'kā,* "Jahweh sia con te" (Gdc 6,12; cfr. Lc 1,28). Il saluto dell'angelo in Lc 1,28 unisce la formula greca *chaire,* letteralmente "rallegrati" (cfr. Gc 1,1), con l'ultima formula ebraica tradotta in greco con *ho Kurios meta sou,* come nella LXX. In greco "salutare" si diceva *aspazesthai,* verbo il cui primo significato è "abbracciare" (Mt 5,47; ecc.).

Bibl. TWAT, I, 822s; TWNT, 1, 494-500; H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter,* ThStKr 103,

1931, 141-150; S. Lyonnet, *Chaire kecharitōmenē*, Bb 20, 1939, 131-141; I. Lande, *Formelhafte Wendungen im A.T.*, Leiden, 1949. ELip

SALVATORE, DIALOGO →apocrifi del NT.

SALVEZZA →attesa della salvezza.

SAMARIA In ebr. *šomrōn*, in greco *samareia*.

1 Città della Palestina centrale, su un terreno di un certo Semer (da cui il suo nome) acquistato da Omri, re d'Israele (1Re 16,24), che ne fece la sua capitale al posto di →Tirza in parte distrutta dalla guerra civile; favorevolmente posta in mezzo a fertili colline e vicina alla Fenicia, questa nuova capitale subirà molti assedi, in particolare degli Aramei di Damasco (2Re 6) e degli Assiri (2Re 17,5s). Dopo la caduta di S. nel 722 a.C., il regno del nord diventa una prefettura assira, poi babilonese e persiana di cui S. rimane la capitale. In epoca persiana i governatori sembrano generalmente nominati nella famiglia dei →Sanballat. Dopo la venuta di Alessandro, nel 332 a.C., i Samaritani si ribellarono e bruciarono il governatore greco Andromaco nominato da Parmenione; di ritorno dall'Egitto, Alessandro punì la città, vi installò dei coloni macedoni e nominò "Memmon al posto di Andromaco" (Quinto Curzio, *Storie* 4,8); questi avvenimenti sono oggi chiariti dalla scoperta dei manoscritti aramaici del wâdi →Dâliyeh. Verso il 108-107 a.C., S. fu conquistata e rasa al suolo da Giovanni Ircano dopo un assedio di un anno (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,275-281; *B.J.* 1,65). Questa distruzione segna la definitiva rottura tra Ebrei e →Samaritani dopo molti secoli di tensione specialmente in epoca persiana. Ormai Ebrei e Giudei si considerano nemici ereditari (cfr. Gv 4,9; 8,48). In epoca romana la città fu ricostruita da Gabinio, proconsole di Siria verso il 55 a.C. e soprattutto da Erode il Grande che ricevette la città da Augusto (*A.J.* 15,217; *B.J.* 1,396), la fortificò, la ingrandì e la abbellì di numerosi monumenti pubblici dandole il nome di "Sebaste" in onore dell'imperatore (*A.J.* 15,296-298), nome che si ritrova oggi nel villaggio arabo di Sebastiyeh, 12 km a nord-ovest di Nablus. Pur non essendo certo che la città pagana di Sebaste sia stata direttamente toccata, la regione fu evangelizzata da Filippo, poi da Pietro e Giovanni (At 8,5-25).

Nel 1908-1910 l'Università di Harvard compì degli scavi a Sebastiyeh, l'area dell'antica S., sotto la direzione di D. Lyion, G. Reisner e C. Fisher. Nel 1930-1933 e poi nel 1935 gli scavi ripresero sotto forma di una spedizione congiunta anglo-americana ed ebraica diretta da J.W. Crowfoot. Nel 1965-1967 molti sgomberi e controlli stratigrafici sono stati effettuati dal Dipartimento giordano delle Antichità sotto la direzione di F. Zayadine e nel 1968 altri sondaggi sono stati compiuti da una spedizione inglese diretta da J.B. Hennessy. Questi scavi hanno messo in evidenza diverse fasi di occupazione della città. Numerosi strati d'epoca israelitica hanno mostrato la ricchezza della città alla fine del IX secolo e soprattutto nella prima metà dell'VIII secolo a.C., con la scoperta, in particolare, di numerosi avori fenici (cfr. 1Re 22,39; Am 3,15; 6,4; Sal 45,9), di resti di fortificazioni e di un palazzo reale situato sulla sommità del colle. Ed è proprio nelle fondamenta di alcuni magazzini di questo palazzo reale che sono stati trovati un centinaio di ostraka paleoebraici scritti con inchiostro. Queste tavolette sono dei piccoli documenti amministrativi di contabilità di olio raffinato *(šmn rḥṣ)* e di vino vecchio. I resti delle epoche assire, babilonese e persiana sono relativamente meno importanti. Dell'epoca ellenistica sono stati riportati alla luce i resti di torri rotonde caratteristiche, ma la maggior parte dei resti visibili più spettacolari sono di epoca romana e bizantina. Da sottolineare l'importanza delle costruzioni di epoca erodiana. ALem

2 Regione centrale della Palestina; la città di S. ha dato il suo nome al paese che la circonda, donde l'espressione "il paese di Samaria" (2Re 17,26; 18,34s; Is 36,19; cfr. Abd 19). I confini sono mutati lungo i secoli, ma in generale la S. comprende la parte centrale dei monti della Palestina, detta "monti di Samaria" (Ger 31,5). Essa è delimitata al nord dalla pianura di Izreel, a est dal Giordano, a sud da una striscia che sale da Gerico a Gabaon e arriva alla pianura di Aialon, a ovest dalla pianura di Saron. Questa corrisponde al territorio della tribù di Giuseppe, Manasse ed Efraim, e a una parte di quella di Beniamino, cioè al regno del nord o di Israele (1Re 21,1; 2Re 1,3). Questa regione è attraversata da pianure larghe e fertili (Ger 31,5), che si raggiungevano dopo aver superato la rupe che domina la valle del Giordano; l'accesso da ovest è più dolce. Una perlustrazione delle montagne di S. ha fatto rilevare che questa regione era poco popolata nell'età del Bronzo Recente e non aveva nessun centro importante, a eccezione di Sichem. La popolazione sarebbe stata composta da gruppi di nomadi (clan o tribù), che sarebbe giunta dall'Est e si sarebbe installata nelle zone semi-aride a economia pastorale. Questa regione è ricca di culture di grano e di orzo, di oliveti e vigneti. La regione assunse il nome di S. solo molto tempo dopo la fondazione della città; il nuovo regno si chiamava →Israele, da cui l'espressione "regnò su Israele a Samaria" (1Re 12,1.20; 16,29; 21,18; 22,52; 2Re 3,1; 10,36; 13,1.10; 14,23; 15,8.21; 17,1). Le altre menzioni sarebbero delle interpolazioni (1Re 13,32; ecc.). Sembra che l'uso della parola "Samaria" risalga al tempo della conquista della città da parte degli Assiri (722); secondo una loro pratica abituale, essi chiamavano una provincia con il nome della sua capitale; gli usi che risalgono a prima della conquista di Samaria, la capitale, fanno riferimento alla città piuttosto che alla regione (per es. Am 3,9.12; 4,1; 6,1; Os 8,6; 10,5-7; ecc.). Dopo la caduta del regno del nord, gli Assiri unirono la regione all'impero sotto il nome di *samerina* e stanziarono genti di Babilonia nelle "città della Samaria". Nel 612 questa diventa provincia babilonese, cui fu annesso Giuda dopo la caduta di

Gerusalemme. Al ritorno degli esiliati, il governatore di S. cercò di impedire la ricostruzione di Gerusalemme e la divisione del suo dominio (Esd 4,8-24; Ne 2,9-20; 4,1-9; 6,1-14). La separazione ebbe luogo effettivamente con Neemia. La frontiera sud partiva da Gerico, poi saliva a Betel e discendeva a Bet-Coron. La regione divenne allora il centro dei Samaritani; fu annessa a Giuda da Giovanni Ircano I dopo la conquista di Sichem e di S. e la distruzione del tempio samaritano sul monte Garizim. Pompeo la riunì alla provincia della Siria (63); Augusto la diede a Erode il Grande (30). Passò in eredità ad Archelao fino al suo esilio nel 6 d.C.; da allora fu posta sotto il controllo dei procuratori romani, tranne durante il regno di Erode Agrippa I (41-44). Gesù non entrò nel territorio della Samaria, come tutti gli Ebrei del suo tempo (Mt 19,1; Lc 17,11), tranne che in un'occasione (Gv 4,4-9). Invece i suoi discepoli saranno suoi testimoni in S. come altrove (At 1,8); così si vedono Filippo, Pietro, Giovanni e Paolo predicarvi la buona novella (At 8,4-25; 9,31; 15,3).

Bibl. Ad 1: BRL², 265-269; EAEHL, IV, 1032-1050; Vogel, I, 73-75; II, 77-78; G.A. Reisner et al., *Harvard Excavations at Samaria*, Cambridge, 1924; J.W./G.M. Crowfoot, K.M. Kenyon-E.L. Sukenik, *Samaria-Sebaste I-III*, London, 1938-1957; A. Parrot, *Samarie, capitale du royaume d'Israël*, Neuchâtel, 1955; F. Zayadine, *Une tombe du Fer II à Samarie-Sébaste*, RB 75, 1968, 562-585; id., *Samaria-Sebaste*, ADAJ 12-13, 1967-1968, 77-80; J.B. Hennessy, *Excavations at Samaria-Sebaste, 1968*, Levant 2, 1970, 1-21; M. Tadmor, *Fragments of an Achaemenid Throne from Samaria*, IsrEJ 24, 1974, 37-43; A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca*, LAPO 9, 1977, 21-81, 245-250; F. Zayadine, *Les travaux d'Hérode à Samarie*, MondeB 17, 1981, 41-45; W.J. Fulco-F. Zayadine, *Coins from Samaria-Sebaste*, ADAJ 25, 1981, 197-225; I.T. Kaufman, *The Samaria Ostraca: An Early Witness to Hebrew Writing*, BA 45, 1982, 229-239; W.H. Shea, *Israelite Chronology and the Samaria Ostraca*, ZDPV 101, 1985, 9-20. ALem

Ad 2: Abel, I, 140-45, 358-70, 447-49; L. Haefeli, *Geschichte der Landschaft Samaria von 722 vor Chr. bis 67 nach Chr.*, Münster, 1922; W.F. Albright, *The Administrative Divisions of Israel and Judah*, JPOS 5, 1925, 17-54; id., *Bronze Age Mounds of Northern Palestine and the Hauran*, BASOR 19, 1925, 6-8; G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, Jerusalem, 1966, 216-46; G. Bouwman, *Samaria in Lucas — Handelingen*, Bijd 34, 1973, 40-59; A. Mazar et al., *Eretz Shomron. The 30th Archaeological Convention. Sept. 1972*, Jerusalem, 1973; O. Cullmann, *La Samarie et les origines chrétiennes*, in *Mélanges d'histoire ancienne W. Seston*, Paris, 1974; Y. Shiloh-A. Horowitz, *Ashlar Quarries of Iron Age in the Hill Country of Israel*, BASOR 217, 1975, 37-48; A. Brunot, *A travers la Samarie*, BTS 184, 1976, 8-17; Z. Ilan, *Riddles of the Samaritan Desert*, IsrLandNat 2, 1977, 150-55; B. Bagatti, *Antichi villaggi cristiani di Samaria*, Jerusalem, 1979; D. Eitam, *Olive Presses of the Israelite Period: Rock-cut Installations in the Samarian Hills*, Tel Aviv 6, 1979, 146-55; G. Schneider, *Stephanus, die Hellenisten und Samaria*, BiblETL 48, 1979, 215-40; S. Dar, *Roads and Forts in the Beth Lidd Region of Samaria*, ErIs 15, 1981, 376-82; A. Mazar, *The «Bull Site" — an Iron Age I Open Cult Place*, BASOR 247, 1982, 27-42; H.D. Neef, *Die mutatio in medio: Eine römische Strassenstation zwischen Skythopolis und Neapolis*, ZDPV 98, 1982, 163-69; L.E. Stager, *The Finest Olive Oil in Samaria*, JSS 28, 1983, 241-245; E. Stern, *A Phoenician Art Centre in Post-Exilic Samaria*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, 1, Roma, 1983, 211-13; I. Roll-E. Ayalon, *Roman Roads in Western Samaria and Northern Judaea*, YisVA 1, 1983-84, 131-46. MBeau

SAMARITANI In ebr. *šōmrōnîm* (2Re 17,29), in greco *samareitai;* dopo la conquista di Samaria (721), gran parte della popolazione autoctona fu deportata e sostituita da coloni stranieri, venuti tra l'altro da →Cuta (2Re 17,24). Esd 4,2.9s menziona molte deportazioni sotto Assarhaddon e Assurbanipal. Questa è l'origine, nell'antico regno del nord, della popolazione mista chiamata "samaritani"; Giuseppe Flavio (*A.J.* 9,280-290) e i rabbini li chiamavano anche Cutei, perché molti di loro erano originari di Cuta. I disastri nazionali che periodicamente si abbattevano sull'antico regno del nord venivano attribuiti al fatto che i coloni assiri non praticavano il culto autoctono di Jahweh. Per tale motivo il re d'Assiria mandò a Samaria un sacerdote, che era stato deportato affinché insegnasse al popolo il culto del Dio del paese (2Re 17,25-28). Oltre a Jahweh, i coloni continuarono a venerare i loro dei, tra cui Nergal (2Re 17,29-34); una parte dell'antica popolazione autoctona sembra aver preso parte al culto di Jahweh a Gerusalemme (2Cr 30,1; 34,6.9; 35,18; cfr. anche 2Re 23,15.19). L'influenza di questo culto fu tale che alla fine tutti i S. divennero monoteisti e accettarono la Legge di Mosè. I S. volevano unirsi agli esuli ebrei tornati da Babilonia, ma Zorobabele e Neemia li rifiutarono (Esd 4,2). L'ostilità dei Giudei e dei S. sarebbe cominciata a quell'epoca; fu allora che i S. elevarono sul monte Garizim un santuario proprio, al dio anonimo, sotto la guida di Manasse, figlio del sommo sacerdote Ioiada, che Neemia aveva scacciato da Gerusalemme a causa del suo matrimonio con la figlia del governatore persiano Sanballat (Ne 13,28; *A.J.* 11,302-303). Ma molti punti sono ancora incerti nella storia di quell'epoca. Antioco IV Epifane (175-164) risparmiò il tempio dei S. perché sarebbe stato dedicato a Giove Xenios (*A.J.* 12,251-263; 2Mac 6,2); fu distrutto da Giovanni Ircano I perché i S. si erano schierati dalla parte dei Seleucidi (1Mac 3,10). Il monte Garizim rimase però il luogo di culto dei S. (Gv 4,20). L'ostilità tra Giudei e S. era reciproca. Per l'autore di Sir 50,26 i S. non formano un popolo propriamente detto; essi sono "il popolo stupido che abita a Sichem"; ai suoi occhi sono più disprezzabili degli Edomiti e dei Filistei. All'epoca di Gesù "Samaritano" era un'ingiuria (Gv 8,48); i Giudei non frequentavano i S. (Gv 4,9). D'altra parte, i S. molestavano i pellegrini che salivano a

Gerusalemme (Lc 9,52-54; *A.J.* 20,118-133); avrebbero anche profanato il Tempio di Gerusalemme un giorno di Pasqua buttandovi delle ossa (*A.J.* 18,29-30; →Nazaret, iscrizione di). Ma Gesù parla in un modo più benevolo dei S. (Lc 10,33s; 17,16; Gv 4,4-48). Sebbene dalla prima missione dei suoi discepoli Gesù abbia escluso i S. e i pagani (Mt 10,5), prima della sua ascensione egli ordinò loro di essere suoi testimoni in Giudea, in Samaria e nel mondo intero (At 1,8). Il primo annunciatore del Vangelo tra i S. è Filippo (8,55s). È nota la parabola del buon samaritano (Lc 10,30-37), in cui Gesù insegna che la carità comprende tutti gli uomini, anche i nemici più implacabili.

Lo jahwismo praticato dai S. è ancora molto mal conosciuto; tuttavia, nonostante la scarsità delle fonti, pare che essi si siano divisi in due correnti: una più conservatrice e legata al culto di Garizim, l'altra più aperta alle innovazioni; nella prima metà del primo secolo, una setta di tendenza farisaica era stata fondata da un certo Dositeo, che accettava tra l'altro la risurrezione, contrariamente ai S. "ortodossi". Si sa, d'altra parte, che essi attendevano la riscoperta del tabernacolo di Mosè e la venuta di un restauratore *(ta'eb)* la cui missione era di preparare tutto in attesa dell'ultimo giorno. Questa attesa spiega un fatto avvenuto sotto il governo di Ponzio Pilato: uno sconosciuto aveva condotto un gruppo di S. sul Garizim per ritrovare "gli utensili nascosti da Mosè"; circondati dalle truppe romane, erano stati ricacciati (*A.J.* 18,85,89).

Attraverso secoli di dominazione cristiana e musulmana, i S., oggi alcune centinaia, hanno saputo preservare un testo biblico (Pentateuco samaritano; →versioni antiche) e delle tradizioni estremamente preziose per la critica testuale e la comprensione della Bibbia.

Bibl. J.A. Montgomery, *The Samaritans*, Philadelphia, 1907; J.W. Rothstein, *Juden und Samaritaner*, Stuttgart, 1908; A. Merx, *Der Messias oder Ta'eb Samaritaner*, BZAW 17, 1909; M. Gaster, *The Samaritans*, London, 1925; H.H. Rowley, *Sanballat and the Samaritan Temple*, BJRyL 38, 1955-56, 166-198; R.J. Coggins, *Samaritans and Jews*, Oxford, 1975; J. Margain, *Éléments de bibliographie Samaritaine*, Semitica 27, 1977, 153-157. AvdB-CSaul

SAMARITANO, PENTATEUCO →versioni antiche.

SAMARITIDE In greco *samaritis;* nome ellenistico della →Samaria (1Mac 10,30; 11,28.34). JLong

SAMGAR In ebr. *Šamgar* (nome probabilmente hurrita: *ši-mi-ga-ri;* il titolo "figlio di Anat", la grande dea cananea, lo avvicina piuttosto a Canaan: è un cananeo di ascendenza hurrita); uno dei "Giudici minori"; secondo Gdc 3,31 S. salvò Israele sconfiggendo i Filistei, che erano 600, con un pungolo da buoi (Gdc 3,31). In Gdc 5,6 si tratta molto verosimilmente dello stesso personaggio. La sua impresa rimase nella memoria di Israele ed egli è entrato nel numero dei "salvatori". Gdc non dà nessuna indicazione cronologica.

Bibl. F.C. Fensham, *Shamgar ben Anath*, JNES 20, 1961, 197s; E. Danielus, *Shamgar ben Anath*, JNES 22, 1963, 191-193; A. van Selms, *Judge Shamgar*, VT 14, 1964, 294-309; P.C. Craigie, *A Reconsideration of Shamgar ben Anath (Judg. 3,31 and 5,6)*, JBL, 1972, 239-240. JAun

SAMGAR-NEBO In ebr. *samgar-nᵉbo;* inteso dal testo masoretico come un antroponimo (Ger 39,3), *smgr*, pronunciato Sin-Magir, è in effetti un titolo dell'ufficiale Nergal-Sarezer, mentre il teonimo *nbw* entra nella composizione del nome del secondo ufficiale, "Sar-Sekim" secondo l'ebraico, che deve corrispondere a *nabû-šar-ibni*, "Nabu ha creato il re" o, come in 39,13, *nabû-šēẓibanni*, "Nabu, salvami!". I dignitari di cui si parla in Ger 39,3 e 39,13 hanno il medesimo titolo. È probabile che si tratti del medesimo personaggio.

Bibl. J.A. Bewer, *Nergalsharezer Samgar in Jer. 39,3*, AmJSemLL 42, 1925, 130. ELip

SAMIR In ebr. *šāmîr*, "pietra appuntita", "diamante".

1 Città delle montagne di Giuda (Gs 15,48) il cui nome è conservato nel ḫirbet Somerah (20 km a sud-ovest di Ebron, 4 km a ovest di eẓ-Ẓāhiriyeh), ma il sito deve trovarsi piuttosto a el-Bireh (2 km più a nord).

2 Città nella montagna di Efraim, di cui era originario il giudice "minore" Tola (Gdc 10,1-2). Alcuni, confortati da parecchi manoscritti unciali della LXX, che riportano *samareia*, e dalla Peshitta che dà *šamrîn*, pensano che si tratti delle futura Samaria; ma questa non si trova, per l'esattezza, nella montagna di Efraim. Si tratta probabilmente del ḫirbet es-Sumāra, 13 km a sud di Nablus. Per alcuni traduttori →Safir in Mi 1,11 sta per Samir (del resto, in Gs 15,48 il codice Alessandrino commette la trasposizione inversa e dà *safir* al posto del *samir* che si trova nel codice Vaticano). S. è il nome dato a un kibbutz fondato nel 1944 da alcuni Ebrei rumeni 12 km a nord-est di Qiryat Šmonah. CCan

SAMO In greco *samos;* una delle isole principali del Mar Egeo, separata dalla costa ionica da uno stretto braccio di mare. Molto vivace in epoca arcaica, S. cadde sotto l'egemonia persiana nel VI secolo. Dopo la conquista di Alessandro, S. fu teoricamente sotto il dominio dei Seleucidi. Nel I secolo Roma la unirà alla provincia d'Asia. È tra i destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). Paolo vi passa nel suo viaggio di ritorno verso Gerusalemme (At 20,15). CSaul

SAMOTRACIA In greco *samothrakē;* isola del nord del Mar Egeo, circa sessanta chilometri dalla

costa tracia; il suo nome antico sarebbe infatti la Samo dei Traci. Era la sede del culto iniziatico dei Cabiri, molto frequentato sotto l'impero. Paolo vi passa durante il suo secondo viaggio missionario, recandosi nella Tracia (At 16,11). CSaul

SAMPSAME In greco *Sampsamē;* oggi Samsun in Turchia. Questa città, che è tra i destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23), è Amisos, fondata da Mileto nel VII sec. tra Sinope e Trapezonte. Avendo ospitato una cleruchia ateniese in epoca classica, meritò il soprannome di "graziosa figlia di Atene". Divenuta in seguito residenza dei re del Ponto, fu più tardi ammessa alla provincia romana del Ponto-Bitinia. CSaul

SAMUELE In ebr. *Šemû'ēl*, "il suo nome è Dio"; personaggio chiave del periodo di transizione tra i Giudici e la monarchia. La probabile forma originale è *šimuhû'il*. 1Sam 1,20 dà la seguente spiegazione: "Da Jahweh l'ho impetrato"; la posizione enfatica di "da Jahweh" suggerisce un'etimologia popolare del genere *šemē'ēl*, "colui che è di Dio", mentre il gioco sulla radice *šā'al*, "domandare", "impetrare", lascia supporre che il racconto avrebbe potuto essere applicato inizialmente a Saul (cfr. 1Sam 1,28). Efraimita di Rama, figlio di Elkana e di Anna, S. è consacrato a Dio in seguito ad un voto di sua madre e passa la sua infanzia a Silo come servitore del Tempio, sotto la guida del sacerdote →Eli (1Sam 1-3). Le complesse tradizioni legate al suo nome lo pongono nella linea dei Giudici, ma con dei tratti che gli sono propri (1Sam 7,15-17; 24,1). Si sposta in differenti santuari, Betel, Galgala e Mizpa, in un territorio comprendente Beniamino e il sud di Efraim. La sua autorità si estende progressivamente alle varie tribù, anche se non si sa come le tribù galilaiche e transgiordane si siano unite alla casa di Giuseppe e a Beniamino. Giuda rimane fuori dal suo raggio d'azione; la presenza dei suoi figli a Bersabea è difficile da spiegare storicamente (1Sam 8,1-3). S. non si accontenta di interpretare il diritto né di regolare i casi di controversie; secondo 1Sam 12,1s egli esercita una funzione di governo. Non è un "liberatore" alla maniera degli eroi del passato e la vittoria sui Filistei è poco verosimile al suo tempo (1Sam 7,1-14). Secondo i costumi del tempo il capo può avere un ruolo religioso e anche liturgico (1Sam 7,9s; 9,13; 16,1-5). Una tradizione lo assimila a un veggente (1Sam 9,11s). Sembrano esserci tutte le condizioni per ottenere un'autorità permanente, o perfino ereditaria (cfr. 1Sam 12,5 che ignora 8,1-3). La corrente che tendeva all'instaurazione di una monarchia di tipo più cananeo può sembrare come un disconoscimento della sua persona e della sua opera (cfr. 1Sam 8,7). Il suo ruolo nella tradizione più antica relativa all'istituzione della monarchia non è chiara (1Sam 11,15; cfr. 11,12-14). Le tradizioni posteriori ingrandirano la sua influenza negli avvenimenti, inserendo nei suoi discorsi le ambiguità dell'istituzione monarchica (1Sam 8; 12). Nella rilettura profetica della storia S. è il personaggio che ha unto i due primi re (1Sam 10,1-8; 16,1-13). I racconti della sua infanzia insistono sul carattere straordinario della sua nascita, il suo zelo che contrasta con l'empietà dei figli di Eli, la rivelazione di cui è beneficiario. È chiamato sacerdote una sola volta (Sal 96,6). Il Siracide dà una buona testimonianza della presentazione agiografica del personaggio di S. (Sir 46,13-20).

Bibl. R. Press, *Der Prophet Samuel. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, ZAW 56, 1938, 177-225; W.A. Irwin, *Samuel and the Rise of the Monarchy*, AmJSemLL 58, 1941, 113-134; R. Robertson, *Samuel and Saul*, BJRyL 28, 1944, 175-206; J. Bourke, *Samuel and the Ark: A Study in Contrasts*, DomSt 7, 1954, 73-103; H. Wildberger, *Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums*, ThZ 13, 1957, 442-469; W.F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, Cincinnati, 1961; A. Weiser, *Samuel: seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1 Samuel 7-12*, Göttingen, 1962; M. Newman, *The Prophetic Call of Samuel*, in *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, New York, 1962, 86-97; M. Noth, *Samuel and Silo*, VT 13, 1963, 390-400; G.C. Macholz, *Untersuchungen zur Geschichte der Samuelüberlieferungen*, dissHeidelberg, 1966; G.C. Luck, *The First Meeting of Saul and Samuel (1 Sam 9)*, BS 124, 1967, 254-261; J. Dus, *Die Geburtslegende Samuels, 1. 1: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Sam 1-3*, RSO 43, 1968, 163-194; H. Bardtke, *Samuel und Saul. Gedanken zur Entstehung des Königtums in Israel*, BiOr 25, 1968, 289-302; D. Conrad, *Samuel und die Mari-"Propheten", Bemerkungen zu 1 Sam 15,27*, ZDMG 1, 1969, 273-280; J.T. Willis, *Cultic Elements in the Story of Samuel's Birth and Dedication*, ST 26, 1977, 33-61; D.J. MacCarthy, *The Inauguration of Monarchy in Israel: A Form-Critical Study of 1 Sam 8-12*, Interpr 27, 1973, 401-412; R. Gnuse, *A Reconsideration of the Form-Critical Structure in 1 Sam 3: an Ancient Near Eastern Dream Theophany*, ZAW 94, 1982, 379-390. JAun

SAMUELE, LIBRI Terzo libro della raccolta ebraica dei "Profeti", 1-2Sam traccia la storia di Israele dall'ultimo dei Giudici alla fine del regno di Davide. Il titolo ebraico "Samuele" viene da una tradizione tardiva (senza dubbio fondata su una falsa inteprretazione di 1Cr 29,29) e non corrisponde né all'autore né al contenuto del libro (che fa menzione di Samuele solo in 1Sam 1-16; 19,18-24). La divisione in due libri viene dalla LXX che, d'altra parte, unisce Sam e Re sotto un unico titolo "1 Regni" che comprende perciò 4 libri (LXX e Volgata: 1-2Regni = 1-2Sam; 3-4Regni = 1-2Re). Il testo masoretico di 1-2Sam è ritenuto difficile. La LXX fa supporre un testo ebraico più semplice la cui esistenza parrebbe confermata da alcuni frammenti trovati a Qumrân, ma che non diminuisce il valore del testo masoretico (D. Barthèlemy).

1 Struttura Il piano del libro non è chiaro e la sua ricostruzione comporta alcune varianti che riflettono delle opzioni critiche.

A *Samuele (1Sam 1-7).* Presentato con il racconto della sua nascita e della sua infanzia al santuario di Silo (1-3), Samuele sparisce dietro la storia dell'arca in mano dei Filistei (4,1-7,1), per riapparire, 20 anni più tardi, come "giudice" d'Israele (7,2-17; cornice: vv. 2-4.13-14).

B *Samuele-Saul (1Sam 8-15).* Samuele dà a Israele il suo primo re, Saul (8-12: racconti complessi), che muove guerra contro i Filistei (13-14), ma è ben presto respinto da Jahweh (13,7b-15; 15).

C *Ascesa di Davide (1Sam 16,1-2Sam 5,5).* Questa sezione spiega come Davide sia diventato re d'Israele. Consacrato in segreto da Samuele (16), successivamente ufficiale di Saul (17-19) che lo perseguita con la sua gelosia (18-21), capo di una banda nel deserto (22-26) e anche alleato dei Filistei (27-30), Davide, dopo la morte di Saul e Gelboe (1Sam 31-2Sam 1), diventa re di Giuda (2Sam 2,4) e infine re d'Israele (5,1-5).

D *Davide a Gerusalemme (2Sam 5,6-8,18).* Re di Giuda e d'Israele, Davide s'impadronisce di Gerusalemme (5,6-12), vi trasporta l'arca (6), facendo della sua città (5,7-9) la capitale politica e religiosa del regno. La profezia di Natan (7,8-16) gli assicura la perennità della sua dinastia e le sue guerre vittoriose (8) mostrano la grandezza del suo regno.

E *La successione di Davide (2Sam 9-20; 1Re 1-2).* È una cronaca che spiega come Salomone sia divenuto re e riferisce delle gravi crisi del regno di Davide: adulterio del re (10-12), uccisione del figlio maggiore Ammon (13), intrighi e rivolta di Assalonne (14-19), rivolta delle tribù del nord (20).

F Supplementi (2Sam 21-24). Interrompono la cronaca della successione e riportano sei "brani staccati" della tradizione su Davide organizzati intorno a un nucleo poetico (22 = Sal 18; 23,1-7) attribuito a Davide.

2 Fonti e formazione Il libro rivela un buon numero di discordanze che pongono il problema delle fonti e della composizione.

A *Fonti.* Samuele, profeta (1Sam 3), appare improvvisamente, dopo un racconto dell'arca che non parla di lui (4-6), come giudice (7) che libera Israele dai Filistei (7,13-14), che però continueranno a essere combattuti da Saul (13-31) e da Davide (2Sam 5,17-25). Ci sono due racconti dell'istituzione della monarchia (favorevole: 2Sam 9; 10,1-16; 11; più critico: 1Sam 8; 10,17-25; 12), e due versioni del rifiuto di Saul (1Sam 13,7-15; 15). I doppioni sono particolarmente numerosi nella sezione "Saul-Davide" (1Sam 17-31; attenuati nella LXX). Con l'accesso di Davide alla regalità (2Sam 2), il racconto mostra più continuità sebbene vi si riconoscano materiali diversi. Invece, 2Sam 9-20 sembra più omogeneo ed è generalmente considerato come un'unità letteraria (cronaca della *Successione di Davide:* 2Sam 9-20; 1Re 1-2) di cui si attribuisce la paternità a un uomo della cerchia di Davide che scrisse all'epoca di Salomone (L. Rost, Die *Überlieferung von der Thronnachfolge Davids,* Berlin, 1926): prima opera di storiografia israelitica e capolavoro di arte narrativa che gli studi stilistici contemporanei hanno saputo valorizzare (C. Conroy; J.P. Fokkelman; D.M. Gunn).

B *Formazione.* Alcuni dati fanno supporre una storia complessa, ma difficile da ricostruire. I critici hanno abbandonato "l'ipotesi dei documenti" in continuazione (o analoghi) a quelli del Pentateuco (O. Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelbücher,* Leipzig, 1931) e optano per la storia della redazione e delle tradizioni. Ma anche se si accetta che il libro risalga a delle tradizioni del tempo di Saul e di Davide, la determinazione di queste tradizioni, attraverso la forma (o le forme) scritta (scritte) che esse hanno ricevuto prima della redazione deuteronomistica (diversamente valutata), è molto discussa. *La Successione di Davide* stessa, la cui unità e data d'epoca salomonica sembravano stabilite, potrebbe avere una storia (E. Würthwein; F. Langlamet, *Pour ou contre Salomon,* RB 83, 1976, 321-379.481-528) ed essere già la seconda o la terza versione teologico-sapienziale, prodavidica o prosalomonica, dei secoli VIII e VII (se non deuteronomistica: T. Veijola), di uno scritto originariamente anti-salomonico e senza dubbio non redatto da un solo testimone degli avvenimenti (Ebiatar?). Si deve ancora parlare di *Successione di Davide,* o di *Storie di Davide* (*David-Geschichten:* 2Sam 2-4; 6; 21; 24; 9-20; 1Re 1-2: H. Schulte) inglobando dei testi che altri uniscono invece all'*Ascesa di Davide* (2Sam 2-5: J.H. Gronbaek; 2Sam 2-7: T.N.D. Mettinger)? Tale disaccordo tra i critici invita a conclusioni prudenti. Sembra legittimo affermare che il libro risale, per l'essenziale, a delle tradizioni dell'epoca di Saul e di Davide. È anche verosimile che alcune tradizioni abbiano assai presto avuto una forma scritta (racconti riguardanti l'arca: 1Sam 4-6; 2Sam 6; profezia di Natan: 2Sam 7), e che accanto a una "successione di Davide" si debba far posto a una "storia dell'ascesa di Davide" fin dal X secolo. È possibile che questi materiali siano stati in seguito riletti e si siano arricchiti di elementi "profetici" (1Sam 7-15; B.C. Birch; V. Fritz) e poetici (1Sam 2,1-10; 2Sam 22; 23,1-7) e che forse siano anche stati fusi in una vera redazione prima di Giosia. Il libro, sebbene il timbro deuteronomistico sia meno evidente che in Gdc e 1-2Re, sembra tuttavia aver ricevuto la forma definitiva solo nella redazione della storia deuteronomistca, poco prima o durante l'esilio.

3 Il libro di Samuele e la storia Le incertezze dello studio delle fonti riducono le possibilità storiografiche del libro. Nessun documento extra-biblico (ristagno delle grandi potenze da cui Davide saprà trarre profitto) permette d'altra parte di verificare i dati e di collocare quest'epoca nella grande storia. Nonostante i suoi limiti, il libro permette una ricostruzione molto verosimile degli inizi della monarchia. Questa sembra essersi imposta per la necessità di far fronte all'espansionismo filisteo. Dopo la sconfitta di Afek (1Sam 4,1-11) che aveva mostrato la debolezza dell'esercito delle tribù (Giudici), le tribù disorientate sentono la necessità di darsi un re, come le nazioni circostanti, che combatta la guerra con un esercito regolare e sotto la cui autorità mar-

cino i loro contingenti. L'avvenimento, che segna il passaggio dal "sistema delle tribù" allo "stato monarchico", costituisce una svolta nella vita d'Israele ed è stato a lungo commentato nelle tradizioni (1Sam 7-12). Non sembra ci sia motivo di opporre, come storica e non-storica, la versione "pro-monarchica" (9,1-10,16; 11) e quella "anti-monarchica" (8; 10,17-25; 12: spesso riferita ai profeti dei secoli IX e VIII) dell'istituzione della regalità. Considerando che quest'ultima può difficilmente essere qualificata "anti-monarchica" (J. Boecker), ma piuttosto "critica", c'è motivo di credere (senza escludere le riletture e l'impronta deuteronomistica) che la seconda versione, come la prima, esprima dei sentimenti (reazione delle tribù o dei gruppi gelosi della propria libertà e convinzione religiosa) suscitati dalla monarchia, nei diversi ambienti, lungo tutta la sua storia (F. Langlamet, *Les récits de l'institution de la royauté*, RB 77, 1970, 161-200; F. Crüsemann). →Samuele, →(2) Saul, →Davide.

4 Teologia Anche se l'impronta deuteronomistica è meno evidente, il libro illustra la teologia deuteronomica dell'alleanza. La figura di Davide, che è il vero centro d'interesse del libro (1Sam 16-2Sam 24), dà alla sua epoca un sigillo di fedeltà che lo avvicina a Giosuè. Ma i primi capitoli si pongono già nella stessa prospettiva religiosa. Israele vuole "un re come le altre nazioni" (1Sam 8,5.20), mentre egli è il popolo di cui Jahweh è re (1Sam 8,7; 12,12). Il re d'Israele non può essere che il vassallo di Jahweh, lo strumento dei suoi piani per il suo popolo, tenuto a un'assoluta fedeltà (1Sam 12,14-15. 24-25; 1Re 2,3-4; Dt 17,18-20). Il dramma di Saul è quello di aver ascoltato la voce del popolo che lo aveva acclamato piuttosto che quella di Jahweh (1Sam 15,1-11.22-23). Dio respinge Saul perché Saul lo ha respinto (15,23). Davide, invece, senza che si nascondano i suoi lati meno nobili (2Sam 12-20), ha fatto risplendere l'ideale della monarchia in Israele: devoto a Jahweh, "suo servitore" (2Sam 7; usato 12 volte), docile ai suoi profeti (1Sam 22,5; 2Sam 7,1-16; 12,1-13; 24,11-19) anche quando gli fanno dei rimproveri. La sua riuscita mostra che Jahweh è con lui (2Sam 5,10.12). Attraverso di lui Jahweh regna a Gerusalemme che con il trasferimento dell'arca (2Sam 6) diventa la città santa, la città di Davide e di Jahweh. E questa fedeltà viene ricompensata. La profezia di Natan (2Sam 7,8-16) lo assicura della perennità della sua dinastia. Questo ideale di monarchia, che è stato vissuto solo da Davide, servirà come criterio di giudizio per i suoi successori (libro →dei Re).

Bibl. Commentari: RB 84, 1977, 161-162; A. Médebielle, Paris, 1949; A. Van den Born, Roermond, 1956; H.W. Hertzberg, Göttingen, 1960[10]; R. de Vaux, Paris, 1961[2]; C.J. Goslinga, Kampen, 1962; P.R. Ackroyd, Cambridge, 1971-1977; H.J. Stoebe, Gütersloh, 1973; J.P. MacCarter, Garden City, 1980; F. Stolz, Zürich, 1981.

Studi: RB 83, 1976, 321-379; 84, 1979, 194-195; J. Boecker, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des I Samuelbuches*, WMANT 31, 1969; L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gedeon, Saul und David*, WMANT 38, 1970; J.H. Gronbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids 1S 15-2S 5*, Kopenhagen, 1971; H. Schulte, *Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel*, BZAW 128, 1972; J. Delorme, in H. Cazelles, (ed.), *Introduction à la Bible*, II, Paris, 1973, 278-300; E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids; theologische oder politische Geschichtsschreibung?*, Zürich, 1974; T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, 1975; B.C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1S 7-15*, SBLDiss 27, 1976; V. Fritz, *Die Deutungen des Königtums Saüls in den Überlieferungen von seiner Entstehung 1 Sam 9-11*, ZAW 88, 1976, 346-362; T.N.D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, ConBibOT 8, 1976; C. Conroy, *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2S 13-20*, AnBib 81, Roma, 1978; F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des A.T. und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, WMANT 49, 1978; D.M. Gunn, *The Story of King David*, JStOTSS 6, 1978; P. Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de Saül, David et Salomon*, Paris, 1979; D. Barthélemy, *La qualité du texte massorétique de Samuel*, in E. Tov (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel*, Jerusalem, 1980, 1-44; D.M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, JStOTS 14, 1980; J.P. Fokkelman, *Narrative art and poetry in the Books of Samuel: a full interpretation based on stylistic and structural analyses: I, King David (2S 9-20; 1R 1-2)*, SSN 20, 1981; F. Langlamet, *David, fils de Jessé. Une rédaction prédeutéronomiste de "l'Histoire de la succession"*, RB 89, 1982, 5-47 (sintesi provvisoria degli studi apparsi in RB 83, 1976, 321-379 e 481-528; 84, 1977, 161-206; 86, 1979, 194-213, 385-436 e 481-513; 87, 1980, 161-210; 88, 1981, 321-332). [E.M. Good, *Irony in the Old Testament* (= BibleL 3), Sheffield, 1981[2] [1965[1]]; J.G.P. Fokkelman, *A lie, born of truth, too weak to contain it. A structural reading of 2 Sam. 1 1-16*, in *Prophets, Worship and Theodicy. Studies in Prophetism, Biblical Theology and Structural and Rhetorical Analysis and on the Place of Music in Worship* (= OTS 23), Leiden, 1984, 39-55; R. Bartelmus, *Tempus als Strukturprinzip. Anmerkungen zur stilistischen und theologischen Relevanz des Tempusgebrauchs im "Lied der Hanna" (1 Sam 2,1-10)*, BZ 31, 1987, 15-35; G. Crocetti, *1-2 Samuele; 1-2 Re* (= LOB 1.8), Brescia, 1987; L. Alonso Schökel, *Arte narrativa en Josué-Jueces-Samuel-Reyes*, EstBíb 48, 1990, 145-69; M. Gillet, *La folie de Saül*, in *Bible et psychanalyse*, LumièreV 39,198, 1990, 5-21; S. Gelander, *David and his God. Religious ideas as reflected in Biblical Historiography and Literature* (= Jerusalem Biblical Studies 5), Jerusalem, 1991].

ABoud

SANBALLAT In ebr. *sanballaṭ*, dall'acc. *sinuballiṭ*, "Sin dà la vita". Personaggio qualificato come "Coronita" da Ne 2,10.19; 13,28, cioè, probabilmente originario di Bet-Coron. Una lettera prove-

niente dai papiri della colonia giudaica d'Elefantina precisa che S. rappresentava l'autorità persiana in Samaria in qualità di governatore. Il nome di S. è legato alla sua ostilità con Neemia; quando quest'ultimo, giungendo dalla corte di Artaserse I di cui era coppiere, arrivò in Palestina con delle lettere del re che permettevano ai Giudei di fare dei lavori di ricostruzione a Gerusalemme, S. tentò in tutti i modi, con l'aiuto del suo complice →Ghesem, di opporsi (Ne 2,19; 3,33; 4,1; 6,1-2.5); tentò perfino, in cinque riprese, ma invano, di attirare Neemia in una trappola (Ne 6,1-14). Più tardi, in una vigorosa azione contro i matrimoni misti, Neemia se la prese con il nipote del sommo sacerdote Eliasib, che aveva sposato una straniera, una figlia di S.; cacciato da Gerusalemme e probabilmente rifugiatosi a Samaria presso la famiglia del suocero, questo nipote di Eliasib potrebbe essere all'origine della setta dei Samaritani.

Bibl. H.H. Rowley, *Sânballat et le temple samaritain*, in *L'A.T. et l'Orient*, Louvain, 1957, 175s.

AvdB-JMer

(1) SANDALO →calzatura.

(2) SANDALO (legno) →almuggim, algummin.

SANGUE In ebr. *dām*, in greco *haima;* essendo il s. considerato come un principio vitale dell'uomo e dell'animale (Gen 9,5; Lv 9,16; 17,11; Dt 12,23; 2Sam 23,17; 1Cr 11,19; Ez 3,16-21; 33,1-9), esso era tabù e non si poteva mangiarlo con le carni (Lv 19,26; Dt 12,16; At 15,20.29; 21,25). Si pensava che avesse una virtù apotropaica (Es 12,13.23) e purificatrice (Lv 14,4-7.14.25; cfr. Ap 7,14), veniva usato in diversi rituali, specie in quello della →alleanza (Es 24,3-8; cfr. Eb 9,18-20). Continuò ad avere importanza nella teologia neotestamentaria dove il s. di Cristo (1Cor 10,16; 11,27; Ef 2,13; Eb 9,4; 10,19; 1Pt 1,2; 1Gv 1,7) o dell'Agnello (Ap 7,14; 12,11) sigilla la nuova alleanza (Lc 22,20; 1Cor 11,25). Come il vino era "il sangue dell'uva" (Gen 49,11; Dt 32,14; Sir 39,26), la "comunione al sangue di Cristo" (1Cor 10,16), "il vero tralcio" (Gv 15,1-8) si compie con il rito eucaristico (Mt 26,27-29), in cui il fedele "beve il sangue di Cristo" (Gv 6,54-56), consumando "il frutto della vite" (Mt 26,29; Mc 14,25).

Bibl. RAC, 11, 459-473; TWAT, 11, 248-266 (con bibliografia); TWNT, 1, 171-176; J. van Roey, *Le mystère du sang dans l'économie du salut*, ColctMech 12, 1938, 573-593; D.J. MacCarthy, *The Symbolism of Blood and Sacrifice*, JBL 88, 1969, 166-176 (= *Institution and Narrative. Collected Essays*, Roma, 1985, 171-181); A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, RB 80, 1973, 186-217 (v. 209-212); W. Kornfeld, *Blut in der Theologie des A.T.*, in S. Grzybek-J. Chmiel (ed.), *Materialy Kongresu Biblijnego*, Kraków, 1974, 13-29; A.D. Grad, *Studies in the Biblical Use of the Word dām*, dissBrandeisUniversity, 1976; H. Christ, *Blutvergiessen im A.T. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebraischen Wort dām*, Basel, 1977. [F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella liturgia* (= CenStSaCh), Roma, 1984 (si veda tutta questa ricca collana del «Centro Studi Sanguis Christi»); J.F. Priest, *Gen 9:6: a comparative study of bloodshed in Bible and Talmud*, JEvTS 31, 1988, 145-51].

ELip

SANGUE, CAMPO DEL →Akeldamà, campo del Sangue.

SANGUISUGA Traduzione ipotetica (cfr. LXX: *bdella*) dell'ebr. *ʿălûqāh* (da avvicinare all'arabo *ʿalaqa*, "attaccare"), immagine della cupidigia in Pr 30,15.

Bibl. BHH, I, 260; EJ, X, 1559s.

HF-JCMar

SANIR →Senir, Sanir.

SANSANNA In ebr. *sansannāh;* località del Negheb di Giuda (Gs 15,31), probabilmente identica alla Cazar-Susa della lista parallela delle località di Simeone (Gs 19,5; 1Cr 4,28); attualmente ḫirbet eš-Šamsānīyāt, 16 chilometri a nord-est di Bersabea.

MDef

SANSONE In ebr. *šimšôn*, generalmente collegato a *šemeš*, "sole" (i nomi teofori formati dall'elemento "sole" sono frequenti nell'antico Oriente: cfr. Simsai in Esd 4,8); figlio di →Manoach, un uomo di Zorea, del clan di Dan. È l'eroe di racconti popolari (Gdc 13-16). La sua storia raccoglie episodi indipendenti tra loro: la nascita, il matrimonio, la distruzione delle messi dei Filistei, la mascella d'asino, l'episodio delle porte di Gaza, la sua avventura con Dalila, la sua morte. La narrazione riserva uno spazio importante a diversi caratteri femminili e usa vari motivi folcloristici, come l'impresa insolita, l'enigma. Il testo è diviso da due conclusioni (15,20; 16,31) che precisano che S. è stato giudice d'Israele. Ma non lo si vede mai in una funzione di governo. I suoi colpi di mano contro i Filistei sono troppo individuali e isolati perché gli si possa riconoscere una missione di "salvatore" d'Israele. Certo, lo spirito di Dio è sceso su di lui come sui salvatori (14,6.19; 15,14); ma la forza gli viene piuttosto dalla sua capigliatura e dal suo nazireato. Questa consacrazione gli assicura un'assistenza divina permanente fino a quando sarà fedele al suo voto. Il tono religioso è dato da un'introduzione, che nel narrare la nascita straordinaria di S., stabilisce un certo parallelismo con la figura di →Samuele. Al di là del suo andamento da tragicommedia, il ciclo di S. trae origine da avvenimenti storici e può dare un'idea delle condizioni di vita provocate dall'oppressione dei Filistei.

Bibl. H. Gunkel, *Simson*, in *Reden und Aufsätze*, Göttingen, 1913, 38-64; J. Blenkinsopp, *Structure and Style in Judges 13-16*, JBL 82, 1963, 65-76; A.G. van Daalen, *Simson*, Assen, 1966; J.A. Wharton, *The Se-*

cret of Yahweh: Story and Affirmations in Judges 13-16, Interpr 27, 1973, 46-66; H. Margulies, *Das Rätsel der Biene im Alten Testament*, VT 24, 1974, 56-76; J.L. Crenshaw, *The Samson Saga: Filial Devotion or Erotic Attachment?*, ZAW 86, 1974, 470-504; G. von Rad, *Die Geschichte von Simson*, in *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen, 1974, 49-52; J.L. Creenshaw, *Samson*, Atlanta-London, 1978; J.C. Exum, *The Theological Dimension of the Samson Saga*, VT 33, 1983, 30-45; O. Margalith, *Samson Riddle and Samson's magic Locks*, VT 36, 1986, 225-234. JAun

SANTITÀ →sacro, santità.

SANTITÀ, LEGGE DI

1 Delimitazione e contenuto Nell'insieme della legislazione sacerdotale l'attenzione è stata attirata sugli ultimi capitoli di Lv dalla ricorrenza della clausola: "Siate santi perchè io sono santo", che si trova in Lv 11,44.45; 19,2; 20,26 (cfr. 20,7). Si trova in questi capitoli un'altra formula simile: "io sono Jahweh che santifica" (20,8; 21,23; 22,9.16.32 e Es 31,13).

Mentre l'esposizione delle leggi continua in Nm, in Lv 26,46 si ha una formula che sembra concludere la rivelazione del Sinai: "Questi sono gli statuti, le prescrizioni e le leggi che Jahweh stabilì fra sè e gli Israeliti sul monte Sinai, per mezzo di Mosè"; e questa frase viene dopo una proclamazione di benedizione e di maledizione che si avvicina molto naturalmente a quella di Dt 28. Tutto questo ha fatto pensare che questi capitoli formavano un codice autonomo, analogo al codice deuteronomico, che è stato chiamato "legge di santità". L'ipotesi è stata sviluppata da Klostermann che fissava l'inizio di questo codice in Lv 17, dato che doveva cominciare con una legge sul santuario come il codice della →alleanza e il codice →deuteronomico. Tale argomento "a priori" è lungi dall'essere decisivo; la delimitazione del testo si può basare solo su criteri letterari. Oltre alle clausole caratteristiche sopra indicate, si può tener conto anche dei riferimenti storici che appaiono in quei capitoli e non altrove: "sono io Jahweh che vi ha fatto uscire dall'Egitto per essere il vostro Dio" (11,45; 22,33; 25,38; cfr. 26,12. 13). Si dovrebbero dunque considerare i seguenti capitoli, totalmente o in parte: 11; 19; 20; 22; 25; 26. Il contenuto di questi capitoli è facilmente riassumibile:

— 11: animali commestibili e animali proibiti;
— 19: leggi diverse, soprattutto morali;
— 20: leggi sul matrimonio e i culti stranieri;
— 21: purità dei sacerdoti;
— 22: leggi sulle offerte;
— 25: anno sabbatico e giubileo;
— 26: alcune leggi brevi (1.2) poi benedizioni e maledizioni.

2 Caratteristiche Non si ha qui una legislazione, un insieme di leggi che definirebbe la struttura del popolo. Si ha solamente una serie di pratiche riguardanti il culto e delle prescrizioni morali. Nel campo delle istituzioni si deve notare:

— →il giubileo (25,8-55) che, come l'anno →sabbatico, vuole affermare la sovranità di Jahweh sulla terra in cui ha accolto il suo popolo (25,23), ma tale sovranità si traduce qui nel modo in cui Jabweh ha attribuito i lotti di questa terra alle famiglie che compongono il suo popolo; il giubileo ristabilisce periodicamente l'ordinamento primitivo;
— l'importanza data al sabato (19,3) di cui non parlano né il codice dell'alleanza, nè il codice deuteronomico;
— la condanna di Molok (20,1-5); questo nome non si ritrova che in 1Re 11,7; 2Re 23,10; Ger 32,35; Is 57,9 (→Molok);
— l'esigenza molto stretta di purità rituale per tutto il popolo e ancor più per i sacerdoti; il motivo è dato dalla necessità di rispettare la santità di Jahweh, il santuario grazie al quale egli abita in mezzo al suo popolo (19,30; 20,3; 21,12) e il paese dove egli lo accoglie (19,29; 20,22);
— l'assimilazione completa degli immigrati per il culto (19,33.34).

3 Teologia Bisogna tener conto soprattutto delle prescrizioni morali che si trovano principalmente nel capitolo 19. Sono pressappoco quelle del Decalogo, più molte altre che ne indicano l'applicazione nei casi concreti. L'insieme rivela un'esigenza molto profonda di rispetto della persona umana che 19,18 riassume nella formula definitiva: "amerai il tuo prossimo come te stesso". Si noterà che la parola tradotta con "prossimo" (ebr. *rēa'*) indica colui con il quale si è in rapporto non solo di parentela (vicinanza, lavoro), ma il contesto fa intendere che questo prossimo è da cercare unicamente tra il popolo eletto.

L'esigenza di santità deriva dalla vicinanza materiale di Dio che abita in mezzo al suo popolo; la sua santità colpisce lo stesso paese; anche per esso la santità è un obbligo (26,34.35) e respingerà con disgusto il popolo che mancasse al suo dovere di essere santo. Al cap. 26 il paese diventa praticamente un personaggio compagno o complice del popolo; sarà attraverso di esso che Jahweh benedice o punisce il suo popolo: "se voi seguirete le mie leggi... io vi darò la pioggia e la terra darà i suoi frutti..." (26,3.4).

La relazione tra Jahweh e il popolo è esplicitata in termini di alleanza, intesa come un impegno reciproco in 26,3-33. Ma il seguito del capitolo 26 mostra che questa alleanza votata all'insuccesso fa parte di un progetto più generale *(bᵉrît)* che dovrà realizzarsi in altro modo; ciò che è stato realizzato in modo definitivo è che Israele è stato liberato e messo a parte (letteralmente "distinto") perché Jahweh sia il suo Dio. Il dono del paese di Canaan (25,38) sembra essere un dono definitivo, ma la fine del cap. 26 lascia la questione aperta; non si fa menzione del ritorno del popolo esiliato nel paese di cui ha fatto abuso.

4 Storia Sono state individuate da molto tempo delle affinità tra questo codice e certi oracoli di Ezechiele, sacerdote di Gerusalemme (specie Ez 18.44). Questo si spiegherebbe bene se la legge di santità era

la formulazione delle esigenze dell'alleanza propria del santuario di Gerusalemme, mentre Dt raccoglieva l'eredità dei santuari del nord. In ogni caso, la situazione socio-economica supposta da queste leggi, è quella del regno di Giuda negli ultimi secoli della sua storia.

Come Dt, questo testo doveva essere uno schematipo di predicazione dell'alleanza comprendente l'impegno degli ascoltatori per celebrazioni regolari o per casi eccezionali.

La parte essenziale del testo potrebbe risalire all'epoca di Giosia se non più antica. È evidente che ne restano solo dei frammenti, che sono stati notevolmente rimaneggiati al momento del loro inserimento nella legislazione sacerdotale. Prima di allora il testo aveva già dovuto conoscere parecchie redazioni, fino all'inizio dell'esilio. Ma non sembra probabile che ci sia stata una redazione esilica; un testimone oculare della situazione della Palestina dopo il 586 non avrebbe potuto scrivere la parte più recente del cap. 26 che descrive il paese come un deserto!

Bibl. InstAT, 1, 221-250; J. Küchler, *Das Heiligkeitsgesetz Lev. 17-26*, Königsberg, 1929; G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart, 1934; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, Halle, 1940; T.C. Vriezen, *Oud-Israelitische geschriften*, Den Haag, 1948, 135-137; E. Robertson, *The O.T. Problem*, Manchester, 1950; W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeitsgesetz*, Wien, 1952; G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin, 1952, 144-148; L.E. Elliot-Binns, *Some Problems of the Holiness Code*, ZAW 67, 1955, 26-40; J. Morgenstern, *The Decalogue of the Holiness Code*, HUCA 26, 1955, 1-27; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen, 1956², 278-286; 1958, 221-250; H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz*, Neukirchen, 1961; R. Smend, *Die Bundesformel*, Zürich, 1963; R. Kilian, *Literarkritische und Formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Bonn, 1963; P. Buis, *La notion d'Alliance dans l'A.T.*, LD 88, 1976, 86-91. [D. Luciani, *"Soyez saints, car je suis saint". Un commentaire de Lévitique 19*, NRT 114, 1992, 212-36]. PBuis

SANTO DEI SANTI Il S. dei S. o Debir, etimologicamente "camera posteriore", è la parte più santa del Tempio dove era custodita prima dell'esilio l' →arca di Jahweh (1Re 6,19). 1Cr 28,11 attribuisce al S. dei S. il nome di "stanza del →propiziatorio" che era destinato a coprire l'arca. Dalle misure ricavate da 1Re 6,20, il S.d.S. del Tempio di Salomone era una cella cubica di circa 9 m di lato. La differenza di altezza dell' →hekal e del S. dei S. (1Re 6,2 e 20) non indica necessariamente che il pavimento di quest'ultimo fosse sopraelevato e che vi si accedesse attraverso una scala. Il S. dei S. era separato dall'Hekal da una porta (1Re 6,31s), che sarà sostituita da un →velo nel secondo Tempio (Sir 50,5; cfr. Es 26,31-33.36s; 36,35-38; Lv 16,12.15) e nel Tempio di Erode (Mt 17,51; Mc 15,38; Lc 23,45; Eb 9,3; 10,20; Giuseppe Flavio, *B.J.* 5,5,5), il cui S. dei S. era completamente vuoto (*B.J.* 5,5,5).

Bibl. BRL², 333-341; InstAT, II, 149s; TWAT, II, 408-415; S. Lègasse, *Les voiles du temple de Jérusalem. Essai de parcours historique*, RB 87, 1980, 560-589. ELip

SANTUARIO →hekal.

SAPIENZA In greco *sophia*.

1 AT

A *Natura.* Proprio come nell'Antico Oriente, la s. dell'AT ha dei tratti paradossali: è una qualità naturale dell'uomo, frutto dell'educazione e dell'esperienza, ma anche un attributo della divinità, che se la riserva gelosamente e non la concede che a certe persone privilegiate. Gemser e Humbert pensano che la seconda caratteristica sia la più antica e che la prima, che si trova soprattutto nella letteratura sapienziale, derivi dalla seconda. Tuttavia questi due tratti sembrano antichi allo stesso modo nell'AT, dove vanno insieme, ma sono nati in ambienti differenti. Il primo, nato dal senso comune e dall'esperienza, si sviluppò dapprima in un ambiente aristocratico e più tardi nelle scuole dei filosofi; la s. è soprattutto razionale e pratica. Il secondo tratto è nato dalla credenza in uno o più dei, che possiedono la s. come proprietà caratteristica; nell'AT tale tratto non si trova se non nei profeti e nei racconti popolari; questa s. è una forza più o meno misteriosa, che viene da Dio e assomiglia allo →spirito con cui essa è spesso messa in parallelo. Le due concezioni si sono avvicinate solo nella letteratura sapienziale più recente (Pr 1-9; Gb; Qo; Sir; Sap).

a Sapienza acquisita dall'uomo. In Israele la s. è prima di tutto pratica; spesso non ha alcun contenuto etico; l'artigiano abile è sapiente (Es 28,3; 31,3; 1Re 7,14; Is 40,20; Ez 27,8), così il consigliere sagace ed esperto (2Sam 13,3; 14,2; 20,16), il vecchio ricco di esperienza (Gb 8,8; 12,12; 15,10), il sapiente che sa leggere e scrivere e interpreta la legge (Ger 2,8; 8,8s). Tra gli scribi, che potevano giungere alle più alte cariche di corte (2Re 25,19) c'erano dei sapienti la cui influenza era grande (2Sam 15,31.37; 1Re 12,6; 20,8; Pr 16,13s). A partire dall'VIII secolo i sapienti venivano considerati appartenenti alle classi dirigenti, al medesimo titolo dei sacerdoti, dei profeti e dei militari (Is 3,3; 5,21; Ger 8,8; Ez 7,26). Questi sapienti trasmettevano volentieri il frutto della loro esperienza e della loro abilità ai loro figli (Tb 4,2; 14,10; Pr 13,1; 15,5; 31,1; gli scritti sapienziali egiziani; →Amenope) e a quei giovani che aspiravano a coprire delle cariche importanti; se ne trovano numerose testimonianze in Pr 20,11.29; 25,6s; 29,26. Dopo il crollo della monarchia i sapienti non scomparvero, solo non provenivano più dagli ambienti di corte, ma dagli scribi che studiavano e spiegavano la legge di Mosè (Sir 39,1s.8) e insegnavano la loro sapienza nelle scuole (Sir 51,23; cfr. Pr 9,1). Questa sapienza è soprattutto una dottrina fatta di buon senso, d'intelligenza, di prudenza, di abilità; è un'arte di vivere; essa cerca di assicurare o salvaguardare al sapiente la felicità in questa vita

(per es. Pr 14,15s.29; 22,3); essa è infatti chiamata la fonte della felicità (4,23; 10,11; 13,14; 16,22), il cammino della vita (Pr 6,23; 10,17; 15,24), l' →albero della vita (3,18; 11,30). La s. insiste spesso sulle tristi conseguenze degli eccessi e dell'ingordigia più che sul loro carattere peccaminoso (23,1s; 24,6-10; 2,16-19; 6,25-35; Sir 31,19-21). È nello stesso tempo una morale, senza dubbio al servizio dell'interesse personale, ma animata ugualmente da spirito religioso (per es. Pr 20,22-24; 22,2.4.22s; 24,21; 25,21s; 29,13), sì che le nozioni di s. e di virtù si sovrappongono e i termini di "sapiente", "giusto" e "pio" (come i loro contrari: "insensato", "criminale" ed "empio") significano pressappoco la stessa cosa. Il →timore di Jahweh è il fondamento della s. (Pr 1,7; 9,10; Sir 1,11-21; 19,20; Gb 28,12s); il sapiente fa ciò che piace a Dio ed evita quello che gli dispiace (Pr 6,16; 8,13; 11,20; 12,22; Sir 1,27; Sap 4,10.14; 7,14.28) e, come viene detto nella letteratura sapienziale recente, osserva la legge (Sir 15,1; 19,20; Bar 4,1; 4Mac 1,17). Questo carattere religioso e morale della s. si rivela già nei proverbi più antichi, nati fuori dall'ambiente profetico; sotto l'influenza della predicazione dei profeti, che penetrò nelle classi dirigenti soprattutto dopo l'esilio; tale carattere ebbe un grande sviluppo nella letteratura sapienziale di epoca più recente.

b Sapienza data da Dio. Secondo Gen 2 la "conoscenza del bene e del male" fu negata agli uomini, poiché essa li avrebbe resi simili a Dio (Gen 2,17; 3,5.22); tendere verso questa conoscenza significa voler attentare alla trascendenza di Dio (Gb 15,8; cfr. Ez 28,2-5.12). È il motivo per cui la s., che solo Dio conosce e scruta, è ancora descritta in Gb 28,12-27 come qualcosa di nascosto per tutti i viventi (28,21) e in Bar 3,15-38 come inaccessibile agli uomini. I profeti celebrano spesso questa s. divina (per es. Is 28,29; 31,2; 40,13s; Dn 2,20-23; cfr. Sal 94,10-12; Pr 19,21; 21,30). Dio, il signore supremo, il detentore della s., la concede a chi vuole, agli artigiani che fabbricano oggetti di culto (Es 28,3; 31,3; 35,31), a uomini privilegiati come Giuseppe (Gen 41,8.38-39), Daniele (Dn 1,17; 4,5s.15; 5,11.14) e ad altri (Sap 7,20), soprattutto alle guide del suo popolo, come Mosè (Nm 11,17.25) e i suoi aiutanti (Dt 1,13; Nm 11,16s), ai re (Pr 16,10), Davide (2Sam 14,17.20; cfr. 23,1), Salomone (1Re 3,11.28) e ai loro consiglieri (2Sam 16,23; cfr. Is 29,14; 5,21), a Esdra (Esd 7,25), al re messianico (Is 11,2-5). In questi racconti popolari e questi testi profetici, la s. è una conoscenza soprannaturale data da Dio, analoga allo spirito di Dio, con cui essa è il più delle volte messa in relazione (Gen 41,8.38; Dt 34,9; Is 11,2-6; Dn 4,5s; Sap 7,22; ecc.). Nello stesso senso sono chiamati "sapienti" i maghi e gli indovini d'Egitto (Es 7,11.22; Is 19,3.11; Sap 17,7) e di Babilonia (Is 47,10-13; Ger 10,7; Dn 1,20; 2,2) e le prefiche che sanno come si può far parlare lo spirito di un morto (Ger 9,16). Nella letteratura sapienziale più recente (Pr 1-9; Gb; Qo; Sir; Bar; Sap) la s. è sempre una caratteristica dell'uomo, che si sviluppa con l'esperienza, la disciplina e l'insegnamento dei saggi, ma è anche un dono di Dio (Pr 2,6s; Sal 32,8; Gb 11,6; 32,8.18-20; Qo 2,26; Sir 1,1; 24,8; 39,6; Sap 7,7.27; 8,21; 9,17; Bar 3,27); essa è ugualmente ispirata dallo spirito di Dio (Gb 15,11; 32,18; Sir 39,6; Sap 7,7; 9,17), così che il sapiente prenderà il posto dei profeti, che non ci sono più (Sir 24,33; Sap 7,27).

A questa s. vengono attribuite delle attività che gli altri libri della Scrittura attribuiscono allo spirito di Dio: la creazione della terra (Pr 3,19s; Gb 26,12; 28,25-27; Sap 7,25; 9,1s; 14,5; cfr. Sal 33,6; 105,30; Gdt 16,17; Sap 1,7), il governo del re (Pr 8,14s; Sap 8,7-14; cfr. Is 11,2-8), la protezione del popolo di Dio (Sap 10,15-11,2; cfr. Is 63,11-14), l'educazione degli uomini alla virtù (Pr 8,32-36; 9,1-12; Sir 24,18-22; Sap 1,4s; ecc.; cfr. Ne 9,20-29s; Zc 7,12). Tale equivalenza arriva fino al punto che la s. e lo spirito coincidono (Sap 1,4s; 7,22-24; 9,17).

B *La sapienza, un'ipostasi?* In Gb 28,12-27 e Bar 3,9-4,4 la s. divina è chiaramente la proprietà con cui Dio crea e governa l'universo; l'uomo non la possiede e non può conquistarla con le sue forze (cfr. Sir 1,6-10); lo stesso Israele, al quale Dio fece dono della s., incarnata nella Legge, non la possedeva e fu punito (Bar 3,9-12) perché aveva abbandonato la Legge, fonte della s. (4,1). La s. è presentata in un modo più vivo in Pr 1,22-33; 8,1-21; 9,1-6. Essa predica, si mette ai crocicchi delle strade (8,2) e ammonisce gli uomini con insistenza (1,20-33) o li invita ad ascoltare e seguire i suoi consigli, come i venditori e i filosofi ambulanti attirano i passanti intorno a loro. In Pr 8,22-31 la s. di Dio è distinta da lui; creata prima di tutte le creature, essa stava al suo fianco mentre egli creava l'universo. La s. divina, che Dio creò prima di tutte le altre creature e che lui solo può scrutare (Sir 1,4-9), loda se stessa in Sir 24,1-22; procedendo dalla bocca di Dio, ha percorso il cielo, la terra e gli inferi, si è stabilita a Gerusalemme dove è cresciuta e ha dato frutti abbondanti. La s. divina è qui la legge di Mosè (24,23), che ne è l'espressione autentica, poiché viene dalla bocca di Dio. Infine Sap 7,22-8,1 presenta la s. divina come un essere che proviene da Dio (vv. 25s), un essere intelligente (v. 22); interviene nella creazione del mondo come consigliera (8,4; 9,9) e come causa di tutto ciò che è stato creato (7,22; 8,5; cfr. 9,9). Essa può tutto (7,27), vede tutto (9,11), penetra (7,22; 8,7), guida (10,10s) e protegge (10,1) gli uomini; li assiste come una sposa (7,28; 8,2.9); è l'immagine di Dio (7,25s), sua sposa (8,3); siede accanto a lui (9,4). Alcuni esegeti hanno visto in questi testi poetici la descrizione di una persona divina, distinta da Dio, che agisce in modo indipendente. Tale concezione è inesatta. In Pr 8,1-36; 9,1-6 la s. divina non è una persona reale, non diversamente della sua antagonista, la follia, che seduce gli uomini e li conduce alla morte (9,13-18). Lo stesso è per Sir 24,1-22, che insiste maggiormente sul carattere intellettuale e materiale della s. divina, la personifica, senza pensare a una persona reale; da monoteista convinto qual è, l'autore di Sap non può considerare la s. come una sposa seduta sul trono

accanto a Dio, e quindi come una dea. Se bisogna considerare questa immagine come una metafora, si deve fare lo stesso per le altre. La maggior parte degli esegeti moderni concordano che nell'AT la s. divina non sia una persona divina, ma alcuni credono che essa sia più di una personificazione poetica di una proprietà divina; ed è per questo che parlano di ipostasi. Tuttavia le ipostasi, che sono venerate in numerose religioni antiche, hanno sempre un'esistenza più o meno indipendente e agiscono indipendentemente dalla divinità. Invece, in Pr, Sir e Sap l'azione della s. divina è, proprio come l'azione della parola e dello spirito di Dio, l'azione di Dio stesso (cfr. Sap 9,1s) e allo stesso modo l'attività della s., della parola, o dello spirito dell'uomo è inseparabile dall'uomo.

C *Influenze orientali.* La dottrina israelitica nella sua forma, nel suo spirito e nel suo carattere morale e religioso presenta molte similitudini con la s. dei popoli vicini. D'altronde, gli Israeliti avevano molta stima per la s. di Edom (Abd 8; Ger 49,7; Gb 2,11; Bar 3,22s), dell'Egitto (1Re 5,10; Is 19,1; Gen 41,8; At 7,22), di Babilonia (Is 44,25; 47,10; Ger 50,35; 51,57; Dn 1,20; 2,24) e dell'Arabia (Pr 30,1; 31,1). Se ne può dedurre che questa s. orientale abbia esercitato un'influenza sulla s. d'Israele. Pr 22,17-23,11 potrebbe almeno indirettamente dipendere dal libro egiziano della *Sapienza di →Amenemope* e molti proverbi richiamano la *Sapienza di →Ahikar.* Ma Israele ha adattato questi libri alla sua fede monoteista e concentrato il loro insegnamento morale nella nozione di giustizia e, più tardi, in quella dell'osservanza della Legge; di un'etica riservata a una casta aristocratica ha fatto una morale universale.

2 NT La s. umana, tenuta in così grande considerazione nell'AT, è ugualmente esaltata nel NT (At 7,22; 1Cor 3,10; 6,5; Mt 12,42; cfr. Lc 16,8); essa è stimata nella misura in cui è orientata verso la morale e la religione (Lc 2,40.47.52; Mc 6,2; Mt 13,54; Rm 16,19). Paolo e Giacomo rifiutano la conoscenza puramente umana (1Cor 1,17-29; 2,4s.13; Rm 1,22); essa ha per origine la carne (2Cor 1,12), il mondo (1Cor 2,6; 3,19) o il demonio (Gc 3,5).

La vera s. è un dono di Dio (Lc 21,15; At 6,3.10; 7,10; 1Cor 12,8; Ef 1,8s.17s; Col 1,9.28; Gc 1,5; 3,17; 2Pt 3,15): essa rende l'uomo capace di accogliere la rivelazione del progetto di salvezza di Dio (1Cor 2,6; Ef 1,8s.17s) e gli dà la capacità di agire secondo la volontà di Dio (Rm 16,19; Col 1,9.28; 3,16; Gc 3,13.15.17). Per gli increduli un Messia crocifisso è follia, ma per i fedeli è forza di Dio e s. di Dio (1Cor 1,23s); egli è la rivelazione perfetta della potenza redentrice di Dio e del sapiente piano secondo cui Dio vuole salvare il mondo attraverso la follia della croce. Poiché i fedeli sono incorporati a Cristo, questi è per loro la fonte della vera s., della s. che viene da Dio. Come nell'AT, la s. è una proprietà divina (Ap 7,12; cfr. 5,12), che si manifesta nella creazione e nel governo del mondo (Col 1,16-17), ma soprattutto nel misterioso piano divino di salvezza (1Cor 2,7; Ef 3,10; Lc 7,35; Mt 11,19). Le parole di Lc 11,49 (cfr. Mt 23,34): "Per questo la sapienza di Dio ha detto", non sono chiare. Alcuni esegeti pensano che Gesù citi uno scritto apocrifo, conosciuto con il nome di *Sapienza di Dio;* altri credono che Gesù si chiami lui stesso la "sapienza di Dio incarnata". Tali opinioni non sono certe; nel testo la s. è piuttosto il sapiente piano di Dio, rivelato da Cristo. →conoscenza.

Bibl. TWAT, I, 621-629; II, 920-944 (cf. bibliografia); III, 479-512 (cf. bibliografia); TWNT, 1, 688-719; III, 465-529; THAT, 1, 305-308.557-567.682-701; ANET², 405-440; W. Baumgartner, *Israelitische und altorientalische Weisheit,* Tübingen, 1933; J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung,* Giessen, 1933; H. Duesberg, *Les scribes inspirés,* Paris, 1938 (1966²); A.M. Dubarle, *Les sages d'Israël,* Paris, 1946; B. Couroyer, *Idéal sapiential en Égypte et en Israël,* RB 57, 1950, 174-179; H. Ringgren, *Word and Wisdom,* Lund, 1947; *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Essays presented to H.H. Rowley,* VT 3, 1955; M.F. Lacan, *La Sagesse vous parle,* CahÉv 31, 1958, 5-80; *Les sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962,* Paris, 1963; A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes,* ÉtB, 1966; J. Goldstain, *Les Sentiers de la Sagesse,* Paris, 1967; G. von Rad, *Weisheit in Israel,* Neukirchen-Vluyn, 1970; R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament,* BZAW 135, 1974; J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom,* New York, 1976; M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament,* BiblETL 51, 1979; M. Gilbert, *La Sagesse personnifiée dans les textes de l'Ancient Testament,* CahÉv 32, 1980, 5-43; D.F. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Traditions,* Oxford, 1981; J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament,* Oxford, 1983. [A. Passoni Dell'Acqua, *La Sapienza e in genere l'elemento intermedio tra Dio e il creato nelle versioni greche dell'AT. Analisi delle divergenze tra testo ebraico e versioni greche dell'Antico Testamento,* EphLtg 98, 1984, 97-147; P. Doll, *Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit* (= SBS 117), Stuttgart, 1985; R.E. Murphy, *Wisdom and creation,* JBL 104, 1985, 3-11; M. Görg, *Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung,* WissWeish 49, 1986, 81-98; R.A. Piper, *Wisdom in the Q tradition. The aphoristic teaching of Jesus* (= SBLMon 61), Cambridge/New York, 1989; H.D. Preuß, *Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie?,* in M. Vervenne (éd.), *Questions disputées d'Ancien Testament; Méthode et théologie - Continuing questions in Old Testament method and theology,* éd. par C. Brekelmans (= BETL 33), Leuven, 1989² [1974¹], 165-81; J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten,* München, 1990; J.G. Gammie-L.G. Perdue (eds), *The sage in Israel and the Ancient Near East,* Winona Lake IN, 1990; R.E. Murphy, *The tree of life; An exploration of Biblical Wisdom literature* (= ABRefL), New York, 1990; J. Pilch, *Introducing the cultural context of the Old Testament* (= Hear the Word 1), New York/Mahwah NJ, 1991; C. Westermann, *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990* (= ArbT

71), Stuttgart, 1991; E. Borghi, *Il tema della sophia in 1 Cor 1-4*, RivB 40, 1992, 421-58; C. Westermann, *Weisheit und Theologie*, TBei 23, 1992, 93-105; B. Willmes, *Alttestamentliche Weisheit und Jahweglaube; Zur Vielfalt theologischer Denkstrukturen im Alten Testament*, 1992]. PvI-JGol

SAPIENZA, LIBRO

1 Contenuto Il libro ha per titolo "Sapienza di Salomone", ma la traduzione latina lo chiama anche "Libro della Sapienza". Comprende tre parti di un solo e medesimo discorso.

La prima (1-6), affrontando il mistero della morte e dell'aldilà, inquadra tre enigmi dell'esistenza umana — morte dolorosa del giusto, sterilità di chi è fedele, morte prematura del giusto (3-4) — con due discorsi degli empi (2; 5) e, agli estremi, con due richiami dell'autore ad ascoltare e a ricercare la Sapienza (1; 6). Mentre gli empi rifiutano ogni idea dell'aldilà e pretendono di godere del tempo presente e organizzano la persecuzione del giusto "guastafeste", essi scopriranno oltre la morte che il giusto è presso Dio e che, al momento del giudizio, Dio prenderà contro di loro le armi del cosmo per difendere i giusti. Infatti l'uomo è stato creato per l'incorruttibilità, l'immortalità e, nel momento dell'arrivo del Signore, i giusti riceveranno la ricompensa della loro virtù. I re della terra sono dunque invitati a praticare la giustizia e a seguire la Sapienza.

La seconda parte (7-9) è un inno alla Sapienza, dove l'autore parla in prima persona. Basandosi sui racconti della preghiera del giovane Salomone a Gabaon (1Re 3,4-15; 2Cr 1,1-12), l'autore mostra che Salomone (che non viene nominato più degli altri personaggi) dovette la gloria del suo regno, la sua cultura e il suo prestigio alla Sapienza, che preferì a tutti i beni, che amò come si ama una sposa e che egli ricevette da Dio avendola domandata nella preghiera (7,1-21; 8,2-21). Quanto alla Sapienza, essa è presentata come lo Spirito di Dio che penetra tutte le cose, governa l'universo e il cuore dei santi (7,22-8,1). L'elogio della Sapienza culmina allora nella preghiera (9), vero centro del libro.

La terza parte (10-19) ricorda all'inizio l'opera della Sapienza da Adamo fino a Mosè (10); poi, continuando la preghiera sotto forma di anamnesi innica, l'autore riprende il racconto delle →piaghe d'Egitto, a cui oppone, caso per caso, i benefici concessi a Israele durante l'esodo. Il tema principale è che, già in quegli avvenimenti fondanti d'Israele, il Signore aveva fatto ricorso alle forze del cosmo per castigare i colpevoli e proteggere i giusti (16,24-25; 19,18-21). Le piaghe provocate dagli animali danno l'occasione di mostrare che il Signore punisce moderatamente i peccatori al fine di provocarne la conversione, ma anche che la zoolatria praticata in Egitto è la più aberrante delle religioni pagane (11,15-15,18). In conclusione l'autore può cantare che in ogni tempo, in ogni luogo, e in diverse maniere, il Signore ha glorificato il suo popolo (19,22).

2 Problemi letterari È praticamente certo che il libro fu scritto in greco e la maggioranza dei commentatori ritiene che esso formi un'unità. Questa può essere sostenuta a partire dalla struttura letteraria delle diverse parti che presentano tutte alcuni principi di composizione identici, in particolare le strutture concentriche (1-6; 7-8; 9; 13-15 sono le più evidenti). Partendo da queste strutture letterarie, si può dimostrare che il libro è stato scritto secondo il genere letterario dell'*egkōmion* o "elogio" della retorica greca e latina: dopo un esordio che precisa il soggetto, ne mostra l'importanza e l'aspetto paradossale e dà la parola agli avversari, l'elogio propriamente detto spiega quali sono la natura, l'origine e le realizzazioni (6,22) di ciò che si intende elogiare; per dare conferma al lettore, viene presentato un libero sviluppo sulle realizzazioni dell'oggetto dell'elogio, procedendo soprattutto per confronti (la *sunkrisis* di 11-19).

I rapporti tra il libro e le tradizioni bibliche e giudaiche sono tuttavia palesi. L'AT, più frequentemente a partire dalla LXX, è dappertutto soggiacente: in 1-6 si ritrovano qua e là reminescenze dei Sal 2 e 22, di Is 53, di Gen 1-3; in 7-9, 1Re 3 e 2Cr 1 servono da base; in 10, Gen; in 11-19, i racconti dell'esodo. Ma l'autore utilizza le sue fonti già alla maniera dei midrash. È possibile che egli abbia conosciuto il *Libro di Enoch* e qualche scritto di Qumrân: la sua dottrina escatologica, malgrado le notevoli differenze, presenta analogie con la dottrina di quegli scritti.

Ma i rapporti tra Sap e la cultura greca sono ugualmente evidenti sul piano della lingua e del genere letterario; l'autore rivela inoltre una vasta cultura generale letteraria e filosofica; testi come 1,7; 2,1-3; 7,24; 8,1; 9,15; 12,4-6; 13,1-9; 14,15-20; ecc. si comprendono meglio alla luce della cultura ellenistica.

3 Dottrina L'autore afferma chiaramente l'immortalità e l'incorruttibilità dell'uomo, immagine di Dio (2,23), ma non parla esplicitamente di resurrezione. La condizione dell'immortalità è la pratica della giustizia e il riconoscimento della sovranità del Signore (1,15; 15,3). Egli afferma inoltre che alla venuta del Signore ci sarà un giudizio. È la Sapienza che, quando la si accoglie, assicura all'uomo l'immortalità (6,17-19).

L'autore sviluppa anche il concetto di Sapienza che trova in Pr 8 e Sir 24, applicando ad essa certi attributi dello *pneuma* degli stoici: in particolare la Sapienza diventa onnipresente e assicura l'armonia del reale creato da Dio (1,7; 7,24; 8,1); egli avvicina così al massimo la Sapienza a Dio (7,25-26), per farne l'espressione della presenza di Dio nel mondo e tra gli uomini (7,27-28); tra questi, la Sapienza è anche principio di ordine morale (9,17-18).

Infine l'esodo, evento fondatore d'Israele, manifesta che Dio ricorre alle forze del cosmo per castigare i colpevoli e per salvare i giusti; forse proprio sulla base di questa lettura di Es e di Nm l'autore può affermare che ciò avverrà anche alla venuta del Signore (5,17-23).

4 Origine La tendenza attuale è di datare l'opera al più presto sotto il regno dell'imperatore Augusto

(31 a.C.-14 d.C.). Il libro sembra essere stato scritto ad Alessandria, importante centro del giudaismo ellenistico. Fu tradotto in latino da un cristiano africano nel II secolo e questa traduzione della Vetus Latina fu in seguito ripresa nella Volgata.

Bibl. Commentari: C.L. Grimm, Leipzig, 1860; P. Heinisch, Münster, 1912; A.T.S. Goodrick, London, 1913; D. Winston, New York, 1979; C. Larcher, Paris, 1983s. [G. Scarpat, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento. Volume I* (= Biblica - Testi e Studi 1), Brescia, 1989; J. Vílchez Lindez, *Sapienza,* tr. di T. Tosatti-C. Chiecchi (= Commenti Biblici), Roma, 1990 (originale spagnolo 1989)].

Studi: R. Schütz, *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse,* Paris, 1935; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches,* AtA 13/4, 1938; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit,* BBB 11, 1956; C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse,* ÉtB, 1969; J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences,* AnBib 41, 1970; M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15),* AnBib 53, 1973; U. Offerhaus, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis,* Bonn, 1981; P. Bizzeti, *Il Libro della Sapienza. Struttura e genere letterario,* Brescia, 1984. [*Fede e cultura dal libro della Sapienza* (= TeolVivaFC 2), Bologna, 1987; M. Gilbert, *La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse,* in F. Blanquart (présenté par), *La création dans l'Orient Ancien. XIe Congrès de l'ACFÉB, Lille (1985)* (= LD 127), Paris, 1987, 323-44; R. Cavedo, *Il sapiente educato dalla fede (da Siracide a Sapienza),* in A. Fanuli (a cura di), *La spiritualità dell'Antico Testamento* (= Storia della Spiritualità 1), Roma, 1988, 628- 48; M. Gilbert, *La procréation. Ce qu'en sait le Livre de la Sagesse,* NRT 111, 1989, 824-41; A. Bonora, *Proverbi - Sapienza. Sapere e felicità* (= LOB 1.14), Brescia, 1990; R.E. Murphy, *The tree of life; An exploration of Biblical Wisdom literature* (= ABRefL), New York, 1990; M. Gilbert, *L'insegnamento dei saggi,* in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti,* a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 295-355; G. Hentschel-E. Zenger (hrg.), *Lehrerin der Gerechtigkeit* (= ErfTSchr 19), Leipzig, 1991; M. Kolarcik, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation* (= AnBib 127), Roma, 1991; F. Stolz, *Von der Weisheit zur Spekulation,* in H.J. Klimkeit (hrg.), *Biblische und ausserbiblische Spruchweisheit. Ergebnisse einer Tagung der Sektion Religionswissenschaft/Missionswissenschaft der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 26. bis 29. September 1988 in Basel* (= StOrRel 20), Wiesbaden, 1991, 47-66; A. Chieregatti, *Sapienza. Lettura spirituale,* Bologna, 1992; A. Passoni Dell'Acqua, *Alcune osservazioni sugli hapax legómena del libro della Sapienza. In margine al commentario di G. Scarpat,* RivB 40, 1992, 459-65]. MGil

SAPONARIA In ebr. *šeleg;* pianta *(Saponaria)* la cui radice, ricca di saponina, ha la proprietà di produrre schiuma nell'acqua; Gb 9,30 menziona il suo uso come →sapone. JLong

SAPONE A volte viene così tradotto l'ebr. *bōrît* (Ger 2,22 BJ), che designa propriamente la →soda; il sapone appare, infatti, solo negli scritti rabbinici. JCMar

SARA In ebr. *śārāh* (→Sarai; →Sarra); moglie di Abramo (Gen 11,29; 23,19) e madre di Isacco, il figlio della promessa (21,1-7). Si chiama Sarai (ebr. *śārāy;* Gen 11,29; 17,15) fin quando Dio le dà il nome di S. (17,15-16), che è insieme lo stesso nome ("principessa", "regina") e un nome nuovo perché S. sarà "madre di re". La sua sterilità (11,30) e l'età che le attribuisce la tradizione (17,17; 18,11-12), che non si accorda molto con la forza del suo fascino (12,10-20; 20), mettono in risalto la potenza della fedeltà di Jahweh, cui nulla è impossibile. S. muore a Ebron ed è sepolta nella grotta di Macpela (23). Madre d'Israele (Is 51,2), S. è per il NT la madre dei figli della promessa (Rm 4,19; 9,7-9) e un modello di fede (Eb 11,11). Secondo la tradizione giudaica che faceva di lei un modello di virtù (Filone, *De Abrahamo* 93,99), 1Pt 3,1-6 la propone all'imitazione delle spose cristiane. ABoud

SARAI In ebr. *śārāy,* "principessa (→Sara; →Sarra); nome della moglie di Abramo, cambiato in →Sara da Jahweh (Gen 17,15-16). ABoud

SARCOFAGO In ebr. *ʾarôn;* l'inumazione in un s. è attestata solo per Giacobbe in Gen 50,26, probabilmente sotto l'influenza egiziana. Secondo il costume israelita dell'epoca biblica il cadavere veniva generalmente depositato su un banco di pietra in una tomba scavata nella roccia. Nel I secolo avanti e dopo Cristo, dopo essere state separate dalla carne, le ossa potevano essere depositate negli ossari di pietra. I s. di porcellana, di pietra o di piombo denotano generalmente un'influenza straniera: egiziana (sarcofagi antropoidi), fenicia (cfr. il sarcofago di Ahiram) o greco-romana.

Bibl. BRL², 269-276. ALem

SARDI In ebr. *sprd* (TM: *sᵉpārād,* in greco *sardeis;* è chiamata *sfard* in lidico, nell'antico persiano *sparda,* oggi Sart); capitale del regno di →Lidia. Questa città dell'Asia Minore, ai piedi del Tmolo, sul fiume Pattolo, fu celebre per le sue ricchezze. Prima capitale degli Eraclidi, poi residenza di Gige, il fondatore della dinastia dei Mermnadi, e di Creso, l'ultimo re di Lidia (ca. 563-547 a.C.), divenne in seguito capoluogo di una delle due satrapie persiane d'Asia Minore. Secondo Abd 20 fu in quell'epoca che una colonia giudaica si stabilì a S. Sebbene nessuna testimonianza epigrafica o archeologica dell'epoca achemenide confermi l'esistenza di questa comunità, la presenza di Ebrei nelle regioni occidentali dell'Asia Minore è attestata a partire dal V sec. a.C., più precisamente a Daskyleion, oggi Ergili, a sud del Mar di Marmara. Infatti, due iscrizioni funebri aramaiche di Daschileion, che era la capitale dell'altra satrapia

persiana d'Asia Minore, quella della Frigia, ricordano i nomi propri jahwisti di *ʾašyāhû* e di *pᵉdāyāh*, che non lasciano dubbi sull'origine etnica dei personaggi nominati. La storia della comunità giudaica di S. ci è purtroppo poco nota, specie in epoca ellenistica. Nel 133 a.C. la città passò sotto la dominazione di Roma, e Giuseppe Flavio (*A.J.* 14,259-261) cita un decreto del proquestore e del propretore romano che autorizzava i Giudei a conservare l'atavico diritto di avere un loro proprio tribunale. Cita anche un decreto del senato e del popolo di S. con cui si autorizzano gli Ebrei a costruire una sinagoga (*A.J.* 14,259-261). La sinagoga di epoca posteriore, risalente al II-III secolo d.C., fu scoperta nel 1962. È la più grande delle sinagoghe dell'antichità finora trovate. Restò in uso, con alcuni rimaneggiamenti nel IV sec., fino alla distruzione della città ad opera di Cosroe, nel 616 d.C. I cristiani, a cui Ap 3,1-6 fa riferimento, provenivano forse in parte dalla comunità giudaica di S.

Da notare che il *Targum di Gionata* su Abd 20 e la Peshitta siriaca traducono "Sefarad" con "Spagna", forse per una somiglianza fonetica tra *sparda* e *spania*. Dalla fine dell'VIII sec. d.C. Sefarad divenne l'appellativo ebraico abituale della penisola iberica, il che ebbe come conseguenza che gli Ebrei di Spagna furono chiamati Sefarditi in contrapposizione agli Ashkenaziti dell'Europa centrale ed orientale.

Bibl. EJ, XIV, 876-878.1164; RGTC, VIII, 265; H.C. Butler et al., *Sardis*, Leiden-Princeton-Cambridge-Roma, 1916-26; G.W. Elderkin, *The Name of Sardis*, ClasPh 35, 1940, 54-56; J. Gray, *The Diaspora of Israel and Judah in Obadiah v. 20*, ZAW 65, 1953, 53-59; W. Kornfeld, *Die jüdische Diaspora in Ab, 20*, in *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris, 1957, 180-186; G.M.A. Hanfmann, *Sardis und Lydien*, Wiesbaden, 1960; id., *The Fifth Campaign at Sardis (1962)*, BASOR 170, 1963, 1-65; N. Neiman, *Sefarad. The Name of Spain*, JNES 22, 1963, 128-132; G.M.A. Hanfmann-R.S. Thomas, *The Thirteenth Campaign at Sardis (1970)*, BASOR 203, 1971, 5-22; A.R. Seager, *The Building History of the Sardis Synagogue*, AJA 76, 1972, 425-435; G.M.A. Hanfmann, *Letters from Sardis*, Cambridge Massachusetts, 1972; É. Lipiński, *Obadiah 20*, VT 20, 1973, 368-370; id., *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, I, Leuven, 1975, 152-161; G.M.A. Hanfmann et al., *Archaeological Exploration of Sardis*, Cambridge Massachusetts, 1975-78; L. Zgusta, *Kleinasiatischer Ortsnamen*, Heidelberg, 1984, 541s; R. Altheim-Stiehl-M. Cremer, *Eine gräkopersische Türstele mit aramäische Inschrift aus Daskyleion*, EpAnat 6, 1985, 1-16 (tav. I). ELip

(1) SARDONICE Varietà di calcedonio, marrone o rosso sangue. Viene tradotto così:

— l'ebr. *ʾōdem* (dalla radice *ʾdm*, "essere rosso"; LXX: *sardion*), nome della prima delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,17 = 39,10; CEI: "cornalina") e delle nove pietre preziose del manto del re di Tiro (Es 28,13); la LXX ha ugualmente *sardion* in Pr 25,11.12 (TM: rispettivamente *kesep*, →"argento" e *ketem*, →"oro fino") e in Es 25,6; 35,8 (LXX = 25,9; 39,10 TM; per tradurre l'ebr. *šōham*);

— il greco *sardonux*, nome della quinta delle dodici pietre delle fondamenta delle mura della nuova Gerusalemme (Ap 21,20). →pietre preziose. MCar

(2) SARDONICE →cornalina.

SAREZER In ebr. *šarʾeṣer* (più esattamente in 1QIsᵃ: *śr-wṣr*), dall'acc. *šar-uṣur*, "(il dio) protegge il re".

1 Figlio di Sennacherib; lui e suo fratello →(2) Adram-Melech assassinarono il padre che aveva preferito loro Assarhaddon come successore. Il loro disaccordo li rovinò. Dovettero mettersi in salvo nel paese di Ararat (2Re 19,36-37). Sono conosciuti in tradizioni armene precristiane.

2 Personaggio inviato da Betel a Gerusalemme per interrogare i sacerdoti sulla legittimità del proseguimento del digiuno annuale in ricordo della distruzione del Tempio (Zc 7,1-2: versetti testualmente difficili). JAun

SARGON In ebr. *sargôn*, dall'acc. *šarrukēnu*, "il re è fedele"; nome di molti re mesopotamici. La Bibbia menziona Sargon II (722-705), che successe nel 722 a Salmanassar V (suo fratello?), assassinato quando aveva appena preso Samaria alla fine di un lungo assedio. Dovette subito affrontare l'insurrezione generale dei vassalli dell'Assiria. A ovest, Camat raccoglie una lega che comprende Damasco e Samaria; a est, Babilonia proclama come suo re Marduk-apla-Iddina (→Merodak-Baladan nella Bibbia), che allaccia rapporti con Giuda (cfr. 2Re 20,12-19 = Is 39). Dopo aver respinto il pericolo babilonese (battaglia di Der), S. II nel 720 sconfigge i coalizzati siro-palestinesi, deporta la popolazione di Samaria, poi vince Hanun di Gaza, aiutato dall'esercito egiziano (battaglia di Rafia a sud di Gaza). Vincitore a Carchemis nel 717, l'anno seguente conduce una campagna fino al wādi el-Arish, poi manda, nel 712, il suo generale in capo *(turtannu/Tartan)* a sedare la rivolta di Asdod (cfr. Is 20,1); infine, nel 710 riprende Babilonia. Muore in combattimento nel 705 e gli succede suo figlio Sennacherib. Sargon fondò anche una nuova capitale, Dur-Sharruken (l'attuale Ḫorsabad; →Bet-Sarrukin).

Bibl. RLA, II, 249-252; AOAT, 348-352; H. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, Leipzig, 1889; H. Tadmor, *The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study*, JCS 12, 1958, 22-40, 77-100. JVerm

(1) SARON In ebr. *šārôn* (sempre con l'articolo), in greco *sarōn;* pianura costiera della Palestina, tra Giaffa e il Carmelo, menzionata con Lidda in At 9,35. Il nome probabilmente non è semitico. La pianura di S. formava un territorio fertile, ben irrigato,

qua e là anche palustre, con una vegetazione proverbiale (Ct 2,1); vi si coltivavano viti. Le sue praterie erano già sfruttate da Davide (1Cr 27,29; cfr. Is 65,10). La fertilità della pianura di S. assume un ruolo importante nelle promesse e nelle minacce dei profeti (Is 33,9; 35,2). Della pianura di S. faceva parte anche la pianura di Oni (Ne 6,2).

AvdB-MDef

(2) **SARON** In ebr. *šarôn*, "pianura", regione di pascoli sull'altopiano transgiordano, occupato dai Gaditi (1Cr 5,16); menzionata dalla stele di Mesa (l. 13). JLong

SARRA, SARA In greco *sarra*, dall'ebr. *śārāh*, "principessa" (→Sara, →Sarai); in Tb, figlia di Raguele, ebreo di Ecbatana nella Media, afflitta da un diabolico maleficio che comporta la morte dei suoi successivi fidanzati (Tb 3,7s; 6,11s; →Asmodeo); è chiesta in matrimonio e poi sposata dal giovane Tobia, suo parente (Tb 6,11s; 7,9s; 8,1s; 11,17). JMer

SAR-SECHIM (Nebosar-Sechim) In ebr. *śar-sᵉkîm*, forse nome di una carica; alto dignitario della corte di Nabucodonosor (Ger 39,3). JAun

SARUCHEN In ebr. *śārûḥen;* città del territorio di Giuda attribuita alla tribù di Simeone (Gs 19,6). Fu identificata da Albright nel 1929 con la località del tell el-Farʿah, 25 km a sud di Gaza e 29 km a ovest di Bersabea. Gli scavi condotti da Flinders Petrie hanno permesso di rilevare un'occupazione del luogo dell'epoca del Bronzo Medio IIb (verso il 1750 a.C.) fino all'epoca romana. La città fu occupata ai suoi inizi dagli Hyksos e assediata dal faraone Amosi al tempo della sua campagna di liberazione dell'Egitto. Dopo un periodo relativamente lungo di occupazione egiziana (S. è ancora menzionata negli annali di Tutmosi III verso il 1480 a.C.; in egiz. *Šrḥn*), la città cadde nelle mani dei Filistei all'inizio del XII secolo, come tendono a dimostrare alcune tombe e la ceramica di tipo filisteo trovata in abbandanza negli strati dell'inizio dell'età del Ferro. Nel 924 a.C. il faraone Sisach I inizia una serie di operazioni militari contro le piazzeforti di Giuda e di Israele. S. fu assediata e distrutta. Gli Egiziani vi si insediarono nuovamente. Il seguito della storia della città è piuttosto oscuro. Tra la metà del IX secolo e l'inizio del VII sembra che la località non sia stata abitata, poiché non esiste nessuna tomba di questo periodo. In seguito, si trovano testimonianze di epoca persiana, ellenistica e romana fino al primo secolo della nostra era.

L'interpretazione tradizionale ritiene che S. (Gs 19,6), Silchim (Gs 15,32) e Saaraim (1Cr 4,31) siano tre toponimi relativi a una sola località il cui nome avrebbe subito delle alterazioni lungo la tradizione testuale. Sembra però che si tratti di tre distinte città. Si sa da una parte che la lista dei possedimenti simeoniti sul territorio di Giuda contiene S. secondo Gs 19,1-9 e Saaraim secondo 1Cr 4,28-32, dall'altra che l'inventario delle città della tribù di Giuda, così come appare in Gs 15,21-63, non menziona S., ma Silchim e Saaraim. Quest'ultima simultaneità permette di scartare l'idea di una confusione tra i due toponimi. Inoltre, Saaraim, città di Giuda (Gs 15,36), è verosimilmente da identificare con l'omonima simeonita menzionata in 1Cr 4,31; 1Sam 17,52. Silchim, non essendo menzionata nell'eredità di Simeone, avrà continuato a far parte del territorio di Giuda. Quanto a S., se essa manca dalla lista delle città di Giuda, è senza dubbio perché, all'epoca, era sempre in mano dei Filistei, come ha recentemente suggerito Ahituv. In seguito a una conquista, essa sarà diventata proprietà della tribù di Simeone, e questo prima della conquista della città da parte di Sisach I nel 924 a.C.

Tale processo storico spiegherebbe la ricomparsa di S. nella lista di Gs 19,1-9. D'altra parte, forse, si deve vedere nelle due liste-inventario dei possedimenti delle tribù di Giuda e di Simeone il riflesso della situazione della regione del Negheb in momenti diversi della sua storia.

Bibl. Abel, II, 451; EAEHL, IV, 1074-1082; EJ, XIV, 1317; Vogel, I, 84; II, 29; W.F. Albright, BASOR, 33, 1929, 7; W. Rudolph, *Chronikbücher*, Tübingen, 1955, 38; W.H. Shea, *The Conquests of Sharuhen and Megiddo reconsidered*, IsrEJ 29, 1979, 1-5; C. Vandersleyen, *Les guerres d'Amosis*, Bruxelles, 1971, 40-41; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 171-173. MDef

SATANA In ebr. *śāṭān*, in aram. *śāṭānāʾ*, da cui il greco *satanās*.

1 AT Nell'AT il termine S. designa l'avversario (1Sam 29,4; 2Sam 19,23; 1Re 5,18; 11,14.23.25), più in particolare colui che in tribunale esercita il ruolo dell'accusatore (Sal 109,6.20.29; cfr. 38,21). Solamente in Zc 3; Gb 1-2 s. appare come un accusatore soprannaturale, e 1Cr 21,1 è il solo testo veterotestamentario in cui S. diventa il nome proprio, scritto senza articolo, dell'avversario soprannaturale d'Israele. Secondo una teologia più evoluta il Cronista gli attribuisce ciò che 2Sam 24,1 riferiva alla "collera di Jahweh", come alla causa prima.

2 Letteratura intertestamentaria e rabbinica Nella letteratura intertestamentaria e presso i tannaiti S. è il nome dell'essere che personifica le forze del male. Se la parola s. non compare a Qumrân che in contesti oscuri (1QH fr. 4,6; 4,5; 1QSb 1,8), mentre →Belial vi recita un ruolo importante, S. si presenta come il capo degli angeli ribelli nel *Martirio di Isaia* (2,2), in diversi passaggi dei *Testamenti dei dodici patriarchi* (*Gad* 4,7; *Dan* 3,6; 5,6; 6,1), nell'*Assunzione di Mosè* (10,1), nel *Libro dei Giubilei* (10,11; 23,29; 50,5); (40,9; 46,2), e spesso nel *Testamento di Giobbe*, opera citata in Gc 5,11. Secondo la Tosefta "S. accompagna l'uomo cattivo" (TosSab 17,18,3) e, secondo rabbi José ben Zimra (II sec. d.C.), S. avrebbe spinto Dio a esigere da Abramo il

sacrificio d'Isacco (Gen 22), ma il *Libro dei Giubilei* 17,16 gli dà, all'occorrenza, il nome di Maśṭemāh. Secondo il *Talmud di Babilonia* (BabQid 81a) S. avrebbe assunto l'aspetto di una donna per tentare rabbi Aqiba (50-135 d.C.).

3 NT Il NT riflette la stessa concezione di S., che si pone come avversario di Gesù fin dalla tentazione nel deserto (Mc 1,3; Mt 4,10), ma la sola invocazione del nome di Gesù basta a provocare la sua caduta (Lc 10,17-18). La parola s. è usata raramente nel NT come nome proprio, senza l'articolo (Mc 3,23; Lc 22,3; 2Cor 12,6), ma tale uso va distinto da quello del vocativo (Mt 4,10; 16,23; Mc 8,33). Gli evangelisti sembrano preferire a s. altri termini, ritenuti equivalenti. È così, per es., che *ho satanas* di Mc 4,15 è sostituto da *ho ponēros*, "il →Maligno", in Mt 13,19 e da *ho diabolos*, il "Diavolo", in Lc 8,12. Il solo passaggio del quarto vangelo in cui si trova la parola s. è in Gv 13,27 (variante: "Satan"; cfr. Lc 22,3). Questi vocaboli, come il "Nemico" (Lc 10,19) o "il Serpente antico" (Ap 12,9) sono infatti sinonimi e designano la personificazione delle forze del male, ritenute responsabili anche di malattie (Lc 13,16; 1Cor 5,5; 2Cor 12,7), e che si oppongono soprattutto all'azione di Gesù e dei suoi discepoli (cfr. Lc 22,31). Anche i Giudei che non riconoscono la missione di Gesù sono definiti "sinagoga di satana" (Ap 2,9; 3,9; cfr. Gv 8,44).

Bibl. EJ, XIV, 902-905; ExWNT, III, 558s; StrBill, I, 136-149; THAT, II, 821-823; TWNT, II, 1-21.71-80; VII, 151-165; IX/2, 1034-1036.1039.1261s (bibliografia); A. Brock-Utne, *"Der Feind"*, Klio 28, 1935, 219-227; *Satan*, ÈtCarm, 1948; B. Noack, *Satanás und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie*, Kopenhagen, 1948; R. Scharf, *Die Gestalt des Satan im A.T.*, dissZürich, 1948; E. Langton, *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine*, London, 1949; W. Foerster, *Lukas 22,31f*, ZNW 46, 1955, 129-133; F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*, in *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris, 1957, 305-315 (v. 312-315); T. Ling, *The Significance of Satan. N.T. Demonoly and its Contemporary Relevance*, London, 1961; J. Dupont, *L'origine du récit de la tentation de Jésus au désert*, RB 73, 1966, 30-76 (spec. 66-73); R.S. Kluger, *Satan in the O.T.*, Evanston, 1967; H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen, 1980²; C. Fontinoy, *Les noms du diable et leur étymologie*, ActIran 23, 1984, 157-170. [*Diavolo-demoni-possessione; sulla realtà del male*, Brescia, 1983; H. Haag, *Der Teufel im Judentum und Christentum*, Saec 34, 1983, 248-58; A.M. Di Monda, *Il diavolo, mito o realtà?*, Chieti, 1985; J. Garcia Rojo, *El diablo; una reflexión teológica*, REspir 44, 1985, 187-209; H. Haag, *The devil in Judaism and Christianity*, TDig 32, 1985, 29-33; I. Hofgärtner, *Teufel und Dämonen. Zugänge zu einer verdrängten Wirklichkeit*, München, 1985; K.F. De Blois, *How to deal with Satan?*, BTrans 37, 1986, 301-9; P. Cantoni, *Il demonio*, Renov 21, 1986, 379-95; G. De Rosa, *Il diavolo: fantasie e realtà*, CC 137,1, 1986, 573-77; H. Haag, *Der Teufel - Mythos und Geschichte*, KatBlät 111, 1986, 778-81; M.J. Ingham, *John, Mary, Michael and Lucifer*, Austin, 1986; C. Marcheselli Casale, *Satana o mistero di iniquità? Personalisti e simbolisti: il confronto continua*, «Asprenas» 33, 1986, 373-95; J.B. Russell, *Satana. Il diavolo e l'inferno tra il primo e il quinto secolo* (= Storia della Spiritualità), Milano, 1986; J.B. Russell, *Mephistopheles. The devil in the modern world*, Ithaca NY, 1986; *Teufelsglaube und Hexenprozesse* (= Beck'sche Reihe 337), München, 1987; N. Forsyth, *The old enemy. Satan and the combat myth*, Princeton, 1987; H.A. Kelly, *The devil at large*, JRel 67, 1987, 518-28; P.L. Day, *An adversary in haeven. Satan in the Hebrew Bible* (= HarvSemMg 43), Atlanta GA, 1988; J.B. Russell, *The prince of darkness. Radical evil and the power of good in history*, Ithaca NY, 1988; S. Levin, *Satan: psychologist*, JBQ 18, 1989s, 157-64]. ELip

SATRAPO In aramaico *ʾăḥašdarpan*, in greco *satrapēs*, dall'antico persiano *kšathrapān;* titolo dato ai governatori dell'impero persiano achemenide, ripreso poi da Alessandro e dai Seleucidi. I territori di competenza dei s. erano più o meno estesi, secondo le esigenze della politica. Liberi nella loro gestione, i s. dovevano assicurare la riscossione del tributo richiesto dal Gran Re e fornire truppe in caso di guerra. Queste cariche erano affidate a membri della famiglia reale o dell'aristocrazia d'origine iraniana; tuttavia, alcune dinastie locali, dopo aver fatto un giuramento d'obbedienza, potevano governare per conto del sovrano (è il caso di Mausolo d'Alicarnasso in Caria o dei principi di Adiabene). Il numero di 127 satrapi dato da Est 8,12b non corrisponde a niente di conosciuto, dato che l'iscrizione di Behistun non riporta che una trentina di satrapie ed Erodoto solamente una ventina, suddivise in circa 70 distretti fiscali (Erodoto, *Storia* 3,89-94). In epoca persiana la Giudea costituiva, come la Samaria, il paese ammonita e quello edomita, una divisione della satrapia d' →Oltrefiume. CSaul

SATIRO

1 Essere favoloso I S. sono esseri mitici dell'antichità classica, con due piccole corna sulla fronte e gambe di capro. Compagni di Bacco, tengono in mano o una coppa, o un tirso, o uno strumento musicale, di preferenza un flauto. Non sono mai menzionati nella Bibbia, nemmeno dai LXX che conoscono invece gli onocentauri (Is 13,22; 34,14) e le sirene (Is 13,21; 34,13; 43,20; Ger 50,39 = 27,39 nella LXX; Mi 1,8; Gb 30,29). I primi sono mostri favolistici, metà uomo e metà asino; le seconde, metà donne e metà uccello. Ci sarebbero state anche delle onocentaure femmine, se si presta fede allo scritto di Eliano (ca. 170-235 d.C.) sulle *Particolarità degli animali* 17,9. Sembra che i LXX abbiano tradotto con *onokentauroi* (Is 13,22; 34,14) i termini *ʾiyyîm*, "sciacalli", e *lîlit* (→Lilit), nome di un demone femminile, mentre *seirēnai* traduce o *bᵉnôt yaʿănāh*, "struzzi" (Is 13,21; Ger 50,39; Mi 1,8), o *tannîm*, senza dubbio "barbagianni" o "civetta" (Is 34,13; 43,20; Gb 30,29).

Alcuni autori moderni, poco attenti ai culti orientali, traducono invece con s. la parola ebraica *śāʿîr*,

"capro", soprattutto in Lv 17,7; 2Cr 11,15, ma anche in Is 13,21; 34,14, dove si tratta semplicemente di capri nella steppa.

2 Ariete sacro I due testi di Lv 17,7; 2Cr 11,15 fanno riferimento al culto reso a una divinità teriomorfa, che non potrebbe essere che di origine egiziana. Si tratta forse del Capro-Signore-di Mendes, in egiziano *b3-nb-ḏdt*, che viene sempre rappresentato sotto forma di un capro o di un dio dalla testa di capro. L'antico capro dalle corna orizzontali, la cui razza si era estinta nel Regno Medio egiziano, era stato sostituito con il maschio della capra mambrina, specie molto comune in Egitto. Era il solo ad avere delle corna somiglianti (e ciò spiega la menzione in Erodoto) a quelle del "Capro di Mendes", di cui ancora esiste una monumentale cappella in granito, del tempo di Amosi (568-526 a.C.), posta sulla collina desolata di tell er-Rubʿa, a nord di Simbellawein.

Questo luogo dell'antica Mendes, la città santa del capro, si trova una trentina di km a ovest di →Tanis, regione ben conosciuta dai Palestinesi. La triade di Mendes, cosi come è attestata nel I millennio a.C., era composta dal capro, dio della fecondità e della riproduzione, dalla dea Hat-mehit rappresentata con un delfino sulla testa, e dal dio bambino Arpocrate. Le notizie che abbiamo sui culti di Mendes, per scarse che siano, indicano che Osiride e il capro sacro furono identificati molto presto. Nell'epoca Bassa si raccontava anche che le anime di Osiride e di Re si erano incontrate a Mendes e che si erano cosi strettamente unite da formare una sola anima di cui il capro di Mendes era la manifestazione visibile. Al suo culto si potrebbero riferire le allusioni di Lv 17,7; 2Cr 11,15, che non hanno niente a che fare con i s. Solo dati più precisi potrebbero confermare tale ipotesi.

Bibl. LÄ, IV, 43-46; WM, I/1, 342; H. de Meulenaere-P. MacKay, *Mendes*, II, Warminster, 1976; R.H. Holz et al., *Mendes*, I, Cairo, 1980. ELip

(1) SAUL In greco *saoul*, dall'ebraico *šāʾûl*, "richiesto" (→(2) Saul; →Saulo); nome giudaico dell'apostolo →Paolo (At 9,4.17; 22,7.13; 26,14: passi relativi alla conversione dove Paolo è interpellato da persone di lingua ebraica o aramaica, Cristo e Anania). La forma grecizzata *saulos* (→Saulo) è più frequente. Nè *saulos* nè *saoul* si trovano nelle lettere paoline. MdeM

(2) SAUL In ebr. *šāʾûl*, "chiesto (a Dio)" (il gioco di parole sulla radice *šāʾal*, "io ho chiesto... egli è ceduto a Jahweh" in 1Sam 1,27-28 si adatta meglio al nome di S. che a quello di Samuele); primo re d'Israele (verso il 1030-1010), beniaminita, figlio di Kis. S. aveva molti numeri per essere candidato al regno: le sue qualità militari, la condizione della famiglia, l'appartenenza a una tribù piccola, ma legata alla casa di Giuseppe, una specie di carisma legato alla sua persona. La casa di Kis si trovava in una zona israelitica che si spingeva tra i Cananei, i Filistei e gli Ammoniti. Le difficoltà del tempo richiedevano un'autorità più stabile di quella della successione dei giudici. L'occasione fu offerta dalla liberazione di Iabes di Galaad; S. è proclamato re nel santuario beniamita di Galgala che conservava il ricordo dell'efraimita Giosuè (1Sam 11,1-15). Secondo un'altra tradizione S. è scelto a sorte a Mizpa (1Sam 10,17-21); è acclamato dal popolo (1Sam 10,21-24). Queste tradizioni sono precedute da un racconto letterariamente complesso in cui S., alla ricerca delle sue asine, incontra →Samuele che gli conferisce l'unzione regale (1Sam 9,1-10,16). Oltre alla difficoltà che poneva l'istituzione regale stessa (cfr. 1Sam 8; 12), S. incontra un'opposizione senza dubbio efraimita (1Sam 10,17; 11,12). 1Sam non dà che poche informazioni sparse sul regno. La monarchia è di natura familiare e militare (1Sam 15,47-52). Lo zio di S., →Abner e suo figlio →Gionata hanno un ruolo preponderante. L'eredità lasciata da S. comprendeva Galaad, gli Asuriti, Izreel, Efraim e Beniamino (2Sam 2,9-10); alcuni pensano che egli avesse qualche autorità più a sud. Una certa organizzazione amministrativa deve esserci stata, ma noi ne siamo male informati. La regalità sta per essere istituzionalizzata. Di S. il testo biblico conserva soprattutto gli errori che causarono la rottura con Samuele e provocarono il rifiuto divino (1Sam 14,7-15; 15,10-23). La maledizione divina pesa sul carattere ombroso e ciclotimico di S., che insegue inesorabilmente, ma senza successo, l'eletto di Dio, →Davide. Secondo due tradizioni parallele egli attenta alla vita del suo avversario (1Sam 18,10-11; 19,8-10), che risparmia generosamente il re, quando questi cade in suo potere (1Sam 24; 28). S. consulta una negromante (1Sam 28), cosa che la legge in seguito proibirà. È ucciso con tre dei suoi figli sul monte Gelboe dando battaglia ai Filistei (1Sam 31). Messo in ombra da Davide, S. avrà un ruolo molto ridotto nella successiva tradizione scritturistica; non è citato nel riepilogo della storia del Siracide e il NT lo cita una sola volta (At 13,21). È stato paragonato agli eroi delle tragedie sui quali pesa il destino; la sua vicenda pone l'interrogativo sulla condotta misteriosa di Dio.

Bibl. W. Beyerlin, *Das Königscharisma bei Saul*, ZAW 73, 1961, 181-201; J.A. Soggin, *Charisma und Institution im Königtum Sauls*, ZAW 75, 1963, 54-65; H. Seebass, *Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls*, ZAW 79, 1967, 155-171; C.E. Hauer, *The Shape of Saulide Tragedy*, CBQ 31, 1969, 153-167; P. Langlamet, *Les récits d'institution de la royauté (1 Sam VII-XII)*, RB 77, 1970, 161-200; J.M. Miller, *Saul's Rise to Power: Some Observations concerning 1 Sam 9,1-10,16; 10,26-11,15 and 13,2-14,46*, CBQ 36, 1974, 157-174; J. Blenkinsopp, *The Quest of the Historical Saul*, in *No Famine in the Land. Studies J.L. MacKenzie*, Missoula, 1975, 75-93; B.C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 S 7-15*, SBLDiss 27, 1976; V. Fritz, *Die Deutungen des Königtums Saüls in den Überlieferungen von seiner Entstehung, 1 Sam 9-11*, ZAW 88, 1976, 346-362; D.M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpre-*

tation of a Biblical Story, JStOTSS 14, 1980; T.R. Preston, *The Heroism of Saul — Patterns of Meaning in the Narratives of the Early Kingship,* JStOT 24, 1982, 27-46; H. Donner, *Die Verwerfung des Königs Saul,* Wiesbaden, 1983; F. Foresti, *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School,* Roma, 1984. [J.C. Exum-J.W. Whedbee, *Isaac, Samson, and Saul. Reflexions on the comic and tragic visions,* Semeia n. 32, 1985, 5-40; M. Gillet, *La folie de Saül,* in *Bible et psychanalyse,* LumièreV 39, 198, 1990, 5-21]. JAun

SAULO In greco *saulos,* forma grecizzata dell'ebr. *šā'ûl,* "chiesto" (→(2) Saul); nome giudaico dell'apostolo →Paolo (At 7,58; 8,1.3; 9,1.8; ecc.). La forma non grecizzata →(1) Saul è meno frequente ed è sempre posta in bocca a persone che parlano l'ebraico: Cristo e Anania (At 9,4.17; 22,7.13; 26,4). Né *saulos* né *saoul* sono attestati nelle lettere paoline. MdeM

SAVE In ebr. *šawēh;* valle dove si incontrano Abramo e il re di Sodoma, Melchisedek (Gen 14,17); il testo l'assimila alla valle del →Re (2Sam 18,18). JLong

SCALPELLINO →tagliapietre.

SCALPELLO Lo s. di bronzo o ferro serviva a scolpire, incidere il legno o la pietra. In genere questo →utensile era escluso dall'ambito religioso perché serviva a forgiare idoli (Is 44,13; Es 32,4). L'uso dello s. è proibito anche nella costruzione dell'altare (Es 20,25; Dt 27,5). ALem

SCANDALO In ebr. *mikšôl,* in greco *skandalon.*
1 AT Nell'AT la parola s. è usata con significati diversi e spesso come sinonimo di "tranello", di "insidia" o di "ostacolo". È forse la pietra posta davanti al cieco per farlo inciampare (Lv 19,14) o l'inciampo posto sul cammino (1Mac 5,4). Può anche essere la vergogna della schiavitù (Gd 8,22), l'obbrobrio o il disgusto che ispira la sfortunata vittima di calunnia (Sal 31,12). È maggiormente l'effetto del cattivo esempio o del cattivo consiglio che suscita l'indignazione del giusto o, al contrario, spinge il debole a peccare; gli idoli sono pure "una fonte di scandalo per le anime" (Sap 14,11), proprio come lo furono i leviti che, per essersi posti al servizio degli idoli, furono "un'occasione di peccato per la casa d'Israele" (Ez 44,12). Infine la Legge divina che ostacola le azioni dell'ipocrita può essere uno s. per lui (Sir 32,15): Jahweh non definisce forse se stesso "pietra d'inciampo" (Is 8,14)?
2 NT Nel NT il termine s. ha dei significati più ridotti rispetto all'AT. Anche Gesù è pietra d'inciampo (1Pt 2,8; cfr. Mt 11,6.13.57; Mc 6,3; Lc 2,34; 7,23; Gv 6,61), perfino per i suoi discepoli, molti dei quali "si tirarono indietro" (Gv 6,60-66), e per i suoi apostoli all'annuncio della passione (Mt 26,31s). Nel suo insegnamento Gesù condanna lo s., soprattutto quello che colpisce i piccoli (Mt 18,6s; Mc 9,42s; Lc 17,1-3). Paolo riprende questo insegnamento invitando i cristiani di Roma a guardarsi da coloro che provocano s. (Rm 16,17) e assicurando quelli di Corinto che i ministri del Vangelo non danno "alcun motivo di s." (2Cor 6,3). Non teme tuttavia di scrivere che il Cristo crocifisso è s. per i Giudei" (1Cor 1,23), essendo la stessa croce uno s. (Gal 5,11). Evocando la fine del mondo nella spiegazione della parabola della zizzania, Gesù annuncia che allora lo s. sparirà.

Bibl. TWNT, VII, 338-358; TWAT, IV, 367-375; A. Humbert, *Essai d'une théologie du scandale dans les Synoptiques,* RB 35, 1954, 1-28. JMer

SCAVI IN PALESTINA: NOZIONI GENERALI
1 Storia
A *Fino al 1890.* Gli esploratori "scoprono" il paese: Burckhart scopre Petra (1801-1812), Irby e Mangles, Iraq el-Amir (1827), Seetzen Cesarea di Filippi, Amman e Jerash (1805-1807); Buckingham scopre le piante di Jerash e Amman (1821); Robinson identifica 150 siti biblici (1838 e 1852). A partire dal 1852 incominciano timidamente i lavori: De Saulcy (1850 e 1863) scava la "Tomba dei Re" a Gerusalemme; Warren esplora con pozzi e gallerie la spianata del Tempio (1867) e Clermont-Ganneau trova la stele di Mesa a Dibon (1869). Vengono fondate associazioni: la Palestine Association, 1804, è sostituita dalla Palestine Exploration Society, Londra (1865); la Palestine Exploration Society, New York (1870), la Deutscher Palästina-Verein, Lipsia (1877). Petrie, con il primo scavo sistematico di un luogo, tell Ḥesi (48), è il geniale inventore del metodo stratigrafico (successione di strati); egli dimostra che la ceramica si evolve con il tempo (sequenze cronologiche) e infine confronta i vasi della Palestina con quelli dell'Egitto che sono datati dagli scarabei (sincronismo). Sono così gettate le basi dell' →archeologia moderna (1890).
B *Dal 1890 al 1920.* I grandi periodi della ceramica sono felicemente collocati. Il primo esperimento di scavi regionali è tentato nella Sefela (→scavi in Palestina: siti 48; 62; 101; 108; 133) per stabilire da un sito all'altro la corrispondenza dei livelli fra loro (cronologia relativa). Lo scavo di una città completa è condotto a Ghezer (56) da Macalister (1902). Lo scavo dei luoghi più importanti è cominciato (→scavi in Palestina, siti 17; 81; 99; 110; 118; 119; ecc.). A Gerusalemme sono fondati degli istituti: l'École Biblique (1890), l'American School of Oriental Research (1900), il Deutsches Evangelisches Institut für Altertumskünde des Heiligen Landes (1902). La →cartografia compie grandi progressi: Palestine Exploration Fund; Conder Kitchener (1880) et Orient-Institut Görner-Gesellschaft, G. Schumacher (1908). La guerra interrompe i lavori.
C *Dal 1920 al 1948.* La costituzione, nel 1920, da parte del Mandato inglese del Servizio delle Antichità di Palestina (DAP) permette di intensificare i la-

vori e di condurre esplorazioni sistematiche. Albright confronta le città bibliche identificate con i dati cronologici delle ceramiche forniti dalle esplorazioni (pubblicazioni in AASOR e carte storiche). N. Glueck esplora la Transgiordania. Gli scavi sono numerosi e i risultati abbondanti, ma difficilmente fanno seguito le pubblicazioni. È l'età d'oro dell'archeologia biblica: viene tracciato uno scenario lusinghiero, spesso ingenuo. Il Vicino Oriente diventa una punta di lancia per l'archeologia preistorica; la conoscenza dell'età del Bronzo è eccellente, mentre quella del Ferro è, paradossalmente, ristagnante. Vengono fondate: la British School of Archaeology (1919), l'Università Ebraica (1925), la filiale del Pontificio Istituto Biblico (1927), il museo palestinese Rockefeller (1930). Fra il 1934 e il 1948 la ricerca è vittima dei conflitti che porteranno alla divisione della Palestina in Israele e Giordania.

D *Dal 1948 al 1967.* In Israele e in Giordania sono fondati dei Servizi delle Antichità (DAI e DAJ). La Jordan University è fondata nel 1958, la Spagna fonda la Casa de Santiago (1952). Il giovane stato d'Israele, che cerca di darsi un passato storico, sviluppa gli scavi e in modo particolare quelli dell'età del Ferro (periodo detto israelitico; →scavi in Palestina, siti 4; 11; 31; 37; 52; 63; 76; 82; 90; 91; 104; 105; 113; 131; 134) o della storia ebraica (109; 113). In Giordania la ricerca trae profitto dal dinamismo delle istituzioni straniere: American School of Oriental Research (5; 7; 16; 19; 28; 29; 51; 61; 87; 93; 97; 100; 103; 106; 119; 125); British School of Archaeology (7; 60; 118; 128); École Biblique (32; 95); Casa Santiago (12); Università di Leida (25). I lavori sono più spesso incentrati su temi: urbanesimo, condizioni ambientali, metallurgia; o su insiemi culturali trattati come temi: i popoli del mare, la conquista, la monarchia, i Nabatei, ecc.

E *Dopo il 1967.* Poiché la Convenzione di Ginevra non permetteva più gli scavi nei territori occupati da Israele, le missioni straniere hanno sospeso, sine die, i lavori, mentre Israele, non riconoscendo questa clausola, continua gli scavi (→scavi in Palestina, siti, 26; 35; 45; 60; 67; 72; 93; 94; 106; 115) anche nel Sinai e sul Golan. Il dinamismo israeliano prosegue con le fondazioni del dipartimento di archeologia: Tel Aviv University (1968), Beersheva University (1969) e Haifa University (1974). Sono aperti grandi cantieri (18; 23; 34; 42; 73; 74; 79; 80; 85) o ripresi (3; 31; 48; 50; 57; 65; 86; 71). Da parte della Giordania la Yarmuk University è subito molto attiva (1978), gli istituti stranieri fondano filiali ad Amman (British School of Archaeology, A.C.O.R., American School of Oriental Research, Deutsches Evangelisches Institut, Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient). L'università palestinese di Bir Zeit (territori occupati) possiede dal 1980 un Istituto di Archeologia. I grandi temi che dominano la ricerca sono: il salvataggio dei luoghi di fronte all'industrializzazione del paese, la conservazione delle vestigia scavate, la presentazione dei siti di primo piano per accogliere il turismo di massa, ecc.

2 Istituzioni interessate dagli scavi:

— ASOR: American Schools of Oriental Research, Gerusalemme-Amman (periodico: AASOR).
— BSAJ: British School of Archaeology, Gerusalemme (periodico: Levant).
— BSEA: British School of Egyptian Archaeology.
— BIU: Bar Ilan University, Tel-Aviv, Israele.
— BU: Beersheva University, Israele.
— CARE: Colt Archaeological Research Expedition (dipende dal BSAJ).
— CNRS: Centre National de la Recherche Scientifique, Parigi.
— CS: Casa Santiago, Gerusalemme.
— DAI: Department of Antiquities of Israel (periodico: Atiqot).
— DAJ: Department of Antiquities of Jordan, Amman (periodico: ADAJ).
— DAP: Departement of Antiquities of Palestine, Gerusalemme (fino nel 1948; periodico: QDAP).
— DEI: Deutsches Evangelisches Institut, Gerusalemme-Amman (periodico: ZDPV).
— DOG: Deutsche Orient-Gesellschaft.
— DVEP: Orient-Institut Görres-Gesellschaft, Vienna.
— DVHL: Deutsche Verein Heiliges Landes, Gerusalemme.
— EBAF: École Biblique et Archéologique Française, Gerusalemme.
— HU: University of Haifa, Israele.
— HUC: Hebrew Union College, Gerusalemme-Cincinnati (periodico: HUCA).
— HUJ: Hebrew University, Gerusalemme.
— IES: Israel Exploration Society, Gerusalemme.
— JU: University of Jordan, Amman.
— NE: Neilson Expedition Near East, Londra.
— OIC: Oriental Institute, Chicago.
— IFAPO: Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient, Beirut-Damasco-Amman.
— PEF: Palestine Exploration Fund, Londra (periodico: PEQ).
— PES: Palestine Exploration Society, Gerusalemme (periodico: JPOS).
— PU: Pensylvania University, USA.
— SBFJ: Studium Biblicum Franciscanum, Gerusalemme (periodico: SBFLA).
— SIW: Smithonian Institution, Washington.
— TAU: Tel-Aviv University, Israel (periodico: Tel Aviv).
— YU: Yarmuk University, Irbid, Giordania.

JBHum

SCAVI IN PALESTINA: SITI La Palestina possiede più di 4.000 siti archeologici registrati. Un terzo è stato scavato o toccato. Il catalogo seguente menziona gli scavi più importanti o i più attuali; sono esclusi gli scavi preistorici e post-bizantini, salvo eccezioni. Oltre alle vestigia dei Nabatei (= Nb), i periodi esaminati sono:

— preistoria (= Pi)
— neolitico (= Nl)
— calcolitico (= Cl)
— Bronzo Antico (= Ba)

— Bronzo Medio (= Bm)
— Bronzo recente (= Br)
— Ferro (= Fe)
— epoca persiana (= Pr)
— epoca ellenistica (= El)
— epoca romana (= Rm)
— epoca bizantina (= Bz)
— epoca araba (= Ar)
— epoca delle Crociate (= Cr)

L'elenco seguente riprende i siti seguendo il loro nome arabo (in ordine alfabetico latino senza tener conto di *ḫirbeh, tell* e *wādī*) o, nel caso, israeliano. Fra parentesi figura l'eventuale nome israeliano e, preceduto dal segno =, il nome biblico o antico se il sito è identificato.

1 ʿAbdah (ʿAvdat): 1937, CARE, H.D. Colt; 1958-60, DAI, M. Avi-Yonah-A. Negev (Nb-Bz).
2 Abu-Ghosh: 1941-44, EBAF, R. de Vaux-A.M. Stève (Ar-Cr).
3 Tell Abu Hawam: 1932-36, DAP, R.W. Hamilton; 1963, DAI, E. Anati; 1984-, CNRS, J. Balensi (Br/El).
4 ʿAffûleh (ʿAfula): 1926-31, HUJ, E. Sukenik (Ba-Br); 1950-51, DAI, M. Dothan (Cl-Fe).
5 ʿAï: 1929, DAP, J. Garstang (Ba); 1933-35, Rothschild Expedition, J. Marquet-Krause (Ba); 1064-70, ASOR, J. Callaway (Ba; Fe).
6 Tell el-ʿAjjul: 1930, BSEA, E.H. Mackay-M.A. Murray-W.F. Petrie (Bm-Br).
7 ʿAmman (= Rabba/Filadelfia);
— Jebel el-Qalʿa: 1927-38, DAP, G. Guidi-R. Bartoccini (Rm); 1949, DAJ, L. Harding (El-Ar); 1953, ASOR, R. Dornemann (Fe); 1957-58, DAJ, D. Ward (Bm); 1968-, DAJ-BSAJ, F. Zayadine-C. Bennett (Fe-Ar);
— ʿAmman-aeroporto: 1966, DAJ, B. Hennesy (Br).
8 Tell el-Aḫdar (tell Anafa): 1968-, Missouri University-SIW, S. Weinberg-S. Hebert (El).
9 ʿAmwas (= Emmaus?): 1876, J.B. Guillemot; 1924-30, EBAF, F.M. Abel-L.H. Vincent (Bz).
10 Tell el-Aqraʿ (tell Megadim): 1967-68, DAI, M. Broshi (Ba; Fe).
11 Tell ʿArad: 1962-, DAI-HUJ-IES, Y. Aharoni-R. Amiran (Ba-Fe).
12 Ḫirbet ʿAraʿir (= Aroer di Giordania): 1964-66, E. Olavarri (Ba-Fe).
13 Ḫirbet ʿArʿara (= Aroer del Negheb): 1975-81, HUC-DAI, A. Biran-R. Cohen (Fe-Rm).
14 Ḫirbet el-ʿAsheq ('Ein-Gev): 1961, DAI-HUJ, B. Mazar et al. (Fe).
15 ʿAtlitʿ: 1930-35, DAP, C.N. Johns (Fe-Cr).
16 Bab eḍ-Ḍraʿ: 1924, ASOR, W.F. Albright-M.G. Kyle; 1956-67; ASOR, P. Lapp; 1973-, SIW-PU, T. Shaub-W. Rast (Ba).
17 Tell Balaṭa (= Sichem): 1913-27, DAI Akademie Wien, E. Sellin et al. (Bm-El); 1956-64, Drew University-ASOR, G.E. Wright (Bm-El).
18 Tell el-Baṭaši: 1955, IES, J. Kaplan; 1977-, HUJ et al., A. Mazar-L. Keln (Bm-Pr).
19 Beitin (= Betel?): 1934 e 1954-60, ASOR, W.F. Albright-J.L. Kelso (Ba-Rm).
20 Tell Beit-Mirsim: 1926-32, ASOR, C.S. Fisher-W.F. Albright-M.G. Kyle (Ba-Fe).
21 Betlemme: 1934, DAP, W. Harvey (Bz).
22 Tell Bir El-Ġarbi (tel Bira): 1970-80, DAI, M. Prausnitz (Bm-Fe).
23 Ḫirbet el-Burj (= Dor): 1923-24, BSAJ, J. Garstang (Br-Rm); 1950-52, DAI, J. Leibowitz (Rm); 1980-, HUJ-IES, E. Stern (Fe-Bz).
24 Buṣeirah: 1971-83, BSAJ, C. Bennett (Fe).
25 Tell Deir ʿAlla: 1960-, Leiden University, H.J. Franken (Br-El).
26 Deir el-Balaḥ: 1971-81, HUJ, T. Dothan-Y. Beth-Arieh (Br).
27 Ḫirbet eḍ-Ḍariḥ: 1984-, IFAPO, F. Villeneuve (Nb-Bz).
28 Ḍiban (= Dibon): 1950-55, ASOR, F.V. Winnet-W.L. Reed-A.D. Tushingham-W.M. Morton (Ba-Ar).
29 Tell Doṯan: 1953-60, Wheaton College, J.P. Free (Cl-Ar).
30 Tell Ḍurur (tel Zeror): 1928, DAP, J. Garstang; 1964-74, Japanese Society of Near-Eastern Research, K. Ohata-M. Kochavi-G. Goto (Bm-Rm).
31 Tell ed-Duweir (= Lachis): 1932-38, CARE, J.L. Starkey (Cl-El); 1966-68, HUJ-TAU, Y. Aharoni (Fe-El); 1973-, TAU-IES, D. Ussishkin (Bm-El).
32 Tell el-Farʿah Nord (= Tirza?): 1945-61, EBAF, R. de Vaux (Cl-Rm).
33 Tell el-Farʿah Sud (= Sharuhen): 1928-29, BSEA, W.F. Petrie-J.L. Starkey (Mb-Rm).
34 Tell Fuḫḫar (tel Akko; = Acco): 1970-, HU-DAI, M. Dothan (Bm-El).
35 Jebel Fureidis (= Erodion): 1962-67, SBEJ, V. Corto, (Rm-Bz); 1973-, HUJ, E. Netzer (Rm-Bz).
36 Ḫirbet el-Ġarrah (tel Ira): 1978-80, I. Beth-Arieh-I. Finkelstein (Fe-Bz).
37 Grotte del deserto di Giudea: 1952: DAJ-EBAF, L. Harding-R. de Vaux; 1960-61, HUJ-IES-DAI, Y. Aharoni-Y. Yadin-P. Bar-Adon (Cl; Fe; Rm).
38 El-Ḥaḍra (= Ascalona): 1920-22, PEF-BSAJ, J. Garstang-W.J. Phytian-Adams (Bm-Cr).
39 Ramat el-Ḫalil (= Mamre): 1926-28, OIG, A.E. Mader (Rm-Bz).
40 El-Ḥaluṣa: 1938, CARE, H.D. Colt (Hl-Nb-Bz); 1973-, HUJ, A. Negev (Nb-Bz).
41 Tell el-Ḫeleifeh (= Ezion-Gheber): 1937-39, DAP-SIW-ASOR, N. Glueck (Fe-El).
42 Ḫirbet Ḫuweilifeh (tel Ḫalif): 1976-, ASOR-HUC, J.D. Seger (Cl-Bz).
43 Ḫafir el-ʿAuja (Nissana): 1935-37; CARE, H.D. Colt (Nb-Bz).
44 Qaṣr Ḫallabat: 1981, DAJ, G. Bisheh (Rm-Ar).
45 Tell el-Ḫammeh (Ḫammat Gader): 1932, DAP-ASOR, N. Glueck-C.S. Fischer-F.L. Sukenik (Rm-Bz); 1979-, DAI-HUJ-IES, Y. Hirshfeld (Rm).
46 Tell Ḫarubeh (tel Gaza): 1922-23, BSAJ, W.J. Phytian-Adams (Br-Rm).
47 Tell Ḫesban (= Chesbon): 1968-76, Andrews University-ASOR, S.H. Horn-P.S. Boraas (Fe-Ar).
48 Tell el-Ḫesi: 1890-93, PEF, W.F. Petrie-F.J. Bliss; 1970-, ASOR, L.E. Toombs-L.E. Stager (Ba-El).
49 Tell Ḫum (= Cafarnao): 1866, C. Wilson; 1881, PEF, H. Kitchener-R.E. Anderson; 1905,

DOG, H. Kohl-C. Watzinger; 1968-80, SBFJ, V. Corbo-S. Lofreda (Rm-Bz).
50 Tell el-Ḥuṣn (= Bet-Sean): 1921-33, PU, C.S. Fisher-A. Rowe-G. Fitzgerald; 1983, HUJ-IES, Y. Yadin (Ba-Bz).
51 ʿIraq el-Amir: 1961-62, ASOR, P.W. Lapp; 1978-, IFAPO-DAJ, E. WILL-F. Zayadine (Fe-Ar).
52 Tell Isdud (tel Asdod; = Asdod): 1962-72, DAI, M. Dothan (Bm-Bz).
53 Ḫirbet Iskander: 1955, Ashmolean Museum, P. Parr, 1982, DAJ-Drew University, S. Richard (Cl-Bm).
54 ʿIzbet Ṣarṭah: 1976-78, TAU, I. Finkelstein (Fe).
55 Jawa: 1973-80, BSAJ, S.W. Helms (Ba).
56 Tell el-Jazari (tel Ghezer): 1902-09, PEF, R.A.S. Macalister; 1934, PEF, A. Rowe; 1964-73 e 84-, HUC-DAI, W.G. Dever (Cl-Ar).
57 Tell Jemmeh: 1922, PEF, W.J. Phytian-Adams; 1926-27, DSEA, W.F. Petrie; 1970-79, SIW, G. Van Beek (Bm-El).
58 Jeraš (= Gerasa): 1925-31, DAP, G. Horsfield; 1928-30, BSAJ, J.W. Crowfoot; 1930-34, ASOR, C.S. Fisher-N. Glueck; 1937-40, DAP, L. Harding; 1980-, DAJ-projet international (El-Ar).
59 Tell Jerišeh (tel Garisa): 1927-50, DAP-HUJ, E.L. Sukenik; 1981-, TAU-IES-PU, J. Mulhy-Z. Herzog (Bm-Fe).
60 Gerusalemme.
— Tempio: 1864-67, PEF, C. Warren.
— Città di Davide: 1873-74, Clermont-Ganneau; 1894-97, PEF, F.J. Bliss-A.C. Dickie (El-Rm); 1909-11, PEF, M. Parker (Fe-El); 1913-14, Rotschild Espedition, P. Weil (Fe-Rm); 1923-25, PEF, R.A.S. Macalister-J.G. Duncan-J.W. Crowfoot (Fe-El); 1927, PEF, G.M. Fitzgerald (El-Bz); 1961-67, BSAJ-EBAF, K. Kenyon-R. de Vaux (Bm-Ar); 1978-, HUJ-IES, Y. Shiloh (Cl-Bz).
— Sant'Anna, 1863-88, C. Mauss (Rm-Ar); 1956-62, Padri Bianchi-EBAF (El-Ar).
— Ecce Homo: 1931-37, Suore di Sion-EBAF (Rm).
— Cittadella: 1934-47, DAP, C.N. Johns (Rm-Ar); 1968, DAI, R. Amiran-A. Eytan-H. Geva, 1983 (Fe-Ar).
— Porta di Damasco: 1937-38, DAP, R.W. Hamilton (Rm-Ar); 1964-66, DAJ, B. Hennesy-M. Kendall (Rm-Cr).
— Quartiere ebraico; 1968-1981, HUJ-IES-DAI, N. Avigad (El-Ar).
— Muro del pianto: 1968-76, HUJ-IES, B. Mazar (Rm-Ar).
— Erlöserkirche: 1970-71, DVHL, U. Lux (Rm).
— Baluardo ovest: 1971-80, DAI-Armeni, M. Broshi-D. Bahat (Rm-Ar).
— Terzo muro: 1924-27, PES-DAP, E. Sukenik-L. Mayer (Rm).
— Galicante: 1899, P. Germer-Durand-Assunzionisti (Rm-Bz).
— Eleona: 1910, P. Cré-L.H. Vincent (Rm-Bz).
61 El-Jib (= Gabaon): 1959-62, ASOR-PU, J.B. Pritchard (Ba-Rm).
62 Tell Judeideh: 1899-1900, PEF, F.J. Bliss-R.A.S. Macalister (Br-Rm).
63 Tell el-Jurn (ʿEin Gedi; = Engaddi): 1949, DAI, B. Mazar; 1961, 65, DAI-IES, B. Mazar-I. Dunayevsky-T. Dothan (Cl-Bz).
64 Ḫirbet Karazieh (= Corazin): 1905-07, DOG, H. Kohl-C. Watzinger (Bz); 1926, DAP, N. Makhouly-J.L. Ory; 1962-63, DAI, Z. Yeivin (Bz).
65 Tell Keisan: 1935-36, NE, A. Rowe (Bm-El); 1971-80, EBAF, J. Prignaud-J. Briend-J.B. Humbert (Fe-Ar).
66 Ḫirbet el-Kerak: 1944-45, PES, B. Mazar-M. Stekelis-I. Dunayevsky-M. Avi-Yonah; 1949-55, DAI, P.L.O. Guy-P. Bar-Adon (Ba-Bz).
67 Kuntilet ʿAjrud: 1975, DAI-TAU, Z. Meshel (Fe).
68 Kurnub: 1965-71, HUJ, A. Negev (Nb-Bz).
69 El-Lejjun: 1933, ASOR, W.F. Albright: 1980-, ASOR, T. Parker (Rm-Bz).
70 Ḫirbet el-Lehun: 1978, Museo di Bruxelles-DAJ, D. Homès-P. Naster (Fe-Nb).
71 Ḫirbet Al-Mafjar (Gerico Omeyyade): 1935, DAP, R.W. Hamilton-D.C. Baramki (Ar).
72 Ḫirbet el-Maḥruq: 1974, DAI, Z. Yeivin (Ba-Fe).
73 Tell Makmiš (tel Mikal): 1977-, TAU-PU, J.D. Muhly-Z. Herzog (Bm-Bz).
74 Ḫirbet el-Mašaš (tel Masos): 1972-75, TAU, A. Kempinski (Cr-Bz).
75 Tell Mazar: 1977-, JU, K. Yassine (Fe-Pr).
76 Jebel Meneʿiyeh (= Timna): 1964, Arabah Expedition, B. Rothenberg (Cl; Br-Fe).
77 Tell el-Milḥ (tell Malḥata): 1967-71, DAI, M. Kochavi (Cl-Ar).
78 Mukawer (= Macheronte): 1978-81, SBFJ, V. Corbo-S. Lofreda (El-Rm).
79 Tell Mubarak (tel Mevorakh): 1973-76, HUJ, E. Stern (Bm-Rm).
80 Ḫirbet el-Muqanna' (tel Miqne): 1981-, ASOR-HUJ, S. Gitin-T. Dothan (Ba-Fe).
81 Tell el-Mutesellim (= Meghiddo): 1902-05, DOG-DVEP, G. Schumacher; 1925-39, OIC, C.S. Fisher-P.L.O. Guy-G. Loud (Cl-El).
82 Tell en-Najileh (tel Nagila): 1962-63, Institute of Mediterranean Studies, R. Amiran (Cl-Ar).
83 Nahariya: 1947, DAP, I. Ben-Dor (Bm).
84 Tell en-Naṣbeh (= Mizpa?): 1926-35, Pacific Institute of Religion, W.F. Badé (Cl-Ba-Fe).
85 Negheb (fortezze): 1975-, DAI-HUJ, R. Cohen (Fe).
86 Tell el-ʿOreimeh (tel Kinneret): 1931-39, OIG-DVHL, A.E. Mader-A.M. Schneider-R. Bea (Br-Rm); 1982, TAU-Deutsche Forschungsgemeinschaft, V. Fritz (Ba-Rm).
87 Petra: 1929, Lord Melchett Expedition, DAP, A. Conway-G. Horsfiels: 1934, DAP, M. Murray-J.C. Ellis; 1955, DAJ-BSAJ, P. Parr; 1962-63, DAJ, P.C. Hammond, 1979-, DAJ, F. Zayadine (Nb-Cr).
88 Tell el-Qadi (= Dan): 1966-, HUC-DAI, A. Biran (Ba-Rm).
89 Qaiṣariyeh (= Cesarea): 1945, DAP, J. Ory (Bz); 1958-63, Istituto Lombardi (Milano), A. Fro-

va (Rm); 1960-62, DAI, A. Negev; 1971-, ASOR, J. Bull (El-Cr).
90 Tell Qasileh: 1948-51, IES, B. Mazar (Fe-Cd); 1971-, IES-HUJ, A. Mazar (Fe-Cr).
91 Tell el-Qedaḥ (= Azor): 1928, DAP-Liverpool University, J. Garstang; 1955-68, HUJ-IES, Y. Yadin-Y. Aharoni-R. Amiran-I. Dunayevsky (Bm-El).
92 Tell Qeimun (tel Yoqneam): 1977-, HUJ-IES, A. Ben-Tor (Br-Cr).
93 Wadi el-Qelṭ (= Gerico): 1909-11, DOG, E. Sellin-C. Watzinger; 1950-52, ASOR, J.L. Kelso-D.C. Baramki; 1973-, DAI, E. Netzer (El-Bz).
94 Tell el-Qudeirat (= Cades-Barnea): 1956, DAI, M. Dothan; 1976-82, DAI, R. Cohen (Fe-El).
95 Ḫirbet Qumrân: 1951-56, DAJ-EBAF, R. de Vaux (Rm).
96 Er-Ram: 1934, DAP-EBAF, G. Horsfield-P. Savignac (Nb).
97 Tell er-Ras, (= Garizim, Nablus): 1964, ASOR, G.E. Wright (Rm).
98 Tell Ras el-ʿAin (tel Apheq): 1935-36, DAP, J. Ory (Ba-Bm); 1961, DAI, A. Eitan (Ba-Hl); 1972-, TAU-IES, M. Kochavi (Bm-Rm).
99 Tell Rumeileh, (ʿAin Šemš; = Bet-Semes): 1910-12, PEF, D. Mackenzie (Bm-Bz); 1928-33, ASOR-PU, E. Grant-C.S. Fisher-A. Rowe (Bm-Bz).
100 Tell er-Rumeiṭ: 1962-67, ASOR, P. Lapp (Fe-Ar).
101 Tell eṣ-Ṣafi: 1890, PEF, W.F. Petrie; 1899, PEF, F.J. Bliss-R.A.S. Macalister (Ba-El).
102 Tell Saḥab: 1968, DAJ, R.W. Dajani; 1972, DAJ, M. Ibrahim (Bm-Fe).
103 Tell es-Saʿidiyeh: 1964-66, PU, J.B. Pritchard (Ba-Pr).
104 Ḫirbet Ṣaliḥ (Ramat Raḥel): 1954, HUJ, Y. Aharoni (Fe-Ar).
105 Tell es-Samak (tel Šiqmona): 1963-78, Haifa Museum, J. Elgavish (Bm-Bz).
106 Ḫirbet Samiyeh (ʿAin Samiyeh): 1963, ASOR, P. Lapp; 1968-70, DAI, Y. Meshorer-Z. Yeivin (Bm).
107 Ḫirbet es-Samra: 1981-, DAJ-EBAF, J.B. Humbert (Nb-Ar).
108 Tell Sandaḥanna (= Maresa): 1898-1900, PEF, F.J. Bliss-R.A.S. Macalister; 1902, DVEP, H. Thiersch-J.B. Peters; 1924-28, EBAF, L.H. Vincent-F.M. Abel.
109 Tell es-Sebaʿ (tel Beersheva): 1969-78, TAU, Y. Aharoni (Fe-El).
110 Sebastiyeh (= Samaria): 1908-10, Harvard University, G. Schumacher-G.A. Reisner-C.S. Fisher (Fe-Hl); 1931-35, Harvard University-PEF-BSAJ-HUJ, J.W. Crowfoot et al. (Fe-Rm).
111 Ṣeffuriyeh (= Seffori): 1909; Custodia Francescana di Terra Santa; 1931, ASOR, L. Waterman (Rm-Cd).
112 Šeiḫ Abreiq (Beth-Shéarim): 1936, PES, B. Mazar; 1953-59, IES-HUJ, N. Avigad (Rm-Bz).
113 Tell eš-Šeiḫ Aḥmed el-ʿAreini (tel Erani): 1956-61; DAI-Istituto Orientale (Roma), S. Yeivin (Cl-Pr).
114 Ḫirbet es-Sebbe (= Masada): 1932, DVEP, P. Schulten-G. Lammerer (Rm-Bz).
115 Ḫirbet Seilun (= Silo): 1922-32, Copenhagen University, H. Kjaer-W.F. Albright; 1981, BIU, I. Finkelstein (Bm-Bz).
116 Ḫirbet es-Siyaġa (= Nebo): 1933-37, SBFJ, O.R. Sallers; 1976-, SBFJ, M. Piccirillo (Bz).
117 Subeita (Šivta): 1934-38, New-York University-BASJ, H.D. Colt; 1970-76, DAI, A. Negev (Nb-Bz).
118 Tell es-Sulṭan (= Gerico): 1907-09, DOG-Wien Universität; E. Sellin-C. Watzinger (Ba); 1930-36, PEF-NE, J. Garstang, (Bm-Pr); 1958-68, BSAJ, K. Kenyon (Pi-Ba).
119 Tell Taʿannek: 1902-04, DVEP-Wien Akademie, E. Sellin-G. Schumacher; 1963-68, ASOR, P. Lapp (Ba-Fe).
120 Ṭabaqat Faḥl (Pella): 1958, ASOR, H.N. Richardson-R.W. Funk (Fe-Ar); 1966-, Sydney University, B. Hennesy-R. Smith (Cl-Ar).
121 Ṭabariyeh (Tiberias; = Tiberiade): 1973-74, IES, G. Foerster (Rm-Cr).
122 Eṭ-Ṭabġa (Heptapēgōn): 1932-36, OIG-DVHL, A.E. Mader (Bz).
123 Ḫirbet et-Tannur: 1937, ASOR, N. Glueck (Nb).
124 Ṭawilan: 1968, BSAJ-DAJ, C. Bennett (Fe).
125 Ḫirbet Ṭubeiqah (= Bet-Zur): 1931, ASOR, W.F. Albright-O.R. Sellers; 1957, ASOR, O.R. Sellers (Ba-El).
126 Tell eṭ-Ṭuyur (tel Sippor): 1963-65, DAI, A. Biran (Br-Fe; El).
127 Umm el-ʿAmad (Abila): 1980, ASOR, W.H. Mare (Rm-El).
128 Umm el-Biyarah: 1964-66, BSAJ, C. Bennett (Fe).
129 Umm el-Jimal: 1972-, Calvin Foundation-ASOR, B. de Vries (Nb-Ar).
130 Umm Qeis (= Gadara): 1974, DEI, U. Lux-E.W. Krueger-K.H. Vriezen (Rm-Bz).
131 Yaffa (Yafo; = Ioppe): 1948-50, DAP, P.L.O. Guy; 1952, Leeds University, J. Bowman-B.S. Isserlin; 1955, DAI, J. Kaplan (Bm-El).
132 Ḫirbet Yarmuk (= Yarmut?): 1970, HUJ, A. Ben-Tor; 1980-, CNRS, P. de Miroschedji (Ba-Bz).
133 Tell Zakariyeh (Azéqa): 1898-1900, PEF, F.J. Bliss (Ba-Pr).
134 Ez-Zib (Aḫzib): 1941-44, DAP, I. Ben-Dor (Br); 1963-64, Roma University-DAI, M. Prausnitz (Fe).

Bibl. →archeologia e Bibbia; E. Vogel, *Bibliography of the Holy Land Sites, part I*, HUCA 42, 1971, 1-92; M. Avi-Yonah (ed.), *Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, London, 1975-1978; E. Vogel-B. Holtzclaw, *Bibliography of Holy Land Sites, part II*, HUCA 52, 1981, 1-96. [V. Fritz, *Introduzione all'archeologia biblica*, edizione italiana a cura di M.V. Calabrese (= BiblSSTB 7), Brescia, 1991; P. Arata Mantovani, *Introduzione all'archeologia palestinese. Dalla prima età del Ferro alla conquista di Alessandro Magno (1200 a.C.-332 a.C.)* (= LOB 3.13), Brescia, 1992]. JBHum

SCEVA In greco *skeuas*, dal latino *scaeva*, soprannome che deriva da *scaevus*, "mancino"; sommo sacerdote (codice di Beza: "sacerdote") nominato negli At 19,14, sconosciuto altrove, i cui sette figli percorrevano il paese facendo esorcismi nel nome di "Gesù, predicato da Paolo". MdeM

SCHENO In greco *shoinos;* misura di lunghezza greca che corrisponde forse a trenta stadi, circa km 5,550 (2Mac 11,5). Letteralmente significa "corda" o "cordicella". ALem

SCHIAVO

1 AT

A *Ambiguità dei termini.* L'ebraico, come la maggior parte delle lingue semitiche, non ha un termine specifico che corrisponda alla nozione di s. La parola *ʿebed,* "servo", che può designare uno s., esprime semplicemente una relazione di dipendenza, quella del re vassallo nei riguardi del suo sovrano (2Sam 10,19; 2Re 16,7; cfr. 1Re 20,32), quella del ministro nei confronti del monarca (Gen 40,20; 41,10.37s; 50,7; 1Sam 8,14s; 2Re 22,12), quella del mercenario nei confronti del suo signore (2Sam 2,12s.15.30s; 3,22), anche quella del domestico o dello s. verso il suo padrone (Dt 15,17; 2Sam 9,10). Lo stesso vale per il termine femminile *ʾāmāh*, "serva", che può designare una s., una domestica (Dt 15,17) o una sposa di secondo rango (Gen 20,17; Es 21,7s). Nella sfera religiosa la parola *ʿebed* può significare la relazione di dipendenza del sovrano regnante di fronte al Re divino di cui egli è il rappresentante e il vicario (Sal 18,1; 36,1; 89,4.21; 2Sam 7,5.8; 1Re 3,6-9), quella dei fedeli verso Dio (Sal 34,23; 69,37) e più particolarmente quella dei profeti (2Re 9,7; 10,10; Ger 7,25) che sono i ministri di Dio. Il femminile *ʾāmāh* può avere la stessa accezione religiosa (1Sam 1,11; cfr. Lc 1,38). *ʿebed* e *ʾāmāh* si usano anche come termini di cortesia che esprimono deferenza, proprio come "vostro servitore" in italiano (Gen 32,19; 33,5; 1Sam 1,16; 25,24).

B *La schiavitù in Israele.* La mancanza di un termine proprio che significhi s. indica che non esisteva, all'epoca dell'AT, una nozione univoca di s. ed è spesso difficile distinguere il lavoro servile dalla corvée (2Sam 12,31) o dal lavoro remunerato (1Re 9,27). Una →deportazione (2Re 15,29) non è del resto sinonimo di asservimento e il fatto di prendere dei prigionieri di guerra non implica la creazione di quelle enormi schiere di schiavi conosciute in Grecia e a Roma, dove sono state una causa permanente di instabilità sociale. Alla morte di Saul — per dare un esempio in cifre — la famiglia reale disponeva solo di 20 domestici (2Sam 9,10). In una società di piccole proprietà agricole la mano d'opera maschile, servile, non era indispensabile all'economia del paese e poteva anche rappresentare un grave pericolo. Questa è la ragione per cui gli uomini fatti prigionieri erano generalmente uccisi (Nm 31,7; Dt 20,13), mentre le donne con i loro figli (Nm 31,9; Dt 20,14; 1Sam 30,2s), e soprattutto le ragazze (Nm 21,29; 31,17s; Gdc 5,30; 21,11s; cfr. Dt 21,11-13; Gdc 21,22) erano fatte prigioniere. Le prigioniere giovani erano spesso messe al servizio della padrona di casa (Gen 16,1s; 30,3.9; 1Sam 25,42; Gdt 10,5), che poteva in seguito darle come concubine al marito (Gen 16,2; 30,3.9). Gli s. che erano stati ridotti a tale stato dalla guerra o in altro modo erano oggetto di commercio o di scambio (Ez 27,13; Am 1,6.9; Gl 4,3.6). In epoca ellenistica i mercanti di schiavi seguivano perfino le truppe di Antioco IV Epifane per comprare gli Ebrei che facevano prigionieri (1Mac 3,41; 2Mac 8,10s). Le tariffe di Lv 27,3-7 possono dare, per analogia (cfr. Gen 37,28; Es 21,32; 2Mac 8,11; Zc 11,12), un'idea dei prezzi praticati in Israele. Infatti la Legge permetteva agli Israeliti di comprare schiavi di origine straniera o nati da stranieri che venivano nel paese (Lv 25,44s; cfr. Es 12,44; Lv 22,11; Qo 2,7). Gli s. comprati con denaro sono distinti da quelli nati in casa (Gen 17,12.23.27; Lv 22,11; cfr. Ger 2,14) da genitori schiavi (Es 21,4) o dall'unione del padrone con una delle sue s. Questi figli appartenevano al padrone, aumentavano a buon mercato il numero dei domestici e presentavano senza dubbio il vantaggio di essere stati allevati nella famiglia e di esserle perciò più legati. Gli s. erano tenuti alla circoncisione (Gen 17,12s) e al riposo del sabato (Es 20,10; 23,12), partecipavano ai pasti sacrificali (Dt 16,11.14), specialmente alla Pasqua (Es 12,44), da cui invece erano esclusi (Es 12,45) l'ospite e l'operaio salariato. Lo s. di un sacerdote poteva anche mangiare le offerte sante (Lv 22,11) contrariamente ancora all'ospite e al salariato (Lv 22,10). In certi casi un domestico poteva aver parte all'eredità del suo padrone (Gen 15,3; Pr 17,2; Sir 10,25) e sposarne persino la figlia (1Cr 2,34s). L'affrancamento era previsto dalla legge in alcuni casi specifici (Es 21,26s; Dt 21,10-14), ma gli stranieri erano generalmente costretti a una schiavitù perpetua ed erano lasciati in eredità con il resto della proprietà (Lv 25,46).

C *Gli schiavi israeliti.* In origine era proibito agli Israeliti ridurre in schiavitù i loro compatrioti (Es 21,16; Lev 25,46; Dt 24,7; 2Cr 28,8-15), ma un Israelita insolvente o preso come pegno personale di un prestito poteva essere costretto ai lavori forzati a profitto di un altro Israelita (Es 21,2; 22,2; Lv 25,39-43; Dt 15,12; 2Re 4,1-7; Ne 5,2-5) o di uno straniero residente nel paese (Lv 25,47-53). Che avesse un padrone israelita o straniero, lo s. doveva riavere la sua libertà il settimo anno (Dt 15,12; Ger 34,14) o nell'anno giubilare (Lv 25,40s.54), se il rimborso o un condono del debito non intervenivano prima di quella scadenza (Lv 25,48-53; 2Re 4,7; Ne 5,8.11). Se l'interessato rinunciava al suo diritto, che rischiava di lasciarlo senza alcun mezzo di sussistenza, gli veniva forato l'orecchio contro lo stipite della porta come segno del suo attaccamento alla famiglia (Dt 15,16s). L'usanza di segnare con un marchio gli s. è ricordata solo indirettamente nella Bibbia (Is 44,5; Ap 13,16s), mentre è attestata nella comunità giudeo-aramaica di →Elefantina, nel V sec. a.C., ed era praticata in Mesopotamia.

D *Protezione giuridica.* In Mesopotamia gli s. potevano ricorrere legalmente contro violenze ingiuste e le leggi bibliche conservano degli elementi di un diritto israelitico degli s. (cfr. Gb 31,13). Così un uomo che acceca il suo s. o gli rompe un dente, deve, per compenso, ridargli la libertà (Es 21,26s). La legge non precisa però se questa regola vale per ogni s. o solo per l'Israelita costretto ai lavori forzati per debiti o ragioni del genere. Un dubbio analogo sussiste nel caso della legge di Es 21,20 che autorizza la →vendetta del sangue nel caso di uno s. picchiato a morte dal suo padrone. Tuttavia, se lo s. sopravvive un giorno o due, si ritiene che il padrone abbia agito senza premeditazione e la perdita di quella mano d'opera è considerata come una pena pecuniaria sufficiente per il fatto di cui si è reso colpevole (Es 21,21). Sir 33,25-33 consiglia di trattare gli s. con fermezza, ma anche con giustizia e umanità, mentre Gb 31,15 afferma che essi sono creature di Dio come il loro padrone. Anche se era trattato bene, lo s. poteva però essere tentato di fuggire (1Sam 25,10; 1Re 2,39; Sir 33,33). In generale, il padrone aveva il diritto di riprendere gli s. fuggiti (1Re 2,40; cfr. 1Sam 30,15), ma la legge di Dt 23,16s proibisce l'estradizione di uno straniero che fugga dal suo padrone. Se lo straniero in questione è un Israelita del nord rifugiatosi nel paese di Giuda, l'interdizione porterebbe alla sua estradizione alle autorità assire che amministravano le antiche province del regno del nord dalle ultime decadi dell'VIII sec. a.C.

2 NT Nel NT, che riflette la situazione del mondo greco-romano, la schiavitù appariva come un fenomeno normale. Anche le parabole evangeliche mettono in scena gli s. (Mt 24,45-51; Lc 12,42-48; 17,7-9), mentre le lettere paoline ricordano i diritti e i doveri dei padroni e degli s. (Ef 6,5-9; Col 3,22-4,1; 1Tm 6,1s; Tt 2,9s; Fm 8-21; cfr. 1Pt 2,18-20). Paolo sottolinea tuttavia che la condizione di s. è senza importanza data la liberazione spirituale portata da Cristo (1Cor 7,21-24; cfr. 12,13; Gal 3,28; Ef 6,8; Col 3,11). L'inferiorità sociale degli s. gli ispira, peraltro, delle metafore che mettono in luce l'abbassamento del Figlio di Dio il quale, "prendendo la condizione di schiavo" (Fil 2,7), ha liberato i suoi fedeli dalla schiavitù del peccato (Rm 6,6) e del mondo (Gal 4,3) per conferire loro l'adozione a figli (Gal 4,5). Una metafora analoga si trova in Gv 8,32-36.

Bibl. EJ, XIV, 1655-1660; InstAT, I, 125-140.328s; StrBill, IV, 698-744; TWAT, II, 182-200; III, 554-559; IV, 56-59.287s.720s.1004.1009; TWNT, II, 264-283; X/2, 1056-1059; P. Heinisch, *Das Sklavenrecht im Israel und im Alten Orient*, StC 11, 1934-35, 201-218; G. Sass, *Zur Bedeutung von doulos bei Paulus*, ZNW 40, 1941, 24-32; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, New York, 1949; R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Roma, 1954, 135-157; E. Häusler, *Sklaven und Personen minderen Rechts im A.T.*, dissUnKöln, 1956; L.A. Snijders, *Knechten en bedienden*, NedTTs 16, 1961-62, 344-360; E.E. Urbach, *The Laws regarding Slavery*, PIJS 1, London, 1964, 1-95; J.P.M. van der Ploeg, *Slavery in the O.T.*, VTS 22, Leiden, 1972, 72-87; I.J. Gelb, *From Freedom to Slavery*, in *Gesellschaftsklassen in Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten*, München, 1972, 81-92; id., *Prisoners of War in Early Mesopotamia*, JNES 32, 1973, 70-98; H.W. Wolff, *Masters and Slaves*, Interpr 27, 1973, 259-272; É. Lipiński, *L' "esclave hébreu"*, VT 26, 1976, 120-124; I.J. Gelb, *Quantitative Evaluation of Slavery and Serfdom*, in *Kramer Anniversary Volume*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1976, 195-207; C. Spicq, *Le vocabulaire de l'esclavage dans le N.T.*, RB 85, 1978, 201-226; G.J. Wenham, *Lev 27,2-8 and the Price of Slaves*, ZAW 90, 1978, 264s; I.J. Gelb, *Definition and Discussion of Slavery and Serfdom*, UF 11, 1979, 283-297; I. Riesener, *Der Stamm ʿbd im A.T.*, BZAW 149, Berlin, 1979 (cf. J. Loza, TB 91, 1984, 434-451); I. Cardellini, *Die biblischen "Sklaven"-Gesetze*, BBB 55, Bonn, 1981; B. Lang, *Sklaven und Unfreie im Buch Amos*, VT 31, 1981, 482-488; G.C. Sarkisian, *Die Sklaven im Uruk der hellenistischen Zeit*, AfOBeih 19, 1982, 138-143; id., *Von der Tempelsklaverei im hellenistischen Babylonien*, Iraq 45, 1983, 131-135; M.A. Dandamaev, *Slavery in Babylonia. From Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 B.C.)*, DeKalb Illinois, 1984²; C. Alonso Fontela, *La esclavidud a través de la Biblia*, EstBíb 43, 1985, 89-124. [F. Steiner, *Enslavement and the early Hebrew lineage system. An explanation of Genesis 47:29-31; 48:1-16*, in B. Lang (ed.), *Anthropological approaches to the Old Testament* (= Issues in Religion and Theology 8), Philadelphia/London, 1985, 21-25]. ELip

SCHINIERI In ebr. *miṣḥāh;* gli s. appaiono nella Bibbia solo nella descrizione dell'armatura di Golia (1Sam 17,6) dove sono di bronzo. Nell'antichità potevano essere anche di cuoio.

Bibl. K. Galling, *Goliath und seine Rüstung*, VTS 15, 1966, 150-169; BRL², 37. ALem

SCHWEITZER, ALBERT (1875-1965), nato a Kaisersberg (Alsazia), dottore in filosofia, teologia e medicina, fonda nel 1913-14 l'ospedale missionario di Lambarene (Gabon) dove ritorna nel 1925 per dedicarvi tutte le sue forze e capacità. Nel 1953 riceve il premio Nobel per la pace. Le sue numerose pubblicazioni riguardano i campi più disparati: *J.S. Bach, il poeta musicista* (1905); *Da Reimarus a Wrede: una storia della ricerca sulla vita di Gesù* (1906); *Filosofia della civiltà* (1923), *I grandi pensatori dell'India* (1936); *Pace o guerra atomica* (1958). Uno dei suoi studi più provocatori del 1901, *Il segreto della messianicità e della passione*, pone la domanda: perché Gesù si è apertamente proclamato Messia solo alla fine della sua vita pubblica? Che cosa ha spinto Gesù a mantenere il silenzio sulla sua messianicità? La ricerca moderna a partire da Reimarus vuole che sia stata la comunità cristiana primitiva a creare il mito di Gesù-Messia. S. rifiuta questa spiegazione. Secondo S. Gesù credeva nell'imminente venuta del Regno di Dio preceduto da un tempo di prova per lui, il Messia, e per il popolo ebraico. Esorta di conseguenza i suoi al pentimento

e ad affrontare la grande tribolazione. In seguito Gesù si convince che lui solo, come Figlio di Dio, è chiamato a soffrire e a morire prima che giungano il Regno e la risurrezione. Ma il Regno che Gesù attendeva e che doveva coincidere con la sua passione, non è venuto. Era necessario che i suoi discepoli comprendessero diversamente il significato della sua morte e i tempi escatologici. Ma nell'essenziale, i Vangeli ci hanno trasmesso fedelmente il messaggio di Gesù. Nella *Mistica dell'apostolo Paolo* (1930) S. mostra come Paolo ha da parte sua trasformato il messaggio escatologico di Gesù insistendo su il "già" del Regno che la fede e i sacramenti ci aprono unendoci al Cristo crocifisso e risuscitato, presente con il suo Spirito nella comunità.

Bibl. E.N. Mozley, *The Theology of Albert Schweitzer*, London, 1950. JPGab

SCIABOLA →spada, pugnale.

SCIACALLO Tre termini ebraici potrebbero designare lo s. *(Canis aureus):* *ʾiyyîm* (plurale) è un animale che vaga per la steppa (Ger 50,39) o tra le rovine (Is 13,22; 34,14) e che viene a volte identificato con la →iena o una categoria di demoni; *šûʿāl* che designa un carnivoro (Sal 63,11), nocivo alle colture (Ct 2,15; cfr. Ne 3,35) abitante anch'esso tra le rovine (Lam 5,18); in esso si è spesso vista la →volpe; infine l'animale chiamato *tan* in ebraico è probabilmente lo s.: abita nella steppa (Sal 44,20; Is 35,7; 43,20) e tra le rovine (Is 13,22; 43,13; Ger 9,10; 10,22; 49,33; 51,37), lancia dei gemiti (Gb 30,29; Mi 1,89) e aspira l'aria (Ger 14,6). Si incontra ancora in Palestina lo s. d'Africa (→iena). HF-JCMar

SCIBOLLET, SIBBOLET Parola che significa "spiga" (Gen 41,5-7.22-27; Rt 2,2; Is 17,5) o "fiume" (Is 27,12; Sal 69,3.16; Sir 4,26; e verosimilmente Gdc 12,6) e la cui pronuncia permetteva ai guerrieri di Iefte, posti sui guadi del Giordano, di identificare i fuggiaschi di Efraim, al tempo della guerra tra Efraim e Galaad (Gdc 12,5-6).

Bibl. A. Speiser, *The Shibbolet Incident*, BASOR 85, 1942, 10-13; P. Swiggers, *The Word Sibbolet in Jud 12,6*, JBS 26, 1981, 205-207. ABoud

SCIMMIA In ebr. *qōp* o *qôp;* la s. è menzionata tra gli animali esotici importati da Salomone (1Re 10,22; 2Cr 9,21). Si tratta probabilmente del babuino, più specificamente dell'amadriade *(Papio hamadryas)*, che gli Egiziani ritenevano animale sacro e che rappresentavano spesso nei loro monumenti; lo si trova nel Nord-Africa e nel sud-ovest dell'Arabia. HF-JCMar

SCITI, ASKENAZ

1 Nome L'ebr. *ʾškn<u>z</u>* (Gen 10,3; 1Cr 1,6; Ger 51,27; TM: *ʾašᵏnaz*) con una nasale davanti alla *z* che può significare una traccia di una forma dialettale assira, l'accadico *iškuzza* e il greco *skuthia* designano la Scizia. La *aleph* iniziale dell'ebraico introduce qui la vocale prostetica *i* o *a* che le lingue semitiche, come l'ebraico e l'accadico, vogliono all'inizio di un nome di derivazione straniera che comincia con due consonanti. Il nome gentilizio "Scita" si dice in accadico *iškuzzaya, aškuzzaya,* o *askuzzaya,* in greco *skuthēs.* Tuttavia i testi di Assurbanipal, a partire dal 640 a.C., conoscevano già gli Sciti con il vocabolo *sakā,* che sarebbe pure usato nelle iscrizioni achemenidi e appare sotto la forma *sky* in ebraico e in aramaico (→Succhei). Il nome greco di Scizia fu dato all'Ucraina fino all'epoca bizantina, anche se non si può parlare allora di veri Sciti. Quanto al nome ebraico, vocalizzato già *ʾaškanaz,* da *ʾašᵏnaz* al tempo della traduzione dei LXX, nell'ebraico medioevale finì per designare la Germania, forse a causa di una somiglianza fonetica tra "Askenaz" e "Sassoni", la Sassonia. Questo uso si trovava già al tempo di Rashi (1040-1105) e della prima crociata. In seguito, gli Ebrei originari della Germania furono chiamati "Askenaziti" e questo nome finì per essere dato a tutte le comunità ebraiche d'Europa le cui tradizioni non provenivano dalla Spagna, che era il centro di irraggiamento dei "Sefarditi" (→Sardi, →Sefarad).

2 Storia Gli S., tribù nomadi di stirpe iraniana, sono vissuti nelle steppe a est del Volga. La loro spinta provocò, nell'VIII secolo, l'emigrazione dei Cimmeri (→Gomer), che alcune tribù scite seguirono ben presto stanziandosi sulle rive occidentali del Mar Caspio. Questo legame cronologico e la mancanza di una netta distinzione tra questi due popoli di nomadi, la cui storia finì per confondersi, fece si che gli S. fossero presenti nella lista dei →popoli come discendenti dei Cimmeri (Gen 10,3; 1Cr 1,6). Le tribù scite penetrarono in Iran all'inizio del VII secolo a.C. e sono menzionate per la prima volta al tempo di Assarhaddon (680-669 a.C.) come alleate dei Mannei che vivevano a sud e a sud-est del lago di Urmia. Di fronte alla minaccia che gli abitanti di Urartu e i Medi facevano sentire sui confini settentrionali e orientali dell'Assiria, Assarhaddon cercò di rafforzare la potenza degli S. e diede una principessa assira in matrimonio a Partatua, re degli S. che si erano stabiliti a sud del lago Urmia nel territorio dei Mannei. Il fregio del sarcofago di Ziwiye, in cui Partatua, il Prototia di Erodoto (*Storie* 1,103), fu seppellito forse verso il 645 a.C., lo mostra in costume assiro, mentre riceve il tributo dei Medi, degli abitanti di Urartu e dei Mannei. È questa costellazione di popoli che si trova in Ger 51,27-33, che cita Ararat, i Mannei, la Scizia (Askenaz) e il re dei Medi (Ger 51,27-28). Questo oracolo, la cui forma attuale si riferisce a Babilonia, non si adatta affatto a questa e doveva, in origine, riferirsi alla distruzione delle città assire nel 615-612 a.C. Se gli S. sono menzionati tra i nemici dell'Assiria — ponendo l'Assiria al posto di Babilonia nel testo di Ger 51,27-33 — è perché la situazione si era evoluta tra il 645 e il 615 a.C. Certamente Madies, figlio di Partatua, aveva ancora respinto Fraorte e Ciassarre

che muovevano contro Ninive (Erodoto, *Storie*, 1,102,103; cfr. Strabone, *Geografia* 1,3,21) nel 623, come un passo sfortunatamente mutilo di una cronaca babilonese potrebbe confermare, ma Ciassarre, che aveva imposto la sua autorità ai diversi principati medi, finì per vincere gli S. (Erodoto, *Storie* 1,103.106) e attaccò di nuovo la Siria, questa volta con l'appoggio di contingenti sciti. Le sue truppe composte di Medi, di Mannei e di Sciti ai quali Ger 51,27 aggiunge l'Urartu (Ararat), nemico inveterato dell'Assiria, occuparono Arrapḫa nel 615, presero Assur e assediarono Ninive nel 614, infine espugnarono Ninive e Calach nel 612 (→Medi). Ciassarre continuò la sua marcia verso ovest; nel 610, insieme ai Babilonesi, occupò Carran, i cui templi furono saccheggiati dai contingenti medi e sciti. Nello stesso tempo i Medi e gli Sciti s'impadronirono della media e alta valle del Tigri e sottomisero il regno di Urartu, la cui conquista fu effettuata certamente prima del 590 a.C., quando Ciassarre invase l'Anatolia. Questa nuova campagna lo mise in lotta con Aliatte, re di →Lidia, ma l'eclissi di Talete (28 maggio del 585 a.C.) fece opportunamente cessare questa guerra. Quanto al grosso dei contingenti sciti, essi dovettero proseguire la loro marcia attraverso le province settentrionali dell'Urartu, come mostra la distruzione, verso il 600 a.C., della città urartena di Teišebaini, l'attuale Karmir-Blur, presso Erevan. È certo, in ogni caso, che gli Sciti, venuti dall'Asia occidentale, attraversarono il Caucaso e si insediarono, nel VI secolo a.C., nelle steppe della regione di Kuban, del Don e dell'Ucraina, dove i loro kurgani hanno lasciato delle vestigia di un'arte brillante, proseguendo quella delle opere d'arte trovate nella tomba reale di Ziwiye.

3 Sciti e Greci Gli Sciti dell'Ucraina, del Don e del Kuban ebbero relazioni commerciali con le città greche della costa settentrionale del Ponto Eusino, l'attuale Mar Nero, in particolare con Panticapeo, Ninfea e Fanagoria in Crimea. Sotto la spinta dei Sarmati, cominciarono a sconfinare nel territorio dei Greci la cui situazione economica cominciava a deteriorarsi dopo il 250 a.C. Alcuni giovani si offrirono come mercenari nei diversi eserciti ellenistici e le città greche finirono per chiedere l'aiuto militare di Mitridate IV, re del Ponto (121-63 a.C.), il cui generale Diofante respinse gli Sciti. Questi rimasero però in Crimea fino al II sec. d.C., ma dopo tale data non sono più menzionati. I Greci considerarono gli Sciti un popolo barbaro (Aristofane, *Acarnesi* 704; Plutarco, *Opere morali* 2,847f), e a ciò fa eco Col 3,11. Per dire che si rasavano la testa in maniera da suscitare orrore, si usava un verbo, *skuthizein*, che letteralmente significava "comportarsi da Scita" (Euripide, *Elettra* 241; cfr. Plutarco, *Crasso* 24,2) e il verbo composto *periskuthizein* viene usato in 2Mac 7,4 per indicare lo strappare la pelle dal capo di qualcuno (cfr. 2Mac 7,7). È alla luce di queste considerazioni che si deve intendere il paragone di 2Mac 4,47; 3Mac 7,5 di cui si trovano paralleli in Cicerone (*Contro Verre* 2,5,150; *Contro Pisone* 8).

4 Sciti in Palestina Il mito della "dominazione scita" in Siria-Palestina si fonda sul racconto di Erodoto (*Storie* 1,104-106), secondo il quale questa dominazione sarebbe durata 28 anni, quanto la dominazione scita sui Medi. Si porrebbe all'epoca del faraone Psammetico I (664-610 a.C.). Erodoto sembra dipendere qui dai suoi informatori dei templi d'Egitto, le cui informazioni, nel caso, non sono confermate da alcun dato storico o archeologico. Al massimo si può supporre che l'esercito assiro stanziato ai confini dell'Egitto comprendesse dei contingenti sciti, cosa che, del resto, non sorprenderebbe in quell'epoca di alleanza assiro-scita. Quanto al nome di Scitopoli, dato a Bet-Sean in epoca ellenistica, sembra derivare da una cleruchia stabilita da Tolomeo II Filadelfo (282-246 a.C.), forse nel 254 a.C., e costituita da mercenari originari da città greche al nord del Ponto Eusino dove la situazione economica cominciava allora a deteriorarsi.

Bibl. CHI, II, 89-199.882-894; EJ, III, 718-722; LÄ, V, 990s; RLA, V, 193; F. Wilke, *Das Skythenproblem im Jeremiabuch*, in *Alttestamentliche Studien R. Kittel dargebracht*, Leipzig, 1913, 222-254; L. Piotrowicz, *L'invasion des Scythes en Asie Antérieure au VIIe siècle av. J.C.*, Eos 32, 1929, 473-508; É. Dhorme, *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951, 181s; A. Godard, *Le trésor de Ziwiyé (Kurdistan)*, Haarlem, 1950; T. Sulimirski, *Scythian Antiquities in Western Asia*, ArtAs 17, 1954, 282-318; H.A. Portratz, *Die Skythen und Vorderasien*, Or 28, 1959, 57-73; M.A. Avi-Yonah, *Skythopolis*, IsrEJ 12, 1962, 123-134; H.A. Portratz, *Die Skythen und Südrussland*, Basel, 1963; R. Ghirshman, *Persia*, London, 1964, 98-125; H. Cazelles, *Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine*, RB 74, 1967, 24-44 (= L.G. Perdue-B.W. Kovacs [ed.], *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies*, Winona Lake, 1984, 129-149); L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Stadte der nördlichen Schwarzmeerkuste*, Prag, 1955; T. Talbot Rice, *The Scythians*, London, 1961[3]; M.I. Artamonov, *Treasures from Scythian Tombs*, London, 1969; E.D. Phillips, *The Scythian Domination in Western Asia*, WorldArch 4, 1972, 129-138; R. Ghirshman, *Tombe princière de Ziwiyé et le début de l'art animalier scythe*, Paris, 1979; A.M. Khazanov, *The Dawn of the Scythian History*, IrAnt 17, 1982, 49-63. ELip

SCITOPOLI In greco *skuthopolis*, "città degli →Sciti"; nome ellenistico di →Bet-Sean (2Mac 12,29-30; Gdt 3,10). MDef

SCORPIONE In ebr. *ʿaqrāb*, in greco *skorpios*; gli s. sono numerosi in Palestina, soprattutto nei deserti rocciosi (Dt 8,15; cfr. la salita degli →Scorpioni a sud-ovest del Mar Morto). Gli s. sono degli animali pericolosi (Ez 2,6; Sir 26,7; Lc 11,12 in parallelo con il →serpente; cfr. Lc 10,19); la loro puntura velenosa (con il pungiglione della coda; Ap 9,10) è sempre dolorosa (9,5), talvolta mortale (Sir 39,30). L'ebr. *ʿaqrāb* designa anche la →frusta dalle punte di ferro (1Re 12,11.14 par.). HF-MDef

SCORPIONI, SALITA DEGLI In ebr. *maʿălēh ʿaqrabbîm;* salita che delimita la frontiera sud della Terra Promessa (Nm 34,4), posta tra la punta meridionale del Mar Morto e il deserto di Zin. Delimita il territorio di Giuda (Gs 15,3) e corrisponde forse all'attuale Naqb eṣ-Ṣafā, circa 65 km a sud di Ebron. L' →Acrabattene di 1Mac 5,3 potrebbe designare la regione della s. degli S. MDef

SCRIBI In ebr. *sōper,* da *sāpar,* "scrivere", in greco *grammateus;* in origine il termine designava uno s. di corte, segretario, contabile o ufficiale di reclutamento. L'origine degli s. versati nello studio della Legge risale all'esilio, periodo in cui gli Ebrei di Babilonia, privati della liturgia, rileggono e danno forma alle tradizioni su cui fondavano la loro identità. Il passaggio sembra avvenga nel V secolo, poiché si rileva che Ezechiele è ancora un sacerdote-profeta, mentre Esdra è il sacerdote-scriba che invita il popolo a rinnovare il suo impegno di obbedienza alla legge e indica inoltre le norme di comportamento (Esd 7,25-26; 9,1-10,17; cfr. Ne 8). Nel quadro di una restaurazione teocratica, volta a osservare strettamente la legge per non incorrere più nella punizione divina, il ruolo dello s. doveva assumere un'importanza considerevole. Così, si vedono questi specialisti del testo sacro esercitare le funzioni di consiglieri dei tribunali, di giudici e maestri. Si stabilisce pertanto una tradizione scolare d'insegnamento del diritto in cui i maestri godono della massima considerazione e si comincia a chiamarli →"rabbi", "mio maestro" (cfr. Mt 23,5-7; Mc 12,28; Lc 11,43; 20,46). Questo "mandarinato" fa capire il disprezzo con cui giudicano Gesù che ha la pretesa di insegnare con autorità pur non avendo compiuto degli studi (Mc 11,27-28), ritenendo che la competenza sia un sapere libresco raggiunto dopo aver "letto" o "scrutato" le Scritture (per es., Mt 12,2; 19,4; 21,16; Mc 12,26; Lc 6,3; 10,26; 20,17; Gv 5,39). I sadducei, come del resto i farisei, avevano i loro s. (cfr. "gli scribi e gli anziani"; Mt 26,57; Mc 2,16; 14,53; Lc 22,66; At 23,9); così si spiega l'espressione "scribi e farisei" che designa i dotti dell'una e dell'altra tendenza e coloro che, senza essere "maestri", seguono la morale farisaica (Mt 12,38; Lc 6,7). Tuttavia, solo la tradizione degli s. farisei, messa per iscritto a partire dalla fine del I secolo d.C., è stata conservata.

Bibl. TWNT, 1, 740-742. CSaul

SCRITTURA Già nei testi del NT l'AT è chiamato "scrittura" (in gr. *graphē:* Mc 12,10; 15,28; Lc 4,21; Gv 2,22; 2Tm 3,16), "le scritture" (Mt 21,42; 22,29; 26,54; ecc.), "le sacre scritture" (Rm 1,2) o anche le "sacre lettere" (in gr. *hiera grammata:* 2Tm 3,15). Questi differenti modi di chiamarla rivelano l'importanza che la stessa Bibbia attribuisce alla s. e alle diverse scritture. Il rapporto della Bibbia con il mondo della s. può essere riguardato sotto due aspetti principali a seconda che si studi il luogo di nascita della Bibbia nella storia della s. antica oppure il modo in cui la Bibbia è stata copiata e trasmessa, sia nella sua s. originale che nelle diverse traduzioni (→versioni antiche), che spesso sono state all'origine della creazione di nuovi sistemi di s. (armeno, georgiano, paleo-slavo, gotico).

I primi testi biblici sono stati scritti probabilmente in Palestina verso la fine del II millennio a.C. Sono apparsi, dunque, in un Vicino Oriente antico che già conosceva la s. da due millenni, dal momento che le prime s. sono comparse probabilmente, quasi contemporaneamente, in Egitto e in Mesopotamia (Sumer), verso la fine del IV millennio a.C.

In origine queste due s., come la maggior parte delle s. alla loro origine, erano pittografiche e lo scriba disegnava in modo più o meno grossolano o più o meno schematico l'oggetto del quale voleva parlare. La scrittura pittografica si è andata evolvendo in maniera abbastanza diversa in ognuno dei due paesi, in gran parte a causa della diversità del materiale adoperato.

1 Egitto In Egitto il materiale più usato era il giunco strappato a listelli, o il pennello, con l'inchiostro rosso o nero, sul papiro; risulta una s. "lineare" abbastanza leggera che può evolvere facilmente in un corsivo che semplifica le forme. Sotto l'influenza di questo corsivo la s. geroglifica egiziana diventa rapidamente più semplice e introduce i legamenti; sarà prima la s. ieratica e poi, a partire dal 700 a.C. circa, la s. demotica. Malgrado l'evoluzione del corsivo abituale, gli Egiziani continuarono a utilizzare la s. geroglifica per le iscrizioni monumentali incise sulla pietra.

Come sovente avviene, l'evoluzione del corsivo fu più rapida per i documenti pratici (conti, contratti) che non per i testi letterari e soprattutto per i testi religiosi; così, a partire dal VII secolo a.C., quando la s. demotica era usata nella pratica quotidiana, la s. ieratica continuava a essere utilizzata nella copiatura dei testi classici. Bisogna d'altra parte notare che questa evoluzione della s. era in parte legata all'evoluzione della lingua. Fin quasi dall'inizio del suo impiego, la s. egiziana si rivelò una s. complessa: anche nella s. geroglifica, i segni-immagine potevano avere, oltre al loro valore pittografico, un valore sillabico e consonantico e certi segni avevano le funzioni di determinanti. Questa diversità dei ruoli rappresentati dai geroglifici davano una grande flessibilità a questa s. che poteva essere scritta in qualunque senso, in funzione della forma del monumento.

Benché dall'epoca delle piramidi la s. egiziana abbia impiegato una ventina di segni attribuendo loro un valore puramente consonantico e si possa perciò parlare di segni alfabetici, gli scribi egiziani non hanno mai dato un assetto sistematico a questa s. semplificata; l'apprendista scriba doveva apprendere centinaia di segni, che doveva conoscere nella forma geroglifica e nella forma corsiva, ieratica e demotica; l'apprendistato doveva essere molto lungo e perciò costoso e riservato solo a un numero limitato di candidati; il più sovente ai membri della classe dirigente, perché la formazione di scriba apri-

va le porte alle funzioni pubbliche e all'amministrazione reale e sacerdotale.
Accanto alla funzione pratica ed economica (contratti, conti, lettere, rapporti amministrativi), questa s. fu molto presto utilizzata per scrivere o copiare testi letterari (storie, racconti, proverbi, massime di saggezza, miti religiosi...) principalmente nelle scuole reali o sacerdotali. Lo stesso fenomeno si verificò in Mesopotamia ma con una s. materiale differente.
2 **Mesopotamia** In Mesopotamia lo scriba scriveva con una canna appuntita sull'argilla ancora molle che poi faceva seccare al sole o che faceva cuocere, per indurirla. La tavoletta di argilla poteva avere diverse dimensioni (da qualche centimetro a circa una trentina di centimetri) e forme diverse (quadrata, rettangolare, triangolare, rotonda...). Molto presto la difficoltà di incidere l'argilla molle portò a trasformare le righe continue in una successione di piccoli tratti a forma di chiodo, donde il nome di s. "cuneiforme". Pittografica all'inizio e impiegata per il sumero, questa s. fu presto utilizzata per scrivere una lingua semitico-orientale completamente diversa: l'accadico. Questa adozione avvenne generalmente dando ai segni un valore sillabico.
Secondo le forme di s. e, soprattutto, l'evoluzione dei due dialetti principali si possono distinguere:
— a sud, il paleobabilonese, il mediobabilonese (seconda metà del secondo millennio a.C.) e il neobabilonese (I millennio a.C.);
— a nord, il paleoassiro, il medioassiro (seconda metà del secondo millennio) e il neoassiro (prima metà del I millennio a.C.).
Nella seconda metà del II millennio prima della nostra era la s. cuneiforme fu usata nelle relazioni internazionali di tutto il Vicino Oriente fino in Anatolia per scrivere l'hittita, accanto a una s. geroglifica monumentale locale, e fino in Palestina e in Egitto, come risulta dalle lettere di →El-Amarna. Questo periodo di gloria della s. cuneiforme coincide, però, con l'apparizione delle prime s. alfabetiche.
3 **Scritture alfabetiche** L'origine della s. alfabetica resta tuttora avvolta nell'oscurità; la prima s. alfabetica sembra che sia stata usata da alcune popolazioni semitico-occidentali in contatto con l'Egitto, nel XVII-XVI secolo a.C.; forse gli Hyksos, i Semiti occidentali che, in quest'epoca, controllavano sia la Palestina che il delta egiziano. Questa s. alfabetica era generalmente acrofonica, in essa, cioè, ogni consonante era rappresentata dal disegno di un oggetto il cui nome cominciava con quella consonante: così, la consonante *b* era scritta con il disegno di una "casa" perché questa era detta *bêt* in semitico-occidentale. Dei frammenti incisi su cocci e sulla roccia delle miniere di Serabit El-Ḥadem, nel nord del Sinai, documentano l'uso di questa s. lineare in Siria-Palestina nell'epoca del Bronzo Recente (ca. XVI-XIII secolo a.C.).
Nei secoli XVI e XIII a.C. questa s. lineare, probabilmente scritta soprattutto con l'inchiostro su papiro come in Egitto, fu adattata ai materiali della s. cuneiforme e diede origine a due alfabeti cuneiformi, utilizzati principalmente, uno a Ugarit (Ras-Shamra) sulla costa siriana presso Latakia, l'altro in Fenicia e in Palestina, nella provincia egiziana di Canaan. Queste s. alfabetiche cuneiformi che hanno rivelato, a Ugarit, dei frammenti importanti di una letteratura semitica occidentale anteriore alla Bibbia, scomparvero con gli sconvolgimenti storici della fine del Bronzo Recente, all'inizio del XII secolo a.C., mentre la s. alfabetica lineare che era composta di 22 lettere continuò ad essere usata in Palestina (cfr. per es. l'ostrakon di Izbet Sartah) e in Fenicia (cfr. le iscrizioni di Biblos intorno all'anno 1000 a.C.).
Il primo millennio a.C., epoca nella quale furono redatti la maggior parte dei testi biblici, vede lo sviluppo delle s. alfabetiche e, soprattutto a partire dalla metà di questo millennio, il declino delle s. cuneiformi ed egiziane. Le diverse scritture alfabetiche che si diffondono in questo periodo hanno probabilmente tutte un'origine comune, ma avranno in ciascun paese sviluppi abbastanza differenti.
A *Scrittura ebraica.* La s. ebraica si sviluppa separatamente dalla s. fenicia, a cominciare dal X secolo a.C., come conseguenza della creazione dello Stato di Davide e di Salomone. Di fatto, anche se delle differenze dialettali tra l'ebraico del nord e quello del sud ci sono state, la s. ebraica sembra aver subito la stessa evoluzione a Gerusalemme e a Samaria. Dal VII secolo a.C. in poi questa s., detta paleoebraica per distinguerla dall' "ebraico quadrato" che ha un'origine diversa, ebbe una rapida diffusione in differenti strati della popolazione e, in primo luogo, nell'amministrazione pubblica, così che intorno al 600 a.C. ogni capo famiglia presumibilmente era in grado di scrivere (cfr. Dt 6,9; 11,20).
Con l'esilio e la deportazione a Babilonia la s. paleoebraica diventa a poco a poco, anche in Giudea, una s. morta, arcaica o arcaicizzante, utilizzata solo per copiare i testi letterari e specialmente i testi biblici. Questo fenomeno si spiega con la diffusione della s. aramaica che finì per imporsi, accanto alla lingua aramaica, nei campi dell'economia e dell'amministrazione pubblica. Inoltre, probabilmente da Esd in poi, intorno al 398 a.C., la s. aramaica cominciò a essere usata per copiare i testi biblici e in particolare la Torah che, avendo valore di Legge, doveva poter essere consultata con facilità dalle autorità persiane. Questa s. aramaica si integrò così bene nella cultura ebraica con la sua evoluzione particolare del periodo ellenistico e romano che finì per essere chiamata "ebraico quadrato" benché fosse uno sviluppo della s. aramaica dell'epoca persiana.
In effetti, verso l'inizio della nostra era (cfr. le scoperte di →Qumrân, di →Murabba'at e del →Naḥal Hever), se si eccettuano qualche moneta e qualche sigillo arcaicizzante, la s. paleoebraica è attestata solo in qualche manoscritto biblico di cui si voleva sottolineare il carattere religioso, oppure in manoscritti biblici, abitualmente scritti in "ebraico quadrato", per scrivere il nome divino. La s. paleoebraica vera e propria fu mantenuta solo dai Samaritani che continuarono a servirsene, fino ai nostri giorni, per copiare il Pentateuco e i loro libri sacri.

B *Scrittura fenicia.* La s. fenicia seguitò, nel primo millennio a.C., lo sviluppo della s. alfabetica lineare del II millennio. La s. e la lingua fenicie sono documentate, nel IX-VIII secolo a.C., quasi sull'intera costa del Levante da Kuntillet-ʿAjrud, nel Sinai, sino a Karatepe, in Cilicia; verso occidente, la troviamo a Cipro, a Creta, in Sardegna, a Cartagine e fino in Spagna, di pari passo con l'espansione commerciale dei Fenici nel Mar Mediterraneo. A partire dal VI-V secolo è documentata in Egitto e in tutto il mondo punico dominato da Cartagine, nell'Africa del Nord; la troviamo anche in Italia con la bilingue etrusco-punica di Pirgi. Essa decadrà con l'espansione greca, dal IV secolo in poi, e scomparirà solo agli albori della nostra era. Pur non possedendo alcuna testimonianza diretta, perchè non disponiamo di papiri letterari fenici, le testimonianze degli autori greci e latini confermano che la s. fenicia e punica servì a tramandare diverse tradizioni letterarie tanto nella Fenicia propriamente detta che a Cartagine.

C *Scrittura aramaica.* La s. aramaica è attestata solo dopo la seconda metà del IX secolo a.C. in iscrizioni provenienti dalla regione di Damasco e dall'Alta Mesopotamia (iscrizione di tell Feḫerye). Nell'VIII secolo a.C. l'aramaico è impiegato non solo come lingua ufficiale e di relazione dei diversi regni aramaici di Siria, ma anche come la seconda lingua amministrativa dell'impero neo-assiro. Più facile da apprendere e da scrivere, la s. aramaica a poco a poco soppiantò la s. cuneiforme nei documenti economici e amministrativi. Nel periodo persiano l'aramaico diventerà la s. e la lingua ufficiale di tutto l'impero occidentale, dalla Mesopotamia all'Anatolia e all'Egitto e il suo uso si estenderà anche nelle regioni orientali dell'impero, fin verso l'Indo. La Bibbia stessa testimonia questo uso ufficiale con i documenti amministrativi aramaici inseriti in Esd 4,8s. L'uso dell'aramaico sia da parte degli Ebrei della Palestina che da quelli della Diaspora è confermato dall'epigrafia: dagli →ostraka di Arad e di Bersabea e dai papiri del wādi →Dâliyeh; dai papiri e da altri documenti aramaici collegati alla comunità ebraica di Elefantina in Egitto.

Dopo la conquista di Alessandro nel 332 a.C., l'aramaico subirà la sfida del greco ma continuerà a essere utilizzato come s. e come lingua popolare e letteraria in Siria-Palestina e in Mesopotamia fino in epoca romana: semplicemente, a poco a poco ogni regione andrà sviluppando una sua propria s. e un proprio dialetto: palestinese (giudeo e galileo, nabateo, palmireno, il dialetto di Hatra, quello di Edessa o protosiriaco, ecc.; →aramaico); le forme delle lettere dell'alfabeto arabo deriveranno da queste s. aramaiche tarde e soprattutto dall'evoluzione della s. nabatea con una influenza del siriaco. Così verso gli inizi della nostra era l'aramaico risulta la lingua usata dalla maggior parte della popolazione della Palestina e, ad ogni modo, è quella che Gesù parlava, leggeva e probabilmente scriveva abitualmente. Nel primo secolo la s. aramaica faceva talmente parte della cultura nazionale ebraica che l'aramaico poteva essere designato con lo stesso termine che designava l'ebraico (cfr. l'uso di *hebraios, hebrais, hebraisti* nel NT) ed era usata abitualmente per scrivere i testi biblici. L'influenza della cultura aramaica sulla cultura ebraica, forse già apprezzabile in alcuni testi biblici antichi dei quali oggi abbiamo dei documenti letterari aramaici paralleli (cfr. "Balaam figlio di Beor" nell'iscrizione di →Deir ʿAllah), agli inizi dell'era cristiana sarà tale da giustificare che si parli di una cultura giudeo-aramaica; d'altra parte questo è dimostrato dall'importanza della letteratura aramaica e dalla comparsa dei primi targum a Qumrân. Il fatto che l'aramaico fosse la prima lingua di un ebreo nato in Palestina è dimostrato dal fatto che, intorno al 75 d.C., Giuseppe Flavio ha redatto la sua *Guerra giudaica* in aramaico, prima di tradurla in greco.

D *Scrittura greca.* La s. greca comincia ad apparire sporadicamente a partire dal secolo VIII a.C. Con la tradizione classica, è evidente che le lettere greche sono derivate dalla s. fenicia con qualche adattamento quale la trasformazione delle quattro consonanti gutturali dell'alfabeto semitico in vocali, di capitale importanza in una lingua indoeuropea: alfa, epsilon, eta e omicron e l'aggiunta di quattro, poi cinque nuove lettere: ipsilon, phi, khi, psi, e omega. Le circostanze esatte di questo prestito del greco dall'alfabeto lineare semitico occidentale sono incerte per quanto riguarda l'epoca (dall'VIII all'XI secolo secondo alcuni commentatori, ma probabilmente nel X-IX secolo) per quanto riguarda la regione (Beozia, Creta, Cipro o Asia Minore?), e per quanto riguarda l'alfabeto (fenicio o aramaico?). Questa s. greca accompagna la fioritura della grande civiltà ellenica e la sua espansione economica e poi politica. Nel VI secolo a.C. le prime monete greche giungono in Palestina, ma l'influenza greca (monete e ceramica) si farà sentire soprattutto dal IV secolo a.C. A partire dalla conquista di Alessandro la scrittura e la lingua greca diventano quelle del sovrano, che sia un lagide o un seleucide; questo significa che il greco penetra le alte sfere dell'amministrazione provinciale ebraica e diventa la lingua di comunicazione di molti Ebrei della Diaspora, in particolare di quelli di Alessandria, il grande centro culturale e scientifico del Mediterraneo orientale con la sua biblioteca e il suo museo. Qui probabilmente dal III secolo a.C. si cominciò a tradurre la Bibbia in greco. Agli inizi della nostra era il greco era diffuso anche nella stessa Palestina. Così a Gerusalemme, sulla spianata del Tempio, le iscrizioni che minacciano di morte i pagani che penetrino nella zona riservata agli Israeliti erano incise in greco, come l'iscrizione della sinagoga costruita da Teodoto. Inoltre, i manoscritti biblici in greco circolavano anche in Palestina, giacché ne sono stati trovati a Qumrân che non doveva essere facile all'apertura verso i pagani. All'inizio dell'era cristiana il greco volgare *(koinē)* era la lingua veicolare della maggior parte del bacino orientale del Mediterraneo; è in greco che Paolo scrive alle prime comunità cristiane ed è in greco che sono stati scritti i vangeli stessi,

anche se fu forse utilizzata una prima redazione in aramaico (cfr. il problema di Matteo aramaico).

E *Scrittura latina.* La s. latina derivava da una s. greca arcaica locale, mediata dall'etrusco. Anche in questo caso la derivazione comportò qualcbe adattamento e le forme delle lettere seguirono una evoluzione caratteristica di questa s. Il latino compare in Palestina molto tardi, praticamente dalla conquista di Gerusalemme da parte di Pompeo e dell'esercito romano, nel 63 a.C. Nel primo secolo della nostra era il latino era probabilmente usato soltanto all'interno dell'esercito e nelle alte sfere dell'amministrazione e sulle monete, mentre il greco restava la lingua abitualmente usata negli scambi tra gli occupanti e la popolazione locale. L'iscrizione scoperta a Cesarea che menziona la costruzione di un *tiberieum* è tipica di questo uso della s. latina nel primo secolo della nostra era, perché fu incisa nella capitale amministrativa per commemorare la costruzione di un monumento tipicamente romano, da parte di un governatore romano, Ponzio →Pilato e che non interessava molto la popolazione locale.

Il posto così limitato del latino nella vita della Palestina nel primo secolo prima della nostra era spiega come mai nessun testo biblico, neppure quelli del NT, in particolare Rm, sia stato redatto in latino.

F *Scritture semitiche meridionali.* Le s. semiticbe meridionali antiche, la cui origine è tuttora incerta, sono attestate a partire dal VI secolo a.C. nella penisola arabica e fino ai confini della Palestina. Si possono distinguere:

— le s. nord-arabiche: lihyanita, thamudena, safaitica, dedanita;

— le s. sud-arabiche: minea, sabea, himyarita, qatabanita, hadramutica.

A parte qualche iscrizione storica che può essere rapportata ai testi biblici postesilici, queste iscrizioni hanno un rapporto molto indiretto con la tradizione biblica; tuttavia l'etiopico, s. e lingua documentate in Africa orientale dall'altro lato del Mar Rosso, si ricollega a questo gruppo semitico meridionale e ha avuto una certa importanza nella trasmissione dei testi biblici a partire dal IV secolo d.C.

Bibl. BRL², 289-292; CAH, III/1², 794-818; DBS, IX, 1124-1466; RLA, V, 2-567; J. Černý, *Paper and Books in Ancient Egypt,* London, 1952; E.A. Parsons, *The Alexander Library Glory of the Hellenistic World,* Amsterdam-London-New York, 1952; D. Diringer, *The Hand-Produced Books,* New York, 1953; M. Cohen, *La grande invention de l'écriture et son évolution,* Paris, 1958; J.G. Février, *Histoire de l'écriture,* Paris, 1959²; E. Laroche, *Les hiéroglyphes hittites, I, L'écriture,* Paris, 1960; F.M. Cross-T.O. Lambdin, *A Ugaritic Abecedary and the Origins of the Proto-Canaanite Alphabet,* BASOR 160, 1960, 21-26; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies,* New York, 1961; R. Labat, *Le rayonnement de la langue et de l'écriture akkadiennes au deuxième millénaire avant notre ère,* Syria 39, 1962, 1-27; M. Cohen et al., *L'écriture et la psychologie des peuples, XXIIe semaine de synthèse,* Paris, 1963; I.J. Gelb, *A Study of Writing,* Chicago, 1963²; J. Friedrich, *Geschichte der Schrift,* Heidelberg, 1966; P. Meriggi, *Manuale di eteo geroglifico,* 1, Roma, 1966; II/á; II/à-â, 1975; D. Diringer, *The Alphabet,* London, 1968³; J.B. Peckham, *The Development of the Late Phoenician Scripts,* Cambridge Massachusetts, 1968; J. Naveh, *The Development of the Aramaic Script,* Jerusalem, 1970; P. du Bourguet, *Grammaire égyptienne,* Louvain, 1971; M. Sznycer, *Initiation à l'épigraphie nord-sémitique,* AnEPH, 1971/2, 143-153; R.J. Williams, *Scribal Training in Ancient Egypt,* JAOS 92, 1972, 214-221; M. Sznycer, *Quelques remarques à propos de la formation de l'alphabet phénicien,* Semitica 24, 1974, 5-12; *Textes et langages de l'Égypte pharaonique, Hommage à J.F. Champollion,* II Cairo, 1974; P.K. MacCarter, *The Antiquity of the Greek Alphabet and the Early Phoenician Script,* Missoula, 1975; M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartin, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit,* AOAT 24, 1976; R. Labat, *Manuel d'épigraphie akkadienne,* Paris, 1977, 1976⁵; A.R. Millard, *The Canaanite Linear Alphabet and its Passage to the Greeks,* Kadmos 15, 1976, 130-144; *L'espace et la lettre,* Paris, 1977; E. Schott, *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten,* GM 25, 1977, 73-80; D.J. Wiseman, *Israel's Literary Neighbours in the 13th Century B.C.,* JNWSemLg 5, 1977, 77-91; R. Borger, *Assyrisch-babylonischen Zeichenliste,* AOAT 33, 1978 (*Ergänzungsheft,* AOAT 33A, 1981); J.A. Fitzmyer-D.J. Harrington, *A Manuel of Palestinian Aramaic Texts,* Roma, 1978; R.W. Klein, *Textual Criticism of the O.T., The Septuagint after Qumran,* Philadelphia, 1978²; T.A. Boring, *Literacy in Ancient Sparta,* Leiden, 1979; F.M. Cross, *Early Alphabetic Scripts,* in F.M. Cross (ed.), *Symposia,* Cambridge, 1979, 97-124; B. Porten, *Aramaic Papyri and Parchments; A New Look,* BA 42, 1979, 74-104; H. Sauren, *E²-dub-ba Literatur: Lehrbücher des Sumerischen,* OrLovPer 10, 1979, 97-107; G. Burkhard, *Bibliotheken im alten Ägypten,* Bibliothek 4, 1980, 79-115; F.M. Cross, *Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts,* BASOR 238, 1980, 1-20; G. Del Omo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit,* Madrid, 1981; A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël,* OrbBibOr 39, 1981; B.M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Palaeography,* Oxford, 1981; B. André-Leicknam-C. Ziegler, *Naissance de l'écriture, cunéiformes et hiéroglyphes, Galeries nationales du Grand Palais 7 mai-9 août 1982,* Paris, 1982; *Écritures, Systèmes idéographiques et pratiques expressives, Actes du colloque international de l'Université de Paris VII,* Paris, 1982; M. Haran, *Book-Scrolls in Israel in pre-Exilic Times,* JJS 33, 1982, 161-173; B.R. Foster, *Archives and Record-keeping in Sargonic Mesopotamia,* ZA 72, 1982, 1-27; A.R. Millard, *In Praise of Ancient Scribe,* BA 45, 1982, 143-153; M. Kellermann, *"Wenn ihr nun eines von diesen Büchern braucht, so lasst es euch holen" (2 Makk. 2,15). Eine antike Aufforderung zum Fernleihe,* ZDPV 98, 1982, 104-109; J. Weingreen, *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible,* Oxford, 1982; R.L. Hicks, *Delet and Megillāh. A Fresh Approach to Jeremiah XXXVI,* VT 33, 1983, 46-66; E. Laroche, *Les hiéroglyphes hittites de Meskéné-Emar: un emprunt d'écriture,* CRAI, 1983, 12-23; S. Parpola, *Assyrian Library Records,*

JNES 42, 1983, 1-29; M.K.H. Peters, *A Critical Edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch. Volume 5. Deuteronomy*, 1983; M.A. Friedman, *Publication of a Book by Depositing it in a Sanctuary*, Lešonénu 48/49, 1983-84, 49-52; H. Haran, *Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period, The Transition from Papyrus to Skins*, HUCA 54, 1983, 111-122; M. O'Connor, *Writing Systems, Native Speaker Analyses and the Earliest Stages of Northwest Semitic Epigraphy*, in C.L. Meyers-M. O'Connor (edd.), *The World of the Lord Shall Go Forth, Essays in Honor of D.N. Freedman*, Winona Lake, 1983, 439-465; K. Beyer, *Die aramäischen Texten vom Toten Meer*, Göttingen, 1984; M. Haran, *More Concerning Book-Scrolls in Pre-Exilic Times*, JJS 35, 1984, 84s; J. Ryckmans, *Alphabets, Scripts and Languages in Pre-Islamic Arabian Epigraphical Evidence*, in *Pre-Islamic Arabia, Studies in the History of Arabia II*, Ryadh, 1984, 73-86; *Sign, Symbol, Script, An Exhibition on the Origins of Writing and the Alphabet*, Madison, 1984; *Biblical Archaeology Today, Proceeding of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Jerusalem, 1985 (spec. 235-431); P.B. Dirksen, *East and West, Old and Young in the Text Tradition of the O.T. Peshitta*, VT 35, 1985, 468-484; M. Haran, *Book-Size and the Device of Catch-Lines in the Biblical Canon*, JJS 36, 1985, 1-11; A. Lemaire, *Vom Ostrakon zur Schriftrolle, Überlegungen zur Entstehung der Bibel*, in *XXII. Deutscher Orientalistentag, März 1983, Tübingen*, ZDMG 6, 1985, 110-123; A.G. Loundine, *L'origine de l'alphabet*, CILL 11, 1985, 173-202; A.R. Millard, *La prophétie et l'écriture: Israël, Aram, Assyrie*, RHR 202, 1985, 125-145; T.C. Mitchell, *Another Palestinian Inscribed Arrowhead*, in J.N. Tubb (ed.), *Palestine in the Bronze and Iron Ages, Papers in Honour of O. Tufnell*, London, 1985, 136-153; J. Ryckmans, *L'ordre alphabétique sud-sémitique et ses origines*, in *Mélanges linguistiques offerts à M. Robinson*, Paris, 1985, 343-359; W. Rölling, *Über die Anfänge unseres Alphabets*, Altertum 31, 1985, 83-91; J. Vergotte, *L'étymologie du mot "papyrus"*, CdÉ 60, 1985, 393-397; M.P. Weitzman, *The Peshitta Psalter and its Hebrew Vorlage*, VT 35, 1985, 341-354; A. Lemaire, *Aperçus sur les premières écritures alphabétiques*, Confrontation, 1986; E. Puech, *Origine de l'alphabet*, RB 93, 1986, 161-213. [A. Lemaire, *Scrittura e lingue dell'Antico Vicino Oriente*, in A. Barucq et alii, *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 2), Roma, 1988, 14-60; W.H. Kelber, *Tradition orale et écriture* (= LD 145), Paris, 1991]. ALem

SCROFA →porco, cinghiale.

SCUDO →Arma difensiva che proteggeva soprattutto dalle frecce. Bisogna distinguere il piccolo s. rotondo o ovale (in ebr. *māgēn;* Gdc 5,8; 2Sam 1,21; 2Re 19,32; ecc.) dal grande s. oblungo (in ebr. *ṣinnāh:* 1Sam 17,7.41; 2Re 10,16; 2Cr 9,15). Tutti e due erano usati dai guerrieri pesantemente armati nel combattimento uomo a uomo: lo s. grande serviva anche (ricoperto d'oro) come ornamento e come pezzo di gran pompa (1Re 10,16s; 2Cr 9,15s). Lo s. era fatto di legno o di giunchi intrecciati, ricoperto di cuoio, unto con olio (2Sam 1,21; Is 21,5). I personaggi importanti avevano uno →scudiero (1Sam 17,7.41). Degli s. rotondi potevano essere fissati in alto alle mura per proteggere i difensori, come mostra il bassorilievo della presa di Lachis: da qui l'immagine di Gen 15,1. L'AT chiama Jahweh uno s. (soprattutto *māgēn;* Gen 15,1; Dt 33,29; 2Sam 22,31.36; Sal 3,4; ecc.). Il NT parla dello s. della fede (in gr. *thureos;* Ef 6,16; cfr. 35,2). Su questo s. si incagliano le frecce infiammate di Satana.

Bibl. BRL², 279s. ALem

SCULTORE L'ebraico biblico non sembra usare un termine particolare per lo s. che può essere designato sia come l'artigiano che lavora il legno (→carpentiere, falegname), sia come l'artigiano che lavora la pietra (cfr. 1Cr 22,15) o che la taglia (→tagliapietre, scalpellino). La mancanza di un termine specifico si spiega probabilmente con il divieto di fabbricare idoli o di fare immagini scolpite (in ebr. *pesel*) o fuse (in ebr. *massēkāh;* cfr. Es 20,4; Dt 4,16.23.25; 5,8; 7,25; 27,15; ecc.). Anche se è possibile che i primi Israeliti si siano fatti occasionalmente delle rappresentazioni scolpite o piuttosto fuse della divinità (cfr. Gdc 17,3s; 18,18.31), le riforme di Giosia e di Ezechia sembrano aver messo definitivamente fine a questa pratica condannata come idolatrica (Dt 12,3; Is 21,9; Mi 1,7; 5,12; 2Cr 34,3s) e riprovata da numerosi passi profetici (Is 40,20; 44,9.15; Os 11,2; Ab 2,18; cfr. anche Sal 97,7; ecc.). ALem

SEARIASUB In ebr. *šᵉ'ar yāšûb*, "un resto si convertirà" o "un resto tornerà"; nome profetico dato al figlio maggiore di Isaia; il suo significato, che si presta al gioco di parole, è in relazione alla promessa di Jahweh di risparmiare a un piccolo numero, il →"resto" dei figli d'Israele, la prigionia in Babilonia (cfr. Is 4,3; 10,20-21; Ne 1,2). S. accompagna il padre quando questi, rispondendo alla chiamata di Jahweh, va a dare ad Achaz un primo avvertimento (Is 7,3). JMer

(1) SEBA In ebr. *šᵉbā';* nome ebraico del regno sud-arabico di →Saba (Gen 10,7; Ger 6,20; ecc.). ELip

(2) SEBA In ebr. *sᵉbā';* contrada dell'antica Nubia (Gen 10,7; 1Cr 1,9; Is 43,3; →Etiopia) che forniva all'Egitto soldati di alta statura (Is 45,14). La città di Soba/Saba *(sb')*, che doveva essere il capoluogo della regione di S., appartenne più tardi al regno nubiano di Meroè (300 a.C.-350 d.C.), città sul Nilo presso l'attuale Kabuchia, 200 km a nord di Kartum (Sudan). Secondo Giuseppe Flavio (*A.J.* 2,249) Saba sarebbe stato l'antico nome di Meroè, ma è certo che questa informazione non è corretta. Soba, come è chiamata nelle antiche fonti arabe,

è situata più a sud e divenne la capitale del regno cristiano di Alwa. Nel Sal 72,10 S. (in ebr. *sb'; saba* per la LXX) è menzionata con il regno sud-arabico di →Saba *(šb')* e il paese di Tarsis. Queste tre regioni rappresentano le estremità del mondo conosciuto.

Bibl. P.L. Shinnie, *Excavations at Soba*, SudAntSerOcPap 3, 1955, 18-27; W.Y. Adams, *Nubia, Corridor to Africa*, London, 1977, 433-507. ELip

(3) SEBA In ebr. *šeba'*, forse forma abbreviata di *y'hôšeba'* (il nome potrebbe essere legato a due radici *šb'*, l'una che significa "giuramento", l'altra "abbondanza"); benianimita, figlio di Bicri; incita gli Israeliti a ribellarsi a Davide (2Sam 20). Non pare sia riuscito a raccogliere molti seguaci fuori dal suo clan. La sua azione è ritenuta pericolosa per il re nel senso che manifesta la debolezza dell'unione di Israele e di Giuda. Assediato in Abel-Bet-Maaca, è decapitato dai suoi abitanti che gettano la sua testa a Ioab dall'alto delle mura.
JAun-JLong

SEBAM →Sibma, Sebam.

SEBANIA In ebr. *šebnā'*, probabilmente una forma abbreviata di *š'banyāh* (cfr. 1Cr 15,24; Ne 10,5; la terminazione in alef non implica un'origine aramaica; si è pensato a un'origine egiziana, ma è solo un'ipotesi); maggiordomo di →Ezechia. La sua sostituzione con Eliakim si spiega con il mutamento di politica reso necessario dopo la vittoria assira sulla coalizione guidata da Asdod (713-711). Isaia gli annuncia la sua destituzione (Is 22,15-23). Il rimprovero che gli viene fatto di essersi scavato un sepolcro è stato messo in relazione con un'iscrizione funeraria scoperta all'entrata del villaggio di Silwan, in cui si è ricostruito *(šbn)yh* (cfr. J.C.J. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 1,23-24). Al tempo del negoziato con →Sennacherib, nel 701, non è che un segretario ed è nominato come secondo dopo Eliakim, il maggiordomo. JAun

SEBARIM In ebr. *š'bārîm*, "depressione"; località non identificata nei pressi di Ai (Gs 7,5).
MDef

SEBAT In ebr. *š'bāṭ;* nome di origine babilonese *(šabaṭu)* del decimo mese dell'anno che cominciava a primavera. Corrisponde al mese macedone di →distro; è tra gennaio e febbraio. ALem

SECACA In ebr. *s'kākāh;* località del deserto di Giuda (Gs 15,61); è forse l'attuale es-Samrā, 6 km a sud-ovest di Qumrân. MDef

SECONDO In greco *sekoundos*, dal latino *secundus*, "secondo"; Tessalonicese, compagno di Paolo nel suo terzo viaggio (At 20,4). AvdB-JLong

SECU In ebr. *śekû;* località presso Rama d'Efraim; vi si trova una grande cisterna (1Sam 19,22); localizzazione sconosciuta. MDef

(1) SEDECIA In ebr. *ṣidqiyāhû*, "Jahweh è la mia giustizia".
1 Figlio di Maasia; falso profeta la cui condanna da parte di Jahweh è profetizzata da Geremia in una lettera indirizzata da Gerusalemme ai deportati a Babilonia: S. sarà consegnato a Nabucodonosor che lo farà bruciare vivo (Ger 29,21-22).
2 Figlio di Anania; membro del consiglio dei ministri del re di Giuda, Ioiakim, durante una cui riunione Baruc legge un rotolo contenente gli oracoli di Geremia "a proposito di Israele, di Giuda e delle nazioni pagane" (Ger 36,11-20). JMer

(2) SEDECIA In ebr. *ṣidqiyyāhû, ṣidqiyyāh*, "Jahweh è giustizia o salvezza" (la radice *ṣdq*, molto documentata nel semitico-occidentale può infatti prendere il significato di giustizia salvifica insieme alla sua accezione più strettamente giuridica).
1 Re di Giuda (2Re 24,18-25; 2Cr 36,11-21) →Nabucodonosor gli impose il nome di S. insediandolo al posto di Ioiachin, dopo la conquista di Gerusalemme nel 597. È l'ultimo re di Giuda (597-587); è figlio di →(1) Giosia e di Camutal, figlia di Geremia, di Libna, e fratello di →Ioacaz e zio di Ioiachin, secondo 2Re 23,31; 24,18 e Ger 52,1; in 2Cr 36,10 è fratello di Ioiachin, ma il Cronista conosce due Sedecia in 1Cr 3,15-16. La sua situazione era resa precaria a causa del giuramento fatto a Nabucodonosor (2Cr 36,13) e della legittimità del re deportato in esilio riconosciuta da molti Giudei. Uomo di carattere debole, si lascia influenzare da quanti lo circondano. Intorno al 594, quando scoppiano dei disordini a Babilonia e un nuovo faraone fa sperare in una politica egiziana più ferma, a Gerusalemme si forma una coalizione (Ger 27,3). I negoziati non approdano a nulla, ma la divisione degli animi si può percepire perfino tra i profeti (Ger 28). La resistenza si farà più attiva dopo l'avvento di →Cofra in Egitto (589). Nel gennaio del 588 l'esercito babilonese assedia Gerusalemme. S. è soverchiato dalle fazioni, ma ascolta ancora in modo favorevole le parole di Geremia (Ger 37,3-21). Nel luglio del 587 S. tenta di fuggire. Raggiunto a Gerico, è condotto a Ribla davanti a Nabucodonosor che gli fa cavare gli occhi, dopo averlo fatto assistere al massacro dei suoi (2Re 25,7). Sul piano religioso, 2Re e il Cronista danno un giudizio sfavorevole su S. e i suoi contemporanei.
2 Profeta della corte di →(1) Acab Poco prima della spedizione contro gli Aramei, dove il re doveva trovare la morte, S., inalberando delle corna di ferro, predisse ad Achab che avrebbe "incornato" gli Aramei e schiaffeggiò il profeta Michea, figlio di Imla, che esprimeva un parere opposto (1Re 22,5-28).

Bibl. Ad 1: M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah*, OTS 5, 1948, 63-79; M. Noth, *La cata-*

strophe de Jérusalem de l'an 587 et sa signification pour Israël, RHPR 33, 1953, 81-102; E. Kutsch, *Das Jahr der Katastrophe: 587 v. Chr: Kritische Erwägungen zu neueren chronologischen Versuchen*, Bb 55, 1974, 520-545; E. Vogt, *Bemerkungen über das Jahr der Eroberung Jerusalems*, Bb 56, 1975, 223-230; E. Stern, *Israel at the Close of the Monarchy: an Archaeological Survey*, BA 38, 1975, 26-54; A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca*, LAPO 9, 1977. JAun

SEDIA, SEDILE La sedia (in ebr. *kissē'*) o il sedile (in ebr. *môšāb*) facevano parte del mobilio di una stanza dove veniva accolto un personaggio rispettabile (2Re 4,10), mentre il povero si sedeva probabilmente sul pavimento (cfr. 1Sam 2,8; Is 47,1). Infatti la sedia è già la caratteristica di un uomo importante (cfr. Is 22,23; Sir 38,22; 2Mac 14,21); il sommo sacerdote di Silo, Eli (1Sam 1,9; 4,13.18); il re (Dt 17,18; Gdc 3,20; 2Sam 3,10; 7,13; 1Re 1,20.27.46; 2,4.12; ecc.) o Dio (cfr. la visione di Is 6,1; Ez 1,26; 10,1). Si tratta dunque spesso di un →trono e l'ebraico non fa distinzione fra sedia e trono.
L'archeologia ha riportato alla luce delle miniature di sedie a quattro gambe e schienale in ceramica, ma sono soprattutto i bassorilievi assiri, neoittiti (cfr. Zencirli) o fenici (cfr. il sarcofago di Ahiram) che aiutano a rappresentare come erano i troni reali spesso placcati d'avorio e riccamente scolpiti, arricchiti talvolta da rappresentazioni di leoni alati o di cherubini (cfr. un avorio di Meghiddo) sotto i braccioli. Questo tipo di sedile si ritrova nei troni cultuali fenici chiamati "troni di Astarte".

Bibl. BRL², 228-232; M. Delcor, *Les trônes d'Astarté*, in *Atti del I congresso internazionale di Studi Fenici e Punici, Roma, 5-10 Novembre 1979*, III, Roma, 1983, 777-787. ALem

SEDILE →sedia, sedile.

SEFAM In ebr. *śᵉpāmāh* (con *-ah* di direzione); località che delimita la frontiera orientale della terra promessa (Nm 34,10-11). Il gentilizio *šipmî* vi fa certamente riferimento (1Cr 27,27). La sua attuale localizzazione è sconosciuta. MDef

SEFAR In ebr. *śᵉpārāh* con l'enclitica *-h* di direzione, in greco *sōphēra*, che molti manoscritti della LXX sostituiscono anche all' →Ofir; secondo Gen 10,30, montagna dell'oriente che è ritenuta formare il limite estremo di una vasta regione che comprende in particolare l' →Hadramaut. Questo dato geografico, insieme alla vocalizzazione fatta dalla LXX, inducono a identificare S. con il Ḍofār, regione montagnosa del sud dell'attuale Oman, sull'oceano Indiano. La forma ebraica del nome dovrebbe tuttavia presentarsi come *śpr* invece di *śpr(h)*, difficoltà seria, ma non insormontabile trattandosi di un toponimo straniero. Bisogna aggiungere che la *Geografia* (6,6,25.41) di Claudio Tolomeo segnala, nello Yemen del Nord, la città di *sapphara*, l'attuale Ẓafār, che fu la capitale del regno sud-arabico di Himyar. Sussiste tuttavia una difficoltà di ordine fonetico, oltre al fatto che non si tratta di una montagna. Questa difficoltà vale anche per il toponimo Safāri dell'isola di Bahrein.

Bibl. K. Vollers, ZA 22, 1909, 223s; R.L. Cleveland, *The 1960 American Archaeological Expedition to Dhofar*, BASOR 159, 1960, 14-26; J. Pirenne, *The Incense Port of Moscha (Khor Rori) in Dhofar*, JOmanSt 1, 1979, 81-96 (tavv. 1-5). ELip

SEFARAD In ebr. *sᵉpārād;* nome ebraico della capitale della Lidia, →Sardi (Abd 20). ELip

SEFARVAIM In ebr. *sprwym* secondo il testo ricevuto, vocalizzato in *sᵉparwayim;* la lezione corretta *spryym* di questo nome, che si trova attestato in 2Re 17,24.31; 18,34; 19,13; Is 36,19; 37,13, appare sul rotolo manoscritto 1QIsᵃ di Qumrân. Questa lezione non permette più di dubitare di avere a che fare con il plurale di un nome gentilizio formato a partire dal toponimo *spry*. Esso deve essere identico al gentilizio *šubriaya* dei testi neoassiri e il luogo in questione deve essere quello stesso che le fonti neoassire chiamano *šubria*. L'equivalenza fonetica è perfetta, visto che la *š* neoassira corrisponde regolarmente a una *s* ebraica e che la distinzione delle labiali neoassire *b/p* è sfumata, in modo che la *b* è spesso pronunciata come *p*. Il nome ebraico della popolazione considerata è dunque stato preso dal neoassiro e doveva pronunciarsi *supriyyîm*. Le trascrizioni greche variano secondo i manoscritti e non chiariscono la questione. Contrariamente all'opinione di alcuni autori, *spryym* non è identico al →Sibraim *(sbrym)* di Ez 47,16, che è una località minore al confine tra i territori di Damasco e Camat. Il paese di Šubria era situato nell'Anatolia orientale, a nord di Diarbekir e a ovest del lago di Van. Nel XIII sec. a.C. gli annali assiri designavano questa regione Šubaru, ma a partire dall'XI sec. l'hanno chiamata Šubria. Le principali città erano (U)bumma, la residenza reale, e →Kilmad, città commerciale menzionata in Ez 27,23. Zona cuscinetto tra l'Urartu e l'Assiria, Šubria fu spesso sottoposta a incursioni assire. Nel 673/2 a.C., temendo chiaramente la nuova ripresa dell'Urartu, dove gli assassini di Sennacherib avevano trovato rifugio (2Re 19,37; Is 37,38; Tb 1,21) Assarbaddon decise di impadronirsi di Šubria. La lunga "lettera al dio", che egli dedicò ad Assur dopo la sua vittoriosa spedizione, specifica gli avvenimenti di questa campagna , la conquista della capitale (U)bumma, la deportazione dei suoi abitanti e l'incorporazione delle truppe di Šubria nell'esercito assiro. Sebbene la "lettera al dio" non menzioni che le città dell'Assiria propriamente dette come destinazione dei deportati, non c'è nessuna ragione di dubitare della storicità della notizia di 2Re 17,24 e del trasferimento in Samaria di una parte della popolazione di Šubria o di contingenti militari comprendenti uomini di questa regione. Ciò sarebbe dovuto accadere nel 673/2 a.C., l'anno della con-

quista di Šubria o poco dopo. La menzione dei S. in 2Re 18,34; 19,13; Is 36,19; 37,13 è dunque anacronistica, poiché l'assedio di Gerusalemme da parte di Sennacherib ebbe luogo nel 701 a.C.
Il testo attuale di 2Re 17,31; 18,34; Is 36,19 menziona gli dei di S., ai quali 2Re 17,31 dà il nome di Adram-Melech e di Anam-Melech. Poiché il contesto parla di sacrifici di bambini, di cui *mlk* era in ebr. il nome specifico (→Molek), sembrerebbe che il testo abbia in origine aggiunto la precisazione *lmlk*, "in sacrificio-*molk*". Più tardi un redattore ne avrebbe fatto dei teonimi — fin allora sconosciuti — aggiungendovi degli elementi poco sicuri, forse i nomi di Adad (*'dd* diventato *'dr*) e di Ana(t). Non sappiamo se le popolazioni di S. offrissero sacrifici umani nei loro paesi d'origine, ma 2Re 17,32 sembra dire che essi venerassero Jahweh bruciando i loro bambini, come si faceva a Gerusalemme alla stessa epoca (→sacrificio umano). Nella "lettera al dio" di Assarhaddon la grande dea di Šubria era ^{d}PIRIG.GAL (Gbr., col. II,22). Di questo ideogramma non ci è pervenuta la pronuncia. I due figli del re di S., a cui 2Re 19,13; Is 37,13 fanno allusione, avevano dei nomi teofori, l'uno in *šehr*, dio lunare degli Aramei, l'altro in *tešub*, dio della tempesta presso gli Hurriti e gli abitanti dell'Urartu (Gbr., col. II,22). Questi toponimi non hanno niente a che fare con i nomi di 1Re 17,31.

Bibl. S. Schiffer, *Die Aramäer*, Leipzig, 1911, 146-152; R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz, 1956, 102-107; R. Zadok, *Geographical and Onomastic Notes*, JANES 8, 1976, 113-126 (v. 115-117). ELip

SEFATIA In ebr. *Šepatyāhû*, "Jahweh ha giudicato"; uno dei quattro ministri del re Sedecia (598-587 a.C.) che fanno gettare Geremia nella cisterna del principe Malchia (Ger 38,1-6). JMer

SEFER In ebr. *šeper*, "bello", ottava tappa della marcia d'Israele nel deserto dopo il Sinai (Nm 33,23-24). Il toponimo è ben rappresentato da un wādi Safra, ai piedi di un jebel Junna nel Sinai orientale. MDB

SEFET Correzione del greco *phogōr* (Tb 1,2, codice Sinaitico) secondo la Volgata *(sephet)*; luogo palestinese sconosciuto. MDef

SEGA La s. è un utensile raramente menzionato nella Bibbia. Bisogna forse distinguere la s. da legna (in ebr. *maśśôr:* Is 10,15) e la s. per la pietra (in ebr. *m^{e}gērāh:* 1Re 7,9). Il lavoro con la s. era forse riservato ai prigionieri o ai popoli sottomessi (2Sam 12,21; 1Cr 20,3). Nel 1 millennio la s. poteva essere di selce, di bronzo o di ferro. A seconda che si trattasse di abbattere degli alberi o di lavorare il legno, la s. poteva essere più o meno lunga e maneggiata da uno o due uomini (cfr. raffigurazioni egiziane e mesopotamiche).

Bibl. BRL^{2}, 148.210. ALem

SEGNO DELLA LEGGE Per distinguere tra loro le lettere di forma simile (per es. il *beth* e il *kaf*), gli ebrei segnavano alcune di esse con delle "spine" o piccole corna (*keraia* in gr. così in Mt 5,18). La tradizione rabbinica attribuisce a rabbi Aquiba il merito di aver derivato numerose prescrizioni *(hălākā)* da ciascuno dei s. della l. La dichiarazione iperbolica di Mt 5,18 (non uno "iota", non un segno della Legge passerà) consacra la validità della Legge nella nuova economia della salvezza, non come viene interpretata dagli scribi (Mt 5,20), ma secondo la centralità della regola d'oro (Mt 7,12; 22,38-40; 23,23). →iota. ECoth

SEGRETARIO →amministrazione del regno.

SEGRETO MESSIANICO Espressione che nei Vangeli, e soprattutto in quello di Marco, indica il comando di tacere dato da Gesù sia a coloro che egli ha miracolosamente guarito (Mc 1,44; 5,43; 7,36; 8,26) o liberato dai demoni (1,34; 3,12), sia ai suoi discepoli dopo una rivelazione sulla sua persona (8,30; 9,9). Questa raccomandazione di trattenersi dal divulgare la sua vera identità fin dopo la risurrezione (9,9; 16,7) sembra far parte della pedagogia di Gesù; ma è anche una condizione di autenticità della sua manifestazione agli uomini. Nel 1901 l'esegeta razionalista W. Wrede ne ha fatto una tesi di Marco: con questo espediente del segreto la Chiesa avrebbe proiettato la sua fede pasquale nel Cristo risorto sulla vita del Gesù storico, che non poteva avere coscienza di essere il →Messia. Lo stesso anno A. Schweitzer attribuiva a Gesù stesso questo modo di agire; altre interpretazioni modificarono allora o corressero l'ipotesi di Wrede; ricordiamo R. Bultmann, E. Haenchen, E. Percy, G. Strecker, H.J. Ebeling, E. Sjöberg. Secondo G. Minette de Tillesse bisogna probabilmente vedervi un procedimento letterario di Marco, che fa una rilettura ecclesiale della storia di Gesù alla luce della resurrezione, allo scopo di mettere in evidenza la sua messianicità e la sua figliolanza divina.

Bibl. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, 1901 (1963^{2}); A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, Tübingen, 1901 (1956^{3}); H.J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus Evangelisten*, BZNW 19, 1939; E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, ActRegSocHumLitLund 53, 1955; T.A. Burkill, *Mysterious Revelation*, Ithaca, 1963; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin, 1966; G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, LD 47, 1968; C. Focant, *L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile*, RB 81, 1975, 161-185; H. Räisänen, *Das "Messiasgeheimnis" im Markusevangelium*, Helsinki, 1976; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Freiburg, 1977, 36-47. [M.W. Meyer, *The youth in the*

secret Gospel of Mark, Semeia 49, 1990, 129-153; J.K.E. Elliott, *The language and style of the Gospel of Mark* (= NTSup 71), Leiden, 1992]. JRad

SEGUB In ebr. *śĕgûb* (la radice corrispondente evoca l'idea di forza, di prosperità, di protezione e di inaccessibilità); figlio di →Chiel, morto durante la ricostruzione di Gerico. Il fatto è stato sovente interpretato come un sacrificio di →fondazione (1Re 16,34). JAun

SEIR In ebr. *śēʿîr*.
1 Massiccio montagnoso, coperto di foreste, a sud del mar Morto, a ovest di Araba (Gen 14,6; Dt 33,2; Gs 11,7), abitato dapprima dagli Hurriti e poi dagli Edomiti. È il motivo per cui questi due popoli sono chiamati "figli di Seir" (2Cr 25,11). Fuori dalla Bibbia S. designa ugualmente il massiccio montagnoso o i suoi abitanti. Infine S. divenne il nome proprio dell'eponimo dei "figli di Seir" (Gen 36,20s), gli Edomiti.
2 Montagna al confine tra Giuda e Beniamino (Gs 15,10). AvdB-MDef

SEIRA In ebr. *haśśeʿîrāh;* regione dove si nasconde Eud dopo aver ucciso Eglon, re di Moab (Gdc 3,26). Forse il nome è da collegare con la montagna di →Seir posta vicino a Kiriat-Iearim (Gs 15,10). MDef

(1) SELA →Rupe, Roccia.

(2) SELA In ebr. *šēlāh*, "indolente"; terzo figlio di Giuda e della figlia di Sua (Gen 38,5.11.14; 46,12; 1Cr 2,3), antenato del clan selanita di Giuda (Nm 26,20; 1Cr 4,21-23). ABoud

(3) SELA In ebr. *selaʿ*, "roccia", (impiegato con l'articolo); promontorio nel territorio di Edom (Gdc 1,36); è chiamata →Iokteel dopo la sua presa da parte di Amasia (2Re 14,7). La sua identificazione con →Petra non è certa. Bisogna piuttosto identificarla con es-Silʿ, 47 km a sud di Kerak. MDef

SELACH In ebr. *šēlāh*, "giavellotto" (?); figlio di Arpacsad e padre di Eber, nella lista P dei discendenti di Sem (Gen 10,24; 11,12-15; 1Cr 1,18.24). La LXX (Gen 10,24; 11,13; seguita da Lc 3,35-36) inserisce il personaggio di Cainam tra Arpacsad e Sala, in modo che S., padre di Eber, è figlio di Cainam e nipote di Arpacsad. ABoud

SELCE In ebr. *ṣōr;* una volta spezzata, la s. ha degli spigoli taglienti. Per questo, secondo Es 4,25; Gs 5,2s, è utilizzata per la circoncisione. In 2Mac 10,3 si legge che Giuda Maccabeo e i suoi compagni prendono delle "pietre focaie" per accendere il →fuoco del sacrificio, sull'altare, per la purificazione del Tempio, per non dover ricorrere a un fuoco profano; potrebbe trattarsi di una s. JCMar

SELEF In ebr. *šelep;* discendente di →Joktan secondo Gen 10,29; 1Cr 1,20. Il nome corrisponde etimologicamente all'arabo *salaf*, "antenato", o *silf*, "genero". Del resto, secondo il geografo arabo Yaqut (1179-1229 d.C.) due tribù yemenite della regione di Aden portavano rispettivamente il nome di *as-salif* e *as-sulaf*. È dunque possibile che il nome S., già attestato nell'antica onomastica nord-arabica, sia un autentico nome di clan o di tribù, ma può essere anche un semplice nome di persona o un nome di parentela. ELip

SELEMIA In ebr. *šelemyāhû*, "Jahweh ha compensato (la perdita di un essere caro)".
1 Figlio di Cush, mandato dai dignitari della corte del re di Giuda Ioakim a Baruc per invitarlo a leggere loro il rotolo contenente le parole di Jahweh dettate da Geremia (Ger 36,14).
2 Figlio di Abdeel, incaricato, invano, dal re Ioakim di catturare Baruc e Geremia (Ger 36,26). JMer

SELEUCIA In greco *Seleukeia;* nome di molte città ellenistiche; la Bibbia menziona S.-sul-Mare; chiamata anche S. di Pieria; attuale frazione di Zelvik in Turchia. Porto di Antiochia, costruito da Seleuco I nel 300, presso la foce dell'Oronte. Situata su uno sperone roccioso, S. dominava un porto interno, costruito in un bacino naturale della pianura; il torrente che ne evitava l'invaso fu sistemato all'epoca di Vespasiano mediante un emissario, scavato nella roccia con l'aiuto dei Giudei fatti prigionieri durante la rivolta del 66-70. Permettendo lo scambio commerciale dei prodotti di lusso inviati dall'Oriente verso l'Italia e la Grecia, S. era un importante centro mercantile, dichiarata città libera da Pompeo nel 63 a.C. Paolo e Barnaba si imbarcano a S. quando lasciano Antiochia per recarsi a Cipro (At 13,4).

Bibl. V. Chapot, *Séleucie de Piérie*, BSNAF, 1906, 140-226; A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937 (1971²). CSaul

SELEUCO In greco *seleukos*, "brillante"; nome di molti sovrani della dinastia seleucide.
1 Seleuco I Nicatore (311-281), compagno di Alessandro, fondatore della dinastia. Seppe costituire un regno che si estendeva sull'Asia Minore, la Mesopotamia, l'Iran, l'Alta Asia e i confini dell'Indo (cfr. Dn 11,5). Dovette tuttavia abbandonare la Celesiria a Tolomeo I, ma non rinunciò ufficialmente alle sue pretese su questa provincia, il che spiega le incessanti guerre di Siria condotte dai Lagidi e dai Seleucidi. Muore nel 281.
2 Seleuco II Callinico (246-225), figlio di Antioco II. Prese il potere contro la matrigna Berenice e per questo dovette subire l'attacco di Tolomeo III che si impadronì di Seleucia di Pieria (cfr. Dn 11,6).

3 Seleuco III Sotere (225-223), figlio del precedente (cfr. Dn 11,20), assassinato dopo un breve periodo di regno.
4 Seleuco IV Filopatore (187-175), figlio di Antioco III. Ricevette dal padre una successione difficile e lasciò il ricordo di un regno abbastanza scialbo (Dn 11,20). 2Mac annota la sua liberalità verso il Tempio di Gerusalemme, ma anche l'invio di Eliodoro per ispezionare il tesoro del Tempio (3,7). A causa del debito contratto da suo padre, dovette mandare suo figlio Demetrio I in ostaggio a Roma, in cambio di suo fratello e futuro successore Antioco IV Epifane. Fu assassinato da Eliodoro.

Bibl. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, 1979-1982. CSaul

SEM In ebr. *šēm*, "nome" (termine utilizzato nelle lingue semitiche per designare il figlio erede che perpetuerà il "nome" della famiglia); primo figlio di Noè (Gen 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 1Cr 1,4). Nel racconto J di Gen 9,20-27 S. è l'antenato d'Israele, benedetto con →Iafet per la sua pietà filiale (vv. 23,26-27), mentre Canaan è maledetto (v. 25). Nella lista dei →popoli discendenti da Noè è l'antenato dei popoli chiamati Semiti (Gen 10,21-31; 1Cr 1,17-23): "padre di tutti i figli di Eber" (Gen 10,21.25-30) secondo lo J, e di altri popoli citati da P (10,22-23). La genealogia P di Sem (Gen 11,10-27.31-32; a cui si rifanno 1Cr 1,24-26 e Lc 3,34-36), che termina con Terach, padre di Abramo, è quella dell'antenato d'Israele. La storia, che inizia con la creazione e che dieci generazioni portano al diluvio (Gen 5; →Set), continua con Sem e i suoi discendenti fino ad Abramo da cui nascerà Israele. ABoud

SEM, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

SEMAIÀ, SEMAIAU In ebr. *šemaʿyāh* o *šemaʿyāhû*, "Jahweh ha ascoltato"; profeta che viveva a Babilonia in mezzo agli esiliati della prima deportazione (598). Geremia lo chiama "Semaia il Nechelamita". Nechel potrebbe essere il nome del clan di S. o il nome del suo luogo d'origine (del resto sconosciuto); è poco probabile che si tratti di un soprannome, come suggerisce L. Yaure, derivato dalla radice *ḥalam*, "sognare", dunque il "visionario", l' "uomo dei sogni", allusione ai sogni dei falsi profeti (Ger 23,25-32; 29,8-9). S. scrive una lettera al sacerdote Sofonia a Gerusalemme per domandargli di arrestare Geremia a causa della lettera che quest'ultimo aveva mandato ai deportati, in cui Geremia li esortava a sistemarsi bene perché l'esilio sarebbe stato lungo. Geremia replica con un'altra lettera accusando S. di essere un falso profeta e annunciandogli che nessuno della sua discendenza sarebbe ritornato dall'esilio (Ger 29,24-32).

Bibl. L. Yaure, *Elymas — Nehelamite — Pethor*, JBL 79, 1960, 297-314 (spec. 307-309); M. Dijkstra, *Prophecy by Letter (Jeremiah XXIX 24-32)*, VT 33, 1983, 319-322. WVog

SEMARITI In ebr. *ṣᵉmārî*; popolo discendente da Canaan (Gen 10,18; 1Cr 1-16), fratello degli Arvaditi e degli Amariti; il suo territorio doveva estendersi a nord del Libano, tra Arvad e Tripoli. La sua città il cui nome doveva essere *ṣeʾer*, è ben conosciuta dalle fonti assirobabilonesi *(ṣimirra)* ed egiziane (*ḏmr*; dall'epoca di Tutmosi III), dalle lettere di El-Amarna *(ṣumur)* e dagli autori classici (Simyra); viene generalmente situata nella regione di Ṭartūs e del nahr el-Kebīr (Eleutheros), p. es. a tell Kazel (5 km a monte dall'imbocco del nahr el-Abraš). Braidwood ha proposto una localizzazione più a nord, sulla costa, a Ṭabbat el-Ḥammām. In Ez 27,8 molti propongono di correggere *ṣôr* (Tiro) in *ṣemer* poiché il passo enumera effettivamente una serie di ausiliari stranieri che lavorano per Tiro, non degli abitanti di Tiro. CCan

SEMEBER In ebr. *šemʿēber*; re di Zeboim al tempo di Abramo, alleato con quattro altri re contro →Chedorlaomer, re dell'Elam (Gen 14,2s). JMer

SEMED In ebr. *šemed*; uno dei figli di Elpaal nella discendenza di Beniamino, fondatore di Ono e di Lod (Lidda) (1Cr 8,12). JMer

SEMER In ebr. *šemer*; nome del proprietario del monte di Samaria che →Omri comperò per costruirvi la sua capitale (1Re 16,24). I commentatori si domandano se si tratta di un individuo o di una collettività. Il nome sembra secondario in rapporto a quello di *šōmrôn*, "Samaria"; la finale in *-ôn* è ben attestata per i nomi di monti. JAun

SEMINA In ebr. *zeraʿ*, "seme", "semina", in greco *speirō*, "seminare", *spora* e *sporos*, "seme", *sporimos*, "campo seminato"; la s. era un tempo forte dell'attività del contadino palestinese (→agricoltura). Secondo il calendario di →Ghezer durava circa due mesi (novembre/dicembre; dicembre/gennaio) ed era seguita dalla s. tardiva o s. di primavera nei due mesi successivi. La s. a mano si faceva sul terreno preparato dall'aratura ed erpicatura (Is 32,20); dava miglior risultato se il terreno era umido, irrigato o vicino all'acqua (Is 32,20), più scarso se il terreno era pietroso (Mt 13,5-7 par.) o pieno di spine (Ger 4,3).
A differenza dell'Egitto dove dopo la s. bisognava irrigare la terra (Dt 11,10), in Palestina, una volta seminato, il buon risultato del raccolto dipendeva solo dalla pioggia caduta dal cielo al tempo giusto (Lv 26,4; Dt 28,12). Di solito il contadino non tornava più sul suo campo fino all'epoca della mietitura (Mt 13,28-30; Mc 4,26-29) che avveniva quattro mesi dopo (Gv 4,35).
Nel NT, la s. compare spesso nelle parabole come una metafora della predicazione della Parola di Dio (Mt 13,3s par.; 24s par.; 31s par.; Mc 4,26-29; Gv 4,36s). L'immagine della s. e del granello seminato che germoglia si trova nelle lettere di Paolo (1Cor 9,11; 15,36-44; 2Cor 9,6.10; Gal 6,7s). ALem

SEMIOTICA E BIBBIA Ogni opera, di qualsiasi genere essa sia (letterario, figurativo, musicale, ecc.), è oggetto di lettura alla luce di principi ermeneutici e con metodi esegetici appropriati. →Ermeneutica ed →esegesi sono in relazione con la cultura dell'epoca e dei luoghi, dell'autore e dei lettori. I libri della Bibbia non sfuggono a questa legge. Ciò è già vero per i libri dell'AT. Dalla loro composizione progressiva fino al momento della loro formazione in "corpus" finito si presentano come delle riletture successive.

Questo si verifica ancor più per i libri del NT che si pongono esplicitamente come una reinterpretazione delle antiche Scritture alla luce dell'evento "Cristo". Tutti i commentari pubblicati nel corso della storia della Chiesa si collegano l'uno all'altro e costituiscono delle interpretazioni aggiunte indefinitamente. È dunque possibile scrivere una storia dell'esegesi cristiana della Bibbia dal periodo patristico, generalmente di tipo allegorico, fino alla comparsa di metodi più recenti di approccio ai testi. Nel nostro tempo l'introduzione della linguistica nell'analisi letteraria ha permesso l'uso di questi nuovi metodi per l'analisi del discorso religioso in genere e per i testi biblici in particolare.

1 Storia Si deve rilevare che la denominazione di questi nuovi metodi è ancora fluttuante. All'inizio, sotto l'influenza dello strutturalismo di Claude Lévy-Strauss, si parlava di "metodi strutturali"; oggi si tende a preferire il termine "semiotica", più preciso e al tempo stesso più comprensivo. Tutti questi metodi sono ancora nella fase di ricerca, in piena evoluzione. Anche se si è giunti a un certo consenso intorno al metodo semiotico, rifacendosi al linguista svizzero Ferdinand de Saussure (1857-1913), ai formalisti russi, Propp (1895-1970) in particolare, a Jackobson (1896-1982), il fondatore della Scuola di Praga, e al danese Hjelmslev (1899-1965), numerose correnti si manifestano secondo la personalità di questo o quel capo-scuola. La maggior parte dei biblisti francesi si rifanno a A.J. Greimas che sembra loro possedere maggior rigore nell'analisi dei testi e, in tal modo, coglierne il maggior numero di elementi, senza tuttavia avere la pretesa di individuarli tutti.

2 Metodo Fin dall'inizio gli specialisti di queste discipline si sono trovati di fronte alla necessità di creare un linguaggio tecnico adatto, costruito espressamente, qualificato come "metalinguaggio". Il vocabolario usato è quello abituale della lingua, ma ogni parola o espressione ha un suo preciso significato. La loro articolazione porta in un'area di pensiero astratto, quello dell'analisi, che sfugge al dominio del linguaggio corrente. Tale genere di ricerca procede in maniera diversa rispetto all'esegesi storico-critica corrente. Non si tratta più di risalire il corso della storia per portarsi all'origine e ricercare il "Sitz im Leben", né di ritrovare il pensiero dell'autore e neppure di esplorare il processo di formazione o di redazione del testo o di reperirne tutti i cambiamenti di trasmissione attraverso le numerose varianti nei testimoni. Non si tratta neppure di precisarne il genere letterario per estrarne il significato, sia esso all'origine o nel corso della storia. Tutto questo rientra in un'esegesi di tipo diacronico che ricerca la successione del tempo ed evidenzia il principio di causalità. Le analisi semiotiche, invece, prendono l'opera come tale e non tengono conto del tempo. Sono analisi che si limitano alla sincronia adottando come base il principio d'identità o di non-identità poiché, per tali analisi, ogni linguaggio si fonda sulla relazione duale di differenza. Prima di ogni altra operazione, il semiotico fissa l'ampiezza del testo da studiare. Ne determina il "confine" e, partendo da lì, studia il testo nella sua "immanenza", senza andare oltre a ciò che esso è. Vi ricerca le opposizioni presenti o soggiacenti, annotate "versus" (vs), individua il funzionamento dei loro contenuti e vede come il testo "fa senso". Ne classifica i diversi elementi per scegliere lo strumento di analisi che permetterà di formalizzare il testo, cioè di cogliere le opposizioni fondamentali che ne strutturano il senso.

Dopo il lavoro di Propp, in modo generale, i testi sono divisi in due categorie: i racconti e i discorsi. Allo stato attuale delle ricerche lo studio dei racconti è più avanzato di quello dei discorsi. La tendenza è quella di applicare all'analisi dei discorsi gli stessi procedimenti usati per i racconti mediante alcuni sviluppi e adattamenti. Nell'analisi semiotica si devono distinguere tre livelli: il narrativo, il discorsivo e il livello profondo.

A *Livello narrativo.* Il livello narrativo studia il concatenamento del testo o "programma narrativo" in modo sintagmatico in una sequenza canonica di trasformazioni che si chiama schema attanziale. In un dato testo questo schema attanziale parte da una situazione di privazione in cui un soggetto è disgiunto da un oggetto; un primo attante, chiamato destinatore, stabilisce un contratto con un secondo che sarà il soggetto operante o eroe in vista della ricerca dell'oggetto da trasmettere a colui che ne era privato, il destinatario. È la prima fase dello schema attanziale chiamata manipolazione il cui risultato è di dotare il soggetto operatore di una prima modalità, il volere e/o il dover-fare. Una volta stabilito il contratto, l'eroe soggetto operatore, per giungere all'indispensabile competenza, deve inoltre possedere una delle altre due modalità o le due insieme: il sapere e/o il poter-fare. La seconda fase del racconto è allora terminata. L'eroe possiede la qualifica necessaria per affrontare la terza fase, quella della sua prova principale, cioè l'esecuzione, nel corso della quale incontrerà probabilmente degli oppositori e/o degli alleati. Tutti questi agenti giocano diversi ruoli o funzioni di cui Propp, per primo, ha steso un elenco che è stato poi notevolmente semplificato. Spesso è con una grande lotta che l'eroe conquista l'oggetto da trasmettere; talvolta egli usa per questo un mezzo subdolo. Gli capita perfino di trasformarsi in traditore. L'oggetto può essere una cosa, un personaggio, un messaggio o un valore, tanto la distruzione di un nemico quanto il Regno dei Cieli da conquistare. Alla fine del racconto, nella quarta fase, ci

deve ancora essere una ratifica chiamata prova glorificante. Sarà detta euforica nel caso di successo nell'impresa o disforica nel caso contrario. È il riconoscimento dell'eroe.

Questo schema attanziale globale per l'insieme del racconto può applicarsi a qualsiasi delle sue parti. Così si affina sempre più l'analisi del testo. Non ogni racconto riproduce questa sequenza canonica. Ci possono essere dei mutamenti. L'una o l'altra delle fasi può essere nascosta o completamente mancante. Tuttavia, in genere, qualche traccia rimane nel testo.

B *Livello discorsivo.* Il secondo livello di analisi, chiamato discorsivo, esamina le diverse figure che si trovano nel testo, ma prese dalla cultura circostante del suo autore e dei suoi eventuali lettori... È la dimensione paradigmatica del discorso. Essa fa appello a tutti i valori della cultura umana: storia, geografia, musica, pittura, letteratura, scienze, religione, tecnica, ecc., o semplicemente a un altro testo. È il fenomeno di intertestualità particolarmente frequente nella Bibbia, poiché qualunque passo o versetto può far riferimento a un altro. Per tali valori paradigmatici si incontrano tutte le scienze umane. Il dosaggio di questi valori e la loro mescolanza è proprio di ogni testo, alla sola decisione del suo autore nella sua particolare funzione di enunciatore, iscritto o no nel suo enunciato. Egli organizza, secondo delle caratteristiche di sua scelta, due tipi di raggruppamenti. Per il primo, è a partire da isotopie di tempo e di spazio che egli svolge e incrocia un certo numero di percorsi figurativi; per il secondo, egli focalizza su l'uno o l'altro attore diversi ruoli tematici.

C *Livello profondo.* Giunti a questo punto dell'analisi, non resta che raggiungere il terzo livello, il livello profondo, inscrivendo sul quadrato semiotico, derivato dal quadrato logico di Aristotele, i risultati del livello narrativo e del livello discorsivo. Basta allora liberare l'opposizione fondamentale che comanda il testo studiato. Qualsiasi cambiamento apportato alla ricerca su uno dei tre livelli comporta una modifica sugli altri due. Il testo assume senso nell'incrocio di questi livelli. Dovrà il lettore appropriarsi, secondo le sue categorie, di tutti i livelli e con la sua precomprensione personale.

3 Contributo agli studi biblici Il principale apporto dell'analisi semiotica agli studi biblici è di concentrare l'attenzione sul testo stesso e di obbligare ad attenersi ad esso per cogliere tutti i possibili significati. Essa non elimina gli altri tipi di approccio dei testi, ma dà degli elementi per gettare uno sguardo nuovo su testi molto noti. Inoltre permette di situare nel loro proprio ordine tutti gli altri metodi, facendo emergere i vantaggi e i limiti di ciascuno. D'altronde, confrontando i risultati dell'analisi semiotica applicata alla Scrittura con quelli a cui sono giunti coloro che la utilizzano su dei testi di letteratura profana, pare chiaro che le formule comuni non sono applicabili tali e quali alla Bibbia. In un momento o nell'altro c'è una rottura o almeno una modifica negli schemi abituali. Inoltre nella misura in cui è possibile immaginare una formula generale per l'insieme della Bibbia, sembra che essa le sarà propria, a causa del suo modo di "registrare un confronto originale tra soggetto e significante" (Lacan). Infatti, nella trama di un racconto "storico" essa integra un altro discorso di ordine teologico ripreso esso stesso in un terzo il cui enunciatore sfugge la maggior parte del tempo. Questo fenomeno, già molto evidente nelle "confessioni di fede" dell'AT e in tutto il Dt, giunge al suo punto estremo nei Vangeli, quando il testo arriva a far concidere soggetto, oggetto e destinatore. Gesù, in effetti, è l'enunciatore di un enunciato che è l'enunciazione di se stesso e che, per di più, è identica a quella del Padre, destinatore quasi inafferrabile. Questo intreccio dei diversi locutori sembra essere la caratteristica degli scritti biblici da cui nasce l'insieme coerente della catechesi della Buona Novella. Partendo da questa constatazione, dovrebbe essere possibile ottenere degli elementi per un confronto più illuminato con i libri sacri delle altre religioni e permettere l'elaborazione di una rinnovata teologia dell'ispirazione. Conviene ripetere, alla fine di questo discorso, che la fede non si trova attraverso questi metodi, per fecondi e promettenti che siano.

Bibl. Sémiotique et Bible, CADIR, Lyon; F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Genève, 1915; R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, 1953; R. Barthes, *Mythologies*, Paris, 1957; J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962 (trad. francese: Paris, 1970); R. Jackobson, *Essai de linguistique générale*, Paris, 1963; L. Hjelmslev, *Le langage*, Paris, 1966; J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, 1967; A.J. Greimas, *Du sens*, Paris, 1970-1983; L. Marin, *Études sémiologiques*, Paris, 1971; N. Ruwet, *Langage, musique et poésie*, Paris, 1972; A.J. Greimas-J. Courtes, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, 1972; C. Chabrol, *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, 1973; F. Bovon, *Exegesis*, Neuchâtel-Paris, 1975; J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, 1977; Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes. Signes et paraboles*, Paris, 1977; D. Patte, *Pour une exégèse structurale*, Paris, 1978; Y. Almeida, *L'opérativité sémantique des récits paraboles*, Louvain-Paris, 1978; V. Propp, *Morphologie du conte*, Léningrad, 1978; N. Frye, *Le grand Code*, Paris, 1982; L. Panier, *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert. Approche sémiotique*, Paris, 1984; D.G. *Structuralism and the biblical text*, RelRaison 32, 1985. [P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome I-III* (= L'Ordre Philosophique), Paris, 1983-1985; S. Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible* (= JStOTSup 70), Sheffield, 1989; J. Calloud, *Pour une analyse sémiotique de la Genèse 1 à 3*, in F. Blanquart (présenté par), *La création dans l'Orient Ancien. XIe Congrès de l'ACFÉB, Lille (1985)* (= LD 127), Paris, 1987, 483-513; J.C. Giroud-L. Panier, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, CahÉv n. 59, 1987; H. Schweizer, *Sémiotique (française) contre exégèse historico-critique (allemande)? Remarques à partir de Genèse 1,1-10*, SémBib n. 47, 1987, 1-17; M. Lombardi Ricci, *Identità narrativa secondo Paul Ricoeur e alcune implicanze teologiche*, in *Verità chiesa*

e missione. Atti del XII Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana. Pescara, 7-11 settembre 1987 (= Studi Religiosi 8), Padova, 1988, 302-316; S. Brown, *New directions in biblical interpretation*, BTod 27, 1989, 197-202; W.H. Kelber, *Récit et révélation: voiler, dévoiler et revoiler*, RHPR 69, 1989, 389-410; E.V. McKnight, *Reader perspectives on the New Testament* (= Semeia Supplements 48), Atlanta GA, 1989; E.J. van Wolde, *A semiotic analysis of Genesis 2-3. A semiotic theory and method of analysis applied to the story of the garden of Eden* (= StSemN 25), Assen - Maastricht, 1989; G. A. Phillips (ed.), *Post-structural Criticism and the Bible: Text/History/Discourse*, Semeia n. 51, 1990, VI-240; J.L. Ska, *"Our Fathers Have Told Us". Introduction to the analysis of Hebrew narratives* (= SubsBPont 13), Roma, 1990; J.N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca* (= BibBib 7), Brescia, 1991 (francese 1989); J.P. Fokkelman, *Narrative art in Genesis. Specimens of stylistic and structural analysis* (= JSOTBibSem 12), Sheffield, 1991² [1975¹]; J.S. Licht, *La narrazione nella Bibbia*, tr. di C. Dell'Aversano (= StBibPaid 101), Brescia, 1992; J.L. Ska, *Narrativa ed esegesi biblica*, CC 142/3, 1991, 219-30; J.L. Ska, *Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15; remarques critiques et essai d'interprétation*, in P. Haudebert (publié par), *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (= LD 151), Paris, 1992, 135-71; M.A. Powell, *What is narrative criticism? A new approach to the Bible*, 1993]. PMGal

SENAA, HA-SENAA In ebr. *sᵉnāʾāh*, *hassᵉnāʾāh* (Ne 3,3); località di Giuda menzionata nelle liste dei reduci dall'esilio (Esd 2,35; Ne 3,3; 7,38), è forse la Magdalsenna dell'*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea, l'attuale ḫirbet elʿAujā, 11 km a nord-ovest della Gerico moderna. MDef

SENAPA In greco *snapi(s);* pianta *(Brassica nigra)* i cui semi servono per fare la mostarda. Mt 13,31s par. paragona l'azione apparentemente insignificante di Gesù, finalizzata alla costruzione del Regno di Dio, a un granello di s. Nei detti rabbinici il seme della s. è considerato il più piccolo di tutti i semi, mentre l'arbusto con i suoi rami legnosi può raggiungere i 3 metri di altezza. Lc 17,6 (Mt 17,20) dice: "Se aveste fede quanto un granellino di senapa, potreste dire a questo gelso: Sii sradicato e trapiantato nel mare, ed esso vi ascolterebbe"; anche un po' di fede è capace di operare miracoli (cfr. Mc 11,23 par.). La s. si trova in Palestina allo stato selvatico; vi era anche coltivata.

*Bibl.*TWNT, III, 810-812; VII, 286s. HF-JCMar

SENATO Termine usato nelle traduzioni della Bibbia per designare molti tipi di assemblee.

I Senato romano Il senato romano (in lat. *senatus*, in greco *bouleutērion*) è nominato in 1Mac 8,15.19; 12,3. Questa assemblea comprendeva 300 membri (e non 320, come afferma 1Mac 8,15); vi accedevano tutti i magistrati, a partire dai questori. Nel periodo della Repubblica aveva una competenza molto estesa, controllando la politica estera, la diplomazia, l'introduzione di culti stranieri.

2 Gerusie ellenistiche Si traduce spesso con s. il greco *gerousia*, che designa un'assemblea di →anziani: gli anziani d'Israele nel Pentateuco (Es 3,16. 18; 4,29; 12,21; ecc.; nella LXX), il consiglio degli anziani della nazione ebraica all'epoca maccabaica (1Mac 12,6; 2Mac 1,10; 11,27), da cui deriverà il →Sinedrio, o la gerusia di una città seleucide (Tiro o più probabilmente Antiochia), di cui tre membri intentano un processo a Menelao e vi trovano la morte (2Mac 4,43-49). CSaul

SENE In ebr. *senneh;* nome di una delle due sporgenze rocciose (l'altra è →Bozez) che dominava una gola attraversata da Gionata lanciato all'inseguimento dei Filistei (1Sam 14,4); era di fronte a Gabaa. MDef

SENEAZZAR In ebr. *šenʾaṣṣar* dall'acc. *sin-uṣur*, "Sin protegge" (questo tipo di nome assomiglia a →Sarezer); figlio di Ioakim (1Cr 3,18); è forse uguale a →Sesbassar. JAun

SENECA, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

SENIR, SANIR In ebr. *śᵉnîr* (Dt 3,9; Ez 27,5; 1Cr 5,23; Ct 4,8 che ha anche la forma *šanîr*); nome (cfr. accadico *saniru*) della metà settentrionale della catena dell'Antilibano, a nord della strada Beirut-Damasco; la parte meridionale costituisce l' →Ermon. Nonostante l'armonizzazione di Dt 3,9, secondo cui Senir è il nome amorreo dell'Ermon, Ct 4,8 e 1Cr 5,23 distinguono nettamente Senir ed Ermon; Ez 27,5 evoca le sue foreste, che forniscono legno per la costruzione delle navi di Tiro.

Bibl. Abel, I, 345-346. JLong

SENNAAR In ebr. *šnʿr* (TM: *šinʿār*), in hittita e in accadico *šanḫar(a)*, in egiziano *s-n-g-r;* toponimo usato in Gen 10,10; 11,2; 14,1.9; Gs 7,21; Is 11,11; Zc 5,11; Dn 1,2; designava la Babilonia nella terminologia in uso a occidente della Mesopotamia, senza pertanto essere un equivalente di "Babilonia". L'origine del suo impiego deve risalire al III millennio a.C., poiché S. deriva da una forma parlata dialettale di *kenger*, nome sumerico di Sumer. *Šnʿr* e l'accadico *Šumeru* attestano la palatizzazione di *k* in *č* o in *š* all'inizio della parola, fenomeno fonetico che si incontra in diverse lingue. Quanto all' *ʿayin* di *snʿr*, esso copre una *ġ*, come mostrano l'egiziano *s-n-g-r* e l'ugaritico *tnġr(n)*.

Bibl. S. Landersdorfer, *Das Land Šinʿār*, BZ 11, 1913, 356-363; A. Deimel, *Sumer gleich Sinear*, Bb 2, 1921, 71-74; 8, 1927, 353-355; A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, Oxford, 1947 (anast. 1968), 209*-212*; R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, RB 55, 1948, 326-337 (v. 332-

333); É. Dhorme, *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951, 261-262; A. Falkenstein, *Das Sumerische*, Leiden, 1959, 14-15; R. Zadok, *The Origin of the Name Shinar*, ZA 74, 1984, 240-244. ELip

SENNACHERIB In ebr. *sanḥērîb*, dall'accadico *sîn-aḫḫê-erība*, "il dio Sin ha compensato (la morte) dei fratelli"; re d'Assiria (704-681). Figlio di Sargon, non era il maggiore, ma l'unico sopravvissuto di molti fratelli. S. è famoso per le sue campagne e per le sue costruzioni. A lui si deve in particolare la trasformazione della vecchia città di Ninive in una capitale degna dell'impero di cui essa era a capo. Le campagne di S. furono soprattutto dirette verso i paesi mediterranei e Babilonia, che distrusse nel 689. L'ambasceria inviata a →Ezechia da →Merodak-Baladan (2Re 20,12-19; Is 39,1-8) testimonia il fervore di vita che doveva regnare nell'illustre città. Delle numerose campagne di S. la più importante per la storia biblica è la terza, nel 701, nel corso della quale il sovrano assiro pone l'assedio a Gerusalemme (ANET, 287s; TPOA, 118-126 per i testi relativi a S.). La notizia data da 2Re 18,13-16 conferma il racconto degli *Annali:* Ezechia dovette pagare un tributo per allontanare il nemico. Le spiegazioni sono del tutto diverse nei due racconti paralleli aggiunti a questa notizia (2Re 18,17-19,9a par. Is 36,2-37,9a; 2Re 19,9b-36 par. Is 37,9b-37). Si è cercato di comprendere questa discrepanza facendo appello a una infruttuosa campagna di S. verso il 690, ricordata da Erodoto, ma è una soluzione non priva di difficoltà. S. fu assassinato da uno dei suoi figli nel gennaio del 681.

Bibl. D.D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, OIP 2, 1924; A. Heidel, *The Octogonal Sennacherib Prism in the Iraq Museum*, Sumer 9, 1953, 117-187; R. Borger, *Babylonische-Assyrische Lesestücke*, Rom, 1979, 64-88; S. Parpola, *The Murderer of Sennacherib*, in *Death in Mesopotamia*, Copenhagen, 1980, 171-182. JAun

SENO DI ABRAMO Espressione rabbinica, citata in Lc 16,22-23 a proposito del povero Lazzaro, per indicare il luogo dei giusti dell'aldilà: riuniti con →(1) Abramo, il padre dei credenti, essi costituiscono l'innumerevole discendenza promessa al patriarca (Gen 12,3; Sir 44,21; At 3,25; 26,6-8). Alcuni vi vedono un'allusione al banchetto degli eletti, altri l'accoglienza affettuosa di Abramo, che il plurale del v. 23 (*kolpoi*, "seni") metterebbe in evidenza. Alcuni Padri della Chiesa, come Tertulliano, identificano il s. di A. con il *refrigerium* (= "luogo di refrigerio"), luogo temporaneo di beatitudine prima del giudizio definitivo di Dio. La teologia cristiana lo assimila volentieri al limbo *(limbus patruum)*, stato in cui sono i giusti dell'antica alleanza in attesa della redenzione prima di accedere al paradiso (cfr. *Genesi Rabba* 48,8).

Bibl. Catholicisme, VII, 792-800; DACL, XIV, 2179-2190; StrBill, II, 225-227; TWNT, III, 824-826. JRad

SEPARAZIONE, RUPE DELLA In ebr. *sela' hannaḥlᵉqôt*, luogo in cui Saul rinunciò a inseguire Davide nel deserto di Maon (1Sam 23,28). MDef

SERAFINI In ebr. *śᵉrāpîm*, nome dato da Is 6,2.6 agli esseri soprannaturali, antropomorfi, ma muniti di tre paia d'ali, che stavano sopra il trono divino nell' →hekal ("santuario") del Tempio.
Il loro nome significa "gli ardenti", ma la ragione di questo nome ci sfugge. Forse sono uguali ai →cherubini, insieme ai quali sono nominati in EnEt 61,10; 71,7. D'altronde un "serafino (drago) alato" è menzionato in Is 14,29; 30,6 in parallelo con il serpente e la vipera. I serpenti velenosi di Nm 21,6; Dt 8,15 e il "serpente di bronzo" in Nm 21,8 sono pure detti dei s., sebbene l'idea che ci si faceva non corrispondesse certo alla descrizione dei s. in Is 6. Allo stato attuale delle nostre conoscenze non è possibile stabilire un legame tra i vari esseri chiamati s., né determinare l'origine precisa di questa denominazione. →serpente.

Bibl. K.R. Joines, *Winged Serpents in Isaiah's Inaugural Vision*, JBL 86, 1967, 401-415; D.J. Wiseman, *Flying Serpents?*, TyndB 23, 1972, 108-110; O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, Stuttgart, 1977; M. Görg, *Die Funktion der Serafen bei Jesaja*, BibNot 5, 1978, 28-39. ELip

SERAIA In ebr. *śᵉrāyāh* o *śᵉrāyāhû*, "Jahweh è diventato il padrone".
1 Figlio di Azriel, incaricato da Ioiakim di arrestare Geremia (Ger 36,26). →Ieracmeel; →Selemia.
2 Figlio di Neria; quando va a Babilonia nel 593, riceve da Geremia un oracolo che annuncia la rovina della città (Ger 51,59-64).
3 Sommo sacerdote al tempo della conquista di Gerusalemme da parte dei Babilonesi; è condotto a Ribla nel 587 davanti a Nabucodonosor che ne ordina l'esecuzione (2Re 25,18; Ger 52,24). JMer

SERGIO In greco *sergios*, dal lat. *sergius*, nome romano.
1 Manio S., ufficiale romano mandato in Asia al tempo della reggenza di Lisia (Polibio 31,1,6-8; 6,1-6); una delle correzioni proposte per il problematico Tito →Manio menzionato in 2Mac 11,34 come un legato romano, autore con Quinto →Memmio di una lettera agli Ebrei, è "Manio Sergio" (o "Tito →Manilio, Manio Sergio": BJ), dato che la presenza di Manio S. in Asia rende plausibile tale iniziativa.
2 S. Paolo, proconsole di Cipro convertito da Paolo nonostante l'opposizione del mago Elimas (At 13,6-12). È generalmente identificato con Lucio S. Paolo, membro di una famiglia conosciuta come senatoriale a partire dal I sec. d.C. e molto legata alla Pisidia. È incaricato della manutenzione delle rive del Tevere prima del 34 d.C. (CIL 31545). Sua figlia aveva sposato Caio Calpurnio Fronto, legato di Licia-Panfilia sotto Domiziano. Lucio S. Paolo, conosciuto come proconsole in un'iscrizione di So-

les (Cipro), non dovrebbe essere identificato con il precedente, ma sarebbe un suo nipote, console nel 168. CSaul

SERON In greco *sērōn;* comandante in capo dell'esercito seleucida in Siria che fa marciare contro Giuda Maccabeo, il quale lo attacca di sorpresa e lo mette in fuga (1Mac 3,13.16.23). JMer

SERPENTE Mentre il greco conosce solo il termine generico *ophis,* "serpente", ed *echidna,* "vipera", l'AT ebraico conosce nove differenti vocaboli per designare il s., anche se alcuni di questi, come →Leviatan e *tannîn* (→Dragone), si riferiscono a esseri mitici e acquatici, mentre →Necustan è il s. di bronzo, oggetto di culto (2Re 18,4). Il suo nome deriva dal termine generico *nāḥāš,* che designa anche il →serpente del paradiso in Gen 3 e comprende forse i pesci della famiglia delle murene, perfino gli squali, poiché *nāḥāš* designa il Leviatan in Is 27,1 (→cetacei). La maggior parte delle specie conosciute sotto il nome di s. vivevano però tra i sassi e le rocce (Pr 30,19) o nella sabbia calda del deserto; da ciò si arrivò alla conclusione che il s. mangiava la polvere (Gen 3,14; Is 65,25; Mi 7,17). Il s. poteva anche annidarsi tra gli alberi (Gen 3) o strisciare lungo i muri (Am 5,19). Le specie velenose, di cui la vipera era la più comune, potevano causare la morte con il loro morso ed erano molto temute (Sal 140,4; Pr 23,32; Sir 21,2; Sap 17,9). Si praticava anche l'incantamento dei serpenti che era considerato come un rito a sé (Ger 8,17; Sal 58,5s; Qo 10,11).

Bibl. EJ, XV, 14s; PW, II, 510-515; TWAT, V, 384-397 (bibliografia); TWNT, V, 566-582; WM, I/1, 533s; U. Joger, *The Venomous Snakes in the Near and Middle East,* Wiesbaden, 1984. [J.N. Oswalt, *Le mythe du Dragon et l'Ancien Testament,* «Hokhma» 16, 1981, 48-58; K. Jaros, *Los árboles sagrados y la serpiente en Gen 2-3,* SelT 21, 1981s, 67-69; H. Egli, *Das Schlangensymbol: Geschichte-Marchen-Mythos,* Olten, 1982; B. Mundkur, *The cult of the serpent. An interdisciplinary survey of its manifestations and origins,* Albany, 1983; W.G. Lambert, *Trees, snakes and gods in ancient Syria and Anatolia,* BSOAS 48, 1985, 435-51]. ELip

SERPENTE DEL PARADISO

1 Il racconto biblico Il racconto della caduta (Gen 3) si apre con la menzione del serpente, "il più astuto di tutti gli animali che Jahweh aveva creato" (v. 1). È lui che dà inizio al "dialogo della tentazione" (vv. 1-5), ponendo una domanda che spinge la donna a precisare il divieto divino (vv. 3; 2,17) di cui contesta la fondatezza introducendo il vecchio tema mitologico della gelosia degli dei (vv. 4-5). Il serpente sparisce allora dalla scena e ricompare solo dopo il peccato, accusato dalla donna di averla ingannata (v. 13) e ricevendo, per il suo misfatto, la maledizione di Jahweh (vv. 14-15) che lo condanna a strisciare sul ventre, a mangiare la polvere e ad avere con l'uomo un rapporto di perpetua ostilità.

2 Identità Sarà sempre difficile determinare l'identità di questo serpente che l'autore non ha meglio precisato e che nessun testo dell'AT permette di chiarire. Solo il libro deuterocanonico della Sapienza vi fa allusione, attribuendo all' "invidia del diavolo" l'ingresso della morte nel mondo (Sap 2,24). Questa identificazione serpente-diavolo si ritrova nel NT, implicita (Gv 8,44) o molto chiara: "Il dragone, il serpente antico — cioè il diavolo, satana" (Ap 12,9; 20,2). I Padri leggeranno la Genesi in questa prospettiva e finiranno per scoprire in Gen 3,15 la prima delle profezie messianiche (→Protovangelo), di cui la teologia cattolica sottolineerà la portata mariologica. Senza contestare la validità e il valore di tali sviluppi, non potranno in ogni caso essere attribuiti all'autore di Gen 2-3.

Partendo dal suo racconto, si può affermare che il serpente non è l'incarnazione di un principio cattivo, autore del male che c'è nel mondo (dualismo). Il male viene dal peccato dell'uomo, dal suo rifiuto di obbedire alla volontà di Jahweh (Gen 2,17). Il serpente è una creatura di Dio (3,1), la più astuta, ed è come tale, più per ciò che dice che per ciò che è o fa (a differenza del serpente dell'epopea di Ghilgamesh che ruba l'albero della vita e ridà la giovinezza), che interessa all'autore. L'autore di Gen parla senza dubbio del comune serpente la cui astuzia e ostilità con l'uomo sono proverbiali, ma che, per lui come per i suoi lettori, evoca prima di tutto un simbolismo religioso. Le scoperte archeologiche (J. Coppens, 92-117.123-134; G. Lambert, 934-943) mostrano molto chiaramente che il culto del serpente era diffuso in tutto il Vicino Oriente e aveva un suo posto nelle religioni cananee. La Bibbia stessa attesta la sua esistenza in Israele, in una forma compatibile con la fede jahwista (Nm 21,4-9; Sap 16,5-15), fino alla riforma di Ezechia (2Re 18,4). Nel mondo orientale il serpente era considerato un animale sacro in contatto con il mondo divino (simbolo di certi dei e dee; ureo dei Faraoni), e che, come tale, è messo in relazione con la vita e la sapienza. Con queste due caratteristiche essenziali il serpente è presentato nel racconto biblico (3,1-5): promette, infatti, la vita ("voi non morirete": v. 4) e una conoscenza superiore, che è quella di Dio (v. 5). Da notare il vocabolario sapienziale del racconto: il serpente è "astuto" (*ʿārûm,* termine frequente nei Proverbi, dove qualifica il saggio, l'uomo intelligente, che possiede la *ʿormāh:* Pr 12,16; 13,16; 14,15); la donna vide che il frutto era desiderabile per avere l'intelligenza (*haśkîl:* v. 6; Pr 3,4; 13,15; 16,22-23).

3 Funzione Questo simbolismo spiega senza dubbio perché l'autore abbia scelto il serpente, che egli demitizza (3,1), e il ruolo che gli assegna nel racconto della caduta. Rimane tuttavia difficile determinare il simbolismo preciso inteso dall'autore e le risposte dei commentatori variano secondo la loro interpretazione del peccato J delle origini. È possibile che l'autore intenda lottare contro i culti cananei della fecondità che esercitarono a lungo il loro fascino su Israele, ma si può anche pensare che egli condanni una sapienza di tipo magico o la sapienza

umanista egiziana, così apprezzata alla corte di Salomone, che poteva apparire come un pericolo per la religione rivelata dell'alleanza. Il serpente non è un animale che salva, ma una bestia maledetta. La terribile maledizione che spiega (→eziologia) come una condanna inflitta da Jahweh questo enigma che è il serpente, così diverso dagli altri animali, strisciante sulla terra e che sembra mangiare la polvere, con l'ostilità che caratterizza i suoi rapporti con l'uomo, dice nello stesso tempo la misteriosa potenza che esso simbolizza, e che si è rivelata (e resta) nemica dell'uomo. Tra il serpente e la donna, tra la sua discendenza e quella della donna ci possono essere solo rapporti di inimicizia: "essa (la discendenza della donna) ti schiaccerà *(šûp)* la testa e tu le insidierai *(šûp)* il calcagno" (v. 15). →protovangelo.

Bibl. Commentari alla →Genesi; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, Louvain, 1948; G. Lambert, *Le drame du jardin d'Éden*, NRT 76, 1954, 917-948.1044-1072; K.R. Joines, *The Serpent in Gn 3*, ZAW 87, 1975, 1-11; K. Jaroš, *Die Motive der heiligen Bäume und der Schlange in Gn 2-3*, ZAW 92, 1980, 204-215. ABoud

SERRATURA, CHIAVISTELLO Il sistema di chiusura delle →porte variava a seconda che si trattasse di porte di città e di palazzo o di porte domestiche.

1 Porte delle città Le porte di città (Dt 3,5; Gdc 16,3; 1Sam 23,7; Ger 49,31; 2Cr 8,5; 14,6; Ez 38,11) e di palazzi (Pr 18,19) erano generalmente chiuse con una grossa trave trasversale che si incastrava nei due lati del muro (in ebr. *bᵉrîaḥ*); queste porte chiuse dovevano resistere agli assalti in caso di assedio ed erano il simbolo della forza della città, in particolare della capitale (Damasco: Am 1,5; Gerusalemme: Sal 147,13; Ne 3,3-15; Sir 49,13; Babilonia: Ger 51,30); tuttavia le travi in legno potevano incendiarsi (Na 3,13) o rompersi (Lam 2,9). Perciò venivano talvolta rinforzate con bronzo (1Re 4,13) o ferro (Is 45,2; Sal 107,16). Recentemente gli scavi di Lachis hanno portato alla luce frammenti di bronzo forse attaccati a una specie di chiavistello della porta della città, con l'incisione del nome del faraone Ramses III.

2 Porte delle case Nella porta domestica, la serratura (in ebr. *manʿûl*) era azionata a mano (Ct 5,5) e si poteva trattare di un semplice catenaccio o di una forma primitiva di →chiave (cfr. Gdc 3,23-25; 1Cr 9,27: ebr. *maptēaḥ*). Oltre che con queste serrature, le porte, specie quelle dei magazzini, potevano essere sigillate, come a Mari, con un po' d'argilla contenente una funicella fissata alla porta e al montante della porta, recante il sigillo del responsabile. In epoca romana la serratura si perfeziona e gli scavi hanno portato alla luce molte →chiavi in bronzo.

Bibl. BRL², 349; D. Ussishkin, *Excavations at Tel Lachish, 1978-1983; Second Preliminary Report*, Tel Aviv 10, 1983, 123s; G. Giveon, *An Inscription of Ramses III from Lachish*, Tel Aviv 10, 1983, 176. ALem

SERSE In ebr. *ʾăḥašwērôš* dall'antico persiano *khašayārša;* re di Persia (486-465), nipote di Dario I. Il suo regno fu segnato dalle campagne d'Egitto nel 485 a.C., di Babilonia nel 482, ma soprattutto dalle imprese militari contro la Grecia che si risolsero in due clamorosi insuccessi: la sconfitta della sua flotta a Salamina nel 480 e quella del suo esercito a Platea nel 479, seguita da un altro disastro navale a Micale. Da allora si moltiplicarono i complotti contro di lui ed egli perdette la vita, colpito da un dignitario della sua corte, nel 465. S. entra nella storia biblica con il nome di →Assuero, nel romanzo storico di Est: egli è minacciato dal complotto ordito da →Bigtan e →Teres, complotto che è all'origine della festa del Purim; con il nome tramandato dalla storia profana, S. riceve le lamentele dei nemici dei Giudei che rimproverano loro di rialzare le mura di Gerusalemme (Esd 4,6). JMer

SESACH In ebr. *ššk* (Ger 25,26; 51,41; TM: *šēšak*); forma contratta del nome di Šamaš-šum-ukīn, figlio di Assarhaddon, fratello di Assurbanipal e viceré di Babilonia dal 668 al 648 a.C. Il suo nome si pronunciava *šaššuk(īn)*, come si può ormai stabilire sulla base di fonti contemporanee. Una delle pronunce del teonimo *šamaš* era *šašš*, che si trascriveva *šš* in aramaico e in ebraico. Peraltro, la forma abbreviata del nome, senza l'elemento *šum*, è attestata nelle iscrizioni di Assurbanipal (J.J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, Lipsia, 1939, 112) e l'apocope della *n* è frequente nel linguaggio parlato. È attestata in Beroso, che scrive il nome di Šamaš-šum-ukīn sotto la forma di *sammugēs*, e nella lunga composizione aramaica in scrittura demotica del *Papiro Amherst Eg.* 63, coll. 17-22, dove lo stesso nome è scritto *srm(w)gy*.

Šamaš-šum-ukīn, nominato viceré di Babilonia da suo padre Assarhaddon, nel 651 si era ribellato contro il fratello Assurbanipal, ma, dopo un assedio molto duro, Babilonia fu presa nel luglio/agosto 648, Šamaš-šum-ukīn si buttò nelle fiamme dell'incendio che divorava la città. Ger 25,25 gli attribuisce correttamente il titolo di re e il suo nome appare in ebraico nell'elegia su Babilonia, in Ger 51,41. Tuttavia costituisce lì una glossa che fa riferimento alle circostanze nelle quali il testo di Ger 51,41-45 fu composto, a meno che non sia appartenuto al suo titolo, oggi perduto, "Su Sassuk(īn)". L'elegia doveva in effetti riferirsi agli avvenimenti del 648 a.C. e non può essere messa in relazione con la resa pacifica di Babilonia.

Bibl. W. von Soden, *Der neubabylonische Funktionär simmagir und der Feuertod des Šamaš-šum-ukīn*, ZA 62, 1972, 84-90; M. Cogan-H. Tadmor, *Ashurbanipal's Conquest of Babylon: The First Official Report — Prism K*, Or 50, 1981, 229-240; J.A. Brinkman, *Prelude to Empire*, Philadelphia, 1984, 85-92; R.C. Steiner-C.F. Nims, *Ashurbanipal and Shamash-shum-ukin: A Tale of Two Brothers from the Aramaic Text in Demotic Script*, RB 92, 1985, 60-81 (tavv. I-IV). ELip

SESBASSAR In ebr. *šēšbaṣṣar*, dall'acc. *sin-abuṣur* "Sin, proteggi il padre"; principe di Giuda, capo del primo gruppo di rimpatriati (Esd 1,8.11). Gli è affidata la missione di ricostruire il Tempio di Gerusalemme (Esd 5,13-16). Getterà solo le fondamenta. Il Tempio sarà ricostruito nel 520-515. Forse è lo stesso personaggio menzionato in 1Cr 3,17-18 come figlio del re Ioachin esiliato. JAun

SESSUALITÀ Polarità dell'uomo e della donna che determina la loro reciproca attrazione (Gen 2,24; 3,16). In Pr 5,15-20; Qo 9,9 si raccomandano i rapporti sessuali con la moglie legittima ed è sconsigliato il frequentare donne che praticano la prostituzione. I costumi in materia sessuale sono severi, soprattutto in caso di →adulterio, ma sono ugualmente riprovati l' →incesto, la →bestialità (Es 22,18; Lv 18,23; Dt 27,21), l'onanismo (Gen 38,9s), ecc. (Rm 1,24.26s; Gal 5,19). →matrimonio; →verginità.

Bibl. EJ, XIV, 1206-1208; TWAT, I, 115s; II, 160-167.597s.612-619; III, 56-59.654s; V, 123-129; J. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, Berlin, 1911 (1923³); W. von Hauff, *Sexualpsychologisches im A.T.*, Bonn, 1924; L.M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, New York, 1948; R. Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, Garden City, 1959; E. Reisner, *Métaphysique de la sexualité*, Paris, 1960; J.J. Finkelstein, *Sex Offenses in Sumerian Laws*, JAOS 86, 1966, 355-372; R. Knierim, *The Role of the Sexes in the O.T.*, LexTQ 1, 1975, 1-10; R.F. Collins, *The Bible and Sexuality*, BibTB 7, 1977, 149-167; G. Friedrich, *Sexualität und Ehe*, Stuttgart, 1977; P. Grelot, *Dans les angoisses: l'espérance. Enquête biblique*, Paris, 1983. [M. Bal, *Sexuality, sin, and sorrow; the emergence of the female character (a reading of Genesis 1-3)*, PoeT 6, 1985, 21-42. 337-76; H. Crouzel, *Les sources bibliques de l'enkrateia chrétienne*, in U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia; motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano 20-23 aprile 1982*, Roma, 1985, 505-30; P.A. Bird, *Genesis 1-3 as a source for a contemporary theology of sexuality*, in T.W. Gillespie (ed.), *Creation: the second annual symposium, Princeton Theol. Sem. Oct. 16-19, 1987*, ExAud 3, 1987, 31-44; R.M. Davidson, *The theology of sexuality. In the beginning, Genesis 1-2*, AndrUnSS 26, 1988, 5-24; R.M. Davidson, *The theology of sexuality. In the beginning, Genesis 3, ivi*, 121-32; A. Mattioli, *Le realtà sessuali nella Bibbia. Storia e dottrina*, Casale Monferrato, 1988; A.F. Ide et alii, *Resurrection, sex and God. Essays on the foundations of faith*, Dallas, 1990; M.A. Martin Juárez, *La sexualidad. Aporte de los escritos sapienciales*, BFe n. 52, 1992, 51-66]. ELip

SET In ebr. *šet*, "Dio ha posto" *(šāt)* secondo l'etimologia popolare di Gen 4,25; figlio di Adamo e padre di Enos (Gen 4,25-26; 5,6-8; Lc 3,38). La breve notizia J (4,25-26), che non è che il resto di una tradizione che conosceva anche Noè (5,29), presenta S. e suo figlio che inaugura il culto di Jahweh, in opposizione alla discendenza peccatrice di Caino (Gen 4,17-24). La storia P, che non parla di peccato se non al momento del diluvio (6,9-13), ridisegna la storia della prima umanità in una genealogia (Gen 5; seguito di 1,2-4a), che da Adamo attraverso S. e i suoi discendenti porta in 10 generazioni dalle origini al diluvio. A parte l'introduzione, che sottolinea come Adamo, creato a immagine di Dio (1,26-27; 5,1-2), genera un figlio a sua immagine e quindi trasmettendo la somiglianza divina (5,3; 9,6), questa genealogia non è che un seguito di notizie costruite sullo stesso schema, avendo ciascuna due nomi (padre e figlio) e tre numeri (età in cui il padre ha generato + gli anni vissuti dopo = età totale). Questi dati cronologici (che differiscono nel testo masoretico, nel Pentateuco samaritano e nella LXX) rispondono senza dubbio a un'intenzionalità, che però ci sfugge. Gli stessi nomi, con varianti ortografiche e di sequenza, si ritrovano nella storia J (4,17-26). Negli oracoli di Balaam i "figli di S." (in parallelo con Moab) sono tra i nemici di Israele (Nm 24,17) e sono indubbiamente da identificare con i Sutu-Suteni, nomadi del deserto della Siria, di cui c'è traccia nei testi del Medio Oriente della prima dinastia babilonese (XVIII sec. a.C.) fino ad Assarhaddon (VII sec. a.C.). ABoud

SET, FIGLI DI In ebr. *bᵉnê-šēt;* nome di una tribù di Moab, oppure dei Moabiti stessi (Nm 24,17); i testi assiri ed egiziani segnalano nel sud-est palestinese una tribù chiamata Shutu che potrebbe essere identificata con i f. di S. MDef

SET, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

SETA L'ebr. *mešī* (Ez 16,10.13) potrebbe designare la seta, ma anche un altro tipo di tessuto prezioso; la s., importata dalla Cina almeno a partire dall'epoca greco-romana, è certamente nominata in Ap 18,12 (in gr. *sirikon* o *sērikon*).

Bibl. EJ, XIV, 1538s. AvdB-JCMar

SETAR-BOZNAI In aram. *Štar-bôznay*, forma corrotta dell'antico persiano *čithraḇrdana*, "che fa emergere la brillantezza", di cui la forma aramaica corretta dovrebbe essere *štr-brzn:* collaboratore di Tattenai, satrapo dell'Oltrefiume intorno al 520 a.C.; è associato nell'inchiesta sulle condizioni della riedificazione del Tempio di Gerusalemme (Esd 5,3) e al rapporto che è inviato a →Dario (Esd 5,6s) il quale ordina ai latori di non occuparsi di quella faccenda (Esd 6,6s). JMer

SETTANTA →versioni antiche.

SETTE At 6,1-6 menziona l'istituzione di sette "ministri" a Gerusalemme agli inizi della Chiesa. Questo gruppo è ancora nominato in At 21,8. Tradizionalmente i cristiani hanno visto nei S. i prototipi dei →diaconi della Chiesa. Ma tale identificazio-

ne, già criticata da Giovanni Crisostomo, è sempre più respinta dall'esegesi attuale. Luca non li chiama "diaconi", ma parla del loro "ministero" (in greco *diakonia*), proprio come a proposito di Mattia, unito al gruppo dei →Dodici (At 1,25). Inoltre, Filippo, uno dei S., è chiamato "evangelista" (At 21,8; cfr. Ef 4,11; 1Tm 4,5). In realtà i S. avevano forse nella comunità di lingua greca lo stesso triplice compito di insegnamento, di ridistribuzione fraterna dei beni, di guida della preghiera, che i Dodici svolgevano nella comunità di lingua ebraica (At 2,42; 4,32-35). Il numero s. evocherebbe forse i sette quartieri di Gerusalemme a quell'epoca (Jacquier), o più verosimilmente, l'usanza ebraica, attestata dal Talmud e da Giuseppe Flavio, di mettere sette uomini a capo delle comunità locali; si pensa anche alle sette nazioni che circondavano Israele (At 13,19): il numero sarebbe allora il riflesso delle preoccupazioni universalistiche della comunità cristiana ellenistica. Questa interpretazione sembra avvalorata dal fatto che dopo la morte di Stefano, gli →Ellenisti sono descritti come gli evangelizzatori della Samaria (At 8,5), della Fenicia, di Cipro e di Antiochia (At 11,19). Ancora, il secondo racconto della moltiplicazione dei pani (Mt 15,32-39; Mc 8,1-10), di tendenza universalistica, sostituisce "sette ceste" ai "dodici canestri" del primo racconto. Esso è legato a due altre pericopi che chiamano in causa il particolarismo giudaico: l'insegnamento sul puro e l'impuro (Mt 15,10-20; Mc 7,14-23) e la guarigione della figlia di una Sirofenicia (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30). Infine, la relativizzazione delle istituzioni giudaiche da parte dei S. appare nelle accuse portate contro Stefano: "Quest'uomo non cessa di proferire parole contro questo luogo sacro e contro la legge" (At 6,13).

Bibl. P. Gàchter, *Die Sieben, Apg 6,1-6*, ZKT 74, 1952, 129-166; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, LD 68, 1971, 49-58; J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, LD 118, 1984, 151-157. PRol

SETTIMANA In ebr. *šābûaʿ*, in greco *sabbata*. Per l'AT la s. è un periodo continuo di sette giorni non interrotto né da una celebrazione, né dalla luna nuova (neomenia), né dall'Anno Nuovo. La s. termina con il giorno di sabato (Gen 1; Es 16). Dall'epoca del secondo Tempio c'erano 24 "classi" (in ebr. *maʿămād*) composte da sacerdoti, leviti e Israeliti, ciascuna delle quali era di servizio al Tempio per un'intera s. Quando i sacerdoti e i leviti di una certa classe salivano a Gerusalemme, gli Israeliti che abitavano nelle loro città leggevano ogni giorno il passaggio corrispondente del racconto della →creazione di Gen 1 (MishTaa 4,2-3). Le 24 classi prestavano il loro servizio due volte all'anno e, nei giorni di festa, tutte insieme. L'anno lunisolare in uso presso gli Ebrei conta 354 giorni. A Qumrân l'anno comprendeva esattamente 52 settimane (= 364 giorni); si avevano 26 classi per il servizio di un semestre. Il calendario di Qumrân, che era un calendario "sadocita", è essenzialmente composto di s.; ogni giorno dell'anno cade sempre nello stesso giorno della settimana. Nella tradizione ebraica il secondo e il quinto giorno della s. (il lunedì e il giovedì) erano giorni di mercato; presso i farisei erano giorni di digiuno. Nel calendario sadocita-esseno il primo, il quarto e il sesto giorno (domenica, mercoledì e venerdì) erano giorni "liturgici". A tal riguardo, il calendario dei primi cristiani sembra continuare le tradizioni sacerdotali d'Israele. Come era usanza in Israele celebrare un →giubileo ogni 50 anni (dopo 7 volte 7 anni), così si possono trovare delle tracce di un calendario "pentecostale", in cui si celebrava un giorno di festa ogni 50 giorni (dopo 7 volte 7 giorni), probabilmente per sacrificare le primizie dei prodotti della terra. Si ritrovano tracce di tale calendario nel *Libro dei Giubilei*, nel calendario di Qumrân, presso i →terapeuti, in un documento arabo medioevale su Filone e nella Chiesa cristiana primitiva (cfr. J. Van Goudoever, *Calendriers et Fêtes bibliques*, Parigi 1967, 44-47).

Nella Mishnah e nella LXX alcuni salmi sono attribuiti a determinati giorni della settimana:
— primo giorno (domenica): Sal 24;
— secondo giorno (lunedì): Sal 48;
— terzo giorno (martedì): Sal 82;
— quarto giorno (mercoledì): Sal 94;
— quinto giorno (giovedì): Sal 81;
— sesto giorno (venerdì): Sal 93:
— sabato: Sal 92.

Il sesto giorno si chiama in greco *paraskeuē* ("giorno della preparazione"). Nella tradizione cristiana i giorni della s. hanno preso il loro significato liturgico — almeno in parte — dall'ultima settimana prima della Pasqua:
— mercoledì: tradimento di Giuda;
— giovedì: lavanda dei piedi;
— venerdì: crocifissione;
— sabato: silenzio del sepolcro;
— domenica: risurrezione, Giorno del Signore, *dies dominica*.

L'istituzione della s., come la si trova presso gli Ebrei, con il sabato che ritorna a intervalli regolari, ebbe una grande influenza nella società romana. Nel primo secolo dell'era cristiana la s. ebraica di sette giorni prese il posto della "settimana" romana di otto giorni che era complicata ed equivoca. La Chiesa primitiva poteva associarsi a questa trasformazione e favorire, dappertutto nell'impero romano, l'introduzione della s. di sette giorni e la celebrazione il primo giorno: la domenica. L'aver messo in corrispondenza i sette pianeti con i giorni della settimana ha favorito molto l'introduzione della settimana di sette giorni.

La corrispondenza è la seguente:
— lunedì: luna;
— martedì: Marte;
— mercoledì: Mercurio;
— giovedì: Giove;
— venerdì: Venere;
— sabato: Saturno;
— domenica: sole.

Data la particolare natura della s. ebraica, si poteva credere, nell'impero romano, che gli Ebrei non avessero che il sabato come giorno di festa, soprattutto dal momento che le altre feste d'Israele dipendevano dal calendario lunisolare, sconosciuto allora ai Romani. Per la stessa ragione, si aveva l'impressione che i cristiani non celebrassero, al posto del sabato, che la domenica come giorno di festa.
JvG

SETTIMANE, FESTA DELLE In ebr. *šabuʿôt;* una delle tre feste annuali di pellegrinaggio secondo Dt 16,9s (cfr. Es 34,22; Nm 28,26; Dt 16,16; 2Cr 8,13), chiamata anche la festa della mietitura del frumento in Es 34,22 (cfr. Es 23,16). Era celebrata sette settimane (Dt 16,9) o cinquanta giorni (Lv 23,16) dopo la Pasqua, da cui il suo nome greco di →Pentecoste (Tb 2,1; 2Mac 12,31s). ABoud

SGABELLO In ebr. *hădom;* in gr. *upopodion;* panchetta che serve d'appoggio ai piedi quando si è seduti su un →trono. Si tratta dunque di un pezzo di arredamento destinato a un re (Sal 110,1; cfr. Mt 22,44: i nemici del re sono posti sotto i suoi piedi come uno s.) o a Dio (Sal 99,5; 132,7). In quest'ultimo caso può essere una metafora per indicare il Tempio di Gerusalemme (1Cr 28,2; Lam 2,1) o tutta la terra (Is 66,1; cfr. At 7,49). Gc 2,3 protesta contro il disprezzo dei poveri ai quali si dà un posto "ai piedi dello sgabello". ALem

SHADDAY Nome divino usato nei racconti dell'epoca patriarcale (Gen 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25), mantenuto specialmente dalla tradizione sacerdotale (cfr. Es 6,3). È raro fuori del Pentateuco, tranne in Gb dove si incontra 31 volte. Il significato preciso di questo nome resta incerto, anche se il confronto con l'acc. *šaddā'u* suggerisce il senso di "montanaro" e l'accostamento con l'ebr. *śādeh*, "campo", quello di "campestre". La traduzione *Pantokratōr*, "Onnipotente", che dà la LXX seguita dalla Volgata *(Omnipotens)*, è un libero adattamento. D'altronde, l'esistenza di un rapporto con il teonimo ugaritico *šd* e con il nome generico dei demoni *šēdīm* nell'AT (Dt 32,17; Sal 106,37) non è sicura.

Bibl. W.F. Albright, *The Names Shaddai and Abram*, JBL 54, 1935, 173-182; N. Walker, *A New Interpretation of the Divine Name "Shaddai"*, ZAW 72, 1960, 64-66; M. Weippert, *Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens ʾĒl Šaddaj*, ZDMG 111, 1961, 42-62; F.M. Cross, *Yahweh and the Gods of the Patriarchs*, HarvTR 55, 1962, 225-259 (cf. spec. 244-250); L. Bailey, *Israelite, ʾĒl Šadday and Amorite Bêl Šadê*, JBL 87, 1968, 434-438; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge Massachusetts, 1973, 52-60; K. Koch, *Šaddaj*, VT 26, 1976, 299-332; P. Bordreuil-A. Caquot, Syria 56, 1979, 303; W. Wifall, *El Shaddai or El of the Fields*, ZAW 92, 1980, 24-32; M. Görg, *Šaddaj — Ehrenrettung einer Etymologie*, BibNot 16, 1981, 13-15. ELip

SHEOL →morti, dimora dei.

SHESHDNQ →Sisach.

SIBILLINI, DRACDLI →apocrifi dell'AT.

SIBMA, SEBAM In ebr. *śibmāh, sᵉbām* (Nm 32,3); località di Ruben (Nm 32,3.38; Gs 13,19), presa poi da Moab (Is 16,8-9; Ger 48,32). È forse il ḫirbet Qarn el-Kibš, 8 km a nord-ovest di Medaba; è situata in un paese di allevamenti (Nm 32,3) e di viticultura (Is 16,8-9; Ger 48,32). AvdB-MDef

SIBRAIM In ebr. *sibrayim*, in greco *sebraim*, in latino *sabarim;* località posta, secondo Ez 47,16, al confine dei territori di Damasco e di Camat, forse alla frontiera delle province assire di questo nome. Sono state ipotizzate molte località, ma nessuna è convincente. Ḫirbet Sanbarīyē (van Kasteren), presso le sorgenti del Giordano, è situata troppo a sud. L'identificazione con il paese di Subar dei documenti accadici (Sarsowsky) è ormai esclusa, perché Subar è una regione della Mesopotamia settentrionale. Ḥawwārīn, 110 km a nord-est di Damasco (Elliger), corrisponderebbe ai dati di Ez 47,16, ma non vi si scopre alcuna traccia del toponimo S. Le stesse osservazioni valgono per Šōmerīyē, a est del lago di Ḥomṣ (Furrer). Infine, Sabūrā, 35 km a est di Camat, ha un nome molto suggestivo, ma sembra trovarsi troppo a nord.

Bibl. K. Furrer, ZDPV 8, 1885, 29; J.P. van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre promise*, RB 4, 1895, 23-36 (v. 33-34); A. Sarsowsky, *Notizen zu einigen biblischen geographischen und ethnographischen Namen*, ZAW 32, 1912, 146-151 (v. 149-150); K. Elliger, *Die Nordgrenze des Reiches Davids*, PJb 32, 1936, 34-73 (v. 67s). ELip

SICAR In greco *suchar;* località della Samaria dove Gv 4,5s pone il pozzo di Giacobbe e l'incontro di Gesù con la Samaritana, "vicino al terreno che Giacobbe aveva dato a suo figlio Giuseppe". Al seguito di Gerolamo, molti esegeti hanno visto in S. un errore del copista al posto di →Sichem; si deve tuttavia trattare di un luogo diverso da Sichem; quest'ultima, distrutta da Giovanni Ircano I nel 107 a.C., venne ricostruita solo sotto Vespasiano, con il nome di Neapoli (1,5 km a nord-ovest); all'epoca di Gesù, il luogo insignificante di S. era senza dubbio l'unico punto che permetteva di situare il pozzo di Giacobbe. S. è l'attuale ʿAskar, 1 km a nord-est di Sichem, e 3 km a est di Nablus, ai piedi dell'Ebal.

Bibl. Abel, II, 472s; M. Delcor, *Vom Sichem der hellenistischen Epoche zum Sychar des Neuen Testaments*, ZDPV 78, 1962, 34-38. AvdB-MDef

SICARIO In greco *sikarios*, dal latino *sicarius*, "colui che porta un pugnale corto", "assassino".

Gli scritti rabbinici usano il termine *siqarîm* per designare gli →Zeloti. Sulla base degli scritti di Giuseppe Flavio i s. sono considerati come un gruppo di nazionalisti giudei facenti capo a Giuda di Gamala e forse più estremisti degli Zeloti (*B.J.*, 2,254-257; 7,253-274). In At 21,38 il tribuno romano della fortezza Antonia scambia Paolo per un egiziano che aveva fomentato una rivolta di 4.000 s.; questo episodio è riportato da Giuseppe Flavio (*B.J.* 2,261-263).

Bibl. TWNT, VII, 277-281; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edinburgh, 1979, 598-606. CFoc

SICCARON In ebr. *šikrônāh* (con *-āh* indicante la direzione); località alla frontiera di Giuda (Gs 15,11); è forse l'attuale tell el-Fūl, 12 km a sud-ovest di Ramleh. MDef

SICHEM In ebr. *Śkem*, "spalle", "collo", in greco *sikima* (tra altri termini); città del monte di Efraim. La città antica è stata identificata con il tell Balāṭa, 2 km a est di Nablus; la città romana era a Nablus. È situata ai piedi del monte →Garizim ed →Ebal (cfr. Dt 11,30; Gs 8,33). Controlla, da una parte, la strada che sale dal Giordano, attraverso il wādi Fār'a, per andare verso il Mediterraneo e le montagne di Samaria e, dall'altra, l'asse centrale tra Nazaret-Nablus-Gerusalemme-Ebron (Gdc 21,19; Os 6,9). Comprende la pianura molto fertile di Sahl al-Maḥ che si stende davanti al Garizim, dove si trova Micmetat (Gs 17,7). 'Ain Balāṭa alimentava l'antica città e in prossimità si trovano 'ain Dāfne e il "pozzo di Giacobbe" (→Sicar; Gv 4,6).

1 Dati biblici e storici S. è chiamata *šakmim* e *šakmu* in egiziano nell'iscrizione di Khu-Sebek, che riporta la conquista della città da parte di Sesotri III (1878-1843 a.C.) e nei testi di esecrazione del XIX secolo. Ebbe notevole importanza nel periodo di Amarna grazie al suo principe Labaya che regnava nella zona delle montagne centrali della Palestina (in accadico *šakmi*). Abramo e Giacobbe visitarono S. che divenne allora un luogo santo (quercia di More: Gen 12,6s; 33,18; cfr. 35,4). La Bibbia giustifica il nome della città cananea e il possesso di un terreno da parte di Giacobbe, raccontando la storia di S., figlio di Camor l'Eveo, che sposa una figlia di Giacobbe (Gen 33,19; 34,1-24; Gs 24,32); da allora i figli di Giacobbe vi fanno pascolare i loro greggi (Gen 37,12-14). La città sembra esser stata conquistata con l'inganno e la forza (Gen 34,25-30; cfr. Sal 60,8; 108,8). La città è attribuita a Efraim, ma in realtà si trova sul suo confine con Manasse (Gs 16,6; 1Cr 7,19.28). S. è anzitutto un centro cultuale dove ha luogo l'alleanza tra Jahweh e il suo popolo (Gs 24), ma anche una città di rifugio, una città levitica e il luogo della sepoltura di Giuseppe (Gs 20,7; 21,21; 24,32; 1Cr 6,52; cfr. At 7,16). Abimelech, re cananeo e figlio di Gedeone, vi regna come tiranno e si allea agli Israeliti con un patto matrimoniale (Gdc 8,31; 9). Dopo lo scisma S. diventa la capitale del regno del nord (1Re 12,1.25; 1Cr 10,1) fino alla sua probabile distruzione da parte di Sisach (2Cr 12,2), sebbene non compaia nella lista delle città conquistate da quest'ultimo; poi è successivamente soppiantata da Penuel, Tirza e Samaria. S. è menzionata su un ostrakon di Samaria (VIII secolo; sembra che la gente di Sichem abbia inviato del vino al re di Samaria). Dopo la caduta di Gerusalemme, dei Sichemiti salirono a Gerusalemme a pregare (Ger 41,5). Dopo l'esilio S. divenne la capitale dei Samaritani (Flavio Giuseppe, *A.J.* 11,340-46: *sikima;* cfr. 50,26), che costruirono un tempio sul monte Garizim. Giovanni Ircano I distrusse la città nel 107 (Giuseppe Flavio, *A.J.*, 13,255s). Costruita 2 km a ovest di tell Balāṭa, la nuova città romana fu chiamata Colonia Flavia Neapolis (Nablus).

2 Dati archeologici Tell Balāṭa fu dapprima scavata da F.M. Böhl, E. Sellin, H.H. Steckeweh e G. Welter nel 1913-14, 1926-27, 1928, 1931 e 1934. Gli scavi furono ripresi da G.E. Wright e E.F. Campbell nel 1956-57, 1960, 1962, 1964 e 1966.

A *Periodo calcolitico.* Due piccoli insediamenti di seminomadi si sono avvicendati presso la sorgente, l'uno pregassuliano, l'altro gassuliano.

B *Bronzo Medio II.* La prima città fortificata fu fondata verso il 1900. Comprendeva un tempio, degli edifici pubblici, dei cortili pavimentati con scolatoi di drenaggio. Durante il periodo hyksos (1750-1650) la città si espanse. Fu allora costruita una doppia muraglia di pietre su cui poggiava un muro di mattoni non cotti; la cerchia delle mura appoggiava su un pendio. Un altro muro circondava l'acropoli (palazzo) e il tempio. Tra il 1650 e il 1550 la città si ingrandì e raggiunse le pendici dell'Ebal. Fu costruito un grande tempio-fortezza con dei muri massicci (5,5 m di spessore); constava di un cortile e di una cella dove si trovavano un altare in terra battuta e due *maṣṣēbôt* all'ingresso. La muraglia costruita con pietre ciclopiche aveva una porta a tre tenaglie e un muro interno parallelo unito trasversalmente al primo per formare delle casematte; un tempietto si trovava all'ingresso tra le mura parallele della cinta. Sono stati rilevati diversi strati di distruzione; l'ultima avrebbe avuto luogo al tempo della conquista egiziana, intorno al 1550. La città fu allora abbandonata per un secolo.

C *Bronzo Recente.* La nuova città era di dimensioni minori. La muraglia hyksos fu abbandonata e fu costruito un muro di cinta di minor spessore; la porta venne ridotta con nuovi posti di guardia. Fu eretto un tempio più piccolo, composto da un cortile esterno, dove sorgevano un altare e due pilastri *(maṣṣēbôt);* basandosi sulla ceramica, questo tempio è stato datato all'epoca dei giudici e lo si è identificato con il "tempio di Baal-Berit" di Gdc 9,4. La città fu violentemente distrutta alla fine del periodo e abbandonata tra il 1150/25 e il 975.

D *Ferro II.* La città fu ricostruita lentamente sempre restando piccola (capitale di Geroboamo); fu distrutta verso il 918. Poi passò per una serie di costruzioni e di distruzioni. Sono state tuttavia trovate delle case israelitiche del IX e VIII secolo, molto

ben costruite, e un grande silos eretto sull'area del tempio cananeo (fine del IX secolo).

E *Periodi babilonese e persiano.* Un piccolo villaggio sussistette fino al 475. Poi il luogo fu abbandonato per circa 150 anni.

F *Periodo ellenistico.* S. riprese vita quando i Samaritani vennero a stabilirsi presso il monte Garizim. Eressero dei bastioni. La città fu distrutta quando i Seleucidi si impadronirono della regione (ca. 190); fu poi ricostruita senza fortificazioni, salvo una grossa torre in pietra. Fu distrutta da Giovanni Ircano I e completamente abbandonata.

Bibl. Rapporto dagli scavi: Abel, II, 458-460; EAEHL, IV, 1083-1094; RB 36, 1927, 419-425; 38, 1929, 319s; 64, 1957, 230-233; 65, 1958, 253-260; 69, 1962, 257-266; 70, 1963, 425-433; 72, 1965, 415-422; J. Simons, *Topographical and Archaelogical Elements in the Story of Abimelech*, OTS 2, 1943, 35-78; E. Nielsen, *Shechem: A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen, 1955; G.E. Wright-W. Harrelson-B.W. Anderson, *Shechem, the "Navel of the Land"*, BA 20, 1957, 2-32; R.J. Bull, *A Re-Examination of the Shechem Temple*, BA 23, 1960, 110-119; A. Soggin, *Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis um Shechem*, ZAW 73, 1961, 78-87; M. Delcor, *Vom Sichem der hellenistischen Epoche zum Sychar des Neuen Testaments*, ZDPV 78, 1962, 34-38; J. L'Hour, *L'Alliance de Sichem*, RB 69, 1962, 5-36.161-184.350-368; S.H. Horn, *Scarabs from Shechem*, JNES 21, 1962, 1-14; 25, 1966, 48-56; S. Gewirtz, *Jericho and Shechem*, VT 13, 1963, 52-62; N.R. Lapp, *Pottery from some Loci at Balatah (Shechem)*, BASOR, 1964, 14-26; G. Schmitt, *Der Landtag von Sichem*, Stuttgart, 1964; G.E. Wright, *Shechem: The Biography of a Biblical City*, New York, 1964; S.H. Horn, *Shechem: History and Excavation of a Palestinian City*, JbEOL 18, 1965, 284-306; H. Reviv, *The Government of Shechem in the el-Amarna Period and in the Days of Abimelech*, IsrEJ 16, 1966, 252-257; S.H. Horn, *Objects from Shechem*, JbEOL 20, 1967-68, 71-90; J.F. Ross-L.E. Toombs, *Six Campaigns at Biblical Shechem*, in *Archeological Discoveries in the Holy Land*, New York, 1967, 119-128; A. Soggin, *Bemerkungen zur alttestamentliche Topographie Sichems mit besonderem Bezug auf Jdc, 9*, ZDPV 83, 1967, 183-198; G.E. Wright, *The Place Name Balatah and the Excavations at Shechem*, ZDPV 83, 1967, 119-202; id., *Shechem*, in *Archaeology and Old Testaments Study*, Oxford, 1967, 355-370; R.E. Clements, *Baal Berith of Shechem*, JSS 13, 1968, 21-32; H.M. Schenke, *Jakobsbrunnen — Josephsgrab — Sychar: Topographische Untersuchungen und Erwägungen in der Perspective von Joh. 4, 5. 6*, ZDPV 84, 1968, 159-184; D. Stockton, *The Fortress Temple of Shechem and Joshua's Covenant*, AusJBibArch 1, 1968, 24-28; L. Wächter, *Salem bei Sichem*, ZDPV 84, 1968, 63-72; R.G. Boling, *Bronze Age Buildings at the Shechem High Place*, BA 32, 1969, 82-103; G.E. Wright, *Temples at Shechem*, ZAW 80, 1968, 1-35; E.F. Campbell-G.E. Wright, *Tribal League Shrines in Amman and Shechem*, BA 32, 1969, 104-116; G.E. Wright, *The "Granary" at Shechem and the Underlaying Storage Pits*, ZAW 82, 1970, 275-278; id., *The Mythology of Pre-Israelite Shechem*, VT 20, 1970, 75-82; id., *Shechem and League Shrines*, VT 21, 1971, 572-603; B. Mazar, *The "Place of Shechem". A Precint Sacred to the Israelites*, in *Eretz Shomron*, Jerusalem, 1972, 1-7; L.E. Toombs, *The Stratigraphy of Tell Balatah (Ancient Shechem)*, ADAJ 17, 1972, 99-110; G.E. Wright, *Joseph's Grave under the Tree by the Omphalos at Shechem*, VT 22, 1972, 476-486; N. Allan, *Jeroboam and Shechem*, VT 24, 1974, 353-357; W.G. Dever, *The MB IIC Stratification in the Northwest Gate Area at Shechem*, BASOR 216, 1974, 31-52; J.D. Seger, *The Middle Bronze IIC Date of the East Gate at Shechem*, Levant 6, 1974, 117-130; R.J. Bull, *An Archaeological Context for Understanding John 4: 20*, BA 38, 1975, 54-59; J.D. Seger, *The MB II Fortifications at Shechem and Gezer*, Erls 12, 1975, 34s; G.E. Wright, *Temples at Shechem — A Detail*, ZAW 87, 1975, 56-64; E.F. Campbell, *Two Amarna Notes: The Shechem City-State and Amarna Administrative Terminology*, in *The Mighty Acts of God — G.E. Wright*, New York, 1976, 39-54; K. Jaroš, *Sichem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24*, Göttingen, 1976; id., *The Stratification of Tell Balâtah (Shechem)*, BASOR 223, 1976, 57-59; L.E. Toombs, *Shechem: Problems of the Early Israelite Era*, in F.M. Cross (ed.), *Symposia*, Cambridge, 1979, 69-83; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984, 173s; G.R.H. Wright, *The City Gates at Shechem*, ZDPV 101, 1985, 1-8. MBeau

SICIONE In greco *sikuōn;* città del Peloponneso, nei pressi di Corinto, 4 km dal golfo di Corinto, dotata di un piccolo porto fortificato. Governata da tiranni in epoca arcaica, si era poi data delle istituzioni democratiche. Fa parte dei destinatari della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23). CSaul

SICLO In ebr. *šeqel*, in greco *siklos;* il s. è il "peso" per eccellenza, cioè l'unità di peso comune. Secondo i pesi incisi dell'epoca dei re il s. valeva circa g. 11,4 e il s. commerciale *(nṣp)* circa g. 9,8. Il valore di questa unità di base è mutato secondo le epoche e i luoghi; è probabile che in epoca babilonese gli Ebrei, soprattutto in esilio, abbiano utilizzato il s. mesopotamico di g. 8,42. A partire dall'epoca ellenistica il s. d'argento sembra esser stato assimilato al tetradramma (cfr. Mt 17,24), soprattutto per l'imposta del mezzo siclo che doveva essere pagata per il tempio in moneta d'argento di Tiro. Questa equivalenza sembra confermata dalle monete d'argento della prima rivolta ebraica (66-70 d.C.), il cui *šeqel* d'argento pesa circa g. 14. →metrologia; →numismatica. ALem

SICOMORO In ebr. *šiqmāh*, in greco *sukomorea* (la LXX traduce *šiqmāh* con *sukaminos*, che significa "gelso" in greco classico; Lc 17,6 potrebbe riflettere lo stesso uso); il s. o fico selvatico *(Ficus sycomorus)* appartiene con il fico e il gelso, con cui spesso lo si confonde, alla famiglia delle moracee. Il suo frutto assomiglia al fico; è commestibile, dopo un

trattamento speciale (si incideva il frutto prima della maturazione con uno speciale coltello, operazione a cui fa forse allusione Am 7,14). Il s. si trovava in gran numero nella pianura costiera (1Cr 27,28; 1Cr 1,15; 1Re 10,27), nella valle del Giordano (Lc 19,4) e in Egitto (Sal 78,47). Il s. fornisce un ottimo legno per falegnameria. Quest'albero doveva essere abbastanza prezioso per l'economia dato che Davide nominò un "responsabile degli olivi e dei s. nella Sefela" (1Cr 27,28). Il s. forniva un legno da costruzione corrente, meno prezioso del →cedro (Is 9,9).

HF-JCMar

SICON In ebr. *sîḥōn;* re degli Amorrei di Transgiordania, vinto dagli Israeliti che arrivavano dal deserto (Nm 21,21-31; Dt 1,4; 2,24-36; Gs 2,10; Gdc 11,19-22; Ne 9,22; Sal 135,11; 136,19), e il cui regno fu diviso tra Ruben e Gad (Nm 32,33-37; Gs 13,15-28). Il personaggio e il suo regno sono conosciuti solo nella Bibbia, ma in una tradizione antica (Nm 21,21-32: E). Con la sua vittoria sul re di Moab (v. 26), che si fa risalire comunemente al XIII sec., S., re di Chesbon, aveva esteso il suo regno dall'Arnon allo Iabbok (v. 24). La frontiera settentrionale è verosimilmente ideale e il regno di S. non includeva di certo il territorio attribuito a Ruben (Gs 13,15-23), ma permetteva l'accesso al mar Morto e al Giordano. L'occupazione israelitica non mette fine alle ambizioni dei Moabiti. La loro presenza in Beniamino all'epoca dei Giudici (Gdc 3,12-30) lascia capire che essi si erano impossessati del territorio di S. la cui sorte sembra ormai confondersi con quella di Moab (2Re 3,4-27; stele di →Mesa; Ger 48).

Bibl. R. de Vaux, *Notes d'histoire et de topographie transjordanienne*, in *Bible et Orient*, Paris, 1967, 118-127; id., *Histoire ancienne d'Israël*, 1, Paris, 1971, 522-524; J. van Seters, *The Conquest of Sihon's Kingdom: A Literary Examination*, JBL 91, 1972, 182-197.

ABoud

SICOR In ebr. *šyḥwr* (Gs 13,3; 1Cr 13,5; TM: *šîḥôr*) o *šḥwr* (Ger 2,18; TM: *šiḥôr*) o *šḥr* (Is 23,3; TM: *šiḥōr*), in eg. *š-ḥr*, "acqua di Horus"; toponimo egiziano. Lo si deve associare a quello di *w3t-ḥr*, "cammino di Horus", che designava la strada che conduceva dall'Egitto a Canaan. Il nome di S. si dà al lago paludoso a nord di el-Qanṭara, che rasentava il "cammino di Horus" per una distanza di 25 km.

Gs 13,3 nota correttamente che il S. si trovava a est dell'Egitto propriamente detto, il che è supposto anche da 1Cr 13,5. Ger 2,18 si riferisce alla strada che porta in Egitto e che segue il S., mentre la "progenitura di Sicor", in Is 23,3, evoca la pesca praticata dai Fenici nelle acque pescose di questa regione, dove gli stanziamenti fenici erano numerosi, specialmente a Tahpanhes (→Tafni), 13 km a ovest del S. Il "pesce d'Egitto" (Nm 11,5; Sal 105,29) e il "pesce del Nilo" (Es 7,18.21; Ez 29,4s) erano conosciuti in Giudea e Ne 13,16 segnala la presenza, a Gerusalemme, dei mercanti di Tiro che vendevano pesce.

Bibl. LÄ, V, 623-626; L. Köhler, *Hebräische Vokabeln I*, ZAW 54, 1936, 287-293 (v. 289-291); A. Alt, *Sihor und Epha*, ZAW 57, 1939, 147s; É. Lipiński, *The Elegy on the Fall of Sidon in Isaiah 23*, Erls 14, 1978, 79*-88* (v. 81*-82*); N. Naʿaman, *The Shihor of Egypt and Shur that is before Egypt*, Tel Aviv 7, 1980, 95-109 (v. 96-100).

ELip

SIDDIM In ebr. *šiddîm;* valle piena di pozzi di bitume, dove si riunirono i re della →Pentapoli cananea (Gen 14,3-10). È la zona del mar Morto che la LXX identifica, a ragion veduta, con la valle del →Sale (2Re 14,7).

MDB

SIDE In greco *sidē;* attualmente in Turchia; porto della Panfilia, il cui nome significa "melagrana", che fu probabilmente fondato dagli Eoli di Cuma. Nel VI sec. la città è sottomessa alla Lidia, poi alla Persia. Dopo la conquista di Alessandro appartiene successivamente ai Lagidi, ai Seleucidi e a Pergamo; datasi alla pirateria, seppe sviluppare un fiorente commercio di schiavi. Annessa in epoca romana alla provincia di Licia-Panfilia, rimane un porto importante. Gli scavi, condotti dal 1947 dai Turchi, hanno rivelato vestigia interessanti, dove sono riconoscibili un teatro, delle terme, un'agorà, dei templi e i resti del porto e delle sue fortificazioni. Fa parte delle città destinatarie della copia del trattato fra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23).

Bibl. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950.

CSaul

SIDONE In ebr. *ṣîdôn*, in fenicio *ṣdn*, nei documenti di Ebla *ṣí-du⁶-na-a^ki*, nelle Lettere di El-Amarna *ṣīdūna/u*, in assiro *ṣidūnu/ṣidunna*, in babilonese *ṣa'idūnu*, in egiziano *ḏdn*, in greco *sidōn*, oggi Ṣaidā; città della Fenicia meridionale, 35 km a nord di Tiro. Citata nelle fonti scritte dopo il III millennio, S. è una delle più antiche città della Fenicia (cfr. Gen 10,15; 1Cr 1,13), costruita su una lingua di terra all'estremità nord della stretta pianura che si estende tra i monti del Libano e il Mediterraneo. Sebbene fosse sotto il dominio dei faraoni al tempo della diciottesima e diciannovesima dinastia, il potere dei suoi regnanti si estendeva su altre località della regione, in special modo su →Zarepta (cfr. 1Re 17,9; Lc 4,26). Le Lettere di El-Amarna (144s) mostrano del resto che Zimredda, re di S., cercava di liberarsi dalla sovranità egiziana, ma è verosimile che questa sia durata, con alcune interruzioni, fino alla fine del sec. XIII a.C. Sebbene Gen 10,19 ponga la città sulla frontiera di Canaan, e Gs 18,28 la consideri il limite settentrionale del territorio di Asher, il regno di Israele doveva essere separato da quello di S. dalle terre che dipendevano da →Tiro, il cui re manteneva relazioni diplomatiche con Davide e Salomone, poi con Omri e Acab. Pertanto S. sembra aver avuto un ruolo di primo piano durante il periodo "oscuro" dei secoli XI e X a.C. Le *Disavventure di Wen-Amon* fanno menzione della presenza allora, nel porto di S., di "cinquanta imbar-

cazioni che sono in relazione d'affari con Warkat-lli", un Semita residente a →Tanis dove esercitava il commercio, facendo nello stesso tempo il mestiere di armatore (ANET³, 27a; TPOA, 76).

Il fatto che abbia un nome accadico fa ricordare che il racconto si situa in un'epoca in cui per la prima volta S. dovette pagare un tributo a un sovrano assiro, nel caso Tiglat-Pileser I (1114-1076 a.C.; ANET³, 275a), che non menziona Tiro. A questa attività del porto si deve attribuire anche il fatto che Omero chiami i Fenici "Sidoniti", il che costituisce un dato tradizionale che si ritrova in certi passi della Bibbia (Dt 3,9; Gs 13,4.6; Gdc 3,3; 10,12; 18,7; 1Re 5,20; 11,1.5; 16,31; 2Re 23,13; Ez 32,30). La preminenza di Tiro, che ha inizio nel X secolo, al tempo di Chiram I, avviene alla vigilia delle nuove spedizioni assire che condussero in Fenicia i re Assurbanipal, Salmanassar III, Adad-Nirari III, poi Tiglat-Pileser III, Sargon II, Sennacherib e Assarhaddon. Queste campagne avevano come obiettivo quello di riscuotere il tributo delle ricche città fenicie, soprattutto di Tiro, S. e Biblos (ANET³, 276b.280b. 281b.). È certo che questi "doni" offerti ai re d'Assiria stimolavano la ricerca di nuove fonti di approvvigionamento e favorivano anche l'espansione e l'emigrazione dei fenici, che sembrano aver raggiunto l'apice nell'VIII secolo a.C. Fino alla fine del medesimo secolo le città fenicie parevano tuttavia sopportare senza troppa difficoltà il dominio assiro. È solamente alla morte di Sargon II che Lulî, re di S., si ribellò, ma dovette fuggire a Cipro all'arrivo di Sennacherib nel 701 a.C. Questi allora mise sul trono →Ittobaal e gli impose un tributo annuale (ANET³, 287s; TPOA, 118s.122). Quando Abdil-milkutti si ribellò più tardi ad Assarhaddon, questi s'impossessò di S. nel 677, saccheggiò la città, fece decapitare il re ribelle, ridusse il territorio di S. a provincia assira e diede alla città il nome di Kar-Assarhaddon, "Molo di Assarhaddon" (ANET³, 290s.302s; TPOA, 126s). A questi avvenimenti si riferiva originariamente l'elegia di Is 23, trasformata più tardi in un oracolo su Tiro, e forse anche Ez 28,20-23, che sarebbe quindi anteriore al profeta Ezechiele stesso. La città ritrovò tuttavia la sua prosperità, approfittando del lungo assedio di Tiro da parte di Nabucodonosor II, mentre il re di S. era trattenuto alla corte di Babilonia (ANET³, 308). All'epoca degli Achemenidi S. divenne nuovamente la città principale dei Fenici e Artaserse I diede al re Ešmunʿazor II di S. la pianura di Saron, dal monte Carmelo fino a Giaffa, per ricompensarlo dei servigi resi dalla flotta di Sidone al tempo delle guerre persiane. Verso la fine dell'epoca persiana, nel 351 a.C., ebbe luogo la rivolta di Tennes, domata da Artaserse III. Al tempo della conquista di Alessandro Magno, mentre Tiro resistette, S. gli aprì le porte nel 332, ma il re Stratone II fu deposto e sostituito da Abdalonimo, menzionato in un'iscrizione bilingue greco-fenicia dell'isola di Cos. Beneficiando della caduta di Tiro, S. riacquistò un'importanza rilevante in Fenicia e Filoclete, re di S., divenne anche l'ammiraglio della flotta tolemaica. Divenuta nel III secolo una specie di repubblica amministrata dai sufeti, S. passò nel 198 a.C. sotto il dominio dei Seleucidi, ma divenne autonoma nel 111 a.C. Pompeo riconobbe la sua indipendenza nel 64 a.C., come pure il suo diritto di battere moneta. Augusto poi ingrandì considerevolmente il suo territorio fino al monte Ermon. "Tiro e Sidone", formula frequente dell'AT (Ger 25,22; 27,3; 47,4; Gl 4,4; Zc 9,2; 1Mac 5,15; cfr. Gdc 2,28; Esd 3,7; 1Cr 22,4), si ritrova nel NT (Mt 11,21s; 15,21; Mc 3,8; 7,31; Lc 6,17; 10,13s; At 12,20). Essendo questa un'espressione stereotipata, la sola menzione concreta di S. nel NT è quella di At 27,3.

Poiché la città moderna occupa l'area della S. antica, non si è potuto finora procedere che a un solo scavo nei dintorni del castello San Luigi. Esso ha mostrato che la zona era abitata dalla seconda metà del IV millennio e che una costruzione achemenide esisteva nel IV sec. a.C. Nonostante il carattere limitato di questo scavo, è certo che S. era una città vasta e complessa. Sennacherib distingueva Sidone-la-Grande (cfr. Gs 11,18; 19,28) e Sidone-la-Piccola (ANET³, 287; TPOA, 119), e l'iscrizione funeraria di Ešmunʿazor enumera diversi quartieri della città con i loro templi (KAI, 14). Delle ricerche in superficie e soprattutto lo scavo delle necropoli sidonite, a partire dal XIX sec., e quello del tempio di Ešmun-Asclepio a Bustān eš-Šēḫ, 2 km a nord dell'odierna città, hanno nondimeno permesso la scoperta di numerose vestigia del passato: ipogeo reale, sarcofagi antropoidi o decorati con bassorilievi, diverse iscrizioni e degli ostraka, e vari elementi architettonici.

Bibl. Abel, II, 461; BRL², 296-298; EJ, XIV, 1505-1508; KAI, 13-16; PW, II, 2216-2229; E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864; T. Reinach-O. Hamdy Bey, *Une nécropole royale à Sidon. Fouilles de Hamdy Bey*, Paris, 1892; T. Macridi-Bey, *Le temple d'Echmoun à Sidon et à travers les nécropoles sidoniennes*, Paris, 1904 (= RB 11, 1902, 489-515; 12, 1903, 69-77; 13, 1904, 390-403.547-572); F.C. Eiselen, *Sidon. A Study in Oriental History*, New York, 1907 (anast.: 1966); C.C. Torrey, *A Phoenician Necropolis at Sidon*, AASOR 1, 1920; G. Contenau, *Mission archéologique à Sidon (1914)*, Paris, 1921 (= Syria 1, 1920, 16-55.108-154.198-229.287-317); id., *Deuxième Mission archéologique à Sidon (1920)*, Paris, 1924 (= Syria 4, 1923, 261-281; 5, 1924, 9-23); M. Dunand, *Sondages archéologiques effectués à Bostan ech-Cheikh*, Syria 7, 1926, 1-7; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, 37-58; M. Meurdac-L. Albanese, *A travers les nécropoles gréco-romaines de Sidon*, BMusBeyr 2, 1938, 73-98; A. Poidebard-J. Lauffray, *Sidon. Aménagements antiques du port de Saida*, Beirut, 1951; I. Kleemann, *Der Satrapen-Sarkofag aus Sidon*, IstFo 20, 1958; K. Galling, *Eschmunazar und der Herr der Könige*, ZDPV 79, 1963, 140-151; J. Lindblom, *Der Ausspruch über Tyrus in Jes. 23*, ASTI 4, 1965, 56-73; M. Dunand, BMusBeyr 18, 1965, 105-109.114s; 19, 1966, 103-105; 20, 1967, 27-44.162-165; 22, 1969, 101-107; 24, 1971, 19-25; 26, 1973, 7-25; A. Vanel, *Six "ostraca" phéniciens trouvés au temple d'Echmoun, près de*

Saïda, BMusBeyr 20, 1967, 45-95; J.B. Peckham, *The Development of the Late Phoenician Scripts*, Cambridge Massachusetts, 1968, 65-101; M. Dunand, *Byblos, Sidon, Jérusalem. Monuments apparentés des temps achéménides*, in *Congress Volume, Rome 1968*, VTS 17, 1969, 64-70; V. von Graeve, *Der Alexandersarkophag und seine Werkstadt*, IstFo 28, 1970; N. Jidejian, *Sidon through the Ages*, Beirut, 1971; H.J. Katzenstein, *The History of Tyre*, Jerusalem, 1973; S. Wild, *Libanesische Ortsnamen*, Beirut, 1973, 152-155.202; É. Lipiński, *The Elegy on the Fall of Sidon in Isaiah 23*, Erls 14, 1978, 79*-88*; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscription. III, Phoenician Inscriptions*, Oxford, 1982, 101-116; G. Pettinato, *Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, 1, Roma, 1983, 107-118 (v. 108); P. Wathelet, *Les Phéniciens et la tradition homérique*, StPhoen 1-2, 1983, 235-243; R.A. Stucky, *Tribune d'Echmoun*, Bâle, 1984. ELip

SIENE In ebr. *swnh* (Ez 29,10; 30,6; TM: *swēnēh*) con la desinenza *-h* di direzione; città nell'estremità meridionale dell'Egitto (oggi Assuan). È chiamata *swn* nelle iscrizioni e nei papiri aramaici d'Egitto, *swyn* sulle monete del tempo della seconda dominazione persiana in Egitto (341-333 a.C.), *suene* in greco. Il gentilizio *swyn*, "Sienita", è attestato in Is 49,12 (1QIs^a) e la forma iranizzata *swnkn* si trova nei papiri aramaici d'Egitto. In egiziano la città si chiamava *swnw*, da cui proviene l'attuale nome Assuan (da ʿal-Swēn), che occupa il sito della città antica. S. è menzionata nei testi solo a partire dalla ventesima dinastia e assume importanza a partire dalla dominazione persiana in Egitto. Era allora il capoluogo del distretto meridionale della satrapia d'Egitto e la sede del *fratarak* persiano della regione. Un'iscrizione aramaica dell'anno 458 a.C. vi commemora anche l'inaugurazione di un luogo di culto iranico. Inoltre, sono stati trovati ad Assuan, nel 1963, tre sarcofagi d'epoca persiana con iscrizioni aramaiche. Uno dei defunti aveva il nome di *šabbatay*, che si ritrova nella colonia militare ebraica di →Elefantina. Questa teneva rapporti costanti con la guarnigione di S., composta soprattutto da Aramei, che vi avevano costruito molti santuari, specialmente in onore di Nabû, della dea Banît, del dio →(2) Betel, della Regina dei Cieli. La scomparsa della colonia militare d'Elefantina, all'inizio del IV sec. a.C., non significa la fine della presenza semitica in questa regione dell'Egitto. Infatti, si conoscono molti esemplari di una imitazione locale del tetradramma ateniese con la scritta "Siene" in aramaico. Tale lettura pare per lo meno più probabile di *swyk*, eventuale nome di un satrapo persiano. Queste monete sono dell'epoca della seconda dominazione persiana in Egitto (341-333 a.C.) e dovevano probabilmente servire per il pagamento dei soldati. La città antica è purtroppo sepolta sotto le moderne costruzioni ed è poco probabile che si possano un giorno organizzare scavi archeologici di una certa importanza. Per Ez 29,10 e 30,6 S. rappresenta la città dell'estremo sud dell'Egitto, al confine dell'Etiopia, e lo stesso è per Is 49,12, dove "il paese dei Sieniti" rappresenta il sud.

Bibl. LÄ, I, 495s; G. Posener, *La première domination perse en Égypte*, Il Cairo, 1936; L. Habachi-H. Riad, *Aswan. The Town of a Glorious Past*, Il Cairo, 1959; E. Bresciani-M. Kamil, *Le lettere aramaiche di Hermopoli*, LincMem 8/12/5, 1966; P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, LAPO 5, 1972; H. Nicolet-Pierre, *Les monnaies des deux derniers satrapes d'Égypte avant la conquête d'Alexandre*, in *Greek Numismatics and Archaeology. Essays in Honor of M. Thompson*, Wetteren, 1979, 221-230 (tavv. 25-26); É. Lipiński, *Egyptian Aramaic Coins from the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, in *Studia Paulo Naster oblata, I, Numismatica Antiqua*, Leuven, 1982, 23-33; W. Kornfeld, *Aramaïsche Sarkophage in Assuan*, WZKM 61, 1967, 9-16 (tavv. 1-8). ELip

SIFMOT In ebr. *sipmôt*, località non identificata del sud di Giuda (1Sam 30,28). MDef

SIFRA In ebr. *šiprāh*, "bellezza" (da una radice *špr* che in ebraico e in aramaico significa "essere bello, gradevole"); con →Pua, levatrice delle donne ebree in Egitto (Es 1,15-21). Nella metà del XVIII secolo numerosi asiatici erano a servizio nelle case egiziane. In una lista di domestici si trova un'asiatica Sefra, il cui nome egiziano è *senebhenutes* (ANET, 553). JAun

SIGILLO

1 Funzione e fabbricazione Nel Vicino Oriente il s. (in ebr. *ḥōtām*) serviva ad autenticare gli atti scritti, segnando con la sua impronta o la stessa tavoletta (soprattutto in Mesopotamia), o la pasticca d'argilla (bolla) fissata alla cordicella che legava il manoscritto di papiro o di cuoio, come era pratica corrente nell'antico Israele (Is 8,16; 29,11), in particolare per gli atti di proprietà (Ger 32,10); il s. poteva anche servire a segnare i vasi prima della cottura o i coperchi d'argilla che chiudevano le giare (→s., impronte di). Il s. era dunque di uso molto comune, in particolare per il re (1Re 21,8), i dignitari, i funzionari e i notabili; era l'oggetto personale per eccellenza (cfr. Gen 38,18) che si portava al dito (Gen 41,42; Ger 22,24) o sul cuore, appeso a un cordone (Ct 8,6) e con cui ci si faceva spesso seppellire. Poteva essere facilmente identificato, o per il suo emblema, o per il nome che vi era inciso. Il s. era di solito di pietra, pietra semipreziosa (quarzo, turchese, ametista, corniola, ecc.) o pietra locale, spesso in calcare; c'erano anche s. di metallo (soprattutto argento e bronzo), d'avorio (o di osso) o di altri materiali (madreperla, vetro). Il s. era fabbricato e venduto dall'incisore (Sir 38,27). Questi fabbricava generalmente i s. in serie con lo stesso emblema o simili tra loro, e il nome era spesso aggiunto al momento dell'acquisto.

2 Forma A seconda delle forme si distinguevano molti tipi di s.

A *Sigilli cilindrici.* Usati soprattutto in Mesopotamia, i sigilli cilindrici avevano la forma di una pietra cilindrica forata nel senso della lunghezza, con un'incisione all'esterno; per sigillare, si faceva rotolare il s. sull'argilla ancora molle e l'impronta occupava in genere una parte consistente della superficie della tavoletta.

B *Scarabei.* I s. a forma di scarabeo erano comuni in Egitto; questo tipo di s. si trova talvolta anche in Fenicia.

C *Sigilli conici.* I s. conici sono attestati soprattutto in Anatolia e, più tardi, in Mesopotamia e nella Siria del Nord. Avevano la forma di un cono, talvolta arrotondato sulla punta e di solito forato nella sommità, con l'emblema inciso sulla faccia inferiore e qualche volta sui lati.

D *Sigilli scaraboidi.* Il s. più usato in Siria, Fenicia e Palestina nel I millennio a.C. era lo scaraboide, cioè una pietra solitamente ovale, leggermente bombata su una faccia e piatta dall'altra, dove c'erano l'emblema e l'iscrizione. Occasionalmente le due facce potevano essere bombate o piatte e incise. Questo tipo di s. era molto piccolo e incastonato su una montatura, o forato nel senso della lunghezza e fissato alle due estremità a una montatura oppure appeso al collo con un cordone o una collana.

3 Classificazione epigrafica Dal punto di vista epigrafico si possono distinguere diverse categorie.

A *S. con figure.* I s. con uno o più emblemi, senza alcuna iscrizione, sono i più numerosi; hanno motivi vari, spesso sono incisi in serie. Si può notare che in questa categoria alcuni s. erano predisposti per ricevere un'iscrizione, di solito sotto la decorazione, ma che questa è stata semplicemente sostituita da uno zig-zag che serve come riempimento. Questo particolare rivela che le incisioni di questo tipo di s. erano spesso come quelle del tipo seguente.

B *S. decorati e con iscrizione.* Alcuni s. hanno a volte una decorazione e una iscrizione. L'iscrizione è talvolta inserita nella zona della decorazione, ma, più spesso, viene lasciata per essa una zona della parte superiore, media o inferiore. A causa della limitatezza dello spazio, molte delle iscrizioni di questo tipo di s. dicono solo il nome del proprietario, senza titoli e patronimico.

C *S. con iscrizioni.* Infine, ci sono s. che hanno praticamente solo un'iscrizione, talvolta con un motivo decorativo. In questo gruppo la maggior parte delle iscrizioni sono il nome del proprietario con il suo patronimico, seguito a volte dal nome del nonno o da un titolo. In questo gruppo un certo numero di s. non reca il nome proprio, ma semplicemente le prime 4, 5, 6, 8, 10 o 12 lettere dell'alfabeto; quest'ultimo tipo, ben attestato in ammonita, rappresenta forse degli esercizi di incisione.

4 Evoluzione I s. semitico-nord-occidentali con iscrizioni (ebraici, fenici, aramaici, ecc.) compaiono solo nel IX sec. a.C. e sono piuttosto scarsi; sono più numerosi, e per lo più del secondo tipo, nel corso dell'VIII secolo; a partire dalla fine dell'VIII secolo sono sempre più numerosi quelli del terzo tipo. Questa evoluzione è probabilmente indice di uno sviluppo assai importante dell'alfabetizzazione nel corso dell'VIII secolo a.C.

Nonostante l'incertezza circa l'origine esatta della maggior parte dei s. acquistati al mercato dell'antiquariato e provenienti di solito dalle tombe, dal 1950, le ricerche epigrafiche e sigillografiche hanno compiuto notevoli progressi e permesso di classificare i s. semitico-nord-occidentali, facendo una più netta distinzione tra i s. ebraici (del nord o del sud) e quelli fenici, aramaici, ammoniti, moabiti, edomiti, ecc. Così, oltre a parecchie centinaia di s. ebraici si conoscono oggi un centinaio di s. ammoniti e una trentina di s. moabiti.

5 Interesse

A *Interesse iconografico.* L'apporto storico di questi piccoli oggetti pareva, all'inizio, molto limitato, dato che riguarda essenzialmente la glittica e l'onomastica. Tuttavia, essendo le rappresentazioni figurative dell'antico Israele molto rare, la glittica israelitica costituisce un approccio indispensabile per una ricerca iconografica, come hanno sottolineato i diversi studi di O. Keel.

B *Interesse onomastico.* L'onomastica rivelata dai s. completa l'onomastica biblica e potrà forse un giorno permettere di situare meglio cronologicamente e geograficamente alcune tradizioni onomastiche: così è stato recentemente ben messo in luce il fatto che l'onomastica ammonita si caratterizzava per l'elemento teoforo "El" e non "Milkom" che è assai raro. Certi s. o bolle presentano un interesse storico particolare perché portano un titolo o perché è possibile identificare il loro proprietario, con una più o meno grande probabilità.

a S. che fanno menzione di cariche. Lasciando da parte la relazione filiale, segnata molto spesso da *bn*, ma anche talvolta da *bt*, "figlia di", cosa che, con la relazione matrimoniale (*ʾšt*, "moglie di"), sottolinea il posto della donna nella società israelitica, certi s. ebraici indicano una relazione speciale con il re, sia con il titolo generico *bn/bt hmlk*, "figlio/figlia del re", cioè "principe/principessa di sangue", sia con il titolo *ʿbd hmlk*, "servo del re"; quest'ultimo titolo designa gli alti funzionari, i "ministri" del re e deve essere avvicinato al sintagma *ʿbd* con nome proprio inciso su altri s., poiché appare abbastanza chiaramente che il nome proprio è quello di un re che spesso è possibile identificare (cfr. infra).

Questi titoli di alti funzionari reali si possono accostare ad altri titoli ancora più precisi che sembrano indicare membri del "consiglio reale" (→amministrazione del regno): così *ʾšr ʿl hbyt*, "maggiordomo" (più o meno: primo ministro), *ʾšr ʿl hms*, "sovrintendente ai lavori forzati", *hmzkr*, "messaggero" (su un s. moabita) e, con più incertezza, *hspr*, "lo scriba/segretario di Stato", e *hkhn*, "il sacerdote/sommo sacerdote" (su un s. ancora inedito). Questi titoli sono già conosciuti dalla Bibbia (cfr. soprattutto IRe 4,2-6).

Altre cariche sembrano limitate più localmente: così *khn dʾr*, "sacerdote di Dor" (cfr. il parallelo di "Amasia, sacerdote di Betel", Am 7,10), *śr hʿr*,

"governatore della città". Si trovano anche alcuni nomi di mestieri come *hrpʾ*, "il medico", *nʿr* con nome proprio, "intendente di X".

b Sigilli che menzionano personaggi biblici. Sebbene sia sempre necessario essere prudenti data l'incertezza della loro precisa origine e l'approssimazione della loro datazione, alcuni s. recano nomi di persone che si possono identificare con personaggi conosciuti dalla Bibbia.

Così, numerosi nomi di re e uno di regina appaiono su dei s. o come proprietari del s.: così *yzbl*, "Gezabele" (cfr. 1Re 16,31; 18,4s) e, forse, Peqah, re d'Israele (cfr. 2Re 15,2s), o, in modo più sicuro, su dei s. di "servo" di questi re: così Geroboamo (II), re d'Israele, Ozia/Azaria, Acaz ed Ezechia, re di Giuda.

Altri nomi possono essere identificati con alti funzionari menzionati nella Bibbia: così Chelkia, patronimico di un "servitore di Ezechia", è probabilmente il padre di "Eliakim, figlio di Chelkia, maggiordomo" dello stesso Ezechia (2Re 18,18); "Godolia, maggiordomo", menzionato su una bolla trovata a Lachis, è forse lo stesso Godolia che diresse il governo provvisorio dopo il 587, a Mizpa (2Re 25,22s). Si noterà, pertanto, che alla fine dell'epoca reale queste identificazioni sembrano moltiplicarsi dato che i testi biblici forniscono maggiori informazioni su questo periodo e che i s. e le bolle di quest'epoca sono più abbondanti a causa dello sviluppo della scrittura. Così è possibile identificare il proprietario del s. *lśryhw/nryhw* con "Seraià, figlio di Neria, figlio di Maasia (Ger 51,59), fratello di Baruc, figlio di Neria, lo scriba", attestato su una bolla, e che può essere identificato, con "Baruc, figlio di Neria, lo scriba" (Ger 36,4s), essendo entrambi amici di Geremia. Anche "Ieracmeel, il figlio del re", che compare su una bolla della fine dell'epoca monarchica, può essere identificato con il personaggio dallo stesso nome e titolo menzionato in Ger 36,26. Lo stesso per "Ghemariâ, figlio di Safan" di una bolla trovata negli scavi dell'Ofel, a Gerusalemme, e che può essere identificato con il personaggio omonimo di Ger 36,10s.

Queste identificazioni riguardano solo l'epoca monarchica: in epoca persiana i s. e le bolle del periodo intorno al 500 a.C. pubblicate da N. Avigad nel 1976 permettono importanti identificazioni per la storia di quel periodo: il s. di *šlmyt* è probabilmente quello di Selomit, la "figlia di Zorobabele" e quello di *ḥnnh*, di Anania, suo fratello, figlio di Zorobabele (1Cr 3,19) e governatore della Giudea; è possibile accostare *šmʿy*, probabilmente fratello di Zorobabele, e *brwk*, suo figlio e cugino di Selomit. Queste bolle chiariscono dunque un periodo molto mal conosciuto della storia israelitica e permettono di intuire il modo in cui il governatorato della provincia persiana di Giudea sia potuto venire dalla discendenza davidica, come pure il ruolo importante avuto da Selomit in questa situazione.

Alla fine dell'epoca persiana le bolle scoperte insieme ai manoscritti del wādī →Dâliyeh permettono di identificare nuovi membri della famiglia dei Sanballat, governatori di Samaria (cfr. Ne 2,10s). Un po' più tardi una bolla con il nome di "Gionata, il sommo sacerdote, Gerusalemme" è probabilmente da riferire a Gionata, fratello di Giuda Maccabeo, capo della rivolta giudaica (160-142) e riconosciuto ufficialmente come sommo sacerdote da Alessandro Balas nel 152 a.C.

6 NT Nel NT il s. (in gr. *sphragis*) appare soprattutto in Ap, sia in senso proprio, quando si parla di un libro sigillato con sette s. (Ap 5-6; 8,1), sia in senso figurato, quando vengono menzionati coloro che sono segnati con il "s. di Dio" (Ap 7,2; 9,4), probabilmente colòro che sono stati battezzati nello Spirito (cfr. Ef 1,13; 4,30; cfr. anche Gv 6,27). In senso proprio, si trova anche in Mt 27,66 che menziona l'apposizione di s. sulla tomba di Gesù.

Bibl. BRL², 299-307; D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze, 1934; K. Galling, *Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr.*, ZDPV 64, 1941, 121-202; A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Seals*, London, 1950; S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica 1935-1950*, Roma, 1951; N. Avigad, *The Seal of Jezebel*, IsrEJ 14, 1964, 274-276; id., *Seals of the Exiles*, IsrEJ 15, 1965, 222-232; F. Vattioni, *I sigilli ebraici*, Bb 50, 1969, 357-388; id., AugRom 11, 1971, 447-454; id., *I sigilli, le monete e gli avori aramaici*, AugRom 11, 1971, 47-87; N. Avigad, *Ammonite and Moabite Seals*, in J.A. Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays N. Glueck*, New York, 1970, 284-295; P. Bordreuil, *Inscriptions sigillaires ouest-sémitiques. I, Épigraphie ammonite*, Syria 50, 1973, 181-195; N. Avigad, *A Bulla of Jonathan the High Priest*, IsrEJ 25, 1975, 8-12; id., *The Priest of Dor*, IsrEJ 25, 101-105; P. Bordreuil, *Inscriptions sigillaires ouest-sémitiques. II, Un cachet hébreu*, Syria 52, 1975, 107-118; C. Graesser, *The Seal of Elijah*, BASOR 220, 1975, 63-66; L. Jakob-Rost, *Die Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum*, Berlin, 1975; A. Lemaire, *Note on an Edomite Seal Impression from Buseirah*, Levant 7, 1975, 18-19; N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Qedem 4, 1976; O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, BS 84/85, 1977; N. Avigad, *New Moabite and Ammonite Seals at the Israel Museum*, in *M. Stekelis Memorial Volume*, ErIs 13, 1977, 108-110; id., *Two Ammonite Seals Depicting the Dea Nutrix*, BASOR 225, 1977, 29-40; A. Lemaire, *Essai sur cinq sceaux phéniciens*, Semitica 27, 1977, 29-40; id., Syria 54, 1977, 130-131; K.G. O'Connell, *An Israelite Bulla from Tell el-Hesi*, IsrEJ 27, 1977, 197-199; N. Avigad, *Gleanings from Unpublished Ancient Seals*, BASOR 230, 1978, 67-69; id., *The King's Daughter and the Lyre*, IsrEJ 28, 1978, 146-151; id., *Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son*, IsrEJ 28, 1978, 52-56; L.G. Herr, *The Script of Ancient Northwest Semitic Seals*, HarvSemSer 18, 1978; A. Lemaire, *Abécédaires et exercices d'écolier en épigraphie nord-ouest sémitique*, JAs, 1978, 221-236; F. Vattioni, *Sigilli ebraici III*, AION 38, 1978, 227-254; S. Abbadi, *Ein neues Ammonitisches Siegel*, ZDPV 95, 1979, 36-38; N. Avigad, *Jerahmeel and Baruch*, BA 42, 1979, 114-118; id., *A Group of Hebrew Seals from the Hecht Collection*, in *Festschrift R.R. Hecht*, Jerusalem, 1979, 119-126; P. Bordreuil-A. Lemaire,

Nouveau groupe de sceaux hébreux, araméens et ammonites, Semitica 29, 1979, 71-84; W.J. Fulco, *A Seal From Umm el Qanāfid: g'lyhw ʿbd hmlk,* Or 48, 1979, 107-108; R. Hestrin-M. Dayagi-Mendels, *Inscribed Seals,* Jerusalem, 1979; N. Avigad, *The Chief of the Corvée,* IsrEJ 30, 1980, 170-173; L.G. Herr, *The Formal Scripts of Iron Age Transjordan,* BASOR 238, 1980, 21-34; id., *Palaeography and the Identification of the Seal Owners,* BASOR 239, 1980, 67-70; N. Avigad, *The Titles and Symbols on Hebrew Seals,* in *Y. Aharoni Memorial Volume,* Erls 15, 1981, 303-305; F. Vattioni, *I sigilli fenici,* AION 41, 1981, 177-193; N. Avigad, *A Hebrew Seal Depicting a Sailing Ship,* BASOR 246, 1982, 59-62; G. Garbini, *I sigilli del regno di Israele,* OrAnt 21, 1982, 163-176; E.M. Laperrousaz, *Le régime théocratique juif a-t-il commencé à l'époque perse ou seulement à l'époque hellénistique?,* Semitica 32, 1982, 93-96; E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.,* Warminster-Jerusalem, 1982, 196-214; L. Gorelick-E. Williams-Forte, *Ancient Seals and the Bible,* Malibu, 1983; K.P. Jackson, *The Ammonite Language of the Iron Age,* HarvSemSer 27, 1983; A. Lemaire, *Nouveaux Sceaux nord-ouest sémitiques,* Semitica 33, 1983, 17-31; O. Keel, *Deine Blicke sind Tauben,* SBS 114-115, 1984; E.A. Knauf, *Zwei Siegel vom Tell el-Mazār,* BibNot 25, 1984, 22-26; S. Abbadi, *Ein ammonitisches Siegel aus ʿAmman,* ZDPV 101, 1985, 30-31; M. Abu Taleb, *The Seal of plty bn mʿš the mazkīr,* ZDPV 101, 1985, 20-29; N. Avigad, *Some Decorated West Semitic Seals,* IsrEJ 35, 1985, 1-7; L.G. Herr, *The Servant of Baalis,* BA 48, 1985, 169-172; A. Lemaire, *Sept sceaux nord-ouest sémitiques inscrits,* in *N. Avigad Volume,* Erls 18, 1985, 29-32; id., *Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique,* Syria 62, 1985, 31-47; O. Keel-S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel I,* OrbBibOr 67, 1985; E.M. Meyers, *The Shelomith Seal and the Judean Restoration,* in *N. Avigad Volume,* Erls 18, 1985, 33-38; Y. Shiloh, *A Hoard of Hebrew Bullae from the City of David,* in *N. Avigad Volume,* Erls 18, 1985, 73-77; R. Giveon-A. Lemaire, *Sceau phénicien inscrit d'Akko avec scène religieuse,* Semitica 35, 1985, 27-32; P. Bordreuil, *Inscriptions sigillaires ouest-sémitiques. III, Sceaux de dignitaires et de rois syro-palestiniens du VIIIe et du VIIe siècle avant J.C.,* Syria 62, 1985, 21-29; id., *Catalogue des sceaux ouest-sémitiques inscrits de la Bibliothèque Nationale, du Louvre et du Musée Biblique de Bible et Terre Sainte,* Paris, 1986.

ALem

SIGILLO, IMPRONTE DI Le impronte di un →sigillo sull'argilla friabile si trovano su un certo numero di vasi palestinesi, soprattutto giare. Il loro esatto significato è stato e rimane, in parte, dubbio; sembrano esser state essenzialmente utilizzate per segnare che una giara e/o il suo contenuto appartenevano all'amministrazione ufficiale, reale o provinciale. La loro utilizzazione sembra legata alla gestione dei beni della corona o del governatore, o anche del sommo sacerdote (e/o governatore) della provincia di Giudea. Le giare stesse, o gli altri vasi occasionalmente attestati, sembrano esser stati soprattutto utilizzati per contenere vino e le si possono accostare alle famose impronte di sigilli di Rodi dell'epoca ellenistica. Se ne distinguono diversi tipi legati a contesti storici differenti.

1 Epoca di Ezechia Si conoscono oggi più di mille "impronte di sigilli reali" che, oltre a un emblema, scarabeo volante o sole alato, recavano l'iscrizione *lmlk,* "appartenente al re" e, di solito, il nome di una delle seguenti quattro città: *ḥbrn,* "Ebron", *śwkh,* "Soco", *z(y)p,* "Zif" e *mmšt,* città di incerta identificazione, forse da situare nella regione di Amwas. Queste quattro città erano probabilmente centri amministrativi della gestione dei beni della corona. Gli scavi di Lachis hanno messo in luce più di 400 impronte di sigilli reali e, dalla loro stratigrafia, sono chiaramente da datare al III strato, cioè prima della conquista della città da parte di Sennacherib nel 701 a.C. Queste erano realizzate in serie nei laboratori reali della ceramica ed è probabile che siano stati utilizzati per realizzarle solo 22 differenti sigilli. Le stesse giare "reali", di tipo assai uniforme e contenenti circa 40-50 litri, potevano anche avere delle impronte sigillari dette "private", probabilmente quelle di funzionari regii responsabili della loro fabbricazione o della gestione dei beni della corona. Giare del medesimo tipo potevano pure essere marcate con impronte sigillari che rappresentavano un cavallo al galoppo. Come mostrano gli scavi di Lachis, queste giare sembrano essere servite soprattutto per il rifornimento dei soldati nelle diverse guarnigioni.

2 Epoca di Giosia Circa un secolo più tardi, si vede apparire un tipo di giara molto simile al precedente, ma segnato da un'impronta sigillare che rappresentava diverse forme di decorazione. Si pensa generalmente che queste giare siano della seconda metà del VII sec. a.C.

3 Epoca persiana In quest'epoca si possono distinguere tre tipi principali:

A *Impronte di sigilli aramaici m(w)šh, "Mosa".* Risalgono probabilmente all'inizio dell'epoca persiana o anche all'epoca neobabilonese; sono state trovate nei dintorni di Gerusalemme, soprattutto a nord, nel tell en-Nasbeh (Mizpa) e Gabaon. Mosa, città di Beniamino (Gs 18,26) circa 8 km a ovest di Gerusalemme, era probabilmente una proprietà che dipendeva direttamente dal governatore della provincia neobabilonese, poi persiana.

B *Impronte di sigilli aramaici della provincia di Giuda.* Queste impronte sigillari recano generalmente *yhwd* e/o *hpḥ(w)h,* "il governatore" e/o un nome proprio, forse quello del governatore. Altre impronte sigillari più tardive recano *yhd, yh* o anche semplicemente *h/y.* Le prime impronte sigillari, che sono probabilmente della fine del VI secolo e della prima metà del V secolo a.C., ci danno i nomi di molti governatori della Giudea prima di Neemia.

C *Impronte di sigilli a motivo animale.* Numerose impronte sigillari rappresentano un animale, soprattutto un leone; sono probabilmente del V secolo a.C.

4 Epoca ellenistica Probabilmente a quest'epoca (III-II sec. a.C.) risalgono le impronte sigillari *yhd*

ṭ e *yršlm* in paleoebraico, scrittura arcaizzante che appare anche sulle monete di quest'epoca.

Bibl. BRL², 299-307; N. Avigad, *A New Class of Yehud Stamps*, IsrEJ 7, 1957, 146-153; id., *New Light on the MŞH Seal Impressions*, IsrEJ 8, 1958, 113-119; id., *Yehûd or Haʿir?*, BASOR, 158, 1960, 23-27; P.W. Lapp, *Ptolemaic Stamped Handles from Judah*, BASOR 172, 1963, 22-35; H.N. Richardson, *A Stamped Handle from Khirbet Yarmuk*, BASOR 192, 1968, 12-16; F.M. Cross, *Two Notes on Palestinian Inscriptions of the Persian Age*, BASOR 193, 1969, 19-24; id., *Judean Stamps*, in *W.F. Albright Volume*, ErIs 9, 1969, 20-27; P. Welten, *Die Königs-Stempel*, Wiesbaden, 1969; H. Seyrig, *Sur l'usage de timbrer les amphores*, Syria 47, 1970, 287-290; N. Avigad, *Two Hebrew Inscriptions on Wine Jars*, IsrEJ 22, 1972, 1-9; id., *More Evidence on the Judean Post-Exilic Stamps*, IsrEJ 24, 1974, 52-58; B. Delavault-A. Lemaire, *La tablette ougaritique RS 16127 et l'abréviation ʿ.T² en nord-ouest sémitique*, Semitica 25, 1975, 31-41; A. Lemaire, *Remarques sur la datation des estampilles lmlk*, VT 25, 1975, 678-682; id., *MMŠT = Amwas, vers la solution d'une énigme de l'épigraphie hébraïque*, RB 82, 1975, 15-23; N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Qedem 4, 1976; D. Ussishkin, *Royal Storage Jars and Private Seal Impressions*, BASOR 223, 1976, 1-13; id., *The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Storage Jars*, Tel Aviv 4, 1977, 28-60; A. Lemaire, Syria 54, 1977, 130-131; R. Hestrin-M. Dayagi-Mendels, *Inscribed Seals*, Jerusalem, 1979; N. Naʿaman, *Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the lmlk Stamps*, VT 29, 1979, 61-86; A. Lemaire, *Classification des estampilles royales judéennes*, in *Y. Aharoni Memorial Volume*, ErIsr 15, 1981, 54*-60*; E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster-Jerusalem, 1982, 196-214; A.F. Rainey, *Wine from Royal Wineyards*, BASOR 245, 1982, 57-62; R. Hestrin, *Hebrew Seals of Officials*, in L. Gorelick-E. Williams-Forte (ed.), *Ancient Seals and the Bible*, Malibu, 1983, 50-54; H. Mommsen-I. Perlman-J. Yellin, *The Provenience of the lmlk Jars*, IsrEJ 34, 1984, 89-113; G. Barkay, *Estampille du cheval galopant*, Cathedra 36, 1985, 197-200; Y. Garfinkel, *A Hierarchic Pattern in the Private Seal-Impressions on the lmlk Jar-Handles*, in *N. Avigad Volume*, ErIs 18, 1985, 108-115; D.T. Ariel et al., *A Group of Stamped Hellenistic Storage-Jar Handles from Dor*, IsrEJ 35, 1985, 135-152.

ALem

SIGNORA ELETTA Persona designata come destinataria, insieme ai suoi figli, di 2Gv. Nel testo: *eklektē kuria* (2Gv 1). Entrambi i termini *eklektē* (cioè "eletta", "notevole tra tutte", equivalente a "Eccellente" delle moderne formule di cortesia) e *kuria* (femminile di *kurios*, "Signore", dunque "gran Signora") può essere un nome proprio. Il breve scritto dell' "anziano" *(presbuteros)* sarebbe dunque destinato a una certa "Eccellente Kiria" o meglio a una "Signora Eletta" e alla famiglia della quale ella sarebbe la madre naturale. Contro questa ipotesi è stato osservato il mutamento del numero, talvolta singolare (vv. 4.5.13), talvolta plurale (vv. 6.8.10.12) nelle espressioni dell'autore; questo argomento non è per se stesso molto convincente, perché l'indirizzo finale menziona come destinatari "i figli" insieme con la madre. L'esame del testo porta però molto più sicuramente a vedere nella S.E. una personificazione della Chiesa o ancor meglio di una chiesa particolare, assemblea dei cristiani dei quali ella è "la madre" e che sono essi stessi "eletti" da Dio (1Pt 1,1) per servire il suo eterno progetto di salvezza (cfr. Rm 11,7; 1Cor 1,27-30; ecc.). In questa prospettiva tutto risulta più chiaro: l'amore nella Verità evangelica con cui sono amati i figli di questa "Signora" da tutti coloro che hanno conosciuto questa Verità (vv. 1-6; cfr. Gv 13,35; 15,12-17; ecc.), l'invito a respingere i predicatori di dottrine diverse da quella di Cristo (vv. 7-10), l'evocazione di un'altra "Eletta", sorella della prima e dei suoi figli (v. 13), cioè di un'altra chiesa particolare, nella quale si trova l' "anziano". E se, come la maggior parte degli esegeti moderni ritiene, questi è proprio l'apostolo Giovanni che da Efeso, dove risiede e la cui Chiesa è probabilmente l' "Eletta" del v. 13, veglia sull'insieme delle giovani Chiese dell'Asia Minore, minacciate, alla fine del I secolo dall'errato insegnamento dei falsi dottori, la Signora "Eletta" dell'indirizzo finale è la personificazione di una di queste chiese; si tratta forse di quella di Filadelfia, la più fedele delle sette Chiese, anch'esse tutte personificate, destinatarie delle famose "lettere" di Ap 2-3.

Bibl. Commentari alla seconda lettera di →Giovanni.

AMGer

SIGNORE

1 Vocabolario Il termine s. (in ebr. *ʾādôn;* aramaico *mārāʾ;* greco *kyrios*) significa "padrone", colui che dispone legalmente di qualcuno o di qualche cosa; è usato in questo senso per gli uomini e per gli dei. Si è il s. di uno schiavo, di un animale, di una cosa (per es., Gen 24,12; Mt 10,24; Lc 19,33; Gal 4,1) e spesso non si fa distinzione tra il proprietario (ebr. *baʿal;* greco *despotēs*) e il s. Il titolo di "signore", "mio signore" (ebr. *ʾādōnî;* aram. *mārî*) è dato non solo al padrone di uno schiavo, ma anche ai personaggi importanti (per es., Gen 23,6), spesso ai rabbini (StrBill, 1,526). Nel greco biblico *kurie* è spesso una formula di cortesia, come il latino *domine*.

2 Il sovrano come signore In Egitto e nei paesi semiti il re era sempre considerato come il s. del paese e dei suoi sudditi. Questi si chiamano suoi schiavi o suoi servitori (per es., Gen 40,20; 41,10.37s; Es 10,7; 1Sam 16,15s; 2Sam 14,6; per le lettere di El-Amarna e le numerose iscrizioni semitiche cfr. L. Cerfaux, RSPT 11, 1922, 40-71). Le espressioni "mio signore" e "il signore di" sono dunque veri e propri titoli regali. Questo titolo era dato sia ai re divini d'Egitto sia a quelli della Mesopotamia e dei piccoli stati del Vicino Oriente che non pretendevano la divinizzazione. Non ha di per sé significato religioso; esprime solo il sovrano potere del re sui suoi

sudditi. Fu tuttavia nelle province orientali che l'imperatore romano ebbe per la prima volta il titolo di s. (At 25,26). Augusto e Tiberio lo rifiutarono come un segno di bassa adulazione; ma i loro successori pretesero di essere venerati come s. Gli Ebrei (Filone, *Legatio ad Gaium* 44-46) e anche i cristiani non rifiutarono di chiamare l'imperatore s., sebbene considerassero un'aberrazione il suo culto; se ne deduce che il titolo in sè non aveva significato religioso.

3 Il Signore Dio

A *Paralleli nel Vicino Oriente.* Le religioni egiziane e semitiche veneravano gli dei come i s. supremi del loro paese, del loro Tempio e del loro destino, e per questo motivo venivano normalmente invocati con il titolo di "mio signore". Ciò appare da numerose iscrizioni e dai nomi di persona composti da *ʾādôn* (signore) o *ʿebed* (servitore), per es., Adoni-Bezek, Adoni-Zedek, Adonia, Abdiel (accadico *abdi-ili*, "servo di El"), Abdia ("servo di Jahweh").

B *AT.* Jahweh è chiamato S. perché egli ha creato il suo popolo e di conseguenza ne è il proprietario e comanda su di esso legittimamente; ha inoltre liberato il suo popolo dalla schiavitù dell'Egitto (Es 19,4-6; Sal 100,3; Is 1,24; 6,1.8; 43,1.21; 60,21). Egli è il S. di tutta la terra (Gs 3,11.13; Mi 4,13); la sua gloria riempie la terra perché egli ha creato il cielo e la terra (Gen 1,1; Is 6,3). È il S. dei S. (Dt 10,17; Sal 136,3). Nell'AT 2Sam 3,4 è la più antica attestazione databile del fatto che Israele dava il titolo di s. al suo Dio (Adonai). Jahweh non è chiamato *hāʾādôn* (il s.) che una trentina di volte, ma la stessa idea è espressa 450 volte con *ʾădōnāy*, che è pertanto la forma riservata a Dio. I critici non sono d'accordo sull'origine di questa forma. Secondo Dalman e Baudissin le forme *ʾădōnî*/*ʾădōnāy* "mio S." sono state solo molto tardi sostituite da *ʾădōnāy*, anche dopo la redazione dei testi della Bibbia ebraica, per fare una chiara distinzione tra il mondo sacro di Dio e il campo profano. Eissfeldt, invece, è convinto che *ʾădōnāy* non sia un adattamento artificiale di *ʾădōnî*, ma un'antica forma enfatica, già nota a Ugarit, che nella Bibbia sarebbe attestata dal X sec. a.C. (Es 15,17). Essa esprimerebbe dunque la superiorità della signoria di Dio su tutto ciò che è chiamato s. Ma anche Eissfeldt accetta l'idea che degli scribi posteriori abbiano mutato, in numerosi casi, *ʾădōnî* in *ʾădōnāy*, perché quest'ultimo titolo diventava sempre più usato. Il nome stesso di Jahweh fu progressivamente sostituito con il titolo di s., e ciò spiega perché la versione greca dei LXX potesse regolarmente tradurlo con *kurios*. Ciò è vero per i grandi manoscritti, come per es. il codice Vaticano, ma lo è meno per i manoscritti autenticamente ebraici, precristiani (per es. papiro Fouad 266; manoscritti di Naḥal Ḥever), dove il nome divino *JHWH* è trascritto in lettere ebraiche. Vi sono tuttavia delle innegabili indicazioni che gli ebrei palestinesi tendevano sempre più a sostituire Jahweh con "il Signore" (per es. *mārē'* o *maryā'* nei testi aramaici di Qumrân; cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 20,90; 13,68; TestLevi 18,2; ecc.). Nella lettura masoretica della Bibbia il →tetragramma è sistematicamente sostituito da *ʾădōnāy*. L'uso di *kurios* per designare Dio era assolutamente estraneo alla mentalità religiosa dei Greci. A differenza dei Semiti, i Greci non veneravano i loro dei come creatori e s. degli uomini e del mondo, né come i padroni dei loro destini, ma come degli esseri più potenti, appartenenti a uno stesso mondo organico, sottomessi come gli uomini alle stesse fatalità. Per questo motivo gli dei greci non furono mai chiamati s. prima del periodo ellenistico, quando vennero introdotte in Grecia le divinità, le religioni e le idee orientali. Nel 1 sec. a.C. espressioni come *kyrios serapis*, *kyrios asklēpios*, *kyrios isis* si sono diffuse dappertutto, e più tardi Paolo poteva opporre ai numerosi dei e s. del mondo ellenistico l'unico Dio, il Padre, e l'unico S. (1Cor 8,5-6).

C *NT.* Nel NT Dio è chiamato S. o "il S." soprattutto nelle citazioni dell'AT (per es., Mc 12,11.36; Gv 12,38; At 2,34; Rm 4,8; 9,28; Eb 7,21), ma anche altrove (per es. Mt 1,20.24; 2,13.19; Lc 1,11; 2,9, dove S. significa "Dio", come nella LXX). Il termine ha ancora, talvolta, il suo significato primitivo (Mt 11,25 = Lc 10,21; At 17,24; 1Tm 6,15; Ap 1,8; 11,17; ecc.) che esprime il dominio sovrano di Dio sia in quanto re (1Tm 6,15) sia come creatore del mondo (Mt 11,25; At 17,24; Ap 1,8; ecc.).

4 Il Signore Gesù L'attribuzione del titolo S. a Gesù è di origine prepaolina (Fil 2,6-11) e deriva senza dubbio dal kerigma molto antico dei giudeocristiani palestinesi. I Vangeli chiamano Gesù il S. da prima della sua risurrezione. Questo uso è raro in Mt e in Mc. Nel suo significato teologico lo si trova solo in Mc 11,3 par.; Mt 21,3; Mt 24,42. Al contrario, esso è caratteristico di Luca (per es., 10,39.40.41; 11,1.39; ecc.). Mc 9,5 (cfr. Mt 17,4; Lc 9,33); 11,21; 14,45; Mt 26,49; Gv 1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8; 20,16 hanno conservato il titolo aramaico di →"rabbi" o →"rabbunì". Non c'è dubbio che i discepoli e i contemporanei abbiano chiamato Gesù con il titolo di "mio S."; era infatti il titolo dato ai rabbini e ad altri personaggi importanti. Per i suoi discepoli Gesù era "il maestro" (Lc 22,11); egli accettava questo titolo e lo rivendicava per sé solo (Mt 23,8.10). Ma Gesù era anche l'unto di Dio (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20) e gli apostoli speravano di partecipare al suo potere regale (Mc 1,37; Mt 20,21). Tale è il senso del titolo di S. in Mt 21,3; Mc 11,3; Lc 19,31, e più chiaramente ancora in Lc 1,43; 2,11; At 2,36. La dignità regale di Gesù superava quella di Davide che aveva riconosciuto l'unto come suo s. (Mt 22,44 par.; cfr. Sal 110,1), poichè in Gesù si manifestava il potere regale di Dio (Mt 12,28; Lc 11,20). Ma Gesù è entrato nella gloria solo attraverso la sua morte e la sua risurrezione (Lc 24,26; Eb 2,9; 1Pt 1,11); è allora entrato nell'esercizio perfetto del suo potere regale, della sua signoria. Dio ha costituito Gesù crocifisso come Cristo (unto), come s. e come giudice dei vivi e dei morti (Gv 5,22; At 10,42). Dio gli ha dato ogni potere e lo ha fatto ascendere al cielo (Mt 28,18; Mc 16,19; At 2,33; 5,31; 7,55; Ef 1,20s; cfr. Mt 26,64). Da allora

Gesù partecipa del potere regale di Dio stesso. Come i servi della parabola (Mt 24,42-51; Mc 13,33-37; Lc 12,35-46), i discepoli attendevano il loro s. e imploravano la sua venuta con la formula →*maranatha* ("vieni, o S."; 1Cor 16,22; Ap 22,20). Paolo ha preso questa invocazione dalla comunità cristiana di Gerusalemme, così come vi ha preso l'espressione "i fratelli del S." (1Cor 9,5; cfr. Gal 1,19). Questa è l'origine dell'espressione "nostro S. Gesù Cristo", in cui il senso primitivo della parola S. è stato conservato ed esprime la sovranità e la signoria di Cristo glorificato. Tutti questi testi mostrano che nella comunità di Gerusalemme il Cristo glorificato fu fin dagli inizi invocato come il S.

Nello stesso senso, il più delle volte, Paolo chiama Gesù il S. Cristo è morto e risuscitato "per essere il S. dei morti e dei vivi" (Rm 14,9); egli è il Capo di ogni principato e di ogni Potestà (Col 2,10; cfr. Ef 1,20-22); tutto gli è sottomesso (1Cor 15,28; Ef 1,22; Eb 2,5-8; cfr. Sal 8,6). Egli è il S. che comanda o acconsente (1Cor 14,37; 16,7), che domina la vita dei suoi servi (Rm 14,18; 1Cor 7,22) e che li giudicherà (1Cor 4,4; 1Ts 4,6; 2Ts 1,9; ecc.). "Servo di Gesù Cristo" è diventato un titolo onorifico (Rm 1,1; Gc 1,1; 2Pt 1,1), come alla corte reale quello di "servo del re" (2Sam 15,34; 16,6; ecc.), che designa un alto funzionario. Per Paolo la ragione della glorificazione di Cristo è la sua perfetta obbedienza fino alla morte (Fil 2,9-11). In quel momento Dio ha dato a Gesù Cristo un nome: quello di S. Chi riceve un nome, riceve anche la dignità corrispondente: Cristo ha dunque ricevuto il potere supremo, davanti a lui tutti devono piegare il ginocchio come davanti al potere supremo di Dio (cfr. Is 45,23). Cristo glorificato partecipa dunque al potere sovrano e alla potestà di Dio, di modo che l'apostolo Paolo può dire anche che con la sua risurrezione Gesù è stato costituito Figlio di Dio (Rm 1,4). È il motivo per cui il NT applica a Gesù dei testi nei quali Jahweh è chiamato S. (cfr. Mc 1,2 e Is 40,3; Rm 10,13 e Gl 3,5; 1Pt 2,4 e Sal 34,9; 1Pt 3,14s e Is 8,12s; ecc.). In tal modo il titolo il S. applicato a Cristo acquista un significato teologico. Non perché esprime direttamente la natura di Cristo (resa con la parola *theos*, "Dio"), ma perché attribuisce a Cristo il potere sovrano di Dio. Per essere cristiano bisogna confessare che Gesù è il S.; questa confessione non può avvenire che sotto l'influenza dello Spirito Santo (1Cor 12,3). Ma il cristiano confessa un solo S.: Gesù Cristo, l'unico mediatore nell'opera della creazione e della nostra redenzione (Col 1,16; Gv 1,3), così come non confessa che un solo Dio, il Padre, l'unico principio e l'unico fine di tutti gli esseri creati (1Cor 8,6). Paolo respinge dunque "i numerosi dei e s. dei pagani"; con queste parole egli esprime la sua avversione per il culto con cui i pagani onorano una moltitudine di dei e di s. celesti, come pure l'imperatore che doveva essere onorato come s. in terra. Questo atteggiamento doveva sfociare in un conflitto con le autorità romane, quando esse vorranno costringere i cristiani a riconoscere il potere divino dell'imperatore.

Bibl. DBS, V, 200-228; ExWNT, II, 811-820; TWAT, I, 62-78; TWNT, III, 1038-1094; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1921²; E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult*, Tübingen, 1919; L. Cerfaux, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus*, RSPT 2, 1922, 40-71; 12, 1923, 27-51; id., *Le nom divin Kyrios dans la Bible*, RSPT 20, 1931, 27-51; id., *Adonaï et Kyrios*, RSPT 20, 1931, 417-452; W. Foerster, *Herr ist Jesus*, Güttersloh, 1924; K. Prümm, *Herrscherkult und N.T.*, Bb 9, 1928, 3-25.129-142.289-301; W.W. von Baudissin, *Kyrios*, Giessen, 1929; J. Dupont, *Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*, VieSp 83, 1950, 385-146; E. Schweizer, *Der Glaube an Jesus den "Herrn" in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde*, EvT 17, 1957, 7-21; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg, 1959; H. Schlier, *La Seigneurie du Christ*, LumièreV 57, 1962, 64-80; A. George, *La Seigneurie de Jésus dans le Règne de Dieu d'après les évangiles synoptiques*, LumièreV 57, 1962, 22-42; P.E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes pré-pauliniens*, Bruges-Paris, 1967; G.E. Wright, *The Old Testament and Theology*, New York, 1969, 97-120. PvI-ASch

SIGNORE-PACE In ebr. *yhwh šālôm;* nome dell'altare eretto da Gedeone in onore di Jahweh a Ofra (Gdc 6,24). MDef

SILA In greco *silas*, forma grecizzata dell'aram. *šîbā'* (da *šᵉ'îbā'*, "il domandato") il cui adattamento latino è *silvanus* (→Silvano); giudeocristiano, profeta della Chiesa cristiana di Gerusalemme, nella quale occupava un posto importante, forse perché cittadino romano (At 16,37s). Fu delegato con Giuda a comunicare le decisioni di Gerusalemme alla comunità di Antiochia (15,28-32). Ma S. rimase ad Antiochia (15,34) e accompagnò Paolo nel suo secondo viaggio missionario (15,40) fino a Berea (17,10-15), dove si fermò. Sotto il nome latinizzato di →Silvano, S. è nominato nell'indirizzo di 1Ts (1,1), 2Ts (1,1), nell'epilogo di 1Pt (5,12), in 2Cor 1,19; Paolo lo menziona con Timoteo, come compagni della sua predicazione a Corinto. Nella trasmissione o nella redazione di 2Pt (cfr. 5,12) egli ha una parte che è tuttora discussa. AvdB-JLong

SILCHIM In ebr. *šilḥîm;* località del Negheb di Giuda (Gs 15,32), spesso confusa a torto con →Saruchen; localizzazione incerta. MDef

SILO In ebr. *šilô, šîlô, šilōh;* importante città dei monti di Efraim. E. Robinson identificò S. con ḫirbet Selūn, 22 km a sud di Nablus, e tutti gli autori moderni hanno accettato l'identificazione, eccetto A.T. Richardson (*The Site of Siloh*, PEFQ 57, 1925, 162s) che ha invece proposto ḫirbet Bēt Sila, una rovina 1,5 km da Bētūniā. Ciò è confermato dalla descrizione di Gdc 21,19: "la città si trova a nord di Betel, a oriente della strada che va da Betel a Sichem e a mezzogiorno di Lebona" e perciò S.

apparteneva a Efraim. Secondo i testi più antichi l'arca era stata collocata a S. in un santuario (in ebr. *hêkal*), il tempio di Jahweh Sabaot (1Sam 1,3.7.9.24; 3,3.15), dove prestavano servizio il sacerdote Eli e la sua famiglia, e anche il giovane Samuele (1Sam 3,15.21; cfr. 1Sam 14,3; 1Re 2,27). Gli Israeliti vi si recavano annualmente in pellegrinaggio (1Sam 1,3; 2,14; cfr. Gdc 21,19-21). Quando ci fu la battaglia di Afek contro i Filistei, gli Israeliti mandarono a prendere l'arca perché servisse da protezione, ma dopo la loro disfatta e la cattura dell'arca, essa non fece più ritorno a Silo. Non sappiamo quando e come S. fu sottomessa agli Israeliti. Secondo i testi più recenti della tradizione sacerdotale la Tenda del convegno fu eretta a S. subito dopo la conquista e Giosuè in S. tirò a sorte il territorio non ancora occupato di Canaan per sette tribù (Gs 18; 19,51) e le città destinate ai leviti (Gs 21,1-8). Fu a S. che le tribù si separarono e poi si riunirono per muovere guerra alle tribù di Transgiordania (Gs 22,9.12). Fin dall'epoca dei Giudici vi si trovava un santuario che durò a lungo (Gdc 18,31). Al tempo della monarchia il profeta Achia di S. annunciò la divisione del regno di Salomone (1Re 11,29; 12,15; 2Cr 9,29; 10,15) e la fine della dinastia di Geroboamo (1Re 14,2.4; 15,29). Poco prima dell'esilio Geremia profetizzò la distruzione del Tempio di Gerusalemme e diede come esempio la sorte di S. (7,12-14; 26,6-9; Sal 78,60; cfr. infra). Dopo la caduta di Gerusalemme alcuni uomini di S., Sichem e Samaria furono assassinati durante la loro marcia verso Gerusalemme (Ger 41,5).

Un sondaggio a ḫirbet Selūn era stato fatto da A. Schmidt nel 1922 prima che iniziassero gli scavi diretti da H. Kjaer nel 1926, 1929 e 1932, e da S. Holm-Nielsen nel 1923. I. Finkelstein riprese gli scavi dal 1981 al 1984, per verificare la datazione del muraglione scoperto a nord e quella contestata dei livelli che avevano evidenziato le "giare a collare" (collared rim jars) in uno strato di distruzione. Contrariamente a M.L. Buhl, che pone nel Bronzo Antico una prima occupazione, I. Finkelstein pensa che non ci sia stato alcun insediamento sul tell prima del Bronzo Medio e che ḫirbet Rafīd, situato 1 km a sud-ovest di S., rappresenterebbe il sito che dominava la valle in quel periodo. Nel Bronzo Medio IIB una popolazione straniera vi si insediò e sotterrò i suoi morti nelle tombe scavate nella roccia; il villaggio non è fortificato. In una seconda fase, si costruì una grossa muraglia sostenuta da uno spalto per stabilizzare la pendenza là dove è troppo ripida.

Dal lato nord, una serie di stanze-magazzini procedono lungo la muraglia e in una di queste è stato trovato un ammasso di oggetti di rame e di bronzo di stile hittita e molte giare per l'immagazzinamento, ma nessun vaso domestico. La città fu distrutta da un violento incendio. Il luogo fu rioccupato nel Bronzo Recente, senza fortificazione; il bastione AA di Buhl si è rivelato essere un muro di terrazza (BAR 12, 1968, 41 nota 4). Sembra che la popolazione, notevole in principio, diminuì progressivamente fino ad abbandonare il sito prima dell'inizio del Ferro. Tra i numerosi oggetti di ceramica, è stata trovata una serie di vasi contenenti ossa di animali e tracce di fuoco. Nel periodo del Ferro l'occupazione avvenne fin dall'inizio del XII secolo, sull'insieme del tell. Sono stati scoperti numerosi silos ricoperti di pietre, costruiti nel terrapieno del Bronzo Medio nel lato orientale della città, e dei magazzini addossati al terrapieno nei quali si trovavano numerose "giare a collare", giare con fondo a punta per immagazzinamento, lumi, crateri, pentole, mole, ecc., nella parte occidentale del tell. Il sito sarebbe stato distrutto da un violento incendio nella metà dell'XI secolo, secondo Finkelstein e Kjaer, contrariamente a Buhl che arretra tale distruzione alla fine dell'VIII secolo. Durante il Ferro II il sito fu progressivamente abbandonato. Esso viene rioccupato a partire dal periodo ellenistico senza interruzione fino all'epoca delle crociate. Gli occupanti romani e bizantini si insediarono sulla sommità del tell e distrussero gli insediamenti precedenti anche nella parte meridionale. La città allora si espanse e due chiese furono costruite sul declivio meridionale. La città sarà luogo di pellegrinaggio fino al XVI secolo.

S. non ebbe il ruolo di santuario centrale per le tribù: la presenza dell'arca fu solo temporanea (1Sam 1-4), e dopo la sua permanenza presso i Filistei non vi fece più ritorno; mai nei testi antichi la città appare come un luogo di raduno all'epoca dei Giudici, tranne che nella glossa di Gdc 21,12, contrariamente a Mizpa (Gdc 20,1-3; 1Sam 7,5-12; 10,17-27; ecc.); infine la sola tradizione sacerdotale fa risalire l'erezione della Tenda del convegno a S. all'inizio dell'insediamento in Canaan (Gs 18; 19; 21; 22). Data la completa distruzione degli strati antichi sulla sommità del tell durante l'epoca romana e bizantina, non si è finora trovato nessun resto di un santuario, tranne alcuni vasi detti cultuali. Finkelstein assomma gli indizi per ritenere S. un santuario regionale, a partire dal Bronzo Medio fino al Ferro I, il primo luogo di culto delle tribù; i magazzini diventano degli annessi del tempio per depositare le offerte (BAr-W 12, 1986, 39-41). Ma egli non tiene sufficientemente conto delle numerose giare di stoccaggio, mole, pentole e altri oggetti domestici che fanno si che il luogo sia prima di tutto un centro agricolo con un'altura e non un santuario centrale. S. fu distrutta dai Filistei? Nel rapporto finale degli scavi danesi Buhl e Holm-Nielsen arrivano alla conclusione che né gli scavi nè la Bibbia provano che S. sia stata distrutta dai Filistei; inoltre, essi datano le "giare a collare" al Ferro II e lo strato di cenere in cui sono state trovate alla fine dell'VIII secolo. Invece Kjaer e Finkelstein datano il violento incendio di cui si trovano tracce sull'insieme del tell alla metà dell'XI secolo e le giare al Ferro I (H. Kjaer, JPOS 10, 1930, 105; Finkelstein, RB 91, 1984, 404). Day dimostra che l'avvertimento di Ger 7,12-14, sotto la forma deuteronomistica, concerne proprio la distruzione di S. da parte dei Filistei perché il solo luogo legittimo che Jahweh ha scelto è il Tempio di Gerusalemme costruito nel X secolo; per questo S. non

può essere che un luogo scelto anteriormente alla costruzione del Tempio salomonico (*The Destruction of the Sanctuary and Jeremiah VII, 12, 14*, VTS 30, 1979, 87-94).

Bibl. Abel, II, 462-463; EAEHL, IV, 1098-1110; Vogel, 1, 77; II, 82; H. Kjaer, *The Danish Excavation of Shiloh, Preliminary Report*, PEFQS 59, 1927, 202-213; id., *The Excavation of Siloh 1929. Preliminary Report*, JPOS 10, 1930, 87-174; id., *A Summary Report of the Second Danish Expedition 1929*, PEFQS 63, 1931, 71-88; O. Eissfeldt, *Silo und Jerusalem*, VTS 4, 1957, 138-147; M. Haran, *Shiloh and Jerusalem: The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch*, JBL 81, 1962, 14-24; M. Noth, *Samuel und Silo*, VT 13, 1963, 390-400; M.A. Cohen, *The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel*, HUCA, 1965, 59-98; W.H. Irwin, *Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie*, RB 72, 1965, 160-184; M.L. Buhl-S. Holm-Nielsen, *Shiloh. The Danish Excavations at Tell Sailun, Palestine, in 1926, 1929, 1932 and 1963: The Pre-Hellenistic Remains*, Copenhagen, 1969; J. van Rossum, *Wanneer is Silo verwoest?*, NedTTs 24, 1969-70, 321-332; Y. Shiloh, *The Camp in Shiloh*, in *Eretz Shomron. 30th Archaeological Convention Sept. 1972*, Jerusalem, 1973, 10-18; E. Otto, *Silo und Jerusalem*, ThZ 32, 1976, 65-66; M. Bar-Magen, *The Sanctuary of Shilo*, BethM 97, 1984, 149-153; I. Finkelstein-B. Brandl, *A Group of Metal Objects from Shiloh*, IsrMusJ 4, 1985, 17-26; I. Finkelstein-S. Bunimowitz-Z. Lederman, *Excavations at Siloh, 1981-1983*, Qadm 17, 1984, 15-25; id., *Chronique archéologique Seilûn: Silo (1981-82)*, RB 91, 1984, 260-267.404-406; F.G. Andersen, *Shiloh. The Danish Excavations at Tell Sailun, Palestine in 1926, 1929 and 1963. II. The Remains from the Hellenistic to the Mamluk Periods*, Copenhagen, 1985; I. Finkelstein, *Shiloh yields some, but not all, of its Secrets*, BAR 12, 1986. MBeau

SILOE In ebr. *šilōaḥ* "inviata" (allusione all'acqua proveniente dal Ghicon); in greco *silōam;* piscina posta entro le mura a sud-est di Gerusalemme. Raccoglieva le acque del Ghicon attraverso un canale scavato nella roccia della valle del Cedron da Ezechia (Ne 3,15; 2Re 20,20; 2Cr 32,20; Is 22,11; →Siloe, iscrizione di). Grazie all'acqua della piscina di S. il cieco nato ricupera la vista seguendo le parole di Gesù (Gv 9,7; 11). La torre di S., di cui Lc 13,4 ricorda il crollo, doveva essere situata nelle vicinanze. →Gerusalemme. MDef

SILVANO In greco *silouanos*, dal latino *silvanus*, forma latinizzata del nome di →Sila, usata in 2Cor 1,19; 1Ts 1; 2Ts 1,1; 1Pt 5,12. At usa unicamente la forma Sila. AvdB-JLong

SILVANO INSEGNAMENTI →apocrifi del NT.

SIMEI In ebr. *šim'ī*, forse una forma abbreviata di *šema'yāh*, "Jahweh ha ascoltato"; (→Semaia), uomo di Beniamino, figlio di Ghera, della tribù di Beniamino, del clan di Saul. A Bacurim maledice →Davide in fuga davanti ad →Assalonne per aver versato il sangue della casa di →(2) Saul; ma implora il suo perdono dopo la morte di Assalonne. Davide usa pietà, nonostante le proteste dei figli di →Zeruia (2Sam 16,5-14; 19,16-24). Tale atteggiamento è certo suggerito dalle circostanze: in punto di morte egli domanda a Salomone, che non è legato dal suo giuramento, di vendicarsi di S. (1Re 2,8-9). Salomone gli impone delle condizioni molto dure di residenza e trova il pretesto legale per farlo uccidere (1Re 2,36-46).

Bibl. W. Brueggemann, *On Coping with Curse: A Study of 2 Sam 16,5-14*, CBQ 36, 1974, 175-192. JAun

(1) SIMEONE In greco *sumeōn*, dall'ebr. *šim'ôn* (→(2) Simeone; →Simone).

1 Figlio di Giuda e padre di Levi nella genealogia di Gesù in Lc (3,29-30).

2 Abitante di Gerusalemme a cui "era stato rivelato dallo Spirito Santo che non sarebbe morto prima di aver visto il Messia del Signore" (Lc 2,25-26); "spinto dallo Spirito", viene al Tempio per la presentazione del piccolo Gesù, che prende nelle sue braccia, esprimendo i suoi sentimenti nel →*Nunc dimittis* (Lc 2,27-32); profetizza alla Vergine Maria i dolori che la trafiggeranno (Lc 2,34-35).

3 Nome semitico di Simon Pietro in due passi del NT (At 15,14; 2Pt 1,1). JMer

(2) SIMEONE In ebr. *šim'ôn*, "esaudimento", spiegato in Gen 29,33 con "Jahweh ha ascoltato" in ebr. *šāma';* →Simone; →(1) Simeone; secondo figlio di Giacobbe e di Lia (Gen 29,33; 35,23) e, attraverso i suoi figli (46,10; Es 6,15; 2Cr 4,24), antenato della tribù di S.; sarebbe sceso in Egitto all'epoca di Giuseppe (Gen 42,24; Es 1,2). Nei testi recenti di Nm S. partecipa alla marcia delle dodici tribù nel deserto (Nm 1,6.22-23; 2,12-13; 7,36; 10,19; 13,5; 25,14; 26,12-14; 34,20). Lo si ritrova, insieme a Giuda, alla conquista di Canaan, dove ebbe in sorte un certo numero di città (Gs 19,1-9) "in mezzo al possesso dei figli di Giuda".

La storia di S. resta molto oscura. Gen 34 fa supporre che, all'epoca dei patriarchi, S. e Levi, stabilitisi nella regione di Sichem, avessero dovuto lasciarla, senza che si precisi la meta della migrazione, dopo aver vendicato l'onore di Dina (vv. 25-31). Gen 49,5-7 conserverebbe il ricordo di questo fatto di Sichem il cui castigo consiste nella dispersione delle due tribù. Ma gli studi di S. Lehming e A. de Pury sembrano aver dimostrato che la tradizione primitiva di Gen 34 riguardava i "figli di Giacobbe" e che S. e Levi, menzionati solo nei versetti 25,30, sono stati introdotti in un secondo momento nel racconto che dava una buona spiegazione storica della loro maledizione in Gen 49,5-7. Non rimarrebbero, dunque, che i testi che menzionano la presenza di S. nel deserto sud-palestinese al momento della conquista. Niente permette di affermare, o di negare, che S. sia stato in Egitto. È possibile che vi sia disceso e ne sia uscito con Mosè, per ritornare nel Negheb, vicino ai

Calebiti e ai Keniti, nella regione di Cades dove avrebbe nuovamente incontrato il gruppo dell'esodo-Sinai. Ciò che pare certo è che S. è entrato in Canaan dal sud. Insieme a Giuda e ai Keniti, sale dalla città delle Palme (Tamar) e conquista Corma (Gdc 1,16-17; Nm 21,1-3). Le città che gli vengono assegnate sono nel sud della Palestina (Gs 19,1-9; 1Cr 4,28-33) e sono d'altronde enumerate tra le città di Giuda (Gs 15,26b-32). Sembra che i Simeoniti, poco numerosi (1Cr 4,27), siano stati abbastanza presto (1Cr 4,31) assorbiti dalla tribù di Giuda che pare definitivamente costituita sotto Davide. L'amministrazione di Salomone parla solo del "paese" (1Re 4,19) e la benedizione di →Mosè (Dt 33) non menziona più S.; il suo nome rimane tuttavia unito all'ideale di Israele delle 12 tribù (Ez 48,24.33; Gdt 6,5; 9,2-4; Ap 7,7).

Bibl. Abel, II, 50-52; S. Lehming, *Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 34*, ZAW 60, 1958, 228-250; A. de Pury, *Genèse XXXIV et l'histoire*, RB 76, 1969, 5-49; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 490-496. ABoud

SIMMACO →versioni antiche.

SIMON, RICHARD (1638-1712); esegeta francese nato e morto a Dieppe. Entrato nell'Oratorio di Parigi nel 1650, ne esce, poi vi ritorna nel 1662 per esserne definitivamente escluso sedici anni più tardi. Autore fecondo, le sue opere principali sono: *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) e *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689), che furono riedite molte volte e tradotte in latino, inglese e tedesco. Le sue prese di posizione nella critica testuale gli attirarono le più vivaci reazioni della maggior parte degli esegeti e dei teologi dell'epoca, sia cattolici che protestanti. Si pensava che egli attaccasse l'autenticità mosaica del Pentateuco e che la sua concezione dell'ispirazione fosse troppo restrittiva. Fu inoltre accusato di doppiezza, di menzogna, di cattiva fede.

Il giudizio che si dà su di lui oggi è più moderato. R.S. appare piuttosto come uno studioso di grande probità, dall'erudizione strabiliante, ma troppo avanzata per i suoi tempi. È già un moderno per il quale la fede non esclude la ricerca. Certamente, nella sua *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* (1693), egli oppone a torto la posizione dei Padri a quella dell'esegeta. Critico rigoroso, si basa sullo studio della grammatica e delle diverse versioni, diffidando delle idee preconcette e dei sistemi. La sua analisi del testo biblico, per quanto incompleta e maldestra ci possa oggi apparire, mostra come egli avesse un acuto senso dello sviluppo organico dell'AT. A ragion veduta, si vede in lui il "padre della critica".

Bibl. F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik*, 1912; J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Bruges, 1960; H.J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T.* 1969², Neukirchen, 65-70; P. Auvray, *Richard Simon*, Paris, 1974. [P.M. Beaude, *L'accomplissement des prophéties chez Richard Simon*, RSPT 60, 1976, 3-35; J.D. Barthélemy, *Critique et prophétie selon Spinoza, Simon et Bossuet*, in H. Cazelles (éd.), *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Paris, 1987, 319-333; B.E. Schwarzbach, *Les sources rabbiniques de la critique biblique de Rich rd Simon*, in J.R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989, 207-231; J.D. Woodbridge, *Richard Simon le "père de .a critique biblique"*, *ivi*, 193-206]. JMar

SIMONE In greco *simōn*, dall'ebr. *šimʿōn* (→Simeone).

1 Sommo sacerdote figlio di Onia (secondo il testo greco; il testo ebraico lo fa figlio di Johanan, *ywḥnn*); elogiato in Sir 50,1-21; si tratta forse di S. II, figlio di Onia, padre di Onia III e di Giasone, morto verso il 198 a.C. (Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,224-229); l'AT non ne parla altrove.

2 Figlio di Mattatia, soprannominato →Tassi, successore (142-135) di suo fratello Gionata alla testa della nazione giudaica sorta dalla rivolta maccabaica, alla quale S. aveva preso parte attiva sia sotto Giuda Maccabeo (2Mac 8,22; 10,19-20; 1Mac 5,17-23.55; 2Mac 14,17; 1Mac 9,19) che sotto Gionata Maccabeo (1Mac 9,33-41.62-68.74-82; 11,59.64-65; 12,33.38; 13,1-30). Si fa confermare i privilegi concessi da Demetrio II a Gionata e altri ne riceve: Demetrio II accordò infatti all'intero paese l'esenzione del tributo; con tale provvedimento la Giudea divenne praticamente indipendente e poté adottare una cronologia propria (142). Ma S. dovette consolidare la propria posizione contro le ultime guarnigioni siriane di Palestina. Si impadronì della cittadella di Gerusalemme (142) e prese Giaffa, Ghezer e Bet-Zur. Nella stessa Giudea la posizione dei Maccabei era così forte che il popolo ebraico confermò i titoli che S. aveva estorto ai siriani: nel 140 un decreto del popolo lo riconobbe come principe, sommo sacerdote e stratega (capo civile, religioso e militare), "per sempre" finché sorgesse un profeta fedele (1Mac 14,41s). In tal modo una dinastia, quella degli →Asmonei, ebbe accesso al potere; essa fu riconosciuta dai Romani. Un ultimo tentativo dei Siriani (Antioco VII) di imporsi con la forza delle armi terminò con la sconfitta di Cendebeo a Ghezer (134). S. fu assassinato dal genero; gli succedette suo figlio Giovanni Ircano I (1Mac 13-16; Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,194-229).

3 Sovrintendente del Tempio; nemico del sommo sacerdote Onia III, suscita l'avidità di Apollonio descrivendogli le ricchezze del Tempio (2Mac 3-4; 4,3-6; 3,4-11).

4 Il primo dei Dodici, soprannominato →Pietro da Gesù (Mt 16,18; Gv 1,42). L'appellativo Simone si trova soprattutto nei Sinottici e quello di "Simon Pietro" o "Simone, figlio di Giovanni" specialmente in Gv.

5 S. lo Zelota (Mc 3,18; Mt 10,4; in greco *kananaios*, dall'aram. *qan'anayyā'*, "zelota") o lo Zelota (Lc 6,15; At 1,13; greco *zēlōtēs*). Uno dei Dodici, che apparteneva o era appartenuto al movimento →zelota.

6 Uno dei →fratelli di Gesù (Mc 6,3; Mt 13,55), identico al precedente. Da alcuni è identificato con S., figlio di Clopas, menzionato da Eusebio (*Storia ecclesiastica* 3,11,32) come successore di Giacomo a capo della Chiesa di Gerusalemme.

7 Lebbroso, nella cui casa Gesù fu da una donna cosparso di oli profumati (Mc 14,3; Mt 26,6).

8 Fariseo, nella cui casa Gesù fu cosparso d'olio profumato da una peccatrice (Lc 7,36-50). È forse lo stesso del precedente.

9 S. di Cirene, padre di Alessandro e di Rufo. Un soldato romano lo costringe a portare la croce di Gesù (Mc 15,21 par.).

10 S. →Iscariota, padre di Giuda Iscariota (Gv 6,71; 13,2.26).

11 Mago di Samaria che si fece battezzare da Filippo (At 8,9-13); voleva acquistare dagli apostoli il potere di comunicare lo Spirito con l'imposizione delle mani (da cui la parola "simonia"); fu severamente rimproverato dall'apostolo Pietro (8,18-24).

12 Conciatore, di Giaffa; Pietro stette un certo tempo nella sua casa (At 9,43; 10,6.17.32). Si noti che il mestiere di conciatore di pelli era disprezzato dato che obbligava a manipolare cadaveri di animali (Lv 11,39-40). AvdB-ALac

SIMRON In ebr. *Šimrôn;* città cananea il cui re fu sconfitto da Giosuè (Gs 11,1; 12,20 in cui la grafia *Šimrôn mᵉrᵒôn* si spiega forse con una dittografia dell'elemento *mᵉrôn*). Fu assegnata in seguito a Zabulon (Gs 19,15); attualmente ḫirbet Sēmūniye, 7 km a ovest di Nazaret. MDef

SIMSAI In aramaico *šimšay;* segretario di Recum governatore persiano di Samaria sotto il regno di Artaserse I o II; scrive insieme al governatore una lettera al re per informarlo della riedificazione da parte dei Giudei delle mura di Gerusalemme (Esd 4,8s) e rende noto l'ordine di cessazione dei lavori (Esd 4,23). JMer

SIN In ebr. *sîn.*

1 Nome ebraico della città di →Pelusio (Ez 30,15-16).

2 Deserto dove si accampa Israele il terzo giorno dopo il passaggio del mar Rosso; Es 16,1; 17,1 vi situa un primo miracolo delle quaglie, e ciò farebbe pensare alla strada di Shur (→Sinai, Penisola); ma Nm 33,11-12 fa piuttosto pensare alla strada del sud. MDB

SINAB In ebr. *šinʾāb*, dall'accadico *sin-abu*, "Sin è padre"; re di Adma al tempo di Abramo, alleato con altri quattro re contro il re di Elam →Chedorlaomer (Gen 14,2s). JMer

SINAGOGA In greco *synagōgē*, traduzione dell'ebr. *bêt kᵉneset.*

1 Origine Il termine "sinagoga" designa in primo luogo delle assemblee di preghiera ispirata dalla lettura della Legge. L'origine è assai controversa; tuttavia, si è d'accordo nel riconoscere che essa risale molto lontano, alla predicazione profetica, e che dovette conoscere un inizio di organizzazione al tempo dell'esilio in Babilonia. Al tempo della restaurazione Esdra tiene una "grande sinagoga" per una lettura pubblica della Legge, nel corso della quale il popolo rinnova la sua adesione all'alleanza; ma niente dice che, da quell'epoca, vi siano state delle riunioni regolari, in un luogo particolarmente adibito a tale uso. Più probabilmente, l'istituzione si è formata molto progressivamente. Così, in Egitto si ha la testimonianza di *proseuchai*, "casa di preghiera", ma non si può affermare che si trattasse già di s.; forse si trattava semplicemente di sostituti della statua cultuale del sovrano, dove si praticava una sorta di trasposizione ebraica del culto dinastico. Senza voler fondere completamente fariseismo e s., sembra pertanto che quest'ultima si sia istituzionalizzata durante il periodo degli Asmonei, in parallelo con lo sviluppo della morale farisaica. In ogni caso, riunioni regolari sono testimoniate all'epoca di Gesù (Lc 4,16-27). I luoghi destinati a tale uso non dovevano distinguersi dalle case private e le testimonianze archeologiche anteriori al III sec. a.C. sono scarse: tuttavia, la sala di riunione di Gamala è forse del tempo di Ircano II e anche quella di Masada potrebbe essere anteriore a Erode. Le s. della Diaspora contribuirono largamente a propagare il monoteismo tra i pagani (cfr. per la Palestina, il centurione di Lc 7,5).

2 Edificio e sistemazione Gli scavi hanno mostrato che la pianta delle s. era generalmente rettangolare, spesso divisa in tre navate, separate da colonne e avente ciascuna la sua entrata. Poiché gli Ebrei si volgevano verso Gerusalemme per pregare (Dn 6,10), le s. erano costruite in modo tale che la comunità fosse rivolta in quella direzione; le porte (questo era il caso di quasi tutte le s. della Galilea) o l'abside erano orientate verso Gerusalemme. Le s. erano spesso concepite come dei templi in miniatura. Questa idea si manifesta nella sistemazione stessa della s.: il luogo dove erano conservati i libri santi si chiamava il Santo ed era chiuso da un velo; l'altra parte dell'edificio, la più grande, era la s. propriamente detta. Lungo le pareti c'erano dei banchi per i fedeli (Mt 23,6); nel mezzo, accanto al Santo, si trovava sopra un basamento (in greco *bēma*) il pulpito del presidente dell'assemblea e del lettore. C'erano inoltre delle lampade, delle trombe (per annunciare per es. il nuovo anno) e dei tappeti.

3 Liturgia I servizi all'inizio avevano luogo solo il sabato e nelle feste, più tardi anche negli altri giorni, in particolare nei giorni di digiuno. Cominciavano con la recita dello Shemaʿ e altre preghiere. Seguiva poi la lettura; l'organizzazione precisa del lezionario non è ben nota: si dovevano dare, in un ordine continuo, brani della Torah (*pārāšāh* o *sidrāh*);

a questi si aggiungevano forse passi dei profeti, scelti in funzione al loro rapporto con il testo della Torah (Lc 4,17; At 13,15); un'omelia seguiva la lettura (cfr. At 13,15). Dopo la distruzione del Tempio il lezionario venne ripartito secondo un ciclo triennale (→Giudaismo e Bibbia). Gesù e soprattutto gli Apostoli sfruttarono queste omelie per predicare il Vangelo agli Ebrei riuniti nella s. (per es. Mt 4,23; Lc 4,44; At 13,5). La riunione terminava con la formula di benedizione di Nm 6,24-26.

4 Amministrazione Nei luoghi dove la popolazione era interamente ebraica, la s. era amministrata dall'autorità civile ebraica. Quando la popolazione era mista o quando c'erano più sinagoghe, ciascuna aveva la propria amministrazione, formata di solito da tre persone. I funzionari importanti erano:

— il presidente (in greco *archisunagōgos:* Mc 5,35s.38; Lc 8,49; At 18,8), che dirigeva il servizio, vegliava sul buon ordine e sceglieva il lettore e l'oratore (At 13,15; Lc 13,14);

— l'inserviente della s. (in greco *hupēretēs;* in ebr. *ḥāzān*) che portava i rotoli sacri al lettore e li riprendeva (Lc 4,20), applicava la pena della flagellazione (Mt 10,17; 23,34) e annunciava il sabato con il suono della tromba. L'esclusione dalla s. e poi dalla comunità ebraica era considerata una pena grave (Lc 6,22; Gv 9,22; 12,42; 16,2).

Bibl. RGG², V, 947-9; StrBill, IV, 115-188; TWNT, VII, 798-850; C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes,* Hildesheim, 1973; J. Gutman, *The Synagogue,* New York, 1975; M.J. Segal-Chiat, *Handbook of Synagogue Architecture,* BrownJudSt 29, 1982. [*Le prime sinagoghe,* MdBi n° 7, 1991].

AvdB-CSaul

SINAI In ebr. *sînāy;* in greco *sina.*

1 La penisola sinaitica

A *Geografia.* Secondo l'attuale definizione, più estesa di quella antica, la penisola del S. separa la Palestina dal Delta egiziano. È un deserto di circa 58.000 km², più vasto del Delta e paragonabile all'intera Palestina. Ha la forma di un trapezio di cui il lato nord, quello mediterraneo, misura circa 200 km; il lato nord-est sulla Palestina, 220 km; il lato est sul golfo di Aqaba, 220 km; e il lato sud-ovest, 450 km, di cui 300 sul golfo di Suez e 150 lungo l'istmo. Oltre la regione dell'istmo di Suez, la penisola si divide in tre zone, dal nord al sud:

— una pianura costiera sabbiosa di circa 20 km di larghezza;

— un altopiano calcareo, Badiet et-Tih, di 200 km di profondità;

— un massiccio granitico triangolare di 150 km di base e 180 km di lato sui due golfi.

a L'istmo di Suez. L'istmo di Suez, nettamente più basso della fascia nord-est della penisola, si è discretamente evoluto per l'insabbiamento generale e per il lavoro degli uomini. L'estremità mediterranea è stata abbassata di più di un metro. Ciò che una volta era terraferma, irrigata durante la stagione, non è ora che sabbie mobili, salate, impraticabili e sterili. L'antica →Pelusio, capoluogo di una fiorente provincia, non è che un grande tell isolato (tell Farama o Farameh). In questa regione, a nord di el Qantarah, il Canale passa tra argini di terra percorsi da strada e ferrovia e che trattengono la sabbia e il fango. Intorno a el Qantarah un'altra depressione, non meno profonda, si estende su 40 km da sud-ovest a nord-est. È il lago Ballah delle carte antiche. Gli archeologi israeliani credono di individuarvi un antico defluente del Nilo, che bagna la città di Sile (nei pressi di el Qantarah) e raggiunge forse il Sirbonis. Secondo loro sarebbe : "Cammino di Horus" (→Sicor, nella Bibbia). Il terreno ritorna solido fino a Ismailia, sulla riva del lago Timsah, e nuovamente fino al grande lago Amaro. A Ismailia arriva, oggi, un canale d'acqua dolce che rifornisce la città e le altre moderne installazioni. È la sistemazione di un defluente naturale del Nilo, il wādi Ṭumilât che un tempo si gettava direttamente nel Grande Lago Amaro. Con la zona inondabile che la circonda (55 km di lunghezza, 5 km di larghezza), è l'ingresso dell'Egitto dalla parte del deserto. Se lo stato centrale è forte, questa provincia è difesa militarmente e utilizzata per l'agricoltura. In caso contrario, i nomadi ne fanno d'estate il loro pascolo e ne approfittano per infiltrarsi nel delta. È unanime l'accordo di identificare la zona con il →Gosen biblico.

I due laghi Amari hanno un invaso d'acqua lungo 35 km, attraversato dal Canale e soggetto al livello generale delle maree. Nell'antichità vi scorreva il wādi Ṭumilât e una comunicazione naturale andava fino al mar Rosso e le maree si facevano sentire dappertutto.

La via d'acqua così fatta fu sistemata dai re persiani Dario e Serse, poi dai Tolomei e dai Romani. Essa congiungeva il Mar Rosso al centro dell'Egitto. All'estremità sud bisogna segnalare un gebel ʿAtiqa (o ʿAtaqa) che dominava i dintorni con i suoi 871 m e che può essere stato un altro →Baal-Zefon.

Lungo tutto l'istmo e anche nel Sirbonis le acque poco profonde possono alzarsi e abbassarsi sotto l'influenza della pressione atmosferica, del vento, del sole, o, ancor più, delle maree, là dove agiscono. La topografia lascia indeterminato il luogo biblico del passaggio del Mare (→Suf).

b La pianura costiera. La costa mediterranea, sabbiosa e desertica, ha nondimeno conosciuto dei secoli di attività quando il commercio e la politica lo esigevano, soprattutto sotto il Nuovo Impero egiziano e in epoca greco-romana.

Partendo da est, si deve lasciare dalla parte palestinese l'ampia zona irrigata che, da Ascalona a Gaza, si estende fino a Rafia. Il confine internazionale registra bene, oggi, questo stato di cose. Un po' più a ovest, il wādi El ʿArish è un'impressionante frattura topografica e versa, durante la stagione, una certa quantità d'acqua. È il Torrente d' →Egitto biblico, che spesso ha fatto da confine.

Più lontano (30 km), si apre una laguna che ha la lunghezza di 80 km, la Sebhat Bardawil, il Sirbonis dei Greci. Essa offriva, nell'antichità, la possibilità

di far avanzare dei battelli piatti al riparo dalle tempeste, dunque di rifornire in ogni stagione i luoghi costieri. Nel mezzo della lingua di terra che separa la laguna dal mare si eleva la collina del jebel Gelse o ras Kasrun. Gli archeologi israeliani hanno potuto rinvenirvi i resti di una grande città greco-romana, rispondente alle descrizioni di Casios. Un tempio di Zeus era il normale proseguimento di un santuario fenicio di Baal-Zefon. L'estremità della laguna arriva nelle vicinanze della zona dell'istmo di Suez.

c L'altopiano calcareo. Il deserto centrale, Badiet et-Tih, è un altopiano calcareo rialzato a sud dalla massa granitica che sprofonda sotto di esso. Le altitudini di 1.000 m si allungano per 100 km, con una sommità che raggiunge i 1.620 m; la parete rocciosa è rivolta verso sud. Verso nord, l'altopiano scende in modo regolare fino alla pianura costiera, di altezza discontinua. Il centro è una vasta conca drenata dal wādi El ʿArish. Il nord è dominato dai monti del Negheb israeliano (1.035 m al Har Ramôn). A ovest, delle alture orlano l'istmo, determinando tre passi: Ḥatmia di fronte a Ismailia, Mitla di fronte a Suez, e Jiddi in mezzo.

Questa topografia non oppone che delle modeste pendenze ai venti umidi di nord-ovest. Anche in inverno il deserto di Tih riceve pochissima pioggia che, inoltre, s'infiltra subito nella roccia calcarea. Il pascolo è dei più scarsi. Le strade, facilmente tracciate, non potevano servire, una volta, che a piccole carovane. Ci sono però parecchie piccole oasi, alloggi per carovane diventati stazioni militari e amministrative. Nei due mesi invernali l'erba può essere sufficiente a nutrire del bestiame minuto. Alcune piante selvagge possono essere utilizzate dagli uomini: è forse la →manna biblica secondo l'Eloista e Dt (Nm 11,6; 21,5; Dt 8,3). Anche dopo la fine delle piogge gli indigeni si spostano tra le pozze e le buche d'acqua naturali, i pozzi, facili da scavare nelle valli sabbiose.

Prima della modernizzazione, otto tribù di beduini, in tutto qualche migliaia di persone, vivevano in questo deserto e conservavano quell'immagine che ci dà talvolta la Bibbia (cfr. 1Sam 27,8).

d Il massiccio granitico. Completamente diverso dal resto della penisola, il massiccio granitico la domina con i suoi 1.000 m di altezza media. Le cime superiori ai 2.000 m si stendono per 80 km di lunghezza (dal jebel Serbal al jebel Sabbaġ) e 20 km di larghezza (dal jebel Giddat el-ʿIlla al jebel Musa). Il massiccio è separato dall'altopiano calcareo da una zona bassa ove appare il basamento di gres e di sabbia. Estremamente secca e quindi poco percorsa dalla carovana, questa zona è importante per le miniere di turchese sfruttate dagli Egiziani del Medio Impero, a Sarâbiṭ el Ḫâdim. Il massiccio, invece, grazie alla sua altezza, riceve pioggia e neve. Una popolazione, poco numerosa per la verità, vive lì di piccoli allevamenti e orti irrigati. Armenti e carovane possono spostarsi da un punto all'altro fornito di acqua. Questa regione è separata dall'Arabia Saudita solo da un golfo di una ventina di chilometri, facile ad attraversarsi con zattere. Nella bassa antichità i cammellieri nabatei e tamudei hanno ricoperto con le loro iscrizioni le pareti rocciose del Sinai orientale. Non è perciò difficile ammettere che in precedenza i →Madianiti abbiano fatto la medesima attraversata.

B *Strade.* Oggi sarebbe facile tracciare delle strade in ogni direzione attraverso la penisola. Nel passato il problema era non tanto quello di far passare uomini e animali, ma di abbeverarli e nutrirli. Per la storia dell'antichità, è sufficiente segnalare alcuni grandi itinerari.

a La strada costiera. È la "strada del paese dei Filistei" (Es 13,17), ben fornita di luoghi di sosta nelle città, munite di pozzi e rifornite via mare, ma rigidamente controllate dai vari reami.

b La strada di Sur. Dopo il passaggio del Mar Rosso (Es 15,22), Mosè si mette su questa strada e arriva nelle vicinanze di Cades-Barnea (cfr. Gen 20,1). Ai nostri giorni, una moderna strada va da Ismailia a Bersabea. Nei racconti dell'Esodo l'episodio delle quaglie non può situarsi che lungo questa strada o la precedente: è noto che vi giungono grandi stormi di quaglie stremate per aver sorvolato il mare e che i beduini le raccolgono con le mani.

c La strada di Paran. Attraverso il massiccio granitico, la Bibbia segnala una strada di Paran, oggi la bella oasi di Feiran (1Re 11,18). Ai nostri giorni, è rappresentata da una strada turistica, segnata sulle carte, che passa 15 km a nord del Sinai dei pellegrini (jebel Musa), con delle varianti alle due estremità sulle rive del mare. Molti indizi mostrano che gli scrittori biblici hanno pensato a questa via, almeno nella redazione sacerdotale e nella compilazione finale del Pentateuco:

— la manna descritta dal documento sacerdotale è il frutto del *Tamaris mannifera* che cresce nel massiccio meridionale (Es 16,14-23; Nm 11,7-8);

— il contatto di Mosè con Madian orienta nello stesso senso (Es 3,1; 18,1; Nm 11,7-8);

— il nome del mare, →Suf, che va verso quello che noi chiamiamo il mar Rosso, movimento registrato dai LXX, seguito da Giuseppe Flavio e dai pellegrini;

— il gran numero di tappe registrate in Nm 33,1-15 prima del Sinai, poi in 33,16-35, tra il Sinai e Ezion-Gheber.

I pellegrini cristiani, i cui racconti sono numerosi in epoca romana-bizantina, hanno dunque ereditato una sistemazione fatta da predecessori ebrei. Forse l'hanno arricchita, moltiplicando i toponimi biblici. Attirando l'attenzione su dei paesaggi grandiosi, essi hanno forse per sempre alterato lo stato iniziale di quei luoghi.

C *Cartografia.* Solo in una biblioteca si possono trovare delle carte dettagliate del rilevamento britannico fatte all'inizio del nostro secolo. Da quelle derivano documenti sempre utili come la carta di P. Abel (*Géographie de la Palestine,* I) e quelle di numerose altre opere generali. In commercio si trovano delle buone carte dell'Egitto e del Sinai a 1/1.000.000. La planimetria e il rilievo sono i migliori possibili, data la loro scala. La toponimia è

trascritta empiricamente, con delle vocali approssimative, e alcuni volgarismi diffusi nella regione.

2 Il monte Sinai Montagna circondata da un deserto a cui dà il nome, il S. è nella Bibbia la quinta tappa dopo il passaggio del mar Rosso secondo Es 19,1-2, la seconda per Nm 33,15-16. L'etimologia del nome resta oscura. È difficile collegarla al dio lunare mesopotamico Sin, poiché questo astro ha un altro nome nelle lingue semitico-occidentali. Si potrebbe riconoscere un aggettivo derivato dalla parola *s'neh* "roveto" se non che l'episodio del roveto ardente è situato sull'Oreb. È allo stesso modo difficile collegare la parola S. al nome della città, o del deserto del →Sin.

Nello stato attuale della Bibbia il S. è identificato con l'Oreb ma noi non consideriamo qui che gli episodi in cui è menzionato il nome proprio: il S. è il luogo delle teofanie, della rivelazione del Decalogo, dell'alleanza, del suo rinnegamento con il culto del vitello d'oro, e della sua definitiva stipulazione. È il monte dove Dio chiama Mosè per un dialogo sempre più intimo in cui, alla fine, egli rivela la sua misericordia. Mosè vi riceve poi il codice dell'alleanza (Es 20,22-23,33; 34,10-28). La tradizione sacerdotale situa nello stesso luogo la definizione e la costruzione del santuario (Es 25,31; 35,40); le principali leggi rituali (Lv) e l'organizzazione del popolo prima della sua partenza (Nm 1,1-10,28). Il S. è menzionato in alcuni testi poetici (Dt 33,2; Gdc 5,5; Sal 68,18; Ne 9,13; Sir 48,7) e negli scritti apostolici del NT (At 7,30-38; Gal 4,24-25).

La tradizione ha dunque collocato in un unico luogo secoli interi di legislazione e di meditazione, a cui il monte venerato dai pellegrini, il jebel Musa, con il monastero di santa Caterina, dà una cornice grandiosa, ben confacente ad esse. Ma il punto originario di questi sviluppi rimane tuttora molto discusso.

Bibl. C. Bourdon, *La route de l'Exode, de la terre de Gessé à Mara*, RB 41, 1932, 370-392.538-549; F. Daumas, *La péninsule du Sinaï*, Il Cairo; MondeB 10, 1979; *Le Nord Sinaï*, MondeB 24, 1982. MDB

SINAITICO →manoscritti biblici.

SINDONE →lenzuolo.

SINEDRIO

1 Nome Il nome "Sinedrio" deriva dall'ebr. *sanhedrîn*, a sua volta trascrizione del greco *synedrion* (Mt 26,59 par.; At 4,15; 5,21.27; ecc.), termine che nel NT designa il consiglio supremo che governa il popolo ebraico; nella letteratura rabbinica il S. era spesso chiamato "il grande sinedrio", *gherousia* (→senato; già in Gdt 4,8; 11,14; 15,8; 1Mac 12,6; 2Mac 1,10; 4,41; 11,27; At 5,21) o *presbytērion* ("consiglio degli anziani": Lc 22,66; At 22,5). Giuseppe Flavio usa sovente il termine *boulē*, "consiglio", che è supposto da Mc 15,43; Lc 23,50 nell'usare *bouletēs*, "consigliere".

2 Origine Le prime tracce del S. si trovano nel "senato del popolo ebraico", che è menzionato per la prima volta in 1Mac 12,6 quale corpo amministrativo (cfr. 1Mac 12,35) accanto al sommo sacerdote Gionata Maccabeo (160-142); cfr. 11,23; 14,20. Gionata aveva probabilmente riorganizzato un consiglio di notabili già esistente; vista la tendenza ellenizzante di una parte dell'aristocrazia, tale riforma risponde bene alla politica dei Maccabei. Secondo 2Mac 1,10; 4,44; 11,27 questo consiglio esisteva già dal tempo di Giuda (*A.J.* 12,142); il senato è menzionato in una lettera di Antioco III (223-187) allo stratega di Celesiria e di Fenicia.

In ogni caso, questo senato era, dato il suo nome e i suoi compiti, il successore del collegio degli anziani che all'epoca di Neemia aveva una certa responsabilità nel buon andamento degli affari della comunità giudaica (Esd 5,9; 6,7; 10,8). Questo senato si chiamò *sunedrion* a partire dall'inizio dell'epoca erodiana (*A.J.* 9,163s). Il s. sopravvisse alla tempesta del 70. Rabbi Yohanan Ben Zakai, con la complicità dei Romani, stabilì a Yabne un *bêt-dîn* (tribunale); altri centri si formarono intorno a maestri famosi sulla costa del Mediterraneo. Ma fu il *bêt-dîn* di Ben Zakai che, col tempo, s'impose. Esso si ricostituì in S. di 71 membri, si trasferì a Usha, poi si stabilì, alla fine, a Tiberiade. Là riprese l'insieme delle funzioni che aveva prima del 70. Ma nel 425 Teodosio II gli dette il colpo definitivo.

3 Composizione Sebbene 1Mac 12,6 (cfr. 14,20) faccia menzione dei sacerdoti accanto al S., è certo, data l'importanza dei sacerdoti nella comunità giudaica del post-esilio (cfr. anche Ecateo, in Diodoro di Sicilia, *Biblioteca storica* 40,3), che molti membri del sacerdozio sedessero accanto ai rappresentanti delle principali famiglie non sacerdotali. Sotto Alessandra (76-67) si aggiunse loro, per l'influenza dei farisei, il gruppo degli scribi, così che il S. contava, all'epoca del NT, tre classi:

— gli anziani (in greco *presbyteroi*), rappresentanti dell'aristocrazia laica;

— i sommi sacerdoti (in greco *archiereis*), i sommi sacerdoti dimissionari e i membri delle quattro famiglie nelle quali si sceglievano generalmente i →sommi sacerdoti (cfr. At 4,5);

— gli scribi o dottori della legge (in greco *grammateis*), appartenenti il più delle volte al partito dei farisei.

Il S. contava 71 membri (in analogia con Es 24,1.9; Nm 11,16), compreso il sommo sacerdote che lo presiedeva. La Mishnah (MishSan 1,6) precisa che accanto al gran S. esisteva il piccolo S., composto di 23 membri. Nessun documento dà una spiegazione di questa cifra. Questo piccolo S., locale, aveva funzione di tribunale (Mt 10,17), mentre i casi più gravi dovevano essere affidati al gran S. (cfr. Mt 5,21-22).

4 Sede La sala di riunione del S. si trovava, secondo *B.J.* 5,144, sul lato sud della prima muraglia (→Gerusalemme), tra il xisto, la piazza del mercato circondata da un portico sostenuto da colonne, e il portico occidentale del Tempio, più o meno nel

luogo dell'attuale Meḥkemeb, adiacente al Bab es-Silsileh; questa localizzazione si basa sul nome che la Mishnah dà alla sala: *liškat haggazīt*, "la sala accanto al xisto" (essendo *gazīt* equivalente a *xustos*, cfr. 1Cr 22,2; Am 5,11). Tuttavia MishMid 5,4 situa questa sala nell'angolo sud-ovest del cortile interno del Tempio; per questo si traduce di solito *liškat haggazīt* con "portico in pietra squadrata". Il S. si riuniva ogni giorno eccetto il sabato e i giorni di festa (MishYom 5,2). La letteratura rabbinica non dice se il S. teneva le sue sedute nel palazzo del sommo sacerdote; Mt 26,57.59s e Mc 14,53-64 sembrano supporlo; si ha qui probabilmente una combinazione di testi concernenti da una parte l'interrogatorio notturno di Gesù nel palazzo di Anna e, dall'altra, l'interrogatorio nel S. che ebbe luogo di mattina (Mt 27,1; Mc 15,1; Lc 22,66-71); si può pertanto supporre che durante il processo di Gesù il S. si sia riunito in seduta regolare (cfr. P. Benoit).

5 Competenza L'autorità effettiva del S. dipendeva dal capo della nazione. Sotto Erode il Grande, per es., il S. non aveva che una parvenza di potere. Sotto i procuratori romani formava il corpo supremo di governo interno e poteva regolare in piena libertà gli affari religiosi e civili del paese, pur tenendo conto dei limiti imposti dai Romani. Il S. era nello stesso tempo la corte suprema di giustizia e come tale aveva il nome di *bêt-dîn* (casa di giudizio). È un problema molto discusso sapere se all'epoca del NT il S. avesse piena competenza in materia di pena capitale. Alcuni pensano che esso fosse abilitato a emettere sentenze capitali e a farle eseguire in modo indipendente (J. Juster, H. Lietzmann, E. Ebeling), almeno in materia religiosa (Lengle), o che potesse applicare queste sentenze (con la lapidazione) con l'approvazione del procuratore; altri pensano che il S. non potesse condurre che un processo informativo; forse aveva solo il diritto di emettere la sentenza capitale, che doveva poi essere ratificata e fatta eseguire dal procuratore.

Bibl. DB, V, 1459-1466; TWNT, VII, 858-869 (bibliografia); P. Benoit, *Jésus devant le Sanhédrin*, Ang 20, 1943, 143-165; J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1976²; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC-AD 135)*, II, 1979, 199-226 (con bibliografia assai completa catalogata fino al 1976). PHaud

SINEO In ebr. *sînî*; vocalizzazione erronea di *syny* (Gen 10,17; 1Cr 1,15), gentilizio di →Siyan. ELip

SINIM In ebr. *synym* (Is 49,12; TM: *sînîm*), secondo il manoscritto di Qumrân 1QIs^a *swnyym*; plurale del gentilizio *swny*, "di →Siene". Non c'è nessuna ragione di dubitare che la lezione di 1QIs^a non sia corretta. ELip

SINOSSI In senso ristretto si chiama s. un'opera che pubblica il testo dei tre primi vangeli (per questo chiamati →sinottici) in colonne parallele che permettono il confronto con un solo colpo d'occhio. I *Canoni e Trattati sulle discordanze dei Vangeli* dei Padri greci hanno preparato la via alle s. moderne. Le s. in greco più utilizzate sono quelle di A. Huck (1893, terza edizione rivista da H. Greeven: Tübingen 1981) e di K. Aland (1963; Stoccarda, 1978^{10}; edizione bilingue greco-inglese, meno completa, New York-London, 1979), entrambe con apparato critico. In francese si ha la s. di L. Deiss (1963) e quella di P. Benoit-M.E. Boismard (1965; 1973^2). In olandese, la s. di A. Denaux e M. Vervenne (Leuven, 1986) tien conto delle più recenti acquisizioni dell'esegesi sinottica. Tutte queste s. offrono i paralleli giovannei, patristici e apocrifi, ma in proporzioni diverse. Si completano nel senso che non tutte si basano sul medesimo testo greco. In un senso più ampio, si dà il nome di s. a opere che mettono in colonne parallele i testi simili di altre parti della Bibbia (per es. il corpo paolino, o 1-2Re, 1-2Cr e alcuni passaggi di Isaia). MdeM

SINOTTICA, QUESTIONE

1 Esposizione del problema

A *Vocabolario.* I fatti evangelici ci sono noti attraverso quattro racconti uno dei quali, quello di Gv, si rivela del tutto originale, mentre gli altri tre (Mt, Mc e Lc) hanno fra loro notevoli analogie. A partire da J.J. Griesbach (*Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*, 1774) è diventato di uso corrente chiamare "vangeli sinottici" i primi tre racconti in quanto si possono facilmente disporre in →"sinossi", cioè in una tavola a più colonne parallele.

B *Interesse.* Il confronto dei sinottici fra di loro presenta un duplice interesse.

a Ricostruzione delle fonti. Consente di porre il problema delle fonti anteriori ai nostri vangeli attuali: prima di essi sono esistite degli scritti evangelici (cfr. Lc 1,1) basati su ciò che hanno trasmesso i "testimoni oculari" (Lc 1,2). La ricostruzione razionale di queste fonti ci condurrebbe a meglio percepire come la prima generazione cristiana ha espresso la sua fede in Gesù.

b Storia della redazione. Consente di valutare il lavoro redazionale compiuto dagli autori responsabili dei nostri vangeli canonici. Essi hanno riordinato a modo loro dei materiali preesistenti; ne hanno modificato, talvolta in modo notevole, il contenuto verbale. L'attenzione all'originalità di ogni evangelista ci condurrà verso la comprensione del messaggio teologico che egli vuole trasmetterci.

La scienza esegetica non può rinunciare alla ricerca di una soluzione coerente e universalmente ammessa della q.s. È necessario bandire in questo settore la pigrizia intellettuale. Deduzioni tratte da una base malsicura (ad es. la dipendenza diretta di Mt e di Lc nei confronti di Mc, che pone problemi indubbiamente insormontabili) devono essere reputate non scientifiche, anche se una maggioranza di esegeti ne è soddisfatta, in mancanza di meglio.

2 Dati

A *Tradizione patristica.* Bisogna tener conto della testimonianza della tradizione patristica. Già Papia di Gerapoli (nato verso il 70) affermava che Mc dipendeva dalla predicazione di Pietro e che Mt era stato scritto "in dialetto ebraico" (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 3,39,15-16). Ireneo conferma che Mt è stato scritto "dagli Ebrei nel loro dialetto", che Mc dipende dalla predicazione di Pietro messa per iscritto dopo la sua morte, e che Lc trasmette la predicazione di Paolo (*Adversus Haereses* 3,1,1). Clemente Alessandrino si basa su "una tradizione degli antichi presbiteri" per affermare che "i vangeli che riportano le genealogie" (Mt e Lc) sono stati scritti per primi e che Mc si riallaccia alla predicazione di Pietro (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 6,14,5-7). Origene infine, anch'egli in base a una tradizione, attesta l'origine ebraica di Mt, la dipendenza petrina di Mc e il legame di Lc con Paolo (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 6,25,4-6). Una teoria sinottica che voglia imporsi deve essere compatibile con queste tradizioni antiche, altrimenti, se si rifiutano, bisogna necessariamente spiegare come esse abbiano potuto nascere e diffondersi senza discussioni nella Chiesa dei primi secoli, pur non avendo alcun fondamento nella realtà.

B *Ordine delle pericopi.* Si deve anche porre molta attenzione alla successione delle pericopi nei tre vangeli.

a Matteo e Marco. L'ordine di Mt e quello di Mc differiscono fino a Mt 14,1 = Mc 6,14; in seguito i due testi sono strettamente paralleli per tutti gli episodi che hanno in comune. La discordanza dell'inizio non sorprende molto se si tiene conto che Mt cercava di raggruppare insieme i miracoli di Gesù (Mt 8-9) e le controversie con i Farisei (Mt 11-12): questa tendenza al raggruppamento portava necessariamente dei sovvertimenti nell'ordine delle sue fonti.

b Marco e Luca. Mc e Lc procedono insieme per gran parte del loro percorso:

Mc 1,2-3,19	Lc 3,2-6,19
Mc 3,31-6,46	Lc 8,4-9,18a
Mc 8,27-10,1	Lc 9,18b-51
Mc 10,13-13,33	Lc 18,15-21,36
Mc 14,1-16,8	Lc 22,1-24,9

Nelle prime quattro sezioni si registrano pochissimi cambiamenti nell'ordine delle pericopi: la chiamata dei primi quattro discepoli è collocata più tardi in Lc (5,1-11) che in Mc (1,16-20), dove l'ordine è più naturale; invece la visita di Gesù nel suo paese, tardiva in Mc (6,1-6), è collocata artificiosamente da Lc all'inizio del suo racconto (4,16.22.24), prima degli avvenimenti di Cafarnao, evocati tuttavia in 4,23; le parole di Gesù sulla sua vera famiglia precedono in Mc (3,31-35) la parabola del seminatore, mentre sono successive alla stessa in Lc (8,19-21); infine l'insegnamento sul comandamento più importante (Mc 12,28-31) si trova in Lc in un contesto diverso (Lc 10,25-28).

Invece non vi è che un parallelismo piuttosto lontano tra Mc e Lc nei racconti della passione, dove Lc è in possesso di una documentazione molto personale.

c Matteo e Luca. Il confronto dell'ordine delle pericopi in Mt e Lc è più complicato. A prima vista vi sarebbe ben poco parallelismo fra di loro. Si ritrova tuttavia un importante numero di episodi che non sono attestati in Mc, ma che sono presenti nello stesso ordine in Mt e in Lc.

Mt 4,1-11	Lc 4,1-13
Mt 5-7 (passim)	Lc 6,29-40
Mt 8,5-13	Lc 7,1-10
Mt 8,19-22	Lc 9,57-60
Mt 10,9-16	Lc 10,2-12
Mt 11,20-24	Lc 10,13-16
Mt 11,25-27	Lc 10,21-22
Mt 12,22-30	Lc 11,14-23
Mt 12,39-42	Lc 11,29-32
Mt 23,4-36	Lc 11,39-52
Mt 23,37-39	Lc 13,34-35
Mt 24,26-41	Lc 17,22-37

Quest'ordine comune difficilmente può essere frutto del caso e chiede di essere spiegato da una fonte continua estranea a Mc, da cui dipendono Mt e Lc a livello della loro redazione finale.

C *Contenuto delle pericopi.* Bisogna anche procedere a un confronto dettagliato dei testi, pericope per pericope. Questo lavoro mette in evidenza vari fenomeni d'insieme.

a Mc intermediario fra Mt e Lc. Mc occupa una posizione intermedia fra Mt e Lc. Cioè Mt e Mc sono molto vicini verbalmente l'uno all'altro; Lc e Mc sono essi pure molto vicini; invece Mt e Lc hanno importanti differenze verbali nei passi dove possono essere confrontati a Mc.

b Concordanze di Mt e Lc contro Mc. Bisogna notare tuttavia l'estrema frequenza di concordanze minime tra Mt e Lc contro Mc. Esse sono state minuziosamente esaminate da F. Neirynck (*The minor Agreements of Matthew and Luke against Mark*, Leuven, 1974). Può trattarsi di concordanze negative (omissione simultanea d'un dettaglio marciano, ad esempio i tre compagni di Simone in Mc 1,29) oppure di concordanze positive (aggiunta simultanea di un dettaglio assente in Mc, ad esempio la domanda: "Chi è colui che ti ha colpito?", presente in Mt 26,68 e Lc 22,64, ma assente in Mc 14,65). Le concordanze positive sono le più impressionanti ma quelle negative non devono essere trascurate: esse fanno problema quando toccano elementi tipicamente marciani (ad es. il verbo *suzētein* è totalmente assente dai paralleli matteani e lucani di Mc 1,27; 8,11; 9,10.14.16; 12,28; così per i verbi *thambeisthai* e *ekthambeisthai* in Mc 1,27; 9,15; 10,24.32; 14,33; 16,5.6; l'avverbio *polla*, presente in Mc 1,45; 3,12; 5,10.23.38.43; 6,20.34; 9,26; 15,3, è totalmente assente dai paralleli di Mt e di Lc); queste concordanze negative non devono, logicamente, essere interpretate come omissioni simultanee di Mt e di Lc ma piuttosto come il rovescio delle tendenze redazionali di Mc.

c Particolarità di ogni evangelista. Il confronto sinottico consente di mettere in risalto le caratteristi-

che redazionali di ognuno degli evangelisti. Ad es. Mt sottolinea la transizione con l'avverbio *tote* (aramaicismo totalmente assente in Mc); egli impiega 10 volte il verbo *anachōrein*, "ritirarsi", utilizzato una sola volta da Mc (3,7). Lc è l'unico a indicare Gesù come "il Signore" nel corso del suo racconto (13 volte); egli impiega 21 volte il verbo *hupostrephein*, "rivoltare" "voltarsi", totalmente assente in Mc e Lc. Anche numerose caratteristiche grammaticali sono state rilevate per ognuno degli evangelisti.

d Racconti complessi. Si presterà anche attenzione alla complessità dei racconti evangelici. Ad es. nella pericope delle spighe strappate l'atto dei discepoli è giustificato con un argomento unico in Lc 6,5, con un duplice argomento in Mc 2,27-28, con un triplice argomento in Mt 12,5-8. Nel racconto dell'agonia nel Getsemani la preghiera di Gesù è enunciata due volte in Mc, prima nel discorso indiretto (14,35) poi nel discorso diretto (14,36), mentre in Mt e Lc la si ritrova una sola volta, nel discorso diretto (Mt 26,39; Lc 22,42). In Mc 7,2-4 le spiegazioni date a pagani a proposito degli usi giudaici sono visibilmente un'aggiunta secondaria in un testo primitivo attestato da Mt 15,1-2 e Mc 7,1.5. Notiamo ancora la complessità di Mc 12,38-40: come in Mt 23,5-7, leggiamo in Mc 12,38-39 un rimprovero di vanità indirizzato agli scribi (sotto la forma grammaticale d'un participio al genitivo: *tōn thelontōn*), ma in 12,40 si tratta di un'accusa ignorata da Mt di cupidigia e di ipocrisia (sotto la forma d'un participio al nominativo: *hoi katesthiontes*). Altro esempio: in Lc 22,1-6 leggiamo una forma semplice del racconto del complotto contro Gesù e del tradimento di Giuda; ma in Mc 14,3-9 questo racconto è complicato dall'aggiunta secondaria dell'episodio dell'unzione di Betania. La critica letteraria deve anche adoperarsi a restituire le forme semplici della tradizione che sono all'origine dei testi complessi che possediamo.

e Espressioni doppie di Marco. Un fenomeno particolarmente importante è quello delle "espressioni doppie" di Mc corrispondenti a una "espressione semplice" in Mt e in Lc. Così dove noi leggiamo in Mt 8,16 "venuta la sera" e in Lc 4,40 "al tramonto del sole", il testo di Mc 1,32 mette insieme queste due espressioni equivalenti: "Venuta la sera, dopo il tramonto del sole". O ancora, dove leggiamo in Mt 8,3 la formula giudaica "la sua lebbra fu purificata" e in Lc 5,13 la formula ellenistica "la sua lebbra lo lasciò", il testo di Mc 1,42 unisce le due espressioni: "la lebbra lo lasciò ed egli fu purificato". Questo fenomeno può essere rilevato più di 100 volte nel secondo vangelo. Può essere intepretato in due modi: o Mc ha l'abitudine di esprimersi in maniera ridondante, tanto che Mt e Lc hanno entrambi giudicato necessario sopprimere i suoi pleonasmi; oppure la semplicità di Mt e di Lc corrisponde meglio allo schematismo primitivo della tradizione orale e la complessità del testo di Mc deriva dal suo desiderio di armonizzare la tradizione prematteana e quella prelucana.

3 Soluzioni proposte È impossibile fare qui un panorama completo delle molteplici proposte che sono state fatte dalla fine del XVIII secolo in poi (vangelo ebraico primitivo: Lessing, 1778; Mc fonte di Mt e di Lc: Kopp, 1782, Storr, 1786; Matteo greco fonte di Lc e di Mc: Griesbach, 1789; ecc.). Menzioniamo solo quelle che hanno attualmente dei difensori nella discussione internazionale.

A *Dipendenza reciproca immediata.* La teoria della dipendenza reciproca immediata ha molti sostenitori in Gran Bretagna (Orchard) e negli Stati Uniti (Farmer e i suoi discepoli).

a Contenuto. Viene escluso a priori il ricorso a un qualsiasi documento ipotetico: tutto deve spiegarsi mediante le relazioni di dipendenza diretta fra i nostri vangeli canonici attuali. In base a ciò, esiste una regola ferrea: il vangelo scritto per primo è stato necessariamente la fonte del secondo, e il terzo in ordine cronologico dipende necessariamente dai due precedenti. Esistono sei schemi possibili, e sei soltanto, i quali suppongono tutti un rapporto diretto tra Mt e Lc, in un senso o nell'altro. Oggi è lo schema di Griesbach che si cerca di difendere: Mt greco è il vangelo primitivo, Lc è una trasformazione di Mt, Mc ha fuso, abbreviandoli, i suoi due predecessori.

b Valutazione. L'interesse scientifico di questa corrente non è evidente e può meravigliare che la teoria di Griesbach abbia ancora qualche successo. Lungi dall'essere l'espressione più arcaica del messaggio evangelico, il nostro Mt greco appare, allo sguardo di una esegesi precisa, come il frutto tardivo di una storia letteraria complessa, che fa eco al problema dell'evangelizzazione dei pagani e alle difficili relazioni tra il cristianesimo e il giudaismo rabbinico dopo la catastrofe del 70. D'altra parte è incredibile che Lc possa dipendere da Mt, di cui avrebbe volontariamente eliminato delle parti considerevoli (vangelo dell'infanzia, parabole, racconti di apparizioni) e completamente sovvertito il magnifico ordinamento (dispersione ad es. del materiale matteano del sermone sulla montagna in una moltitudine di piccole unità, in Lc 6; 11; 13; 14; 16). Infine, non si saprebbe spiegare perché Mc, fondendo Mt e Lc, abbia eliminato dal suo racconto tante ricchezze preziose come i vangeli dell'infanzia, la preghiera del Signore, le parabole della misericordia, i racconti delle apparizioni del Risorto, ecc.

B *Teoria delle due fonti.* Molto più illuminante e feconda è la teoria delle due fonti.

a Contenuto. Nella sua forma stretta (attualmente difesa principalmente da Neirynck e adottata dalla maggioranza degli esegeti), essa afferma che Mt e Lc dipendono da una parte dal vangelo di Mc così come lo conosciamo, dall'altra da una seconda fonte ipotetica, *Quelle* (= fonte; sigla Q), dove Mt e Lc hanno attinto le parole e le azioni di Gesù ignorate da Mc e che entrambi riportano. L'esame dell'ordine delle pericopi porta infatti ad ammettere che Mt e Lc hanno redatto, ognuno a modo proprio, una serie di fatti evangelici attestati da Mc (triplice tradizione) e un'altra serie assente da Mc (duplice tradizione). Inoltre si osserva in Mt e in Lc un numero impressionante di "doppioni": la stessa parola è at-

testata due volte in Mt e in Lc, una prima volta in un contesto parallelo a quello di Mc, una seconda volta in un contesto non marciano (ad es.: Mc 8,34 = Mt 16,24 = Lc 9,23; Mt 10,38 = Lc 14,27). La teoria è semplice e seducente.

b Valutazione. Non bisogna tuttavia fingere di dimenticare le obiezioni che si possono fare a questa teoria. La dipendenza di Mt dal nostro Mc greco non concorda con ciò che la tradizione patristica ci dice dell'origine ebraica del primo vangelo. E così la dipendenza di Lc da Mc conduce a negare l'origine paolina del terzo vangelo. Le concordanze di Mt e di Lc contro Mc rimangono un problema insolubile, se si tiene conto delle leggi del caso. Nè si può dare una giustificazione sufficiente alle omissioni di Mt (Mc 1,23-27; 4,26-29; 5,18-20; 7,32-37; 8,22-26; 9,38-40; 9,49-50; 12,32-34; 12,40-44) né soprattutto alle omissioni considerevoli di Lc (su 661 versetti di Mc, soltanto 350 circa hanno una rispondenza in Lc; la sezione Mc 6,45-8,26 è totalmente assente da Lc). Considerata da molti come un dogma critico, la teoria delle due fonti deve essere accolta solo come una semplice ipotesi di lavoro. Per risolvere il problema delle concordanze Mt-Lc contro Mc, un certo numero di autori ha ipotizzato un proto-Marco anteriore al Marco canonico dal quale dipenderebbero Mt e Lc (Holtzmann) o al contrario un deutero-Mc posteriore al secondo vangelo (Fuchs, Carmignac). Ma la ricostruzione di un tale documento, partendo dal Mc attuale, appare impossibile.

C *Teoria dei documenti multipli.* Una terza corrente ammette che la questione è più complessa e che i nostri vangeli dipendono da una documentazione multipla che si tratta di ricostruire.

a Contenuto. Questo tipo di soluzione è stato difeso già nel XVIII secolo (Lessing, Eichhorn) ed è stato rimesso in auge nel XX secolo (Spitta, Vaganay, Gaboury). Il principale difensore di questa corrente è attualmente Boismard. Il merito dei suoi lavori è di portare una estrema attenzione alla complessità dei testi e alle caratteristiche stilistiche di ogni vangelo. Su questa base, egli stima necessario postulare l'esistenza di numerosi documenti antichi: A, B, C, Q sono degli scritti evangelici molto antichi, sintetizzati in una seconda tappa redazionale da Mt-intermedio, Mc-intermedio e proto-Lc; una terza tappa ha condotto ai nostri vangeli attuali.

Per Boismard Mc è il risultato di una lunga storia letteraria: esso dipende non solo da Mc-intermedio, ma anche da Mt-intermedio e dal proto-Lc; attraverso di loro, esso dipende perciò dai quattro documenti primitivi A, B, C e Q.

b Valutazione. La discussione di questo sistema richiederebbe lunghi sviluppi. Osserviamo almeno che il problema dell'ordine delle pericopi nei documenti ipotizzati non è stato esaminato seriamente. D'altra parte, l'esistenza del documento Q, perfettamente coerente nel quadro della teoria delle due fonti, manca di giustificazione nello schema proposto da Boismard. Infine, se la genesi dei vangeli è stata così complessa come egli suggerisce, ben altri sistemi possono essere immaginati e il suo non potrebbe imporsi come l'unica soluzione possibile.

D *Una ipotesi nuova.* La complessità del problema sinottico lascia in molti un senso di impotenza: una soluzione definitiva sarebbe al di fuori della nostra portata. Una proposta relativamente semplice ci sembra tuttavia possa essere fatta.

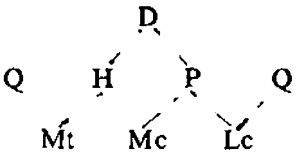
a Contenuto. Rifiutando i sistemi di mutua dipendenza e il sistema delle due fonti, dobbiamo forzatamente ammettere gli enunciati seguenti:

— se Mt non dipende da Mc e se Mc non dipende da Mt, entrambi dipendono da una fonte comune H (loro comune denominatore);

— se Lc non dipende da Mc e se Mc non dipende da Lc, entrambi dipendono da una fonte comune P (loro comune denominatore);

— se Mt non dipende da Lc e se Lc non dipende da Mt, essi hanno entrambi una duplice origine: H + Q per Mt, P + Q per Lc;

— dato che H e P hanno in parte lo stesso contenuto, bisogna considerarli come due adattamenti indipendenti di uno stesso documento arcaico D. Si giunge allo schema seguente, che è il più semplice possibile se i nostri tre vangeli non si sono conosciuti vicendevolmente:



È possibile farsi abbastanza facilmente un'idea globale dei quattro documenti primitivi che postuliamo, distinguendo il materiale comune a Mt-Mc-Lc (D), il materiale comune a Mt-Mc (H), il materiale comune a Mc-Lc (P) e il materiale ignorato da Mc comune a Mt-Lc (Q). Il risultato di questa ricostruzione è molto fruttuoso:

— Le somiglianze e le differenze tra H e P portano a concludere che la loro fonte comune, D, era scritta in una lingua semitica, ebraico o aramaico. L'immagine che questa fonte dà di Gesù è quella di un uomo profondamente attaccato alla Legge giudaica, acclamato come figlio di Davide, che rivendica la dignità di Figlio dell'uomo e porta a compimento le profezie del Servo (Is 53). Questo documento, verosimilmente redatto a Gerusalemme, che noi chiamiamo "vangelo dei Dodici", ci sembra corrispondere bene a quello che la tradizione patristica indica sotto il nome di *Vangelo ebraico di Matteo.*

— Questo vangelo primitivo fu tradotto una prima volta ad uso dei cristiani giudei di lingua greca (cfr. At 6,1; 11,19-20). Ricevette in seguito delle aggiunte provenienti da un ambiente segnato dall'influenza dei Sette, che presentava Gesù come un uomo che si distanziava dalle tradizioni degli anziani, dal culto del Tempio e dal particolarismo giudaico. In questo documento, che chiamiamo "Vangelo ellenistico" (H), è messa particolarmente in risalto la persona di Giovanni Battista, nuovo Elia. Si potrebbe denominarlo Matteo-intermedio.

— Il vangelo semitico di Gerusalemme era conosciuto da Paolo, egli stesso "Ebreo, figlio di Ebrei" (Fil 3,5). Al momento di lasciare, nel 58, le regioni che aveva evangelizzato, Paolo dovette farlo tradurre di nuovo in greco, per le sue comunità, aggiungendovi un certo numero di tradizioni orali che utilizzava nella sua predicazione. Questo "Vangelo Paolino" (P) è caratterizzato da un grande interesse per le possessioni demoniache (cfr. At 16,16-24; 19,11-17), e presenta delle analogie di vocabolario con gli scritti di Paolo (Fil, 2Cor, Rm). Si potrebbe denominarlo proto-Luca.

— Vicino a questi documenti derivanti dal vangelo primitivo, bisogna ammettere l'esistenza di una seconda fonte (Q) utilizzata soltanto da Mt e da Lc che l'hanno fusa sia con H sia con P, secondo il proprio genio. Questa fonte contiene pochi racconti, ma menziona la guarigione accordata a un pagano, il centurione di Cafarnao. Essa riunisce parole di Gesù molto universalistiche, che esortano all'amore dei nemici, presentano Dio come il Creatore piuttosto che come il partner dell'alleanza con Israele, sottolineano la rettitudine dei pagani come Noè, gli abitanti di Ninive o la regina di Saba. Vi si può cogliere la sintesi della catechesi proposta ai timorati di Dio dopo la conversione di Cornelio a Cesarea (At 10).

— Mt utilizza H (Matteo-intermedio) e Q. È redatto tardivamente, dopo la rovina di Gerusalemme, probabilmente ad Antiochia, luogo d'insediamento della scuola matteana.

— Lc utilizza P (il vangelo paolino) e Q. Ci ricongiungiamo così alle informazioni che ci dà la tradizione patristica sull'origine paolina del terzo vangelo.

— L'origine di Mc pone maggiori problemi. A priori, non sarebbe affatto sorprendente che la Chiesa di Roma, dove esso fu redatto, abbia avuto a disposizione il vangelo ellenistico di Antiochia e il vangelo paolino, ciò che rendeva necessaria la realizzazione della primissima "armonia evangelica". La difficoltà è che la tradizione patristica afferma con costanza l'origine petrina del secondo vangelo. Ma potremmo ammettere contemporaneamente che Mc ha utilizzato delle fonti scritte (H e P) e che si è ispirato alla catechesi orale di Pietro per cospargere il suo racconto di quei dettagli vivi e colorati che costituiscono il fascino particolare della sua opera.

b Valutazione. L'accoglienza fatta a questa nuova proposta è stata finora abbastanza prudente nel mondo esegetico. Alcuni ritengono che il nostro schema sia troppo semplice, altri lo giudicano troppo complesso. L'avvenire dirà se esso permette di spiegare in modo corretto l'insieme dei fatti sinottici di cui si tratta di rendere ragione.

Bibl. J.C. Hawkins, *Horae Synopticae: Contribution to the study of the synoptic Problem*, Oxford, 1909 (1968²); A.G. Da Fonseca, *Quaestio Synoptica*, Roma, 1952³; L. Vaganay, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Tournai, 1954; R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Stuttgart, 1958 (1973²); W.R. Farmer, *The synoptic Problem*, New York, 1964; I. de la Potterie et al., *De Jésus aux évangiles. Tradition et Rédaction dans les évangiles synoptiques*, Gembloux, 1967; A. Gaboury, *La structure des évangiles synoptiques*, Leiden, 1970; A. Fuchs, *Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas*, Roma, 1971; L. Frey, *Analyse ordinale des évangiles synoptiques*, Paris, 1972; X. Léon-Dufour et al., *Le fait synoptique*, Paris, 1972; P. Benoit-M.E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français II, Commentaire*, Paris, 1972; F. Neirynck, *Duality in Mark*, Leuven, 1972; B. de Solages, *La composition des évangiles de Luc et de Matthieu, et leurs sources*, Leiden, 1973; M.E. Boismard-A. Lamouille, *La vie des évangiles*, Paris, 1980; C.M. Tuckett, *The Revival of the Grisbach Hypothesis*, Cambridge, 1983; F. Neirynck, *Les expressions doubles chez Marc et le problème synoptique*, ETL, 1983, 303-330; J. Carmignac, *La naissance des évangiles synoptiques*, Paris, 1984; P. Rolland, *Les premiers évangiles*, Paris, 1984; id., *L'arrière-fond sémitique des évangiles synoptiques*, ETL, 1984, 358-362. [F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia* (= StBibDeh 4), Bologna, 1986; G. Segalla, *Panorama letterario del Nuovo Testamento* (= LOB 3.6), Brescia, 1986; G. Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus 8), Freiburg/Göttingen, 1989; G. Segalla, *Evangelo e vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*, Bologna, 1992]. PRol

SINTICHE In gr. *syntuchē*, "buona fortuna". Cristiana di Filippi, invitata da Paolo a vivere in buon accordo con Evodia, avendolo entrambe assistito nel buon combattimento per il Vangelo (Fil 4,2). →Sizige. JMer

(1) SION In ebr. *ṣiyyôn*, in gr. *siōn;* antico nome cananeo della fortezza di Gerusalemme, posta sul picco roccioso tra il Cedron e il Tiropeon (2Sam 5,7), dato in seguito a tutta la città (2Re 19,31). Serve in particolare a designare il monte del Tempio, essendo la presenza di Dio la caratteristica essenziale della città santa (Is 2,3; Am 1,2). Molte volte si incontra l'espressione "figlia di Sion" che sembra aver designato all'inizio un quartiere abitato al tempo di Ezechia dagli esiliati del regno del nord (Is 1,8). La distinzione appare ancora in un testo come Sof 3,14-18 dove i versetti 14-15 parlano della figlia di S., della figlia di Gerusalemme e di S. Ma tale distinzione scomparirà presto e la figlia di S. diventa la personificazione della popolazione dell'intera città (Is 52,2; 62,11; Zc 9,9). L'eco di Sof 3,14-18 e di Zc 9,9 nel racconto dell'annunciazione (Lc 1,26-38) permette di applicare a Maria il titolo di "figlia di Sion".

Per il NT l'ingresso di Gesù a Gerusalemme realizza le profezie di Is 62,11 e di Zc 9,9 (Mt 21,5; Gv 12,15). Paolo riprende la profezia di Is 28,16 sulla pietra d'inciampo in S. per spiegare il dramma dell'incredulità d'Israele (Rm 9,33; cfr. 1Pt 2,6), ma si fonda anche sull'annuncio di Isaia di un liberatore venuto da S. (Is 59,20-21) per formulare la sua spe-

ranza nella salvezza di tutto Israele (Rm 11,26). In Eb 12,22 S. è identificata con la Gerusalemme celeste, la "città del Dio vivente". Ap 14,1 pone sul monte S. la grande assemblea dei 144.000 compagni dell'Agnello.
Le tradizioni cristiane dei primi secoli hanno dato il nome di S. alla collina sud-ovest di Gerusalemme, là dove si trovava il Cenacolo e dunque dove è nata la Chiesa il giorno della Pentecoste. La chiesa S. Maria del Monte Sion, edificata in questo luogo nel IV secolo ne è la testimonianza. I Salmi che evocano S. divennero allora la lode cristiana della Chiesa.

Bibl. TWNT, VII, 291-338; D. Correa, *De significatione montis Sion in S. Scriptura*, Roma, 1954; N.W. Porteous, *Jerusalem-Zion: the Growth of a Symbol*, in *Verbannung und Heimkehr. W. Rudolph zum 70. Geburtstag*, Tübingen, 1961, 235-252; S. Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zion-hymnen*, VTS 29, 1978, 149-164; J.J. Schmitt, *The Motherhood of God and Zion as Mother*, RB 92, 1985, 557-569; W. Beyerlin, *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult. Studien zum 125. Psalm*, OrbBibOr 68, 1985. PMG

(2) SION In ebr. *śî'ōn;* località di Issacar (Gs 19,19); è senza dubbio l'attuale ʿUzūn eš-Šaʿîn, 4 km a est di Nazaret. MDef

SIÒN In ebr. *śî'ōn;* monte che delimitava il territorio di Og di Basan (Dt 4,48), identificato dal testo con l' →Ermon; il nome è tuttavia sconosciuto altrove, ma una correzione di *śî'ōn* in *śiryôn* (→Sirion, nome fenicio dell'Ermon) non ha alcun sostegno nella tradizione manoscritta. JLong

SIRA In ebr. *sîrāh;* cisterna nei pressi di Ebron dove Ioab uccide Abner (2Sam 3,26; cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 7,34). MDef

SIRACIDE →Ecclesiastico, libro.

SIRACUSA In gr. *syrakousai;* città situata nella parte meridionale della costa orientale della Sicilia, vicino alle paludi di Siraco alle quali deve il suo nome. Il nucleo primitivo era una colonia fondata nel 733 dai Dori di Corinto sull'isolotto di Ortigia: la città si estese in seguito sulla terraferma da una parte e dell'altra di una penisola che proteggeva due porti. Capitale del regno di Gerone, fu annessa alla provincia romana di Sicilia nel 212 a.C. Essa conserva ancora importanti vestigia archeologiche. Paolo vi rimase tre giorni nel corso della sua traversata tra Malta e l'Italia (At 28,12).

Bibl. M.P. Loicq-Berger, *Syracuse, histoire et culture d'une cité grecque*, Latomus 87, 1967. CSaul

SIRIA In greco *syria;* nel significato più ampio il termine designa, presso i Greci, la regione che si estende dal Tigri all'Armenia al nord, dal litorale mediterraneo (tra Isso e Gaza) al deserto. Prima occupata da popolazioni aramee, poi dai Filistei, essa formò, sotto l'impero persiano, la provincia del Transeufrate (in aram. *ʿăbar nahărāʾ*). Dopo la morte di Alessandro, fu contesa dai Lagidi e dai Seleucidi. I primi dovevano tenere fino al 200 la provincia che comprendeva la costa da Biblos a Gaza e l'insieme dei territori di parte e oltre la valle del Giordano. Sconfitto da Antioco III nel 200, Tolomeo V dovette abbandonare la S.-Palestina. D'ora in poi si distingue la Siria propriamente detta, che ricopre il massiccio calcareo dal Mediterraneo all'Eufrate, e la Celesiria che corrisponde alla regione di Damasco, la costa fenicia e la Palestina.
Lacerata dalle lotte interne per la successione, la dinastia seleucide decadde, lasciando un vuoto politico completo. Tigrano di Armenia esercitò un effimero regno sulla Siria (83-69) che fu provvisoriamente dato all'ultimo Seleucide, Antioco XIII; quest'ultimo fu detronizzato da Pompeo che creò la provincia romana di S. nel 63 a.C. Duramente provata dall'invasione parta del 40 e dalle guerre civili romane, essa fu posta sotto l'autorità dell'imperatore nel 27 a.C. e, a questo titolo, governata da legati di rango consolare. I confini si estendevano dall'Amano all'Eufrate (tra l'Armenia e Dura Europos) e dal Litani alla Damascena; vi si aggiunsero Gaza e, in una certa epoca, la Cilicia Tracia. La residenza dei governatori era Antiochia e, tra il 6 e il 66 d.C., la Giudea rimase sotto la loro tutela. Paolo soggiornò più volte a Damasco e ad Antiochia. Presto cristianizzata, la Siria divenne uno dei centri del monachesimo, e la liturgia siriaca, ancora viva oggi, è preziosa testimonianza dell'espressione della Chiesa primitiva.

Bibl. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927; E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, 1979-1982. CSaul

SIRIACHE (CHIESE) E BIBBIA

1 Posto della Bibbia nella teologia La cristianità di lingua siriaca si sviluppò fin dall'alba del cristianesimo nell'insieme del Medio Oriente. Solo i grandi centri erano probabilmente ellenizzati, le campagne non lo erano. Così fu necessario pensare molto presto a una traduzione delle Scritture (→versioni antiche) per questa popolazione. Questa chiesa ha vissuto ed espresso la sua fede secondo il proprio genio. Semita per origine e lingua, la cristianità siriaca è l'espressione di un cristianesimo senza rottura culturale con le sue radici giudaiche. La cultura greca non è negata nè sconosciuta — molti autori siri scriveranno solo in greco — ma gli schemi mentali non sono quelli dell'ellenismo.
Tra la produzione letteraria siriaca, fiorente dal II al XIII secolo, troviamo numerose omelie e poemi didattici che illustrano punti dottrinali (spesso sotto forma polemica) o aspetti della vita cristiana (sacramenti, feste liturgiche, vita ascetica). Ci sono giunte anche numerose cronache (storie universali, crona-

che di monasteri, vite di martiri e di patriarchi) senza contare le opere di scienze profane (filologia, astronomia, medicina, ecc.).

Tuttavia la parte più importante è indubbiamente costituita dalla letteratura biblica. Molto presto i commentatori siriaci esplicitarono la teoria della loro prassi esegetica, ponendo così i fondamenti di una tradizione alla quale le chiese siriache rimarranno attaccate. Esegesi letterale, storica, tipologica, sono termini coi quali è stata caratterizzata l'esegesi antiochena. Se la città di Antiochia fu la sede patriarcale storica (consentendoci di parlare di "chiese antiochene" sia a proposito dei giacobiti che dei nestoriani), fu piuttosto a Edessa e poi (a partire dal 457) a Nisibi (attualmente nella Turchia del sud-est) che si ebbe una "scuola" nel senso di un centro d'insegnamento che contribuì a formare e trasmettere i principi esegetici antiocheni.

2 Lavori sulla Bibbia

A *Diodoro di Tarso e Eustazio di Antiochia.* Un Diodoro di Tarso (IV secolo), nell'introduzione al suo *Commentario sui Salmi* (redatto in greco), c'introduce eccellentemente nel cuore della problematica dell'esegesi antiochena: "...il nostro esposto sarà storico e strettamente letterale. Non proibiremo l'elevazione *(agōgē)* che nella considerazione *(theōria)* superiore. Infatti la storia non si oppone alla considerazione superiore. Al contrario, essa si trova a essere la base e il supporto delle concezioni superiori. Ma bisogna stare soltanto attenti che la considerazione non appaia come il rovesciamento del soggetto, ciò che non sarebbe più considerazione ma allegoria".

L'opposizione *theōria*/allegoria sarà ampiamente sviluppata da Diodoro, ripresa da Teodoro di Mopsuestia (V secolo), attenuata da Teodoreto di Ciro (fine del V secolo). Essa sembra coprire una opposizione senso letterale/senso spirituale e corrispondere a una disputa tra scuole: Antiochia/Alessandria. Ciò che la tradizione antiochena respinge in ogni caso è l' →allegoria sproporzionata rispetto all'oggetto in questione, l'avvicinamento abusivo in virtù di una somiglianza superficiale, il paragone senza fondamento filologico o storico.

Un po' prima di Diodoro, Eustazio di Antiochia aveva già espresso dei principi esegetici molto pertinenti. Egli rimproverava a Origene di attaccarsi alle parole. Difese un approccio "narrativo" sia a livello della concezione dell'ispirazione sia a livello della prassi esegetica: l'ispirazione si colloca a livello della significazione logica, non sul piano delle parole: la parola non ha senso se non nell'insieme del racconto. Si può, secondo Eustazio, accostare, confrontare delle pericopi, interpretare una pericope per mezzo di un'altra, ma non ci si può permettere dei ritagli arbitrari. Bisogna applicarsi, mediante gli strumenti filologici, a determinare il senso letterale; bisogna ritrovare la logica interna, rispettare la razionalità del testo.

L'anti-allegorismo della scuola d'Antiochia è di fatto diretto soprattutto contro l'allegoria arbitraria. Vi è in ogni caso un punto comune fondamentale tra la scuola di Antiochia e quella d'Alessandria (come reazione d'altronde contro il fondamentalismo e il razionalismo semplicistico degli ariani): vi è un senso più profondo nel testo sacro del senso apparente. È ciò che Diodoro chiama la *theōria*, la "considerazione superiore", la "elevazione". È ciò che la storia dell'interpretazione chiama l'esegesi tipologica.

B *Efrem di Nisibi.* Efrem di Nisibi (IV secolo) ne è certamente un rappresentante eminente. La sua produzione esegetica è enorme. Essa ricopre tutti i libri biblici. Senza consacrarvi dei commentari veri e propri, Efrem cita i deuterocanonici. Sembra tuttavia non conoscere Tb, Gdt né Ap. L'ispirazione biblica e l'esegesi tipologica sono presenti in tutto il resto della sua opera dogmatica o ascetica. Malgrado la polemica anti-giudaica condotta da Efrem, l'influenza della tradizione giudaica sulla sua esegesi è evidente. Non è sicuro che conoscesse l'ebraico (ignorava sicuramente il greco). Si sono potute identificare tracce di interpretazione che potevano provenire solo dalla tradizione rabbinica (vedere il suo *Commentario sulla Genesi* e i passi corrispondenti del *Targum Neofiti*) così come la presenza di "leggende" non bibliche provenienti da tradizioni ebraiche orali (midrash o haggadah). Si sa d'altra parte che le accademie ebraiche erano in piena attività in Siria-Mesopotamia nel IV secolo. È possibile che Efrem abbia incontrato dei rabbini di cui riporta a volte le opinioni.

Il fondamento della tipologia è che, per il cristiano, le Scritture ebraiche non potevano più avere soltanto un senso letterale. Esse divenivano una preparazione all'incarnazione. Il "Nuovo Testamento" portava a compimento le Scritture, dando loro un senso pieno e definitivo. Efrem ricerca come Cristo, la Chiesa, il Regno di Dio sono stati prefigurati, annunciati, preparati dai personaggi e dalle situazioni bibliche. La tipologia di Efrem è infatti essenzialmente cristologica, ecclesiologica ed escatologica. A livello delle forme letterarie, Efrem utilizza il simbolismo e il parallelismo, a volte sinonimico, a volte antitetico. Questi accostamenti non possono tuttavia essere fatti a capriccio. Non possono essere fatti prescindendo dal senso letterale o dalla realtà storica delle cose annunciate. A differenza di Alessandria, Antiochia non accetta che ogni dettaglio dell'AT sia "tipico" né che lo sia di qualsivoglia cosa.

C *Teodoro di Mopsuestia.* Con Teodoro di Mopsuestia (sempre IV-V secolo), l'interprete per eccellenza per i nestoriani, ci si orienta verso un'esegesi più letterale, ancora più razionale.

Teodoro vuole spiegare il testo, solo il testo, non perseguendo neppure le implicazioni morali. Anche se è convinto che, in maniera globale, tutta la Scrittura addita Cristo, egli rifiuta l'interpretazione cristologica dei tipi tuttavia tradizionali come quelli di Mi, Zc, Ml, Gio, Is 53. Ammette come tipologici solo quattro Sal (2; 8; 45; 110). La sua preoccupazione di un'esegesi letterale l'orienta con sicurezza verso la critica testuale. Egli non conosceva probabilmente l'ebraico (la sua lingua è il greco). Si

preoccupa di ritrovare delle traduzioni greche letterali sull'ebraico (Aquila, Simmaco). In nome della critica testuale rifiuta i deuterocanonici nonché le epistole cattoliche e Ap. A livello di strumenti di lavoro, si ha l'impressione che disponesse di una concordanza verbale (greca) e di una sinossi. Sviluppa anche la critica letteraria.

Tutti i suoi commentari furono ispirati da uno zelo dottrinale molto sincero per la difesa della divinità di Gesù. Fu celebre durante la sua vita tanto per la sua virtù come per la sua dottrina. Morì compianto da tutta la Chiesa. Fu condannato cento anni dopo dal secondo concilio di Costantinopoli per delle formulazioni che davano adito o che permettevano degli sviluppi diofisiti. È evidentemente nella Chiesa nestoriana che il suo ricordo rimarrà maggiormente vivo. Ishodad di Merw (ca. 850) ne fu un fedele abbreviatore. Il *Gannat Bussane (Giardino delle Delizie)*, voluminoso commentario delle lezioni dell'AT e del NT di tutto l'anno liturgico dei Nestoriani, datato tra il X e il XIII secolo, lo cita abbondantemente. Malgrado le sue reticenze di fronte al suo letteralismo giudaizzante, autori monofisiti continueranno a ispirarsi a Teodoro non fosse che tramite Ishodad.

D *Autori monofisiti.* Tuttavia dalla separazione delle due Chiese siriache (monofisita e diofisita) in poi, i commentatori monofisiti saranno piuttosto inclini a tornare alla tradizione di Efrem o anche ad aprirsi un po' alla tradizione "spirituale" di Alessandria. Giacomo di Sarug (V secolo) ne è un esempio. Egli non si preoccupa di critica testuale. Cita abitualmente la Peshitta ma usa anche i LXX quando si riferisce ai Padri greci o si rivolge a dei Greci che ignorano il siriaco. Egli usa ancora il Diatessaron mentre questa versione era già stata rifiutata da Rabbula (IV secolo). Accetta come canonici tutti i libri tranne Ap.

Nella sua esegesi è molto attento al contesto. Vi accoglie anche una dimensione "intuizionistica": "la grazia evoca la domanda in colui che interroga; è la stessa grazia che si unisce a colui che è interrogato perché egli spieghi...". La sua esegesi è cristologica, nella linea di Efrem. Il senso tipologico diventa in lui il senso spirituale *(ruḥonoyo)* che egli oppone al senso carnale *(pagronoyo, besronoyo)*, troppo letterale, troppo materialista.

Teodoreto di Ciro, commentatore dell'AT, che scrive in greco, mantiene una posizione più attenuata. Egli vuole evitare i due estremi: una esegesi troppo cristologica o una esegesi troppo giudaizzante. Difende l'autonomia dell'AT ma non rifiuta neppure l'allegoria. Contemporaneo, come Teodoreto, di Giacomo di Sarug, Filosseno di Mabbug (V-VI secolo) condivide i suoi sentimenti anti-giudaici e anti-teodoriani. Zelante difensore del monofisismo contro il nestorianesimo e contro l'ortodossia calcedoniana, Filosseno, dal punto di vista esegetico, è conosciuto soprattutto per la revisione del testo biblico che aveva ordinato in quanto vescovo di Mabbug (ca. 508). Egli la voleva minuziosa, basata sul greco, dove tutto fosse considerato: il numero e perfino l'ordine delle parole (→versioni antiche). Egli ha peraltro scritto dei commentari sui libri del NT. Si noterà la sua ammirazione per Paolo. Si rimane colpiti dal carattere dogmatico e polemico dei suoi scritti esegetici e, reciprocamente, dal carattere esegetico dei suoi scritti dogmatici e polemici.

Nel solco della revisione filosseniana, il VII secolo produrrà soprattutto numerosi lavori di critica testuale. Paolo di Tella mette a punto una versione detta "siroesaplare", spesso chiamata "la greca" dai commentatori siriaci, basata sui LXX e che si riferisce alla Esapla di Origene.

Tommaso di Eraclea completa il lavoro di Paolo di Tella e fa una revisione della filosseniana, con lo stesso partito preso di servilismo. Produce anche lavori relativi alla vocalizzazione della Bibbia siriaca (→versioni antiche).

Giacomo di Edessa (640-708), autore di *Scholia* sull'AT, migliora ancora la versione siriaca riferendosi alla Peshitta, alla Esapla e al targum samaritano. Si consacra a lavori di traduzione (dal greco in siriaco), di grammatica e di lessicografia (tipi di lavoro continuati dai monaci di Karkaph) e contribuisce a fissare una vera e propria "masora siriaca". In maniera generale, questo VII secolo si riallaccia con la scienza greca profana (Severo Sebokt, Giovanni Filopono, Giacomo di Edessa, ecc.). Compaiono anche delle →"catene bibliche" anonime dove i Padri greci sono molto ben rappresentati.

E *Autori nestoriani.* Nel IX secolo Ishodad di Merw si dimostra il miglior rappresentante dell'esegesi nestoriana. Molto attaccato alla lettera, sempre alla ricerca del senso storico, egli segue fedelmente Teodoro di Mopsuestia. Fustiga l'esegesi allegorica di Origene che "conduce all'empietà, alla bestemmia e alla menzogna mentre l'esegesi storica è conforme alla verità e alla fede". Ishodad ha commentato tutto l'AT. Non si tratta di commenti completi e continui ma di glosse, vere e proprie miniere di informazioni per il filologo, lo storico e lo storico delle scienze. Vi si scopre la presenza di tradizioni giudaiche. Il suo tipismo cristologico, appoggiandosi su Paolo, è meno stretto di quello di Teodoro di Mopsuestia.

Benché nestoriano, Ishodad è stato largamente utilizzato dai giacobiti, particolarmente da un Mosè Bar Kefa (X secolo), da un Dionigi Bar Salibi (XII secolo), i cui commentari non sono altro che una compilazione di Ishodad, e ancora nel XIII secolo da Barebreo nei suoi libri di *Scolia* biblici.

F *Conclusione.* Si può così scorgere, da Diodoro di Tarso a Ishodad di Merw, cioè dal IV al IX secolo (e anche oltre), una linea di condotta costante (anti-allegorismo, preoccupazione letterale e storica, tipologia) con i suoi radicalismi e le sue sfumature. Oltre a innumerevoli commentari, la scuola esegetica di Antiochia avrà così prodotto numerosi lavori di critica testuale (Peshitta, versione filosseniana, la Siroesaplare, la revisione harcleense, ecc.) nonché di grammatica e di lessicografia, fondando contemporaneamente una "masora siriaca" (soprattutto a partire dal VII secolo).

L'esegesi antiochena esercitò una notevole influenza sui Cappadoci. Tramite Giovanni Crisostomo giunse anche in Occidente. Il commentario delle epistole di Paolo di Teodoro di Mopsuestia non circolava forse sotto il nome di sant'Ambrogio? Tuttavia è piuttosto l'esegesi alessandrina che s'impose nella tradizione latina. Bisognerà attendere Tommaso d'Aquino (che utilizzò Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia) per operare un ritorno al significato storico, letterale nel senso antiocheno.

3 La Bibbia nella vita della comunità

A *Liturgia.* La liturgia delle Chiese siriache prevede in linea di massima, per la liturgia della Parola, sei letture bibliche: tre passi dell'AT (Pentateuco, Scritti, Profeti, essendo questi privilegiati rispetto al Pentateuco) e tre passi del NT (Atti o altro scritto non-paolino, epistola paolina, vangelo).

L'importanza della Parola nella liturgia è anche significata da un elemento architettonico molto caratteristico: l'ambone nel mezzo della chiesa. Si tratta di una vasta pedana che può accogliere i sacerdoti, i diaconi e i cantori, e che taglia veramente la chiesa in due. Tutta la prima parte della liturgia si svolgeva lì: letture, omelia, talvolta lettura di commentari, canto di inni. Attualmente però questi usi non sono più conservati ovunque oppure sussistono solo in occasione di grandi festività. Il numero delle letture è abitualmente ridotto a due o tre (epistola paolina, vangelo, eventualmente Atti). La lettura del vangelo ha luogo dal pulpito posto davanti all'altare, al centro del presbiterio. La lettura di Paolo viene fatta alla destra del pulpito, le altre letture alla sinistra. L'evangelario rimane esposto di fronte al pubblico durante tutta la liturgia. I fedeli lo baciano uscendo dalla chiesa.

Oltre alle letture bibliche e ai salmi, gli inni occupano un posto importante nella liturgia e negli uffici liturgici, soprattutto presso i giacobiti.

Afraate, Efrem, Isacco di Amid, Balai sono Padri comuni ai nestoriani e ai giacobiti. Questi ultimi privilegiano inoltre Isacco di Antiochia, Giacomo di Sarug, Filossene di Mabbug, Severo di Antiochia, Giovanni di Efeso, Mosè Bar Kefa. I teologi e commentatori propri dei nestoriani sono Teodoro di Mopsuestia, Narsai, Timoteo il Grande, Isacco di Ninive, Elia di Nisibi, Ebedjesu, Ishodad di Merw. Le attribuzioni e lo stato di questi testi così come essi si trovano nelle raccolte liturgiche devono naturalmente essere ogni volta oggetto di un esame critico.

B *Iconografia.* Se le "immagini" non sono più escluse dai luogi di culto e meno ancora dalla decorazione domestica, ciò viene fatto a titolo puramente decorativo. Si tratta, il più delle volte, di tappezzerie rappresentanti Cristo o una scena evangelica. La fabbrica di immagini di pessimo gusto ha, da allora, fatto il suo ingresso ed è diventata molto popolare. Per tradizione tuttavia e conformemente alla sensibilità semitica, le Chiese siriache non hanno sviluppato alcuna arte figurativa tranne in ciò che concerne il culto dei santi e dei martiri (anche se rimane abbastanza sommario e impacciato). Sculture, pitture, mosaici rappresentano soprattutto motivi geometrici, floreali, talvolta animaleschi. Le miniature sono rare, le decorazioni miniate più correnti. La copertina degli evangelari è abitualmente decorata.

C *Epigrafia.* L'epigrafia soprattutto è abbondante, e significativa dell'arte siriaca. Oltre a formule di dedicazione di chiese o di formule di accoglienza, queste iscrizioni sono spesso "dottrinali"; molte sono anche d'ispirazione biblica sia diretta che per mezzo della liturgia. I versetti del Salterio sono i più rappresentati.

La liturgia, le arti maggiori, le arti minori, così come molti usi sui quali non ci si può dilungare qui, confermano il posto eminente occupato dal Libro nelle Chiese siriache.

Bibl. A. Vaccari, *La theoria nella scuola esegetica di Antiochia,* Bb I, 1920; J. Guillet, *Les exégètes d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu,* RechSR 34, 1947; P. Ternant, *La theoria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture,* Bb 34, 1953, 135-158.354-383.456-486; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca,* Roma, 1965; S. Brock, ParOr 122, 1973 (buona bibliografia); R. Murray, *Symbols of church and Kingdom, a study in early syriac tradition,* Cambridge, 1975 (bibliografia). CSél

SIRION In ebr. *śiryôn;* nome fenicio dell'Ermon (parte meridionale dell'Antilibano) secondo Dt 3,9; Sal 29,6; l'ugaritico *šryn* designa l'Antilibano; il nome è attestato in hittita *(ša-ri-ya-na).* Per il S. di Dt 4,48 →Siôn. JLong

SIROESAPLARE, VERSIONE →versioni antiche.

SIROFENICIA In greco *phoinikē syria;* parte settentrionale della provincia romana di Siria (la parte meridionale è la Celesiria, "bassa Siria", cioè la Beqa', poi tutta la Palestina), fu eretta a provincia nel 194 d.C.; i geografi antichi distinguono la Sirofenicia e la Libofenicia, regione di Cartagine (Strabone 17,19); la donna sirofenicia (in greco *surophoinikissa*) di Mc 7,26, una pagana la cui figlia viene guarita da Gesù, è chiamata "cananea" da Mt 15,22. MDef

SIRTE In greco *syrtis;* il termine di piccola Sirte designa il golfo di Gabes (oggi in Tunisia), quello di grande S. la profonda insenatura che separa la Cirenaica dalla Tripolitana (oggi in Libia). Toccando nel suo punto più meridionale il trentesimo parallelo, la grande Sirte è una zona di bonaccia, limitata da una costa sabbiosa, quasi totalmente priva di acqua potabile. I naviganti dell'antichità evitavano con cura questa zona inospitabile, il che spiega come il capitano che conduceva Paolo a Roma abbia preferito andare alla deriva nella tempesta piuttosto che approdare su quella costa (At 27,17). CSaul

SISACH In ebr. *šîšaq* (scritto anche *šôšaq* in 1Re 14,25), dall'egiziano *ššnq;* capo libico, fondatore

della ventiduesima dinastia egiziana. Risiedeva a →Bubaste. È il primo faraone esplicitamente nominato nella Bibbia. Il suo regno (ca. 945-924) segna un ritorno alla tradizionale politica dei Faraoni in Palestina, di cui volentieri si consideravano sovrani. Dà asilo a →Geroboamo (1Re 11,40). Il quinto anno del regno di Roboamo conduce a una campagna in Palestina e il re di Gerusalemme può allontanare il pericolo solo consegnando i tesori del Tempio e del palazzo reale (1Re 14,25-28). Il Cronista si preoccupa di dare una giustificazione teologica a questa invasione (2Cr 12,1-12). S. fece incidere sulla parete esterna del muro meridionale del tempio di Amon a Karnak una lista delle città conquistate comprendente più di 150 nomi (ANET, 242s; cfr. 263s). Il regno del nord era stato abbastanza seriamente colpito. S. aveva invaso la pianura di Esdrelon ed era penetrato fino in Transgiordania, le due regioni economicamente più importanti. Il nome di S. è attestato su un frammento di stele a Meghiddo; lo si trova anche a Biblos su un oggetto che potrebbe essere un dono. Questa incursione anche se non disastrosa, manifesta la precaria situazione della monarchia divisa.

Bibl. M. Noth, *Die Shoshenkliste*, ZDPV 61, 1938, 277-304; B. Mazar, *The Campaign of Pharaon Shishak to Palestine*, VTS 4, 1957, 57-66; S. Herrmann, *Operationen Pharaos Schoschenk I, im östlichen Ephraim*, ZDPV 80, 1964, 55-79; B.D. Redford, *Studies in the Relationship between Palestine and Egypt during the First Millenium B.C.: II — The Twenty-Second Dynasty*, JAOS 93, 1973, 3-17; G. Garbini, *L'impero di David*, AnPisa 13, 1983, 1-20. JAun

SISERA In ebr. *sîsrā'*; capo cananeo sconfitto, malgrado la sua fanteria e i suoi 900 carri di ferro, da Debora e Barak e ucciso da Giacle presso cui si era rifugiato (Gdc 4-5). Il suo nome, che non è nè ebraico nè cananaico, potrebbe essere stato introdotto in Canaan con uno dei popoli del Mare: W.F. Albright lo identifica con il nome personale cuneiforme *sisaruwa* (scritto *zi-za-ru-wa*) che ha suono luvita. A Ugarit *sî-sâ-ru-wa* compare tre volte come nome di un principe del quattordicesimo secolo, un nemico di Ugarit (*Jahweh and the Gods of Canaan*, Londra, 1968, 218). S. è re in Gdc 5 (cantico di Debora): diventa generale dell'esercito di →Iabin, re di Cazor nel racconto in prosa della storia di Barak e di Debora (Gdc 4) e nel Sal 83,10, testi più tardivi e in contraddizione con i dati di Gs su →Iabin.

Bibl. A.D.H. Mayers, *The Historical Context of the Battle against Sisera*, VT 19, 1969, 353-360; P. Weimar, *Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und Samuel 7*, Bb 57, 1976, 38-73 (spec. 51-62). JAun

SITNA In ebr. *śiṭnāh*, "accusa", nome di un pozzo scavato dai servi di Isacco nella regione di →Bersabea e che diede luogo a un litigio (Gen 26,21). MDef

SITTIM, ABEL-HA-SITTIM In ebr. *'ābēl haššiṭṭîm* (Nm 33,49) o *šiṭṭim*, "(prato delle) acacie"; ultima tappa dell'esodo e punto di partenza prima del passaggio del Giordano (Nm 25,1; 33,49; Gs 2,3; 3,1; Mi 6,5). Giuseppe Flavio la situa a 60 stadi dal Giordano, sotto il nome di Abile o Abila, il che porta a molti tell vicino all'attuale villaggio di el-Kefrēn (tell Ḥammān o tell Kefrēn), 20 km a nord-ovest di Medba. MDB

SITZ IM LEBEN →contesto vitale.

SIVAN In ebr. *sîwān*; nome di origine accadica *(simānu)* del terzo mese dell' →anno ebraico che iniziava a primavera (Est 8,9; Bar 1,8); corrisponde pressappoco a maggio/giugno. ALem

SIYAN, SINEO In ebr. e ugaritico *syn(y)*, in acc. *si(y)annu/si(y)ānu*, oggi Siano, 8 km a est di Jēblē, nella Siria del nord-occidentale. Siyan era la capitale di un piccolo principato contiguo al regno di Ugarit e ha, per questo fatto, un ruolo importante nei testi di Ras Shamra. Riappare nelle iscrizioni di Tiglat-Pileser III che la occupò nel 738 a.C. (ANET³, 282s; TPOA, 101). Solo il gentilizio *syny* è menzionato nella Bibbia (Gen 10,17; 1Cr 1,15), dove i masoreti lo hanno vocalizzato *sînî*, avendo erroneamente preso la yod della radicale per una *mater lectionis*.

Bibl. E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig, 1921, 58; J. Nougayrol, *Le Palais royal de Ugarit IV*, Paris, 1956, 16s; M. Liverani, *Storia d'Ugarit*, Roma, 1962 (v. l'indice, 161); H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.*, II, Berlin, 1969, 353-355.367s. ELip

SIZIGE In greco *suzugos*, "compagno", "collaboratore"; cristiano di Filippi che Paolo, facendo un gioco di parole con il nome, chiama "fedele collaboratore"; l'Apostolo lo invita a venire in aiuto delle cristiane di Filippi Evodia e Sintiche (Fil 4,3). Il termine *suzugos* può tuttavia essere considerato un nome comune: il nome proprio di questo "fedele compagno" sarebbe allora sconosciuto. JMer

SMERALDO Varietà di berillo, di un bel verde; dopo il diamante è la pietra più dura. È generalmente tradotto con "smeraldo" il nome della terza delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,17 = 39,10; TM: *bareqet*, LXX: *smaragdos*), della settima delle sette pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13; TM: *barqat*; LXX: *smaragdos*) e della quarta delle dodici pietre preziose del fondamento delle mura della nuova Gerusalemme (Ap 21,19; cfr. 4,3: "un arcobaleno simile a smeraldo", greco *smaragdos*). Il greco *smaragdos*, tradotto con "smeraldo" compare anche nei deuterocanonici; Tb 13,16 (porte della Gerusalemme futura); Gdt 10,21 (baldacchino di Oloferne); Sir 32,6 (sigillo). →pietre preziose. MCar

SMIRNE In greco *smyrna;* attualmente Izmir, in Turchia; il luogo primitivo della città, situato su una piccola penisola, fu occupato a partire dal III millennio; nel X secolo fu colonizzata dagli Eoli di Lesbo ai quali si unirono gli Ioni di Colofon. In seguito fu conquistata dai Lidi, poi dai Persiani. Alessandro fece costruire nelle vicinanze una nuova città, addossata ai fianchi del monte Pagon, che appartenne successivamente ai Seleucidi, agli Attalidi e alla provincia romana d'Asia. Distrutta da un violento terremoto nel 178 d.C., fu ricostruita da Marco Aurelio, su preghiera di Elio Aristide. Ospitava una importante colonia ebraica che si accanì contro i cristiani (Ap 1,11; 2,8-11), la cui comunità era forse di origine paolina. Ignazio di Antiochia indirizza una lettera alla chiesa di S. mentre era in viaggio verso Roma. Uno dei titolari della sua sede episcopale fu Policarpo, martirizzato sotto Marco Aurelio (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 4,14,3; Tertulliano, *De Praescriptione haereticorum* 33,2).

Bibl. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950. CSaul

SO →Sais.

SOA In ebr. *šwʿ* (TM: *šûaʿ*); toponimo o nome della tribù menzionata in Ez 23,23 insieme a Koa. "Soa-Koa" hanno assonanza e per questo devono esser state associate. Se sono dei nomi propri reali, S. potrebbe essere la regione montagnosa a nordovest della Siria che i testi di Tiglat-Pileser III (744-727 a.C.) chiamano *sa-ú-e* o *sa-ú-a* e che è identificata con l'attuale jebel ez-Zâwiyē o jebel Zâwi. Si sa infatti che la *s* neoassira corrisponde a un *š* in ebraico e in aramaico mentre *ʿayin* non è spesso espresso nella scrittura cuneiforme. Il nome attuale del monte non risponde affatto a questa equazione fonetica. Se questa interpretazione è nondimeno corretta — cosa non affatto certa — "Soa e Koa" sarebbero piuttosto legate a "tutti i figli di Assur", menzionati in Ez 23,23.

Bibl. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig, 1881, 233-241; H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, II, Leipzig, 1899, 253-259; L. Koehler, ZDPV 62, 1939, 115-116; J. Lewy, Or 21, 1952, 418-420; É. Lipiński, AION 31, 1971, 394. ELip

SOBAK In ebr. *šôbak;* (2Sam 10,15-19), *šôpak* (1Cr 19,16-19); capo dell'esercito di Adad-Ezer nel secondo racconto delle guerre di Davide contro gli aramei. Vinto da Davide a Elam, è ucciso sul posto (2Sam 10,15-19). JAun

SOBI In ebr. *šôbî;* principe ammonita, figlio di →Nacas; partecipa all'accoglienza di Davide dopo la sua fuga inseguito da →Assalonne (2Sam 17,27). È forse il gesto di "lealtà" a cui fa allusione →Davide in 2Sam 10,2. JAun

SOCIETÀ BIBLICHE Fino alla metà del XV secolo tutte le copie delle Scritture erano manoscritte. Era un lavoro lungo e costoso e perciò solo una piccola parte della popolazione alfabetizzata poteva offrirsi il lusso di possedere una Bibbia. La maggior parte degli esemplari manoscritti era in latino o in greco, anche se altre lingue antiche e liturgiche erano ugualmente rappresentate e verso il XIV secolo apparvero delle traduzioni in alcune lingue europee moderne (→versioni medioevali).

L'invenzione della stampa e dei caratteri mobili modificò radicalmente la situazione. Verso la fine del XV secolo la Bibbia era già stampata in un gran numero di lingue diverse (→versioni moderne).

Sebbene gli esemplari della Bibbia fossero ancora fuori dalla portata della maggioranza della gente, dei NT a prezzo ridotto apparvero ben presto sul mercato. A mano a mano che le tecniche di stampa diventavano più sofisticate, furono ridotti i costi ed esemplari della Bibbia si diffusero presso un pubblico sempre più vasto.

Fino al XVIII secolo la produzione e la distribuzione delle Bibbie stampate erano generalmente affidate a stampatori commerciali. Dopo questa data, alcune giovani società missionarie inclusero la distribuzione della Bibbia tra i loro obiettivi e le loro attività. Queste società comprendevano la Society for Promoting Christian Knowledge (fondata nel 1698), la Society for the Promotion of the Gospel in Foreign Parts (1701), la Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge (1709), la Society for Promoting Christian Knowledge Among the Poor (1750), e la Society for the Support and Encouragement of Sunday Schools (1785). Tuttavia nessuna di queste società fece della distribuzione delle Scritture il suo solo e principale obiettivo, e il loro lavoro era circoscritto alle Isole Britanniche.

La prima organizzazione che si occupò esclusivamente della distribuzione delle Scritture fu la Canstein Bible Institution. Nel 1675 un pietista tedesco, Philip Jacob Spener, dichiarava che "noi dovremmo preoccuparci di dare al nostro popolo un più largo accesso alla Parola di Dio". In risposta a questa sfida un'organizzazione con l'obiettivo di patrocinare la stampa della Bibbia fu costituita ad Halle nel 1710, grazie alla collaborazione di Spener, August Hermann Francke, che condivideva le convinzioni di Spener, e un giovane nobile, Carl Hildebrand von Canstein, che raccolse e offrì la maggior parte del capitale necessario all'impresa. Dopo la morte di Canstein, l'istituzione prese il suo nome.

Un NT in tedesco apparve nel 1712 e una Bibbia completa in tedesco nel 1713. Durante il secolo successivo più di tre milioni di Bibbie e di NT, a basso prezzo, furono pubblicati in tedesco, in ceco, in polacco e greco, e la distribuzione avveniva soprattutto in Germania e in Europa orientale. La Canstein-sche Bibelanstalt, in attività ancora ai giorni nostri, fu in un certo senso la prima s.b., ma essa non cercò di suscitare un movimento limitandosi ad operare in una zona limitata.

La stessa cosa si può dire di The Bible Society, fondata a Londra nel 1780, che limitò la sua attività alla distribuzione della Bibbia nella marina e nell'esercito. In seguito modificò il suo nome in quello di Naval and Military Bible Society, sottolineando così il limite dei suoi obiettivi. Dall'altra parte della Manica, una Società Biblica Francese fu fondata nel 1792, ma il suo lavoro fu interrotto dalla rivoluzione francese ed essa fu ufficialmente abolita nel 1803. Sebbene queste prime società abbiano manifestato un'attenta coscienza dei bisogni in materia di pubblicazione e diffusione delle Scritture, nessuna di esse può vantarsi di aver fondato il movimento delle s.b. Qualcosa di fondamentalmente nuovo e diverso apparve nei primi anni del XIX sccolo con la fondazione della British and Foreign Bible Society (BFBS). Sebbene fosse stato il bisogno di Bibbie in gallese a dare il primo impulso alla Società, bisogna mettere al primo posto tra le cause del suo successo i rivoluzionari progressi che stavano avvenendo nella tecnologia, i trasporti e le comunicazioni. Il 7 marzo 1904 300 persone si riunirono alla London Tavern e insieme si impegnarono in favore della diffusione della Bibbia, diffusione concepita come mezzo di evangelizzazione. Il reverendo John Owen, cappellano del vescovo di Londra, stupito dall'unanimità di un gruppo così eterogeneo, commentò: "Lo spettacolo era nuovo; niente di simile era apparso in pubblico da quando i cristiani avevano cominciato a... fare nel loro proprio campo questa guerra che avrebbero dovuto condurre di concerto contro il comune nemico".

Fu la semplicità dello scopo della British and Foreign Bible Society — stampare le Scritture senza note né commenti e distribuirle in tutto il mondo — che la differenziò dalle precedenti organizzazioni. La società si sviluppò molto rapidamente. Dei gruppi locali a Londra e a Birmingham si organizzarono spontaneamente per procurare un supporto alla nuova società, a cui in seguito furono incorporati come società ausiliarie. Nel 1816 nelle isole britanniche esistevano più di 200 società ausiliarie di questo tipo. Nella stessa epoca un gran numero di s.b. nazionali o locali erano state fondate nel continente europeo, specialmente le s.b. olandesi, danesi, svedesi, islandesi, norvegesi, finlandesi e russe. Molte di esse ricevevano un aiuto finanziario dalla BFBS. In Canada quattro società ausiliarie furono fondate nel 1816; una di esse, nella Nuova Scozia, contava 11 filiali.

Il lavoro della BFBS all'estero conobbe uno slancio notevolissimo. La società diffuse la Scrittura in Africa, in Medio Oriente, nel Nuovo Galles del Sud, in Cina e in India, e favorì la realizzazione di molti progetti di traduzione, tra cui la prima Bibbia in cinese. Nei primi 13 anni della sua esistenza la BFBS aveva contribuito alla produzione e alla distribuzione di quasi 1.300.000 volumi della Scrittura in 66 lingue nel mondo intero.

L'anno 1816 vide la fondazione di un altro gigante nel movimento delle s.b., l'American Bible Society. Fino ad allora più di 130 s.b. locali e regionali erano state fondate negli Stati Uniti in 24 Stati o territori, ivi comprese 15 società "femminili". La BFBS sosteneva il lavoro di molti di questi raggruppamenti, la maggior parte dei quali distribuiva meno di 500 esemplari delle Scritture all'anno; poche di esse estendevano il loro campo di azione al di là dei confini del loro stato o della loro regione. Questi due fattori, diffusione limitata e concorrenza, fecero sentire la necessità di un'organizzazione centralizzata. Alcuni eminenti rappresentanti del protestantesimo americano lanciarono allora un appello per la fondazione di un'associazione nazionale. Rispondendo all'appello per una convenzione nazionale, 56 delegati si riunirono a New York l'8 maggio 1816 per fondare l'American Bible Society (ABS).

A mano a mano che il movimento delle s.b. raggiungeva la sua maturità nel XIX secolo e all'inizio del XX, si delinearono due diverse filosofie. Un piccolo numero di società (BFBS, ABS, la Società Biblica Olandese e la Società Nazionale di Scozia) adottarono delle finalità fortemente missionarie e cercarono di lavorare su base mondiale. Le altre società rimanevano attaccate al loro orientamento nazionale e non operavano fuori dai loro paesi o regioni. Durante questo periodo di conflitti confessionali, di controversie sulle traduzioni, la rivalità tra le società nazionali per l'egemonia nel dominio missionario e i dissensi locali furono d'ostacolo alla creazione di un movimento di s.b. unificato su un piano internazionale. Tuttavia, nel corso del XX secolo apparve sempre più chiaramente la necessità di una cooperazione tra le s.b. nell'attività missionaria oltremare, specie in Cina. Già nel 1919 la ABS approvò un progetto di Association of National Bible Societies. Una conferenza tenuta ad Amsterdam nel 1939 propose un Council of Bible Society, ma la realizzazione di tale progetto fu rinviata a causa della seconda guerra mondiale. La proposta fu ripresa nel maggio 1946 quando alcuni delegati di 12 s.b. europee e dell'ABS, durante una conferenza a Haywards Heath in Inghilterra (conferenza organizzata dalla BFBS e dalla ABS), fondarono ufficialmente le United Bible Societies (UBS). Dopo quella data l'attività delle s.b. è stata sempre più coordinata attraverso le UBS. Il numero di società e degli uffici nazionali supera oggi il centinaio. Molte sono nate dopo la fine della seconda guerra mondiale a mano a mano che sono diventate autonome alcune antiche agenzie delle quattro s.b. missionarie. Le s.b. più antiche e importanti continuano a dare un sostegno finanziario insieme a un'assistenza tecnica e linguistica ai nuovi membri, o a quelli con minori possibilità, dell'associazione delle UBS, ma la traduzione, la diffusione e, in certi casi, la pubblicazione, sono effettuate dalle società nazionali.

Le UBS hanno incoraggiato nuovi metodi di traduzione, compresa l'elaborazione di traduzioni in lingua corrente in più di 150 lingue, lo sviluppo di nuove traduzioni da parte di équipes interconfessionali di traduttori in più di 300 lingue — a questo proposito le UBS e le autorità cattoliche (→cattolicesimo e Bibbia) nel giugno 1968 si sono accordate

su una serie di "principi per la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia" — e la pubblicazione di Scritture "New Reader" (versione semplificata per i bambini e gli adulti di recente alfabetizzazione).
Le s.b. sono organizzazioni laiche senza fine di lucro finanziate principalmente dagli aiuti dei singoli e delle Chiese. Il vigore del Movimento si legge nelle cifre di diffusioni mondiali. Nel 1985 12.616.084 Bibbie e 12.098.659 NT sono stati pubblicati e messi in circolazione in più di 180 paesi e territori, e la diffusione totale delle Scritture (Bibbie, NT, parti della Bibbia, selezioni della Bibbia e New Reader) ha superato i 548 milioni di esemplari.
Le s.b. furono oggetto di severe condanne da parte dell'episcopato cattolico e di Roma al momento delle loro fondazioni e soprattutto all'inizio del XX secolo. Ma, proprio per rispondere alla richiesta di queste stesse s.b., il Segretariato per l'Unione dei Cristiani a Roma (allora presieduto dal Card. A. Bea) propose la creazione nel 1969 della World Catholic Federation of the Biblical Apostolate che avrebbe raggruppato le s.b. cattoliche esistenti (USA, Canada, Inghilterra, Germania) e spinto i diversi paesi a fondare delle società bibliche cattoliche e a collaborare con le altre s.b. riunite nella United Bible Societies. LEH

SOCO In ebr. *śôkōh.*
1 Città della Sefela di Giuda (Gs 15,35) dove si radunarono i Filistei prima di combattere Saul (1Sam 17,1). Fu fortificata da Roboamo, secondo 2Cr 11,7 (ma si tratta forse della città seguente). I Filistei se ne impadronirono sotto Acaz (2Cr 28,18). L'*Onomasticon* 156,18 la situa a 9 miglia da Eleuteropoli. La si identifica con il ḫirbet Šuweikeh sul wādī es-Sanṭ, ma il luogo deve essere un po' più a ovest del ḫirbet ʿAbbād (25 km a sud-ovest di Gerusalemme).
2 Città della parte montagnosa di Giuda (Gs 15,48) il cui fondatore fu Cheber (1Cr 4,18). Si tratta probabilmente di un altro ḫirbet Šuweikeh, 16 km a sud-ovest di Ebron, 3 km a est di eẓ-Ẓāhiriyeh.
3 Città del terzo distretto di Salomone (1Re 4,10); appare nella grande lista delle città conquistate da Tutmosi III (n° 67), sotto la forma *ś(w)k* e in quella di Sisach (n° 38); è il Casal Socco dei Crociati, che si identifica con il tell Šuweikeh er-Rās, 10 km a nord-ovest di Samaria. CCan

SODA, POTASSA In ebr. *bōr, bōrît;* alcali di origine vegetale che una volta si estraevano dalla cenere di alcune piante e che si mischiavano con olio. Come il →nitro, la soda era usata come detersivo (Gb 9,30; Ml 3,2; Ger 2,22 nomina sia la soda che la potassa). Il sapone appare solo negli scritti rabbinici. AvdB-JCMar

SODOMA In ebr. *sᵉdom;* in greco *sodoma;* città principale della →Pentapoli cananea, spesso menzionata sola (Dt 32,32; Is 3,9; Ger 23,14) alla testa delle sue "figlie" (Ez 16,46; ecc.). S., imprudentemente scelta e abitata da Lot, è visitata dagli angeli di Jahweh, mostra il suo peccato e riceve il castigo (Gen 13,12; 18,16-19,24). Diventa perciò il simbolo dell'iniquità (Mt 11,23-24; Lc 10,12; 17,29; Ap 11,8).
Il nome è stato dato molto tempo fa alla massa di salgemma del jebel Usdum, a sud-ovest del mar Morto, 32 km a sud-ovest di Kerak e più recentemente allo stabilimento industriale che sfrutta il boro e la potassa. MDB

SOFACH In ebr. *šôpak;* forma del nome di →Sobak in 1Cr 19,16-19. JAun

SOFFERENZA La s., così come la →malattia, è spesso considerata un castigo per il →peccato personale (Gen 3,14-19) o collettivo (Is 1,4-8). La collettività può essere colpita dal peccato di uno solo (2Sam 24,10-17; 1Cr 21,7-17), ma la s. dell'individuo può riparare anche il peccato di un popolo (Is 53). Infatti, questo castigo ristabilisce l'equilibrio dell'ordine voluto da Dio (Is 30,20-26; 53,6). Ecco perché, proprio come nell'AT, la s. di Cristo (Mc 8,31-33) e del cristiano (2Cor 4,11s) riconcilia l'umanità con Dio.

Bibl. EJ, XV, 485s; TWAT, III, 406-412; IV, 8-13; TWNT, V, 903-939; E. Balla, *Das Problem des Leides in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion*, in *Eucharisterion*, I, FRLANT 36, 1923, 214-260; L.B. Paton, *The Problem of Suffering in the Pre-Exilic Prophets*, JBL 46, 1927, 111-131; J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus*, Leipzig, 1929; W. Wichmann, *Die Leidenstheologie. Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum*, BWANT 4/2, 1930; G. Wiencke, *Paulus über Jesu in der Verkündigung des N.T.*, Heildlberg, 1949; H. Braun, *Das Leiden Christi. Eine Bibelarbeit über den 1 Petri*, TExH 69, 1940; J.J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1946; J. Pascher, *Theologie des Kreuzes*, Münster, 1948; K.H. Schelkle, *Die Passion Jesu*, Heidelberg, 1949; T.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het O.T.*, Wageningen, 1954², 212-244; J. Scharbert, *Der Schmerz im A.T.*, BBB 8, 1955; J.A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the O.T. and Post-Biblical Judaism*, Rochester, 1955; E.F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the O. and N.T.*, Edinburgh, 1955; J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la "souffrance éducative"*, RechSR 43, 1955, 481-523; M. Meinertz-E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen, 1955; V. Taylor, *The Cross of Christi*, London, 1956; G. von Rad, *Theologie des A.T.*, I, München, 1957, 381-415; M. Thurian, *La souffrance dans le plan de Dieu*, VerbCar 46, 1958, 116-137; E.E. Urbach, *Ascesis and Suffering in Talmudic and Midrashic Sources*, in *Y.F. Baer Jubilee Volume*, Jerusalem, 1958 (1961), 48-68 (in ebraico); J. Carmignac, *La théologie de la souffrance dans les hymnes de Qumrân*, RQum 3, 1961-62, 365-386; J. Salguero, *El misterio del dolor en el A.T.*, CiTom 89, 1962, 117-219.353-386; A.R.C. Leaney, *The Eschatological Significance of Human Suffering in the O.T. and the Dead Sea Scrolls*, ScotJT 16, 1963, 286-296; A. Bertrangs, *La souffrance*, Paris, 1970; E. Galbiati, *Scritti minori*, 1, 1979, 321-355; J. Lèvêque, *Le sens de*

la souffrance d'après le livre de Job, RTLouv 6, 1975, 438-459; R. Rosenzweig, *Solidarität mit dem Leidenden in Judentum*, Berlin-New York, 1980; E. Jacob, *Le Dieu souffrant*, ZAW 95, 1983, 1-8; M.S. Moore, *Human Suffering in Lamentations*, RB 90, 1983, 534-555; M. Lattke, *Ende der Leiden?*, Genève, 1980, 95-108; J. Nissen, *The Problem of Suffering and Ethics in the N.T.*, JStNTSS 3, 1980, 277-287. [R. Kühn, *Leid als besondere Glaubenssituation des Menschen und Jahwes Zuspruch im AT*, WissWeish 45, 1982, 97-130; J. Magonet, *The problem of suffering in the Bible*, «Month» 244, 1982, 311-16; G. Mura, *Angoscia ed esistenza, da Kierkegaard a Moltmann; Giobbe e la "sofferenza di Dio"*, Roma, 1982; U. Eibach, *Die Sprache leidenden Menschen und der Wandel des Gottesbildes*, TZBas 40, 1984, 34-65; E. Kutsch, *Vom Grund und Sinn des Leidens nach dem Alten Testament*, in Id., *Kleine Schriften zum Alten Testament*, hrg. von L. Schmidt-K. Eberlein (= BZAW 168), Berlin, 1986, 336-47 [cf 1974]; P.R. Raabe, *Human suffering in biblical context*, ConcordJ 15, 1989, 139-55; J.G. Rojo et alii, *El sufrimiento que nos modela*, REspir 49/n. 195, 1990,173-274; M. Serenthà, *Sofferenza umana. Itinerario di fede alla luce della Trinità*, Cinisello B. (MI), 1993]. ELip

(1) SOFONIA In ebr. *ṣ*ᵉ*panyāh* o *ṣ*ᵉ*panyāhû*, secondo il testo masoretico, "Yahweh protegge", ma il gr. *sophonias* indica che il primo elemento del nome era la montagna divina del Ṣaphon, identificata con Sion nel Sal 48,3, e che il nome significava all'origine "Yahweh è il Saphon" figlio di Maasia (Ger 21,1; 37,3), sacerdote al posto di Ioiada (Ger 29,26); egli dà lettura a Geremia di una lettera di Semaia che chiede di reprimere il profeta (Ger 29,29). Inviato a Geremia da Sedecia nel 588 (Ger 21,1; 37,3), viene fatto prigioniero durante la caduta di Gerusalemme e ucciso a Ribla per ordine di Nabucodonosor (Ger 52,24s; 2Rc 25,18s). JMer

(2) SOFONIA In ebr. *ṣ*ᵉ*panyāh*, "Jahweh ha protetto", ma nella LXX *sophonias*, "il Safon, è Jahweh" (→(1) Sofonia); uno dei dodici profeti minori, figlio di Amaria, figlio di Ezechia (forse il re Ezechia), autore del libro che porta il suo nome (→Sofonia, libro). Predicò in Giuda al tempo del re Giosia, prima della riforma del 622. È dunque contemporaneo di Naum e dei primi anni di Geremia. Diversi tratti, specie la viva antipatia che egli prova circa l'influenza esercitata dall'Assiria su molti comportamenti dei Giudei, lo fanno ritenere un discendente degli abitanti di Samaria, rifugiatisi a Gerusalemme dopo la conquista della loro città e insediati nel nuovo quartiere costruito per loro da Ezechia (1,4-11). Non si conoscono altri particolari sulla sua persona. DD-LMlb

SOFONIA, APOCALISSE →apocrifi dell'AT.

SOFONIA, LIBRO

1 Contenuto Il libro annuncia una manifestazione della "collera di Dio" (2,2s) contro "la terra" (1,2s) e, più precisamente, contro Giuda e Gerusalemme (1,4-18); solo "gli umili" sfuggiranno alla rovina (2,3). L'intervento divino si estende contro diverse nazioni (2,4-15; l'Egitto non è citato; solo l'Etiopia — la Nubia — in un versetto molto breve 2,12) e, di nuovo, contro Gerusalemme (3,1-8). Poi l'intervento di Dio diventa gesto di salvezza, a beneficio:

— dei popoli lontani, anche al di là dell'Etiopia (3,9s);
— del resto d'Israele (3,11-13);
— di Gerusalemme (3,14-18);
— dei dispersi (3,19s).

2 Autenticità Non c'è un passaggio la cui autenticità non sia stata messa in dubbio. Gli argomenti non sono stringenti. Non è nemmeno certo che, con C.A. Keller, si debbano considerare 1,6; 2,7a.c.10.11; 3,20 come delle glosse.

3 Data e formazione Questo libro riflette una situazione facile da definire e da datare. L'intonazione è chiaramente anti-assira; Assur e Ninive sono ancora potenti e dominano il Vicino Oriente: "Io, io solo!" (2,15). L'Assiria influenza la religione di Giuda e il culto di Gerusalemme: devozioni astrali (1,5), come il vestire alla moda straniera adottata dalla classe dirigente (1,8). Il libro è anteriore alla caduta di Ninive, di un'epoca in cui il prestigio assiro è ancora grande. Potrebbe essere l'epoca di Manasse e di Amon (confrontare 1,4s e 2Re 21,3-5), tra il 687 e il 640. Può essere forse il tempo in cui Giosia era ancora minorenne (640-632): il re non è nominato (perché assente dalla vita pubblica?); solo i ministri e i principi sono citati (perché potenti durante la reggenza?). Ma i primi anni della maggiore età di Giosia convengono meglio. Aiutati ben presto dal giovane re (già prima del 626?), i Giudei tentano di respingere l'influenza assira. Questa reazione è opera di un partito filo-egiziano; Geremia ha conosciuto questa corrente politica (2,18.35s). A questa corrente appartengono i militari: sono loro che hanno assassinato il filoassiro Amon (2Re 21,23). La tendenza è incoraggiata dalla forza crescente dell'Egitto, il cui faraone Psammetico I, che ha messo fine alla dinastia etiopica, (venticinquesima dinastia, criticata da Sof 2,12) e che ha respinto gli Assiri dal suo paese, organizza delle spedizioni fuori dall'Egitto, nella Pentapoli filistea (2,4-7), dove trova l'aiuto dei militari giudei.

Questo cambiamento della situazione politica trova un'eco assai favorevole tra i discendenti della popolazione del nord, scacciati dal loro paese dalle truppe di Sargon II (720) e che si erano rifugiati a Gerusalemme. Ezechia li aveva accolti e per loro aveva fatto costruire una "città nuova" (1,10), a nord di Gerusalemme, sulla collina del Tempio. È la "figlia di Sion", quartiere popolato dagli esiliati che si lamentano dei commercianti di Gerusalemme e che vivono nello scoraggiamento. Riprendono immediatamente fiducia quando vengono a sapere degli insuccessi assiri in Egitto e poi della morte di Assurbanipal, verso il 630 (3,17-20). Sofonia, che deve appartenere alla loro comunità, è il profeta di questa spe-

ranza. Lo stesso anno 630, quando il regno personale di Giosia è già iniziato, sembra, approssimativamente, essere l'anno della predicazione di Sofonia.

4 Teologia La teologia di Sofonia è legata alla particolare situazione del profeta e alla mentalità dei suoi ascoltatori. Il profeta esprime subito la condanna di Giuda che si è lasciato influenzare dal paganesimo assiro: ministri, commercianti e tutti gli increduli che rifiutano l'idea di una signoria "giusta" (3,5) di Jahweh sulla storia (2,12). Tutti, empi o scettici, saranno sottomessi al castigo che porterà il giorno di Jahweh. Questo giorno, già evocato dai predecessori di Sofonia, assume in lui delle dimensioni cosmiche più decise. Questo "giorno d'ira" (1,15; 2,2s) colpisce "la faccia della terra... tutta la terra... tutti gli abitanti della terra" (1,2s.18; 2; 2,3). Gli unici risparmiati saranno coloro che, credendo che "Jahweh è giusto", che la sua azione nel mondo è reale (3,5), si attaccano a questa "giustizia", la "cercano". Questi sono "i poveri/umili della terra"; "cercano la povertà/umiltà» (2,3).

Gli attributi che Sofonia dà a coloro che costituiscono per lui il vero popolo di Dio sono significativi. Se è verosimile che il profeta designi, tramite loro, una popolazione socialmente modesta, sembra anche che egli introduca nella sua definizione (cfr. anche 3,12) un elemento etico-spirituale. Questo popolo che "cerca la giustizia" è di condizione modesta; vive davanti a Dio modestamente, perché attende tutto da lui: sussistenza e salvezza.

Questo "resto", "modesto" in tutto il significato della parola, Sof lo trova in Giuda (2,3); lo scorge soprattutto tra i rifugiati del nord: Israele, "la figlia di Sion" (3,14). Certo, il popolo d'Israele aveva commesso delle colpe che hanno provocato il castigo, ma tutto ciò è finito o sta per finire (3,11s). Nuovamente Jahweh sta per rivelarsi il Re (= colui che rende giustizia, che salva) per questa porzione del popolo in mezzo al quale egli abita (il Tempio è contiguo al loro quartiere) (3,14s). Della stessa salvezza beneficerà Sion tutta, nel cui seno Jahweh è presente; nella città "rinnovata" saranno celebrate le feste, occasioni di gioia (3,16-20). Il giudizio, ma soprattutto anche la salvezza; un certo modo di vivere che dispone all'intervento salvifico di Dio: la povertà materiale come quella del cuore; Jahweh-Re, salvatore dei piccoli, della gente "modesta"; Jahweh presente nel santuario, che colma di gioia: questo è il messaggio di Sof.

Bibl. Commentari: K. Elliger, Göttingen, 1951; A. George, Paris, 1958; A. Deissler-M. Delcor, Paris, 1961; L. Sabottka, Roma, 1972; W. Rudolph, Gütersloh, 1975; J.D. Watts, Cambridge, 1975. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Diaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1265-88; A. Spreafico, *Sofonia* (= CSANT AT 38), Genova, 1991].

Studi: J.P. Hyatt, *The Date and Background of Zephaniah,* JNES 7, 1948, 125-133; D. Williams, *The Date of Zephaniah,* JBL 83, 1963, 77-88; H. Cazelles, *Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine,* RB 74, 1967, 24-44; id., *Histoire et Géographie en Mi 4,6-13,* in *Congress of Jewish Studies,* Jérusalem, 1967; M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres,* Paris, 1968; G. Krinetzki, *Zefanjastudien,* RgStTh 7, 1977. [H. Simian Yofre, *Il Messia in Isaia e nel profetismo,* in G. De Gennaro (a cura di), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo. Il Messia* (= StBibTeolAq), Napoli, 1985, 259-80; S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici,* a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987; R.J. Sklba, *Pre-exilic prophecy: words of warning, dreams of hope. Spirituality of pre-exilic prophets* (= Message of Biblical Spirituality 3), Collegeville MN, 1990].

LMlb

SDGLIA In ebr. *sap, miptān;* la s. all'ingresso o alla porta di una casa o di una città era il più delle volte costituita da una o più grosse pietre aventi talvolta un bordo contro il quale venivano fermati i battenti della porta, e dei fori che servivano per i cardini. L'importanza della s. era sottolineata nei palazzi (1Re 14,17; cfr. Est 2,21; 6,2) e nel Tempio di Gerusalemme dove un gruppo di sacerdoti e di leviti erano i guardiani della s. (2Re 12,10; 22,4; 23,4; 25,18; ecc.). Ad Asdod la s. del tempio di Dagon aveva un effetto malefico e si evitava di calpestarla superandola con un salto (1Sam 5,5). Il profeta Sofonia sembra opporsi a una pratica simile in Gerusalemme (1,9).

Bibl. BRL², 139, 348.

ALem

SOGNO Tutto il Vicino Oriente ammette come fatto evidente che la divinità si rivolga ai suoi fedeli in modo particolare durante la notte (Gen 32,25: Giacobbe; Nm 22,20: Balaam; 2Sam 7,4: Natan; At 16,9: Paolo). Il s. è allora uno dei mezzi privilegiati di questa comunicazione notturna (Gen 28,12; 1Re 3,5). Con il tempo gli autori utilizzeranno il s. come un cliché letterario destinato a sottolineare l'origine divina della parola ricevuta.

Bibl. DBS, X, 591-592; TWNT, V, 221-238; TWAT, II, 986-998; BHH, III, 2023-2025; E.L. Ehrlich, *Der Traum im A.T.,* BZAW 73, 1953; W. Richter, *Traum und Traumdeutung im A.T.,* BZ 7, 1963, 202-276; B. Stemberger, *Der Traum in der rabbinischen Literatur,* Kairos 18, 1976, 1-42; J.S. Hanson, *Dreams and visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity,* ANRW 23/2, 1980, 1395-1427.

LMlb

SDLDD La versione italiana della CEI traduce con s. il termine gr. *assorion,* dal lat. *as;* moneta di rame romana, originariamente un decimo e all'epoca di Gesù un sedicesimo di denaro; si potevano comprare due passeri con un s. (Mt 10,29) o cinque passeri con due s. (Lc 12,6); →numismatica.

AvdB-CFoc

SDLE In ebr. *šemeš,* in greco *hēlios.*

1 Un dio per gli idolatri Presso un gran numero di civiltà antiche il s. era oggetto di una considerevole venerazione. Nel Vicino Oriente antico i culti del s. abbondavano: dea a Ugarit *(špš)* e presso gli Arabi del sud, il s. era un dio a Babilonia (Shamash),

presso gli Hittiti e gli Egiziani. Nella valle del Nilo la teologia solare dei sacerdoti di Re *(r')* di Eliopoli (→On) aveva dominato la vita religiosa di tutto l'Impero Antico e aveva in seguito sensibilmente influenzato le teologie posteriori, specie quella di Amon; la maggior parte delle divinità egiziane furono, presto o tardi, associate a Re. Il dio falco protettore della regalità faraonica, Horus *(hr)*, era anch'egli di essenza solare.

Anche la Palestina ha conosciuto senza dubbio dei culti solari; lo testimoniano toponimi come →Bet-Semes, →En-Semes o →Ar-Cheres, l'antroponimo →Sansone, alcune particolarità liturgiche, dei cliché letterari dell'innografia (Sal 19 e anche la testimonianza di Gb 31,26s in cui Giobbe dice di non aver mai mandato un bacio di adorazione all'astro del giorno. Nonostante la Bibbia faccia chiaramente del s. una creatura di Dio (Gen 1,4) e lo jawhismo abbia proibito ogni astrolatria (Dt 4,19; 17,3s), la tentazione del culto solare, sotto l'influenza assira, trovò un'eco favorevole alla corte di certi re di Giuda (2Re 17,16; 21,3s) e Giosia cercò invano di mettervi fine (2Re 23,6.11; Ger 8,2; Ez 8,16) distruggendo le statue dei cavalli (animale sacro a Shamash) erette nel Tempio.

Si è talvolta voluto trovare un legame tra il "monoteismo" solare del faraone Amenophi IV/Akhenaton (XIV sec. a.C.) e il monoteismo mosaico; di fatto, la religione di Aton (il globo solare), lungi dall'essere una forma qualunque di monoteismo, è piuttosto la radicalizzazione e la razionalizzazione di certi aspetti della teologia eliopolitana, persino anche una sorta di fenomenologia trascendentale in cui la divinità risolve in una stessa apparenza la sua visibilità e la sua immediatezza, in un esoterismo violento del tutto opposto all'esoterismo vantato dalla teologia di Amon dei sacerdote tebani.

2 Il luminare del giorno Dio ha fissato il s. al firmamento perché determinasse i giorni (Sal 74,16; Ger 31,35; 2Sam 23,4; Sap 16,28; Gen 15,12; ecc.). Il s. è fonte di vita (Ml 3,20; Dt 33,14); anche di calore (Sir 43,2; Es 16,21), che varia con l'avanzare del giorno (Ne 7,3), brucia più del fuoco (Gdc 5,31; Sir 43,3s), dissipa la nebbia (Sap 2,4), ma può essere disastroso per gli uomini e per la natura (Ct 1,5-6; Gv 4,8; Mt 13,67 par.; Sir 43,2-4; ecc.). Questo calore temibile del s. testimonia la potenza di Jahweh (Sir 43,5), così come fa la regolarità della corsa del s. (Sal 19,5.7) che Dio può interrompere in qualunque momento (Gb 9,7). Per Qo 1,5 questa regolarità dell'astro che domina tutto l'universo è l'immagine stessa della desolante monotonia dell'universo. In Ml 3,20 si dice che nel Giorno del Signore si leverà un s. di giustizia. I Vangeli (Mt 27,45-56 par.) affermano che il s. si oscurò nel momento della crocifissione, un tema che l'iconografia cristiana ha largamente sfruttato, accompagnando spesso la rappresentazione della croce con una →luna e un s. (fin dal VI secolo).

Bibl. DB, V, 1826-1829; THAT, II, 987-999; F.J. Hollis, *The Sun Cult and the Temple at Jerusalem*, in S.H. Hooke (ed.), *Myth and Ritual*, 1933, 87-110; H.G. May, *Some Aspects of Solar Worship at Jerusalem*, ZAW 55, 1937, 269-281; J. Dus, *Gibeon — eine Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksals*, VT 10, 1960, 353-374; J.W. MacKay, *Religion in Judah under the Assyrians (732-609 B.C.)*, StBibT 26, 1973; H. van Dyke Parunak, *Was Solomon's Temple aligned to the Sun?*, PEQ 110, 1978, 29-33; J. Maier, *Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums*, ANRW 2/19/1, 1979, 346-412; C. Cannuyer, *Les emblèmes sigillaires de Jacques de Vitry reproduits sur trois pièces du trésor d'Oignies*, LaVieWal 58, 1984, 117-126; H.P. Stähl, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*, OrbBibOr 66, 1985.

CCan

SOMMO SACERDOTE

1 Vocabolario Il s. s. è detto in ebr. *kōhēn haggādôl*. Il gr. *archiereus* può indicare non solo il s. s. che esercita le funzioni, ma anche il s. s. onorario e i sacerdoti con qualche funzione di capo, gli "arcipreti": il sacerdote che comanda il Tempio, il capo della sezione ebdomadaria, quello della sezione quotidiana, il sorvegliante del Tempio e il tesoriere. Ciò spiega perché Anna sia chiamato *archiereus* in Gv 18,19 e perché il termine sia spesso usato al plurale nel NT (Mt 2,4; 16,21; 20,18; 21,15.23.45; ecc.): sono i "capi dei sacerdoti" alleati degli →scribi, degli →anziani, o dei →farisei per prendere Gesù.

2 Origine La legislazione relativa al sacerdozio e quella relativa al santuario hanno seguito la stessa evoluzione. I testi più antichi JE, come Es 20,24-26, considerano una pluralità di altari, ogni santuario ha il suo sacerdote (1Sam 21,2). La legislazione deuteronomica soppresse i santuari (→centralità del culto), fece di tutti i leviti dei sacerdoti senza che ciò avesse effetto. Il codice sacerdotale P considerò che tutto risaliva ai tempi di Mosè (Nm 1-4,18). In questi testi appare per la prima volta la funzione del s. s. al quale è riservato gettare le sorti con gli Urim e i Tummim, una volta permesso a tutti i Leviti (Dt 33,8).

3 Condizioni di accesso ed evoluzione Per diventare s. s., bisognava essere di famiglia sacerdotale pura; sposare solamente una fanciulla vergine di 12 anni-12 anni e mezzo, anch'essa di ceppo sacerdotale levitico o israelitico legittimo (numerosi i casi di impossibilità: vedova, divorziata, profanata, prigioniera di guerra, ecc.). Di solito la moglie del s. s. proveniva da grandi famiglie sacerdotali. Erano di grande importanza le genealogie autentiche (si ebbero problemi al ritorno dall'esilio), che garantivano il carattere ereditario del sacerdozio. Ai tempi di Gesù la famiglia del s. s. affermava di discendere da Zadok, s. s. sotto Salomone e già sotto Davide. Tutti i s. s. si sarebbero succeduti senza interruzione da Aronne (elenchi: 1Cr 5,29-41; Ne 12,10-11; continuazione in Giuseppe Flavio, *A.J.* 11,347; 12,239). Gli ultimi s. s. sadociti sono infatti Onia II, Giasone, Menelao, Iakhim (dal 175 al 159 a.C.). In seguito gli Asmonei a partire da Gionata Maccabeo (1Mac 10,20-21) si arrogano il titolo di s. s. e for-

mano una discendenza di s. s. (8 in 115 anni) illegittimi perché presi da famiglie sacerdotali comuni, da qui l'opposizione degli Esseni agli Asmonei. Nel 37 a.C., sotto Erode il Grande, viene cambiata la regola di successione: il s. s. non è più nominato a vita, il suo incarico non è più ereditario. Così dal 37 a.C. al 70 d.C. 25 dei 28 s. s. sono presi da famiglie comuni. Infatti le famiglie legittime sono andate con →Onia in Egitto e si trovano al tempio di Leontopoli. La successione dei s. s. all'epoca del NT è la seguente:

— Anna (6-15 d.C.);
— Ismaele, figlio di Fiabi I (15-16);
— Eleazaro, figlio di Anna (16-17);
— Simeone, figlio di Camith (17-18);
— Giuseppe Caifa (18-37);
— Gionata, figlio di Anna (Pasqua-Pentecoste 37);
— Teofilo, figlio di Anna (37-?);
— Simeone Cantera, figlio di Boeto (41-?);
— Mattia, figlio di Anna (?-?);
— Elionaio, figlio di Cantera (44-?);
— Giuseppe, figlio di Cami (?-47);
— Anania I, figlio di Zebedeo (47-almeno al 55);
— Ismaele, figlio di Fiabi II (fino al 61);
— Giuseppe Cabi (fino al 62);
— Anania II o Anan II, figlio di Anna (62);
— Gesù, figlio di Damneo (62-63);
— Giosuè, figlio di Gamaliele (63-65);
— Mattia, figlio di Teofilo (65-67);
— Fines di Habta (67-70).

Il NT menziona →(1) Anna, →Caifa, →Gionata e Anania 1. Nel 70 d.C. il s. s. fu nominato dagli Zeloti alla fine di un sorteggio. Per diventare s. s. occorreva l'età canonica sacerdotale di 20 anni; ma Aristobulo, fratello di Marianne, fu nominato da Erode a 17 anni nel 35 a.C. A quell'epoca i s. s. dipendevano totalmente dal potere politico.

4 Entrata in carica La Legge prescrive l' →unzione (Es 29,7) e di indossare dei vestiti sacerdotali (Es 29,30). Viene menzionato un olio speciale (Es 30,30), ma l'unzione non è più in uso da molto tempo all'epoca di Gesù (riforma deuteronomistica? esilio? Esdra?). Il s. s. viene consacrato dall'investitura mediante gli abiti.

5 Abiti e ornamenti L'abbigliamento del s. s., minuziosamente descritto in Es 28,4-40; 29,8-9; 39,27-30, comprende dei pantaloni bianchi, una tunica bianca stretta in vita da una →cintura che fa tre volte il giro e le cui estremità cadono fino ai piedi. Poi sopra una →tunica blu scuro senza maniche che porta in fondo →melagrane di porpora viola e rosse alternate a sonagli d'oro la cui funzione è sconosciuta (cacciare gli spiriti del male? avvertire Dio della propria presenza?). Sopra questa tunica blu scuro, una specie di cotta, l' →efod con spalline di oro e con due pietre di →onice sulle quali erano incisi i nomi delle dodici tribù. L'efod è trattenuto da una cintura multicolore. Sul petto il s. s. portava il →pettorale, tasca quadrata contenente gli →Urim e Tummim, sorti sacre per consultare Jahweh. All'esterno il pettorale era ornato da quattro fila di tre →pietre preziose (con i nomi delle dodici tribù). Il s. s. in capo portava un turbante ornato da un cordone con un fiore d'oro su cui era incisa la scritta: "Consacrato a Jahweh". Riservato ai giorni di festa o a certe occasioni, questo abito non era indossato nella festa dell'Espiazione (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 3,159s; cfr. Lv 16,4.23; Sir 45,8-12). Per assicurarsi la fedeltà dei Giudei, Erode il Grande, poi Archelao e in seguito i Romani, pensarono di custodire loro il vestito del s. s., restituendolo solamente nei giorni di festa. Una delegazione giudaica ottenne da Claudio il 28 giugno 45 d.C. l'abrogazione di questa misura vessatoria.

6 Regole di purità Centro di una teocrazia, il s. s. deve essere in stato permanente di santità. Egli dev'essere sempre adatto a officiare: non contatti con i cadaveri, nemmeno delle persone più vicine (moglie, bambini, ecc.). La settimana precedente il giorno dell'Espiazione si sottoponeva a una serie di purificazioni. Il s. s. passava le sette notti in una camera del Tempio. Nel caso in cui egli non fosse stato disponibile, subiva la stessa preparazione il comandante del Tempio.

7 Competenze Il s. s. dispone dell'autorità giudiziaria e amministrativa. Presiede il Sinedrio. La sua morte possiede una virtù espiatrice, libera e assolve tutti gli omicidi che riprendono la loro vita precedente. Anche quando cessa la sua funzione, il s. s. resta sottomesso alle regole e conserva una buona parte del suo prestigio (cfr. il s. s. Anna al processo di Gesù: Gv 18,13.24; cfr. At 4,6). Il s. s. gode di una considerazione molto grande: capo del Sinedrio la cui competenza si estende a tutti i giudei del mondo, garante del tesoro del Tempio, unica persona che può entrare nel Santo dei Santi una volta all'anno (Es 29,42), egli è il vero mediatore fra Dio e gli uomini (cfr. Eb 5,1).

8 Mezzi di sussistenza Come dice l'apostolo Paolo, i ministri del Tempio devono vivere del Tempio (1Cor 9,13). I loro proventi sono le →primizie di cui il s. s. ha la parte migliore, un sacrificio per il peccato, uno per la riparazione, una parte di offerte alimentari; da quattro a dodici pani di offerta settimanale, una pelle degli olocausti. Il s. s. sceglie sempre per primo.

9 Gesù sommo sacerdote Il NT non usa mai il titolo di sacerdote per un ministero cristiano. L'autore di Eb crea un titolo cristologico nuovo e sorprendente applicando il titolo di s. s. a Gesù. "Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli per diventare un s. s. misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo" (Eb 2,17). Questa assimilazione si colloca all'opposto della separazione del s. s. dell'AT. Questi si innalza (Sir 45,6), Cristo si abbassa: "pur essendo Figlio imparò l'obbedienza dalle cose che patì e divenne per tutti coloro che gli obbediscono causa di salvezza eterna" (Eb 5,8-9). Egli è separato solo dai peccatori: "santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori ed elevato sopra i cieli" (Eb 7,26). "Egli resta per l'eternità e possiede un sacerdozio che non tramonta" (Eb 7,24). "Può salvare perfettamente quelli che per mezzo di lui si accosta-

no a Dio essendo egli sempre vivo per intercedere a loro favore" (Eb 7,25).

Bibl. TWNT, III, 265-284; J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum*, Wien, 1933; F. Stummer, *Gedanken über die Stellung des Hohenpriesters in der alttestamentlichen Gemeinde*, in *Festschrift Faulhaber*, Regensburg, 1949, 19-49; B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin, 1965, 105-112; J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, 210-271; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh, 1973-1979. MCar

SONNO In ebr. *šēnāh*, in greco *hypnos;* il s. era concepito in Oriente come un presagio della morte. Per questo l'eroe Ghilgamesh non poteva sfuggire al suo destino di essere mortale, perché non era capace di resistere al s. (ANET³, 95s; *Les religions du Proche-Orient asiatique*, 218s). Il s. era dunque sentito come uno stato simile alla morte (cfr. Gb 3,13; 14,12; Sal 76,6; Ger 51,39; Gv 11,11; At 7,60; 1Cor 15,6; ecc.) e poteva anche caratterizzare lo stato dei defunti prima della risurrezione della carne (Gn 12,2; 1Cor 15,18.20; Ef 3,14; 1Ts 4,14-17; →uomo). Secondo una concezione diffusa anche in Oriente e legata alla pratica della incubazione, il s. era anche lo stato in cui Dio immergeva l'uomo per accordargli un →sogno portatore di una rivelazione (Gen 15,12-21; 28,10-22; Nm 22,8-13; ecc.). Infine, si parla talvolta, nell'AT, del s. di Jahweh (Sal 44,24; 78,65; 121,3s). Se un'allusione a un dio della vegetazione, che muore e che risuscita, è possibile in 1Re 18,27, il s. divino è altrove un antropomorfismo che evoca l'inattività di Dio.

Bibl. TWAT, II, 986-998; III, 1032-1035; O. Michel, *Zur Lehre vom Todesschlaf*, ZNW 35, 1936, 285-290; E.L. Ehrlich, *Der Traum im A.T.*, BZAW 73, 1953; J.G.S.S. Thomson, *Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology*, VT 5, 1955, 421-433; R.E. Bailey, *Is "Sleep" the Proper Biblical Term for the Intermediate State?*, ZNW 55, 1964, 161-167; T.H. MacAlpine, *Sleep, Divine and Human, in the O.T.*, Sheffield 1986. ELip

SOPATRO In gr. *sōpatros*, "di un padre santo"; figlio di Pirro, di Berea; accompagna Paolo nel suo ultimo viaggio a Gerusalemme (At 20,4); lo si identifica sovente con →(2) Sosipatro. AvdB-JLong

SOREK, VALLE DI In ebr. *naḥal śōrēq;* patria di Dalila (Gdc 16,4), località a circa 12 km a nord-ovest di Bet-Semes. MDef

SORES In greco *sōrēs;* località della montagna di Giuda (Gs 15,59) menzionata unicamente nella LXX; attualmente Sārīs, 16 km a ovest di Gerusalemme. MDef

SORGENTE Una stessa parola in ebraico (*ʿayin;* nelle parole composte *ʿên*) designa la s. e l'occhio. In un paese in cui non piove per mesi interi, la s., che era sempre situata fuori dalle mura della città, aveva un'enorme importanza per i cittadini. Per avere in ogni circostanza, anche durante un assedio, un accesso all'acqua della s., si scavavano, a partire dal Bronzo Recente, dei pozzi e dei tunnel nel terreno roccioso; se ne trovano a Ghezer, Gabaon, Meghiddo, Gerusalemme (parecchie installazioni); per es. un tunnel portava l'acqua della s. di Ghicon, a sud-est di Gerusalemme, all'interno delle mura dove veniva raccolta nella piscina di →Siloe. L'AT fa menzione di numerose s.: →En-Carod (Gdc 7,1); →En-Kore (15,19); En-Roghel (fonte del → follone: Gs 15,7); En-Hattatin (fonte del →Drago: Ne 2,13). Le località erano spesso chiamate con il nome di una s. nelle vicinanze, per es., →En-Gaddi; →En-Gannim; →En-Dor; →En-Cadda; →En-Cazor; →En-Eglaim; →En-Rimmon; →En-Semes; En-→Tappuach; →Ain; →Enaim. Gen 7,11; 8,2 parla delle s. dell'abisso (in ebr. *tʰōm*). La fidanzata del Ct è paragonata ad una s. (4,12.15). →stagno; →pozzo.

Bibl. TWNT, VI, 112-117; Abel, I, 136-157.444-462; T.J. Jones, *Quelle, Brunnen und Zisterne im A.T.*, dissLeipzig, 1928; R.S. Lamon, *The Megiddo Water System*, Chicago, 1935; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958, 55-66; L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, AnBib 39, 1970, 163s. BEsc

SORTE

1 AT Nell'AT la pratica del tirare a s. è largamente diffusa, nel periodo premonarchico, per risolvere i problemi posti dalla suddivisione dei compiti (sacerdoti: 1Cr 24,31; 26,13-14), la spartizione dei beni (Sal 22,19) o dei territori (Gs 13,6; Ez 47,22), le decisioni da prendere o i casi di giudizio (Gdc 1,3; 1Sam 14,42). Nell'insieme, si pensa che il Signore manifesti in tal modo la sua volontà. L'esercizio del tirare a s. è affidato al sacerdote, ma molti testi non sono precisi in proposito. La tecnica non ha potuto essere determinata con esattezza (→Urim e Tummim). Pr 16,33 parla di dadi scossi in un bussolotto e i verbi usati in questo quadro evocano l'idea del lanciare, uscire, far uscire, cioè riguardano un sorteggio o un oracolo. La pratica sembra originata da riti antichi, attinti dal diritto sacrale preisraelitico; molte testimonianze si trovano in testi recenti, provocando così un recupero teologico che sbocca in una concentrazione delle s. nel solo Signore: il ruolo di Jahweh è preponderante (cfr. già per la conquista e la ripartizione del territorio d'Israele: Gs 23,4; Is 34,17; Ez 45,1; Sal 78,55) ed è lui che assicura veramente l'avvenire al suo popolo. La nozione di verità assume una dimensione spirituale ed escatologica nei testi tardivi (Dn 12,13).

2 NT Nel NT la spartizione delle vesti di Gesù (Mc 15,24 par.) e la scelta di un sostituto di Giuda (At 1,26) sono ispirati ai modelli dell'AT, ma bisogna distinguere tra l'esegesi tipologica degli autori e la permanenza di certi usi. Al contrario, la nozione di →eredità conosce un grande sviluppo per desi-

gnare l'acquisizione della salvezza da parte di coloro che lo Spirito ha scelto (Col 1,12; 1Pt 1,3-4; At 26,1g).

Bibl. InstAT, 11, 200-206; TWAT, 1, 991-998; TWNT, III, 757-764; W. Dommershausen, *Das "Los" in der alttestamentlichen Theologie*, TrierTZ g0, 1971, 195-206. DBach

(1) SOSIPATRO In greco *sōsipatros*, "che salva il padre", generale di Giuda Maccabeo, insieme a Dositeo; prende Timoteo che, con il ricatto, lo persuade a rilasciarlo (2Mac 12,19.24). CSaul

(2) SOSIPATRO In greco *sōsipatros*, "che salva il padre"; "parente" (o "compatriota": greco *suggenēs*) di Paolo (Rm 16,21). JLong

SOSTENE In greco *sōsthenēs*, "dalla forza intatta".
1 Capo della sinagoga di Corinto; fu maltrattato davanti al tribunale di Gallione, perché gli Ebrei avevano presentato a torto una querela contro Paolo (At 1g,17).
2 Compagno di viaggio di Paolo; è menzionato nell'indirizzo di saluto di 1Cor (1,1). È verosimile che non abbia niente a che vedere con il precedente. AvdB-JMer

SOSTRATO In greco *sōstratos*, "dall'esercito salvo"; comandante della guarnigione seleucida installata sull'Acropoli di Gerusalemme; venne a contesa con Menelao per la riscossione dei tributi; entrambi furono convocati ad Antiochia da Antioco IV Epifane (2Mac 4,2g-29). CSaul

SPADA Il termine ebraico *ḥereb* indica talvolta un'→arma di piccole dimensioni, pugnale o →coltello utilizzato per i sacrifici, la circoncisione (Gs 5,2-3) o il taglio delle pietre (Es 20,25); più spesso si tratta di un'arma più grande; il termine è allora tradotto con s. (gr. *romphaia*). Dapprima di bronzo, poi di ferro, la s. è conosciuta all'epoca dei patriarchi (Gen 4g,22), ma non è mai utilizzata dagli Israeliti prima della monarchia perché i →Filistei avevano conservato fino ad allora il monopolio della lavorazione del ferro (1Sam 13,19-22). A partire da Davide, fa parte dell'armamento di tutti i soldati (2Sam 20,g) che la portano senza fodero alla cintura (1Sam 17,39; 25,13; Ne 4,12; Sal 45,4) dalla parte destra (Ct 3,g), in una custodia di cuoio (2Sam 20,8; Ger 47,6; Gv 1g,11). I numerosi esemplari portati alla luce dagli scavi permettono di ricostruire l'evoluzione della forma e dell'attaccatura dell'arma. La s. a doppio taglio (Gdc 3,16; Sal 149,6; Pr 5,4) era la più efficace nel combattimento. Nel I secolo d.C. molte persone si armavano di s. per la mancanza di sicurezza di quei tempi. Durante la passione di Gesù coloro che vennero per arrestarlo (Mt 26,47.51-52 par.) e persino gli apostoli ne erano muniti (Lc 22,38.49-52; Gv 1g,10-11). Presso i Romani la s. era simbolo di autorità, avendo l'imperatore diritto di vita e di morte sui suoi sudditi: lo *ius gladii* (Rm 13,4; At 16,27). La giustizia romana conosceva la pena di morte mediante la s. (At 12,2) per i cittadini romani come Paolo. In senso figurato, la s. è spesso paragonata a un animale che divora la sua preda (Es 17,13; Nm 21,24; Ger 12,12). Indica l'ostilità (Gen 3,24), la →guerra, soprattutto presso i profeti (Ger 5,12; 50,35-38; Ez 7,15; 1Mac g,23; Mt 10,34) o il castigo divino (Is 34,5-6; Sap 1g,15). Può rappresentare la persecuzione (Sal 22,21; 37,14) o la sventura (Is 27,1; Ger 12,12; Ez 21,9.14-22).
Gesù rifiuta il ricorso alle armi, ma fa della s. il segno del →combattimento spirituale (Lc 22,36-3g); gli apostoli dovranno affrontare l'ostilità degli uomini (Mt 10,34). Paolo sottolinea la necessità, per il cristiano, della lotta contro le potenze del male (Ef 6,12) con l'aiuto della →Parola di Dio. La forza risolutiva di questa parola, che rivela e interpella, appare anch'essa sotto l'immagine della s. (Is 49,2; Lc 2,35; Ef 6,17; Eb 4,12; Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21).

Bibl. DB, 11, 1g24-1g2g; InstAT, 11, 49-50; TWAT, III, 164-176; TWNT, IV, 530-533; V, 292-302; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, London, 1963; H.W. Bartsch, *Jesu Schwertwort Lk XXII*, 35-3g, NTS 20, 1973-74, 190-203. JRad

SPAGNA In gr. *spania;* rinomato in epoca arcaica per le miniere d'argento del regno di Tartesso con cui commerciavano i Focesi, il sud-ovest della S. era stato occupato nel III secolo dai Barcidi di Cartagine che vi avevano stabilito un piccolo principato, da cui Annibale era partito alla conquista dell'Italia. Per privare il nemico delle sue basi, i Romani iniziarono delle operazioni in S. e vi crearono una prima provincia nel 197; la difficile pacificazione della penisola avvenne solo nel 19 a.C. Sotto l'impero essa è formata da una provincia senatoriale, la Betica, e due province imperiali, la Terraconese e la Lusitania. Non si è ancora ritrovata nessuna testimonianza di comunità ebraiche stabilitesi in S. nel I sec. d.C.; si sa però che Paolo aveva progettato di andarvi; ma si ignora se egli poté realizzare tale progetto (Rm 15,24). CSaul

SPARTA In greco *spartē* o *lakedaimonē;* città del Peloponneso, dominante il territorio della Laconia. Governata da una società aristocratica, fu assai brillante in epoca arcaica e incarnò, nell'epoca classica, il modello delle virtù guerriere; fortemente decaduta in epoca ellenistica, fu dilaniata dalle lotte intestine. Ebrei e Spartani avrebbero concluso un trattato di amicizia e di ospitalità all'epoca del re Areio I (309-265) e del sommo sacerdote Onia I (cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 12,437-444); questa alleanza era stata rinnovata sotto Gionata (1Mac 12,2.5-23) poi sotto Simone Maccabeo (1Mac 14,20-23). Le genealogie comuni, ricordate nei testi, che fanno di Abramo il comune antenato degli Ebrei e degli Spartani, sono probabilmente tratte dalle speculazioni di

Cleodemo detto Malco e di Eupolemo (1Mac 12,21; cfr. Giuseppe Flavio, *A.J.* 1,240-241; Eusebio, *Preparazione evangelica* 9,20,2). S. è anche destinataria della copia del trattato tra Roma e Simone Maccabeo (1Mac 15,23).

Bibl. B.Z. Wacholder, *Eupolemus. A Study in Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati-New York, 1974; E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, 1979-1982. CSaul

SPARVIERE Traduzione talvolta adottata per l'ebr. *nēs* (Lv 11,16; Dt 14,15: CEI, BJ) che è meglio identificare con il →falco. MDef

SPECCHIO In ebr. *mar'āh, r'î;* in gr. *esoptron;* lo s. sembra essere stato piuttosto raro nell'antico Israele. Era generalmente di bronzo lucente (Gb 37,18) ed era utilizzato soprattutto dalle donne (Es 38,8). La qualità di un simile s. lasciava spesso a desiderare perché 1Cor 13,12 contrappone la visione parziale in uno s. (cfr. anche 2Cor 3,18) a una visione chiara e netta, "faccia a faccia". Gc 1,23 dimostra che lo s. era utilizzato per prendere coscienza del proprio aspetto esteriore ed eventualmente per migliorarlo.

Gli scavi hanno portato alla luce molti s. di bronzo; sono piatti e rotondi e presentano un piccolo manico per essere tenuti in mano.

Bibl. BRL², 309s. ALem

SPELTA In ebr. *kussemet;* cereale conosciuto in Egitto (Es 9,32) e dagli Israeliti (Ez 4,9; Is 28,25). La traduzione di *kussemet* con s. è stata rimessa in dubbio da alcuni che vedono piuttosto nel *kussemet* una varietà di grano più o meno selvatico chiamato grano smeriglio (duro) *(Triticum dicoccoides).* HF-JCMar

SPERANZA

1 AT Contrariamente all'uso greco, che adopera la parola *elpis* sia per l'attesa della felicità che per il timore dell'infelicità, nell'AT, la s. (in ebr. *tiqwāh*) indica sempre l'attesa di un bene. La s. aveva un ruolo importante nella vita religiosa sia del popolo di Dio che dell'individuo, perché la religione dell'AT era fondata su una →alleanza che comportava delle →promesse. Così nell'AT la s. è, in genere, un'attesa piena di fiducia della protezione e della benedizione di Jahweh, garantite dalle promesse dell'alleanza. È dunque strettamente legata alla fede, con cui è talvolta messa in parallelismo (Sal 78,22).

A *Evoluzione.* Fino all'occupazione di Canaan il principale oggetto della s. era la Terra promessa (Gen 15,7; 17,8; Es 3,8; 6,4; Dt 1,8; ecc.). In seguito, a mano a mano che aumentavano i pericoli che minacciavano l'esistenza d'Israele, diventava più viva la s. della protezione di Jahweh. Dal →giorno di Jahweh ci si attendeva la liberazione definitiva da ogni male e l'inizio di un'era di felicità e di prosperità. I profeti combatterono questa s. temeraria: Israele, per i suoi peccati, meritava non la benedizione, ma la maledizione di Jahweh. Insieme a questa minaccia di castigo divino, fu tenuta viva nel popolo la s. della liberazione e della risurrezione d'Israele o almeno di un →resto d'Israele. Dopo la fine dei due regni israelitici, la s. toccò il suo punto culminante con Geremia (31,31-34; 32,38s), Ezechiele (16,59-63; 36,25-29) e il Deuteroisaia (55,3; 49,8; 61,8). Essi presentarono la restaurazione d'Israele come un'alleanza nuova ed eterna e come la definitiva inaugurazione di Jahweh come re d'Israele e del mondo. Così la s. assunse un carattere escatologico.

B *Teologia.* Vivere, per l'uomo, è sperare; se la s. se ne va, tutto è finito (Qo 9,4; Lam 3,18; Gb 6,11; 7,6); si è simili a un morto che non ha più s. (Is 38,28; Ez 37,11; Gb 17,15). Per l'uomo pio ci sono un avvenire e una s. (Pr 23,18; 24,14), una s. che non sarà delusa perché si fonda su Dio (Sal 25,2; 28,7; 31,7; 119,116; ecc.); l'uomo pio può chiamare Jahweh "sua s." (Ger 17,7; Sal 61,4; 71,5). La s. esclude l'angoscia, ma va di pari passo col timor di Dio (Is 7,4; 12,2; 32,11; Sal 33,18; 40,4; 46,3; Pr 23,17; 28,1). L'uomo pio, soprattutto quando è povero e oppresso, spera con fiducia di ricevere la protezione e l'aiuto di Dio (per es. Sal 13,6; 33,18.22; 119,81.123) e la restituzione del suo diritto (per es. Sal 9,19; 10,17s; 12,6.8; 72,2.4; 94,15). Il peccatore pentito spera di ottenere la remissione dei suoi peccati (Sal 51,9; 130,1-8). La sua s. assume talvolta un carattere escatologico (Is 51,5; Ger 29,11; Sal 16,10s; 17,15; 75,5-8). Ciò diventa più palese nel giudaismo posteriore; il saggio, cioè l'uomo pio, spera l'immortalità (Sap 3,4), la risurrezione del corpo (2Mac 7,11.14.20), la salvezza da Dio (4Mac 11,7), mentre il peccatore non ha s. (Sap 3,18) o solamente una s. vana e ingannevole (Sap 3,11; 5,14; 16,29; 2Mac 7,34).

2 NT Negli scritti del NT il termine *elpis*, "speranza", appare spesso con una connotazione teologica nelle lettere paoline, Eb, 1Pt, talvolta in At, e in 1Gv, mai nei vangeli né nell'Ap. Il verbo *elpizein*, "sperare", appare a più riprese con o senza connotazioni nelle lettere paoline, qualche volta in At, raramente nei vangeli e mai in Ap.

A *Sinottici.* I vangeli sinottici non hanno una dottrina esplicita sulla s.; non contengono neppure esortazioni alla s. Tuttavia, il messaggio di Gesù è un messaggio pieno di s.: il vangelo, la buona novella della salvezza portata da Gesù, è in effetti la predicazione del futuro regno di Dio, regno essenzialmente escatologico, ma peraltro già presente e operante nella persona di Gesù (Mt 12,28 par.; Lc 7,28; 16,16). Ai poveri, agli umili, agli oppressi che pongono la s. in Dio solo (Sal 10,10.18; 12,6.8; 18,3; ecc.), Gesù promette il possesso dei beni della salvezza del Regno di Dio (Mt 5,3-12; Lc 6,21-26); le beatitudini promettono loro la realizzazione futura della loro s.; Cristo viene a compiere una s. e a deluderne un'altra. Egli compie l'attesa di un Simeone, cui lo Spirito assicura che non morirà prima di aver visto il Messia tanto atteso (Lc 2,26-32); dai

primi discepoli egli è compreso come il Messia promesso da Mosè (Gv 1,45); è riconosciuto come tale, sebbene egli non voglia che lo si proclami, dagli apostoli (Mc 8,29-30). Ma la s. che egli viene a compiere è diversa dall'attesa della maggior parte dei suoi contemporanei, che mal sopportano il giogo dei pagani e aspirano a esserne liberati. Da ciò la questione del tributo a Cesare (Mc 12,13s), da ciò anche la questione dell'attesa degli apostoli nel momento dell'Ascensione, circa il tempo della restaurazione della monarchia in Israele (At 1,6).

B *Lettere paoline.* In Rm 8,24-25 Paolo descrive la s. come un'attesa fiduciosa e paziente di ciò che non si vede (cfr. Eb 11,1), di cose che sono invisibili non solo perchè appartengono all'avvenire, ma anche perchè sono soprannaturali (2Cor 4,18). La s. è fatta di attesa, di fiducia e di pazienza. Questi tre atteggiamenti non sono mai separati, sebbene Paolo sottolinei a volte di più la fiducia (1Cor 15,19; 2Cor 1,10; 3,12; Fil 1,20; Eb 3,6), a volte di più l'attesa e la pazienza (Rm 5,4s; 15,4; 1Ts 1,3; 5,8). Nella nuova alleanza la s. differisce da quella dell'antica, perchè essa si fonda sulla redenzione operata da Cristo. Il cristiano, che è o vive nello Spirito (Rm 5,5; 8,9), possiede già i beni della salvezza: la redenzione dalla schiavitù della carne e del peccato (Rm 8,2s), la filiazione divina e il diritto all'eredità (Rm 8,14-17; Gal 4,7), la giustificazione che dà la vita e la gloria (Rm 5,9.17s; 8,30; 2Cor 3,18), lo spirito che produce la vita eterna e garantisce la risurrezione del corpo (Rm 8,6.8.11.21s; Gal 6,8), caparra dell'eredità divina nella gloria eterna (Rm 8,17s; 2Cor 1,22; 3,18; 5,5; Ef 1,13s). La s. del cristiano si fonda dunque sul possesso dei beni che appartengono al Regno di Dio e che sono, come il Regno stesso, a volte presenti, a volte futuri. Infatti egli è "salvato nella s." (Rm 8,24) e attende dal futuro la piena rivelazione della sua filiazione divina e della gloria (Rm 5,2; 8,18s; 2Cor 4,17; Gal 5,5). Per questo il cristiano pone la sua s. nel Regno di Dio (1Cor 6,9s; 15,50; Gal 5,21), nella venuta di Cristo (1Cor 1,7; Fil 3,20; 1Ts 1,3.10; Eb 9,28; Gc 5,7s), nella risurrezione (1Ts 4,13s), nella vita eterna (Tt 1,2; 3,7), nella partecipazione alla gloria di Cristo (Rm 8,17; 2Cor 3,18; Fil 3,20) e in tutti i beni della salvezza, che sono stati annunciati dalla buona novella e che l'attendono in cielo (Eb 6,18s; 1Pt 1,21). La s. ha dunque per oggetto Dio medesimo (1Pt 1,21; 1Tm 4,10), che è fedele alle sue promesse (1Cor 1,9; 1Ts 5,24); è legata a Cristo, che è la s. del cristiano (1Tm 1,1), sua s. della gloria eterna (Col 1,27). Per questo essa non delude, ma diventa una fonte di gioia, di sicurezza e di gloria (Rm 5,2.5; 2Cor 3,12; 11,17; Eb 3,6). Con la fede e la carità, a cui è strettamente legata (1Cor 13,13; Col 1,4s; 1Ts 1,4; 5,8), la s. è tutta la vita interiore del cristiano (cfr. Rm 15,13); da ciò egli si distingue da quelli che non hanno s., i pagani (Ef 2,12; 1Ts 4,13; 1Pt 3,15).

C *Scritti giovannei.* Gli scritti giovannei menzionano la s. una sola volta (1Gv 3,3); essi mettono maggiormente l'accento sul possesso attuale della vita eterna, che è generata nel credente dalla fede e che lo fa passare dalla morte alla vita (Gv 3,15s.18; 5,24; 8,51; 11,25s; 1Gv 3,14). Ma, poiché la vita eterna è data a ogni uomo, egli deve ancora risuscitare nell'ultimo giorno (Gv 5,28s; 6,39s.54) e, sebbene il credente sia già figlio di Dio, ciò che egli è deve ancora manifestarsi; allora sarà simile a Dio, che potrà contemplare come egli è (Gv 1,12; 1Gv 3,1-3; cfr. 2Cor 3,18; Fil 3,21; Col 3,24). La s. non è dunque assente dagli scritti giovannei; al contrario è il fondamento della purificazione che il credente deve subire, se vuole essere puro come Dio (1Gv 3,3).

Bibl. ExWNT, I, 1066-1075; TWNT, II, 515-530; IV, 585-593; THAT, II, 619-629; RGG, II, 1978-1981; J. de Guibert, *Sur l'emploi d'elpis et de ses synonymes dans le N.T.*, RechSR 4, 1913, 565-569; C. Spicq, *La révélation de l'espérance dans le N.T.*, Avignon, 1932; E. Walter, *Glaube Hoffnung und Liebe im N.T.*, Freiburg, 1940; J. van der Ploeg, *L'espérance dans l'A.T.*, RB 61, 1954, 481-507; W. Grossouw, *L'espérance dans le N.T.*, RB 61, 508-532; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, 143-213; P. Viry-Dacheux, *Le temps de l'espérance*, AssSeign 64, 1969, 29-33; C. Duquoc, *L'espérance de Jésus*, Conc 59, 1970, 21-28; W. Zimmerli, *Man and his Hope in the O.T.*, StBibT 20, 1971 (bibliografia); K. Woschitz, *Elpis — Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Freiburg, 1979; G. Nebe, *"Hoffnung" bei Paulus*, SUNT 16, 1983; P. Grelot, *Dans les angoisses: l'espérance. Enquête biblique*, Paris, 1983. [*Cristo nostra speranza*, ParSpV n. 9, 1984, 1-300; M. Riebl, *Jesu Tod und Auferstehung - Hoffnung für unser Sterben. Beispiel didaktisch aufereiteter neuerer Bibelauslegung*, BLitg 57, 1984, 208-213; W.J. Beck, *"Adam, ubi es?". Le thème de l'espoir dans le "Mystère d'Adam"*, «Studi Medievali» 27, 1986, 801-10; A. Gerhards (Hrsgb.), *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel* (= QDisp 127), Freiburg i.B./Basel/Wien, 1990; M.T. Mende, *"Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" (Ijob 19,25). Ijobs Hoffnung und Vertrauen in der Prüfung des Leidens*, TrierTZ 99, 1990, 15-35].

Pvl-JGol

SPIGOLATURA In ebr. *leqet;* Lv 19,9s; 23,22; Dt 24,19-22 proibiscono all'Israelita di mietere fino all'estremo confine del campo. Gli era proibito spigolare nel suo campo dopo aver mietuto o di raccogliere una spiga dimenticata. Non gli era permesso racimolare tutto nelle vigne e negli oliveti, né di raccogliere i frutti caduti. Ciò che rimaneva della mietitura era destinato allo straniero, alla vedova e all'orfano (Dt) o al povero e allo straniero (Lv). Si può leggere una descrizione della s. in Rt 2; cfr. Is 17,5s; 24,13; Ger 49,9; Abd 5; Mi 7,1; Gdc 8,2 parla della s. di Efraim in senso metaforico: con questa immagine Gedeone vuol dire che l'inseguimento dei nemici ha dato a Efraim più frutti di quanti ne abbia procurati a lui la vittoria sui nemici (la vendemmia di Abiezer).

AvdB-ALem

SPINE, ROVI, CARDO, ACANTO La Palestina abbonda di piante spinose; mentre il gr. usa, per in-

dicarle, soprattutto *akantha*, l'ebr. possiede un'estesa gamma di termini (*hôaḥ, qôṣ, ṣēn,* ecc.) che non è sempre possibile distinguere. Le piante spinose, maledizione conseguente la caduta di Adamo (Gen 3,18), erano uno dei nemici dell'agricoltura palestinese (Mt 13,7.22; Pr 24,30; ecc.), ma davano combustibile (Es 22,6; Sal 58,10; ecc.) e servivano a costruire recinti (Sir 28,24). Più di una decina di specie spinose sono state indicate dai botanici come probabilmente usate nella confezione della corona di spine di Cristo (Mt 27,29). JLong

SPIRITO

1 AT

A *Significato.* S. è una delle numerose traduzioni di una parola ebraica molto ricca, *rûaḥ*, che significa "soffio, vento, alito..." (la stessa cosa in gr. per *pneuma* e in lat. per *spiritus*). Originariamente la parola designa senza dubbio l'aria, l'atmosfera, lo spazio grande tra il cielo e la terra. Elemento misterioso, invisibile e pertanto indispensabile alla vita. Realtà impalpabile, ma che si presenta talvolta con la forza della tempesta; realtà cosmica da cui l'uomo dipende e che egli non può mai governare a suo piacimento. Una forza vitale nell'universo, dunque. Se i popoli vicini a Israele ne parlano in linguaggio mitico (cfr. il dio Shu in Egitto), il pensiero biblico è evidentemente portato a legare questa realtà al Dio unico creatore dell'universo. Con audacia, la lingua poetica che spesso conserva le immagini antiche, descrive il vento come il soffio, il respiro, che esce dalle narici di Jahweh (Es 15,8; 2Sam 22,16; Sal 18,16; Gb 4,9; ecc.). Vento, soffio, spirito, questa forza vitale non può venire che dal Dio della Vita.

B *Lo spirito come forza vitale.* La respirazione è l'indice della vita; si considera dunque il soffio come il principio della vita: la *rûaḥ* è l'alito di vita (Gen 6,17; 7,15.22; Ez 37,10-14; Sal 104,29s; ecc.) sia dell'uomo che dell'animale (Gen 7,22; Nm 16,22; 27,16; Is 42,5; Gb 34,14s; Sal 104,29s; Qo 3,19). Così *rûaḥ* può essere messo in parallelo con *nᵉšāmāh* ("soffio"; Is 42,5; 57,16; Gb 4,9; 27,3; 33,4; 34,14) e con *nepeš* (alito o anima; Is 26,9; Gb 7,11; 12,10). Un uomo affamato non ha più il soffio di vita *(rûaḥ);* se ha mangiato e bevuto, il suo soffio di vita riprende (Gdc 15,9; 1Sam 30,12; cfr. Lam 1,11.16.19 dove *nepeš* ha lo stesso significato). Il soffio di vita è dunque pure forza vitale; ciò che non ha *rûaḥ* è senza vita e senza forza (Ger 10,14; Ab 2,19).

La vita comincia con l'alito di vita (Ez 37,8-10; Qo 11,5), che secondo le antiche credenze orientali è il soffio della divinità stessa: quando Jahweh ebbe insufflato nell'uomo l'alito di vita, questi diventò un essere vivente (Gen 2,7; cfr. Gb 27,3; 33,4; 34,14s; Sal 104,29s; Is 42,5; Ez 37,1-14). Jahweh è perciò il Dio del soffio di vita (degli spiriti: *rûḥôt*) di ogni carne (Nm 16,22; 27,16) e l'uomo vive fin quando il soffio di vita *(rûaḥ)* è nelle sue narici (Gb 27,3). Appena il soffio se ne va o Jahweh lo toglie, l'uomo ritorna polvere (Gb 34,14s; Sal 104,29s; 146,4); Quando il suo respiro si fa debole, l'uomo crede di stare per morire (Sal 143,7). Dopo la morte, il corpo ritorna alla polvere da cui è venuto e l'alito di vita ritorna a Dio che lo ha soffiato (Qo 12,7; cfr. Gb 34,14s; Sal 104,29s).

C *Lo spirito come sede dei sentimenti e dei pensieri.* Le emozioni vive agiscono sugli organi della respirazione; non c'è più *rûaḥ* negli uomini scoraggiati o turbati (Gs 2,11; 5,1; 1Re 10,5); ritorna quando si riprende coraggio (Gen 45,27). Il melanconico ha la *rûaḥ* pesante (1Sam 1,15), l'uomo amareggiato ha la *rûaḥ* (Gen 26,35; Sir 7,11) o il *nepeš* (anima; 1Sam 1,10; 22,2) amari; l'uomo adirato è a corto di fiato (Es 6,9; Mi 2,7) o di naso (Pr 14,17) o di *nepeš* (Nm 21,4); l'uomo paziente ha il soffio (Qo 7,8) o il naso (Pr 14,29; 16,32) lunghi; l'orgoglioso ha la *rûaḥ* alta (Pr 16,18), l'umile ha la *rûaḥ* piccola (Pr 29,23); la tristezza abbatte la *rûaḥ* (Pr 17,22). Dato che il respiro segue così strettamente i moti dell'anima, la *rûaḥ* è anche la sede del sentimento, del pensiero e della volontà (per es. Es 35,21.29; Is 19,3; Ger 51,11; Ez 11,19; 36,26; Sal 51,12; Pr 16,2; 21,2) come il cuore o l'anima. Per questo si può tradurre il termine con sentimento (tedesco *Gemüt*), ma sarebbe del tutto inesatto dare un significato filosofico allo s. di cui parla l'AT.

D *Lo spirito e gli spiriti.* Non meno inesatta è l'opinione di chi vuol vedere nelle idee dell'AT riguardanti la *rûaḥ* le tracce di un antico animismo o di un polidemonismo. In tutte le espressioni che designano i movimenti della *rûaḥ*, il senso originario di soffio è rimasto percettibile; è provato in maniera irrefutabile dalle espressioni parallele, in cui si tratta di organi della respirazione. Inoltre il termine *rûaḥ* non è mai usato nell'AT per designare un'anima separata o (al plurale) gli spiriti, come è nel caso degli scritti ebraici posteriori e nel NT. Il termine *rûaḥ* (al singolare) designa raramente uno s. (Gdc 9,23; 1Sam 16,14b.15s.23; 18,10s; 19,9; 1Re 22,19-23), e allora *rûaḥ* è quasi sempre determinato (tranne in 1Re 22,21). Lo s. di gelosia (Nm 5,14.30), di lussuria (Os 4,12; 5,4) o di impurità (Zc 13,2) non devono probabilmente essere considerati come degli s. cattivi, perché la demonologia dell'AT è poco sviluppata ed espressioni simili quali: "s. di smarrimento (vertigine)" (Is 19,14), "d'ingordigia" (Is 29,10), "di saggezza" (Es 28,3; Dt 34,9; Is 11,2), di grazie e di supplica (Zc 12,10), di giudizio e di purificazione (Is 4,4), non sono altro che una disposizione o una qualità dello s. dato da Dio.

E *Lo spirito e la carne.* L'AT non dice di Dio che è uno s., un essere spirituale o un essere immateriale. Ma le antitesi uomo-carne e Dio-s. (Is 31,3) mostrano che Dio e s. sono due concetti dello stesso tipo. L'uomo e la carne sono deboli e caduchi (Is 40,5; Gb 10,4s; Sal 56,5; 78,39); Dio e lo s. sono imperituri e potenti (Gb 10,4s; Ger 17,5-8). Sembra che la medesima antitesi la si incontri nel testo oscuro di Gen 6,3.

Se l'AT non dice che Dio è s., ripete però spesso che egli ha uno s., che dona lo s., e che con il suo spirito egli agisce sull'uomo (→Spirito di Dio).

F *Natura dello spirito.* Gli Israeliti non fanno una speculazione sulla natura dello s.; si interessano solo alla sua azione e la descrivono con immagini che mostrano che le loro idee derivano dal mondo sensibile, ma che rendono difficile per noi ogni tentativo di definire la loro nozione di s. Che essi si rappresentino la *rûaḥ* come un soffio o un vento (Gen 1,2; Ez 37,9; Gv 3,8), come un liquido (Is 19,14; 29,10; 32,15; 44,3; Ez 39,29) o, raramente, come un demone (1Re 22,19-23), è sempre una forza che procede da Jahweh, con cui egli agisce sulle creature.

2 **Giudaismo** Neppure nel giudaismo posteriore lo s. è generalmente concepito in maniera filosofica; solo Sap, influenzato dal pensiero greco, descrive lo s. (in gr. *pneuma*) come immateriale, intelligente, imperituro e penetrante ogni cosa (Sap 7,22s; cfr. Filone, *De gigantibus* 5,26). Negli altri libri deuterocanonici e negli apocrifi dell'AT predominano (come negli scritti rabbinici) le stesse idee che si trovano nei libri canonici dell'AT. Ce ne sono però di nuove. Le anime dei defunti si chiamano gli s. dei morti (per es. EnEt 22,3-13; 93,12; 98,3.10; Giuseppe Flavio, *B.J.* 7,6,3) e, in seguito a una angelologia e demonologia più sviluppate, si fa distinzione tra s. buoni e s. cattivi, che hanno entrambi la loro sfera d'influenza nella natura e negli uomini. Il *Libro di Enoch* (EnEt 60,12-21; 65,8; 66,1) conosce, per es., degli s. che governano i fenomeni della natura; *I Testamenti dei dodici Patriarchi* parlano di s. di errore, di lussuria, di impurità e di Beliar (TestGiuda 20,1.5); i *Giubilei* evocano lo s. di verità. Ma sono tutti sottomessi al Signore degli s. (molto spesso in EnEt; cfr. 2Mac 3,24; Jub 10,3; Nm 16,22 nella LXX; Ap 22,6).

3 **NT**

A *Lo spirito dell'uomo.* Nel NT la parola s. (in gr. *pneuma*) non ha perso il suo senso originario di soffio (2Ts 2,8; cfr. Is 11,4; Gv 20,22) o vento (Gv 3,8; Eb 1,7; cfr. Sal 104,4), ma assume di solito un significato più filosofico. Lo s. di vita (Gc 2,26; Ap 11,11) sussiste, dopo aver lasciato il corpo (Lc 8,55; 23,46 che cita Sal 31,6; Gv 19,30; At 7,59), nel cielo (Eb 12,23; cfr. Dn 3,86) o agli inferi (1Pt 3,19; cfr. EnEt 22,3-13). Lo s. dell'uomo è la sede dei sentimenti, pensieri e volontà (Mc 2,8; 8,12; 2Cor 2,13; 7,13; Rm 8,16); si oppone alla carne come la volontà pronta e forte si oppone alla debolezza della natura umana (Mt 26,41; Mc 14,38) o come l'elemento spirituale nell'uomo si oppone al corpo (1Cor 5,3; 2Cor 7,1; Col 2,5). La parola s. può però anche designare l'uomo tutto intero (Gal 6,18; Fil 4,23; Fm 25; 2Tm 4,22). 1Ts 5,23 nomina lo s. *(pneuma)* con l'anima *(psuchē)* e il corpo *(sōma)* (cfr. Eb 4,12). Alcuni vi vedono una rappresentazione tricotomica, come se per Paolo l'uomo fosse composto di tre elementi (intelligenza, anima e corpo; cfr. A.I. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile*, Parigi, 1932, 196-220). Ma l'Apostolo pensa forse qui alle parole ebraiche *rûaḥ*, "spirito"; *nepeš*, "anima, che designano tutte e due il soffio di vita o la sede dei pensieri e dei sentimenti.

B *Lo spirito come disposizione interiore.* Lo s. è talvolta determinato da un aggettivo per designare una disposizione interiore (1Cor 4,21; Gal 6,1; Ef 4,23; 1Pt 3,4). Disposizione interiore naturale, o s. dato da Dio? La distinzione non è sempre evidente nelle lettere di Paolo (per es. Rm 8,15; 2Cor 12,18; Fil 1,27).

C *Lo spirito e la carne.* Ma quando Paolo oppone lo s. alla carne (Rm 8,4; Gal 3,3-6; 5,16-25; 6,8), lo s. significa la forza divina che giustifica l'uomo e lo vivifica, e la carne l'elemento debole in cui abita il peccato e compie le sue distruzioni (Gal 5,19). In 1Cor 2,14-15; 3,1 egli oppone l'uomo spirituale *(pneumatikos)* all'uomo carnale *(sarkikos)* o psichico *(psuchicos)*, che non possiede lo s. (cfr. Gc 3,15; Gd 19), l'uomo naturale (cfr. 1Cor 15,44s).

D *Lo spirito e la lettera.* "Lo s." ha qui lo stesso significato che nell'antitesi precedente. Non si tratta solamente di un'opposizione tra una lettura superficiale della Scrittura e una comprensione più profonda; nel pensiero di Paolo l'opposizione è tra una Legge scritta, che non fa che indicare il cammino della vita, e il potere vivificante di Cristo che libera e salva nella verità (Rm 8,1s). È vero che Paolo è stato testimone di una comprensione letterale e legalistica della Legge. L'esperienza da lui vissuta nel suo cammino di credente è evidentemente essenziale per comprendere il suo pensiero e il suo linguaggio (2Cor 3, per es.); esperienza di una rivelazione e di una liberazione (2Cor 3,14-18). Egli osa chiamare "lettera" l'antica Legge in quanto precetti scritti, che esige dall'uomo un'obbedienza che l'uomo è incapace di realizzare (Rm 7,6). Da se stessa, infatti, la Legge non può dare lo s. vivificante che libera l'uomo, anche se annunciava e preparava ciò che si è realizzato. Per Paolo nella "nuova alleanza" regna la legge dello s. di vita in Cristo (Rm 8,2s), per mezzo della quale l'uomo è liberato e diventa una nuova creazione (2Cor 5,17; Gal 6,15; cfr. Ger 31,31-34; Ez 36,26-29). Lo s. vivifica (cfr. Gv 3,5; 6,63; 1Cor 15,45).

E *Gli spiriti buoni e gli spiriti cattivi.* Il NT parla poco degli s. in genere (At 23,8s; Eb 12,9) e degli s. buoni o angeli (Eb 1,14; Ap 4,5; 5,6); ma parla molto degli s. cattivi, soprattutto nei sinottici e At. Li chiama per lo più s. impuri (per es. Mt 12,43; Mc 1,21-26; Lc 4,36; 6,18; At 5,16; 8,7; Ap 16,13).

F *Lo spirito e la natura di Dio.* "Dio è s.", dice Gv 4,24. La formula è da accostare ad altre espressioni giovannee come "Dio è luce" o "Dio è amore". È più un'evocazione del suo agire verso di noi che una definizione filosofica di Dio: egli dona lo S. che rinnova e ricrea, che fa i veri adoratori del Padre ("in s. e verità", Gv 4,23), i veri figli. La formula non sottolinea in modo particolare il carattere "immateriale" di Dio. Lo *pneuma* non si oppone al sensibile come il *nous* platonico, ma piuttosto al creato. Nell'universo biblico dire "Dio è s." è essenzialmente confessarlo come la Sorgente, il solo Vivente che non ha ricevuto la vita, sorgente dei doni spirituali che superano ogni maniera di essere delle cose create.

Bibl. DBS, II, 60-67; TWNT, IV, 521-524; VI, 330-453; X/2, 1238-1244 (bibliografia dal 1956 al 1978); RGG³, II, 1270-1279; LTK², VIII, 568-576; THAT, II, 726-753; L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de S. Paul*, Paris, 1954², 209-223.234-236; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, I, Tournai, 1954, 183-200; II, Paris, 1955, 28-53; O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg, 1957, 540-595 (excursus *"Der Geist"*); L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, 240-286.406-428; D. Lys, *"Rûach"*, *le souffle dans l'A.T.*, Paris, 1962; R. Schnackenburg, *Christus, Geist und Gemeinde, Eph 4,1-16*, in *Christ and Spirit in the N.T. Mélanges C.F.D. Moule*, Cambridge, 1973, 279-296; F.F. Bruce, *The Spirit in the Apocalypse*, Cambridge, 1973, 333-344; M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit: A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the N.T.*, London, 1976. [K. Berger, *Geist - Heiliger Geist - Geistesgaben. III. Neues Testament*, in G. Krause (hrg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band XII*, Berlin, 1983, 178-196]. PvI-FProd

SPIRITO DI DIO

1 Vocabolario Nell'AT lo S. di D. è raramente chiamato Spirito Santo (Is 63,10; Sal 51,13); la LXX e gli apocrifi dell'AT gli danno a più riprese questo nome; infine, nelle versioni aramaiche, nella letteratura rabbinica e nel NT è molto frequente. Lo S. di D. è chiamato "santo", come il suo braccio (Is 52,10; Sal 98,1), il suo nome (Am 2,7; Ez 36,20) e la sua parola (Ger 23,9; Sal 105,42), perchè Dio è per natura santo (Dn 4,5.15) così che "spirito santo" significa in effetti "spirito divino" (Es 31,3 LXX). Questa espressione ha preso probabilmente il posto di nomi più antichi nell'AT quali "lo spirito di Jahweh", "lo spirito di Elohim", dato che gli Ebrei di epoca posteriore evitavano sempre di più di pronunciare il nome divino.

2 AT

A Per comprendere bene la dottrina biblica dello S. di D., bisogna partire dal senso primitivo di *rûaḥ* che significa "soffio", "alito", "vento" o "spirito". L'alito, che è considerato come la forza vitale, e il vento erano per gli Israeliti delle forze misteriose, potenti, terrificanti (Qo 11,5; Es 15,8.10; 2Sam 22,16; 1Re 19,11; Is 11,4; 40,7; Gb 38,24). Ora, così come si parla del braccio di Jahweh (Is 51,5), della sua mano (Es 9,3; Dt 2,15), del suo volto (Gen 33,10), delle sue narici (Es 15,8), della sua bocca (Sal 33,6), si parla anche del suo spirito, che non sono meno attivi di Jahweh stesso. Non stupisce quindi che vengano attribuiti al soffio o allo spirito di Jahweh i fenomeni misteriosi, straordinari, manifestazione di una forza particolare, nell'uomo e nella natura.

a Lo S. di D. come forza che agisce per la salvezza del popolo. All'inizio questa forza dello "s. di D." viene riconosciuta all'opera nei Giudici ("salvatori") e nei primi re d'Israele: per "salvare" Israele e far trionfare la causa del Signore (Gdc 6,14.31), essa investe Gedeone (6,34), si posa su Iefte (11,29) o Otniel (3,10), investe Sansone (13,25) o "lo raggiunge in profondità" (14,6.19; 15,14). Quando lo Spirito si posa su di loro, questi uomini compiono azioni straordinarie di forza o di eroismo e riportano delle vittorie inaspettate (Gdc 3,10; 6,34; 11,29; 1Sam 11,6s); Sansone squarcia un leone, uccide trenta uomini o spezza le corde che lo legavano (Gdc 13,25; 14,6.19; 15,14s). Soprattutto si sottolinea che al momento dell'unzione regale questa forza dello S. di D. "si impossessa di Davide" (1Sam 10,6s). Non si tratta più di fenomeni passeggeri, ma di una forza permanente che Dio accorda a un uomo in ragione del preciso compito che gli affida nel popolo. Attraverso i suoi capi carismatici, lo S. di D. salva il suo popolo, lo libera e lo fa esistere come testimone della potenza del Dio d'Israele. Non stupisce il fatto che si presentino come investiti in modo speciale dallo S. di D. Mosè o Giosuè da una parte (Nm 11,17.25; Dt 34,9 e Nm 27,18), e il Re Salvatore, novello Davide, annunciato da Isaia (11,1-9), dall'altra.

b Lo Spirito che fa agire e parlare i profeti. Alle origini del profetismo si attribuivano alla *rûaḥ* le manifestazioni molto strane dei gruppi "di ispirati" (1Sam 19,20s). Da ciò il senso peggiorativo dell'espressione "l'uomo dello spirito" in Os 9,7 e la scarsa premura di chiamare così i veri profeti. Si vede pertanto Michea "pieno di forza" per la sua missione profetica, "grazie allo spirito del Signore" (Mi 3,8); lo spirito "cade" su Ezechiele e lo fa parlare (Ez 11,5), lo afferra ed "eleva" il profeta (cfr. Ez 2,1s; 3,12.24; 8,3; 11,1.24; 37,1). Uomini come Elia o Eliseo, e più tardi Isaia, costituiscono un legame tra la funzione regale della salvezza e lo spirito profetico (1Re 18,12; 2Re 2,9.15; cfr. 1Cr 12,19; 2Cr 15,1; 20,14; 24,20). Attraverso i suoi profeti, lo S. di D. fa conoscere il significato dell'azione divina, fa entrare nei progetti e nelle vie di Dio, dà al popolo il giudizio di Dio. Anche su questo punto, lo si comprende, Mosè è presentato come un modello, e il "servo" di cui parla Isaia (cfr. Is 42,1; 61,1) ha insieme i tratti di un salvatore e di un rivelatore grazie allo S. di D. che è "sopra" di lui.

c Lo S. di D. come forza vitale e creatrice. La vita normale dell'uomo è attribuita allo S. di D. solo nei testi relativamente recenti (Gb 27,3; 33,4; 34,14s; Sal 104,29s; Is 42,5; Qo 12,7; Sap 12,1), sebbene l'idea del soffio vitale che viene da Dio sia molto antica (Gen 2,7; cfr. Gen 6,3.17; 7,15.22). Lo S. di D. è raramente presentato come una forza che agisce nella creazione (Gen 1,2; Gdt 16,14; Sal 33,6; 104,3; Sap 1,7), salvo che nei testi poetici dove la *rûaḥ* di Dio designa il vento (Es 15,8.10; 2Sam 22,16; Sal 18,16; 147,18; Os 13,15; Is 40,7; Gb 4,9; 26,13; 37,10). Ma, come le due linee precedenti, anche questa si ritrova nei grandi annunci della fine, della salvezza futura (cfr. Ez 37,1-14; Is 32,15).

d Lo Spirito atteso; l'effusione dello Spirito attesa sul popolo. L'azione dei mediatori precedenti mirava a formare un popolo vivo e fedele, in comunione con Dio, fonte di vita. Questa è tipicamente opera dello Spirito. E i profeti annunciano con passione il giorno in cui Dio, con la potenza del suo Spirito, realizzerà questo: vera resurrezione (Ez 37), rinno-

vamento in profondità, ri-creazione (Ez 36,26-27) per un'alleanza nuova e definitiva. Lo S. di D. che fonderà la giustizia e l'equità sarà inviato dall'alto (Is 32,15-20, cfr. 44,3-5); uno spirito di giudizio e di purificazione cancellerà le colpe della figlia di Sion (Is 4,4). La nuova comunità, messa a parte tra le nazioni, purificata e ricreata dallo S. di D., vivrà secondo i comandamenti del Signore, secondo il nuovo spirito (Ez 36,25-27; 39,29; Ger 31,31-34; 32,38-40; Is 59,21). Questa interiore rigenerazione, che i profeti fanno intravedere, un salmista chiede che sia realizzata nel suo tempo (Sal 51,12-14). In questo testo del Sal l'AT ha raggiunto il suo vertice: lo S. di D. è concepito come una forza che rende l'uomo capace di compiere la volontà divina. Troviamo la stessa dottrina nella Sap, dove "il santo spirito di disciplina", che è una cosa sola con la sapienza, è concepito come una forza divina, che forma l'uomo alla vera sapienza, alla vera pietà nella ricerca del bene (1,4-7; 7,22-24). Il grande desiderio di Mosè: "Ah! possa tutto il popolo del Signore essere profeta, voglia il Signore dare loro il suo spirito!" (Nm 11,29) è ripreso da Gioele in forma di annuncio certissimo (Gl 3,1-5). Is 63,7s prega perchè ciò avvenga a questo popolo di "figli" fedeli, cioè docili allo S. di D.: "Ah! se tu squarciassi i cieli e scendessi...". La fine dell'AT e gli scritti del giudaismo testimoniano quest'attesa resa più bruciante dal "silenzio dei profeti" (1Mac 4,46).

B *Lo Spirito di Dio, un'ipostasi?* Da tutto ciò che è stato fin qui detto, risulta che lo S. di D. non è presentato nell'AT come una persona, né nel senso scolastico della parola (un essere individuale che possiede una natura individuale, intellettuale), né in senso semitico (un essere autonomo che agisce in modo indipendente). Esso è la forza con cui Dio interviene nella vita dell'uomo e che non è distinta da Jahweh più di quanto lo sia la sua mano o la sua bocca. Lo S. di D., all'origine il soffio di Jahweh, agisce fuori da Jahweh come il soffio che è emesso dalla bocca dell'essere vivente. Per questo si dice che è mandato da Jahweh (Is 48,16; Sal 104,30), posto (Os 63,11) o diffuso (Is 32,15; 44,3; Ez 39,29; Gl 3,1-2); che è presente in Israele come protettore (Ag 2,5; Zc 4,6), come guida (Sal 143,10; Is 63,14; Ne 9,20), dottore o strumento (organo) della rivelazione (Ne 9,30; Zc 7,12; Is 59,21). Raramente la personificazione è spinta fino al punto di attribuire allo S. di D. dei sentimenti (Is 63,10) o un'attività intellettuale (1Sam 23,2; Sap 1,7). Queste espressioni sono solo figure che si spiegano con il fatto che la *rûah* è anche la sede dei sentimenti e degli atti dell'intelligenza. Né nell'AT né nel giudaismo posteriore né negli scritti rabbinici lo S. di D. è diventato un'ipostasi (essere intermediario tra Dio e gli uomini), come alcuni ammettono. Nell'AT gli esseri intermediari tra Dio e il mondo sono gli angeli ai quali vengono attribuite certe attività dello S. di D. (Zc 4,1.4; Dn 10,16s; 9,21; 10,5.15), ma che sono sempre distinti da lui.

3 Giudaismo Il giudaismo chiama lo S. di D. "Spirito Santo", lo considera soprattutto come una forza divina, che fa conoscere ai profeti il futuro e le cose nascoste (Sir 48,24; Dn 13,45; TestLev 2,3; EnEt 71,6; 91,1; 4Esd 12,3; AssMo 11,16; OrSib 3,701; letteratura rabbinica) e ispira gli autori dei libri sacri (4Esd 14,22-45). Si attribuiscono ugualmente ad esso dei fenomeni psicologici straordinari come l'estasi e le visioni profetiche (EnEt 61,11; 70,2; 71,11; 4Esd 5,22; Jub 25,14; 31,12, lo spirito di profezia; targum di Gen 41,38; Es 31,3; Nm 11,25) e gli atti di eroismo (lo spirito di forza: targum di Gdc 6,34; 11,29; ecc.) Negli apocrifi dell'AT lo Spirito Santo è spesso la forza divina accordata ai pii patriarchi per fortificarli nell'esercizio della virtù (TestSim 4,4; TestBen 4,5; 8,2; Jub 1,20-23); sarà effuso su tutti gli Israeliti al tempo del rinnovamento messianico (TestGiuda 24,2s; TestLev 18,11; PsSl 18,8; cfr. EnEt 5,7s; 48,1; OrSib 3,573-585). Si ritiene generalmente che le manifestazioni dello Spirito Santo appartengano al passato e ci si duole che egli si sia allontanato da Israele dopo la missione dei profeti Aggeo, Zaccaria e Malachia (cfr. 1Mac 4,46; 9,27; 14,41; BabSan 11a; BabSot 48b), anche se alcuni rabbini, la cui dottrina è talvolta confermata dalla Shekinà o una *bat-qôl* (voce che viene dal cielo), siano ancora degni di riceverlo (BabSot 48b). Questo silenzio dello Spirito Santo viene attribuito ai peccati d'Israele e si spera che nei tempi messianici egli rianimerà la profezia e rinnoverà i cuori.

4 NT

A Il NT riprende tutte le grandi espressioni dell'AT sullo S. di D., ma due punti sono assolutamente caratteristici del pensiero e dell'espressione cristiani:

— l'affermazione che la grande effusione dello Spirito si è realizzata e che produce i suoi effetti (prima su Gesù Messia e attraverso di lui sul nuovo popolo dalle dimensioni universali);

— una "personalizzazione" dello Spirito sempre più netta, legata alla rilevazione, ritenuta definitiva, del mistero di Dio in Gesù; e tutto ciò secondo un'espressione costante, "secondo le Scritture".

Le idee del NT sullo Spirito Santo sono conformi a quelle dell'AT. La maggior parte delle espressioni che nell'AT descrivono le azioni dello S. di D. sono riprese nel NT; lo Spirito Santo viene dall'alto, dal cielo (Mc 1,10; Gv 1,32s; 1Pt 1,12), dal Padre (Gv 15,26; Gv 16,13), scende (At 10,44; 11,15), è mandato o donato dal Padre (Lc 11,13; Rm 8,15s; Gal 4,6; 1Gv 3,23; 4,13), o effuso (At 2,17; Tt 3,5s), riempie l'uomo (Lc 1,15; 4,1; At 2,4; 4,8) o abita in lui (Rm 8,9; 1Cor 3,16).

B Lo Spirito Santo è forza di Dio, potenza di Dio all'opera, prima in Gesù, poi nei suoi, nella Chiesa. Nel momento in cui comincia la grande esperienza dello Spirito nella Chiesa, la predicazione cristiana presenta Gesù così: "Quest'uomo che Dio ha accreditato presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni che Dio ha operato per opera sua... E ora, innalzato alla destra del Padre, egli ha ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, e lo ha effuso. È questo che voi vedete e udite..." (At

2,22-23). Ricordando i suoi "inizi in Galilea, dopo il battesimo predicato da Giovanni", Pietro dice "come Dio lo ha consacrato in Spirito Santo e potenza" (At 10,37-38; le due espressioni sono vicine, cfr. Lc 1,35; At 1,8). Il suo ministero pubblico inizia sotto l'influsso dello Spirito (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1.18). La scena evangelica del Battesimo, con la discesa dello Spirito, mostra Gesù solennemente costituito come Messia ed Eletto di Dio (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Gv 1,32s) conformemente agli annunci dei profeti (Is 11,2; 42,1; 61,1) e alle speranze degli Ebrei del tempo (EnEt 49,3s; 62,2; TestGiuda 24,2; TestLev 18,7; PsSl 17,42; 18,8).

Il NT ci invita a riconoscere lo Spirito Santo negli atti di potenza quali la cacciata dei demoni (Mt 12,28; Lc 11,20 dice: "con il dito di Dio"), le guarigioni; in un fatto prodigioso come la maternità verginale (Mt 1,18-20; Lc 1,35 dove lo Spirito Santo è messo in parallelo con "la potenza dell'Altissimo"). Nella linea del profetismo lo si riconosce all'opera anche nei fenomeni straordinari come la lettura profetica degli avvenimenti, visioni e oracoli (Lc 1,41. 67; 2,25s; At 7,55; 8,29.39; 11,12.28; 20,23; 21,11; 1Cor 12,10); il parlare in lingue (cfr. At 2,4.17s alla Pentecoste; At 10,44-46; 19,6) e il dono dell'interpretazione (1Cor 12,10; 14,2-28), il discernimento degli spiriti (1Cor 12,10; 14,2-28; e 1Ts 5,19-21; 1Gv 4,1), la fede che fa miracoli, ecc. Azione puntuale o più duratura, affinché siano assunti certi compiti o funzioni necessari alla vita della comunità (cfr. 1Cor 12,28 tutti coloro che Dio ha "stabilito" nella Chiesa; i Sette in At 6,3.5; gli Apostoli, At 1,8; 2,4; cfr. At 5,3.9; 8,15.17; 15,28; Gv 20,22; 2Tm 1,14; At 20,28). Si fa anche menzione dell'effusione dello Spirito con "l'imposizione delle mani" nel contesto del battesimo (At 8,17-19; 19,6; cfr. 9,17) o di uno speciale incarico a servizio della comunità (con la parola *charisma* 1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7).

C Lo Spirito Santo come forza santificatrice e principio vitale nuovo per i credenti dei tempi ultimi. Giovanni Battista annunciava e preparava la venuta di colui che avrebbe battezzato "nello Spirito Santo e nel fuoco" (Mt 3,11; Lc 3,16), cioè di colui che avrebbe portato a compimento la grande purificazione messianica (cfr. Is 4,4; "con lo spirito di giustizia e lo spirito dello sterminio"; EnEt 62,2; Is 31,9; 66,15; Am 7,4; Ml 3,2); sarebbe stata nel medesimo tempo (cfr. Mc 1,8; At 1,5; 11,16) la grande effusione di questa forza divina che secondo i profeti (Ger 31,32-34; Ez 36,25-27) doveva rinnovare il popolo sul piano morale e religioso. La chiara coscienza di essere entrati negli "ultimi tempi" della salvezza, segnati dall'effusione dello Spirito, è espressa in molti testi del NT (cfr. At 2); ma si nota soprattutto il ruolo di Gesù in questa grande effusione e il legame nuovo con lo Spirito inaugurato dal suo grande "passaggio" (cfr. At 1,8; 2,33; 4,23-31; e Gv 3,14s; 7,39; 12,32s; 16,7). Lo Spirito Santo è questa forza con cui Cristo trasforma i suoi, li fa partecipare alla sua stessa vita. Egli agisce tra coloro che sono santificati in Cristo (1Cor 2,16-10), come un principio di vita nuova e definitiva (1Cor 6,11; vedere Gv 3,5-8; 6,63; 7,37-39). Non è solamente la "caparra" (2Cor 1,22; Ef 1,13) che assicura all'Israele di Dio (Gal 6,6) il possesso della sua eredità, la gloria eterna (Rm 8,23); è anche la forza divina "della vita in Cristo" (Rm 8,2s). Nella nuova alleanza, non secondo la lettera ma secondo lo spirito (2Cor 3,6), il fedele appartiene a Cristo (Rm 7,4). Essere cristiano è possedere "lo spirito di Cristo" (Rm 8,9), "lo Spirito Santo" (Rm 5,5), essere nello spirito (Rm 8,9), essere mossi dallo S. di D. (Rm 8,14), essere abitati dallo spirito (8,11). Lo Spirito Santo garantisce al fedele l'adozione divina e la liberazione dal corpo che era schiavo del peccato (Rm 8,20-22), così che il corpo stesso diventerà spirituale con la risurrezione (1Cor 15,44), quando sarà interamente penetrato dallo Spirito Santo e da lui guidato (Fil 3,20-21). Lo Spirito Santo che vivifica e santifica è così intimamente unito a Cristo che Paolo dice senza fare distinzioni: "giustificati in Cristo" o "nello Spirito" (1Cor 6,11; Gal 2,16), "santificati in Cristo" o "nello Spirito Santo" (Rm 15,16; 1Cor 1,2), "segnato dal sigillo in Cristo" o "nello Spirito" (Ef 1,13; 4,30) e dichiara che Cristo è lo Spirito (2Cor 3,17), lo Spirito che vivifica interamente (1Cor 15,45; "l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita"; cfr. Gv 11,25; 14,6). Il battesimo è ingresso in questa nuova vita "in Cristo" o "nello Spirito", è "il bagno della rigenerazione e del rinnovamento nello Spirito Santo" (Tt 3,5; cfr. Rm 6,3s.12; 1Cor 6,11; 12,13; Gal 3,27; At 2,38). Infatti l'uomo, che è carne e sangue, "deve rinascere dall'alto", dallo Spirito (cfr. Gv 3,3-6; 6,63).

D *Lo Spirito Santo come persona.*

a La maggior parte dei testi presentano certamente lo Spirito Santo come una forza. Questo non appare solo nell'accordo dei testi del NT con quelli dell'AT, ma anche in numerose espressioni che parlano dello Spirito come di una cosa o meglio di un luogo vitale, di una fonte di vita, di una potenza misteriosa, ma non direttamente di una persona: per es. "effondere lo Spirito Santo" (At 2,33; Tt 3,5s), spegnerlo (1Ts 5,19), "battezzare nello" o "con lo Spirito Santo" (Mc 1,8; At 1,5), "segnare con il sigillo dello Spirito Santo" (Ef 1,13), "ungere di Spirito Santo" (At 10,38), "essersi abbeverati di Spirito Santo" (1Cor 12,13), "essere scritti con lo Spirito Santo" (2Cor 3,3), "essere pieni di Spirito Santo" (Lc 1,15.41; Ef 5,18); questo appare anche nel parellelismo tra lo Spirito Santo e la forza di Dio (per es. Lc 1,17.35; At 1,8). Quando dunque si attribuisce allo Spirito Santo un'attività, come la parola (At 8,29), il desiderio (Rm 8,6) o l'inabitazione (Rm 8,9), non si può concludere che lo si consideri realmente come una persona; simili espressioni si usano anche nelle personificazioni o parlando di concetti astratti, per es. "la carne desidera" (Rm 8,6), "la Legge dice" (Rm 7,7), "il peccato abita" (Rm 7,17). L'espressione "bestemmia contro lo Spirito" designa il non riconoscere la potenza di Dio all'opera (il suo "dito" in Lc 11,20, il suo "Spirito" in Mt 12,28-32) nelle azioni del suo Inviato. A

parte Mt 28,19, nessun testo nei sinottici presenta chiaramente lo Spirito Santo come una persona.

b Anche in At lo Spirito Santo è per lo più considerato come una forza, non come una persona; è un "dono" (At 2,38; 10,45). È talvolta personificato: parla per bocca dei profeti (4,25; 28,25), parla agli apostoli (8,29; 10,19; 11,12; 13,2; 20,23; 21,11), li manda in missione (13,4), li trattiene (16,6) o li obbliga a restare (16,7), stabilisce dei vescovi per il governo della Chiesa (20,28). Ingannando gli Apostoli, non si ingannano gli uomini, ma lo Spirito Santo (5,3) o Dio (5,4); si tenta lo Spirito Santo (5,9). Tutte queste espressioni possono essere intese come personificazioni della forza divina; solo 15,28 ("lo Spirito Santo e noi abbiamo deciso") fa pensare più direttamente a una persona.

c Nelle lettere paoline, che menzionano 146 volte lo spirito, come lo spirito dell'uomo, ma più spesso come la forza divina, santificante di Dio, del Figlio o di Gesù Cristo (2Cor 3,17s; Gal 4,6; Fil 1,19), il carattere personale dello Spirito Santo appare più netto (cfr. Rm 8,15s.26; 1Cor 3,16). È chiaro nelle formule trinitarie (1Cor 12,4-6 e 2Cor 13,13).

d In Gv lo Spirito Santo è lo Spirito di verità (14,17; 15,26; 16,13; cfr. 1Gv 4,6; 5,6; Jub 25,14), "un altro difensore" (→Paraclito). Lo Spirito Santo è un altro difensore perché dopo la risurrezione di Cristo prende il suo posto per assistere i suoi discepoli (Gv 14,26; 1Gv 2,27), per farli penetrare nella profonda realtà dell'opera di Cristo, per "svelare il senso" (*anaggelei*, 3 volte in 16,13-15) del tempo misterioso che vivono i discepoli: tempo di una presenza nuova del Signore, di una nuova comunione con lui e di una rinnovata comprensione delle sue parole (14,26; 16,12s), tempo di testimonianza (*martureite*, 15,26). Lo Spirito Santo, che prende il posto di Gesù nella Chiesa, è personificato al punto che è di genere maschile (*ekeinos* 16,8.13s), sebbene *pneuma* sia neutro. Se ne deduce che Giovanni pensa a una persona, distinta dal Padre e dal Figlio, ma che, con il Padre e il Figlio, abita e agisce nei credenti (14,16-19.26; 15,26; 16,7; 17,21-23).

Bibl. TWNT, I, 104-107; VI, 330-453 (= in francese, *Esprit*, Genève, 1971); X/2, 1238-1244 (bibliografia dal 1956 al 1978); RGG, II, 1958³, 1270-1279; DBS, VIII, 1287-1303; DictSpir, IV, 1246-1257; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, I, Tournai, 1954, 183-200; D. Lys, *"Rûach"*, *Le souffle dans l'A.T.*, Paris, 1962; J. Schreiner, *Geistbegabung in der Gemeinde von Qumrân*, BZ 9, 1965, 161-180; G. Haya-Prats, *L'Esprit, force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Paris, 1975; M.A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le N.T.*, I, Paris, 1978; II, Paris 1990 (per Paolo e Giovanni); id., *L'Esprit de Dieu dans les Écritures*, in *Initiation à la pratique de la Théologie*, II, Paris, 1982, 435-482. [I. de La Potterie, *L'Esprit Saint et l'Église dans le NT*, in J. Saraiva Martins (a cura di), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologi [...]. Roma, 22-26 marzo 1982* (= Teologia e Filosofia 6), Civitas Vaticana, 1983, 791-808; L. Ruppert, *Die Ruhe Gottes im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen I) und die "zufriedene Ruhe" des Ptah im Denkmal memphitischer Theologie*, in F. Steppat (hrg.), *XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin. Ausgewälte Vorträge* (= ZDMGSup 5), Würzburg, 1983, 121-31; J. Saraiva Martins (a cura di), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologi [...]. Roma, 22-26 marzo 1982* (= Teologia e Filosofia 6), Civitas Vaticana, 1983; D. Trakatellis, *The Holy Spirit and Mission: basic aspects in the New Testament*, ivi, 829-837; G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni* (= StBibPaid 70), Brescia, 1984; E. Wong Foon Yee, *The Lord is the Spirit. A study of 2 Cor 3,17a in conjunction with 2 Cor 3,16*, Leuven, 1984; J. N. Aletti, *Foi et éthos dans les épîtres pauliniennes. L'éthicisation de l'Esprit Saint*, in J. Doré (éd.), *Éthique, religion et foi. Travaux de l'Unité d'Études Religieuses de théologie et de sciences religieuses* (= PoinT 43), Paris, 1985, 123-42; M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres* (= LD 120), Paris, 1985; E. Reinmuth, *Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Parânese* (= TArb 44), Berlin, 1985; M. Sévin (éd.), *L'Esprit Saint dans la Bible*, CahÉv n. 52, 1985; E. Wong Foon Yee, *The Lord is the Spirit (2 Cor 3,17a)*, ETL 61, 1985, 48-72; R. Penna, *Spirito Santo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 1498-1518; G. Ghiberti, *Spirito e vita cristiana in Giovanni* (= StBibPaid 84), Brescia, 1989; *Come, Holy Spirit - Renew the Whole Creation!*, EcuR 1990, 89-353; P. Coda, *Kenosi e Spirito Santo*, SapCro 2, 1990, 81-90; M. Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie*, Giessen/Basel, 1990; H. Hübner, *Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift*, KerDo 36, 1990, 181-208; R. Penna, *Aspetti originali della pneumatologia di S. Paolo*, RivScR 4,2, 1990, 323-33; M. Serenthà, *La teologia trinitaria oggi*, in *Prospettive attuali di teologia trinitaria*, ScuolC 118, 1990, 90-116; J.R. Tillard, *Corps du Christ et Esprit Saint. Les exigences de la communion*, Irén 63, 1990, 163-185]. Pvl-FProd

SPUGNA In gr. *spoggos*; nell'antichità la s. veniva raccolta da tuffatori soprattutto al largo delle coste meridionali dell'Asia Minore; uno dei presenti alla crocifissione porge al Cristo una s. imbevuta d'acqua e di aceto (Mt 27,48 par.).

Bibl. BHH, III, 1747; PW, VI, 777-781. MDef

STACHI In greco *stachus*, "germoglio", "rampollo"; cristiano di Roma; Paolo lo chiama "mio caro Stachi" e lo saluta (Rm 16,9). AvdB-JMer

STADIO In greco *stadion*; misura greca di lunghezza di 600 piedi, corrispondente a 185 metri. Si trova nei libri più tardivi dell'AT (2Mac 12,9.10.16.17.29) e nel NT (Mt 14,24; Lc 24,13; Gv 6,19; 11,18; Ap 14,20; 21,26). ALem

STAGIONI Gli Israeliti, come i Babilonesi, non conoscono che due s., l'estate *qayiṣ* e l'inverno *ḥo-*

rep (Gen 8,22; Sal 74,17; Is 18,6; Zc 14,8); invece gli Egiziani, a causa delle inondazioni del Nilo, dividevano l'anno in tre s. di quattro mesi ciascuna, corrispondenti rispettivamente all'inondazione delle terre, al ritiro delle acque e crescita delle piante, e alla mietitura. La Volgata legge per errore "primavera" in Gen 35,16 e 48,7, dove Gerolamo interpreta con *vernum tempus* l'espressione ebraica *kibrat*, come pure in Dt 16,1 (dove l'ebraico ha *'abîb*). La Volgata legge d'altra parte "autunno" in Is 28,4 e Mi 7,1 dove l'ebraico legge nel primo "estate" e nel secondo "fine dell'estate". L'inverno è la s. della →pioggia e del freddo (Ger 36,22; Ct 2,11), l'estate quella dell'aridità e del caldo (Gdc 8,2-3; Sal 32,4); nella prima si semina, nella seconda si miete. Questa divisione dell'anno in due s. si ritrova nel Talmud (BabBB 58a; 68a), ma altrove esso fa menzione di una divisione dell'anno in quattro parti (BabEr 81b). Queste quattro divisioni erano già presenti a Qumrân (1Qs 10,7). Sullo zodiaco della sinagoga di Beth-Alfa (VI secolo) sono rappresentate le quattro s. chiamate con il nome del mese con cui iniziano: abbiamo così una s. di nisan (mietitura, primavera), una s. di tammuz (caldo, estate), una s. di tishri (semina, autunno) e una s. di tebet (freddo, inverno). →anno, mese.

Bibl. Abel, I, 114-117; J. Sonnen, *Landwirtschaftliches vom See Genesareth*, Bb 8, 1927, 65-85; A. Barrois, *Découverte d'une synagogue à Beit Alpha*, RB 39, 1930, 265-272; B. Bagatti, *Osservazioni sullo zodiaco e le stagioni delle sinagoghe e chiese palestinesi dei sec. V-VI*, SBFPubMin 30, 1982, 247-253. BEsc

(1) STAGNO Lo s. viene dall'Estremo Oriente (Ez 27,12; da Tarsis) e si chiama in sancrito *pātira;* ne deriva la parola di prestito ebr. *bᵉdîl* (che bisogna distinguere da *bᵉdîlîm*, "residuo", "scorie"; Is 1,25). La Bibbia parla di rado dello s. (Nm 31,22; Ez 22,18-20). Non è ancora stata trovata una spiegazione soddisfacente per la pietra di *bᵉdîl* (Zc 4,10).

Bibl. BHH, III, 2242. AvdB-JCMar

(2) STAGNO In ebr., a parte *'ăgam* (Es 7,19; 8,1; Is 35,7) che designa piuttosto le acque stagnanti, acquitrino o palude dove crescono le canne (qualche volta simbolo di desolazione, Is 14,23) e *miqwāh* per ogni massa d'acqua o riserva (Gen 1,9; Es 7,19), si trova il termine *bᵉrēkāh* (la relazione con *brk*, "benedire", della stessa radice, è dubbia) "riserva d'acqua" o "serbatoio, creato per uso pubblico" (in opposizione a *bôr*, →"cisterna", riservata all'uso domestico), il più delle volte per gli artigiani e i pastori. Gli s. erano alimentati da sorgenti, dalla pioggia e da adduzioni artificiali. →acqua, →pozzo, →sorgente, →cisterna, →piscina.

Bibl. A.G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique*, I, Paris, 1939, 239s; A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown*, Jerusalem, 1956, 54-56; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958, 94-99.129.140s. BEsc

STATERE In gr. *statēr;* unità monetaria di differente valore a seconda delle regioni e delle epoche. Secondo Mt 17,27 (cfr. anche 26,15), nel I sec., in Palestina, lo s. sembra fosse l'equivalente di un tetradramma d'argento o doppio →siclo. →numismatica. ALem

STEFANA In greco *stephanas*, forse abbreviazione di *stephanēphoros*, "che porta corona"; uno dei primi e rari cristiani (chiamati per questo motivo "le primizie di Acaia") che Paolo abbia battezzato con la sua famiglia a Corinto (1Cor 1,16). Con la famiglia egli si mette a servizio dell'Apostolo e sta con lui a Efeso; S. ha certamente portato a Paolo la lettera dei Corinti e riportato a costoro la risposta dell'Apostolo, cioè la 1Cor.; per questo Paolo lo loda e lo cita come esempio ai suoi lettori (1Cor 16,15-17). AvdB-JMer

STEFANO In gr. *stephanos*, "corona" (S. era probabilmente di origine ellenistica); uno dei →sette diaconi di Gerusalemme incaricati dagli Apostoli della cura dei poveri (At 6,5). Mentre degli altri sei At ricorda solo il nome e una volta l'origine, S. è presentato come "un uomo pieno di fede e di Spirito Santo". Nella comunità di Gerusalemme ebbe un ruolo importante a causa dei suoi miracoli e per la sua predicazione; finì per attirarsi l'odio dei Giudei di Gerusalemme, certamente perché predicava un cristianesimo senza la Legge e il rituale del Tempio (6,8-15; 7,44-50; 11,19-20; →Atti degli apostoli). Fu lapidato dopo esser stato giudicato dal Sinedrio. Secondo At Paolo fu testimone della morte di S. (7,60; 22,20). Questa morte fu il segnale d'inizio di una violenta persecuzione contro i cristiani di Gerusalemme di origine ellenistica, liberali nei confronti della Legge (8,1; 9,31; la persecuzione non tocca la Chiesa di origine palestinese). Il luogo dove S. fu lapidato si trovava, secondo la tradizione dell'inizio del V secolo, a nord della porta di Damasco. Verso il 430-440 l'imperatrice Eudosia vi fece costruire una basilica; al suo posto si trovano ora gli edifici della "École Biblique et Archéologique Française".

Bibl. Commentari agli →Atti degli apostoli; TRu 42, 1977, 17-25; G. Duterme, *Le vocabulaire du discours d'Étienne*, Louvain, 1950; J. Kilgallen, *The Stephen Speech*, Roma, 1976. AvdB-MdeM

STEFANO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

STELLA In ebr. *kôkab;* in gr. *astēr.*

1 Astronomia Sebbene nel cielo d'Oriente le s. siano molto visibili e malgrado lo sviluppo dell'astronomia presso i popoli vicini d'Israele (Egitto e soprattutto Babilonia), la Bibbia menziona poche s. particolari. Sono essenzialmente due passaggi di Gb (9,9; 38,31-32) e uno di Am (5,8) a riportare alcuni nomi la cui identificazione è discussa tra gli speciali-

sti: già le traduzioni esitano a questo proposito, prova dell'antichità di tali nomi astrali.

A *Kᵉsîl.* Si è unanimemente d'accordo nel riconoscere nell'ebr. *kᵉsîl* (Gb 9,9; Am 5,8; al plurale in Is 13,10) Orione, la costellazione che forma un grande parallelogrammo con tre belle s. allineate nel centro (i "tre re", "il budriere" o il "bordone di san Giacomo"). Nonostante alcune divergenze, del resto spiegabili, le versioni fanno per lo più lo stesso; la LXX (*orion:* Gb 38,31), Aquila (Am 5,8), la Volgata (*oriōn:* Gb 9,9; Am 5,8); la Peshitta e il Targum, in Gb 9,9; 38,31 traducono con "il forte", "il gigante" (in siriaco *gabborô';* in aram. *niplā'*) che corrisponde al nome arabo di Orione: *al-gabbār* ("il gigante"). L'ebr. *kᵉsîl* ha d'altronde il significato vicino di "goffo", "grosso" e anche quello di "empio", "folle". Ora, nelle mitologie babilonesi (il dio Ninurta, prototipo di Nemrod) e greca, Orione è un guerriero-cacciatore gigante che, con la sua follia, offese gli dei e fu trasportato in cielo (o mutato in costellazione). I dati del mito si collegano qui a quelli dell'etimologia. L'identificazione è confortata dai *mōśkôt kᵉsîl* (le "catene", le "corde" o la "cintura" — arabo *masakaᵗᵘᵐ* — di *kᵉsîl*) che corrispondono senza dubbio alla *zona orionis* della mitologia greca, cioè al nostro budriere di Orione. Il mese di →kisleu deriva forse il suo nome da questa costellazione. In Is 13,10 il plurale *kᵉsîlîm* sembra designare l'insieme delle costellazioni celesti.

B *ʿĀš* (Gb 9,9) o *ʿayiš* (Gb 38,32). Le versioni greche traducono con *hesperos*, "s. della sera"; la Volgata scrive pure *vesper* in Gb 38,32, ma preferisce *arcturus* (la "coda dell'orsa") in Am 5,8. Ma le tradizioni greco-latine sono incoerenti, perchè non danno queste identificazioni esclusivamente a *ʿāš/ʿayiš; vesper* vale anche per *kᵉsîl* (Teodozione; Am 5,8) mentre Arturo designa anche *kᵉsîl* (Volgata: Gb 38,31; LXX: Gb 9,9), perfino *kîmāh* (Aquila e Volgata: Am 5,8). La tradizione siriaca esita tra Aldebaran, la Capra o Orione. Il Targum vi vede (Gb 38,32) la "Gallina" (in aram. *zagtā'*, cioè le Pleiadi?). I commentatori giudeo-arabi (per es. Saadia Gaon) vi riconoscono l'Orsa Maggiore e Minore (in arabo: *nʿaš*, "la lettiga, la bara"). Il problema è complicato da Gb 38,32 che parla di *ʿayiš ʿalbānêyhā*, ossia "*ʿayiš* e i suoi figli". Questo gioca in favore dell'identificazione con l'Orsa Maggiore *(ʿayiš)* e la Minore ("i figli") (E. Dhorme). Hommel vi vedeva volentieri il Leone (arabo *ʿayyūtᵘⁿ*) e quattro s. della Vergine che gli Arabi chiamano "ancelle del Leone"; ma la precarietà del ravvicinamento *ʿayiš-ʿayyūt* (una parola molto rara del vocabolario poetico), nonostante altre considerazioni astronomiche, rende l'ipotesi molto poco verosimile. Schiaparelli e Driver pensano che *ʿayiš* sia la s. di Aldebaran, l'occhio del Toro (cfr. la Peshitta) e che i suoi "figli" siano le Iadi, come suggeriva già rabbi Yehudan. La tradizione classica, erede dell'astronomia orientale, raggruppa in effetti le Pleiadi *(kîmāh?)*, Orione *(kᵉsîl)* e le Iadi (Omero, *Iliade*, 18,486; Esiodo, *Le opere e i giorni* 615); in Gb 9,9; 38,31-32 si avrebbe lo stesso raggruppamento di costellazioni vicine che, alla testa del Toro, erano ritenute segnare il cambiamento di stagione. Driver avvicina l'ebr. *ʿayiš* all'arabo *ġayṯᵘⁿ* ("pioggia"); egli suppone che l'etimologia del termine ebraico sia simile a quella del greco *hyades* (da *huein*, "piovere") e caratterizzi l'influenza "climatica" della costellazione. Bisogna però notare che anche gli autori classici associano l'Orsa a Orione e alle Pleiadi (Omero, *Odissea* 5,272-275). Le enumerazioni della letteratura classica hanno d'altronde senza dubbio influenzato i traduttori antichi che ne erano nutriti; ciò contribuisce probabilmente a rendere oscura la questione.

C *Kîmāh* (Gb 9,9; 38,31; Am 5,8). Generalmente le versioni greco-latine traducono con Pleiadi (eccetto Volgata, Gb 9,9: Iadi; Aquila e Volgata, Am 5,8: Arturo) come pure Saadia Gaon *(ṯurayā)*. Le *maʿădannôt kîmāh* di Gb 38,31 fanno pensare al *chorus pleiadum* (Orazio, *Odi* IV, 14,21) dei classici, "l'esercito" (cfr. l'ug. *ʿdn*, "esercito") delle Pleiadi; l'espressione rafforza probabilmente il senso fondamentale del termine *kîmāh* che sembra debba essere accostato all'acc. *kamū* ("legare"), all'arabo *kumᵘⁿ* ("gregge") e *kūmaᵗᵘⁿ* ("mucchio", "cumulo").

D *Mazzārôt* (Gb 38,32). Questo termine ha già ricevuto moltissime spiegazioni. Le antiche versioni sembrano già dubbiose al riguardo e si limitano talvolta a trascriverlo. Tra le soluzioni proposte citiamo:

a Una variante di *mazzālôt* (2Re 23,5). In Gb 38,32 la LXX (Teodozione) trascrive *mazourōth*, con cui rende anche *mazzālôt* di 2Re 23,5. Ma cosa sono i *mazzalôt?* Lo zodiaco (cfr. acc. *mazzaltu:* "posizione", "posto"), come suggeriscono la Volgata e le tradizioni ebraiche medioevali? O piuttosto i →pianeti, dato che si rende un culto ai *mazzālôt* (pratica ignorata nei confronti dei segni dello zodiaco)?

b La stella del mattino (*lucifer:* cfr. Volgata, Gb 38,32) e quella della sera *(vesper)?* Idea di Tur-Sinai e di Schiaparelli che accostano la parola all'acc. *maṣṣartu* "guardiano" (le due s. guardiane delle estremità del giorno). Ma la corrispondenza ebr. *z* — acc. *ṣ* è improbabile.

c Una stella molto brillante (da cui il plurale)? Hölscher e Hoffmann ritengono che *mazzārôt* sia una corruzione di *mazhărôt:* da cui, Venere (arabo *az-zuhara*, "la brillante"), Aldebaran o Sirio, il cui ruolo nel calendario era importantissimo in Egitto.

d Il femminile di *mᵉzarîm* (Gb 37,9)? Aquila in Gb 37,9 traduce questa parola con *mazour. Mᵉzarîm* designa il →vento del nord, perciò *mazzārôt* sarebbe una costellazione dell'orizzonte settentrionale.

e La Corona Boreale? È l'opinione di Michaelis e di Dhorme (*mazzārôt* = *manzārôt*, da *nēzer*, "diadema, corona").

f Lo zodiaco? Ipotesi molto seducente di Hess, Driver e Gordis che il commentario di Olimpiodoro (PL 93,408) sostiene. *Mazzārôt* dovrebbe essere restituito *maʾăzarôt*, da *ʾāzar*, "cingere", e significherebbe "cintura" (cfr. gr. *zōdia*).

g Altre ipotesi. Altri studiosi hanno proposto l'Orsa Maggiore e le Iadi, senza molto fondamento.

E *Ḥadrê têmān* (Gb 9,9). Le versioni e molti traduttori comprendono "i serbatoi dei (→venti) del sud". Ma, appoggiandosi al Targum che parafrasa "le stanze dei pianeti dalla parte del sud", Schiaparelli e Driver vi riconoscono, il primo un gruppo di s. del cielo australe ripartite tra Argo, il Centauro e la Croce del Sud, il secondo il *circulus austrinus* (cfr. siriaco *ḥūdrā'*, "circuito") o i *signa austrina*, una quindicina di costellazioni a sud dell'equatore (il "cammino di Ea" degli astronomi babilonesi?) di cui Capella, Eudosso, Igino e Arato danno la lista.
F *Altre costellazioni.* Driver identifica i *rᵉšā'îm* e il "braccio levato" di Gb 38,15 col Grande e col Piccolo Cane (con Sirio e Procione) e nella linea Sirio-Procione-Castore-Polluce. Egli propone anche di correggere Am 5,9 che farebbe menzione di *šōr* (il Toro), *'êz* (la capra) e *mᵉbaṣṣer (vindemiatrix)*, segnando, rispettivamente, le due prime l'inizio dell'estate, la terza quello dell'inverno. Sono ipotesi che molti sono lungi dall'accettare.
G *Le comete e le metafore.* Non si sa esattamente se la Bibbia talvolta ne parli (→stella di Betlemme). È forse il caso di Ap 8,11; 6,13; le *asteres planētai* di Gd 13 sono forse ugualmente delle comete, piuttosto che dei pianeti.

2 Teologia Malgrado alcuni passi biblici o intertestamentari che fanno eco alle concezioni orientali che consideravano le s. come esseri animati (Gdc 5,20; Bar 3,35; 6,39) — quasi degli angeli in Ap 1,20 — malgrado anche le velleità di risorgenze astrolatriche favorite dai re (2Re 17,16; 21,3.5; Ger 8,2; 19,13), l'AT afferma con vigore che le s. sono state create da Jahweh (Gen 1,16; Sal 8,4) che sta sopra di esse (Gb 22,12), proibendo all'empio orgoglioso di innalzarsi lassù (Abd 4). Il loro splendore differenziato (1Cor 15,41; Sal 148,3; Sir 43,9-10), la loro moltitudine che solo Dio può contare (Gen 15,5; 22,17; Dt 1,10; Ger 33,22; Sal 136,9; Na 3,16), la loro regolarità e il loro ordine mirabili cantano la gloria del Creatore (Gb 38,7; Dn 3,63); ma non si può adorarle (Sap 13,2s). Del resto, la loro magnificenza e la loro armonia, testimoni dell'ordine cosmico *(mišpāṭ)*, possono essere messe in discussione da Dio (Am 5,8 par. Gb 9,5-10) se la giustizia e il diritto sono calpestati (Am 5,4-7.10-12). Così, è naturale che le s. si oscurano o "cadono" per manifestare lo sdegno di Dio (Is 13,10; Ez 32,7). Ciò sarà particolarmente vero nell'avvicinarsi del →giorno di Jahweh (Gl 2,10; 4,15). La caduta delle stelle, nel NT, precederà la parusia (Mc 13,25; Mt 24,29; Lc 21,25; Ap 6,13; 8,10), un fenomeno che il concordismo si è spesso accanito a spiegare in termini scientifici moderni.

3 Simbolismo Come in tutte le letterature orientali, nella Bibbia le s. simboleggiano spesso degli esseri speciali (anche cattivi): le 11 s. del sogno di Giuseppe sono i suoi fratelli (lo zodiaco, immagine delle 12 tribù d'Israele?), le 12 s. intorno al capo della Signora di Ap 12,1 sono i 12 apostoli e le 12 tribù del popolo nuovo (?) e le 7 s. di Ap 1,17.20; 2,1; 3,1 sono le 7 Chiese dell'Asia Minore. La s., simbolo di regalità (Is 14,12), dei giusti e dei sapienti (Dn 12,3; Sir 50,6), designa anche il →Messia (Nm 24,17); per questo il nome dell'eroe dell'ultima →rivolta ebraica, Bar Kokba ("il figlio della s.") ha una evidente connotazione messianica. In Qo 12,2 la s. che si oscura è il simbolo della tristezza del vecchio. Questa associazione tra il destino umano e le s., che fa ricordare →l'astrologia, continuerà a ricorrere nella letteratura postbiblica fino ai giorni nostri (cfr. *La Reine morte* d'Henry de Montherlant).

Bibl. DB, I, 937; II, 2036-2037; III, 789; IV, 1891-1893.1934-1935; V, 464-465; G. Schiaparelli, *L'astronomia nel V.T.*, Milano, 1903 (trad. tedesca: Giessen, 1904); P. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926², 118-120.514.537-538; E.W. Maunder, *The Astronomy of the Bible*, London, 1935; A. Masotti, *Astronomia biblica*, RendSemMatFisMil 10, 1936, 143-182; G.R. Driver, *Two Astronomical Passages in the Old Testament*, JTS 4, 1953, 208-221; 7, 1956, 1-11; S. Bartina, *Mitos astrales en la Biblia*, in *Revelación y pensar mítico*, SemBEsp 27, 1970, 95-110; R. Gordis, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies*, New York, 1978, 96.104.409.450; L.J. Rector, *Israel's Rejected Worship: an Exegesis of Amos 5*, RestQ 21, 1978, 161-175; R. Martin-Achard, *Et Dieu crée le ciel et la terre... Trois études: Ésaïe 40 — Job 38-42 — Genèse 1*, Genève, 1979; id., *Amos, l'homme, le message, l'influence*, Genève, 1984, 60-62. [J.G. Lansing, *Pleiades, Orion and Mazzaroth. Job 38, 31-32*, «Hebraica» 1, 1884s, 236-41; I. Zatelli, *Astrology and the worship of the stars in the Bible*, ZAW 103, 1991, 86-99]. CCan

STERILITÀ Incapacità di concepire, dovuta spesso all'impubertà della giovane sposa. →matrimonio.

Bibl. EJ, IV, 256-258; InstAT, I, 45-47; J. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, Berlin, 1923³, 477-480. 538s; R. Patai, *Jewish Folk-Cures for Barrenness*, Folklore 55, 1944, 177s. ELip

STERMINATORE In gr. *apolluōn;* sostantivo greco usato in Ap 9,11 come un equivalente greco dell'ebr. →Abaddôn e come nome dell'Angelo dell'Abisso.

Bibl. TWNT, I, 396. ELip

STERMINATORE, ANGELO Nei suoi usi biblici il termine non implica nessuna connotazione morale (angelo cattivo) ma designa, in funzione della sua missione, un membro della corte celeste inviato da Dio per eseguire i suoi comandi.

1 Menzioni esplicite Espressamente nominato nel racconto del censimento di Davide, l'a.s. (in ebr. *malʾāk hammašḥît:* 2Sam 24,16; 1Cr 21,15) è lo strumento del castigo di Jahweh causato dal peccato del re e di cui Jahweh interrompe l'azione alle porte di Gerusalemme. Senza essere così esplicito, il racconto J della distruzione di Sodoma fa già menzione dei due uomini ("angeli": Gen 19,1), "sterminatori" *(mašḥitîm)* mandati da Jahweh per sterminare *(šāḥat)* la città (Gen 19,13).

2 Menzioni implicite La stessa funzione è attribuita all' →angelo di Jahweh che, in una notte, colpì *(nākāh)* a morte 185.000 Assiri, costringendo Sennacherib a togliere l'assedio di Gerusalemme, nel 701 (2Re 19,35; Is 37,36; 2Cr 32,21): prodigio di cui Sir 48,21 conserva il ricordo e che ispira la preghiera di Giuda Maccabeo prima della battaglia contro Nicanore (1Mac 7,41-42; 2Mac 15,22-24). Per la loro missione, possono essere avvicinati all'a.s. i sei "uomini armati", esecutori della punizione di Gerusalemme (Ez 9,2-7); i "messaggeri di sventura" che il Sal 78,49 immagina dietro le piaghe d'Egitto; l' "angelo di Jahweh" che insegue i nemici del giusto (Sal 35,5-6); l' "angelo crudele" che punisce il cattivo (Pr 17,11) e l'angelo giustiziere della storia di Susanna (Dn 13,55.59). Rimane oscura l'identificazione dello Sterminatore *(mašḥît)* del racconto della Pasqua (Es 12,23). Il testo non parla di angelo e la tradizione unanime attribuisce la decima piaga a Jahweh che colpisce i primogeniti d'Egitto (Es 11,5; 12,12-13.23.27.29; Sal 78,51; 105,36; 135,8; 136,10; Sap 18,5-19 vedendovi l'opera della sua parola onnipotente) e risparmia Israele, grazie al sangue della Pasqua, dai colpi dello Sterminatore (Es 12,23: J) o dal flagello dello sterminio *(nēgēp lᵉmašḥît:* Es 12,13: P). Nell'ipotesi (che è la più probabile) di un'origine pastorale preisraelitica della →Pasqua, questo "sterminatore" sarebbe uno spirito cattivo dal quale ci si proteggerebbe con un rito di sangue e di cui J avrebbe conservato il ricordo (Es 12,21-23). Lo Sterminatore (in gr. *ho olethreuōn*) di Sap 18,25 pone un problema analogo. Nel suo contesto (Sap 18,20-25) di esegesi midrashica di Nm 17,6-15 (mormorazioni-flagello-intercessione di Mosè-fine del flagello), si tratta di una personificazione letteraria del flagello (Nm 17,15) o di un angelo esecutore di questo flagello? La stessa domanda può esser posta a proposito dello Sterminatore (in gr. *ho olethreutēs*) di 1Cor 10,10 (parallelo ai serpenti: v. 9) che probabilmente si riferisce allo stesso episodio della marcia nel deserto. È probabile tuttavia, come suggeriscono il Sal 78,49 e l'angelologia del giudaismo tardivo (angelo del castigo: *Libro di Enoch etiopico* 53,3; 56,1; 62,11; 63,1; 66,1), che questi Sterminatori, come quello *(ho olethreuōn)* di Eb 11,28, designino l'a. s. Lo sterminatore (in gr. *apolluon*), identificato con l'angelo dell'abisso (Ap 9,11), si pone già più nettamente tra gli angeli cattivi. →Abaddôn.

Bibl. TWNT, V, 168-171. ABoud

STOICI Scuola filosofica greca, fondata dal ciprioto Zenone di Cizio (morto verso la metà del III sec.) che sarebbe giunto ad Atene in seguito a un naufragio. Aveva seguito l'insegnamento di molti maestri di filosofia prima di creare la sua scuola sotto lo *stoa poikilē* ("portico dipinto" di Polignoto), da cui il nome di S. o di scuola del "Portico". In reazione all'idealismo di Platone egli insisteva sulla materialità degli esseri, ivi compresa l'anima umana. Senza negare l'esistenza degli dei tradizionali, riteneva tuttavia che l'universo organizzato *(kosmos)* fosse retto da una ragione onnipotente *(logos),* di cui ogni uomo con la sua propria ragione possedeva un seme *(logos spermatikos).* In campo morale invitava i suoi adepti a vivere secondo la ragione raggiungendo l'atarassia (impassibilità) attraverso il dominio di sé. Largamente divulgato a Roma da trattati di Cicerone, lo stoicismo vi incontrò un grande successo e un ritorno di successo nel I secolo sotto l'influenza di Epitteto di Gerapoli. L'uso del procedimento della disputa da parte di Paolo (Rm 9,19) e alcune citazioni di At (17,24-28; cfr. 17,8) non bastano a provare un'influenza dello stoicismo sul pensiero dei primi cristiani. CSaul

STOPPA In ebr. *nᵉʿōret,* in gr. *stippyon;* la s., fatta di residui del lino, compare in molte similitudini della Bibbia (Gdc 16,9; Sir 21,9; Is 1,131; Dn 3,46). JLong

STORACE Traduzione ipotetica dell'ebr. *nāṭāp,* uno degli ingredienti del profumo del santuario (Es 30,34); lo s. è un arbusto mediterraneo che produce una sorta di balsamo resinoso. JLong

STRADA, VIA

1 La rete stradale palestinese Oltre alle grandi strade commerciali internazionali, che collegavano l'Asia Minore e la Mesopotamia con l'Egitto, passando per la Palestina, questa possedeva una rete stradale propria, che collegava le città e i villaggi tra loro e aveva per centro Gerusalemme. La maggior parte delle strade dell'epoca romana sono conosciute; ancora oggi se ne possono osservare le tracce scavate nelle rocce; dato che le strade romane seguivano un tracciato più antico, possiamo conoscere in pratica anche le strade pre-romane. Si noterà in particolare l'importanza delle "vie del mare", sia verso il Mediterraneo, sia verso il mar Rosso (Es 13,18; Nm 21,4). Le strade erano generalmente strette, essendo destinate alle carovane, i cui animali andavano in fila.

2 Senso figurato

A *AT.* L'AT impiega il termine strada o via (in ebr. *derek*) in senso metaforico; la via dell'uomo, la sua condotta, i suoi avvenimenti e le gesta, il suo stile di vita si chiamano vie. La via o le vie di Dio possono avere due sensi: l'azione di Dio o quella dell'uomo che agisce in conformità coi comandamenti di Dio; la via del Signore e la condotta che Dio impone all'uomo; la via è dunque quasi sinonimo di comandamento. L'AT conosce già il tema delle due vie (p. es. Sal 1,6; Ger 21,8).

B *NT.* Fedele al vocabolario giudaico, Gesù ha probabilmente chiamato "via" l'insieme delle direttive pratiche che occupano un posto tanto importante nella sua predicazione (cfr. Mt 22,16). La dottrina cristiana è chiamata "via" (in gr. *hodos*) in At 9,2; 18,25s; ecc. Nell'AT la via non è determinata dalla meta che attira l'uomo e verso la quale egli deve tendere (Eb 9,8), ma dal comandamento di Dio,

che ne è, per così dire, il punto di partenza; nel NT Dio è il fine verso il quale la via tende (Eb 10,19-22; Gv 14,1-4). Gesù stesso è la via perché, in quanto Figlio, ha il potere di condurre con sé i discepoli verso la casa del Padre (Gv 14,5s). Le strade hanno avuto un ruolo importante nel ministero di Gesù, in particolare la s. dalla Galilea verso Gerusalemme (Lc 9,51s), e nella diffusione della Buona Novella nella stessa Palestina (At 8,4s; 8,26s), in Siria (At 9), in Asia Minore e in Grecia (cfr. 2Cor 11,26).

Bibl. BRL², 134-137; DBS, X, 1011-1052. GV-ALem

STRANIERO In ebr. *zār*, *nēkār* o *nokrî*. L'accezione di *zār* è più ampia e il termine designa ogni persona che non appartiene al gruppo di cui si parla; può semplicemente significare "un altro" (Es 29,33; 1Re 3,18; Is 43,12). Il *nēkār* o *nokrî* è invece uno "sconosciuto" (Pr 20,16; 27,2.13), ma è in genere uno s. nel paese, qualcuno che non ha nessun legame con la famiglia, il clan, la tribù. Può contare sulle usanze dell' →ospitalità (Gb 31,32), ma non è protetto dalla Legge (Dt 15,3; 23,32). Le traduzioni della Bibbia rendono talvolta con s. i termini *gēr* e *tôšāb*. Il *gēr* è l'emigrato, il rifugiato o l'isolato che viene a chiedere la protezione di un'altra comunità che non è la sua, dove egli è accettato e gode di alcuni diritti. Così, un uomo di Efraim è un *gēr* a Gabaa dove vivono i Beniaminiti (Gdc 19,6). È il caso generale dei →leviti, che non hanno un territorio proprio (Gdc 17,7-9; 19,1), e le leggi di protezione sociale assimilano leviti e *gērîm* (Dt 12,12; 14,29; 26,12). La legislazione deuteronomica e sacerdotale, di cui alcune prescrizioni risalgono alla fine della monarchia giudaica, impone ai *gērîm* degli obblighi religiosi e cultuali (Es 12,48s; Lv 16,29; 17,8-13; 18,26; 22,18; Nm 9,14; 15,14-16.29; 19,10; Dt 16,11.14). La maggior parte dei *gērîm*, a cui queste leggi si riferiscono, sono probabilmente dei rifugiati dell'antico regno del nord, la cui rapida assimilazione dovette contribuire ad accelerare quella dei *gērîm* di origine straniera. A partire dall'esilio vicino al *gēr* è menzionato il *tôšāb* (Gen 23,4; Lv 25,23.35; ecc.), che appare anche a fianco dell'operaio salariato (Es 12,45; Lv 22,10; 25,40). Egli è meno assimilato del *gēr* (Es 12,45; cfr. Lv 22,10), e dipende da qualcuno (Lv 22,10; 25,6). Il significato dei due termini *gēr* e *tôšāb* evolve alla fine del periodo biblico. Da allora, la parola *gēr tôšāb* diventa, nella letteratura talmudica, l'equivalente del →timorato di Dio neotestamentario (BabAZ 64b).

Bibl. EJ, XV, 419-421; InstAT, I, 116-118; THAT, I, 409-412.520-522; II, 66-68; TWAT, I, 979-991; II, 556-564; V, 454-463 (con bibliografia); TWNT, V, 8-16; VI, 727-745; X/2, 1196s.1249; M. Guttmann, *The Term "Foreigner" (nokrī) Historically Considered*, HUCA 3, 1926, 1-20; Th.J. Meek, *The Translation of gēr in the Hexateuch*, JBL 49, 1930, 172-180; L.A. Snijders, *The Meaning of zar in the O.T.*, OTS 10, 1954, 1-154; J.J. Stamm, *Fremde, Flüchtlinge und ihr Schutz im alten Israel und in seiner Umwelt*, in A. Mercier (ed.), *Der Flüchtling in der Weltgeschichte*, Bern, 1974, 31-66. ELip

STREGONERIA La s. è il campo delle praticbe magiche compiute con un'intenzione malvagia. Nell'antichità, come nella Bibbia, lo stregone è essenzialmente uno iettatore, un ammaliatore, uno che opera malefici.

1 Vicino Oriente antico Le religioni dell'antichità affrontano la s. come una male che bisogna combattere. In Assiria e in Babilonia, per es., la s. è perseguita dalla legge (*Codice di Ammurabi* 2). Ci si rivolge anche agli dei per sciogliere gli incantesimi che provocano la malattia e la morte; le tavolette magiche enumerano più di 160 incantesimi che Marduk deve rompere. La magia ufficiale ha come scopo quello di mobilitare le forze divine contro gli attacchi della s.; essa ricorre d'altronde alle medesime pratiche (uso di figure, magia simpatica) della s.

2 AT Nell'AT la radice *ksp* ha un senso imprecisato. Designa più gli stregoni e le streghe di villaggio, dalle pratiche nascoste e nocive, che una categoria organizzata e facilmente individuabile di stregoni. Gli usi non sono ben noti, ma due elementi permettono di avvicinarsi alla realtà. L'uso dei nodi e dei legami sembra comune; la scoperta di figurine di piombo avvolte in lacci, a Sandahanna, sebbene risalgano al periodo ellenistico, ricorda le pratiche denunciate da Ez 13,17-23 dove si parla di nastri cuciti per catturare la vita (cfr. Is 5,18). Dt 18,10-11 suppone l'esistenza, presso i Cananei, di "operatori di sortilegi" (*ḥobēr ḥaber*). D'altra parte, uno degli usi della radice *šw'*, "menzogna", concerneva il sortilegio e la maledizione: le proibizioni di Es 20,7; Dt 5,11 riguarderebbero la s. quale uso della potenza unita al nome divino per nuocere alla salute o anche alla vita altrui (Sal 41,7-9). L'AT è unanime nella condanna della s. che merita la morte (Es 22,17; Lv 20,6.27; Dt 18,10-11). I profeti prendono parte a questa lotta (Ger 27,9; Is 47,9; 57,3; Ml 3,5). Pr considera la paura provocata dalla s. e vuole rassicurare il credente contro i sortilegi e le maledizioni (26,2). Sap solleva la questione mettendo a confronto l'opera dei maghi e degli stregoni (12,4) con la volontà di seguire Jahweh, unica guida e mezzo per dominare gli avvenimenti.

3 NT I Vangeli danno largo spazio alle guarigioni operate da Cristo, in cui alcuni vedono un'azione di esorcismo (Mt 9,32s; 12,9s; Mc 9,17-26; 6,13). Queste pratiche mirano a obbligare i demoni a uscire dal corpo dei posseduti o a vincere l'efficacia degli incantesimi. In questi testi la s. non è esplicitamente invocata come origine della malattia, ma l'ambiente giudaico dell'epoca crede ai demoni e all'effetto del sortilegio. Tradizioni rabbiniche tardive vedono nella s. che Gesù avrebbe praticato il motivo della sua condanna (MisbSan 43a); esse riprendono le accuse di s. poste dai vangeli in bocca agli scribi e ai farisei (Mc 3,22 par.; Gv 7,20; 8,48).

I casi di →Simone il mago (At 8,9.11), di →Elimas o →Bar-Jesus (At 13,6.8) o degli esorcisti ebrei di Efeso (At 19,9.13) illustrano gli effetti positivi della magia e non danno ulteriori informazioni. Invece Ap 18,23; 21,8; 22,15 si fonda sulla vittoria di Dio sopra le potenze avversarie, realizzata dall'interven-

to di Cristo, per far eco alle condanne veterotestamentarie.

Bibl. EJ, V, 1521-1533; TWAT, 1, 151-159; TWNT, II, 1-21; III, 194-215; V, 276-277; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, I, Oslo, 1921, 50-57; V. 1924; É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1949, 258-272; S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology in the N.T.*, Oslo, 1966². [M.A. Fishbane, *Studies in Biblical Magic: origins, uses and transformation of terminology and literary form*, Brandeis Univ., 1971; P. Arata Mantovani, *La magia nei testi preesilici dell'Antico Testamento*, «Henoch» 3, 1981, 1-21; J. Milgrom, *Magic, monotheism and the sin of Moses*, in H.B. Huffmon (ed.), *The quest for the Kingdom of God. Studies in honor of G.E. Mendenhall*, Winona Lake IN, 1983, 251-65; M. Hutter, *Dämonen und Zauberzungen: Aspekte der magie im Alten Vorderasien*, GrenzWis 37, 1988, 215-30]. DBach

STRUMENTI MUSICALI L'antico Israele conosceva numerosi s. m. che accompagnavano i canti (cfr. Sal) o le danze e formavano delle vere orchestre. Questi strumenti erano generalmente portatili. Si distinguevano strumenti a corda come la →(1) cetra, l' →arpa, la →lira; strumenti a fiato come il →corno, il →flauto e la →tromba; strumenti a percussione come il tamburello, i →cembali, il triangolo (1Sam 18,6?) o le campane e le campanelle. È difficile precisare nei particolari la forma di ciascuno di questi strumenti talvolta confusi nelle traduzioni antiche o moderne, ma l'archeologia, e in particolare i bassorilievi neoassiri e neohittiti, così come gli avori o le statuette, aiutano a rappresentare le diverse forme antiche di questi strumenti.

Bibl. BRL², 234-236; P. Grelot, *L'orchestre de Daniel III 5,7,10,15*, VT 29, 1979, 23-28; B. Bayer, *Ancient Musical Instruments*, BAR 7/1, 1982, 18-37; S. Pfeiffer, *Les instruments de musique dans le Moyen Orient Ancien*, MondeB 37, 1985, 8-17. [P. Troía (a cura di), *La Musica e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale di Studi promosso da Biblia e dall'Accademia Musicale Chigiana, Siena 24-26 agosto 1990*, Roma, 1992]. ALem

STRUZZO Lo s. è designato in ebr. da diversi vocaboli: *rᵉnānîm* (Gb 39,13), *yᶜᵉnîm* (Lam 4,3), *bat hayyaᶜănāh* (Lv 11,16; Dt 14,15; Is 13,21; 34,13; 43,20; Ger 50,39; Gb 30,29; Mi 1,8). Certi traduttori hanno voluto vedere in questa ultima espressione una specie di civetta basandosi sul fatto che l'animale è menzionato in un contesto dove si parla principalmente di luoghi desolati e di uccelli notturni. Non è tuttavia irragionevole vedervi ugualmente l'attestazione dello s., essendo l'ambiente desertico il suo contesto di vita tipico. Inoltre, l'arabo attuale designa la *Struthio camelus* con il vocabolo *abu eṣ-ṣaḥārāti*, cioè "padre dell'ocra deserta". Per confronto, *bat hayyaᶜănāh* può dunque essere l'espressione immaginosa che si applica allo s. che significherebbe "figlia dei luoghi rocciosi" (arabo *waᶜnah*, "parte di paese roccioso"). Lo s. è presentato nei testi come un animale negligente che abbandona le sue uova al calore del sole (Gb 39,13; Lam 4,3). Gli ultimi s. furono visti in Palestina nel 1928 a sud del Nègheb. Nell'antichità lo s. popolava tutti i deserti che circondavano la Palestina. MDef

STUCCO Rivestimento decorativo applicato su un muro. Alcuni (BJ, TOB) propongono di tradurre con "ornamento di s." o s. l'espressione greca dal significato incerto *kosmos psammōtos* (Sir 22,17; letteralmente "ornamento di sabbia") [la versione della CEI ha "intonaco"]. JCMar

SUAL In ebr. *ᶜereṣ šûᶜāl*, "paese della volpe"; regione situata presso la località di Ofra (1Sam 13,17); localizzazione sconosciuta. MDef

SUCCHEI In ebr. *skyym* (TM: *sukkîm*); etnia menzionata in 2Cr 12,3 tra i Libi e gli Etiopi (→Etiopia) nell'esercito di →Sisach I (945-924 a.C.). Appare anche in un ostrakon di Elefantina (RES 1792,3), il cui autore si riferisce ai *skyᶜ*. Dato che questo ostrakon è del V sec. a.C. e proviene da una guarnigione persiana, i *skyᶜ* in questione sono molto probabilmente i *sakai* di Erodoto (*Storie*, 1,153; 7,64) e di Senofonte (*Ciropedia* 5,2,25), i *saka* dei documenti antico-persiani e i *sakaya* delle iscrizioni tardive di Assurbanipal. Erano dei nomadi iraniani, appartenenti agli →Sciti, che vivevano nel nord-est dell'impero persiano degli Achemenidi. La loro menzione nel testo tardivo di 2Cr 12,3 riflette la presenza di S. tra le truppe persiane d'Egitto nei secoli V-IV a.C. dove ci si ispira a una formula dei testi achemenidi. Bisogna infatti notare che delle iscrizioni di Dario I menzionano insieme Sakā e Cush/Etiopia, come fa 2Cr 12,3, perché i loro territori si trovavano agli antipodi dell'impero: "dopo i Saka, che sono già al di là della Sogdiana, fino a Kush" (Dph, 5-6, DH, 4-5). I LXX videro in *skyym* di 2Cr 12,3 i Trogoditi, nome che i geografi dell'antichità davano a un popolo che collocavano al nord del Caucaso (Strabone, *Geografia* 11,506), ma che spesso confondevano con i Trogloditi del Sudan (Erodoto, *Storie*, 183; Diodoro, *Geografia* 16,31; Strabone, *Geografia* 776). In ogni caso non bisogna confondere i Sakā con le genti della località egiziana di Sako *(s3-k3)*, che corrisponde a Kō, il capoluogo del nome sinopolitano secondo Tolomeo (*Geografia* 1,5,29).

Bibl. LÄ, V, 359s; M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, II, Giessen, 1908, 232; I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran*, II, Cambridge, 1985, 253-255. ELip

SUCCOT In ebr. *sukkôt*, "capanne".

1 Tappa del ritorno di Giacobbe e della guerra di Gedeone al di là del Giordano (Gen 33,17; Gdc 8,5-16) nella tribù di Gad (Gs 13,27), vicino alle fonderie del rame di Salomone (1Re 7,46). È quindi un luogo della valle del Giordano sulla riva sinistra. Si chiamava Tareᶜala all'epoca dei talmudisti e la si

situa sul tell Deir ʿAllah, 40 km a nord-ovest di Amman.
2 Punto di partenza dell'esodo secondo Es 12,37; 13,20; seconda tappa secondo Nm 33,5. Tenuto conto della posizione di →Ramses, si cerca un luogo nel wādī Ṭûmilat. Il grande tell el-Mashuṭāh, che ne ricorda il nome, potrebbe convenire, ma si preferisce identificarlo con →Pitom. MDB

SUCCOT-BENOT In ebr. *sukkôt bᵉnôt;* questa espressione, che letteralmente si traduce "le capanne delle figlie" (2Re 17,30), può far pensare a delle pratiche di culti della fertilità nel quadro del sincretismo provocato dalla venuta di coloni assiri in Samaria dopo il 722. Si è creduto di poter identificare in modo più preciso il culto di cui si tratta: cioè la dea Sarpanitum, compagna di Marduk, dio della città di Babilonia, accostamento suggerito dalla menzione di Babilonia in 2Re 17,30; questa divinità popolare era anche chiamata *zirbanitu* (che crea il seme). Altri hanno proposto di leggere in *sukkot* l'evocazione del nome della dea astrale assira →Saccut, che con →Chiion era una delle forme di apparizione di Saturno (cfr. Am 5,26 la cui lettura rimane problematica).

Bibl. É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* Paris, 1949, 146-150.169-170; J. Gray, *I-II Kings, A Commentary,* London, 1964, 595-596. DBach

SUD In greco *soud;* fiume di Babilonia secondo Bar 1,4 sconosciuto altrove. ELip

SUDARIO In greco *sudarion;* specie di grande fazzoletto, un pezzo di stoffa che assorbiva il sudore della testa. Secondo Giovanni un s. veniva messo sulla testa dei morti che si seppellivano; così fu fatto per Lazzaro (11,44) e per Gesù (20,7); i sinottici parlano di un →lenzuolo. ALem

SUF In ebr. *sûp,* "giunco".
1 Trascrizione del nome ebraico del mare dei →Giunchi (Nm 14,5; 21,4; Dt 1,40; 2,1).
2 Località menzionata in Dt 1,1 che forse prende il suo nome dal mare di S. o identica a Sufa di Nm 21,14. MDB

SUFA In ebr. *sûpāh;* località segnalata in un frammento di un antico poema, citata in Nm 21,14. Si può vedere che la sequenza dei toponimi arriva alla frontiera di Moab andando da nord a sud. L'identificazione con la Sûpha moderna (6 km a sud-est di Madaba) è accettabile. MDB

SULAMMITA In ebr. *Šûlammît;* nome dato all'amata in Ct 7,1. Vi si è visto un gentilizio derivato da →Sunam (oggi Sōlem); questa "figlia di Sunem" potrebbe allora essere un'allusione ad →Abisag di Sunem, prototipo della bellezza femminile (1Re 2,17-22). Altri vi vedono il femminile di Salomone (in ebr. *šᵉlōmōh*) da cui "donna che appartiene a Salomone", il nome di una dea, o un derivato dalla radice *šlm,* con il senso di "pacificata" (cfr. Ct 8,10).

Bibl. H.H. Rowley, *The Meaning of Shulamite,* AmJSemLL 56, 1939, 84-91. AvdB-ALac

SUMER Regione della Bassa Mesopotamia, da Nippur a Eridu. I suoi abitanti erano, dal 3300 al 1900 a.C., in maggioranza Sumeri; il suo nome dall'accadico *šumeru,* a sua volta derivato da una forma dialettale sumerica di *kenger,* con la palatizzazione di *k* in *č* o in *š* della consonante iniziale (cfr. →Sennaar) e il passaggio dalla nasale cacuminale *ng* alla nasale bilabiale *m.* Il nome di *kenger,* che è attestato per la prima volta in un'iscrizione del re Enshakushanna di →Uruk (ca. 2350 a.C.), doveva designare all'origine la regione di Nippur (oggi Nuffar), ma fu esteso in seguito all'insieme del territorio abitato dai Sumeri.
1 Storia I Sumeri sono una popolazione di razza non semitica, giunta nella Bassa Mesopotamia verso il 3300 a.C., cioè all'inizio del periodo di →Uruk XIV che sembra segnare la nascita di una nuova civiltà, di tipo urbano. La loro origine e la loro stessa razza rimangono ancora incerte; alcuni pensano che siano discesi dalle sponde del Mar Caspio, altri li vedono provenire dall'Est, dal Golfo Persico. Dal momento in cui si hanno notizie storiche, li troviamo insediati nei loro piccoli villaggi, dediti all'allevamento, la pesca, l'irrigazione e l'agricoltura, in un'economia già centralizzata, più frequentemente attorno a grandi templi, beneficiari e condivisori delle risorse del suolo. Furono d'altronde le necessità di tale amministrazione a suscitare presso i loro contabili il bisogno della scrittura che appare a →Uruk verso il 2900 a.C. Solo in seguito il suo uso si estese e si diversificò per le esigenze dei notai, dei sacerdoti e dei mitografi. In questa epoca antica i miti, i racconti, i poemi appartenevano alla tradizione orale, che fu largamente fissata per iscritto solo al tempo della III dinastia di →Ur, verso il 2000 a.C. Non stupisce quindi che i grandi personaggi dell'età eroica, quando le città si cingevano di mura, quali Etana di Kish, Enmerkar, Lugalbanda e →Ghilgamesh d'Uruk, ci appaiano come dei superuomini, circondati da un nembo divino. Si hanno tuttavia delle iscrizioni autentiche di sovrani che regnarono verso la metà del III millennio a.C.: Mebaragesi di Kīsh, Mesanepada di Ur, Enḫengal e Ur-Nans e di Lagash. Il numero delle iscrizioni si moltiplicò in seguito, mostrando una monarchia sumerica turbolenta i cui scontri reciproci provocarono l'esplosione delle antiche strutture e lo sviluppo di una doppia corrente politica che continuò fino all'epoca di →Accad: la subordinazione dei pontefici all'autorità regia e la lotta delle città per la supremazia. Il paese di S. cercava un'unità che gli offriranno solo i Semiti di →Accad (2235-2094 a.C.), ma la cui opera fu preparata da Lugal-zagesi di Umma sotto il quale, per la prima volta, il paese di S. fu unifica-

to (ca. 2260-2235 a.C.) e una spedizione di un re sumerico raggiunse il Mediterraneo. In seguito ai rovesci subiti dagli ultimi re di Accad e all'invasione del paese da parte dei Gutei (ca. 2095-2040 a.C.), i Sumeri ritrovarono per un certo tempo il potere soprattutto con la III dinastia di →Ur (2036-1929 a.C.) e la civiltà sumerica rifiorì di nuovo con esuberanza, tanto che quest'epoca viene detta "Rinascimento sumerico". Furono allora fissate per iscritto un gran numero di tradizioni antiche, mentre insieme si esprimevano, in un'abbondante produzione letteraria, gli ultimi slanci del libero genio sumerico. All'inizio del II millennio, in effetti, l'elemento semitico si rafforzò irresistibilmente nella Bassa Mesopotamia, grazie alla penetrazione dei clan amorrei che rinvigorirono il vecchio strato di popolazione accadica. I Sumeri furono, questa volta definitivamente, sommersi dall'afflusso semitico, ma →Babilonia assicurò la continuazione dell'antica eredità arricchita di nuovi apporti. Il titolo di "re di S." fu così portato dai sovrani mesopotamici fino a Ciro il Grande e la scrittura cuneiforme, di origine sumerica, fu usata in Babilonia fino al I sec. d.C.

2 Civiltà Se l'unificazione politica di S. fu tardiva, un certo tipo di civiltà sumerica si era da tempo costituito e si irradiava ben al di là di S., dalla Siria del Nord al Golfo Persico. Le città presentavano dei tratti comuni: blocchi di piccole case, separate da stradine tortuose o da terreni incolti, il tutto dominato dalla figura massiccia del palazzo o del tempio con a fianco una "ziggurat". La produzione di arti plastiche, nonostante alcune opere molto belle provenienti soprattutto dalle tombe reali di Ur (ANEP², 159s.303s), hanno un interesse più storico e religioso che artistico (ANEP² 18-24.229.298-302.427-429), e lo sviluppo della metallurgia, anche per gli usi domestici, causò un decadimento della ceramica. Ma la situazione cambiò nei secoli XX e XXI e si resta colpiti dalla qualità della scultura di quest'epoca (ANEP², 430s.513). È difficile valutare il movimento intellettuale prima del periodo di Ur III, la cui straordinaria fioritura letteraria ci ha lasciato miti, leggende, inni, lamentazioni, opere sapienziali o collezioni di proverbi. È chiaro che dopo il 2500 la scrittura serviva non solamente alla contabilità e alla redazione di iscrizioni dedicatorie, ma anche per composizioni letterarie e lessicografiche. Tanto a Fāra, Adad, Abu-Ṣalabiḫ che a Ebla, che sembra rifarsi alle tradizioni di Kish, sono stati ritrovati testi religiosi e sapienziali e lessici che annunciano le posteriori composizioni delle scuole di scribi e danno già prova, per esempio, di una tendenza alla sistematizzazione teologica. Le numerose manifestazioni di un culto pubblico, il numero elevato di musici e cantori recensiti, i flauti (ANEP², 194-198), le lire scoperte nelle tombe di Ur (ANEP², 192s) attestano la pratica del canto sacro e profano, accompagnato dalla musica. Gli inni e le melodie di quel tempo sono andati persi e lo rimarranno in massima parte.

3 Religione Le concezioni religiose di S. non si possono ricondurre a un unico schema, sebbene la religione sumerica abbia accordato uno spazio preponderante agli dei cosmici: An, il dio cielo, venerato a Uruk, Enlil, il dio aria, la cui città santa era Nippur, Enki, il dio acqua, adorato a Eridu, Nanna, il dio luna di Ur, Utu, il dio sole di Larsa. C'era anche un certo numero di dee-madri, i cui nomi cominciano per *nin,* "Signora", come Inanna, la dea della fecondità di Uruk. I reciproci rapporti dei membri del pantheon trovavano espressione in almeno quattro tradizioni cosmogoniche, due di Shuruppak (Fara), una di Nippur e una di Eridu. La loro diversità originaria spiega le anomalie e le contraddizioni che lo sforzo sincretista dei teologi sumerici non era in grado di conciliare in uno schema unico. Poteva anche succedere che alcune divinità secondarie conservassero localmente una predominanza, come Ningirsu, Bau e Nanshe a Lagash, al tempo di Gudea (XXI sec. a.C.). Le relazioni tra gli dei e gli uomini si stabilivano in funzione dei *me,* nozione complessa equivalente a una norma che definiva l'essenza degli esseri e ne regolava le attività. Gli dei potevano possedere questi *me,* ma non li creavano; i *me* erano eterni e si concretizzavano negli esseri e negli avvenimenti. Ne conseguiva che i piani degli uomini e del divino potevano occasionalmente intersecarsi e che le divinità antropomorfe potevano misurarsi con gli uomini, come nell'epopea di Ghilgamesh, o che gli uomini, in particolare il re e la grande sacerdotessa, potevano assumere il ruolo degli dei in certi riti processionali (ANEP² 104) e nella cerimonia del matrimonio sacro, celebrato nella festa del Nuovo Anno. I templi, qualunque fosse il loro disegno d'insieme, avevano dappertutto la stessa disposizione interna: un vestibolo dava accesso ad un cortile interno provvisto di un altare. Attorno al cortile erano disposte le camere e la cella rettangolare (cfr. ANEP² 754), dove si trovavano la statua della divinità e un altare, posti contro uno dei muri corti di questo Santo dei Santi. Le entrate erano disposte all'estremità opposta della cella, nei muri più lunghi. Vicino al santuario si ergeva la "ziggurat" in cui la pianta, la disposizione delle rampe di accesso e il numero dei piani non obbedivano, pare, a nessuna regola fissa. I sacrifici avevano un ruolo importante nel culto, ma le libagioni sembrano aver avuto un significato ancora maggiore, almeno a giudicare dalle rappresentazioni figurate di questo atto rituale (ANEP² 299.525.597.600.605s.689.698).

Bibl. ANET³, 37-59.382-392.455-466.496.523-526.573-591.611-622.637-652; CAH, I/1³, 145-152.200s.219-226.289s.328-350.639-646.650s; I/2³, 71-144.238-314.417-463.595-643.892-902.913-916.927-933.960-967; EJ, XV, 512-515; WM, I/1, 17-139 (pl. 1-VI); V. Christian, *Die Herkunft der Sumerer,* Wien, 1961; P. Garelli, *Le Proche-Orient asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer,* Paris, 1969, 21-26.50-115.243-263.288-301; S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite,* London, 1969 (trad. francese: Paris, 1983); T. Jacobsen, *Towards the Image of Tammuz,* Cambridge Massachusetts, 1970; E. Sollberger-J.R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes,* Paris, 1971;

Y. Rosengarten, *Trois aspects de la pensée religieuse sumérienne*, Paris, 1971; G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg, 1971; S.N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia, 1972²; id., *The Sumerians*, Chicago, 1972⁵; H. Schmökel, *Das Land Sumer*, Stuttgart, 1974⁴; T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, London, 1976; D. Schmandt-Besserat (ed.), *The Legacy of Sumer*, Malibu, 1976; Y. Rosengarten-A. Baer, *Sumer et le sacré*, Paris, 1977; J. Krecher, *Sumerische Literatur*, in W. Röllig (ed.), *Die altorientalischen Literaturen*, Wiesbaden, 1978; S.N. Kramer, *From the Poetry of Sumer*, Berkeley, 1979; A. Parrot, *Sumer*, UnFormes, 1981²; S.N. Kramer, *History begins at Sumer*, Philadelphia, 1981³ (trad. francese: Paris, 1975); W.A.P. Römer, *Einführung in die Sumerologie*, Nijmegen, 1985⁷; S.N. Kramer, *Sumerian Mythology Reviewed and Revised*, in *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 286-298. [J. Bottéro-S.N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, edizione italiana a cura di G. Bergamini (= I Millenni), Torino, 1992 (francese 1989); G. Pettinato, *I Sumeri* (= Orizzonti della Storia), Milano, 1992]. ELip

SUNAM In ebr. *šûnēm;* antica città, già menzionata nei testi egiziani *(šnm)* e nelle lettere di El-Amarna *(šunama)*, situata presso Gelboe (1Sam 28,4) e il monte del Carmelo (2Re 4,25); Gs la enumera tra le città di Issacar; oggi Sulam, 11 km a sud-est di Nazaret. La città è nominata nei racconti delle guerre contro i Filistei; è la patria della bella Abisag (1Re 1,3-15) e della benefattrice di Elia (2Re 4,8-37). In Ct 7,1 →Sulammita significa forse abitante di Sunam. AvdB-MDef

SUOCERO DI MOSÈ Per Es il s. di M. è un sacerdote di Madian (2,16; 3,1; 18,1.12), chiamato Reuel (2,18) e più spesso Ietro (3,1; 4,18; 18,1-12). Gdc parla del Kenita (1,16) chiamato Obab (4,11). Nm lo chiama Obab, figlio di Reuel il Madianita (10,29; tradizione J), ma parla anche di un cushita (12,1; tradizione E), termine che designa generalmente un etiope ma che potrebbe essere qui un antico nome dei Madianiti (Ab 3,7). Sebbene la Bibbia sembri averlo tentato (Nm 10,29), bisogna rinunciare ad armonizzare questi dati divergenti e riconoscervi delle tradizioni concorrenti di un matrimonio di Mosè con una straniera: "kenita" nella tradizione verosimilmente sud-palestinese di Gdc, che esprime così le relazioni amichevoli molto antiche di Giuda e dei Keniti; "madianita" nelle tradizioni della Palestina centrale che conservano il ricordo del gruppo dell'esodo condotto da Mosè e che sono senza dubbio, se si considerano le relazioni spesso ostili fra Israele e Madian, le meglio fondate storicamente.

Bibl. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, 313-314. ABoud

SUPERIORE, PORTA →Gerusalemme.

(1) SUR In ebr. *šûr;* zona del deserto del Sinai. Agar, scacciata dall'accampamento di Abramo, va ad abitare nel deserto dove più tardi vivrà Ismaele (Gen 16,7; 25,18). È il punto estremo delle migrazioni di Abramo (Gen 20,1), degli inseguimenti di Saul e di Davide contro gli Amaleciti (1Sam 15,7; 27,8). In senso inverso, Mosè entra in questo deserto dopo il passaggio del mar Rosso (Es 15,22). È la regione attraversata, ai nostri giorni, dalla strada tra Bersabea e Ismailia. La parola ha più significati possibili: "muro" (allusione al "Muro del Principe" che designa il sistema fortificato sul Delta a nord-est (cfr. Es 15,22); "viaggiare in carovana" (per es. Is 57,9); "toro" e in genere "maschio" (da cui, forse, Gen 16,7.12); "contemplare" (per es. Nm 23,9; 24,17; il deserto dove Mosè guida il suo popolo sarà quello delle teofanie). MDB

(2) SUR In greco *sour;* una delle città della costa palestinese sottomessa da Oloferne secondo Gdt 2,28s. In questa lista in cui i nomi delle città sono ordinati dal nord al sud, S. è citata da Tiro e Okina (Acco?), per cui può essere difficilmente identificata con →Dor. Si tratta probabilmente della trascrizione del nome ebraico di Tiro *(ṣûr)*, che è menzionata con il suo nome greco *(turos)* nel versetto precedente. JLong

SUR, PORTA DI →Gerusalemme.

SUSA In ebr. *šûšan*, in gr. *sousa;* una delle capitali elamite (→Elam), posta sul fiume Elai, l'attuale Shavur, 17 km a sud-ovest di Dezful. È un luogo preistorico e storico importante che ha lasciato monumenti prestigiosi come l'obelisco di Maništušu, la stele di Naram-Sîn (ANEP², 309) e il codice di Ammurabi (ANEP², 246).

1 Fino agli Achemenidi Gli scavi archeologici compiuti a S. nel 1851, 1885-86 e soprattutto a partire dal 1897 hanno raggiunto i livelli preistorici, caratterizzati soprattutto da una bellissima ceramica dipinta, opera delle comunità semi-agricole e semicacciatrici dell'inizio del IV millennio a.C. In seguito si sviluppò una civiltà urbana che fece nascere una scrittura pittografica, poi lineare, utilizzata a partire dalla metà del III millennio a.C. La contabilità, a cui la scrittura serviva, prova che lo stato di S. era organizzato, fin da quest'epoca antica, sul modello del vicino paese di Sumer, con cui S. ebbe sempre successivi contatti. Questi portarono anche all'adozione della scrittura cuneiforme mesopotamica. Nel XXII sec. a.C. il principe di S., Kutik-In-Shushinak, fin ad allora vassallo di Accad, dichiarò la sua indipendenza e invase la Babilonia. Se questo tentativo di egemonia susiana si risolse in uno scacco, esso rivela tuttavia l'importanza di S. All'epoca della III dinastia di Ur la città dipendeva dai re di Ur, ma Indattu I, governatore di S., giunse in seguito a costituire uno stato elamita relativamente potente. Fece erigere delle fortificazioni intorno a S., di cui abbelli, inoltre, diversi quartieri. Sottomessa

più tardi dai re di Larsa (→Babilonia), si liberò, verso il 1800, del giogo mesopotamico e godette di alcuni anni di indipendenza. Dopo un declino di parecchi secoli, fu liberata verso il 1300 dall'occupazione babilonese e il suo prestigio non sembra aver sofferto della vicinanza della nuova capitale Dur-Untash, fondata dal re Untash-Ḫumban (ca. 1265-1245 a.C.). Dur-Untash si trovava 42 km a sud-est di S., sul luogo di Choga Zanbil, dove una "ziggurat" e un palazzo della metà del XIII sec. furono scoperti durante gli scavi. Ma, verso il 1100 a.C., il regno elamita finirà sotto i colpi dei Babilonesi e S. cadde nell'oblio per un periodo di tre secoli.

Nell'VIII sec. S. riappare come capitale di un principato elamita, subendo le varie vicissitudini dell'Elam. S. finì per essere selvaggiamente saccheggiata dagli Assiri nel 646 a.C., cosa a cui fa probabilmente allusione Ger 49,35-38. Furono violate le tombe reali, le divinità portate nell'Assiria, la popolazione deportata specialmente in Samaria, stando a Esd 4,9-10. La caduta dell'Assiria permise a S. di riprendere vita, i suoi dei le furono restituiti dal re di Babilonia Nabopolassar (625-605 a.C.), ma il suo successore, Nabucodonosor II, si impadronì di S. nel 596/5 a.C. La città fu in seguito annessa all'impero persiano quando Ciro ebbe occupato Babilonia nel 538 a.C.

2 Dagli Achemenidi ai Parti Sotto gli Achemenidi S. divenne una delle capitali imperiali: Dario I vi fece costruire un palazzo sontuoso, l'Apadana, e diede alla città una porta monumentale riportata alla luce dagli scavi. Un altro palazzo fu costruito a S. da Artaserse II sulla riva opposta, quella occidentale, del fiume Shavur. In una di queste residenze reali Neemia esercitò le sue funzioni alla corte di Artaserse I o II (Ne 2,1; cfr. 1,1) ed è nel palazzo fatto erigere da Dario I che forse risiedeva l'Assuero (Serse I) dell'est. È del resto a S. che il racconto colloca tutta la storia di Ester e di Mardocheo (Est 1,1b; 2,5; 3,15). È probabile anche che il libro sia stato composto a S. che era all'epoca seleucide e parta una città cosmopolita, nella quale si poteva scoprire la presenza di una comunità ebraica. Sebbene la città portasse allora il nome ufficiale di Seleucia sull'Euleo, l'uso della denominazione *šūšan ha bīrāh*, "città forte di Susa", è ancora attestata nella Mishnah (MishMid, 1,3; MishKel, 17,9).

La città era molto ellenizzata e il nome stesso dell'eroina del racconto, Ester, vocalizzato *ʾastēr* nei manoscritti babilonesi e nei papiri greci d'Egitto, riproduce probabilmente la parola greca "stella" piuttosto che il nome di Ištar, che si usava allora nell'accezione di "dea" e avrebbe dovuto essere scritto *ʾštr*, con un *šin*. Del resto, la grande dea di S. era, all'epoca, →Nanaia, identificata con Artemide, e il dio sposo era Nabû-Apollo, che un'ode lirica di S., composta in greco nel I sec. a.C., saluta con il titolo aramaico di *mara*, "Signore".

Bibl. CAH, I/1³, 154s.427-434.454; I/2³, 647-675; II/1³, 256-288; II/2³, 379-412.482-499; RGTC, VIII, 298s; SEG, VII, 1-33; *Mémoires de la Mission archéologique de Perse/Mémoires de la Délégation archéologique en Iran*, I-LVII, Paris, 1900-74; R. Ghirshman, *Village perse achéménide*, MDAI 36, 1954; id., *L'Apadana de Suse*, IrAnt 3, 1963, 148-154; F.W. König, *Die elamische Königsinschriften*, Graz, 1965 (anast.: 1977); G. Le Rider, *Suse sous les Séleucides et les Parthes*, MDAI 38, 1965; M.J. Stève-H. Gasche, *L'acropole de Suse*, MDAI 46, 1971; J. Perrot et al., CahDAFI 1; J. Perrot et al., *Recherches archéologiques à Suse et en Susiane en 1969 et en 1970*, Syria 48, 1971, 21-51 (tavv. I-II); F. Vallat, *Deux nouvelles "Chartes de fondation" d'un palais de Darius Ier à Suse*, Syria 48, 1971, 53-59 (tavv. III-IV); P.P. Amiet, *Glyptique susienne*, MDAI 43, 1972; M. Kervran et al., *Une statue de Darius découverte à Suse*, JAs 260, 1972, 236-266; P. Amiet, *Les ivoires achéménides de Suse*, Syria 49, 1972, 167-191; id., *Quelques observations sur le palais de Darius à Suse*, Syria 51, 1974, 65-73; F. Vallat, *Suse et l'Élam*, Paris, 1980; J. Perrot, *L'architecture militaire et palatiale des Achéménides à Suse*, in *150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut, 1829-1979*, Mainz, 1981, 79-94 (tavv. 34-36); *The Cambridge History of Iran*, I-III, Cambridge, 1968-85, passim.

ELip

SUSANNA In greco *sousana*, dall'ebr. *šušan*, "giglio".

1 Figlia di Chelkia, figura principale della storia ben nota di Daniele e S. (Dn 13). Bella e pia moglie di un certo Ioakim, è accusata di adulterio da due anziani del popolo, che avevano invano cercato di sedurla; S. è condannata a morte, ma, con il suo abile intervento, Daniele la salva all'ultimo momento. Il racconto è conservato solamente in greco (testo deuterocanonico); in Teodozione figura prima di Dn 1, nella LXX dopo Dn 12; tuttavia risale probabilmente a un originale ebraico. L'autore non ha voluto scrivere un racconto storico, ma si tratta piuttosto di un racconto popolare, come ne esistono molti in Oriente: un personaggio è salvato in una situazione senza scampo grazie all'intervento intelligente di un giudice.

2 Una delle donne che seguivano Gesù e lo servivano con i loro beni (Lc 8,3).

Bibl. Ad 1: R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, Oxford, 1913, I, 642s; W. Baumgartner, *Der weise Knabe und die des Ehebruchs beschuldigte Frau*, AfR 27, 1929, 187s; H.J. Rose, *Quelques remarques sur l'histoire de Susanne*, RÉJ 98, 1934, 89s; B. Heller, *Die Susannaerzählung. Ein Märchen*, ZAW 13, 1936, 281-287; W. Baumgartner, *Susanna. Die Geschichte einer Legende*, in *Zum A.T. und seiner Umwelt*, Leiden, 1959, 42-67.

AvdB-ALac

T

TAANACH In ebr. *taʿănak, taʿnāk;* antica città cananea della pianura di Izreel. È già menzionata nella lista di Tutmosi III *(tʿnk)* e in quella di Sheshonq: invece, essa non lo è, come lo si era creduto affidandosi a una cattiva restituzione *ta-ah-(nu-k)a* di Knudtzon, nella lettera 248,14 di El-Amarna. Il suo re figura nella lista dei sovrani vinti da Giosuè (Gs 12,21), ma i suoi abitanti non furono scacciati dalle sue mura (Gdc 1,27), cioè essa restò di fatto indipendente, sebbene fosse stata attribuita a Manasse (Gs 17,11 par. 1Cr 7,29), e poi ai Leviti di Keat (Gs 21,25). Barak vi sconfisse Sisera (Gdc 5,19). La città fu inserita nel quinto distretto di Salomone (1Re 4,12). Eusebio (*Onomasticon* 100,7-10) scrive che è un grosso villaggio a 3 miglia da Legio-Massimianopoli (presso Meghiddo) e i crociati la chiamano Tannoc. Il sito è identificato con certezza: è il tell Taʿannek, 11 km a nord-ovest di Jenīn, sulla strada di Haifa. È stata scavata nel 1902-1904 (E. Sellin, Università di Vienna), poi nel 1963-1968 (ASOR e la Graduate School of Concordia Seminary, St Louis Missouri, sotto la direzione di P.W. Lapp); T. fu abitata fin dall'età del Bronzo II e conobbe il suo apogeo nel Bronzo III. Le sue fortificazioni sono del XV sec. a.C. L'influenza egiziana fu molto forte. Si sono ritrovati gli archivi (tavolette cuneiformi) del principe Ištarwaššur (inizio del Bronzo III).

Bibl. Abel, II, 473-474; EAEHL, IV, 1138-1147; Vogel, I, 78-79; II, 84; W.E. Rast-A.E. Glock (ed.), *Taanach I: Studies in the Iron Pottery*, Cambridge Massachusetts, 1978; N. Liphschitz-Y. Waisel, *Dendroarchaeological Investigations in Israel (Taanach)*, IsrEJ 30, 1980, 132-136. CCan

TAANAT-SILO In ebr. *taʿănat šilōh;* località ai confini d'Efraim (Gs 16,6); è forse il *thenath* dell'*Onomasticon* (98,13) di Eusebio di Cesarea e l'attuale ḫirbet Ṭānā el-Fōqā, 11 km a sud-est di Nablus. MDef

TABBAT In ebr. *ṭabbāt;* località della sponda orientale del Giordano dove si rifugiarono i Madianiti alle prese con Gedeone (Gdc 7,22); è probabilmente l'attuale rās Abū Ṭābāt, 47 km a nord-ovest di Amman. MDef

TABEEL In ebr. *ṭabʾēl* "Dio è buono" (nome aramaico); funzionario che, con Mitridate e gli altri suoi colleghi, scrisse una lettera contro Gerusalemme indirizzata al re Artaserse I (465-424). Questo intervento, di cui si fa menzione in Esd 4,7, è diverso dalla denunzia indirizzata a Serse, citata nel v. precedente, e dalla lettera scritta in aramaico da Recum e Simsai (Esd 4,8s). Ma anche Esd 4,7 contiene degli aramaismi e la lettera fu ugualmente scritta in aramaico, che era la lingua della diplomazia e degli affari. JAun

TABEEL, FIGLIO DI In ebr. *ben ṭabʾal*, vocalizzazione tendenziosa di *ṭabʾēl* (cfr. LXX: *tabeel;* Esd 4,7; →Tabeel), che porta al significato di "buono a nulla"; alto funzionario, molto probabilmente arameo, come suggerisce il suo nome, che la coalizione siro-efraimita tenta d'installare sul trono di Giuda (Is 7,6). Non si sa nulla della sua identità; senza dubbio si tratta di un uomo pronto a rappresentare la politica aramea nel regno del Sud. Winckler tentò a suo tempo di identificarlo con →Rezin.

Bibl. W.F. Albright, *The Son of Tabeel*, BASOR 140, 1955, 34s; E. Vogt, *Filius Tabʾel*, BB 27, 1956, 263s. JAun

TABERA In ebr. *tabʿērāh;* prima tappa della marcia nel deserto dopo il Sinai, tre tappe prima di Kades-Barnea secondo Nm 11,1-3, ricordato in Dt 9,22; il toponimo è assente dalla lista di Nm 33; sito sconosciuto, da cercare sulla strada di Sur. MDB

TABITÀ In greco *tabitha*, dall'aramaico *ṭabîṯāh*, nome femminile che viene da *ṭabî*, "gazzella" (cfr. At 9,36 che dà *tabitha* come equivalente del greco *dorkas*, "gazzella"); cristiana caritatevole di Giaffa risuscitata da Pietro (At 9,36-42), definita "discepola" (gr. *mathētria*, femminile di *mathētēs;* unico uso nel NT) al versetto 36. MDM

TABOR In ebr. *tābôr;* monte della Palestina, alto 562 m; attualmente jebel eṭ-Ṭôr, 9 km a sud-est di Nazareth, sul confine di Issacar, Zabulon e Neftali (cfr. Gs 19,22); era considerato un monte sacro: Issacar e Zabulon invitano i popoli a offrire sacrifici sul Tabor (Dt 33,19). Os 5,1 e Sal 89,13 attaccano questo culto. A partire dal *Vangelo agli Ebrei* →apocrifo, si considera il Tabor come il luogo della →Trasfigurazione di Gesù (Mt 17,1-9) e talvolta anche il monte su cui Gesù apparve ai discepoli dopo la risurrezione (Mt 28,16). Barak vinse Sisera ai piedi del Tabor (Gdc 4,6.12.14).

Bibl. Abel, I, 353-357. AvdB-MDef

TACAT In ebr. *taḥaṯ;* undicesima tappa della marcia nel deserto dopo il Sinai secondo Nm 33,26-27; localizzazione sconosciuta. MDB

TADDEO In gr. *thaddaios*, dall'aram. *tadday*, "al seno" (aram. *taddāʾ*); uno degli →apostoli di Gesù (Mt 10,3; Mc 3,18), citato in alcuni manoscritti (tra cui il codice di Beza), con il nome di Lebbeo (in gr. *lebbaios*, dall'ebr. *libbay* "coraggioso", di

venuto in aram. *tadday:* cfr. Dalmnan). È generalmente identificato con l'apostolo →(1) Giuda e qualche volta con Addai, uno dei 70 o 72 →discepoli di Gesù (Lc 10,1), che ha un ruolo importante nella leggenda di Abgar. JRad

TADDEO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi dell'AT.

TADMOR In ebr. *tadmor* (1Re 9,18; 2Cr 8,4); oasi del deserto di Siria meglio conosciuta con il suo nome greco di →Palmira. ELip

TAFANO Traduzione corrente dei due termini ebraici *qereṣ* (Ger 46,20) e *ʿārōb* (una delle piaghe d'Egitto: Es 8,16-28; Sal 78,45; 105,3; LXX: *kunomuia,* "mosca del cane") che designa probabilmente qualche specie di →zanzara. JCMar

(1) TAFNI In ebr. *taḥpanḥēs;* nome ebraico che si identifica comunemente con la città egiziana di →Dafne (Ger 2,16; ecc.). ELip

(2) TAFNI In gr. *taphnas;* forma del nome della città egiziana di Dafne in Gdt 1,9. JLong

(3) TAFNI In ebr. e fenicio *ṯḥpnḥs* (TM: *taḥpanḥēs*), trascrizione dell'eg. *t3-ḥwt-p3-nḥs,* "la città del negro" soprannome presunto della città di *ṯbn,* in copto *taphnas,* in gr. *daphnai* (Erodoto, *Storie* 2,30.154), oggi tell Defenneh. Se questa identificazione di *ṯḥpnḥs* è corretta, come è generalmente riconosciuto, l'insediamento della città deve essere situato sul ramo pelusico del Nilo, 12 km a ovest di el-Qantara. Fondata in epoca ramesside, la città di *ṯbn* divenne fiorente solo in epoca tarda. Essa deve probabilmente il suo soprannome di "Città del Negro" al fatto che al tempo dei faraoni cushiti vi si erano stabiliti dei contingenti nubiani; infatti *t3-nḥs.y,* "Paese dei Negri", era uno dei nomi egiziani della Nubia. *Ṯbn* rimase una città di guarnigione sotto Psammetico I (664-610 a.C.) che ne fece un avamposto militare (Erodoto, *Storie* 2,30). Ger 2,16 menziona *ṯḥpnḥs* quando parla degli interventi militari del faraone →Necao nel 610-604 a.C. (2Re 23,29.33-35). A *ṯḥpnḥs* si rifugiarono più tardi i Giudei che fuggivano da Gerusalemme (Ger 43,7-9; 44,1; 46,14). Infine, Ez 30,18 si riferisce a *ṯḥpnḥs* quando predice, probabilmente a torto, la deportazione dei suoi abitanti in occasione dell'attacco dell'Egitto da parte di Nabucodonosor II, nel 568 a.C. Una lettera fenicia proveniente da *ṯḥpnḥs* attesta la presenza di una colonia semitica nella città del VI secolo che fu distrutta verosimilmente nel 525 a.C. durante l'invasione persiana guidata da Cambise.

Bibl. LÄ, I, 990; W. Spiegelberg, *Zu dem alttestamentlichen Namen der Stadt Daphne,* ZÄS 65, 1930, 59s; A. Aimé-Giron, *Baʿal-Ṣaphon et les dieux de Taḥpanḥès dans un nouveau papyrus phénicien,* ASAE 40, 1941, 433-460 (tavv. XL-XLII); M.M. Austin, *Greece and Egypt in the Archaic Age,* Cambridge, 1970; C.J. Greenfield, *Notes on the Phoenician Letter from Saqqara,* Or 53, 1984, 242-244. ELip

(4) TAFNI In ebr. *taḥpᵉnes,* forse termine corrotto di una espressione egiziana che significa "la sposa del re"; in 1Re 11,19-20 T. interpretata *gᵉbîrāh,* →"regina madre", è la regina egiziana la cui sorella sposò l'Edomita →Adad rifugiatosi dal Faraone dopo la vittoria di Davide; ebbe come figlio Ghenubat. JAun

TAGLIAPIETRE, SCALPELLINO In ebr. *ḥōṣēb;* soprattutto nella Palestina centrale, le costruzioni palestinesi sono essenzialmente di pietra, da qui l'importanza del mestiere di t.

I t. sono menzionati più volte durante la costruzione del Tempio di Gerusalemme (1Re 5,29; 2Re 12,13; 1Cr 22,2.15; 2Cr 2,1.17; 24,12; Esd 3,7) o del Palazzo del Re perché le pietre dovevano essere "pietre da taglio" (*ʾabnê gāzît:* 1Re 5,31; 6,35; ecc.; *ʾabnê niaḥṣēb:* 2Re 12,13; 22,6; 2Cr 34,11) ossia pietre squadrate con un bozzo per poterle meglio unire le une alle altre. All'epoca di Erode e verso la nostra era, questi scalpellini facevano un lavoro molto curato per la costruzione di edifici voluti da Erode e in modo particolare per il Tempio di Gerusalemme; la qualità del taglio delle pietre di quest'epoca è facilmente riconoscibile e fa capire la riflessione di uno dei discepoli di Gesù: "Che pietre! Che costruzioni!" (Mc 13,1).

Gli scalpellini erano anche ingaggiati per scavare nella roccia, sia per un tunnel come quello di →Siloe (cfr. *Iscrizione di Siloe* 1.4.6.: *ḥṣbm,* "tagliatori"); sia per una →tomba (Is 22,16; cfr. Mt 27,60; Mc 15,46), sia per un frantoio (Is 5,2) o anche per un pozzo o una →cisterna (Dt 6,11; Ger 2,13. Ne 9,25; 2Cr 26,10).

Gli scalpellini potevano anche, soprattutto verso l'inizio della nostra era, tagliare nella roccia tenera dei dintorni di Gerusalemme ogni sorta di →recipienti di pietra che, secondo le regole tradizionali della purezza rituale, non erano macchiati come lo erano i vasi di →ceramica.

Bibl. BRL², 209-212; E.M. Laperrousaz, *Encore l'«Acra des Séleucides» et nouvelles remarques sur les pierres à bossage préhérodiennes de Palestine,* Syria 56, 1979, 99-144; id., *Après le «temple de Salomon», la Bamah de Tel Dan: l'utilisation de pierres à bossage phénicien dans la Palestine préexilique,* Syria 59, 1982, 223-237; S. Gibson, *The Stone Vessel Industry at Hizma,* IsrEJ 33, 1983, 176-188; Y. Magen, *Jerusalem as the Centre for Stone-Ware Production in Herodian-Times,* Qadm 17, 1984, 124-127. ALem

TALENTO In gr. *talanton;* peso attico di 60 →mine, ossia di 6.000 →dramme. Questa unità è pressappoco l'equivalente del *kikkār* (letteralmente "masso rotondo") israelitico che la LXX traduce appunto con "talento". Come negli altri paesi del

Vicino Oriente antico, questo talento doveva valere anch'esso 60 mine, ossia circa 34,2 kg. Era la più grande unità di peso e poteva essere utilizzata per l'oro (cfr. Es 25,39; 37,24; 2Sam 12,30; 1Re 9,14; 2Re 18,14; 23,33; ecc.) e per l'argento (1Re 20,39; 2Re 5,22; 15,19; 18,14; 23,33; ecc.). Il talento greco di 6.000 dramme, circa 21-26 kg d'argento, è attestato negli ultimi libri dell'AT (1Mac 11,28; 13,16. 19; 15,31.35; 2Mac 3,11; 4,8.24; 5,21; 8,10s) e nel NT (Mt 18,24; 25,15-28); →metrologia; →numismatica. ALem

TALITA KUM In greco *talitha koum*, trascrizione dell'aramaico *ṭᵉlîṯā' qûmî*, queste parole significano "fanciulla, alzati"; esse figurano tali e quali nel testo di Mc 5,41 (resurrezione della figlia di Giairo) seguite dalla loro traduzione in greco. Il testo parallelo di Mt 9,25 le omette; Lc 8,54 dà solo la traduzione greca. AvdB-CFoc

TALMAI In ebr. *talmay;* figlio di Ammiud e, attraverso sua figlia Maaca, suocero di →Davide e nonno di Assalonne (2Sam 3,3; 1Cr 3,2); era re di Ghesur, territorio a nord-est del lago di Tiberiade, sulle alture dell'attuale Golan (cfr. Gs 13,13), rivendicato da Is-Baal (2Sam 2,9, secondo la lettura della Volgata e della versione siriaca). In quel contesto il matrimonio di Davide aveva un significato politico. Dopo l'assassinio di Amnon, Assalonne si rifugia per tre anni presso Talmai, a Ghesur, ritrovando le sue radici nordiche (2Sam 13,37-38). JAun

TALMUD

1 Definizione La parola "Talmud" (ebr. *talmûd*, da *lāmad* "abituarsi a qualcosa", "imparare") significava nel vocabolario ebraico tardivo "studio", "insegnamento", "scienza", in particolare "scienza della Torah": essa consisteva nello spiegare e illustrare i testi giuridici (in tal senso "Talmud" è sinonimo di →midrash). La parola T. designava inoltre, e via via sempre di più, lo studio degli halakot *(hălākōt)* o diritto consuetudinario, creato accanto alla Torah dalla tradizione orale e la giurisprudenza dei dottori della Legge. Dal momento che questi "halakot" erano raccolti nella →Mishnah, il T. era il commentario della Mishnah; nelle scuole ebraiche di Babilonia questo commentario si chiamava spesso Ghemara (aram. *gᵉmārā'*, "completamento" da *gᵉmar*, "compiere" "portare a termine"). Il contenuto di questo commentario della Mishnah è molto vario; comprende esegesi biblica, dottrine giuridiche, casuistica, tradizioni dei tannaiti (→Mishnah), ecc. Esso dà l'impressione di essere la trascrizione delle lezioni date sulla Mishnah nelle scuole rabbiniche della Palestina (soprattutto Tiberiade, ma anche Cesarea e Sefforis) e di →Babilonia (Nehardea, Sura e Pumbeditha). Oggi per "Talmud" si intende l'insieme formato dalla Mishnah e dalla Ghemara, che ne è il commentario.

2 Compilazione Alle generazioni dei tannaiti succedettero gli amorraiti (aram. *'ămōrā'în*, "oratori") o dottori della Legge che insegnavano e spiegavano la legge e le tradizioni. I loro insegnamenti furono raccolti e messi per iscritto. Poiché le situazioni e le esigenze non erano le stesse in Palestina e in Babilonia, non si ebbe dappertutto lo stesso interesse per la stessa materia, e anche le opinioni talvolta divergevano. Per questo nacquero due raccolte, ciascuna con una propria caratteristica: il *Talmud di Gerusalemme (yᵉrûšalmî)* e il *Talmud di Babilonia (bablî)*. Il nucleo del *Talmud di Gerusalemme* è forse opera del rabbi Yohanan ben Nappaḥa, capo della scuola di Tiberiade (morto nel 279), ma questo T. ricevette la sua forma definitiva solo nel V secolo. Insieme agli insegnamenti degli amorraiti, scritti in aramaico di Palestina, si trovano anche sentenze dei tannaiti che non sono state raccolte nella Mishnah; esse si chiamano Baraita (dall'aram. *bāraytā'*, "[tradizione] non ripresa nella Mishnah)" e sono redatte in ebraico. In Babilonia inizialmente furono messe per iscritto, e in forma succinta, solo le conclusioni *(gᵉmārôt)* delle discussioni giuridiche. Verso la fine del V secolo i saboraiti (aram. *sᵉbar* "pensare", "meditare"), partendo da una precedente raccolta di Rab Ashi (375-427), capo della scuola di Sura, misero insieme queste *gemarôt*, aggiungendovi molto altro materiale, per comporre il *Talmud di Babilonia*. La lingua usata è l'aramaico di Babilonia. Il *Talmud di Gerusalemme* non commenta che i primi 4 ordini della Mishnah (eccetto due trattati) e un trattato del sesto, cioè 39 trattati; non è certo che abbia raccolto tutti i trattati. Il *Talmud di Babilonia* comprende solo 36 trattati, ma è quattro volte più lungo e comprende, nella traduzione di Goldschmidt, circa 10.000 pagine.

Bibl. Edizioni e traduzioni del *Talmud di Gerusalemme:* Bomberg, Venezia, 1523 (editio princeps a cura di Daniel Bomberg), Cracovia, 1969; Jitomir, 1860-1867; Krotochin, 1866; Z. Fraenkel, Wien, 1874s (ediz. con commentario, incompiuta); M. Lehmann, Frankfurt, 1875 (ediz. con commentario, incompiuta); A.M. Luncz, Jerusalem, 1907-11 (ediz. con commentario, incompiuta); B. Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* Venezia, 1755-1765 (traduz. di un certo numero di trattati nei voll. 17; 18; 20; 25; 30); M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem, traduit pour la première fois,* Paris, 1871-1889 (11 voll.; nuova ediz. in 12 voll.: 1932); A. Wünsche, *Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen übertragen,* Zürich, 1880 (traduz. delle parti aggadiche).

Edizioni e traduzioni del *Talmud di Babilonia:* Venezia, 1520-1531 (editio princeps a cura di Daniel Bomberg); A. Wünsche, *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen übertragen,* Leipzig 1886-1889 (traduz. delle parti aggadiche). L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud mit kurzen Erklärungen versehen,* Berlin-Leipzig, 1897-1909, opera che lascia molto a desiderare, sia per il testo che per la traduz. tedesca; ristampa: Berlin-La Haye, 1925-1936; N. Schlögl, *Der babylonische Talmud übersetzt und kurz erklärt,* Wien, 1921-1925; I.N. Epstein, *The babylonische Talmud translated into English, with Notes, Glossary and Indices,* London, 1948-52; L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud neu übertragen,* Ber-

lin, 1929-1938 (nuova traduz. senza testo); L. Auerbach, *The Babylonian Talmud in Selection, edited and translated*, New York, 1944;

Studi: DBS, X, 1028-1032; TWNT, IV, 401-406; J. Bloch-L. Finkelstein-M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, New York, 1925³; F. Goldmann, *Der Talmud, sein Werden, sein Wesen, sein Wert*, Leipzig, 1932; D. Wright, *The Talmud*, London, 1932³ (trad. francese: Paris, 1933); J. Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York, 1933³; L. Ginzberg, *Commentary on the Palestinian Talmud*, New York, 1942; A. Weis, *The Babylonian Talmud as a Literary Unit, its Place of Origin, Development and Final Redaction*, New York, 1943; B.Z. Bokser, *The Wisdom of the Talmud*, New York, 1951; I. Untermann, *The Talmud. Origin and Development. Methods and Systems. Causes and Results. Contents and Significance*, New York, 1952; Z.H. Chajes, *The Students Guide through the Talmud*, London, 1952; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma, 1955; H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Mirasch*, München, 1961; H.L. Strack-G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, 1982⁷. [S. Cavalletti (a cura di), *Il trattato delle benedizioni (Berakhot) del Talmùd babilonese* (= ClasRelEb), Torino, 1968; G. Stemberger, *Il Talmud. Introduzione, Testi, commenti* (= Collana di Studi Religiosi), Bologna, 1989 (tedesco 1982)]. JN-SHi

TALPA Traduzione ipotetica di due termini ebraici *ḥoled* (cfr. siriaco *ḥld* "strisciare"), un animale impuro (Lv 11,29), e *ḥăparpārāh* (Is 2,20), qualche volta identificato con il toporagno. MDef

TAMAR In ebr. *tāmār*, "palma", in greco *thamar*.

1 Nuora di Giuda, vedova di Er e di Onan, morti senza discendenza (Gen 38,6-10). Poiché Giuda trascurava l'osservanza della legge del levirato (Gen 38,11.14.26), T. mette in atto uno stratagemma, travestendosi da prostituta: strategemma efficace che rende Giuda padre di due figli di Tamar, Perez e Zerach (38,14-30; 1Cr 2,4). Il racconto di Gen 38, interessato alle complesse origini della tribù di Giuda, celebra l'eroismo di T. (38,26), degna antenata di Davide (Rt 4,12.18-22) e di Gesù (Mt 1,3); è una delle quattro donne menzionate nella genealogia di Gesù di Mt.

2 Figlia di Davide e di Maaca. Violentata dal fratellastro Amnon, figlio maggiore di Davide, fu vendicata dal fratello Assalonne (2Sam 13).

Bibl. Ad 1: TWNT, III, 1-3; J.A. Emerton, *Judah and Tamar*, VT 29, 1979, 403-415. ABoud

TAMAR, CAZAZON-TAMAR In ebr. *tāmār*, "palmizio" (LXX: *thaiman*); secondo Ez 47,19; 48,28, punto di confine per fissare il limite del paese; è situata a sud-est del mar Morto (cfr. 47,18). Vi si deve associare anche 1Re 9,18 (*tāmār*, secondo il ketîb, o *tadmōr*, secondo il qeré; LXX: *hermath*, *hammor*), dove Tamar è una città del deserto ricostruita da Salomone; ma il passo parallelo in 2Cr 8,4 ha "Tadmor" (= →Palmira; cfr. DBS, VI, 1066-71). Tamar sarebbe da identificare con Cazazon-Tamar (Gen 14,7; ebr. *ḥaṣaṣōn tāmār*. LXX: *asasanthamar*); questa città ammonita è conquistata da Chedorlaomer. Più tardi, vi avrà luogo una coalizione che muoverà da lì per andare contro Giuda (2Cr 20,2), viene allora identificata con Engaddi. La "città delle Palme" in Gdc 1,16 (in ebr. *ʿîr hatt*ᵉ*mārîm*; LXX: *poleōs tōn phoinikōn*) non è qui un altro nome di Gerico (cfr. Dt 34,3; 2Cr 28,15), ma proprio Tamar, dato che vi si incontrano i Keniti (1Sam 27,10; Gen 15,19; cfr. Gdc 1,15; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I, Parigi, 1971, 499); B. Mazar l'identifica con Gerico (*Arad and the Family of Hobab the Kenite*, JNES 24, 1965, 297-303). Un fortino romano (chiamato *thamara* in greco) è segnato sulle carte di Peutinger e Madaba; è menzionato anche da Eusebio. Secondo A. Alt, Tamara sarebbe Qaṣr el-Juhēnīye, 21 km a est di Dimona, mentre la Tamar biblica sarebbe ad ʿain el-ʿArus (ʿÊn Tamar israeliana), 10 km a sud del Mar Morto e 32 km a sud-est di Dimona. Nel corso di uno scavo fatto nel 1982 da R. Cohen, furono scoperti degli edifici databili tra il II sec. a.C. e il III d.C.

Bibl. Abel, II, 181.475; A. Alt, *Ausflüge und Reisen. Thamara*, PJb 30, 1934, 20-25; id., *Aus der ʿAraba. II Römische Kastelle und Strassen*, ZDPV 58, 1935, 34-36; J. Starcky, *Palmyre*, Paris, 1952, 28s; R. Cohen, *Note and News. Neger Emergency Project*, IsrEJ 34, 1984, 201. MBeau

TAMBURO, TAMBURINO L'antico Israele non sembra aver conosciuto il tamburo, mentre il tamburino (in ebr. *tōp*) era assai popolare. Era uno →strumento musicale a percussione che caratterizzava le feste più allegre, spesso accompagnate da danze (Gn 31,27; Is 5,12; 24,8; Ger 31,4; Ez 28,13; Gb 21,12), specialmente le vittorie (1Sam 18,6; Is 30,32) e determinate feste cultuali (2Sam 6,5; Sal 81,3; 149,3; 150,4; 1Cr 13,8). Tanto gli uomini (1Sam 10,5) che le donne (Es 15,20; Gdc 11,34; Sal 68,26), specialmente i profeti e le profetesse, potevano suonarlo.

Il suonatore di tamburino è rappresentato molte volte verso il IX-VIII sec. a.C., sia su bassorilievi, sia su avori; la donna con il tamburino è un modello classico di figurina d'argilla.

Bibl. BRL², 235s. ALem

(1) TAMMUZ In ebr. *tamûz*; forma semitica del nome di Dumuzi, dio mesopotamico della vegetazione. È menzionato in Ez 8,14. La sua discesa agli inferi, che simboleggiava la morte della vegetazione, inaridita dal sole, era commemorata nel corso del quarto mese dell'anno (giugno-luglio), che porta ancore il nome di t. nell'odierno calendario siriaco, ebraico e arabo. T. era venerato nel bacino orientale del Mediterraneo con il nome di Adonis, derivato dal fenicio *ʾadōnî*, "Mio Signore", e tratto probabilmente da un'epiclesi del culto di T.

Bibl. LIMC, 1/1, 222-229; 1/2, 160-170; WM, 1/1, 51-53.234s; A. Moortgat, *Tammuz*, Berlin, 1950; A. Falkenstein, *Tammuz*, CRRA 3, 1954, 41-65; A. Moortgat, *Der Bilderzyklus des Tammuz*, CRRA 3, 1954, 18-41; W. Baumgartner, *Zum A.T. und seiner Umwelt*, Leiden, 1959, 247-281; T. Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz*, HistRel 1, 1962, 189-213 (= *Toward the Image of Tammuz and Other Essays*, Cambridge Massachusetts, 1970, 73-103); W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966; O. Eissfeldt, *Adonis und Adonaj*, Berlin, 1970; M. Détienne, *Jardins d'Adonis*, Paris, 1972 (spec. 185-226); E. Will, *Le rituel d'Adonis*, Syria 52, 1975, 93-105; B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies*, Leiden, 1977; M. Delcor, *Le problème des jardins d'Adonis dans Isaïe 17,9-11 à la lumière de la civilisation syro-phénicienne*, Syria 55, 1978, 371-394; S. Ribichini, *Adonis*, Roma, 1981; É. Lipiński, in *Studia Phoenicia I-II*, OrLovPer 15, 1983, 213-216; *Adonis*, ColStFen 18, 1984. [T. Jacobsen, *The name Dumuzi*, JQR 66, 1985s, 41-45].

ELip

(2) TAMMUZ In ebr. *tammûz;* nome d'origine babilonese *(dumuzi)* del quarto mese dell'anno che inizia a primavera; corrisponde pressappoco a giugno/luglio e non è menzionato nella Bibbia.

ALem

TAMNATA In greco *tamntha;* forma greca di →Timnat-Cheres in 1Mac 9,50. MDef

TANIS, ZOAN In ebr. *ṣ'n* (in origine *ṣa'an;* TM *ṣō'an*, "Soan"); in egiz. *ḏ'n. t*, in copto *taane* o *tanē*, in acc. *sa-'-nu;* oggi Ṣān el-Ḥagar; situata a nord-est del Delta, sul lago Menzaleh.

La più antica menzione di Tanis si trova nelle *Disavventure di Wen-Amon*, che, nel racconto, si svolgono durante il regno di Ramses XI (1098-1070 a.C.). Alcuni dettagli della narrazione indicano che la composizione risale al 1050-25 circa, epoca nella quale i re taniti e i pontefici tebani si dividevano il potere in Egitto. In realtà le vestigia archeologiche della città di Tanis risalgono al regno di Psusenne I che regnò intorno al 1059-1033 oppure 1039-991 a.C. e che probabilmente fu il vero fondatore della città. Essa divenne la capitale della ventunesima dinastia (1070-945 a.C.) e rimase una residenza reale sotto le dinastie seguenti. Il fatto che Nm 13,22 affermi che Ebron sia stata fondata sette anni prima di Tanis, in Egitto, può forse essere considerato come un'allusione ai sette anni di regno di Davide a Ebron (1Re 2,11; 1Cr 29,27), collegata all'idea che l'inizio del regno della dinastia di Davide a Gerusalemme coincida con l'instaurazione della ventunesima dinastia a Tanis. D'altra parte, tra Tanis e Gerusalemme intercorrevano delle relazioni che si erano stabilite, se non ai tempi di Davide, quando il re tanita aveva accolto il principe Adad di Edom (1Re 11,14-22), almeno agli inizi del regno di Salomone. Infatti Salomone sposò una figlia del faraone (1Re 3,1; 7,8; 9,24; 2Cr 8,11), che gli offrì, quale dono di nozze, la città di Ghezer, conquistata ai Filistei (1Re 9,16). Se, come si fa generalmente, si colloca l'inizio del regno di Salomone intorno al 965 a.C., il faraone dovrebbe essere Siamon (ca. 978-959 a.C.). Se invece posticipiamo l'inizio del regno di Salomone al 955 a.C., suo suocero sarebbe Psusenne III, ultimo re tanita (959-945 a.C.). Ciò nonostante, la conquista di Ghezer deve essere attribuita a Siamon. Può darsi che essa sia rappresentata in un bassorilievo scoperto a Tanis, nel quale il re Siamon è mostrato nell'atto di uccidere un nemico che regge una doppia ascia la cui origine egea permetterebbe di vedere in lui un Filisteo. Malgrado la modestia dei loro mezzi, i re di Tanis erano in ottima posizione per intervenire in Asia. L'abbondanza di argento e di lapislazzuli trovati nelle tombe reali, tra le quali quella di Psusenne I, che fu trovata inviolata nel 1940, testimoniano un'attività politico-commerciale nella quale erano coinvolti i Fenici. Il viaggio di Wen-Amon che navigò a remi da Tanis verso →Dor, →Tiro e Biblos ne è un indizio, così come, forse, la dedica fenicia ad Amon, incisa verso l'anno 1000 a.C. sulla ciotola trovata in una tomba presso Cnosso, a Creta. Sappiamo infatti che il grande tempio di Tanis era dedicato ad →Amon, sotto la cui ala i re taniti avevano riunito i loro sepolcri. Il successore di Siamon, Psusenne II, si rivelò incapace di tener testa ai Mechuech libici che si erano insediati a →Bubaste e a →Canes. Nel 945 il loro capo →Sisach I depose la dinastia tanita e si insediò a Tanis, fondando la ventiduesima dinastia egiziana. Egli offrì asilo al futuro Geroboamo I di Israele (1Re 11,40) e, verso la fine del suo regno, invase la Palestina (ANEP², 349; ANET³, 242s), marciò contro Gerusalemme, dove si fece consegnare i tesori del Tempio e del palazzo reale (1Re 14,25s; 2Cr 12,2-9). Si spinse fino alla Galilea, lasciando a Meghiddo una stele con inciso il suo nome e pose Biblos alle dipendenze dell'Egitto. I "campi di Tanis", la città che divenne allora la capitale dell'intero Egitto, appaiono nel Sal 78,12.43 come la regione nella quale Dio compie le stesse meraviglie che avevano accompagnato l'uscita degli Ebrei dall'Egitto (Es 7,14). L'esressione *śᵉdēh ṣ'n*, "campi di Tanis", deve essere una traduzione dell'egiziano *sḫt-ḏ'nt* o *sḫt-ḏ'*, "piana paludosa di Tanis", luogo di canne e di giunchi; si tratta della regione dell'attuale lago di Menzaleh, oggi invasa dal mare. Le citazioni di Tanis del Sal 78 sembrano essere il tentativo più antico di localizzare gli avvenimenti iniziali dell'esodo, tentativo che potrebbe risalire alla fine del X o all'inizio dell'XI secolo a.C. In realtà, verso la metà del IX secolo l'Egitto fu in preda all'anarchia e Tanis perdette il prestigio di una vera capitale faraonica. A questa stessa epoca, intorno al 900 a.C., deve risalire la storia di Giuseppe in Egitto (Gen 39-50) che forse romanza degli episodi della storia vissuta dall'efraimita Geroboamo e utilizza nomi egiziani →Potifar, →Potifera, →Asenat, →Zafnat-Paneach, che entrarono nell'uso corrente solo a partire dalla ventiduesima dinastia. Alludendo, più tardi, all'anarchia imperante dopo l'850 a.C., Is 19,11-13 potrà dire che "i prin-

cipi di Tanis sono folli". Egli li considererà come i "principi di Menfi" e come i "capi dei nomadi" (Is 19,13), sottolineando la divisione dell'Egitto, incapace di opporsi all'Assiria malgrado i promettenti inizi dell'impero cushita. Ancora Is 30,4 fa cenno ad una ambasciata inviata da Gerusalemme al re di Tanis e a un'altra inviata al re di →Canes. Nonostante le vicissitudini di questi tempi, Tanis conobbe ancora dei periodi di prosperità, soprattutto in epoca saita. Per questo, Ez 30,14 la cita tra le città minacciate dal castigo di Dio, di cui l'attacco da parte di Nabucodonosor II nel 568 a.C. sembrava essere la premessa (cfr. Gdt 1,10). La città continuò a prosperare fino all'epoca romana.

Bibl. LÄ, IV, 1176s; V, 921; VI, 194-209; CAH, II/2³, 643-657.1007-1009; P. Montet, *Tanis. Douze années de fouilles dans une capitale oubliée du Delta égyptien,* Paris, 1942; id., *La nécropole des rois tanites,* Kêmi 9, 1942, 1-96; id., *Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis,* Paris, 1951; id., *Les énigmes de Tanis,* Paris, 1952; A. Malamat, *The Kingdom of David and Solomon in its Contact with Egypt and Aram Naharaim,* BA 21, 1958, 96-102 (= *The Biblical Archaeologist Reader,* II, Garden City, 1964, 89-98); P. Montet, *Le lac sacré de Tanis,* Paris, 1966; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.),* Warminster, 1973; A. Malamat, *Das davidisch-salomonische Königreich und seine Beziehungen zu Ägypten,* Wien, 1983. ELip

TAPPUACH In ebr. *tappûaḥ,* "mela".
1 Fortezza cananea tra Betel ed Efer, assegnata a Efraim ma situata nel territorio occidentale di Manasse (Gs 17,8). In 2Re 15,16 si tratta forse di questa città (TM: *tipsaḥ;* è in ogni caso menzionata sotto il nome di Tefon (in gr. *tephōn*) in 1Mac 9,50 (fortificata da Gionata); oggi tell Šēḥ Abu Zarad, 37 km a nord di Gerusalemme.
2 Località della Sefela di Giuda (Gs 15,34); è forse l'attuale Bēt-Nettif, 20 km a ovest di Betlemme [a meno che Bēt-Nettīf non sia →Gederotaim, (N.d.T.)].

Bibl. Abel, II, 457s; K. Elliger (Jb 33, 1937, 7-22). AvdB-MDef

TAREALA In ebr. *tar'ālāh;* località di Beniamino (Gs 18,27), forse l'odierno ḫirbet Erḥā, circa 15 km a nord di Gerusalemme. MDef

TARGUM →versioni antiche.

TARSIS In ebr. *taršîš,* citato come figlio di Iavan (Gen 10,4; 1Cr 1,7), sarebbe in realtà la trascrizione semitica di Tartesso, regno centrato sul Guadalquivir e noto nel II millennio per le sue miniere di argento. I Focesi, che dopo aver scoperto successivamente l'Adriatico, il Tirreno, l'Iberia erano sbarcati a Tartesso, si sarebbero assicurati l'amicizia del re Argantonio che avrebbe donato loro l'argento per fortificare la loro cittadella contro i Persiani (Erodoto 1,163). La regione sarebbe stata frequentata anche dai Greci di Samo (Erodoto, *Storie* 4,152; cfr. Sal 48,8) e dai Fenici (Ez 27,12). Tuttavia nella Bibbia il termine non designa necessariamente il regno di Tartesso, ma, in primo luogo, tutta la regione dell'estremo Occidente (Gio 1,3; 4,2; Sal 72,10). Ugualmente le "navi di T." alludono a ogni navigazione di lungo corso: soprattutto il commercio con l'Occidente (1Re 10,22; Is 2,16; 23,1; 69,9), ma anche il traffico del mar Rosso (1Re 22,49).

Bibl. J.M. Solà Solè, *Tarshish y los comienzos de la colonización fenicia en occidente,* Sefarad 17, 1957, 23-35; U. Täckholm, *Tartessos und die Säulen des Herakles,* OpRom 5, 1965. CSaul

TARSO In gr. *tarsos;* oggi Tarso in Turchia, situata nella Cilicia pianeggiante, sulle rive del Kidnos presso un lago collegato col mare da un canale. T. fu nel II millennio la capitale del regno di Kuzzuwatna; dominata dagli Hittiti, poi annessa all'impero assiro nell'VIII secolo, fu distrutta da Sennacherib in seguito a una rivolta. Dopo la conquista di Alessandro, fece parte dell'impero dei Seleucidi. Sappiamo che insorse, insieme a Mallo, perché Antioco IV Epifane aveva fatto dono dei suoi contributi alla concubina Antiochide (2Mac 4,30). In epoca romana essa è la capitale della provincia della Cilicia. Ospitava una importante comunità ebraica della quale era originario Paolo (At 21,39; 22,3). È probabile che l'Apostolo abbia potuto esercitarvi liberamente la sua opera di evangelizzazione, poiché vi soggiornò per molti anni dopo la sua conversione (At 9,30; 11,25; cfr. Gal 1,21). CSaul

TARTACH In ebr. *trtq;* divinità degli uomini di Avva secondo 2Re 17,31. Dato che la vocalizzazione *tartaq* del testo masoretico non evidenzia nessun teonimo conosciuto e le diverse interpretazioni suggerite fino a questo momento non si adattano al testo consonantico, è possibile proporre una spiegazione differente che tenga conto dell'ortografia, della data del testo e dell'origine aramaica degli Avviti (→Avva). Poiché gli scribi mesopotamici di quel tempo rendevano qualche volta il *ś* aramaico con un *t,* possiamo supporre che *trtq* sia una trascrizione di *śarrat ēqi,* "Regina dell'*ēqu*" (acc. ^{d}GAŠAN *ēqi,* ecc.), oggetto di culto la cui natura è a tutt'oggi sconosciuta, a meno che non si tratti della parola aramaica *'ēq,* "legno". In questa ipotesi avremmo a che fare con la dea dell'albero sacro. ELip

TARTARO In gr. *tartaros;* luogo di castigo dei malvagi dopo la morte, nel mondo greco; menzionato per la prima volta nell'orfismo, citato da Platone, il T. è descritto da Luciano come un immenso braciere dal quale si alzano fiamme di zolfo e di pece. Virgilio ne fa una grande prigione, fortificata da una triplice cinta di mura: l'accesso è chiuso da una porta di ferro; è dominata da un'alta torre ai piedi della quale si spalanca un cupo abisso. In Plutarco

è data la più terrificante delle descrizioni: flagellazione, morti che si sbranano e si divorano a vicenda, un lago d'oro bollente, un lago di piombo freddo come il ghiaccio, un lago di ferro scrostato. I demoni fanno passare le anime da un lago all'altro in un ciclo eterno.
Può darsi che EnEt, nei suoi testi più antichi, usi certe caratteristiche del T. nella descrizione dei tre luoghi destinati ai malvagi. In 2Pt 2,4 si trova il verbo *tartaroō*, "gettare nel Tartaro". →geenna; →morti, dimora dei; →Ade. MCar

TASSI In greco *thassi*, dall'ebr. "ardente" o "bollente"; soprannome usato per Simone Maccabeo (1Mac 2,3). CSaul

TATAM In gr. *tatam;* città della montagna di Giuda menzionata unicamente nella LXX (Gs 15,59) e sconosciuta altrove. MDef

TATTENAI In aram. *tatnay*, in acc. *tattannu;* satrapo d'Oltrefiume agli inizi del regno di Dario I (522-486). Nel 519 rende conto al re dei lavori intrapresi dai Giudei per ricostruire il Tempio di Gerusalemme (Esd 5,6s); esegue gli ordini a lui indirizzati in risposta dal re (Esd 6,6-13). Non viene più menzionato nel seguito dei lavori.

Bibl. A.T. Olmstead, JNES 3, 1944, 46. JMer

TAVOLA In ebr. *šulḥān;* in greco *trapeza.*
1 AT Nell'AT la t. è un mobile che si trova abitualmente in una stanza degna di un uomo rispettabile, con la →sedia, il →letto e la →lampada (2Re 4,10). La t. è soprattutto il mobile caratteristico del pasto (cfr. 1Re 13,20; Sal 78,19), in modo particolare del pasto festivo, del banchetto (cfr. Is 21,5; Ez 39,20; Sal 23,5; Pr 9,2) intorno al quale si riunisce tutta la famiglia (Sal 128,3). Questo mobile è caratteristico di un certo ceto sociale (Gb 36,16); si nomina soprattutto la t. del re (Gdc 1,7; 1Re 5,7; 10,5) che riunisce intorno a sé non soltanto i membri della sua famiglia (1Sam 20,34; 2Sam 9,11), ma anche i collaboratori più vicini (1Sam 20,29; 1Re 18,19; cfr. Ne 5,17), quelli che vuole onorare e/o controllare (2Sam 9,7.10. 13; 19,29).
La t. è anche un elemento dell'arredo del Tempio (1Cr 28,16; 2Cr 4,8.19) dove le t. erano ricoperte di metallo prezioso e sulle quali venivano disposti i pani d'oblazione (Es 25,23.27.28.30; 26,35; Lv 24,6; 1Re 7,48; 2Cr 13,11). Infatti, questa t. è praticamente un altare (Ez 41,22; cfr. Ez 40,39-43; 44,16) e non bisogna disprezzarla (Ml 1,7.12) come non si disprezzerebbe la t. del re (1Sam 20,29; 1Re 5,7) o la t. del governatore.
L'archeologia palestinese ha portato alla luce qualche modello di t. a quattro gambe di ceramica, ma sono soprattutto i bassorilievi neoassiri e le steli neoittite che mostrano quale aspetto poteva avere la t. a quell'epoca.
2 NT Nel Nuovo Testamento la t. è attestata ugualmente come il mobile del pasto sotto il quale si raccolgono le briciole (Mt 15,27; Mc 7,28) e quella intorno alla quale Gesù riunisce i Dodici, incluso colui che doveva tradirlo (Lc 22,21), per celebrare il suo ultimo pasto aspettando quello comune nella gloria (Lc 22,30). Infine, la t. designa anche il banco dei →cambiavalute (Mt 21,12; Mc 11,15; Gv 2,15; cfr. Atti 6,2?) e diventa anche sinonimo di banca (Lc 19,23).
Gli scavi del quartiere ebraico di Gerusalemme hanno messo alla luce dei piedi in bronzo di t. rotonde a tre piedi (tipo tavolini a tre gambe) come pure dei ripiani di credenze in pietra con un solo piede centrale; la funzione precisa di questi si chiarifica alla luce dei bassorilievi romani contemporanei.

Bibl. BRL², 228-231; N. Avigad, *The Upper City of Jerusalem*, Jerusalem, 1980, 168-173 (in ebraico). ALem

TEBE, NO, NO-AMON Città dell'Alto Egitto.
1 Nome Tebe è chiamata in ebr. *nʾ* (Ger 46,25; Ez 30,14-16; TM: *nōʾ*), *nʾ-ʾmn* (Na 3,8; TM: *nōʾ-ʾamôn*); in neoassiro *ni-ʾ* o *né-ʾ*, in egiziano *nỉw.t ỉmn*, "Città di Amon", o *nỉw.t rs.t*, "Città del Sud", o semplicemente *nỉw.t*, "Città", in copto *nē*. Nonostante le forme neoassira e copta, la vocalizzazione masoretica *nōʾ* può essere esatta, visto che la *ē* copta corrisponde talvolta a una *ā/ō* dell'epoca di Amarna. La si ritrova ancora in meroitico in *amno/aman-no*. "Amon di Tebe" (F. Hintze, Meroitica 1, 1977, 333; cfr. Ger 46,25). Il nome abituale di Tebe era tuttavia in egiziano *w3s.t* o *w3s.t nḫt.t*, "Tebe vittoriosa". Quanto al nome greco *thēbai*, già attestato nell'Iliade (9,381-384), deriva dal nome di uno dei quartieri della città, chiamato in copto *ϱēme*. I LXX non hanno riconosciuto il nome di Tebe in Ger 46,25; Na 3,8 e lo hanno sostituito con " →Menfi" in Ez 30,15, ma lo hanno reso in modo corretto con *Diospolis (magna)* in Ez 30,14.16. Invece, il *targum di Gionata*, la Vulgata e Cirillo d'Alessandria hanno visto in No(-Amon) la citta di →Alessandria.
2 Luogo e storia Tebe, la città di Amon, fu capitale dell'Egitto durante il Nuovo Impero. Si estendeva allora su più di 4 km tra Luxor e Karnak, sulla riva destra del Nilo. Sulla riva sinistra, ai margini del deserto, si trovava la necropoli con la famosa Valle dei Re. La città dei vivi e quella dei morti costituiscono oggi il più fantastico insieme di rovine che si possa vedere sulle rive del Nilo. L'invasione assira e le distruzioni che essa operò tra il 667 e il 663 a.C. dettero a Tebe colpi irrimediabili. Sono precisamente questi gli avvenimenti ricordati in Na 3,8-10, che si serve certamente di racconti di testimoni oculari, dato che un contingente giudaico, fornito dal re Manasse, aveva fatto parte del corpo di spedizione assiro (ANET, 293-297). Le altre menzioni bibliche di Tebe (Ger 46,25; Ez 30,14-16) si rifanno alle minacce fatte dai profeti al momento dell'attacco di Nabucodonosor II, nel 568 a.C. Sebbe-

ne le loro previsioni non si siano avverate, la grande città decadde per sempre e, nonostante l'interesse che mostrarono verso di essa i Lagidi, che la chiamarono Diospolis, essa non poté più riprendersi, anche perché ebbe a soffrire delle conseguenze delle rivolte del 206 e 88 a.C., di cui fu al centro. Fu saccheggiata dall'esercito romano di Cornelio Gallo nel 30 o 29 a.C. e Strabone non vi ritrovò che un gruppo di villaggi posti in mezzo alle rovine.

Bibl. LÄ, VI, 465-473; PW, V², 1553-1582; J. Capart-M. Werbrouck, *Thèbes, la gloire d'un grand passé*, Bruxelles, 1925; M. Pillet, *Thèbes, palais et nécropoles*, Paris, 1928-30; G. Steindorff-W. Wolf, *Die thebanische Gräberwelt*, Glückstadt, 1936; W. Vycichl, *Ägyptische Ortsnamen in der Bibel*, ZÄS 76, 1940, 79-83 (v. 82s); C.F. Nims, *Thebes of the Pharaohs*, London, 1965; J. Lauffray-R. Saʿad-S. Sauneron (ed.), *Karnak*, I-VII, Paris, 1968-82 (I-IV = Kêmi 18-21); B. Porter-R.L. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, I/1-2, The Theban Necropolis*, Oxford, 1970-73²; *II, Theban Temples*, Oxford, 1972²; K. Michalowski, *Theben*, Wien-München, 1974; J. Kamil, *Luxor. A Guide to Ancient Thebes*, London, 1973; J. Lauffray, *Karnak d'Égypte*, Paris, 1978-1980; J. Leclant (ed.), *Les pharaons*, UnFormes, 1979; G.V. de Miré-R.A. Schwaller de Lubicz, *Les temples de Karnak*, Paris, 1982; J. Assmann, *Re und Amun*, Freiburg-Göttingen, 1983; id., *Sonnenhymnen in thebanischen Privatgräbern*, Mainz, 1983; E. Edel, *Neue Deutungen keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen*, Wien, 1980, 15-20. ELip

TEBET In ebr. *ṭēbēt*, nome di origine accadica *(ṭebētu)* del decimo mese dell' →anno ebraico che comincia in primavera; corrisponde all'incirca a dicembre/gennaio (Est 2,16). ALem

TEBEZ In ebr. *tēbēṣ;* città vicina a Sichem, assediata da Abimelech, figlio di Ierub-Baal. Da una torre fortificata che si ergeva al centro della città, una donna lanciò un pezzo di una macina che fracassò la testa all'usurpatore, che chiese a uno scudiero di finirlo (Gdc 9,50-53; 2Sam 11,21.22). L'*Onomasticon* di Eusebio (100,13) situa T. a 13 miglia da Neapolis (Sichem), in direzione di Scitopoli (Bet-Sean); il villaggio arabo di Ṭūbās (la Thopas dei crociati), 16 km a nord-est di Nablus, potrebbe anche essere identificato con T., ma le vestigia archeologiche venute alla luce non sembrano abbastanza antiche.

Bibl. Abel, II, 477; EJ, XV, 1094. CCan

TECLA, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

TEFON In gr. *tephōn;* pronuncia greca del nome →Tappuach (1Mac 9,50). MDef

TEGOLA In greco *keramos;* in Palestina i →tetti erano generalmente a terrazza; la menzione di t. in Lc 5,19 nel racconto della guarigione del paralitico riflette probabilmente un'influenza delle concezioni greco-romane sulla costruzione della casa (cfr. Mc 2,4 che parla di "terrazza"). ALem

TEKOA In ebr. *teqôaʿ*, in gr. *thekoe;* località della zona montagnosa di Giuda, assegnata a Caleb e a Giuda (1Cr 2,19.24; 4,5), del clan di Efrata (Gs 15,59); vi nacque il profeta Amos (Am 1,1). La città fu fortificata da Roboamo (2Cr 11,6; Ger 6,1) e ripopolata dopo l'esilio (Ne 3,5.27); oggi ḫirbet Teqūʿ, 18 km a sud di Gerusalemme. Vi è visibile la tomba di Amos. AvdB-MDef

TELAM →Telem, Telam.

TELASSAR In ebr. *tlʾśr* (2Re 19,12; TM: *telaʾśśar* o *tlśr* (Is 37,12, TM: *telaśśār*) in gr. *thalassar*, in acc. *til-a-šur-ri* o *til-áš-šu-ri;* città meda situata a ovest di Ecbatana. Non è dunque una città del →Bet-Eden, sulla "grande ansa" dell'Eufrate. Di conseguenza bisogna separare *bᵉnê-ʿeden* dalle parole che seguono come ha fatto Lagarde nella sua edizione della LXX: "...e i figli di Eden (e) quelli che erano a Tel-Assur". È probabile che l'allusione di 2Re 19,12; Is 37,12 non si riferisca alla spedizione di Tiglat Pilezer III (744-727 a.C.) contro T., ma a quella di Asaraddon (680-669 a.C.) che ebbe luogo nel 676 a.C. L'allusione sarebbe anacronistica, esattamente come il riferimento a →Sefarvaim al versetto seguente. Assarhaddon, nelle sue iscrizioni, dichiara "Io schiaccerò le genti perverse del paese di Farnaka *(kurpaʾar-na-ka-a-a)* che abitano Tel-Assur, che si chiama Pitānu nell'idioma delle genti del paese mitriaco" *(ina pî nišê miḫrānu).*

Bibl. CHI, II, 101; R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz, 1956, 34.51; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 352; R. Zadok, *Geographical and Onomastic Notes*, JANES 8, 1976, 113-126 (v. 123s). ELip

TEL-CARSA In ebr. *tl ḥrš* (TM: *tēl ḥaršāʾ*), in gr. *thelar(ē)sa;* luogo di deportazione dei Giudei in Babilonia, in Esd 2,59; Ne 7,61. Poiché il toponimo è affiancato al nome di →Tel-Melach, si potrebbe anche pensare al luogo della città di Ḥarši, attestata a est del Tigri nel XX secolo a.C. L'uso della parola "tel" nel toponimo suggerisce infatti il ripopolamento di un antico sito abbandonato. Il periodo di tempo trascorso (quindici secoli) resta comunque molto lungo.

Bibl. RGTC, II, 74s; RLA, IV, 125. ELip

TELEM, TELAM In ebr. *telem* (Gs 15,24), *telaʾîm* (1Sam 15,4; 23,8); località del Negheb di Giuda dove Saul concentra le truppe prima di attaccare gli Amaleciti. MDef

TELL-AVIV In ebr. *tl ʾbyb* (TM: *tēl ʾābīb*), "tell della spiga"; luogo di residenza di esiliati giudei

lungo il →Chebar, secondo Ez 3,15. Si è pensato che il nome sia un adattamento dell'acc. *til abūbi*, "tell dell'inondazione", cioè il tell che emerge quando cresce l'Eufrate. L'esistenza di una località determinata dal nome *til-abūbi* è tuttavia molto incerta. Il toponimo che in ebr. si pronuncia *tel ʾaviv* per la spirantizzazione del *b*, è lo stesso nome dato nel 1909 alla città moderna di Tel-Aviv.

Bibl. RGTC, VIII, 308. ELip

TEL-BASAR Correzione (BJ) arbitraria e certamente errata del toponimo →Telassar, attestato in 2Re 19,12; Is 37,12 e nelle iscrizioni neo assire dell'VIII-VII secolo a.C. ELip

TEL-MELACH In ebr. *tl mlḥ* (TM: *tēl melaḥ*, "tell del sale"), "tell del battelliere" *(mallaḥ)*, in gr. *thelemeleth* o *thelmelech*, luogo di deportazione dei Giudei in Babilonia, secondo Esd 2,59; Ne 7,61. Si può collegare questo toponimo al nome della tribù aramea dei *ma-la-ḫu-* o *ma-li-ḫu* che le iscrizioni di Sennacherib situano nella Babilonia meridionale, probabilmente a est del Tigri. È il caso di segnalare anche l'esistenza di una località, *āl-malāḫiᵏⁱ*, all'epoca babilonese antica, e quella di un sobborgo di Nippur in epoca persiana che aveva nome *malaḫḫānu* e che si trovava al di là di *bāb malaḫḫi*, "Porta del Battelliere".

Bibl. RGTC, III, 156; V, 63; VIII, 218; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970, 234; R. Zadok, *The Nippur Region*, IOS 8, 266-331 (v. 286s). ELip

TEMA In ebr. *têmāʾ*; tribù nord-arabica del gruppo ismaelita (Gen 25,15; 1Cr 1,30) che prende il nome dall'oasi di T., resa celebre dal lungo soggiorno di Nabonide, ultimo re di Babilonia (555-539 a.C.).

Bibl. EJ, XV, 940s; I. Ephʿal, *The Ancient Arabs*, Jerusalem, 1982, 179-191. ELip

TEMAN In ebr. *têmān*, "Mezzogiorno" regione meridionale del paese di →Edom (Ab 3,3; Gen 36,11.15.34; 1Cr 1,36.45.53; Am 1.12; Abd 9; Ger 49,7.20; Ez 25,13; Bar 3,22). Tel Teman è attualmente il nome ebraico di →Kuntillet ʿAjrud.

Bibl. R. de Vaux, *Téman, ville ou région d'Édom?*, RB 76, 1969, 379-385. ELip

TEMPI MODERNI E BIBBIA

1 Il XVII secolo Se già il Rinascimento esigeva un ritorno al significato letterale della Bibbia, il XVII secolo giungerà fino a mettere in discussione il valore della Rivelazione. Hobbes (*Leviathan*, 1651) include la critica biblica in una filosofia politica nella quale la Scrittura appare come un insieme di regole morali la cui interpretazione spetta in definitiva al sovrano (cap. 45). Nel *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) Spinoza cerca di definire lo statuto della teologia e il contenuto di verità della Scrittura. Il metodo di interpretazione che egli propone (cap. 47) precorre i programmi delle scienze bibliche del XIX secolo. Tale metodo comprende anzitutto una "storia della lingua ebraica". In seguito bisogna tracciare un quadro delle idee proprie di ognuno dei libri della Bibbia al fine di chiarirne i passi oscuri; d'altra parte bisognerà evitare di confondere il senso vero del testo con la verità vera e propria. È necessario, infine, studiare l'ambiente originario di tutti gli scritti e tracciare la storia della loro tradizione testuale.

Il metodo è paragonato a un processo scientifico di tipo sintetico. La Bibbia non è più la chiave della natura, ne è una componente che deve essere trattata come tutte le altre. La sua caratteristica universale è di ordine etico; la Scrittura è un insegnamento pragmatico che definisce il comportamento retto che permette di accedere alla salvezza (cap. 13). Lo stesso metodo permette di determinare lo statuto della profezia (che si esprime in modo immaginifico: capp. 1-2), il significato dell'elezione e della Legge del popolo ebraico (che riguardano solamente la sua sopravvivenza temporale: capp. 3-4) e lo scopo del culto che garantisce la coesione del corpo sociale (cap. 5). Quanto ai miracoli (cap. 6): essi rientrano in un modo di esprimersi popolare.

L'ostilità che sollevò il *Tractatus* non arrestò la critica storica della Bibbia, che fu ripresa tra gli altri da Simon e Astruc.

2 Il XVIII secolo Nel XVIII secolo le esegesi razionaliste hanno come sfondo l'epistemologia di Locke (*Essay on the Uman Understanding*, 1690) e di Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, 1697) che nega alla rivelazione il sostegno della ragione.

A *Inghilterra.* Il deismo inglese si preoccupa di dimostrare l'impossibilità dei miracoli (Toland, *Christianity not Mysterius*, 1696; Woolston, *Six Discourses on the Miracles of our Saviour*, 1727-1729) e di riportare le coscienze alla religione naturale della quale il cristianesimo non sarebbe che una espressione desueta (Tindall, *Christianity as old as the Creation*, 1730). Verso la metà del secolo gli animi abbandonarono il razionalismo critico che si spostò sul continente dove alimentò il pensiero francese e, soprattutto, tedesco.

B *Francia.* In Francia si disquisisce sulla cronologia biblica. Rousseau predica una religione interiore staccata da qualunque rivelazione scritturistica. D'altra parte l'esame critico della Scrittura gli sembra richiedere una erudizione che gli manca. Egli avanza rispettosamente dei dubbi sui miracoli e svincola dal Vangelo l'insostituibile lezione morale. Per timore della censura l'*Encyclopedie* manteneva una certa prudenza. In realtà, molte pagine mostrano una preoccupazione più o meno sincera di apologetica. Così, la voce *profeta* (Diderot) segue Huet e non Spinoza. In altri punti, tuttavia, spunta lo spirito del secolo: la spiegazione della voce *Certezza* (di Prades) contesta le prove storiche della religione. La voce *Cronologia sacra* si nutre di dissertazioni precedenti e argomenta a partire dal disaccordo tra il testo ebraico e le versioni; Diderot ne desume la di-

versità degli autori e il valore dubbio della tradizione ebraica. Nella voce *Canone* egli dimostra che la raccolta dei 22 libri della Bibbia non è stata costituita che all'epoca del secondo Tempio. Infine, considerando scontata la necessità della critica, Diderot ne traccia il programma nei suoi compiti essenziali (voce *Bibbia*). Al fine di consolidare la sua critica della Bibbia, Voltaire moltiplica le letture: oltre ai deisti inglesi, legge Spinoza, Leclerc, Simon, Astruc. Ma in essi egli cerca più appigli per mettere in ridicolo la Bibbia che degli approfondimenti. Del resto egli non rivela le sue fonti e il suo eclettismo non è critico. Dal *Sermon des Cinquante* (1762) a *La Bible enfin expliquée* (1776) il grano buono (come delle intuizioni geniali sullo sviluppo della religione in Israele) si mescola al loglio: Mosè sarebbe una creazione tardiva dell'immaginazione ebraica; i miracoli sono imbrogli e i profeti degli impostori. Tutta la Bibbia è scritta poi "senza ragione e senza pudore", e i Vangeli sono opera di falsari ignoranti. Si salva solo la figura di Gesù Cristo, perché Voltaire ne fa un teista.

Non tutti pubblicano. Le tesi dei manoscritti clandestini, come quelle del deismo inglese, saranno diffuse in Francia dal barone d'Holbac, che, nei suoi scritti polemici contro la religione (da *Christianisme dévoilé*, 1761, a *Histoire critique de Jésus-Christ ou Analyse raisonnée des évangiles*, 1770), moltiplica i suoi attacchi contro la Bibbia nella quale egli non vede che frode e delirio.

C *Germania.* In Germania un paziente lavoro di erudizione accredita la lettura razionalista della Bibbia anche presso l'élite luterana. Si sviluppa dapprima l'opera dei filologi, fedeli alla concezione ortodossa della rivelazione. Una generazione più tardi, però, Semler riduce la religione alla moralità e fa delle Scritture una forma locale e provvisoria della fede. Per reazione Herder ricerca, invece, al tempo stesso il senso autentico dei testi sacri e la loro attualità sul piano umano (*Briefe das Studium der Theologie betreffend*, 1780-1781). Lessing unisce razionalismo filosofico e metodo storico. Tra il 1774 e il 1778 egli pubblica, con il titolo *Fragmente aus den Papieren eines Ungenannten*, una *Apologia* lasciata da Reimarus. Quest'opera inaugurava un nuovo approccio alla persona di Gesù che si voleva comprendere unicamente attraverso le sue origini, ritrovando il suo insegnamento originale attraverso i diversi momenti del messaggio evangelico. Gesù appariva come un maestro ebraico di spiritualità che cercava di farsi riconoscere come Messia.

Lessing pubblicò poi i suoi scritti, nei quali con una indiscutibile competenza tecnica difende la libertà dell'esegesi. Il suo *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet* (1778) riprende la questione sinottica e ipotizza un protovangelo aramaico all'origine dei nostri vangeli.

Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780) propone una filosofia della storia nella quale la rivelazione biblica è intesa come educatrice primaria del genere umano: l'AT è un libro rudimentale rivolto a un popolo ancora infantile; anche il NT deve essere superato. È a questo perfezionamento della fede che si dedica il romanticismo alla fine del secolo. "Se è vero che lo spirito santifica, scrive Novalis, ogni vero libro è una Bibbia" (*Blüthenstaub*, 1798, 102); la volontà divina si esprime anche nell'ordine del mondo e nei sentimenti umani. Il progetto del suo *Enzyklopädistik* è di "creare una Bibbia" che risacralizzi il sapere e sottragga la presenza divina a un documento caduco. Schlegel dà il suo contributo alla realizzazione dell'ambizioso programma del quale l'*Athenäum* è un organo (1798-1800).

Anche per Schleiermacher "ogni scrittura sacra non è che un mausoleo della religione" (*Reden über die Religion*, 1799, secondo discorso); egli predica una religione dell'ispirazione, fondata sul sentimento di dipendenza nei riguardi dell'assoluto. Nel campo dell'interpretazione egli è il fondatore dell'ermeneutica applicabile all'insieme delle scienze umane. Così, allo scopo di generalizzare l'ispirazione cristiana il XVIII secolo tedesco volta le spalle al Libro e mette in dubbio la stessa possibilità di una rivelazione: Fichte pubblica nel 1792 il suo *Versuch einer Kritik aller Offenbarung;* Kant pubblica, l'anno successivo, il suo *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, e Jacobi, nel 1811, il suo trattato *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Contrapponendo in tal modo la storia al dogma, il XVIII secolo al suo finire preparava già la crisi modernista. Ma ormai l'impulso allo sviluppo delle scienze bibliche era dato.

Bibl. In genere: I.P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIe s. de Montesquieu à Lessing*, I, Paris, 1946, 78-97; II, 187-193.214-216; W. Neil, *The Criticism and Theological Use of the Bible 1700-1950*, in S.L. Greenslade (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, London, 1963, 238-265; G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris, 1972, 190-231; id., *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, 1983, 298-315; H.J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T.*, Neukirchen, 1982³, 44-151; J.R. Armogathe (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, BTT 6, 1987; Y. Belaval-D. Bourel (ed.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, BTT 8, 1987.

Il XVII sec.: S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, 1965; S. Breton, *Spinoza. Théologie et politique*, Paris, 1977.

Il XVIII sec. inglese: D. Freiday, *The Bible. Its Criticism, Interpretation and Use in 16th and 17th Century England*, Pittsburgh, 1979.

Il XVIII sec. francese: P. Vernière, *La critique biblique dans l'«Encyclopédie» et ses sources spinozistes*, RSynth 28, 1951, 68-77; B.E. Schwarzbach, *Voltaire's Old Testament Criticism*, Genève, 1971; M.H. Coton, *L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Oxford, 1984.

Il XVIII sec. tedesco: O. Kaiser, *J.S. Semler als Bahnbrecher der modernen Bibelwissenschaft*, in *Textgemäss. Festschrift für E. Würthwein*, Göttingen, 1979, 59-74; T. Will, *Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments*, Tübingen, 1971; R. Smend, *Lessing und die Bibelwissenschaft*, in *Congress Volume Göttingen, 1977*, VTS 29, 1978, 298-319. [H.

Karpp, *Zur Geschichte der Bibel in der Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts*, TRu 48, 1983, 129-155; Y. Belaval-D. Bourel (éd.), *Le siècle des Lumières et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 7), Paris, 1986; J.D. Barthélemy, *Critique et prophétie selon Spinoza, Simon et Bossuet*, in H. Cazelles (éd.), *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Paris, 1987, 319-333; G. Bonola, *"Sola Scriptura": l'ermeneutica di Spinoza nelle sue linee essenziali*, AnStoEseg 4, 1987, 285-320; M.G. Mara, *Esegesi biblica e riforma della vita cristiana nel pensiero erasmiano, ivi*, 175-195; M. Pesce, *L'interpretazione della bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua ricezione. Storia di una difficoltà [...], ivi*, 239-284; J.R. Armogathe (éd.), *Le Grand siècle et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 6), Paris, 1989; G. Bedouelle-B. Roussel (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 5), Paris, 1989; J.M. Auwers, *L'interprétation de la Bible chez Spinoza. Ses présupposés philosophiques*, RTLv 21, 1990, 199-213; F. De Carolis, *Spinoza e la questione del Pentateuco in Francesco Leoni OFMConv (1702-1775)*, MiscFranc 90, 1990, 459-505; J.R. Armogathe, *Gli studi biblici nel XVIII secolo. Dalla lettera alla figura*, Conc[I] 27/1, 1991, 93-101; M. Walther, *Spinozas Kritik der Wunder - ein Wunder der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz des reformatorischen Schriftprinzip*, ZTK 88, 1991, 68-80].

JMAuw

TEMPIE RASATE In ebr. *qᵉṣûṣê pēʾāh;* designazione immaginifica degli →Arabi, in Ger 9,25; 25,23; 49,32. Deve essere collegata con l'espressione "tempie di Moab", attestata in Nm 24,17; Ger 48,45. Questo appellativo si riferisce all'usanza che avevano gli Arabi di radersi intorno al capo prima del combattimento, per significare che si votavano alla morte. Erodoto (*Storie*, 3,8) menziona questo costume e precisa che gli Arabi si radevano le tempie in onore di *orotalt*, errore scribale per *orotlai*. Questi altro non è che il dio della guerra Rūḍay conosciuto nell'VIII secolo a.C. Il sincretismo ellenistico di Palmira lo identificò con Ares, il dio greco della guerra. Il carattere religioso del rito, praticato certamente in Transgiordania, portò al divieto di Lv 19,27: "Non vi taglierete in tondo i capelli ai lati del capo".

Bibl. WM, I/1, 459s; I. Goldziher, *Sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, RHR 14, 1886, 47-50; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897², 122s.181s; A.M. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908; 94s; J. Henninger, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*, in J. Haekel et al. (ed.), *Festschrift anlässlich des 25 jährigen Bestandes des Instituts für Völkerkunde der Universität Wien (1929-1954)*, Horn, 1956, 349-368 (= J. Henninger, *Arabica Sacra*, Freiburg-Göttingen, 1981, 286-306); É. Lipiński, *The God ʾArqû-Rashap in the Samallian Hadad Inscription*, in M. Sokoloff (ed.), *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, Ramat-Gan, 1983, 15-21.

ELip

TEMPIO

1 Templi israelitici

A *Tempio di Gerusalemme.* Secondo 2Sam 7,1-2; 1Cr 17,1 Davide aveva voluto costruire, per ospitare l'arca dell'alleanza, un edificio della stessa importanza del suo palazzo: Dio, però, gli aveva fatto sapere attraverso il profeta Natan che questa costruzione sarebbe stata realizzata soltanto da suo figlio, che gli sarebbe succeduto sul trono (2Sam 7,12-13 e 1Cr 17,11-12). Davide rivela a suo figlio Salomone la ragione di questo rinvio voluto da Dio in 1Cr 22,8: lui, Davide, ha fatto troppe guerre e ha versato troppo sangue, mentre Salomone sarà un uomo di pace, come indica il suo nome (v. 9), ed egli (v. 10) costruirà il T. (cfr. in 1Re 5,16-19 una presentazione "diplomatica" della stessa situazione). Stando a 1Cr 22,1, Davide aveva deliberato che l'altare degli olocausti del futuro T. sarebbe stato quello che egli stesso aveva alzato sull'aia — acquistata da Ornan il Gebuseo (1Cr 21,18-28) o Arauna il Gebuseo (2Sam 24,18-25) — che si trovava sul monte Moria (2Cr 3,1).

a Il Tempio di Salomone (Primo Tempio). Nessuna vestigia di questo T. propriamente detto è stata identificata. Tuttavia M. Laperrousaz, nel 1970, ha avanzato l'ipotesi che l'opera muraria ancora visibile nel muro orientale della cinta del Ḥaram eš-Šerif, partendo da un punto di interruzione situato circa 32 m a nord dell'angolo sud-est, facesse parte dell'angolo sud-est del muraglione di sostegno e di cinta della spianata comune al Palazzo e al T. di Salomone. Secondo la descrizione, sovente poco chiara, di 1Re 6,7 lo splendore di questo T. era dovuto più alla magnificenza delle decorazioni che alle sue dimensioni, inferiori a quelle del Palazzo. Essenzialmente, era un edificio oblungo orientato da est a ovest con l'entrata a est. Era costituito da tre stanze poste una in fila all'altra: l'Ulam (vestibolo o portico), che separava il T. propriamente detto dal sagrato, l' →Hekal (più tardi chiamato il Santo, la Dimora) che era la grande sala del culto, e il Debir (→Santo dei Santi), il luogo più sacro dove era custodita l'arca dell'alleanza. Nell'Hekal si trovavano, in particolare, la tavola dell'offerta dei "pani della proposizione" e l'altare dei profumi. L'altare degli olocausti era davanti al T. propriamente detto (1Re 8,64; 2Re 16,14; cfr. 2Cr 8,12). Se questo altare si trovava realmente nel luogo dove Davide aveva offerto il suo sacrificio, sulla collina che dominava a nord la città, era verosimilmente sul punto più elevato di questa collina, e cioè, se la forma della cima di questa era allora uguale a quella odierna, sulla roccia dove sorge la moschea detta di Omar o, Duomo della Roccia; ciò, malgrado l'ipotesi recente di A.S. Kaufman che situa il T. nella parte nord della piattaforma sopraelevata che circonda la moschea. Due colonne di bronzo, senza alcuna funzione architettonica, sorgevano ai lati dell'entrata del vestibolo; quella a nord, a destra guardando l'entrata, era chiamata →Iachin, quella a Sud, Boaz. Per realizzare queste costruzioni Salomone si servì dell'aiuto del re di Tiro, Chiram (1Re 5,15-32; 2Cr 2,2-15),

che gli forni principalmente il legno delle foreste del Libano e il personale qualificato, in particolare, il capomastro Curam-Abi, figlio di un abitante di Tiro e di una Danita (1Cr 2,12-13), o di una vedova della tribù di Neftali (1Re 7,13-14). Non stupisce, dunque, che il progetto e la decorazione di questo T., come, secondo Laperrousaz, lo stile del taglio (a bugnato e squadratura) delle pietre del muro di sostegno e di cinta della spianata siano ispirati a quelli dei templi fenici, che, a loro volta, potevano essersi ispirati a T. più antichi di regioni vicine. Questo T. fu distrutto nel 587 a.C. dalle truppe babilonesi di Nabucodonosor.

b Il Tempio di Sesbassar e di Zorobabele ("Secondo" Tempio). L'altare degli olocausti sarebbe stato ricostruito nel 538 prima della nostra era e la ricostruzione del T. sarebbe stata intrapresa nel 537 da Sesbassar e proseguita dal 520 al 515 da Zorobabele, grazie alla condiscendenza dei sovrani persiani Ciro e poi Dario I, e con la collaborazione, anche questa volta, degli abitanti di Sidone e di Tiro che fornirono il legno di cedro del Libano (Esd 1-6; cfr. Ag 1,1.14-15; 2,1-3). Ma questo "Secondo" T., del quale sappiamo ben poco, fu molto più modesto del precedente (Ag 2,3; cfr. Esd 3,12-13). Esso non ha più a che fare con l'arca dell'alleanza. Una delle modifiche più importanti del progetto sembra essere stata l'aggiunta di sagrati o cortili destinati a isolare ulteriormente la zona sacra.

Profanato e saccheggiato nel 169 prima della nostra era dal seleucide Antioco IV Epifane, che nel 167 offrì sacrifici a Giove Olimpio sull'altare degli olocausti (1Mac 1,21s; 2Mac 5,15-16 e 6,1-7), venne purificato e riconsacrato nel 164 da Giuda Maccabeo (1Mac 4,36s; 2Mac 10,1-8).

c Il Tempio di Erode il Grande (Terzo Tempio per gli archeologi e gli storici ben informati, continuazione del "Secondo" per i teologi ebrei). Se ne trova una descrizione, non sempre chiara, presso lo storico ebreo Giuseppe Flavio (*A.J.* 15,380-425; *B.J.* 5,184-237) e, tra gli scritti dei rabbinici, soprattutto nel trattato *Middot* della Mishnah. Secondo Giuseppe Flavio, senza che si interrompesse il culto, il T. fu ricostruito più grande e più bello di quello eretto al ritorno dall'esilio. La spianata fu notevolmente ampliata sui lati nord e sud. Verso sud lo scoscendimento del terreno fu pareggiato con imponenti basamenti, le pretese "scuderie di Salomone" che dovevano sorreggere la "basilica" o "Portico reale". Per questo vediamo, nel muro orientale della costruzione di sostegno e di cinta del Haram eš-Šerif — che corrisponde grosso modo a quella del T. di Erode — circa 32 m a nord dell'angolo sud-est, quella discontinuità, alla quale abbiamo già accennato, nell'opera muraria che indica il punto di raccordo delle costruzioni erodiane con le precedenti. Gli scavi che, dal 1968, sono continuati per dieci anni, sotto la direzione di B. Mazar ai piedi del muro sud e intorno all'angolo sud-ovest del muraglione hanno permesso di meglio conoscere la decorazione della basilica, grazie alla messa in luce di elementi architettonici staccatisi da questa, come le porte sia della basilica che dei suoi bastioni verso la città. Questo T. fu distrutto nel 70 della nostra era, nel nono giorno del mese di ab, dalle truppe romane di Tito.

d Il Tempio di Simeone Bar-Kokba. Sembra provato che il capo della seconda rivolta ebraica (132-135 prima della nostra era), nel periodo in cui controllò Gerusalemme, riedificò sommariamente il T. — la cui facciata appare su alcune delle sue monete — per permettervi la ripresa del culto.

e I Templi teorici. Gli scritti giudaici espongono molti progetti per il T. di Gerusalemme. Citiamo quello di Ezechiele (Ez 40,44,3 la cui comprensione non è sempre facile), caratterizzato in particolare dalla preoccupazione — rilevata anche nel progetto del "secondo" T., come abbiamo visto — di isolare la zona sacra, specialmente con l'allontanamento del Palazzo dal T.; e quello degli esseni, esposto nel *Rotolo del Tempio*, un manoscritto che proviene dalle grotte di Qumrân, che mira essenzialmente, per la sua struttura, a salvaguardare la santità del luogo.

B *Altri templi israeliti della Palestina.*

a Templi preesilici. Vi sono molti di questi t. e le loro vestigia, più o meno importanti, sono state scoperte da Dan a Bersabea, passando per Lachis e Arad; essi presentano, sovente, interessanti punti di somiglianza con quello di Gerusalemme, quali la pianta tripartita.

b Il tempio samaritano del Garizim. Secondo Giuseppe Flavio sarebbe stato costruito ai tempi di Alessandro Magno (*A.J.* 11,310.322-324.346; 13,74.256), ellenizzato e dedicato a Zeus Ospitale, da Antioco IV Epifane (2Mac 6,2; *A.J.* 12,261-263), e distrutto nel 128 prima della nostra era dall'asmoneo Giovanni Ircano I (*A.J.* 13,254-256). Sono state scoperte alcune vestigia.

C Templi Israelitici in Egitto.

a Tempio di Elefantina. A testimonianza del suo lassismo religioso, la colonia ebraica che si era stabilita a →Elefantina aveva costruito nella parte sud dell'isola un t. a Yahô (cfr. Is 19,19; →Jahweh), dove il dio dei Giudei potrebbe essere stato associato ad altre divinità di origine palestinese o siriana. Verso il 410 prima della nostra era, questo t. fu saccheggiato dagli indigeni, probabilmente eccitati dai sacrifici che vi erano offerti, in una Elefantina che gli Egiziani avevano votato al culto del dio-pastore Khnum. Di questo tempio sono state trovate scarse vestigia.

b Tempio di Leontopoli. Figlio del sommo sacerdote di Gerusalemme Onia III destituito e poi assassinato nel 170 prima della nostra era, Onia IV, d'accordo con il lagida Tolomeo VI Filometore (181-145 prima della nostra era) e con la sua sposa Cleopatra II, edificò a Leontopoli, sul Delta, un t. che sostituiva quello di Gerusalemme. Questo t. verrà chiuso nel 73 della nostra era, per ordine dei Romani (*B.J.* 7,420-436; *A.J.* 12,387-388; 13,62-73).

2 Templi non israelitici della Palestina In molti luoghi della Palestina sono venuti alla luce resti di templi riconosciuti come neolitici, precananei e ca-

nanei, ellenistici e romani (tra i quali quelli costruiti grazie alla generosità di Erode il Grande). Il più antico tempio conosciuto della Palestina, quello del IX strato di Gerico, che risale al periodo neolitico, presenta già una planimetria tripartita, che è stata riscontrata in templi cananei e in molti templi israelitici, preesilici della Palestina, tra i quali il T. di Gerusalemme.

Bibl. M. Du Buit, *Archéologie du peuple d'Israël*, Paris, 1960; A. Parrot, *Le Temple de Jérusalem*, CahArchBib 5, 1962; E.M. Laperrousaz, *Quelques résultats récents des fouilles archéologiques conduites à Jérusalem et aux alentours de la Ville Sainte*, RÉJ 129, 1970, 150-152.157-159; id., *A-t-on dégagé l'angle sud-est du "Temple de Salomon"?*, Syria 50, 1973; id., *Remarques sur les pierres à bossage pré-hérodiennes de Palestine*, Syria 51, 1974, 105-128; id., *Angle sud-est du "Temple de Salomon" ou vestiges de l'«Acra des Séleucides"? Un faux problème*, Syria 52, 1975; *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion, Jerusalem, 1977*, Jerusalem, 1981; A. Caquot, *Le Rouleau du Temple de Qoumrân. Introduction, traduction et notes*, ETRel 53, 1978, 443-500; E.M. Laperrousaz, *Encore l'«Acra des Séleucides" et nouvelles remarques sur les pierres à bossage préhérodiennes de Palestine*, Syria 56, 1979, 99-144; M. Ottosson, *Temples and Cult Places in Palestine*, Uppsala, 1980; *Le Temple de Jérusalem: l'histoire et le symbole*, MondeB 13, 1980; E.M. Laperrousaz, *Après le "Temple de Salomon", la Bamah de Tel-Dan: l'utilisation de pierres à bossage phénicien dans la Palestine préexilique*, Syria 59, 1982, 223-227. [N. Lohfink, *Zur deuteronomistischen Zentralisationsformel*, in Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (= SBAB 12), Stuttgart, 1991, 147-78].

EMLap

TEMPO L'occidentale si rappresenta il t. come una linea uniforme sulla quale si possono situare con precisione obiettiva, tutti gli eventi con una loro distanza espressa in termini di durata; dal punto di vista nel quale egli immagina di trovarsi (il presente) egli chiama ciò che si trova davanti a lui avvenire, e ciò che è dietro a lui passato. Questa linea può continuare indefinitamente nei due sensi. Nella sua forma ideale questa nozione di t. è un'astrazione, perché è separata da quello che è il suo fondamento, il movimento continuo delle cose materiali (secondo Aristotele, *Fisica*) delle quali il t. è solo la misura universale, divisa in unità matematicamente uguali. I greci esprimevano tale nozione di t. con la parola *chronos*. La nozione israelitica del t., invece, non può accontentarsi di questa astrazione. Essa è interessata più al contenuto storico del t. che non alla questione filosofica della sua natura. In base a queste considerazioni, alcuni studiosi hanno creduto di poter opporre un t. lineare ebraico ad un tempo ciclico greco (T. Boman; O. Cullmann), ma questa dicotomia è troppo semplicistica. Da entrambe le parti le concezioni sono troppo complesse e diversificate per essere così schematizzate.

1 Vocabolario Il termine più frequente nell'AT per designare il t. è *ʿēt* (297 volte); molti autori lo fanno derivare, attraverso *ʿenet* (cfr. l'aram. *kᵉʿnet:* "e ora"), dalla radice *ʿānāh* ("rispondere", o "occuparsi di qualche cosa"); altri, attraverso la forma *ʿedet*, dalla radice *yāʿad* ("fissare un appuntamento"; cfr. *mōʿēd:* il "tempo determinato"). La parola *ʿēt* non ha il significato astratto del greco *chronos;* per questo i LXX lo traducono soltanto tre o quattro volte (Ger 30,7; 31,1; 49,8 e il Sinaitico in Est 5,13) con *chronos;* invece 162 volte con *kairos*, 26 volte con *hōra* e in altri casi con degli avverbi di t. o degli aggettivi. In Est 9,27; Ne 2,6; Sir 43,7 e nelle parti aramaiche dell'AT si trova il termine aram. *zᵉmān*. Il t. convenuto o la data di una festa religiosa si chiama *mōʿēd;* un t. più lungo di una vita umana, o un periodo della storia, è chiamato *dôr* ("generazione"; Gen 6,9; 7,1; 15,16; Es 3,15; Dt 32,7; ecc.) o reso con la formula molto frequente "i giorni (ebr. *yôm*) di..." (Gen 5,4s.8.11.14.17.20; Es 2,11.23; Dt 12,19; 22,19; Gs 4,14; 24,31; Rt 1,1; ecc.), che i LXX traducono il più delle volte letteralmente, ma qualche volta con *chronos*. Il NT usa la forma "i giorni (gr. *hēmera*) di..." (Mt 2,1; 11,22; 23,30; 24,37; Lc 1,5; 4,25; At 5,37; 7,45; ecc.) accanto a *kairos* ("il t. favorevole" o "occasione") e a *chronos* →anno; →eternità; →ora; →giorno; →mese; →secolo; →calendario.

2 Concezione biblica

A *Epoca*. Mentre la nozione occidentale di t. è di carattere quantitativo, nella nozione ebraica è preponderante l'elemento qualitativo. Come i Greci in genera, anche gli Israeliti calcolavano il t. servendosi del sole e della luna, ma nel far questo i filosofi greci avevano la tendenza a sottolineare la regolarità del loro movimento (per questo parlavano di "corpi celesti"), mentre gli Israeliti prendevano in considerazione il loro potere irradiante (li chiamavano "luminari": Gen 1,14s; Sal 136,7) ciò significa che per loro il tempo era oggetto di esperienza, mentre per i Greci era un oggetto matematico. Questo carattere concreto, sperimentale, del t. non si esprime solo nella identificazione della luce col giorno e delle tenebre con la notte (Gen 1,5), ma anche nelle definizioni del t. quali "nell'ora più calda del giorno/del sole" (Gen 18,1; 1Sam 11,9.11; 2Sam 4,5; Ne 7,3), "alla brezza del giorno" (Gen 3,8), "mentre il sole stava per tramontare" (Gen 15,12.17). Così, altri fenomeni naturali caratterizzano e determinano il t.: la pioggia (Lv 26,4; Dt 11,14; 28,12; Ger 5,24; Ez 34,26; Zc 10,1: "la pioggia tardiva"; Esd 10,13: "al t. delle piogge") e il prosciugamento dei wādi (Gb 6,17). Cosi, sovente ci si accontentava anche di qualche approssimazione come "domani a questa stessa ora" (Es 9,18; Gs 11,6; 1Sam 9,16; 20,12; 1Re 19,2; 20,6; 2Re 7,1; 10,6). In molti autori lo stesso modo di datare, basato sull'osservazione dei sensi, nell'espressione *kāʿēt ḥayyāh* (Gen 18,10.14; 2Re 4,16s), che viene tradotta "quando il t. rivive", cioè "fra un anno a questa stessa data", "l'anno prossimo a questa stessa stagione" (Burney e altri: "a primavera dell'anno prossimo"). Lo stesso senso

concreto del t. porta a chiamare la fine dell'anno, il quale termina con il raccolto, "il volgere dell'anno o dei giorni" (Es 34,22; 1Sam 1,20; 2Cr 24,23) o "il termine dell'anno" (Es 23,16), mentre la primavera, caratterizzata dall'esplosione della natura, è "l'anno prossimo", "l'anno dopo" (1Sam 1,11; 1Re 20,22.26; 1Cr 10,1; 1Cr 36,10). La divisione della giornata in ore si trova soltanto molto tardi nei testi biblici.

B *Momento opportuno.* Come conseguenza della struttura concreta della nozione ebraica di t., un atto o un evento determinati non sono convenienti o possibili in un momento qualsiasi; al contrario, ognuno ha un suo t. proprio, cioè adatto e voluto; questo concetto da noi si esprime con l'adagio: "Ogni cosa a suo t.".

a Tempi della natura. La natura ha un t. per produrre i suoi frutti (Sal 1,3; Mc 11,13), per far nascere i camosci (Gb 39,1s), per la migrazione degli uccelli (Ger 8,7), per il sorgere della luna e delle stelle (Gb 38,32), per le messi (Ger 50,16; 51,33; Os 2,11; Gb 5,26; Gdt 8,2) e per la battitura del grano (Ger 51,53), per la potatura (Ct 2,12: cfr. il calendario di Ghezer "il mese della potatura"; altri traducono "il t. del canto"), per il raduno del bestiame (Gen 29,7); c'è un t. per mangiare (Rt 2,14; Ez 4,10s; Qo 10,17; Sal 22,27; 145,15), un t. per le campagne di guerra (1Sam 11,1; 1Cr 20,1). In Est 1,13, si parla di saggi che presumevano di conoscere i t. e che potevano illuminare gli uomini a questo proposito. Quando un t. perde la sua determinazione, sparisce dal calendario (Gb 3,3-9; cfr. Ger 20,14), ritorna il caos (Am 8,9; Gl 2,2) oppure la storia fa posto alla nuova economia della salvezza (Zc 14,7; Is 60,20). Questo punto è importante. Dimostra che il t. del mondo o t. "naturale" è basato sull'alternarsi regolare di "seme e messe, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte" (Gen 8,22).

b Tempo dell'uomo. Anche la vita dell'uomo ha un suo ritmo, descritto in Qo 3,2-8; si può citare anche Gen 38,27; Ez 16,8 (il t. dell'amore), Lv 15,25 (i mestrui); 1Re 11,4; 15,23; Sal 71,9 (la vecchiaia), Gb 22,16; Qo 7,17; 9,12 (la morte). Questa regolarità ciclica è, però, relativa. Rinnovando le sue forze, l'uomo può ritornare al t. della sua giovinezza (Gb 33,25; cfr. Sal 103,5; Is 40,31). La vita dell'uomo (in ebr. il suo "tempo") è determinata tra l'altro dalla sua attività responsabile (cfr. Gb 27,6) e dall'assistenza vigilante di Dio (Sal 31,16; 37,18; cfr. 33,18s). Inoltre, verrà il "giorno" che sarà "unico... nel quale non ci saranno più il giorno e la notte" (né estate né inverno, ecc.), dice Zc 14,6. E questo ci porta al punto seguente.

c Tempo di Dio. Anche Dio ha i suoi t., che sfuggono completamente ai cicli naturali: sono t. di benevolenza (Is 49,8; Sal 69,14; 1Cor 6,2), di collera (Ger 18,23; Sal 21,10), di visita (Ger 6,15; 8,12; 10,15; 46,21; 50,27; 51,18), di vendetta (Ger 51,6; cfr. Dt 32,35), di guarigione (Ger 8,15; 14,19) e soprattutto ha il suo giorno, il →giorno di Jahweh. Anche se qualche volta la sorte dell'essere umano (letteralmente i suoi "tempi") sembra sfuggire a Dio, perché egli attende invano i giorni in cui Dio salva i giusti (Gb 24,1), è necessario avere fiducia nei t. di Dio (Is 33,6). Il t. in cui Dio interviene nella storia dell'umanità è il t. per eccellenza di colui che è l'oggetto di questo intervento: egli decide la sua sorte (Is 9,3: Madian; Is 13,19-22: Babilonia; Sal 137,7; Ez 7,7.12; 22,3: Gerusalemme; Ez 21,30: Sedecia; Ez 21,34: Ammon; 30,3s: il t. per i popoli pagani di penetrare in Egitto; cfr. Lc 21,24; Qo 8,5s).

3 Teologia Secondo il pensiero israelitico l'azione di Dio nel mondo determina la vera natura del t. e perciò il destino dell'umanità; per questo At 17,26, in una proiezione apocalittica della determinazione delle grandi epoche universali (periodizzazione del tempo), può affermare che Dio ha determinato in anticipo il t., e cioè il destino di tutti i popoli della terra; in altri termini, la provvidenza divina si rivela nel t. (cfr. anche Dn 2; 7; 8 e 11; *Apocalisse siriaca di Baruc* 48,2; *Quarto libro di Esdra* 13,57s; CD 2,8; 6,2). Se Dio ha un progetto di salvezza per il mondo, lo realizzerà inevitabilmente nel t. e col t.; sarà la storia della salvezza. Questa si sviluppa a partire da un determinato punto di partenza, la creazione (Gen 1,1s; Sap 2,23s; Mt 19,4.8; Mc 10,6; Gv 1; ecc.) e procede verso un fine o un compimento (Mt 13,39s; 24,3; 28,20; Eb 9,26; →escatologia), quando nel giorno di Jahweh, l'universo sarà rinnovato; questo sarà il "t. stabilito" della →parusia di Cristo (1Tm 6,15), il "t. stabilito" anche per la mietitura dei giusti (Gal 6,9); la sua data è nascosta agli uomini (Mt 24,36 par.; At 1,7; 1Ts 5,1s; 1Pt 1,11; 2Pt 3,10). Dn 8,17.19; 11,35.40; 12,4.9 chiamano quella fase, che precede immediatamente l'evento finale, il "t. della fine" (→escatologia). Tra questi due momenti si colloca l'incarnazione del Figlio di Dio, in un momento che Gal 4,4; Ef 1,10; Mc 1,15 (altri esegeti vedono il compimento delle promesse del t. della salvezza in Gesù Cristo) definiscono "pienezza dei t.". Questa formula apocalittica (cfr. Dn 11,35; Tb 14,5; *Apocalisse siriaca di Baruc* 40,3; *Quarto libro di Esdra* 4,35s; 5,50s; 6,18s; 9,5; 11,44) presuppone che il t., cioè l'evoluzione della storia, abbia una durata determinata in anticipo da Dio, che doveva essere compiuta prima dell'avvento della salvezza (cfr. anche Dn 2; 7; 8; 11). Paolo non dice da nessuna parte quali eventi storici segneranno questa pienezza. La vita di Gesù era orientata verso un momento culminante che era il suo t. o la sua →ora per eccellenza (Mt 26,28; Gv 2,4; 7,6.8; 8,20; 12,23; 13,1; 17,1). Da allora, in antitesi ai "t. dell'ignoranza" (At 17,30) che lo hanno preceduto, l'umanità vive i "t. stabiliti" nei quali la parola di Dio è annunciata (Tt 1,3; 1Tm 2,6). Questo t. della salvezza, concesso da Dio, pone però dei doveri all'essere umano, egli deve riconoscerlo come tale (Rm 13,11) e trarne vantaggio per una condotta saggia (Ef 5,16; Col 4,5). Colui che non riconosce il t. in cui è visitato da Dio (Lc 19,44) attira su di sé il giudizio di Dio, che è come l'altra faccia della sua visita (1Pt 4,17).

Bibl. TWNT, III, 456-463; IX, 576-589; THAT, 1, 707-726; II, 228-243.370-385; H.D. Wendland, *Geschi-*

chtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im N.T., Göttingen, 1938; O. Cullmann, *Le Christ et le temps*, Paris, 1947; W. Eichrodt, *Offenbarung und Geschichte im A.T.*, ThZ 4, 1948, 321-331; W. Vollborn, *Studien zum Zeitverständnis des A.T.*, RTPhil 3, 1952, 1-35; G. Pidoux, *A propos de la notion biblique du temps*, RTPhil 2, 1952, 120-125; J. Marsh, *The Fulness of Time*, New York, 1952; R. Martin-Achard, *La signification du temps dans l'A.T.*, RTPhil 4, 1954, 137-140; T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1954²; H. Echternach, *Zum Problem der Zeit*, TLZ 80, 1955, 727-732; W. Eichrodt, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im A.T.*, ThZ 12, 1956, 103-125; G. von Rad, *Les idées sur le temps et l'histoire en Israël et l'eschatologie des prophètes*, in *Maqqél shâqédh*, Montpellier, 1960, 198-209; J. Muilenburg, *The Biblical View of Time*, HarvTR 54, 1961, 225-252; J. Barr, *Biblical Words for Time*, London, 1962; M. Sekine, *Erwägungen zur hebräischen Zeitauffassung*, VTS 9, 1963, 66-82; R.J. Wilch, *Time and Event*, Leiden, 1969; P. Zerafa, *Il futuro nella Bibbia*, Ang 49, 1972, 219-242; S.J. de Vries, *Yesterday, Today and Tomorrow; Time and History in the O.T.*, Grand Rapids, 1975; A. Petitjean, *Les conceptions vétéro-testamentaires du temps*, RHPR 56, 1976, 383-400; A.C. Custance, *Time and Eternity and Other Biblical Studies*, Grand Rapids, 1977; M. Perani, *La concezione ebraica del tempo*, RivB 26, 1978, 401-421; R. Schmitt, *Abschied von der Heilsgeschichte?*, Frankfurt-Bern, 1982; J. Vermeylen, *Temps et histoire dans l'Ancien Testament*, FoiTemps 14, 1984, 49-76. [M.G. Crepaldi, *Il tempo nei libri sapienziali*, StPatav 29, 1982, 25-47; R. Bartelmus, *Tempus als Strukturprinzip. Anmerkungen zur stilistischen und theologischen Relevanz des Tempusgebrauchs im "Lied der Hanna" (1 Sam 2,1-10)*, BZ 31, 1987, 15-35; M. Delcor, *Il passaggio dal tempo profetico al tempo apocalittico*, in Id., *Studi sull'apocalittica*, edizione italiana a cura di A. Zani (= StBibPaid 77), Brescia, 1987, 213-60; F.H. Gorman, *The ideology of ritual space, time, and status in the Priestly theology* (= JStOTSup 91), Sheffield, 1990; A.M. Pelletier, *Le Livre d'Isaïe et le temps de l'histoire*, NRT 112, 1990, 30-43]. JN-ALac

TEMPORALE Una varietà di termini in ebraico e in greco esprimono i diversi fenomeni atmosferici corrispondenti alle perturbazioni temporalesche provocate dai movimenti di masse d'aria. In ebr. *sᶜārāh* è il vento forte che può provocare tempeste (Sal 148,8; Is 40,24); *šôʾāh* è il brutto tempo, la bufera, ma anche, in senso figurato, la rovina (Is 10,3; 47,11); *sûpāh*, è la tempesta, l'uragano (Is 17,13; Am 1,14); *sᶜārāh*, il vento o la tempesta, deriva dalla radice *śᶜr*, "turbinare" (Na 1,3; Gb 9,17); *zerem* è la pioggia torrenziale, accompagnata da tuoni e fulmini, capace di provocare inondazioni (Is 4,6; Ab 3,10). In gr. *kataigis* corrisponde a *sᶜārāh* o a *sûpāh* (Sal 148,8; 17,13), così come *lailaps* (Gb 21,18; 38,1); *cheimōn* è la pioggia torrenziale (Gb 37,6 LXX; At 27,20) e *ombros* la pioggia del temporale (Lc 12,54). →fulmine; →pioggia; →tuono.

Bibl. E. Beaucamp, *Orage et nuée, signes de la présence de Dieu dans l'histoire*, BVieChr 3, 1953, 33-43; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTS 6, 1958, 33-34; C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, OrbBibOr 22/1, 1978, 305-306. BEsc

TENDA In ebr. *ʾōhel;* in gr. *skēnē;* dimora dei pastori nomadi (Is 38,12; Ger 35,7; Os 12,10; Sal 120,5; Ct 1,5) e seminomadi, come i patriarchi (Gen 13,5; 18,1; 26,25; 33,19; cfr. 31,33; Eb 11,9) e gli Israeliti fino al loro insediamento in Canaan (Es 16,16; Nm 19,14). In tempo di guerra, nel corso delle campagne, i re dormivano anch'essi sotto la t. (2Sam 11,1; 2Re 7,7; Ger 37,10). La tela delle t. (qualche volta di pelli di animali) veniva di solito tessuta in pelo di capra ed era, perciò, di colore scuro (Ct 1,5); veniva fissata per mezzo di corde e di pioli (Is 54,2). La tessitura della tela per le t. era, in epoca romana, un mestiere specializzato (Paolo lo esercitava: At 18,3). All'interno della t. vi era una parte riservata alle donne; qualche volta esse avevano una propria t. (Gen 24,67; 31,33; Gdc 4,17). Forse c'erano anche delle t. per il gregge (2Cr 14,14). Dopo che gli Israeliti si furono stabiliti in Canaan, alcuni gruppi continuarono, per motivi diversi, ad abitare sotto le t. (cfr. i →Recabiti: Ger 35,7s; cfr. anche Gdc 4,17s; 5,24; Mt 17,4 par.). Come antico termine dell'epoca del nomadismo, la parola t. fu conservata nel linguaggio immaginifico e nei detti (2Sam 20,1; 1Re 12,16). Il Tempio di Gerusalemme, dimora di Jahweh è destinato a sostituire la t. che ospitava l'arca (2Sam 6,17; 7,2.6), qualche volta viene ancora chiamato t. (Sal 15,1; 27,5; 61,5; 78,60; cfr. Ez 23,4s; At 7,46; Ap 13,6; 21,3; Gv 1,14). Troviamo anche l'espressione t. eterne (Lc 16,9), e la "nostra t. terrena" (2Cor 5,1.4; 2Pt 1,13s). →Capanne, festa; →convegno, Tenda del.

Bibl. BRL², 363s. [E. Cortese, *Num. 9,15-23 e la presenza divina nella tenda di P*, RivB 31, 1983, 405-10; J.E. Miller, *Aetiology of the tabernacle/temple in Genesis*, ProcGLM 6, 1986, 151-60]. AvdB-ALem

TENEBRE

1 AT Nel racconto della creazione le t. (in ebr. *ḥōšek;* in gr. *skotos*) originali, creazione di Dio, si avvicendano nel caos primitivo con la luce (Gen 1,2.5). Anche nelle t. assolute, ombra della morte (Sal 42,4; Gb 23,17; Ger 13,16), Dio può intervenire. Egli forma la luce e crea le tenebre (Is 45,7); per lui le t. non sono oscure (Gb 34,22; Is 29,15), perché il giorno e la notte appartengono a Dio (Sal 74,16; ecc.). Il suo →giorno escatologico può essere t. e non luce (Am 5,20; 8,9). Potenza ostile che colpisce gli empi (Gb 20,26), le t., negli scritti di Qumrân, qualificano la totalità della perversione (cfr. 1QM). Al contrario, quando Dio interviene, il popolo vede una grande luce (Is 9,1; ecc.).

2 NT Mt (8,12; 22,13; 25,30) parla delle "t. di fuori" come Gdc 13; 2Pt 2,17. Esse sono un luogo di tormento per gli empi. Al momento della sua

morte, Gesù vede all'opera la potenza delle t. (Lc 22,53). Pietro nel suo discorso di At 2,20 riprende Gl 3,4: il sole si cambia in t. per indicare l'inizio della fine dei tempi. Ap, per caratterizzare i tempi, si serve dell'immagine delle t. (Ap 8,12; 9,2; 16,10). Per Paolo la conversione è il passaggio dalle t. alla luce (2Cor 4,6; cfr. Gv 12,46); Paolo definisce i peccati "opera delle t." (Rm 13,12). IPt 2,9 attribuisce alla Chiesa il passaggio dalle t. alla luce mirabile.
Nella dimora dei →morti regnano solo l'oscurità e le t. e, quando tutto sarà sottomesso a Cristo, regnerà la luce (Gb 10,21s; Sal 88,13; 1Cor 15,22-28).

Bibl. TWNT, VII, 425-446; S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im A.T. im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo, 1951. MCar

TENTAZIONE DI GESÙ Episodio con il quale inizia, nel vangelo, la vita pubblica di Gesù, dopo il suo battesimo nel Giordano, durante il soggiorno nel deserto. Mc 1,13 vi accenna soltanto; Mt 4,1-11 e Lc 4,1-13 lo sviluppano in un racconto-modello, come una liturgia ispirata dalla Scrittura, in tre scene: pietre/pane — Tempio — montagna (con l'inversione delle due ultime, in Lc). Mt vi vede la triplice seduzione di Israele, vittoriosamente assunta su di sé da Gesù: appropriarsi delle parole di Vita, dell'organizzazione religiosa che da queste deriva, delle prerogative rispetto alle nazioni; Legge, terra, popolo potrebbero essere posseduti non per la gloria di Dio, ma per il vantaggio di Israele. Lc ne fa una lettura universale: ogni uomo rischia di assolutizzare la vita e i beni della terra invece di condividere (avere), di manipolare la politica invece di perdonare (potere), di fare della sua fede una difesa contro la prova invece di viverla nella pazienza (sapere). Questo racconto ha valore tipologico: tutta la vita terrena di Gesù è stata una tentazione, dall'inizio alla morte sul Calvario (Lc 23,35-39 par.); i vangeli notano che tanto gli apostoli (Mt 16,23), quanto gli avversari di Gesù (Mt 16,1; 19,3; 22,18-35; Gv 6,15; 8,6) lo tentano.
La storicizzazione del racconto è più l'espressione dell'esperienza di tutta una vita che non un fatto determinato. Così l'interpretazione storicistica che considera il racconto come una confidenza di Gesù, incorre in problemi insolubili, mentre quella che vi scorge un racconto mitologico inteso a presentare la vittoria di Gesù sulle potenze del male cade nell'ideologia. Due criteri devono presiedere alla comprensione del testo: il riferimento alla vita concreta di Gesù, che è indicata dalla posizione dell'episodio all'inizio della sua vita pubblica; il rapporto con la Scrittura, in particolare con Dt 6,13.16 e 8,3 (→Meriba; →manna), mostra Gesù, che compie la fede di Israele, vincitore della tentazione dell'idolatria nella quale Israele era caduto nel deserto, perchè egli è veramente il Figlio di Dio e il Re-Messia. Vero uomo, Gesù ha affrontato la realtà del male; vero Dio, è sfuggito al suo potere, per operare la salvezza dell'umanità.

Bibl. TWNT, VI, 33-37; ExWNT, III, 151-158; A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation*, Bb 40, 1959, 613-631; K.P. Köppen, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte*, Tübingen, 1961; E. Best, *The Temptation and the Passion*, SocNTStMon 2, 1965; B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son*, Lund, 1966; J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert*, Bruges, 1968; J. Calloud, *Les tentations de Jésus au désert. L'analyse structurale du récit*, Lyon, 1973, 37-80; P. Pokorný, *The temptation Stories and their Intention*, NTS 20, 1973/4, 115-127; H. Mahnke, *Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien*, Freiburg, 1978; L. Panier, *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert. Approche sémiotique*, Paris, 1984. [F.Ó Fearghail, *The introduction to Luke-Acts. A study of the role of Lk 1,1-4,44 in the composition of Luke's two-volume work* (= AnBib 126), Roma, 1991]. JRad

TEODOTO In greco *theodotos*, "donato da Dio"; uno dei tre messaggeri inviati da Nicanore per proporre delle offerte di negoziato a Giuda Maccabeo (2Mac 14,19). CSaul

TEODOZIONE →versioni antiche.

TEOFILO In greco *theophilos*, "amico di Dio"; destinatario dell'opera di Luca (Lc 1,3; At 1,1): cristiano della chiesa di Antiochia di classe elevata (da cui l'appellativo di Lc 1,3: *kratiste*, "illustre") o semplicemente figura di ogni uomo "amico di Dio" *(theou philos)*, come dice il suo nome. Si tratta senza dubbio di un personaggio storico, menzionato da Luca in quanto cristiano piuttosto che come persona privata, e considerato perciò come il rappresentante delle comunità greche alle quali Luca dedica la sua opera. Certi vi vedono il mecenate che ne avrebbe permesso la diffusione.

Bibl. ExWNT, II, 353-354; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Freiburg, 1969, 13-14; A. Vögtle, *Was hatte die Widmung des lukanischen Doppelwerkes an Theophilos zu bedeuten?*, in *Das Evangelium und die Evangelien*, Darmstadt, 1971, 31-42; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1977, 105. JRad

(1) TERACH In ebr. *teraḥ* deve essere collegato al nome della città di (Til-)Turaḥi, nel bacino del Baliḥ; figlio di Nacor e padre di Abram, Nacor e Aran nella genealogia P di Sem (Gen 11,24-27; Gs 24,2). Portando con sè Abramo, Sarai e Lot, T. emigra da Ur ad Aran dove sarebbe morto all'età di 205 anni (11,31-32). Il significato del nome è incerto. C'è chi lo mette in relazione al mese lunare (in ebr. *yerah*) o con la luna (in ebr. *yareah*) che era venerata a Ur e a Carran (H. Cazelles, DBS, VII, 121). Altri lo collegano all'acc. *turāḥ* che è il nome di una specie di stambecco. ABoud

(2) TERACH In ebr. *tārah* (forma *in pausa*); seconda tappa del viaggio nel deserto secondo Nm 33,27-28; ubicazione ignota. MDB

TERAFIM Oggetti di culto che servivano in particolare per ottenere oracoli (Ez 21,26; Zc 10,2), sovente associati all' →efod (Gdc 17,5; 1g,14-20; Os 3,4). Si trovavano in alcuni santuari locali (Gdc 17,5; 1g,14-20), nei luoghi di culto nazionale (Os 3,4) e nelle case private (Gen 31,19; 1Sam 19,13). Dal fatto che Labano li chiami "dei" (Gen 31,30. 32) e che Mikal ne ponga uno sul letto vestendolo come Davide (1Sam 19,13-16), si può dedurre che erano idoli o maschere antropomorfiche. Il particolare riferito in Gen 31,34 indica che i t. erano oggetti di modeste dimensioni che si potevano nascondere completamente, sedendovici sopra, ma il racconto di 1Sam 19,13-16 è comprensibile soltanto nel caso che questo oggetto abbia le dimensioni di un uomo. Ignoriamo quale sia il procedimento attraverso il quale i t. davano gli oracoli e il significato esatto della parola rimane sconosciuto, malgrado le diverse etimologie proposte, delle quali nessuna tuttavia appare convincente. Sulla base di Gen 31,19-42 si pensa che i t. possano essere stati degli dei domestici, una sorta di lari. Questo non è affatto certo. Molti testi condannano i t. quali oggetti cultuali di origine straniera (Gen 35,2-4) o sospettati di superstizione (1Sam 15,23; Zc 10,2; 2Rc 23,24). Furono estromessi dal culto ufficiale con la riforma deuteronomica (2Re 23,24; cfr. Dt 18,10s), senza però scomparire dalla religione popolare (Zc 10,2).

Bibl. EJ, XV, 1014s; W.E. Barnes, *Teraphim*, JTS 30, 1928-29, 177-179; S. Smith, *What were the Teraphim*, JTS 32, 1930-31, 33-36; E. Sellin, *Efod und Terafim*, JPOS 14, 1934, 185-193; C.H. Gordon, *Biblical Customs and the Nuzi Tablets*, BA 3, 1940, 1-12; P.R. Ackroyd, *The Teraphim*, ExpTim 62, 1950-51, 377-380; M. Greenberg, *Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim*, JBL 81, 1962, 239-248; C.J. Labuschagne, *Teraphim. A New Proposal for its Etymology*, VT 16, 1966, 115-117; H.A. Hoffner, *Hittite tarpiš and Hebrew terāphîm*, JNES 26, 1967, 61-68; H. Wohlstein, *Zu einigen altisraelitischen Volksvorstellungen von Toten- und Ahnengeistern in biblischer Überlieferung*, ZRGg 19, 1967, 348-355; E.F. de Ward, *Superstition and Judgment: Archaic Methods of Finding a Verdict*, ZAW 89, 1977, 1-19. ELip

TEREBINTO →quercia, terebinto.

TEREBINTO, VALLE DEL In ebr. *ʿēmeq hāʾēlāh;* luogo dello scontro tra Davide e Golia (1Sam 17,2; 19; 21,10); si tratta dell'attuale wādi es-Sanṭ, 8 km a sud di Bet-Semes. MDef

TERES In ebr. *tereš;* eunuco al servizio del re Assuero, denunciato insieme al suo complice Bigtan da Mardocheo per un complotto contro la vita del re e messo a morte per questo progetto criminale (Est 1,1m; 2,21s; 6,2); questo complotto è all'origine del conflitto che oppose Aman a Mardocheo (Est 1,1r). JMer

TERRA 1 due principali termini ebraici, che le versioni italiane della Bibbia traducono con t., sono *ʾereṣ* e *ʾădāmāh;* benché si alternino qua e là con lo stesso significato (cfr. Dt 6,3 *ʾereṣ zābaṯ ḥālāb ûdᵉbāš*, e Dt 31,20 *hāʾădāmāh... zābaṯ ḥālāb ûdᵉbāš*, "(la t. dove scorre →latte e miele"), il primo termine designa preferibilmente una realtà di carattere cosmologico (noi diremmo il "pianeta" t.) e il secondo la materia elementare ("la t.", "il terreno", "il suolo"). Il greco usa in entrambi i casi *gē*.

1 AT

A *La terra, creazione di Dio.* La cosmogonia postesilica di Gen 1,1-2-3 presenta una immagine un po' confusa della →creazione della t. (*ʾereṣ*). Al principio (Gen 1,1-2), opposta al cielo fin dall'atto creatore iniziale e con il cielo formante l'universo (Gen 1,1), la t. sembra confondersi, disordinata e disorganizzata (→tohu e bohu), con l' →abisso delle acque (c'è qualche relazione semantica tra *tᵉhôm* e *tōhû?*). In seguito (Gen 1,6-10), la dicotomia che caratterizza la creazione diventa un'altra: la t. è contrapposta all'oceano dalla cui immensità essa emerge, è il sorgere dell' "asciutto" (*yabbāšāh*). Qui i traduttori sono vittime dell'ambiguità del termine *ʾeres* che nel primo caso esprime il nostro concetto di "pianeta" t. e nel secondo quello di t. "asciutta" (Gio 2,11) o "ferma" (cfr. il trinomio t.-mare-cielo nel Sal 146,6). Nella cosmogonia più antica di Gen 2,5-7 la t. è un deserto sterile, alla periferia del quale Dio pianta un giardino (→Eden) per farvi vivere l'uomo. In ogni modo, in entrambe le tradizioni la t. è creata da Dio (Gen 1,1; 2,5); egli ne è il signore assoluto (Sal 24,1-2; Is 40,22) ed egli solo ne conosce i confini (Is 40,12); egli può, a suo piacimento, farla vacillare con i →terremoti. La t. con la sua stessa magnificenza (Gb 38,4-30) rende gloria a Dio (Sal 66,1-14; Dan 3,74).

B *La terra, origine della vita.*

a L'uomo. Con un gioco di parole, denso di significato (*ʾădāmāh*, "terra/*ʾādām*, "uomo"; trova il suo corrispondente nella coppia di termini latini *humus/homo*), Gen 2,7 afferma che è dall'argilla, color ocra (cfr. l'arabo *ʾadima* "essere rosso"; è possibile che la radice dell'ebr. *dām* "sangue" sia la stessa, il che chiarisce ancor meglio la relazione tra *ʾădāmāh* e la vita) fertile, come quella usata dal vasaio (Is 45,9) e dal ceramista (1Re 7,46), che è nato l'uomo (cfr. anche Ger 1g,6; in Egitto, la cosmogonia di Elefantina mostra il dio dalla testa di ariete, Khnum, in atto di modellare l'uomo su un tornio da vasaio). Così l'uomo, Adamo, "il terroso", ritornerà alla terra (Gb 1,21; Qo 5,14; Sir 40,1) che è la "madre comune", la *gē-mētēr* (Demetra) dei Greci, l'*omniparens* di Virgilio, che custodisce nel suo grembo il seme di ogni vita (Sal 139,15). È questo il motivo per cui, in segno di →lutto, gli Ebrei si cospargevano la testa di →polvere (1Sam 4,12)? Questa concezione è in ogni caso all'origine del lancinante ritornello ripetuto nella liturgia cattolica del mercoledì delle Ceneri: *Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris* ("ricordati, uomo, che sei polvere e in polvere ritornerai"; cfr. Gen 3,19).

b Animali e piante. Per volontà divina (Sal 65,10-14) la t. è naturalmente (Gen 8,22) fertile e feconda. Essa genera la vita vegetale (Gen 1,11-12) e animale (Gen 1,24-25); anche gli uccelli "del cielo" sono plasmati di t. (Gen 2,19; reminiscenza di questo particolare nel *Vangelo di Tommaso* →apocrifi del NT, nel quale Gesù plasma e anima un uccello di argilla?).

C *La terra eredità dell'uomo.*

a L'investitura originaria. Dominio di Dio, la t., fin dalle origini, è stata affidata all'uomo, perché egli vi regni (Sir 17,1-4) e la abiti (Gen 1,28-30) e perché la coltivi e gioisca della sua idilliaca fertilità iniziale (Gen 2,15). È la t. dei viventi (Sal 27,13; 142,6; Is 38,11), sulla quale gli uomini e gli animali si muovono (Lv 11,41), dormono (Gen 28,13), ecc. Vi è una tale simbiosi che talvolta la t. designa in realtà i suoi abitanti (Gen 6,11; 9,13; Is 34,1; Dt 32,1).

b La disarmonia nata dalla caduta. Fondamentalmente, la t. è retta dai principi immutabili che Dio ha stabilito all'origine, per manifestare la sua onnipotenza (Gen 8,22; Gb 38). Ma il rapporto armonioso stabilitosi da principio tra l'uomo e la t. è stato viziato dal peccato originale. In seguito alla rivolta, l'uomo è stato cacciato dal paradiso periferico in una regione centrale della t. nella quale il suo regime è instabile (cfr. Gen 2,9; 3,17s). L' →agricoltura è divenuta il salario del peccato e la t. può diventare sterile (Nm 13,20), arida (Dt 32,10), salmastra (Gb 39,6), metallica (Lv 26,19), ecc. Essa è ormai diventata una prova per l'uomo perché produce rovi e spine (Gen 3,18), un luogo dove egli soffre prima di ritornare a lei (Sap 15,8-15).

Egli è legato ad essa, certo, — tutte le sue azioni, la sua vita, anche il suo linguaggio ne sono impregnati (Os 10,12s; Is 28,23-29) —, sovente nell'avversità. La t. si macchia ancor di più quando →Caino, l'agricoltore, si muta in assassino; la macchia col sangue e perciò la t. lo rifiuta ed egli è costretto a errare eternamente (Gen 4,12); la maledizione della t. raggiunge il suo culmine in Gen 6-7 e trova una conclusione logica, ma non definitiva, nel →diluvio (Gen 9-10), che rappresenta quasi il processo inverso di Gen 1,7.

c La terra e i popoli. Dispersi ai quattro angoli della t. (Gen 11,9), gli uomini ne hanno preso possesso individualmente (Zc 13,5; Sal 49,12; Gb 31,38) o collettivamente. Ogni t. particolare è così diventata quella di una nazione, di una tribù (Dt 34,2) o di una città; ogni regione geografica determinata (Sal 42,17) è diventata un territorio dove un singolo uomo o una singola famiglia si sentono a casa loro (Sal 10,30; Is 14,17) e lontano dal quale si sentono in esilio, sradicati (Bar 2,30.32; Rt 1).

d Israele e la sua terra. In Canaan i patriarchi trovano la t. che è stata loro assegnata e promessa da Dio (Gen 12,7). Vi scorrono latte e miele (Es 3,8). I capostipiti di →Israele dapprima la attraversano, senza insediarvisi (Gen 17,8); la sepoltura della famiglia di Abramo a →Macpela (Gen 23,19-20) segna l'inizio della progressiva presa di possesso. Essa è la t. grassa (Ne 9,25; 1Re 14,15) e la sua fertilità e il suo possesso — per Israele — sono legati all'osservanza della legge divina (Dt 7,13; Zc 8,12-14); è la T. santa di Jahweh (Is 14,2; 2Cr 7,20), la T. promessa dove il Signore ricondurrà per sempre il suo popolo (Ez 20,42; Am 9,15) e alla quale egli restituirà la fertilità del paradiso terrestre (Is 30,23). E non è senza una ragione, e senza un senso di continuità, che ancora oggi lo Stato di Israele fieramente si definisce *'ereṣ yiśra'ēl,* "la Terra di Israele".

2 NT

A *Gesù, uomo della terra.* In tutto il vangelo Gesù vive questa mirabile intimità con la t. che animava gli antichi Ebrei, figli di Adamo, il "terroso". Le sue parole riecheggiano i suoni dei campi e sono ricche di colorate immagini campestri: il seminatore, la messe, la vigna, il talento sotterrato, gli animali: sono altrettante evocazioni di una esistenza terrena, nel senso più pieno del termine.

B *Il distacco dalla terra.* Gesù, d'altra parte, è Signore della t., come Dio (Col 1,15-20; Ef 4,10); come Dio ha pieni poteri su di essa (Mt 28,18). È per questo che le cose della t. sono buone e sante, in se stesse, ed è empietà imprecare contro la t. che è lo sgabello del trono divino (Mt 5,35). Tuttavia, agli agricoltori della Palestina Gesù chiede di sapersi staccare dalle cose della t., di abbandonare la loro t. (Mc 10,29s) per il regno dei Cieli (Mt 5,3), perché questo solo è fondamentale e definitivo (Mt 6,33). L'ideale è che su questa t. la volontà di Dio trovi lo stesso eco che nei cieli (Mt 6,10). Per ottenere questo i cristiani devono farsi sale della t. (Mt 5,13), testimoni di Cristo in tutti gli angoli del →mondo (At 1,8).

C *La terra e l'escatologia cristiana.* La t. nel suo stato presente "passerà" (Mt 24,35) e sarà distrutta (2Pt 3,10) per essere, nel quadro dello stesso mistero di redenzione che è destinato agli uomini, sostituita da una t. nuova (Ap 21,1), regno messianico del rinnovamento che seguirà la →parusia (2Pt 3,13), durante la quale la t. stessa aiuterà Dio a combattere le forze del male (Ap 12,16).

Bibl. DB, V, 2092-2097; TWAT, 1, 95-105.418-437; TWNT, 1, 676-680. [E. Jacob, *Les trois racines d'une théologie de la "Terre" dans l'AT,* RHPR 55, 1975, 469-80; J. Scharbert, *Die Landverheissung als "Urgestein" der Patriarchen-Tradition,* in A. Caquot (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Delcor* (= AOAT 215), Kevelaer/Neukirchen, 1985, 359-68; R. De Menezes, *The Pentateuchal theology of land,* BBhash 12, 1986, 5-28; W. Berg, *Israels Land, der Garten Gottes. Der Garten als Bild des Heiles im Alten Testament,* BZ 32, 1988, 35-51; M. Ottosson, *Eden and the land of promise,* in J.A. Emerton (ed.), *Congress volume, Jerusalem 1986* (= VTSup 40), Leiden, 1988, 177-88; E.J. Hamlin, *Three metaphors for the inhabited earth,* ProcGLM 9, 1989, 49-58; D.T. Tsumura, *The earth and the waters in Genesis 1 and 2: a linguistic investigation* (= JStOTSup 83), Sheffield, 1989; C. Di Sante, *Parola e Terra. Per una teologia dell'ebraismo,* Genova, 1990]. CCan

TERRAZZA →tetto, terrazza.

TERREMOTO In ebr. *raʿaš*, in greco *seismos;* la Palestina si trova in una delle zone della terra (limitata dalle Alpi, il Caucaso e l'Himalaya) in cui l'attività sismica è particolarmente rilevante (un quinto delle scosse telluriche del globo). Pertanto i t. (di origine essenzialmente tettonica e non vulcanica, almeno dopo il terziario) non sono affatto rari; gli epicentri si localizzano soprattutto nella valle del Giordano (che è pure una faglia tettonica) o nelle vicinanze: durante gli ultimi due millenni si sono avuti almeno 17 t. di forte intensità, con gravi perdite umane, poco meno di uno per secolo: ma ogni anno in Palestina si registrano da due a dieci scosse di minore intensità. L'AT parla di molti t.: il più memorabile sembra essere stato quello verificatosi duante il regno di →Ozia, due anni prima che Amos ricevesse la sua rivelazione (Am 1,1); Zc 14,5 ne ricorda la violenza e ne preannuncia un altro che nel →giorno del Signore spaccherà il monte degli →Olivi. Il NT fa menzione di quello che accompagnò la morte di Gesù (Mt 27,51) e quello che mise provvidenzialmente fine alla prigionia di Paolo e →Sila a Filippi (At 16,26). Con le catastrofi naturali che lo accompagnano (1Re 19,11-12; Nm 16,32; Ap 8,5; Ez 38,19,21), i t. manifestano la potenza e la collera di Dio (Is 13,13; Am 8,8; Sal 18,8; Mt 27,54), che li provoca scuotendo le colonne che sostengono la terra (Zc 14,4; Gb 19,6); i t. accompagnano le teofanie (Es 19,18), annunciano il giorno del Signore (Is 24,19; Gl 2,10) e la →parusia (Mt 24,7 par.; Ap 6,12.18).

Bibl. Abel, 1, 50-57; A. Sieberg, *Untersuchungen über Erdbeben und Bruchschollenbau im östlichen Mittelmeergebiet,* Iena, 1932; L. Picard, *Structure and Evolution of Palestine,* Jerusalem, 1943; C.F.A. Schaeffer, *Stratigraphie comparée et chronologie d'Asie Occidentale (IIIe et IIe millénaires),* Oxford, 1948 (cap. 1); D.H.K. Amiran, *A Revised Earthquake-Catalogue of Palestine,* IsrEJ 1, 1950-51, 223-246; 2, 1952, 48-62; E.J. Arieh, *Seismicity in Israel and Adjacent Areas,* BGeolSIsr 43, 1967, 1-14. [P.T. Crocker, *Earthquakes in the Bible,* BurHist 27, 1991, 110-15]. CCan

TERTULLO In gr. *tertoullos,* dal lat. *tertullus;* avvocato (alla lettera "pretore"); il sommo sacerdote Anania si rivolge a lui per presentare ricorso contro Paolo presso il governatore romano Felice (At 24,1) e per difendere il punto di vista del Sinedrio (At 24,2-7). Secondo 24,2-5 T. non era ebreo.

AvdB-JMer

TERZO In gr. *tertios,* dal lat. *tertius,* "terzo"; cristiano che mette per iscritto Rm; approfitta dell'occasione per salutare i cristiani di Roma (Rm 16,22).

AvdB-JMer

TESORIERE Personaggio incaricato dell'amministrazione del →tesoro.

1 AT In ebraico e aramaico biblici si chiama *gizbār,* nome preso dall'antico persiano *ganza-bara* (in aram. si ha anche *gᵉdābar*). Così il tesoriere di Ciro, Mitridate, è menzionato in Esd 1,8, mentre in Esd 7,21 Artaserse dà l'ordine a tutti i t. d'Oltrefiume di dare a Esdra ciò di cui ha bisogno per il culto. In Dn 3,2-3 i t. si trovano in una enumerazione delle autorità della provincia di Babilonia. In 1Cr 26,24 il t. di Davide porta il titolo di *nāgîd ʿalhāʾôṣārôt,* "responsabile dei tesori".

2 NT Nel NT il t. è chiamato *oikonomos* (Rm 16,23: il t. della città), titolo che può indicare altre funzioni, come quella di →intendente. È però difficile distinguere tra i due (cfr. Lc 12,42; 16,1.8; 1Cor 4,1-2; Gal 4,2; Tt 1,7; 1Pt 4,10).

Bibl. TWNT, V, 151-153. ASch

TESORO

1 AT

A *Senso proprio.* Un t. è definito come un insieme di oggetti preziosi raccolti insieme per essere conservati, generalmente tenendoli nascosti. Nel senso di t. nascosto ed eventualmente scoperto, l'ebraico usa *maṭmôn* (Gen 43,23), *śapûn/ṣapûn* (Dt 33,19) o *maṣpôn* (Abd 6), parole derivate dalle radici *ṭmn* e *śpn/ṣpn,* che significano "nascondere". Ma la parola corrente per designare un t. è *ʾôṣār* dalla radice *ʾṣr,* "immagazzinare". Indica i granai (Gl 1,17) o le riserve dei viveri (1Cr 27,25-28; 2Cr 8,15; 11,11). Ma sia il Tempio (*ʾôṣār yhwh:* Gs 6,19; *ʾôṣār bêt yhwh:* 1Re 7,51; 14,26; 15,18; 2Re 12,19; 14,14), sia il palazzo reale (*ʾôṣār bêt hammelek:* 1Re 14,26; 2Re 12,19; 14,14; 16,8; 2Cr 12,9) avevano un t. in cui si trovavano oggetti preziosi. Secondo la legge del *ḥērem,* il bottino di guerra in metalli doveva essere consacrato a Jahweh e deposto nel t. del tempio (Gs 6,19). La realtà storica che sta dietro il *ḥērem* (→anatema) non è chiara, ma i t. del Tempio e del palazzo venivano certamente arricchiti con il bottino di guerra, le imposte e i doni (cfr. 1Re 7,51). Questi t. erano saccheggiati dai conquistatori, per es. Sisach (1Re 14,26); Ioas (2Re 14,14), Nabucodonosor (2Re 24,13), o il re vi attingeva per comprarsi delle alleanze (Asa: 1Re 15,18) o la pace (Ioas: 2Re 12,19) o per pagare il →tributo al proprio sovrano (Achaz: 2Re 16,8; Ezechia: 2Re 18,15). Il Cronista cita il t. del Tempio e le cose sacre (1Cr 26,20.26; 28,12): sembra pertanto che supponga l'esistenza di un doppio t., un tesoro dell'arredo cultuale e un altro delle offerte. Egli sottolinea anche che i Leviti erano responsabili del t. del Tempio (1Cr 9,26), ma ciò riflette una situazione postesilica. Anche nel Tempio postesilico vi era un t., che secondo Esd 2,69 e Ne 7,70 era alimentato dai doni offerti dal popolo e dai suoi capi; è chiamato t. del culto (*ʾôṣar hammᵉlāʾkāh).* Le →decime e gli altri tributi erano raccolti nel t. del Tempio (Ne 10,39; 12,44; 13,12; Ml 3,10). Il t. del secondo Tempio fu pure talvolta saccheggiato, per es. da Antioco IV Epifane (1Mac 1,23). Al tempo di Esdra le spese del culto erano coperte con il t. del re di Persia (Esd 7,20: *bêt ginzê malkāʾ*); il termine t. designa qui l'insieme dei mezzi finanziari di cui dispone un sovrano. La Bibbia menziona anche i t. dei re pagani:

quello di Babilonia, che sembra contenere degli archivi (Esd 5,17; 6,1), di Assuero (Est 3,9; 4,7), di Sennacherib (Tb 1,20: in greco *basilikon*), di Antioco IV Epifane (1Mac 3,28: in greco *gazophulakion*), di Antioco VII (1Mac 13,15), di Seleuco IV (2Mac 3,13). Secondo Dn 1,2 Nabucodonosor depose gli oggetti presi dal Tempio nel t. dei suoi dei. Spesso t. assume il significato di "ricchezza", soprattutto nella letteratura sapienziale e profetica (per es. Pr 8,21; Is 30,6; 45,3; Ger 15,13). I profeti annunciavano il saccheggio dei t. come segno della imminente rovina (Ger 17,3; Os 13,15), perché il lusso era una delle cause del peccato (Is 2,7; Am 3,13-15; 6,4-7). Secondo Pr t. mal acquistati non giovano" (10,2; cfr. 20,6), "poco con il timore di Dio è meglio di un gran t. con l'inquietudine" (15,16).

B *Senso figurato.* In senso figurato l'AT rappresenta il cielo come il t. di Dio, da cui escono la pioggia (Dt 28,12), le nuvole (Sir 43,14), la neve e la grandine (Gb 38,22), i venti (Sal 135,7; Ger 10,13; 51,16), le armi del suo sdegno (Ger 50,25). I profeti e i sapienti conoscono anche dei t. spirituali: la sapienza (Pr 2,4; Sap 7,14; Sir 1,25), un buon amico (Sir 6,14), il timor di Dio (Is 33,6). La sapienza è un t. nascosto di Dio (Bar 3,15; Gb 28,13-28), che egli ha donato a Israele con la Legge (Bar 3,24-4,4). Secondo il testo ebraico di Sir 42,9 una figlia è per suo padre un t. deludente, che gli impedirà di dormire.

2 NT Il t. del Tempio è ancora menzionato nel racconto della passione riguardo al denaro del tradimento di Giuda (Mt 27,6), nell'episodio dell'obolo della vedova (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4) e nel Vangelo di Gv (8,20). Più frequentemente, il termine t. si trova in quei contesti in cui i t. del cielo sono opposti ai t. terreni. È preferibile acquistare dei t. in cielo facendo il bene che dei t. materiali sulla terra (Mt 6,19-21; 19,21; Mc 10,21; Lc 12,21.33-34). Gesù paragona il Regno dei Cieli a un t. nascosto in un campo: l'uomo che lo trova vende tutto ciò che ha per comprare quel campo (Mt 13,44). In Col 2,3 Paolo parla di t. di sapienza e di conoscenza che si trovano nascosti in Cristo, e in 2Cor 4,7 descrive la vita nuova del cristiano come un t. che noi portiamo in vasi d'argilla. Infine, secondo Eb 11,26 Mosè ha stimato come una ricchezza superiore ai t. d'Egitto l'obbrobrio di Cristo.

Bibl. TWAT, III, 368-369; TWNT, III, 136-138; M. Delcor, *Le trésor de la maison de Yahweh des origines à l'exil*, VT 12, 1962, 353-377; H. Riesenfeld, *Vom Schätzesammeln und Sorgen, ein Thema urchristlicher Paränese. Zu Mt 6,19-34*, NTS 6, 1962, 47-58. ASch

TESSALONICA In greco *thessalonikē;* città situata sul golfo Termaico, fondata all'epoca dei Diadochi da Cassandro, che le diede il nome della moglie. Città libera, governata dai politarchi (At 17,6) e, nello stesso tempo, metropoli della provincia romana di Macedonia, la sua posizione lungo la via Egnatia le diede grande prosperità in epoca imperiale. Ospitava una comunità ebraica, che aveva una sinagoga (At 17,1). Paolo vi si recò con Sila nel suo secondo viaggio missionario (At 17,2-4), ma dovette andarsene per l'ostilità degli Ebrei (At 17,5-9). Vi fondò una Chiesa, formata da pagani (1Ts 1,9) che rimase molto legata all'apostolo, il quale loda la sua fede e la sua perseveranza (2Ts 1,3-4). T. divenne rapidamente un centro di diffusione del Vangelo (1Ts 1,8) e Timoteo vi soggiornò mentre Paolo era ad Atene (1Ts 3,2). Vi fece ritorno probabilmente durante il suo terzo viaggio missionario (At 20,1-3; cfr. 2Cor 2,13). Aristarco, che accompagna Paolo nel suo viaggio verso Roma (At 27,2), e Secondo erano originari di T. (At 20,4). CSaul

TESSALONICESI, LETTERE AI "Inizio del NT". Questo potrebbe essere il titolo delle due lettere, poiché si tratta degli scritti più antichi del NT, che possono perciò essere considerati come i primi testi che ci sono giunti dalla Chiesa primitiva. Vi si troverà la freschezza della Chiesa nascente, ma anche già le prime difficoltà di ogni vita comunitaria (1Ts 4,11; 2Ts 3,6-12).

1 Destinatari At 17,1-10 ci dice che, al tempo del suo primo viaggio, Paolo, venendo dall'Asia Minore e spinto da un sogno (At 16,9s), giunge per la prima volta in Europa (16,10) e, verso la fine dell'anno 50, arriva a Tessalonica, accompagnato da Sila (e certamente da Timoteo: cfr. At 17,14-15; 1Ts 2,7). Paolo predica nella sinagoga (17,1) per tre sabati di seguito, vi converte alcuni Ebrei, ma più ancora un gran numero di Greci, "adoratori di Dio e molte donne nobili" (17,4). Un tale successo suscita la gelosia dei Giudei che vogliono portare Paolo e Sila davanti all'assemblea del popolo (17,5; cfr. 1Ts 2,14-16), ma gli apostoli vengono aiutati a fuggire e partono per Berea. Durante questo soggiorno Paolo riceve degli aiuti da Filippi (Fil 4,16), sebbene egli abbia lavorato "notte e giorno per non essere di peso agli altri" (cf. 1Ts 2,9; 2Ts 3,7-9).

Si ritiene generalmente che Paolo sia rimasto due o tre mesi a Tessalonica, il che gli permise di fondare una comunità cristiana abbastanza numerosa e di crearvi dei profondi legami di unità (1Ts 2,8), senza tuttavia poter precisare tutti i punti dottrinali, e questo lo obbligò a colmare certe lacune nella sua prima lettera (3,10).

2 Autenticità Sono molte le testimonianze della Chiesa antica per riconoscere l'origine apostolica delle due lettere, che sono ben attestate, come tutto il corpo paolino, e che fanno sempre parte delle prime raccolte delle lettere apostoliche: ciò ancor più e meglio per 2Ts. Ai giorni nostri la situazione è più complessa. Se 1Ts è unanimemente accettata (tranne nel XIX sec. dalla scuola di Tubinga), l'autenticità paolina di 2Ts è oggi rimessa in discussione, mentre altri sostengono fermamente che Paolo ne sia l'autore. L'origine di questa negazione di autenticità deriva da una pretesa contraddizione tra 2Ts 2,1-12 e 1Ts 4,13-5,11 sul tema della parusia. Tale campagna era partita da Tubinga verso il 1840. I critici ritenevano allora che i troppo numerosi paralleli tra 1Ts

e 2Ts provavano la dipendenza di 2Ts rispetto a 1Ts; l'autore di 2Ts, rendendosi conto dell'errore di Paolo che annunciava l'approssimarsi della parusia in 1Ts 5, avrebbe fatto un "falso": avrebbe ricopiato 1Ts, per far cessare quella falsa credenza, e avrebbe corretto il punto di vista paolino. Contro questi critici, grandi nomi vollero conservare l'autenticità paolina: E. von Dobschütz, E. Schweitzer, T. Zahn, M. Dibelius, A. Harnack, M. Goguel, ecc. Ai nostri giorni la tesi dell'inautenticità è riapparsa con C. Masson, G. Bornkamm, C. Krodel, W. Trilling, J. Schmid, K.H. Schelkle, ecc. La TOB, da parte sua, preferirebbe, con molte sfumature, ritenere che l'autore sia "uno scrittore cristiano... imbevuto dell'insegnamento di Paolo". Tuttavia, W.G. Kümmel, B. Rigaux, E. Best e tutti i grandi commentatori di 2Ts (eccetto C. Masson) riconoscono l'autenticità paolina, considerando che questa lettera è in piena concordanza con l'insieme del corpo paolino e con la persona stessa di Paolo. Le differenze tra 1Ts e 2Ts non sono più numerose che all'interno del corpo e si spiegano con un'evoluzione della comunità di Tessalonica e di Paolo stesso, che sente il bisogno di insistere sugli errori e i pericoli che sembrano minacciare questa comunità per la quale egli nutre tanto affetto.

3 Data e circostanza

A *La prima lettera ai Tessalonicesi.* Preoccupato per la sorte della giovane comunità che ha appena lasciato, Paolo, che è ancora ad Atene, manda Timoteo a Tessalonica (3,2). Questi ritorna (3,6), portando buone notizie circa la fede e la carità dei Tessalonicesi. Si può quindi pensare che Paolo abbia avuto il tempo di recarsi da Atene a Corinto ed è là che Timoteo lo raggiunge (cfr. At 18,5). Sarebbe dunque l'inizio del 51.

Il ritorno di Timoteo ha procurato una tale gioia e un tale conforto che Paolo non può trattenere quell'impeto che trabocca nei primi tre capitoli. Però ci sono ancora delle "mancanze" (3,10) da correggere, non dovute a una mancanza di fede, ma di formazione; è perciò necessario aggiungere un supplemento di insegnamenti e di chiarimenti. In particolare sul lavoro (1Ts 4,11-12; tema che verrà ripreso con più fermezza in 2Ts 3,6-15); la castità (1Ts 4,3-8) e soprattutto la parusia (4,13-5,11).

B *La seconda lettera ai Tessalonicesi.* È difficile precisare le circostanze e la data di composizione di 2Ts. Si sa che Paolo è sempre con Silvano (2Ts 1,1); dunque Paolo potrebbe essere ancora a Corinto (cfr. At 18,5.18) e il richiamo di 2Ts fa supporre un intervallo assai breve tra il suo soggiorno a Tessalonica e questa lettera perché la memoria venga ancora stimolata da un tale richiamo. Tuttavia, bisogna notare alcuni cambiamenti significativi tra 1Ts e 2Ts: la fede sovrabbonda (1,3), la carità cresce (1,3), ma l'attesa escatologica subisce un momento di crisi, perché un gruppo ritiene che il Giorno del Signore sia arrivato (2,1s), e ciò provoca degli sviluppi più importanti e più precisi per incitare i fedeli a non agitarsi o allarmarsi. Questi stessi agitatori dovevano essere oziosi e pigri e trascinavano i loro uditori a imitarli; su questo Paolo risponde alla fine della lettera (3,6-15).

4 Contenuto

A *Prima lettera ai Tessalonicesi.*

a Azione di grazie (1-3). Dopo l'indirizzo (1,1) di saluto simile a tutti quelli che si ritroveranno all'inizio delle altre lettere dell'apostolo, Paolo esprime il suo ringraziamento per la fede dei Tessalonicesi (1,2-10) a cui si aggiungono la carità e la speranza (1,3; cfr. 3,5.6.7.10; 4,13; 5,8). Per questo i Tessalonicesi diventano un modello per tutti i credenti (1,7). Poi Paolo ricorda la sua attività missionaria e spiega quale deve essere il comportamento di chi predica il Vangelo (2,1-13). Ritorna ancora sulla grande fede dei Tessalonicesi e nuovamente rende grazie a Dio (2,13-16) per questa fede che ha saputo rimanere salda nelle persecuzioni. Espone allora i motivi che lo hanno spinto a mandare Timoteo (2,17-3,6) e le ragioni della grande gioia che il suo ritorno gli ha procurato (3,7-10). La prima parte termina con una preghiera che riprende i temi principali della sua azione di grazie (3,11-13).

b Direttive pastorali (4-5). Ma Paolo vuole precisare certi punti per aiutare la sua cara comunità a condurre una vita che piaccia a Dio (4,1), li esorta a una grande purezza di vita (4,3-8), a un amore fraterno dove possono fare ancora nuovi progressi (4,9-10), al lavoro delle braccia che eviterà loro di essere di peso agli altri (4,11-12). Giunge allora all'esortazione sulla risurrezione e sulla parusia per allontanare da loro la tristezza che potrebbe impadronirsi di loro a motivo dei fratelli defunti (4,13). Se Gesù è risuscitato, anche coloro che sono morti risusciteranno con lui (4,14-18). Ma quando avverrà ciò? Questo giorno verrà come un ladro (cfr. Mt 24,43; Lc 12,39-40); per questo bisogna essere vigilanti e uniti a Cristo (5,1-11). Paolo rinnova le sue esortazioni, eccezionalmente lunghe, come se esitasse a lasciare i suoi cari Tessalonicesi (5,12-22) e, dopo una nuova preghiera al Dio della pace (5,23-24), manda i saluti a tutti i suoi fratelli (5,25-28).

B *Seconda lettera ai Tessalonicesi.*

a Parte dottrinale (1-2). Dopo un indirizzo molto simile a 1Ts 1,1, Paolo rende grazie a Dio per la fede e la carità dei Tessalonicesi, nonostante le persecuzioni, che li renderanno degni del Regno di Dio (1,3-12). Paolo ritiene giusto chiarire le cose circa il giorno della parusia (2,1-12). Tuttavia, questo passaggio è molto oscuro, perché fa appello alla catechesi orale di Paolo che noi non conosciamo (2,5) e a qualche cosa "che trattiene" *(to katēchon)* la grande apostasia e che deve essere rivelata dall'Empio che "il Signore Gesù distruggerà con il soffio della sua bocca" (2,8; cfr. Is 11,4). Dopo una nuova azione di grazie, Paolo esorta i fedeli a stare sempre più saldi nella fede (2,13-17). Paolo chiede poi di pregare per lui e il suo ministero.

b Esortazioni pastorali (3). Improvvisamente il tono diventa più severo per esortare al "lavoro" quegli "indaffarati senza far niente" (3,11) e che trascinano nel loro disordine tutti gli altri fratelli. Solo quelli che lavorano hanno il diritto di mangiare il

pane guadagnato con il loro lavoro, come Paolo stesso ha fatto (3,6-15). Però che quegli oziosi non siano trattati come nemici, ma siano ammoniti come fratelli (3,15). Paolo benedice infine la sua comunità con un triplice saluto (3,16-18).

5 I temi dominanti

A *La vita cristiana.* Paolo insiste molto sulle tre "virtù teologali": fede, speranza e carità (cfr. 1Ts 1,3; 5,8; 2Ts 1,3-4). I Tessalonicesi le mettono in pratica e così diventano un modello *(tupos)* per tutte le comunità (1Ts 1,7). Ma Paolo sa che queste virtù possono sempre crescere e che è necessario farle crescere. La vita cristiana è tale perché i cristiani sono scelti e chiamati da Dio (1Ts 1,4; 2,12; 4,7; 5,24; 2Ts 1,11; 2,13-14) e questo perché sono amati da Dio (1Ts 1,4; 2Ts 2,13). Così Dio è glorificato dai cristiani e i cristiani sono glorificati da Dio (2Ts 1,12).

B *L'apostolato.* Queste lettere ci danno degli insegnamenti molto belli sull'opera missionaria di Paolo, e anche sulla spiritualità missionaria. È per il Vangelo che Paolo ha lavorato e continua a lavorare (1Ts 1,5), un Vangelo che non è solamente diffuso per mezzo della parola, ma "con potenza e con Spirito Santo e con profonda convinzione". Malgrado le lotte e le persecuzioni, Paolo non può sottrarsi alla forza che Dio gli dà per predicare il Vangelo (2,1s), accettando anche, se necessario, di dare la sua stessa vita (2,8). Paolo dirà più tardi: "Guai a me se non predicassi il vangelo!" (1Cor 9,16). È una parola che deve essere trasmessa con franchezza assoluta, senza lusinghe, senza un secondo fine di profitto (2,5). Ma se Paolo si paragona a una madre che riscalda sul suo seno i figli che nutre (2,7), saprà anche essere fermo in certe sue raccomandazioni e specialmente contro gli oziosi di 2Ts 3,6s: egli stesso, che avrebbe potuto pretendere di vivere del Vangelo, poiché il Signore lo ha ordinato (1Cor 9,13-15; cfr. Lc 10,7), ha ritenuto bene di non usare di questo diritto e mangiare il pane che si era guadagnato da solo (1Ts 4,11; 2Ts 3,7-9).

C La parusia. La questione della parusia è molto complessa e pone molte difficoltà. Quanto Paolo espone è fortemente segnato dalle immagini apocalittiche contemporanee, alcune delle quali restano del tutto oscure agli uomini del XX secolo. Notiamo qui solo quello che Paolo insegna, da una parte, sul comportamento che dobbiamo tenere nell'attesa della parusia, e dall'altra, sul momento della parusia. L'insegnamento di Paolo viene dal Signore (1Ts 4,15): egli ci fa sapere che, morti o ancora viventi, al momento della venuta del Signore avremo tutti il nostro posto e che l'avvenimento essenziale, dopo il segnale dato dalla voce dell'arcangelo e dalla tromba di Dio, sarà di essere tutti riuniti nel Signore per sempre (4,17). Paolo spera di essere tra i vivi (4,17). Come tutti i primi cristiani e Gesù stesso (Mc 13,32), Paolo, infatti, ignora la data del giorno del Signore. Tuttavia, la sua ignoranza gli permetteva di sperare che il ritorno di Gesù non si sarebbe fatto attendere, e perciò egli ha esplicitamente manifestato questa speranza. Però ammette anche che potrà trovarsi tra coloro "che dormono" (1Ts 5,10), e allora, in ogni modo, "vivrà unito al Signore Gesù Cristo". In 2Ts Paolo non ha cambiato parere circa la "data" della parusia, ma ritiene necessario tranquillizzare gli spiriti agitati che credono che il giorno del Signore sia già giunto (2,2) e spingono la comunità all'ozio, in attesa di tale venuta. Paolo è realista e chiede ai cristiani di continuare a condurre una vita ordinata. Ciò che conta non è di essere vivi o morti quando il Signore verrà, ma di essere uniti a Cristo in una sola fede, in una sola carità, in una sola speranza.

Bibl. Commentari di 1 Th: D. Buzy, Paris, 1938; F. Amiot, Paris, 1946; K. Staab-J. Freundorfer, Regensburg, 1950; C. Masson, Paris, 1953; B. Rigaux, Paris, 1956; L.M. Dewailly-B. Rigaux, Paris, 1960; W. De Boor, Wuppertal, 1960; H. Schürmann, Düsseldorf, 1962; P. Rossano, Torino, 1965; K. Crayston, Cambridge, 1967; E. Best, London, 1972; H. Schlier, Freiburg, 1972; G. Friedrich, Göttingen, 1976; W. Marxsen, Zürich, 1979; M. Trimaille, Paris, 1982. [G. Barbaglio (a cura di), *Le lettere di Paolo, 1. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980; E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi. Commento pastorale* (= LetPastB 9), Bologna, 1980; F.F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians* (= Word Biblical Commentary), Waco, 1982; H. Schürmann-H.A. Egenolf, *Prima e seconda lettera ai Tessalonicesi* (= ComSpirNT 13), Roma, 1982; F. Laub, *1. und 2. Thessalonicherbrief* (= NEchter 13), Würzburg, 1985; C.A. Wannamaker, *Commentary on 1 & 2 Thessalonians* (= NIGT), Grand Rapids MI/Exeter, 1990; P. Iovino, *La prima lettera ai Tessalonicesi. Introduzione, versione, commento* (= Scritti delle Origini Cristiane 13), Bologna, 1992].

Commentari di 2 Th: D. Buzy, Paris, 1938; F. Amiot, Paris, 1946; K. Staab-J. Freundorfer, Regensburg, 1950; B. Rigaux, Paris, 1956; C. Masson, Paris, 1957; W. De Boor, Wuppertal, 1960; L.M. Dewailly-B. Rigaux, Paris, 1960; K. Grayston, Cambridge, 1967; K. Staab, Regensburg, 1969; E. Best, London, 1972; G. Friedrich, Göttingen, 1976; W. Trilling, Neukirchen-Vluyn, 1980. [H.A. Egenolf, *Seconda lettera ai Tessalonicesi* (= ComSpirNT), Roma, 1966; G. Barbaglio (a cura di), *Le lettere di Paolo, 1. Traduzione e commento* (= Commenti Biblici), Roma, 1980; E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi. Commento pastorale* (= LetPastB 9), Bologna, 1980; F.F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians* (= Word Biblical Commentary), Waco, 1982; F. Laub, *1. und 2. Thessalonicherbrief* (= NEchter 13), Würzburg, 1985; C.A. Wannamaker, *Commentary on 1 & 2 Thessalonians* (= NIGT), Grand Rapids MI/Exeter, 1990].

Studi: M. Goguel, *L'énigme de 2 Th,* RHR 71, 1915, 248-272; M. Carrez, *Vocabulaire des deux Th,* Paris, 1953; E. Cotbenet, *2 Th et l'apocalypse synoptique,* RechSR 42, 1954, 5-39; L.M. Dewailly, *La jeune église de Thessalonique,* Paris, 1963; K. Thieme, *Die Struktur des 1 Th,* in Mélanges Michel, Leiden-Köln, 1963, 450-458; W. Schmithals, *Die Th als Briefkomposition,* in *Mélanges Bultmann,* Tübingen, 1964, 295-315; W. Trilling, *Untersuchungen zum 2 Th,* Leipzig, 1972; R.W. Thurston, *The Relationship between the Th Epistles,* ExpTim 85, 1972, 52-56; B.N. Kaye,

Eschatology and Ethics in 1-2 Th, NT 17, 1975, 47-57; J.A. Bailey, *Who wrote 2 Th?*, NTS 25, 1979, 131-145; R.F. Collins, *1 Th and the Liturgy of the Early Church*, BibTB 10, 1980, 51-64; K.P. Donfried, *The Cults of Thessalonica and the Thessalonician Correspondance*, NTS 31, 1985, 336-356; R.N. Longenecker, *The Nature of Paul's Early Eschatoloy*, NTS 31, 1985, 85-95. [I.H. Marshall, *Pauline theology in the Thessalonian correspondence*, in M.D. Hooker-S.G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism. Essays in honour of Charles Kingsley Barrett*, London, 1982, 173-83; R. Pesch, *La scoperta della più antica lettera di Paolo. Paolo rivisitato. Le lettere alla comunità dei Tessalonicesi*, edizione italiana a cura di M.A. Panini (= StBibPaid 80), Brescia, 1987 (originale tedesco 1983); R.F. Collins (ed.), *The Thessalonian Correspondence* (= BETL 87), Leuven, 1990; J. Sánchez Bosch, *La chronologie de la première aux Thessaloniciens et les relations de Paul avec d'autres Églises*, NTS 37, 1991, 336-347].
BMFer

TESSITURA, TESSITORE In ebr. *ʾōrēg*, "tessitore", da *ʾārag*, "tessere", in greco *hyphaino*, "tessere".

1 AT Il tessitore era un personaggio noto nella città antica. La tessitura era in genere un mestiere da uomo, dato che era assai complicato. Tuttavia anche le donne potevano filare (→filatura) e tessere (cfr. 2Re 23,7), guadagnando così da vivere (Tb 2,11), e per lo meno un po' di denaro personale (Pr 31,24); esse utilizzavano probabilmente un telaio domestico di dimensioni più piccole. Il lavoro del tessitore è spesso ricordato nella descrizione degli abiti sacerdotali (Es 28,32.39; 35,35; 39,22.27), ma anche come termine di paragone, sia che si tratti della trama del tessuto recisa subitaneamente (Is 38,12) o di differenti strumenti del mestiere: il subbio (1Sam 17,7; 2Sam 21,19; 1Cr 11,23; 20,5), il pettine e l'ordito (Gdc 16,14). Tra i materiali usati, in primo luogo c'era il →lino, la cui tessitura era famosa in Egitto (Is 19,9), poi la →lana, ma di norma era proibito portare un abito fatto di tessuto di lana e lino insieme (Dn 22,11). Tuttavia, un tessuto del genere è stato scoperto a Kuntillet ʿAjrud (VIII sec. a.C.) vicino a numerosi frammenti di altri tessuti, soprattutto di lino. In generale, l'archeologia palestinese ha ritrovato molti pesi da tessitore in argilla cruda rinvenuti nelle case: essi rivelano la diffusione di un tipo di telaio piuttosto semplice che permetteva di fabbricare pezzi di tessuto dalle dimensioni limitate.

2 NT Nel NT i gigli che "non tessono nè filano" (Lc 12,27) sono simbolo della mancanza di preoccupazioni (Mt 6,28), "non faticano e non filano": allusione al faticoso lavoro del tessitore? Paolo era fabbricante di tela per tende (gr. *skēnopoios*) e esercitò il mestiere a Corinto con Aquila e Priscilla (At 18,3).

Bibl. BRL², 325-327.360s; S. Weir, *Spinning and Weaving in Palestine*, London, 1970; A. Scheffer, *The Textiles*, in Z. Meshel, *A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai*, IsrMusCat 175, 1978, 19s; id., *The Use of Perforated Clay Ball on the Warp Weighted Loom*, Tel Aviv 8, 1981, 81-83.
ALem

TESTA In ebr. *rōʾš;* in gr. *kephalē*.

1 "Individuo" Nella Bibbia il termine t. è usato anche per designare l'individuo, proprio come nella nostra espressione "a t." (Nm 1,2.18.20.22; Gdc 5,30), oppure la persona intera. È questo il significato che il termine ha nell'espressione biblica "il suo sangue ricadrà sulla sua t." (Gs 2,19; cfr. 2Sam 1,16), ed è anche il significato del gesto della benedizione che consiste nell'imporre le mani sulla t. di coloro che vengono benedetti (Gen 48,13s). Inoltre, la guardia del corpo si chiama "guardia della t." (1Sam 28,2). I movimenti della t. esprimono i sentimenti: si scuote la t. per esprimere ironia (Is 37,23; Sal 22,8) e si tiene alta la t. in segno di fierezza o di orgoglio (Sal 110,7).

2 "Capo" La parola t. è usata anche per significare "il primo, il capo" (Nm 25,4; Dt 33,5; Gdc 11,8s; 1Cor 11,4). A questo significato si ispira la concezione di Cristo "t. della Chiesa" così come è formulata nelle epistole della cattività (Ef 1,22; 4,15; cfr. 5,23; Col 1,18; 2,10). Mentre in 1Cor 12,21 la t. non è Cristo, ma una delle membra del corpo, in Ef e Col essa è intesa in modo diverso e designa il capo unico.

3 "Cima", "punto di partenza" Metaforicamente, la parola t. può significare la cima della montagna (Gen 8,5; Es 17,9; 19,20; 1Re 18,42; Is 2,2), il tetto di un edificio (Zc 4,7), il capitello di una colonna (1Re 7,19), il capezzale del letto (Gen 47,31) o la punta dello scettro (Est 5,2). Infine, la parola t. può avere il significato di punto di partenza: per es. un incrocio (Gen 38,14; Is 51,20; Ez 16,25.31; 21,24; Pr 1,21), la somma iniziale o "capitale" (Lv 5,24), il primo giorno dell'anno (Ez 40,1), l'inizio di una serie di avvenimenti (Is 40,21; 41,26; Qo 3,11) o di idee (Sal 139,17).

Bibl. ExWNT, II, 701-708; TWNT, III, 672-681; X/2, 1137s; THAT, II, 701-715; É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, 19-33; J.M. Gonzáles Ruiz, *Sentido soteriológico de kephalē en la cristología de San Pablo*, AnthAn 1, 1953, 185-224; S. Bedale, *The Meaning of kephalē in the Pauline Epistles*, JTS 5, 1954, 211-215; P. Benoit, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la Captivité*, RB 63, 1956, 5-44; I.J. du Plessis, *Christus as hoof van Kerk en Kosmos*, Groningen, 1962. →corps du Christ.
ELip

TESTAMENTO

1 AT La nozione di t., quale atto giuridico con il quale un uomo dichiara le sue ultime volontà e, in particolare, dispone dei suoi beni per il tempo dopo la sua morte, non si trova nei libri antichi della Bibbia. L'eredità era regolata dal diritto di primogenitura che assegnava al primogenito i due terzi (o il doppio?; Dt 21,15-17), e dalla legge di Nm 27,8-11, che, in caso di assenza di eredi maschi, stabilisce

l'ordine normativo degli eredi, all'interno del clan; questa legge è integrata da quella di Nm 36,8-9 (cfr. anche Nm 36,11; 1Cr 23,22s) che, in caso di eredità da parte delle figlie, impone loro il matrimonio preferenziale, cioè impone loro di sposarsi con un cugino parallelo della linea paterna, in modo che l'eredità non esca dal clan. Queste regole non prendono in considerazione gli eredi eventualmente designati dal testatore. Nemmeno Tb 8,20s parla di un t. nel senso moderno, perchè il testo greco accenna solamente a una disposizione espressa oralmente e che, inoltre, non è altro che l'applicazione della legge che impone il matrimonio preferenziale (Tb 6,11-13; 7,10), in caso di eredità da parte delle figlie (cfr. Tb 14,13).
I dati epigrafici arricchiscono un poco la nostra informazione. In realtà, alcuni testi notarili della comunità ebraica di Elefantina, in Egitto, di epoca persiana, sono delle specie di donazioni-t., riconoscibili dalla formula: "io ti ho donato da vivo e alla mia morte" (Cowley 8,3.8; Kraeling 10,11.13), oppure dei veri t. con la formula: "io ti ho donato alla mia morte, gratuitamente" (Kraeling 9,16-18) oppure: "ho pensato a te in vita e ti ho affrancato alla mia morte" (Kraeling 5,4).
Al di là della notazione giuridica, il t. spirituale o insegnamento di un personaggio celebre sul letto di morte è un genere letterario documentato abbondantemente nella Bibbia (cfr. per es. Gen 49; Dt 33; 1Re 2; ecc.) e molto diffuso nel mondo ebraico ellenistico e romano (→apocrifi dell'AT).
2 NT Più tardi l'ebraico rabbinico adotterà, con le istituzioni greche, anche il termine greco *diathēkē*. Lo troviamo con questo significato in Gal 3,15-17; Eb 9,16s. Poichè i traduttori greci dell'AT avevano tradotto la parola *bᵉrît*, "alleanza", con *diathēkē*, che significava t. nella koinè, le traduzioni latine tradussero *bᵉrît* con *testamentum*, invece che con *foedus*, "alleanza", donde le espressioni "Antico T.", per l'alleanza che Dio concluse con Israele, e "Nuovo T." per l'alleanza istituita da Gesù Cristo (1Cor 11,25; Lc 22,20; 2Cor 3,6-13). Paolo chiamava già la legge di Mosè l'antica *diathēkē* (2Cor 3,14s; cfr. Es 24,7) e la Vulgata ha tradotto questa espressione con *vetus testamentum*. Più tardi questa espressione fu estesa a tutti i libri, con riferimento all'antica alleanza e alle sue prescrizioni (l'AT); furono chiamati NT i libri che si riferivano alla nuova alleanza. I Padri latini, eccetto Agostino e Gerolamo, spiegano l'espressione AT basandosi sulla parola *testamentum* (dichiarazione scritta e sigillata delle ultime volontà) e ne fanno un documento che rimase sigillato fino alla morte di Cristo e che fu aperto e convalidato solo dopo la sua morte.

Bibl. A.B. Kolenbow, *The Genre Testament and Forecasts of the Future in the Hellenistic Milieu*, JStJud 6, 1975, 57-71; V. Loi, *L'interpretazione giuridica del Testamentum divino nella storia della salvezza (Dalla Vetus Latina a Lattanzio)*, AugRom 16, 1976, 41-52; A. Lemaire, *Mariage et structure économique dans l'ancien Israël*, in C. Breteau et al. (ed.), *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*, Paris, 1981, 133-148; H.Z. Szubin, *Testamentary Succession at Elephantine*, BASOR 252, 1983, 35-46; B. Van Rinsueld, *La parole du moribond: mondes égyptien, juif et grec*, in A. Theoridès et al. (ed.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Leuven, 1983, 129-148.
ALem

TESTIMONE In ebr. *ʿēd*, in gr. *martys*.
1 AT Nell'AT il t. è colui che assiste a un avvenimento o a un atto giuridico — acquisto, vendita, fidanzamento — (Is 8,2; Ger 32,10.12.25; Rt 4,9s) ed è in grado di ripeterlo, soprattutto in un processo (Es 20,16; 23,1; Lv 5,1; Nm 35,30; Dt 17,6; 1Re 21,13; Sal 35,11; Gv 16,8). Il t. può essere accusatore sia che si tratti di un uomo (Dt 4,26; 30,18; 31,28; Dn 13,21), sia che si tratti di Dio stesso (1Sam 12,5; Ger 6,10; 22,23; 42,4; Ml 2,14); egli può essere anche un difensore (Is 43,9; Ml 2,12). Per un'accusa capitale sono necessari almeno due t. (Nm 35,30; Dt 17,6; 1Re 21,10-13; cfr. Mt 18,16) e sono loro che gettano la prima pietra in caso di lapidazione (Dt 17,7). Le donne, gli schiavi, i minori non possono essere t. Il falso t. incorre nella pena che sarebbe toccata all'accusato (Dt 19,18-19; Dn 13,62). Possono essere presi come t.: una stele o un mucchio di pietre (Gen 31,44.48; Gs 24,27; Is 19,10), il cielo e la terra (Dt 4,26; 30,19; 1Mac 2,37), gli astri (Sal 89,38), il libro della Legge (Dt 31,26). T. è anche colui che, con la sua vita, è segno dell'azione o della parola di Dio: Davide (Is 55,4-5), ma soprattutto Israele (Is 43,10; 44,8).
2 NT La parola greca *martys* figura 35 volte nel NT (contando anche Lc 11,48). I sinottici (eccetto Lc 24,48) e le epistole di Paolo usano la parola nel suo significato corrente di t. oculare e auricolare, e nel significato, più giuridico, di t. in un processo (Mt 18,16; 26,65; Mc 14,63; At 6,13; 7,58; 1Cor 13,1; 1Tm 5,19; Eb 10,28). Il termine ha significato giuridico anche nelle formule in cui Dio è chiamato a t. (Rm 1,9; 2Cor 1,23; Fil 1,8; 1Ts 2,5-10).
A *Testimoni della vita di Gesù*. In Lc 24,48; At; Ap il termine risponde a un concetto specificamente cristiano. In Lc designa sempre gli Apostoli, eccetto in At 22,20 (Stefano). Gli →Apostoli sono i t. stabiliti e inviati da Dio (At 1,22; 5,32; 10,41; 26,16). Questa nozione di t. presenta in Lc elementi diversi. Anzitutto un t. è, per lui, necessariamente un t. oculare o auricolare, che rende testimonianza di ciò che egli stesso ha visto e udito, in altri termini, è t. di fatti storici (Lc 24,48; At 1,8). L'oggetto di questa testimonianza è assolutamente proprio di Lc: fin da principio si riassume nella resurrezione di Cristo (At 1,22; 4,33), e questo si spiega con il turbamento spirituale che la vista del Risorto ha operato negli apostoli e, più tardi, in Paolo, e con il fatto che senza la resurrezione di Cristo la predicazione sarebbe stata falsa (1Cor 15,15). Tuttavia l'oggetto della testimonianza va ampliandosi: questo ampliamento è già preannunciato in At 1,21 dove appare l'esigenza, da parte dell'assemblea, che l'apostolo sia uno che ha vissuto con Gesù, uno che possa essere t. di tutta la sua vita sulla terra (At 10,39; 13,31) e della salvezza che la sua passione, la sua morte e la sua

resurrezione hanno portato (At 5,30; 10,39-42). Il termine conserva anche in Luca la sua sfumatura giuridica; di qui l'espressione "t. di Cristo" (At 1,8; 2,32; 3,15; 13,31); gli apostoli prendono posizione per Cristo contro la giustizia ebraica e contro il popolo che lo ha mandato a morte (At 3,14s; cfr. 13,27-31; 5,30-32; 10,39-42). Così i t. ricevono il carisma dello Spirito (At 1,8; 1,14) predetto per i tempi messianici (At 17,20); lo Spirito ispira le loro risposte davanti ai tribunali (Mt 10,18; cfr. At 6,10; Lc 12,11s); e, ancora di più, lo Spirito testimonia con loro (At 5,32). Egli dà loro la forza (in gr. *dunamis*) e il coraggio (in gr. *parrēsia*) con cui essi rendono testimonianza (At 4,33) nelle persecuzioni che caratterizzano i tempi messianici (Mt 10,18; Mc 13,9; Lc 21,13).

B *Testimoni della salvezza.* È in questo senso che va intesa la testimonianza di Stefano (At 4,33), con la differenza, però, che in questo caso non si tratta di un t. oculare della resurrezione di Cristo, ma di una testimonianza resa alla verità della salvezza operata dalla morte e dalla resurrezione di Cristo. Nello stesso modo dovremo intendere la nozione di t. in Ap 2,13; 11,3. E, se Paolo era soprattutto un predicatore della salvezza, Lc ne fa un t. allo stesso titolo dei Dodici (At 22,15; 26,16). In questo modo Lc si collega alle idee del suo maestro che, forte della sua visione del Signore risorto (1Cor 9,1-3), rivendica il diritto di chiamarsi apostolo come i Dodici. Paolo non usa per gli apostoli il termine t., ma adopera la parola *pseudomartures*, "falsi t." (1Cor 15,15) che dimostra indirettamente che non gli è estranea l'idea di apostolo, t. della resurrezione.

Bibl. TWNT, IV, 477-521; A. Rétif, *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres*, NRT 73, 1951, 152-165; L. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le Livre des Actes*, in *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, 157-174; E. Günther, *Zeuge und Märtyrer*, ZNW 47, 1956, 145-161; I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans saint Jean*, SacPag 2, 1959, 193-208; F. Louvel, *Les douze apôtres, témoins privilégiés du Christ*, VieSp 109, 1963, 551-560; P. Lippert, *Leben als Zeugnis*, Stuttgart, 1968; J. Beuther, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema*, Frankfurt, 1972; E. Cothenet, *Témoins et prophètes dans le monde*, CahÉv 11, 1975, 40-45. [C. Rocchetta, *Testimonianza*, in *Dizionario di spiritualità dei laici. II*, Milano, 1981, 341-348; U. Vanni, *Dalla parola ascoltata alla parola testimoniata nella vita (1 Pt)*, ServPar 1986/set, 24-27]. DBA

TESTIMONIANZA, TENDA DELLA →Convegno, Tenda del.

TESTO DELLA BIBBIA

1 Generalità Il testo delle Scritture ci è stato tramandato attraverso i →manoscritti, le →versioni e le edizioni.

Il testo biblico originale è quello degli →autografi; questi però sono andati perduti. Il testo biblico attuale, AT e NT, non corrisponde più esattamente agli originali. Per quanto i dottori della Legge (e, più tardi i cristiani) abbiano fatto dei grandi sforzi per serbare fedelmente i testi sacri (cfr. Giuseppe Flavio, *c.Ap.* 1,8), questi hanno subito le alterazioni alle quali tutti i testi antichi sono esposti per il fatto di essere copiati, in tempi successivi, da scribi, qualche volta negligenti o ignoranti. A questo si aggiungono le modifiche intenzionali apportate al testo dalle →recensioni, le quali, tra l'altro, possono aver soppresso delle lezioni interessanti. Tuttavia il testo biblico è, nella sostanza, edele all'originale. Lo è, senza dubbio, per ciò che concerne le verità dogmatiche, perché la maggior parte delle varianti è di portata modesta, soprattutto nel NT. Compito della →critica testuale è quello di restituire, per quanto possibile, la forma originale dei libri. Questo si fa, raggruppando i manoscritti per famiglie, stabilendo il valore relativo di ognuno di questi gruppi, esaminando le diverse lezioni in base ai criteri interni ed esterni ad essi, ecc.

2 AT

A *Fissazione del testo consonantico.* Il corpus biblico ha cominciato a costituirsi dopo il ritorno dall'esilio. Intorno al 180 Ben Sira parla espressamente di "Legge dell'Altissimo..., sapienza di tutte le antiche... profezie", richiamando il canone greco delle Scritture (Sir 39,1); suo nipote, 40 anni più tardi, segue il canone ebraico, menzionando in tre riprese, nel prologo, "La Legge, i Profeti e gli altri libri" (Sir 1,1.9.24); e aggiunge — e questo è particolarmente interessante — che tutti questi libri, tradotti in greco, "presentano delle divergenze considerevoli nel loro contenuto". Nello stesso testo ebraico è altrettanto evidente la molteplicità delle tradizioni letterarie. Basta confrontare, non solamente 1-2Sam; 1-2Re, con 1-2Cr, ma anche passi quali 2Sam 22 con Sal 18; 2Re 18,13-20,19 con Is 36-39; 2Re 24,18-25,30 con Ger 52; Is 2,2-4 con Mi 4,1-3; Sal 14 con Sal 53; Sal 40,14-18 con Sal 70; Sal 57,8-12 con Sal 108,2-6; Sal 60,7-14 con Sal 108,7-14; Sal 96 con 1Cr 16,23-33; Sal 105,1-5 con 1Cr 16,8-22; Sal 106,1.47-48 con 1Cr 16,34-36.

I diversi libri, copiati e ricopiati, e provenienti da tradizioni diverse presentano già un numero considerevole di →varianti che riguardano tanto l'ortografia quanto il vocabolario o la disposizione delle pericopi. Ve ne sono molti esempi nella LXX e nel Pentateuco samaritano. Questa proliferazione di tradizioni negli ultimi secoli dell'era a.C. è confermata e illustrata in modo assai netto dalle scoperte di Qumrân. Vi si trovano due tipi di testi, del resto già individuati da tempo, sia in ebraico che in greco: i testi brevi, sobri e accurati, dall'ortografia rigorosa (per l'ebraico); i testi lunghi con aggiunte ripetizioni e sviluppi e con un impiego molto frequente di *matres lectionis* (consonanti che servono per notare le vocali nel testo ebraico). Per esempio, la versione greca risulta più lunga di quella ebraica per Pr, Sir, Dn, Esd e Est; è invece più breve, p. es., per Ger. Per quanto riguarda l'ebraico, il Pentateuco samaritano appartiene al tipo dei testi lunghi, a differenza della Bibbia rabbinica. Per merito di F.M. Cross l'analisi ha potuto essere spin-

ta più oltre e così si sono potute distinguere tre tradizioni:
— la tradizione palestinese, dai testi lunghi, rappresentata oltre che da 1-2Cr (a differenza di 1-2Sam; 1-2Re) e dal Pentateuco samaritano, dal *Libro dei Giubilei*, dalle opere ebraiche di epoca ellenistica, ecc.;
— la tradizione egiziana, di origine palestinese, che sta alla base della LXX, con lezioni sue proprie;
— la tradizione babilonese, dai testi brevi, che ha prodotto la Bibbia rabbinica.
Malgrado i suoi limiti, questa teoria dei "testi localizzati" ha una certa coerenza e ha il vantaggio di integrare il greco e l'ebraico in una visione unica. Essa permette inoltre di comprendere le affinità, ma anche le divergenze, esistenti tra la LXX e la versione samaritana.
La diversità esistente tra i manoscritti della Bibbia non sembra aver preoccupato i monaci di Qumrân. Invece, nel giudaismo rabbinico del I secolo prima della nostra era nacque un forte movimento inteso all'unificazione dei testi. Intorno all'anno 75, i farisei interruppero il lavoro di modifica intrapreso dai sadducei *(tiqqunê sōprîm)*. Ogni anno i manoscritti del Pentateuco in uso in Giudea venivano portati al Tempio per la revisione (BabMQ 18b). Nel I secolo della nostra era Hillel fissa la versione ebraica; infatti questa è la sola versione testuale trovata a Masada (prima del 73) e presso i soldati di Bar Kokba (70-135). Secondo la Mishna (MishTaa 6,2; cfr. Soph 6,4) negli anni 90, al sinodo di Iamnia, i rabbini stabilirono il testo della Torah, servendosi di tre esemplari conservati nel Tempio (e sottratti prima della distruzione) con un meccanismo molto semplice: vennero accettate solo le lezioni documentate in almeno due manoscritti. Il testo di base della Bibbia ebraica assunse così la sua forma definitiva. Anche il testo greco subì una nuova revisione, oggi conosciuta, dopo le ricerche di Barthélemy, con il nome di recensione *kaige*. Per iniziativa del rabbino Aqiba, nel II secolo, Aquila perfezionò questa traduzione accentuando estremamente il suo carattere letterale. Per es. egli traduce l'ebraico *'t*, che non ha equivalente in greco, con la particella *sun*, di significato inclusivo, che desume da Omero. Con questo sistema egli perviene a una lingua-calco che riflette con esattezza l'originale (→versioni antiche). Il targum samaritano sarà realizzato con gli stessi criteri.
B *Il lavoro dei masoreti.* Termina così la prima tappa della storia del testo ebraico della Bibbia: la fissazione del testo consonantico. La seconda tappa, che dobbiamo ai masoreti (VIII-X secolo), consisterà, non solo nella puntazione (vocali, accenti di cantillazione), ma anche nell'annotazione — quasi come un apparato critico — di mille dettagli finalizzati tutti alla protezione, alla conoscenza pratica, all'intelligenza e alla corretta lettura di questo testo venerato come sacro: conteggio delle lettere e dei versetti, numero di ricorrenze delle parole e della locuzioni, varianti, ecc.
Vengono elaborati successivamente tre sistemi di →vocalizzazione: uno babilonese, intorno al V secolo, ispirato all'uso siriaco; uno palestinese, nel quale si intravede una influenza araba; quello di Tiberiade che sostituirà gli altri, imponendosi per la coerenza e per la ricchezza delle sue notazioni. È a Tiberiade che le famiglie karaite Ben Asher e Ben Neftali si specializzano in questa gigantesca impresa, che avrebbe prodotto i manoscritti masoretici più prestigiosi, tra i quali il manoscritto B19a di Leningrado, opera, secondo il suo colofone, di Aaron Ben Mosè Ben Asher, ultimo rappresentante di questa illustre discendenza.
La storia del testo della Bibbia non procede, come alcuni hanno pensato, dall'unicità alla molteplicità, ma all'inverso; unificazione operata in due tempi, a quasi nove secoli di distanza, per quanto riguarda il testo ebraico: prima con il testo consonantico, poi con la puntazione e la masora. JMarg

3 NT La →critica testuale del NT ha cercato di classificare per grandi tipi l'enorme massa dei manoscritti greci e la testimonianza delle versioni antiche. Anche se questa classificazione non appare del tutto soddisfacente, e l'origine e le relazioni reciproche tra i diversi tipi testuali restano ancora incerte, l'esistenza di quattro grandi tipi è unanimemente riconosciuta.
A *Testo "egiziano" ("alessandrino").* Il tipo di testo "egiziano" è, in genere, il tipo documentato nei quattro grandi unciali: il Sinaitico (salvo l'inizio di Gv), l'Alessandrino (salvo i vangeli), il Vaticano e l'Efraemi rescriptus (che presentano anche delle varianti appartenenti a un tipo precedente, probabilmente palestinese); il testo è seguito anche da altri testimoni, relativamente poco numerosi, più o meno costantemente: P^{74} (VII secolo, At-epistole cattoliche), L. 019 (VIII secolo, vangeli), Psi. 044 (VIII-IX secolo, vangeli, At-epistole cattoliche, Paolo, ma At segue un altro tipo), alcuni codici minuscoli come 33 e 892 (IX secolo), 81 e 104 (XI secolo) o 579 (XIII secolo) e, sovente, le versioni copte sahidiche e bohairiche. Questo tipo è stato assimilato a quello di Esichio, citato da Gerolamo nel 384. Esso ha come base un lungo lavoro di recensione, in parte fatto in Egitto (un'altra parte in Palestina?) e iniziato probabilmente fin dalla seconda metà del II secolo; forse prima di P^{66} (verso il 200), certamente prima di P^{75} che, un po' più tardi, nel III secolo, conserva Lc e Gv in un testo molto vicino a quello del Vaticano; dopo il IX secolo, in cui abbiamo ancora qualche testimone nei manoscritti minuscoli, scompare quasi completamente, a vantaggio di altri tipi, cesareense-palestinese, occidentale o siro-bizantino, per rinascere nel XIX secolo, in Occidente, nelle edizioni stampate, partendo da quella di C. Lachman (1831), fino alle edizioni attuali, come la ventiseiesima di Nestle (Stoccarda, 1979, ed. K. e B. Aland). Questo tipo di testo è caratterizzato da un modesto grado di armonizzazione, una tendenza al purismo e una ricerca di concisione.
B *Testo "siro-bizantino" ("antiocheno").* Il tipo di testo siro-bizantino è documentato in molti unciali di epoca tardiva (IX e X secolo), per lo più in alcuni minuscoli e lezionari greci e nelle versioni me-

dievali orientali. La nascita di questo tipo è attribuita alla recensione di Luciano di Antiochia (235-312) della quale parla Gerolamo. Noi sappiamo soltanto che nel V secolo questo tipo acquista una certa importanza; è largamente seguito dalla nuova vulgata siriaca (sy^{p}), scompare in alcuni unciali greci (una parte dei vangeli), nel Freeriano (W. 032); nei quattro vangeli (nell'Alessandrino); nasce dunque, al più tardi, nella seconda metà del IV secolo, forse anche prima, ma se ne ha solo qualche indizio. In seguito, il successo di questo tipo è legato all'impiego nella liturgia del testo biblico. Domina in modo esclusivo negli unciali greci del IX secolo e la sua influenza si fa sentire, a livelli molto diversi, in tutti i minuscoli, compresi quelli che, peraltro, seguono un modello antico e perciò contengono delle varianti di una certa importanza. In Oriente il tipo del testo siro-bizantino si è mantenuto, attraverso la stampa, fino ai nostri giorni; in Occidente è quello che compare per primo nelle edizioni stampate del NT greco e solo nel XIX secolo sarà spodestato dal tipo precedente. Le sue caratteristiche sono: armonizzazioni moderate, un testo più esplicito, una lingua curata; ma la sua attenzione è più per l'adattamento alla lettura liturgica che per la qualità letteraria.

C *Testo "occidentale"*. Il testo "occidentale", così chiamato perché è stato conosciuto dapprima attraverso testi latini o greco-latini, ma probabilmente di origine orientale, è attestato in testimoni antichi molto diversi. Tra questi, i più notevoli sono il codice di Beza (greco-latino, vangeli-At), il codice Glazier (copto di Ossirinco, At 1-15) e la versione siriaca harcleense, e in particolare le sue lezioni marginali (sy^{hmg}) per At. Bisogna anche ricordare: i manoscritti della Vetus Latina (che rappresentano numerose versioni precedenti la Vulgata), i due manoscritti di una versione siriaca dei vangeli anteriore alla Peshitta ($sy^{s.c.}$), i codici Laudiano (greco-latino, At), Claromontano (greco-latino, Paolo), una ventina di minuscoli greci dei quali il più antico è il 2.138 (datato 1072) e il più conosciuto è il 614 (XIII secolo), e infine le più antiche citazioni patristiche in ogni lingua, i cui più antichi testimoni conservano, a un tasso variabile, delle varianti "occidentali". Testo antico, è anche un testo universale. Ma è, al tempo stesso, poco omogeneo: non è, propriamente parlando, un tipo di testo. In generale sembra infatti che si debba distinguere, tra i testimoni, quelli che documentano un testo non recensito da quelli che conservano uno stadio già revisionato. Questo non è però il giudizio più diffuso. Generalmente si può constatare che il testo "occidentale" esiste già nel II secolo e si discosta fortemente dagli altri tipi di testo. Da cosa deriva questa differenza? Questo è il punto sul quale si arenano le varie teorie. In mancanza di meglio, si ammette che si tratta di un testo o corrotto o di origine popolare che mescola abusivamente più revisioni o che testimonia il persistere di tradizioni orali accanto alla redazione scritta delle opere. La realtà ci sembra un'altra. Per motivi culturali a partire dal 140 i libri del NT sono stati rivisti. Queste revisioni, diversamente seguite, provocano una sconnessione nella trasmissione dei testi. Alcuni rari manoscritti greci (codice di Beza) e copti (codice Glazier) conservano ancora un testo non recensito, il più vicino al testo primitivo tra quelli che possediamo; mentre gli altri sono i testimoni delle prime recensioni latine, siriache (versioni antiche) o greche (codice Claromontano, gruppo 2138 e tipo palestinese; cfr. infra). Così, per i vangeli il testo "occidentale" accoglie almeno quattro tipi di testo, dei quali tre sono recensionali (due latini e uno siriaco), e per le epistole cattoliche due tipi, tutti e due recensionali (uno latino e uno greco-siriaco).

D *"Testo palestinese" ("cesareense")*. Esiste un quarto tipo di testo, molto simile ai primi due, la cui esistenza è un po' meno sicura, è il tipo "palestinese" (per i vangeli si dice piuttosto "cesareense"). Gerolamo accenna a un tipo che si ricollega a Origene, diffuso in Palestina da Panfilio ed Eusebio. Il tipo "palestinese" è attestato, per i vangeli, in un unciale greco tardivo, Theta 038 (IX secolo?, originario della Georgia), in due gruppi di minuscoli f^{1} e f^{13}, nei minuscoli 28 (XI secolo), 565 (IX secolo), 700 (XI secolo), ma anche, in parte, in alcuni esemplari più antichi come W032 (V secolo) per Mc. Questi testimoni contengono alcune varianti molto curiose. Nell'insieme del NT i testimoni "palestinesi" in generale contengono un certo numero di varianti che appartengono agli altri tipi, così che questo raggruppamento non è facile da osservare e si è avuta la tentazione di non riconoscere che i tre tipi precedenti. Gli altri testimoni che è importante ricordare, sono i seguenti:

— un gruppo di minuscoli greci dei quali il più antico, il 1739, risale alla metà del X secolo e contiene dei riferimenti marginali soprattutto all'opera di Origene; per At questo manoscritto mescola varianti "occidentali" a varianti "alessandrine"; per Paolo e per le epistole cattoliche, il suo testo è molto vicino al tipo "alessandrino", ma presenta concordanze significative con P^{72} (IV secolo), l'Ephraemi rescriptus (V secolo) e l'antica georgiana, che dimostrano trattarsi veramente di un quarto tipo di testo, legato a una origine palestinese. Quello che noi chiamiamo tipo "palestinese" probabilmente non ha una sua unità, ma raggruppa una parte del lavoro di recensione fatto, dalla seconda metà del II secolo, contemporaneamente in Palestina e in Egitto;

— il papiro Bodmer P^{72} e l'Ephraemi rescriptus, considerati generalmente "alessandrini", appartengono invece a questo tipo "palestinese";

— per quanto riguarda le versioni, oltre all'antica georgiana, che abbiamo appena citato, bisogna ricordare la versione armena e ciò che rimane della traduzione aramaica (o siro-palestinese) del NT.

L'interesse del tipo "palestinese", oltre che nelle "grandi" varianti, (delle quali non conosciamo bene la vera portata), risiede nel fatto che esso qualche volta è più conservatore del tipo "alessandrino" (più caratterizzato dalla preoccupazione della concisione) e perciò tramanda una forma antica del testo, che rappresenta una delle prime recensioni, realizzata nel II secolo in Palestina.

Bibl. Ad 2: G.E. Weil, *Initiation à la Massorah*, Leiden, 1964; F.M. Cross-S. Talmon (ed.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge Massacbusetts-London, 1978; D. Barthélemy, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OrbBibOr 21, 1978; E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, London, 1980. [D. Barthélemy (éd.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament. I-III* (= OBO 50/1-3), Fribourg/Göttingen, 1982-1992; B.K. Waltke, *Aims of Old Testament textual criticism*, WestTJ 51, 1989, 93-108; P.G. Borbone, *Il libro del profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico* (= QuadHen 2), Torino, 1990; H. Minkoff, *The Aleppo Codex: ancient Bible from the Ashes*, BR 7,4, 1991, 22-27. 38-40; G. Miletto, *L'Antico Testamento ebraico nella tradizione babilonese. I frammenti della Genizah* (= QuadHen 3), Torino, 1992; B. Ognibeni, *Contributi italiani alla critica del testo dell'Antico Testamento*, RivB 41, 1993, 31-72]. JMarg

Ad 3: B.F. Wescott-F.J. Horst, *The N.T. in Greek, Introduction*, Cambridge, 1881; H. von Soden, *Die Schriften des N.T. I. Untersuchungen*, Berlin, 1902-10; K. Lake-R. Blake-S. New, *The Caesarean Text of the Gospel of Mk*, HarvTR 21, 1928, 207-404; J. Duplacy, *Classification des états d'un texte*, RHText 5, 1975, 249-309 (bibliografia); *C.* Amphoux, *La parenté textuelle de Sy^h et du gr. 2138 dans Jc*, Bb 62, 1981, 259-271; *C.* Amphoux-B. Outtier, *Les leçons des versions géorgiennes de Jc*, Bb 65, 1984, 365-376. [K. Aland, *Il testo del Nuovo Testamento*, Prefazione di C.M. Martini (= CSANTSup 2), Genova, 1987; J. Duplacy, *Études de critique textuelle du Nouveau Testament* (= BETL 78), Leuven, 1987; G.D. Kilpatrick, *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism. Collected Essays*, edited by J.K.E. Elliott (= BETL 96), Leuven, 1990]. CAmph

TETRAGRAMMA DIVINO →Jahweh.

TETRARCA In gr. *tetrarchēs;* principe di una tetrarchia, cioè di un quarto di una regione o di un antico regno. Si tratta di un titolo dato in epoca romana ai governanti dinastici di territori compositi (cfr. Erode Filippo II ed Erode Antipa: Mt 14,1; Lc 3,1.19; 9,7; At 13,1), in antitesi a →etnarca che governava un *ethnos*, cioè un popolo omogeneo per razza e tradizioni (cfr. Archelao). CSaul

TETTO, TERRAZZO In ebr. *gāg;* in greco *stegē;* i tetti delle case in Oriente erano (e sono ancora) il più delle volte costituiti da terrazzi. Poggiano su travi; gli interstizi sono riempiti con rami e legni; il tutto è ricoperto con uno strato di argilla e livellato con un cilindro di pietra che si poteva sistemare dopo ogni stagione delle piogge. Quando Lc 5,19 (cfr. Mc 2,4) parla di tegole, si adegua alle usanze romane (→casa). Per la costruzione del tetto delle case comuni, era sufficiente il sicomoro locale; per costruzioni più importanti si importavano i cedri del Libano. Il tetto-terrazzo doveva essere sempre munito di una balaustra (Dt 22,8). Sul terrazzo si costruiva sovente un piccolo chiosco, accessibile tramite una scala. Si stava volentieri sul tetto o nel chiosco (Gdc 16,27; 2Sam 11,2; Is 22,1; Mc 13,15 par.); vi si sistemavano gli ospiti (1Sam 9,25s); vi si deponevano i morti (1Re 17,23; 2Re 4,34s; At 9,37.39) e vi si cercava la solitudine (Pr 21,9; 25,24; At 10,9). Talvolta sul tetto si montava una tenda di tela (2Sam 16,22) o una capanna di rami (Ne 8,16), o anche un altare (2Re 23,12; Ger 19,13; 32,29; Sof 1,5): a Ugarit, l'*Epopea di Keret* mostra Keret che sacrifica sui tetti (1,62s; 156s). Il tetto serviva anche per farvi seccare gli steli di lino (Gs 2,6). Sui tetti che non venivano curati, cresceva l'erba (2Re 19,26; Is 37,27; Sal 129,6), ma essa seccava prima di fiorire. In epoca greco-romana si vede apparire il tetto a doppia pendenza, soprattutto per le sinagoghe.

Bibl. BRL^2, 54. AvdB-ALem

TEUDA In greco *theudas*, abbreviazione di *theodōros*, "dono di Dio"; capo di un gruppo di insorti ebrei; riuscì a reclutare un certo numero di partigiani, ma fu ucciso e i suoi partigiani dispersi e finiti nel nulla. Nel suo discorso davanti al Sinedrio Gamaliele ricorda la fine di T. (e di Giuda il Galileo), per far sì che i Giudei lascino in pace gli apostoli; il tempo avrebbe dimostrato se l'opera degli apostoli era voluta o no da Dio (At 5,36-39). Giuseppe Flavio (*A.J.* 20,5,1) riferisce che sotto il governatore romano Cuspio Fado (44-46) un profeta T. aveva trovato molti partigiani promettendo di far loro passare il Giordano a piedi asciutti, come Giosuè, ma i romani, per precauzione, lo uccisero. È probabile che sia lo stesso T. di At. Luca, nel porlo prima di Giuda Galileo (v. 31), conosciuto anche da Giuseppe Flavio e che può essere collocato nel 6 d.*C.*, commette senza dubbio un'inesattezza dovuta alla distanza dai fatti nel momento in cui egli scrive. Lo stesso quando fa parlare Gamaliele (ca. 40 d.*C.*) di T. (ca. 44-46 d.*C.*). AvdB-MdeM

TIARA In ebr. *keter;* ornamento del capo dei sovrani medi e persiani. Questo ornamento regale era portato anche dalla regina (Est 1,11; 2,17) e persino dai cavalli del carro del re (6,8). →diadema.

JLong

TIATIRA In greco *thyateira;* oggi Akhisar in Turchia; città della Lidia, sulla strada tra Pergamo e Sardi. Conosciuta come Pelopia in epoca arcaica, fu fornita di una guarnigione da Seleuco I e prese il nome di T. Attualmente non resta alcuna vestigia visibile; era rinomata per i suoi tessuti; Paolo è ricevuto a Tessalonica da Lidia, commerciante di porpora della città di T. (At 16,14-15). La comunità cristiana è destinataria di una delle lettere di Ap (1,11) e si sente rimproverare perché consuma carni consacrate agli idoli (Ap 2,18-29). CSaul

TIBCAT In ebr. *ṭebaḥ* (correzione di *beṭaḥ* in 2Sam 8,8 secondo 1Cr 18,8 e la Peshitta), *tibḥāt* (1Cr 18,8); località del regno di Zoba, presa e sac-

cheggiata da Davide; si tratta certamente della Tubiḫi delle lettere di El-Amarna. MDef

TIBERIADE In greco *tiberias;* villaggio sulla riva occidentale del lago di Genezaret, ricostruito come città da Erode Antipa verso il 20 d.C. con il nome di T. in onore dell'imperatore Tiberio; attualmente eṭ-Ṭabariye, 11 km a sud di Cafarnao e 24 km a nord-est di Nazaret. Posto sull'area dell'antico cimitero di Cammat, questo nuovo insediamento provocò indignazione nei pii Ebrei, ma la vicinanza di sorgenti calde attirò rapidamente la popolazione. I resti archeologici sono poco importanti, ma è noto che T. aveva uno stadio, un palazzo dal tetto dorato e una sinagoga. T. è poco nominata nel NT (Gv 6,1; 6,23; 21,1). Possedimento di Erode Agrippa I nel 39, ritornò sotto l'autorità dei governatori della Giudea nel 44, prima di essere data a Erode Agrippa II nel 54. Nel 67 partecipò fiaccamente alla rivolta e uno dei suoi capi, →Giusto di T., si oppose con forza a Giuseppe Flavio (*Vit.* 34-40; 175-178; 275; 355-410). Dopo la morte di Erode Agrippa II, verso il 93 d.C., T. sembra sia stata indipendente dato che conia monete proprie. Nel III secolo divenne la sede di un'importante scuola rabbinica, dove venne elaborato il Talmud palestinese. Gli scavi hanno messo in luce la porta principale della città fiancheggiata da due torri rotonde e il tracciato del bastione, opere che risalgono al tempo della fondazione di T.

Bibl. Abel, II, 483-484; EAEHL, IV, 1171-1177; Vogel, I, 93; II, 87-88; M. Avi-Yonah, *The Foundation of Tiberias,* IsrEJ 1, 1950, 160-169. CSaul

TIBERIO In greco *tibĕrios,* dal lat. *tiberius;* imperatore romano (14-37), figlio maggiore di Livia, seconda moglie di Augusto, il cui vero nome era T. Claudio. Poco amato da Augusto, fu tuttavia da lui adottato dopo la morte degli altri suoi presunti eredi. Formato alla filosofia stoica e appassionato di astrologia, si mostrò riservato circa gli onori che i suoi sudditi volevano rendergli. Nel 23 si ritirò a Capri, abbandonando la conduzione degli affari. Il ministero di Gesù e la sua passione avvengono durante il suo regno (Lc 3,1). CSaul

TIBNI In ebr. *tibnî;* sfortunato rivale di →Omri; si trovano dei nomi teofori paralleli nell'onomastica accadica: *tabni-ea,* "Possa Ea dare un figlio", o *tab-ni-ištar.* Il nome ricorda anche quello del fenicio Tabnit, sacerdote di Astarte e re dei Sidoniti (500-490), conosciuto attraverso le iscrizioni di Tabnit e di Eshmunazar (ANET, 662). Secondo l'ebr. *teben* può essere anche un soprannome, "uomo di paglia". Figlio di Ghinat (forse da accostare al toponimo Ghina all'estremità meridionale della grande pianura centrale), T. entra in competizione con Omri per la conquista del potere dopo il suicidio di →Zimri. Due modi di accesso alla sovranità si pongono uno di fronte all'altro: l'acclamazione da parte dell'esercito (Omri); l'elezione da parte dell'assemblea del popolo (T.). Questo rappresenta senza dubbio l'elemento più specificamente israelitico. Dopo una lotta durata forse quattro anni (885-881), T. è ucciso. La LXX aggiunge che suo fratello Ioram morì con lui (1Re 16,21-22).

Bibl. J.M. Miller, *So Tibni Died (1 Kings XVI 22),* VT 18, 1968, 392-394; J.A. Soggin, *Tibni, re d'Israele nella prima metà del XII sec. a.C.,* RSO 47, 1972, 171-176. JAun

TICHICO In greco *tychikos,* "fortuito"; cristiano d'Asia Minore, uno dei compagni di Paolo nel suo secondo viaggio a Gerusalemme (At 20,4s). L'apostolo lo inviò più tardi a Efeso (Ef 6,21; cfr. 2Tm 4,12) e a Colossi (Col 4,7-9) perchè gli mandasse un rapporto a Roma, circa quelle comunità. Secondo Tt 3,12 T. era anche andato a Creta.

AvdB-JLong

TIDEAL In ebr. *tid'āl;* re di Goim; combattè con →Chedorlaomer e i suoi alleati contro le città a sud del Mar Morto (Gen 14,1-11), e con loro fu vinto da Abramo (14,12-16). Il suo nome deriva da Tudḫalia che fu il nome di quattro re hittiti. Ma il personaggio, come i suoi alleati, non è identificabile e non permette di collocare Abramo nella storia. ABoud

TIFSACH In ebr. *tipsaḫ;* località alla frontiera settentrionale del regno di Salomone, secondo 1Re 5,4. Si tratta dell'attuale Tifsach sull'Eufrate, 150 km a nord di Palmira. MDef

TIGLAT-PILESER In ebr. *tiglat-pil'eṣer, tiglat-p'leser, tilgat piln'eser, tilgat pilneser,* forme ebraiche di *tukulti-apal-ešarra,* "la mia fiducia è nel figlio dell'Esharra" (G. Roux, *La Mésopotamie,* Parigi 1985, 247); nome di numerosi re dell'Assiria. T.-P. I (1115-1077) e II (967-935) non compaiono nella Bibbia. Vi compare invece T.-P. III (745-727). Arriva al potere dopo una rivolta nel 746. Aiutato dalla sua intelligenza, dal suo temperamento metodico e dalla sua combattività, ristabilisce il prestigio dell'Assiria. Fu il primo ad annettere al territorio assiro un certo numero di paesi conquistati. Per questa ragione merita di essere considerato il vero fondatore dell'impero. Fu lui a introdurre la pratica delle deportazioni di massa mescolando i diversi popoli. Organizzò il governo delle province e l'esercito. Le sue campagne in Siria-Palestina interessano più direttamente la Bibbia (ANET, 282-284; TPOA, 97-105). Non è sicuro che si debba identificare con Ozia di Giuda lo *azriya'u* di Giuda menzionato negli Annali (ANET, 282; TPOA, 97s). Il re Menachem di Israele è tra i suoi tributari (ANET, 283; TPOA, 92s; cfr. 2Re 15,19-20). Interviene contro la coalizione siro-efraimita. Ascalona si arrende, Damasco viene annessa, Israele amputato, mentre T.-P. favorisce la sostituzione di Pekach con Osea (TPOA, 99-103; 2Re 15,29-30). Acaz di Giuda che aveva chiesto il suo aiuto è inserito in una lista

di tributari (ANET, 282; TPOA, 104s; cfr. 2Re 16,5-9; cfr. 2Cr 28,20). Dopo il 734, in Mesopotamia, si verificano dei colpi di stato e il potere cade nelle mani di un arameo nel 731. Nel 728 egli lo riconquista sotto il nome di Pulu (il →(1) Pul della Bibbia) e l'anno successivo va "verso il suo destino".

Bibl. A. Alt, *Tiglatpileser III, erster Feldzug nach Palästina,* in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* II, München, 1953, 150-162; E. Vogt, *Die Texte Tiglat-Pilesers III, über die Eroberung Palästinas,* Bb 45, 1964, 348-354; H. Tadmor-M. Cogan, *Ahaz and Tiglathpileser in the Book of Kings: Historiographic Considerations,* Bb 60, 1979, 491-508; G. Roux, *La Mésopotamie,* Paris, 1985, 269-273 (note 409). JAun

TIGNA Traduzione dell'ebr. *neteq,* un'affezione cutanea di cui Lv 13,29-37 descrive minuziosamente il trattamento e che potrebbe anche essere la pitiriasi. Il termine t. può essere utilizzato anche come sinonimo di →tignola. JLong

TIGNOLA In ebr. *ʿāš* e *sās;* in gr. *sēs;* la Bibbia menziona la t. *(Microlepidoptera tineola)* a causa della sua capacità (o piuttosto quella delle sue larve) di annidarsi nelle stoffe e di consumarle (Gb 13,28; Sir 42,13; Mt 6,19; Gc 5,2); è anche l'immagine di ciò che attacca e distrugge (Sal 39,12; Is 50,9; 51,8; Os 5,12). Per mostrare la nullità dell'uomo, Gb 4,19 dice che egli è schiacciato come una t.; Gb 27,18 parla forse di un bozzolo di t. o di un ragno, altri traducono come "nido di uccello". HF-JCMar

TIGRI In ebr. *ḥiddeqel,* in accadico *idiglat,* in aramaico *diglat* o *diqlat,* oggi Dijla; uno dei grandi fiumi della Mesopotamia, che gli Assiro-Babilonesi avevano divinizzato. Formato da due corsi d'acqua che scendono dalle montagne dell'antico →Urartu, in Turchia orientale, ha una lunghezza di 2.000 km circa e bagna oggi Diarbekir, Mosul, Bagdad; si unisce all'Eufrate per formare lo Shaṭṭ el-Arab. Nell'antichità aveva un percorso leggermente differente e si gettava direttamente nel Golfo Persico dopo aver bagnato le capitali assire →Ninive, →(1) Calach, →Assur, e Ctesifonte, la residenza dei re →parti e sassanidi. I suoi principali affluenti di sinistra sono il Grande Zab, il Piccolo Zab e la Diyala. Gen 2,14 ne fa uno dei fiumi dell'Eden (cfr. Sir 24,25), Dn 10,4 lo chiama "il grande fiume" e Gdt 1,6 lo menziona tra l'Eufrate e l'Indo. Se Daniele ha la sua grande visione sulla riva del T., questo è un tratto stereotipato dei racconti di visioni, ritenute verificarsi sulla riva di un fiume (Dn 8,2.16; Ez 1,1; cfr. Sal 137,1; Bar 1,4s; At 16,13). Quanto a Tobia e all'angelo che lo accompagnava, avevano costeggiato il Tigri per andare in Media — cosa che non si capisce facilmente — e nel fiume avevano pescato il grosso pesce (Tb 6,2-6).

Bibl. RGTC, I-VIII (s.v. Idigina, Idiglat); CAH, I/1³, 58-62; RLA, V, 31s; F.R. Chesney, *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris,* London, 1850; F. Sarre-E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet,* Berlin, 1911-20. ELip

TIMEO In greco *timaios;* padre del cieco →Bartimeo (Mc 10,46). JMer

TIMNA In ebr. *timʿnah,* "territorio, porzione".
1 Località della montagna di Giuda, menzionata con Maon, Carmelo, Zif, Iutta, Ghibea, città che si trovano a sud di Ebron (Gs 15,57). Essendo nominata insieme a Gibea, erroneamente identificata con el-Jebā, molti autori l'hanno situata nel ḫirbet et-Tabbāna o Tabnā, 3 km a nord-ovest di el-Jebā e 20 km a sud-ovest di Gerusalemme. Ci si basa allora sul testo di Gen 38 che mette Adullam in rapporto con Timna; Adullam/(eš-Šēḫ Maḥkur) è situata 6 km a sud-ovest di ḫirbet Tabnā. Ma è meglio rispettare il contesto e cercare un luogo a sud di Ebron.
2 Località della Sefela di Giuda; Giuda va ad Adullam e sposa Sua, una ragazza della regione. Più tardi, va a T. per la rasatura delle pecore e si unisce a sua nuora, Tamar (Gen 38,12-14). Collegato con l'epoca patriarcale, Gen 38 riguarda il periodo di insediamento delle tribù e la separazione da allora tra Giuda e i suoi fratelli; vi si possono vedere i primi legami della tribù di Giuda con i Cananei-Filistei. Il testo "spiega lo sviluppo della tribù di Giuda con un'avventura personale del suo antenato" (De Vaux, *Histoire ancienne d'Israel,* I, Parigi, 1971, 503). In questo racconto solo Adullam ha potuto essere identificato; gli altri luoghi che sono menzionati (Chezib e Enaim) non sono identificabili.
3 Località di Dan; la città viene identificata con il tell el-Baṭāši (tel Bātāš israeliano), situato 7 km a nord-ovest di Bet-Semes e 19 km a sud di Lod, nel wādi eṣ-Ṣarār (naḥal Sōrēk), e a est del tell Miqnē/Ekron (cfr. Gs 15,10-11); era stata erroneamente identificata con ḫirbet Tibnē a sud, sud-ovest di Bet-Semes. T. è posta sul confine nord-ovest di Giuda, che passa a Bet-Semes e va verso il mare (Gs 15,10); sarebbe forse identificabile con T. nella Sefela. Si trova nella zona tra la Sefela e la pianura della Filistea. Fu attribuita alla tribù di Dan (Gs 19,43: *timnātāh*). All'epoca dei Giudici la città era occupata dai Filistei. Sansone si reca lì e sposa una ragazza di T. (Gdc 14,1-5). Fu probabilmente durante il regno di Davide che T. fu ammessa. Al tempo di Achaz (736-716) i Filistei invasero la Sefela e "presero Bet-Semes, Aialon, Ghederot, Soco... Timna e Ghimzo" (2Cr 28,18). Poco dopo la città è conquistata da Sennacherib (701) con "la pianura di Elteke, Ekron, Asdod..." (TPOA, 74-76; *tamna* in accadico). Tell el-Baṭāši è scavato da G.L. Kelm e A. Mazar dal 1977. La città dovrebbe essere stata fondata nel Bronzo Medio II. Era allora circondata da un terrapieno e da un fossato. La città del Bronzo Recente I non aveva mura. Sono stati trovati pochi elementi architettonici, tranne una grande abita-

zione distrutta verso il 1400. In questo periodo avrebbe subito due distruzioni. Nel Bronzo Recente II i muri delle case costruite sul pendio fungevano da mura. È stato scoperto un grande edificio, molto ben costruito, che era forse la residenza del governatore della città; vi si è trovato un sigillo di Amenofi III. La città sarebbe stata distrutta tre volte in questo periodo; verso il 1250 sarebbe stata in parte abbandonata e distrutta. Nel Ferro I i Filistei avrebbero fortificato la città, allora poco popolata e poveramente costruita in mattoni crudi. Nel Ferro II la città viene fortificata. Si accedeva alla città da una rampa orientata nord-sud a forma di "L"; la porta era formata da due torri imponenti. La città sarebbe stata distrutta verso la fine del IX secolo. Durante il periodo persiano il sito è occupato da pionieri che coltivano il terreno sopra le rovine della città.

Bibl. Abel, II, 481; EAEHL, IV, 1184-1203; Vogel, I, 93; II, 88; Z. Kallai, *Notes on Eltekeh, Ekron and Timnah*, BIES 17, 1952, 64; M. Naor, *Bet Dagon and Gederoth-Kidron, Eltekeh and Ekron*, Erls 1958, 124-128; M. Aharoni, *The Northern Boundary of Juda*, PEQ 90, 1958, 27-31; J.A. Emerton, *Somes Problems in Genesis xxxviii*, VT 25, 1975, 338-61; G.L. Kelm-A. Mazar, *Canaanites, Philistines and Israelites at Timna/Tel Batash*, Qadm 13, 1980, 89-107; G.L. Kelm-A. Mazar, *Chronique archéologique — Tell Batash*, RB 85, 94-96; 91, 1984, 410-20; id., *Three Seasons of Excavations at Tel Batash-Biblical Timnah*, BASOR 248, 1982, 1-36; A. Mazar, *Between Judah and Philistia: Timna (tel Batash) in the Iron Age II*, Erls 18, 1985, 300-324. MBeau

TIMNAT-CHERES, TIMNAT-SERACH, TAMNATA In ebr. *timnah-ḥeres* (Gdc 2,9), *timnat-serah*, in greco *tamnatha* (1Mac 9,50), territorio dato a Giosuè dai figli d'Israele (Gs 19,50) e dove Giosuè fu sepolto (Gs 24,30; Gdc 2,9); la città è fortificata da Bacchide (1Mac 9,50); oggi ḫirbet Tibne, 20 km a nord-est di Lod. MDef

TIMDNE In greco *timōn;* uno dei →Sette cristiani ellenisti a cui gli Apostoli affidano l'incarico del servizio ai poveri di Gerusalemme (At 6,5). →diacono. AvdB-MdeM

TIMDRATO DI DIO, CREDENTE IN DIO I timorati di Dio chiamati *sebomenoi* (At 13,50; 16,14; 17,4.17; 18,7) o *phoboumenoi ton theon* (At 10,2. 22; 13,16), erano dei semi-proseliti, che adottavano parzialmente i costumi giudaici come il *gēr tôšāh* della letteratura talmudica (BabAZ 64 b). Malgrado la menzione di *sebomenoi prosēlutoi* in At 13,43, i timorati di Dio devono essere ben distinti dai proseliti. Le informazioni di origine giudaica sui timorati di Dio sono rare e non si sa quali fossero i loro obblighi di fronte alla Legge. Si suppone che dovessero rispettare almeno il riposo del sabato e le prescrizioni alimentari. Il numero dei semi-proseliti giunti a diverse tappe dalla conversione doveva essere relativamente elevato (cfr. Giuseppe Flavio, *c.Ap.* 2,39). In Palestina il centurione Cornelio è chiamato timorato di Dio (At 10,2.22). Paolo incontra dei timorati di Dio ad Antiochia di Pisidia (At 13), a Filippi (At 16,14), a Tessalonica (At 17,4) ad Atene (At 17,17) e a Corinto (At 18,7). Dovevano essere numerosi a Roma, dove venivano chiamati *metuentes*. Giovenale (*Satire* 14,96-106) e Orazio (*Satire*, 1,9,68-72) descrivono il loro modo di vivere o se ne prendono gioco. Se le iscrizioni delle catacombe ebraiche a Roma contengono solo una ventina di riferimenti possibili a dei proseliti e a dei timorati di Dio, soprattutto donne, è perché questi non si convertivano completamente e non avevano diritto a un posto in un cimitero ebraico. È dunque probabile che nessun *metuens* nel vero senso della parola sia seppellito in una catacomba ebraica a Roma (cr. J. Frey, CIJ, 1, 390).

Bibl. DBS, VIII, 1353-1356; ExWNT, III, 410-413; Schürer, III, 150-188; ThBNT, I, 395-398; THAT, I, 409-412; THAT, I, 979-991; TWNT, III, 124-128; VI, 727-745; VII, 169-172; X/2, 1249; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu*, Leipzig, 1909, 150-188; K. Romaniuk, *Die "Gottesfürchtigen" im N.T.*, Aeg 44, 1964, 66-91; B. Lifshitz, *Du nouveau sur les "sympathisants"*, JStJud 1, 1970, 77-84; F. Siegert, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, JStJud 4, 1973, 109-164. ELip

TIMORE In ebr. *yir'āh*, in gr. *phobos;* gli storici del sentimento religioso parlano del sentimento di t. (da distinguere dalla semplice paura). Sembra inerente all'esperienza del divino, percepito come *mysterium tremendum et fascinosum*. È il caso della Vergine durante l'Annunciazione (Lc 1,30), dei pastori di Betlemme (Lc 2,9) o dei testimoni dei miracoli di Paolo (At 19,17).

1 AT Le espressioni "t. di Jahweh", "temere Dio" occupano più posto nell'AT di quelle che esprimono l'amore. Anche se questo t. sia stato in origine causato dal terrore per il Dio spaventoso e dal sentimento del nulla della creatura e del peccato di fronte al Dio trascendente e santo, il t. non si limita all'angoscia ma è accompagnato dal desiderio dell'amore di Dio: all'idea che Dio è un re che ispira t., Israele unisce anche l'idea di un padre che ama. Questi due sentimenti sono stati messi in luce dai profeti. Il t. si avvicina dunque al rispetto (Ml 1,6), all'amore (Dt 10,12). Il t. di Dio abbraccia tutta la religione; è l' →inizio della "saggezza" non nel senso che è il punto di partenza, ma che è l' "essenziale" della saggezza, il fondamento della religione (Pr 1,7; Sir 1,14-21; Sal 111,10); è una delle qualità del Messia (Is 11,2s). I rabbini amano chiamare Dio "Padre", il che testimonia un sentimento diverso da quello del t. servile.

2 NT Il NT usa meno spesso il termine t., tuttavia conosce bene il t. come atteggiamento religioso davanti a Dio: è una cosa temibile cadere nelle mani del Dio vivente (Eb 10,31) che ha il potere di salvare o di condannare (Gc 4,12; Mt 10,28). Liberati grazie a Cristo dal peccato e dalla collera di Dio, noi abbiamo, tramite lo Spirito, accesso al Padre, e siamo

fiduciosi come bambini, senza t. (Ef 3,12; Rm 8,15). L'amore perfetto bandisce il t. (1Gv 4,17s) perché questo è servile e teme il castigo; ma è un t. che dà all'amore la sua autenticità, dato che non potrebbe esserci amore nello sfrontato senza t., a meno che non si renda sgradevole. San Giovanni della Croce potrà parlare del perfetto t. del Figlio che è identico al suo perfetto amore per il Padre; così lo Spirito di t. del Signore gli è attribuito con la profezia d'Is 11,3. Molti personaggi del NT sono caratterizzati da questo atteggiamento, come Simeone (Lc 2,25) o Cornelio di Cesarea (At 10,22).
Nella sua vita terrena il cristiano è sempre esposto alla caduta (1Cor 10,12; 1Gv 2,1); ecco perché c'è sempre da temere (Rm 11,20; Fil 2,12) e da conservare la coscienza della nostra debolezza.

Bibl. TWNT, III, 124-128; VII, 168-195; TWAT, III, 869-893; THAT, I, 765-778; DictSpir, II, 2463-2511; H.A. Brongers, *La crainte du Seigneur,* OTS 5, 1948, 151-179; R. Pfeiffer, *The Fear of God,* IsrEJ 5, 1955, 41-48; P. Van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, II, Tournai, 1956, 98-101; L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'A.T.*, LD 63, 1970; P. Martin, *Crainte de Dieu, don de l'Esprit,* VieSp 132, 1978, 405-408; M.L. Barré, *"Fear of God" and the World View of Wisdom,* BibTB 11, 1981, 41-43. GV-JGol

TIMOTEO In greco *timotheos*, "che onora Dio".
1 Stratega siriano di Galaaditide, sconfitto nel paese degli Ammoniti e in Galaaditide da Giuda Maccabeo (1Mac 5,6-7.34.37-43; cfr. 2Mac 8,30; 9,3; 12,10-25). Secondo 2Mac 10,24-38 T. fu assediato in Ghezer e ucciso da Giuda Maccabeo. A meno che non si supponga che il T. citato in questo passo (e forse anche quello di 2Mac 8,30; 9,3) non sia lo stratega di Galaaditide, l'episodio si scontra con delle difficoltà cronologiche (si ritrova T. vivo poco dopo, in 2Mac 12,10-25) e storiche (secondo 1Mac 13,43; 14,34 Ghezer fu presa solo sotto Simone Maccabeo).
2 Compagno di viaggio di Paolo, nato a Listra da padre pagano e da madre ebrea credente (Eunice). Paolo prese T. come compagno di viaggio dietro raccomandazione della comunità cristiana di Listra. Accompagna Paolo nel secondo e terzo viaggio (At 17,14s; 18,5; 19,22; 20,4); l'apostolo gli affidò una speciale missione per Tessalonica (1Ts 3,2), la Macedonia (At 19,22) e Corinto (1Cor 4,17; 16,10; 2Cor 1,19). Condivise la prima prigionia di Paolo (cfr. gli indirizzi di Col 1,1; Fm 1,1; Fil 1,1; cfr. Fil 2,19; Eb 13,23, che annunciano la sua liberazione). Secondo la testimonianza delle lettere pastorali accompagnò ancora Paolo, ma questi gli chiese di rimanere a Efeso (1Tm 1,3). Durante la seconda prigionia Paolo lo mandò a Roma (2Tm 4,21). La tradizione considera T. come vescovo di Efeso.

Bibl. W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus,* Gütersloh, 1925, 24s. AvdB-ALac

TIMOTEO, LETTERE →pastorali, epistole.

TIRACA In ebr. *tirhāqāh*, dall'eg. *thrq* (cfr. acc. *tarqû;* la LXX ha *tharaka* e Manetone *tarakos*); nome straniero del terzo faraone della venticinquesima dinastia ("dinastia etiopica": la Bibbia lo chiama "re di Kush"). Secondo 2Re 19,9 (cfr. Is 37,9) avrebbe perseguito una politica anti-assira già al tempo di Sennacherib, ma questo dato solleva una difficoltà di cronologia, poiché T. aveva allora solo dieci anni; esso si fonda senza dubbio sulla fama che questo re raggiunse più tardi (G. Goossens). Le iscrizioni di Assarhaddon (AOT 358) e di Assurbanipal (il cilindro decagonale di Rassam) riportano come gli Assiri ebbero ragione di T. nel corso di numerose campagne (674; 671; 669; 667).

Bibl. G. Goossens, *Taharqua le conquérant,* CdÉ 22, 1947, 139-244; J.M.A. Janssen, *Que sait-on actuellement du pharaon Taharqa?,* Bb 34, 1953, 23-43; W.F. Albright, BASOR 130, 1953, 4-11. AvdB-ALac

TIRANNO In greco *tyrannos*, "dinasta"; probabilmente un retore, che disponeva a Efeso di una "scuola" pubblica. In essa Paolo predicò ogni giorno (il pomeriggio secondo il codice di Beza) per due anni, dopo che i Giudei gli avevano proibito la sinagoga (At 19,9s). AvdB-JMer

TIRAS In ebr. *tîras*, in greco *thiras;* discendente di Iafet secondo Gen 10,2; 1Cr 1,5. La sua menzione tra i paesi e i principi di Anatolia suggerisce di identificare in T. oppure *Tereus* il mitico re dei Traci (Eschilo, *Le supplici* 60; Tucidide, *Storia della guerra del Peloponneso* 2,29; Aristofane, *Uccelli,* 15,101), la cui tribù dei Treri era penetrata in Asia Minore all'inizio del VII sec. a.C., o più probabilmente i Tirreni, i *tursēnoi* dei Greci, che sarebbero stati imparentati con i Lidi (Erodoto, *Storie* 1,57. 94) e che si identificano, da una parte, con i *toureš*, uno dei Popoli del Mare, dall'altra, con gli Etruschi dell'Italia antica. Bisogna notare che la forma originaria del nome in Gen 10,2 e 1Cr 1,5 avrebbe potuto essere *twrs* invece dell'attuale *tyrs.* ELip

TIRO In ebr. *ṣōr*, in fenicio *ṣr*, nei documenti di Ebla forse *ṣā-a-ru*^{12}/*ar*^{ki}, *ṣurru/ṣūru*, in eg. *ḏr*, in greco *tyros*, in latino *tyrus, tyros* o *sarra*, oggi Ṣūr; città della Fenicia meridionale, 35 km a sud di →Sidone. Costruita in origine su due isolotti rocciosi, a cui deve probabilmente il suo nome di *ṣr*, "roccia", T. fu ingrandita nel X secolo a.C. da Chiram I (ca. 962-929 a.C.) che unì i due isolotti tra loro e li sistemò con lavori di terrazzamento (Giuseppe Flavio, *c.Ap.* 1,113). Fu in quest'epoca che T. divenne la città principale della Fenicia, che il culto del dio poliade Melqart, "Re della Città", identificato più tardi con Ercole (cfr. 2Mac 4,18-20), ricevette la sua forma "canonica" e che l'espansione culturale e commerciale della città prese slancio. Chiram I ebbe buone relazioni con Davide (2Sam 5,11; 1Cr 14,1) e soprattutto con Salomone (1Re 5,15s). Salomone gli cedette il distretto di →Cabul (1Re 9,11b-14) e Chi-

ram gli forni legname prezioso ed esperti artigiani in cambio di grano e olio (1Re 5,16-25; 2Cr 2,2-15). T. dipendeva infatti dalla terraferma per il suo rifornimento e anche per l'acqua potabile che veniva dalla sorgente di Rās el-ʿĒn, presso la quale il luogo del tell Rašīdīye corrisponde verosimilmente alla T. continentale, chiamata *usū* in accadico e *hē palai turos*, "antica Tiro", in greco (Giuseppe Flavio, *A.J.* 9,285). L'acquisto della regione di Kabul mostra d'altronde che a partire dal X sec. a.C. i possedimenti di T. si estendevano oltre le "Scale di →Tiro" (1Mac 11,59), in greco *klimax turou* o *turiōn*, strada a balzi che superava a Rās en-Nāqūrā l'attuale frontiera libanese-israeliana e dava accesso alla spaziosa pianura di →Acco. Gli abitanti di T. furono sempre interessati a questa regione, da cui traevano una parte ragguardevole del loro approvvigionamento di derrate alimentari. Così non stupisce il fatto che le loro relazioni con il regno d'Israele siano sfociate nel IX sec. in un matrimonio dinastico, quello della figlia del re Ittobaal I di Tiro (ca. 878-847 a.C.), Gezabele, con Acab (1Re 16,31-33) e che l'epitalamio regale del Sal 45 sia stata composto per le nozze di un re israelita con una principessa di Tiro (Sal 45,13). Era del resto l'epoca in cui Assurnasirpal, Salmanassar III e Abad-nirari III conducevano le loro campagne in Siria, in Fenicia e Israele, inducendo i principi di queste regioni a coalizzarsi per far fronte al pericolo. L'obiettivo principale delle campagne assire era allora quello di riscuotere il tributo, specie quello delle ricche città fenicie tra le quali T. teneva il primo posto (ANET³, 276b.280b. 281b).

Questi doni offerti ai re d'Assiria portavano indubbiamente a ricercare nuove fonti di approvvigionamento in metalli preziosi, avori, prodotti esotici, e favorivano così l'espansione e l'emigrazione fenicie di cui Tiro fu la grande protagonista. Sono gli abitanti di Tiro che colonizzano le coste cipriote prima di fondare, verso l'814 a.C., la →Cartagine d'Africa, che non dimenticò mai le sue origini da Tiro. L'apice di questa espansione, che raggiunse le sponde dell'Andalusia e del Marocco, sembra situarsi nell'VIII secolo a.C., epoca in cui Tiglat-Pileser III e i suoi successori cominciarono a immischiarsi negli affari interni delle città fenicie, esigendo un tributo sempre più pesante. Il trattato di vassallaggio concluso verso il 675-670 a.C. tra Assarhaddon e il re Baal I di Tiro limitava la libertà d'azione di quest'ultimo, ma riconosceva implicitamente il ruolo insostituibile della flotta commerciale di Tiro. L'estensione del commercio di Tiro è descritta in Ez 27,12-24, passo in prosa che deve essere basato su una documentazione risalente al VII-VI secolo a.C. Tiro, infatti, perse la sua importanza a favore di Sidone dopo l'assedio di Nabucodonosor II nel 585 a.C. che durò tredici anni (Giuseppe Flavio, *c. Ap.* 1.156). Tuttavia, contrariamente alle previsioni di Ez 26-28 (cfr. Am 1,9s; Zc 9,3s) e all'oracolo su Tiro di Is 23, la città insulare non fu presa d'assalto e distrutta (Ez 29,17s-20), ma riconobbe la sovranità babilonese. Solo Alessandro Magno riuscirà a impadronirsi della città, che mise a sacco nel 332 a.C. dopo aver costruito la diga attraverso la quale i soldati macedoni compirono l'assalto e che formò poi la spina dorsale dell'istmo che unisce oggi la T. insulare alla terraferma. Malgrado le distruzioni subite nel 332, T. ritrovò rapidamente la sua prosperità sotto i Tolomei. Governata fino al 274 a.C. da una dinastia locale, poi amministrata da sufeti o "giudici", fu conquistata nel 200 a.C. dai Seleucidi (cfr. 2Mac 4,18), ma divenne città libera nel 126 a.C., concludendo ben presto un'alleanza con Roma. In epoca greco-romana T. mantenne stretti rapporti commerciali e culturali con la Palestina, come mostra 2 Mac 4,18-20, nonché il gran numero di monete che vi furono ritrovate. L'egemonia di T. si estendeva del resto fino all'Alto Giordano e non sorprende quindi che "Tiro e Sidone" siano menzionate spesso nel NT (Mt 11,21s; 15,21; Mc 3,8; 7,31; Lc 6,17; 10,13s; At 12,20). Si tratta però solo di un'espressione stereotipata, dal momento che le sole menzioni concrete di T. nel NT sono quelle di Mc 7,24 dove "il territorio di Tiro" potrebbe designare l'Alta Galilea, e At 21,3-7, dove si vede Paolo fermarsi sette giorni presso i cristiani di T. nel corso del suo terzo viaggio missionario. Sebbene la città moderna ricopra una gran parte della T. antica, degli scavi e dei sondaggi vi furono compiuti fin dal 1860, specialmente a partire dal 1947, sotto la direzione dell'emiro M. Chéhab. Queste ricerche hanno portato alla luce vestigia di epoca ellenistica, romana e bizantina, ma gli strati più antichi furono raggiunti solo raramente, in particolare in un sondaggio praticato nel 1973-74 da P.M. Bikai.

Bibl. Abel, II, 488s; BRL², 349s; EJ, XV, 1488-1490; PW, VII, 1875-1908; E.G. Hengstenberg, *De Rebus Tyriorum*, Berlin, 1832; E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864, 527-694; F. Jeremias, *Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's*, Leipzig 1889; W.B. Fleming, *The History of Tyre*, New York, 1915 (anast.: 1966); D. Le Lasseur, *Mission archéologique à Tyr*, Syria 3, 1922, 1-26.116-133; A. Poidebard, *Un grand port disparu, Tyr. Recherches aériennes et sous-marines (1934-1936)*, Paris, 1939; E.N. Wright, *News about Old Tyre*, BA 2, 1939, 20-22; J. Liver, *The Chronology of Tyre at the Beginning of the First Millennium B.C.*, IsrEJ 3, 1953, 113-120; J.M. Panuela, *La inscripción asiria IM 55644 y la cronologia de los reyes de Tiro*, Sefarad 13, 1953, 217-237 (tav. I) 14, 1954, 3-42; W.F. Albright, *The New Assyro-Tyrian Synchronism and the Chronology of Tyre*, AIPHOS 13, 1953 (= *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles, 1955), 1-9; H.P. Rüger, *Das Tyrusorakel Ezechiel 27*, diss-Tübingen, 1961; M. Chéhab, *Tyr à l'époque romaine*, MUSJ 38, 1962, 1-40 (tavv. 1-9); B. Mazar, *The Philistines and the Rise of Israel and Tyrus*, PrIsrAcScHum 1/7, 1964; J. Lindblom, *Der Ausspruch über Tyrus in Jes. 23*, ASTI 4, 1965, 56-73; H.J. van Dijk, *Ezekiel's Prophecy on Tyre (Ez 26,1-28,29). A New Approach*, Roma, 1968; M. Chéhab, *Sarcophages à reliefs de Tyr*, BMusBeyr 21, 1968; id., *Tyr*, Beirut, 1969; F.C. Fensbam, *The Treaty between the Israelites and Tyrians*, in *Congress Volume, Rome, 1968*, VTS 17, 1969, 71-87, N. Jidejian, *Tyre trough the Ages*, Beirut, 1969;

A. Ben-David, *Jerusalem und Tyrus. Ein Beitrag zur palästinischen Münz — und Wirtschaftsgeschichte (126 a.C.-57 p.C.)*, Tübingen, 1969; J.B. Ward-Perkins, *The Imported Sarcophagi of Roman Tyre*, BMusBeyr 22, 1969, 109-145; É. Lipiński, *Baʿli-Maʿzer II and the Chronology of Tyre*, RSO 45, 1970, 59-65; H. Frost, *Recent Observations on the Submerged Harbourwork at Tyre*, BMusBeyr 24, 1971, 103-111; G. Pettinato, *I rapporti politici di Tiro con l'Assiria alla luce del "trattato" tra Assarhaddon e Baal*, RStFen 3, 1975, 145-160; P.M. Bikai, *The Pottery of Tyre*, Warminster, 1978; É. Lipiński, *The Elegy on the Fall of Sidon in Isaiah 23*, ErIs 14, 1978, 79-88 (spec. 86-88); R.S. Hanson, *Tyrian Influence in the Upper Galilee*, Cambridge Massachusetts, 1980; H. Donner, *Israel und Tyrus im Zeitalter Davids und Salomos*, JNWSemLg 10, 1982, 43-82; G. Pettinato, *Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, 1, Roma, 1983, 107-118 (v. 108); F. Mazza, *Le fonti classiche per la più antica storia fenicia: Giuseppe Flavio e la dinastia dei re di Tiro*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, I, Roma, 1983, 239-242; F.C. Fensham, *The Relationship between Phoenicia and Israel during the Reign of Ahab*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, 1, Roma, 1983, 589-594; E. Gubel-É. Lipiński-B. Servais-Soyez (ed.), StPhoen 1-2, 1983, 3-147; M. Chéhab, *Fouilles de Tyr*, BMusBeyr 33-36, 1983-86; C. Newson, *A Maker of Metaphors — Ezekiel's Oracles against Tyre*, Interpr 38, 1984, 151-164; É. Lipiński, *Products and Brokers of Tyre according to Ezekiel 27*, StPhoen 3, 1984, 213-220; P. Bordreuil, *Attestations inédites de Melqart, Baal Ḥamon et Baal Ṣaphon à Tyr*, StPhoen 4, 1986, 77-86; P. Naster, *AMBROSIAI PETRAI dans les textes et sur les monnaies de Tyr*, StPhoen 4, 1986, 361-371. ELip

TIRO, SCALA DI In greco *klimax turou;* limite settentrionale del distretto di Simone Maccabeo (1Mac 11,59); è la strada costiera a scale del rās en-Nāqūrā (capo Bianco), 20 km a nord di Acco, sull'attuale confine libanese-israeliano. JLong

TIRSO In greco *thyrsos;* nella religione greca il t. è un bastone sormontato da una pigna e avvolto di pampini e di edera, portato dai seguaci di Dioniso. L'uso di *thyrsos* nella Bibbia riflette o uno stile castigato (2Mac 10,7 chiama *thyrsos* i tradizionali rami della festa delle →Capanne), o usanze influenzate dall'ellenismo (in Gdt 15,12 le donne che fanno festa a Giuditta hanno delle corone di olivo e dei t.). JLong

TIRZA In ebr. *tirṣāh*, "caposaldo" (?); paese di Manasse (Nm 27,1; Gs 17,3); dopo Sichem divenne la residenza di Geroboamo I (1Re 14,17), Baasa (15,21-23; 16,6), Ela (16,8s), Zimri (16,5-18) e Omri. Quest'ultimo la lasciò dopo sei anni e si stabilì a Samaria che era appena stata edificata (16,23s). T. fu il punto di partenza del colpo di stato di Menachem (2Re 15,14-16). Il sito di T. è identificato con il tell el-Fārʿa, situato 11 km a nord-est di Nablus. Gli scavi hanno evidenziato una grande città del Bronzo Antico fornita di mura e porte fortificate. Un insieme di epoca israelitica, che comprende un palazzo non terminato, corrisponde senza alcun dubbio alla T. dei primi re d'Israele. Questo livello fu distrutto nell'VIII secolo a.C., forse nel 753, dagli Assiri.

Bibl. Abel, II, 485s (cf. RB 54-56.58-59.62-65, 1947-49.1951-52.1955-57); EJ, XV, 1153; RB 69, 1962, 212s; J. Gray, *Tell el Farʿa by Nablus. A "Mother" in Israël*, PEQ 84, 1952, 110-113; R. de Vaux, *The Excavations at tell el-farʿah and the Site of Ancient Tirzah*, PEQ 88, 1956, 125-140. AvdB-MDef

(1) TISBE In ebr. *tšby* (*tišbê?* TM: *tošābê*); patria di Elia (1Re 17,1); forse è l'attuale ḫirbet el-Hēdamūs, 27 km a sud-est di Bet-Sean. MDef

(2) TISBE In greco *thisbes* (l'Alessandrino ha *thibēs*); patria di Tobi (Tb 1,2); identificazione sconosciuta. MDef

TISI In ebr. *tîṣî*, "di Tisi", patria, sconosciuta altrove, di uno dei prodi di Davide (1Cr 11,45). MDef

TISRI In ebr. *tišrī;* nome di origine accadica (*tišrītu*, che significa "inizio", probabilmente in riferimento a un anno antico che cominciava in autunno) del settimo mese dell' →anno ebraico che incominciava a primavera; corrsponde pressappoco a settembre/ottobre. Questo mese comprende molte feste ebraiche: il Capodanno, il giorno dell' →Espiazione e la festa della →Mietitura o festa delle →Capanne. ALem

TITANI Interpretazione dell'ebr. *nᵉpîlîm* (Gen 6,4; Nm 13,33), in aramaico *nᵉpîlîn* (4QEnoch), in greco *naphēlim* o *gigantes* (LXX), "giganti". La storia dei Nefilim, letteralmente "aborti", era narrata nel *Libro dei Giganti*, in ebr. *gibbōrîm* (Gen 6,4), in aramaico *gabbārin* (4QEnoch). Era un'opera aramaica di cui si sono trovate parecchie copie frammentarie a Qumrân e di cui esisteva una versione manichea, parzialmente conosciuta dai testi di Turfan. L'opera faceva parte della letteratura di →Enoch e conservava un'antica leggenda popolare già usata dall'autore di Gen 6,1-4. Egli si limita tuttavia a ricordare che i Nefilim erano il frutto del matrimonio dei "figli di Dio" con le "figlie degli uomini", supponendo senza dubbio che la leggenda fosse nota ai suoi lettori.

Bibl. W.B. Henning, *The Book of Giants*, BSOAS II, 1943-46, 52-74; J.T. Milik, *Turfan et Qumrân. Livre des Géants juif et manichéen*, in *Festgabe K.G. Kuhn*, Göttingen, 1971, 117-127 (tav. 1); id., *The Books of Enoch*, Oxford, 1976, 298-339. ELip

(1) TITO In greco *titos*, dal latino *titus;* prenome di un legato romano, autore di una lettera indirizzata ai Giudei che riguardava il trattato di pace tra Romani e Giudei (2Mac 11,34). La maggior parte dei manoscritti greci gli danno il nome di Manio, che è in realtà anch'esso un prenome, da cui la correzione (BJ) di "Tito Manio" in "Tito →Manilio, Manio →Sergio", personaggi conosciuti della storia romana (Polibio). JLong

(2) TITO In greco *titos*, dal latino *titus* (→(1) Tito); amico e compagno di Paolo, nominato nelle lettere, ma non in At: di lui si sanno poche cose sicure. "Greco", convertito certamente da Paolo, accompagnò l'apostolo al "concilio" di Gerusalemme; non era circonciso e non lo fu nemmeno in quella circostanza, malgrado, forse, le pressioni dei giudaizzanti (Gal 2,1-3). Più tardi (nel 55?) fece da intermediario tra Paolo, che era in viaggio, e i Corinti di cui calmò le discordie e trovò buona accoglienza; fu incaricato presso di loro della colletta per Gerusalemme (2Cor 2,13; 7,6.13-15; 8,6.13.23). Secondo le lettere pastorali dovrebbe essere stato vicino a Paolo durante la prigionia romana, sia la prima nel 60, sia l'ipotetica seconda prigionia nel 67, e sarebbe poi partito per la Dalmazia (2Tm 4,10). Secondo la lettera a lui indirizzata Paolo l'avrebbe lasciato a Creta per organizzarvi le chiese (Tt 1,5); gli dà appuntamento prima dell'inverno (63?; 66?) a Nicopoli, nell'Epiro (Tt 3,12). È nominato negli *Atti di Pietro* e negli *Atti di Paolo*. È venerato dalla Chiesa di Creta (basilica di San Tito, VI sec.). Andrea di Creta (VII sec.) ha fatto il suo panegirico (PG 92).

Bibl. Commentari alle lettere →pastorali; PW, VI, 1579-1586; F.X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg, 1911, 136s; E.E. Ellis, *Paul and his Co-workers*, NTS 17, 1960, 437-452; W.H. Ollroy, *Paulus und seine Mitarbeiter*, WMANT 50, 1979. AMéh

TITO, LETTERA →pastorali, epistole.

TITO, LETTERA APOCRIFA →apocrifi del NT.

TIZIO In greco *titios*, dal latino *titius;* →timorato di Dio, soprannominato →Giusto, la cui casa a Corinto era a fianco della sinagoga; Paolo abitò in quella casa e continuò la predicazione (At 18,7). Alcuni manoscritti lo chiamano Tito (in greco *titos*) Giusto o semplicemente Giusto. AvdB-JLong

TOB In ebr. *ṭôb*, "buono"; città e regione del sud del Hauran già menzionata nella lista di Tutmosi III (n° 22; *tbj*) e nelle lettere di el-Amarna (n° 205; *ṭubu*). Iefte vi si rifugia, scacciato dai suoi fratelli (Gdc 11,3) ed è là che gli anziani di Galaad andranno a cercarlo perché li aiuti a combattere gli Ammoniti (Gdc 11,5). Il signore di T. e il suo popolo si allearono con gli Ammoniti nella guerra contro David (2Sam 10,6.8); forse erano degli Aramei. Il paese di T. deve trovarsi verso eṭ-Ṭaiyibeh, tra Bozra e Edrei, vicino alle sorgenti dello Iarmuk.

Bibl. Abel, II, 10; EJ, XI, 1176. CCan

TOBI In greco *ṭōbit* o *ṭōbeit*, dall'ebr. e aram. *ṭôbî*, l'ebr. *ṭôb*, "buono"; in latino *tobias;* figlio di Tobiel, marito di →(1) Anna e padre di →(2) Tobia (suo omonimo nella Vulgata); con lui, è il personaggio principale del libro. Nella prima parte di questa storia edificante, egli stesso traccia la sua vita (1,3-3,6): deportazione dalla Galilea a Ninive sotto Salmanassar, successo negli affari, unito a una pietà generosa (che gli fa sfidare gli ordini del re per dare sepoltura a dei correligionari), cecità causata dagli escrementi di passero e inattività forzata, che costringe sua moglie Anna a un lavoro manuale, lo fanno soffrire, ma non indeboliscono la sua fiducia in Dio. Quando manda il figlio Tobia a ricuperare un deposito di denaro lasciato presso Gabael, gli fa delle pie esortazioni (4), prende come guida l'angelo Raffaele, di cui non conosce la vera identità (5) e tranquillizza sua moglie (6). Al ritorno di Tobia, recupera la vista grazie a Raffaele; fa una buona accoglienza alla nuora Sara (11), scopre l'identità di Raffaele (12) e intona un inno di lodi (13). Muore a 112 anni, dopo aver raccomandato a suo figlio di lasciare Ninive, destinata presto a distruzione (14,1-11). In contrasto con il carattere emotivo di sua moglie Anna, il personaggio di Tobi, senza avere la stessa profondità tragica di Giobbe, dà, come questi, un esempio di perseveranza e fiducia nella prova e riflette l'ideale della pietà individuale e razionale del giudaismo dell'epoca ellenistica. JLong

(1) TOBIA In ebr. *ṭobiyyāh*, "Jahweh è buono" (→(2) Tobia, →Tobi).

1 Personaggio dell'epoca del ritorno dall'esilio; il profeta Zaccaria si reca con lui a raccogliere fondi destinati a offrire una corona ex-voto a Jahweh (Zc 6,10.14).

2 Nome, talvolta attestato nella sua forma ellenizzata, di molti membri della famiglia giudaica dei Tobiadi, molto influente nell'epoca postesilica, nel paese ammonita. Ne 2,10.19 menziona un T. qualificato come "servitore" (cioè funzionario) ammonita (cioè stabilitosi nel paese ammonita), o più brevemente "l'Ammonita" (3,35); con Sanballat, Ghesem l'Arabo e gli abitanti di Asdod (4,1s; 6,1s; ecc.) si oppose alla ricostruzione di Gerusalemme sotto Neemia. W. Rudolph, basandosi su Ne 3,35, lo ritiene un funzionario di Sanballat; ma dato che non è mai chiamato "suo servitore" (di Sanballat) e non si comporta mai da subordinato, è meglio vedere in lui un magistrato posto dai Persiani (A. Alt). Tale alta carica spiega meglio come mai gli fosse riservata una sala nel Tempio (13,4s). Il Tobia menzionato nel papiro di Zenone (259 a.C.) era probabilmente un suo discendente, come Ircano, figlio di T., che aveva depositato le sue ricchezze nel Tempio di Gerusalemme (2Mac 3,11) e viveva ritirato nel palazzo

dei suoi antenati, i *bᵉnē ṭobyāh* a ʿAraq el-Emir; Giuseppe Flavio (*A.J.* 12,230-234) chiama questo maniero Tiro, il papiro di Zenone lo chiama la *birtā'* dell'Ammonitide; era situato nel *wādi eṣ-Ṣir* (il corso superiore del *wādi Kefrēn*), a metà cammino tra la Giordania e Amman. Non è certo che "i figli di T." siano i discendenti della famiglia reale aramea, chiamata *bēt-ṭab-'ēl* (pure originaria della Transgiordania), conosciuta tramite una lettera indirizzata a Tiglat-Pileser III (cfr. W.F. Albright; E. Vogt; cfr. Is 7,6: verso il 735 Rezin e Pekach vogliono porre un membro di questa famiglia, il "figlio di →Tabeel, sul trono di Gerusalemme). Il nome jahwista di T. l'Ammoneo e di suo figlio Giovanni (Ne 6,18), come le loro alleanze con le famiglie sacerdotali importanti di Gerusalemme (Ne 6,18; 13,4) provano le simpatie giudaiche del padre (era un proselito?), ma non necessariamente la sua origine giudaica (cfr. su questo Esd 4,2); è possibile che la madre fosse giudea (cfr. per il matrimonio delle figlie Ne 10,31). 2Mac 3,11 insinua che il separatismo severo di Neemia (13,4-9) non ebbe conseguenze durature nel caso dei "figli di T.".

Bibl. L.H. Vincent, *La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza*, RB 29, 1920, 182-202; W.F. Albright, *The Son of Tabeel*, BASOR 140, 1955, 34s; E. Vogt, *Filius Tab'el*, Bb 27, 1956, 263s. JN-CSaul

(2) TOBIA In greco *tōbias* o *tōbeias*, dall'ebr. e dell'aram. *ṭôbiyyāh*, "Jahweh è buono" in latino *tobias*; figlio di →Tobi (suo omonimo nella Vulgata) ed eroe del libro che porta il suo nome. Mandato dal padre, che abitava a Ninive, a Rage di Media per recuperare una grossa somma di denaro lasciata tempo prima in deposito presso →Gabael (Tb 1,14; 4,1s; 4,20), T. fa il viaggio accompagnato dall'angelo Raffaele (Tb 3,17; 5,4s; 6,1s); giunto a Ecbatana presso →Raguele (Tb 7,1s), si innamora della figlia di questi, →Sara, e la sposa (Tb 7,9s; 8,1s). Dopo che Raffaele ha recuperato il denaro di Tobi presso Gabael (Tb 9,11), T. inizia il viaggio di ritorno portando con sé Sara (9,10-13). Dopo la morte di suo padre e di sua madre, T. accompagnato dalla moglie lascia Ninive e va a Ecbatana (Tb 14,12) dove erediterà il patrimonio del suocero Raguele (Tb 14,13) e muore a 117 anni (14,14-15). JN-JMer

TOBIA, LIBRO Scritto deuterocanonico, Tb racconta la bella storia di una famiglia d'Israele al tempo dell'esilio a Ninive.

1 Testo Il testo completo più antico è quello della LXX (ed. critica: R. Hanhart) da cui derivano le versioni siriache e la Vetus Latina, e i testi ebraici e aramaici pubblicati prima delle scoperte di →Qumrân (A. Neubauer, Oxford, 1878; M. Gaster, Londra, 1897). La versione greca non è però omogenea ed è conservata in due principali recensioni: un "testo breve" attestato dall'Alessandrino (A), il Vaticano (B) e i minuscoli; e un "testo lungo" rappresentato dal Sinaitico (S), dalla traduzione della Vetus Latina, e convalidato oggi dai frammenti di quattro manoscritti aramaici e da un manoscritto ebraico ritrovati a Qumrân (J.T. Milik, RB 73, 1966, 522, n. 3) e che potrebbero rappresentare l'originale semitico attribuito da tempo al libro. Tutto porta dunque a credere che l'opera primitiva, scritta in ebraico o in aramaico (la questione è sempre aperta), sia rappresentata al meglio dal "testo lungo" di S e dalla Vetus Latina. Il "testo corto" sarebbe la revisione operata da un autore ellenistico preoccupato di eliminare gli aramaismi e i dettagli giudicati inutili all'edificazione del lettore. Tuttavia, si deve ancora tener conto della possibilità, sostenuta da P. Deselaers, che il "testo breve", di origine alessandrina, sia precedente. La Volgata, che traduce un testo aramaico, presenta numerose varianti rispetto alla LXX (segnalate nelle traduzioni moderne che partono dal testo greco). Lo scarso interesse di Gerolamo per i deuterocanonici e la rapidità con cui lavorava (PL 29,23-26) non gli consentono di tener conto del traduttore e del suo modello aramaico.

2 Contenuto

A *Presentazione dei personaggi (1-3).* Il libro si apre con una specie di prologo (1-3) che presenta i personaggi:

— Tobi (autobiografia: 1,3-3,6), osservante fedele alla Legge e duramente provato: esiliato a Ninive con sua moglie e suo figlio Tobia, rovinato (1,20), cieco (2,9-10), supplica Dio di farlo morire (3,1-6);

— Sara, sua nipote, di Ecbatana, disperata per la morte dei suoi sette mariti, che, nel medesimo momento, fa la stessa preghiera (3,7-15). Dio ha pietà della loro disperazione e manda il suo angelo, Raffaele, per condurre a termine il suo piano che è già stabilito (3,16-17), ma che sarà rivelato ai protagonisti (12,11-15) solo dopo la sua realizzazione, nel corso del viaggio del giovane Tobia (4,11).

B *Viaggio di Tobia (4-11).* Preoccupato di assicurare l'avvenire del figlio (4,1-2), Tobi gli lascia il suo testamento spirituale (4,3-19) e lo manda a Rage di Media a cercare il denaro un giorno depositato presso Gabael (4,20; 1,14). Raffaele, che si presenta con le sembianze dell'israelita Azaria, viene preso come guida (5): una guida straordinaria, che insegna a Tobia come fronteggiare il pericolo (6,3-4), gli mostra i rimedi che guariscono la cecità e scacciano i demoni (6,5-9), e lo fa felicemente sposare con la cugina Sara (6,10-18).

Giunto a Ecbatana, Tobia è ricevuto da Raguele, sposa Sara (7), e, davanti allo sbalordimento di tutti, il matrimonio riesce, secondo la parola dell'angelo (8). L'avvenimento è festeggiato per quattordici giorni, durante i quali Azaria va a Rage, riprende il denaro e torna con Gabael per partecipare alle nozze (9). Mentre a Ninive i suoi genitori sono in pena (10,1-7), Tobia si mette in cammino con sua moglie e l'angelo. Giunto a casa, guarisce il padre grazie al medicamento di Raffaele e la festa ricomincia a Ninive (11).

C *Epilogo finale (12-14).* Compiuta la sua missione, Raffaele si fa riconoscere e sparisce, dopo aver dato ancora alcuni consigli e un invito all'azione di ringraziamento (12), a cui Tobia risponde con il suo

cantico (13). Il libro termina narrando la morte di Tobi, ricco di anni e di benedizioni, riferendo i suoi ultimi consigli e l'annuncio della rovina di Ninive (14,1-11), di cui suo figlio, stabilitosi a Ecbatana, potrà ancora gioire (14,12-15).

3 Genere letterario Posto, nella tradizione manoscritta, tra i libri storici (S) o tra quelli sapienziali (B), il libro è oggi considerato un'opera edificante. Essa contiene certamente molti dati storici e geografici, ma che rivelano nell'autore più l'intenzione di dare al racconto una cornice verosimile che quella di riportare fedelmente la storia. Anche concedendogli 112 anni (14,1), Tobi non ha potuto conoscere lo scisma di Geroboamo (1,4-5) e la deportazione della sua tribù a Ninive nel 734 (1,2.10), che fu opera di Tiglat-Pileser III (745-727) e non di Salmanassar (1,2). Questi sarebbe al suo posto se la patria di Tobi fosse la Samaria (J.T. Milik), ma suo figlio fu Sargon II (721-705) e non Sennacherib (704-681). La lunga vita di Tobi supporrebbe allora i successori di Assarhaddon (1,21; 2,1). I dati geografici attestano la stessa imprecisione (5,6). Senza rifiutargli ogni aggancio storico (P.E. Dion, Bb 56, 1975, 416-419; 57, 1976, 399-413), si dovrà riconoscere che il libro ha prima di tutto un'intenzione didattica. Preoccupato di convincere i suoi lettori, l'autore ha composto un racconto, una "novella" che è un capolavoro di arte narrativa, per mostrare la Provvidenza di Dio all'opera nella vita dei suoi servitori fedeli. Le fonti d'ispirazione sono bibliche: racconti patriarcali (Gen 24), profetici (2,6; 13; 14), sapienziali (4,3-19; 12,8-10), ma anche extra-biblici: *Sapienza di* →*Ahiqar*, d'origine babilonese (J. Van Dijk, AfO 20,1963, 215-218), conosciuta in tutto il Vicino Oriente e la cui più antica testimonianza è un papiro aramaico di Elefantina del V secolo a.C. L'autore si ispira a quella fonte per la struttura generale del libro e per alcune massime, e fa di Achikar il nipote di Tobi (1,22; 2,10; 11,19), riassumendone alla fine la storia (15,10).

4 Origine Il libro fornisce pochi elementi che permettano di stabilire dove e quando fu scritto. Le idee religiose, come l'annuncio "apocalittico" del ritorno dall'esilio e della ricostruzione del Tempio (14,4b-5), rinviano all'epoca postesilica. Il fatto che sia ignorata la persecuzione di Antioco IV Epifane e una certa affinità con il Siracide lo fanno generalmente datare al 200 a.C. L'ambiente di origine resta molto dibattuto. L'originale ebraico o aramaico male si adatta alla Diaspora egiziana che, in quell'epoca, scriveva in greco. J.T. Milik pensa a un'opera persiana o macedone, scritta in Samaria, per celebrare la famiglia dei Tobiadi, e in seguito rivista da un redattore giudaico. P. Deselaers, che opta per l'originalità del "testo breve" greco, vi vede una storia letteraria complicata che comincia ad Alessandria nella metà del III sec. per concludersi a Gerusalemme verso il 185 a.C. Il problema è aperto.

5 Teologia La bella storia di Tb è una lezione di teologia. Il libro insiste sul rispetto scrupoloso della Legge (già completata talvolta dalla tradizione orale: 1,8): pellegrinaggi a Gerusalemme (1,6; 5,14), decime (1,6-8), osservanze alimentari (1,10-11; Dn 1,8; Gdt 12,2), matrimonio della figlia ereditiera nella sua tribù (6,11-13; Nm 27,8; 36,1-12), con un particolare accento sulle opere di beneficenza, elemosina (1,3.16-17; 2,2-4; 4,7-11.16; 12,8-9; 14,8-11) e doveri verso i morti (1,17-19; 2,7-8; 4,3-4; 14,12-13). Fare la volontà di Dio deve essere cura di tutti i giorni (4,19; 14,8) ed è la vera ricchezza (4,21). Una simile fedeltà è ricompensata in questa vita (1,12-13; 4,6.14). Le disgrazie del giusto Tobi sembrano, per un momento, rimettere questa tesi in discussione. Esiliato, rovinato (1,20), cieco (2,9-10), incompreso dalla moglie (2,14), come Giobbe al quale la Vulgata lo paragona, il giusto Tobi non può che rimettersi a Dio e chiedere la morte (3). Ma, al di là della prova (12,13), Dio guarisce Tobi (11) e lo benedice, accordandogli una discendenza, ricchezza e lunga vita (14,1-2). Perché Dio non abbandona i suoi fedeli nella disperazione. È lui che guida tutta la storia secondo un suo progetto (3,16-17), operando nel quotidiano degli uomini per mezzo del suo angelo, Raffaele, che dirà il suo nome solamente alla fine (12,11-20). Il libro porta anche un contributo originale all'angelologia, ma si noteranno anche le numerose preghiere (3,1-6.11-15; 8,5-8.15-17; 11,14-15; 12,6; 13,1-19) che iniziano con la formula di →benedizione, sempre presente nella preghiera ebraica, e la sua apertura a una conversione delle nazioni che, come Tobia (4,19; 11,17; 12,6.17-20; 14,2.8.15), "benediranno il Dio dei secoli nella giustizia" (14,6-7).

Bibl. Testo: R.J. Hanhart, *Tobit*, Göttingen, 1983; id., *Text und Textgeschichte des Buches Tobit*, Göttingen, 1984.

Commentari: A. Miller, Bonn, 1940; A. Clamer, Paris, 1949; G. Priero, Torino, 1953; R. Pautrel, Paris, 1957²; N. Poulssen, Roermond, 1968. [A. Bonora, *Tobia: Dio è provvidenza*, Padova, 1993].

Studi: J.T. Milik, *La patrie de Tobie*, RB 73, 1966, 522-530; J.D. Thomas, *The Greek Text of Tobit*, JBL 91, 1972, 463-471; L. Ruppert, *Zu den Achikar-Notizen im Buch Tobias*, BZ 20, 1976, 232-237; P.E. Dion, *Raphaël l'exorciste*, Bb 57, 1976, 399-413; J. Camberoni, *Das "Gesetz des Mose" im Buch Tobias*, in *Festschrift W. Kornfeld*, Wien, 1977, 227-242; J.C. Greenfield, *Ahiqar in the Book of Tobit*, in *Mélanges H. Cazelles*, 1, Paris, 1981, 329-336; P. Deselaers, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, OrbBibOr 43, 1982. [E. Drewermann, *Il cammino pericoloso della redenzione. La leggenda di Tobia interpretata alla luce della psicologia del profondo* (= NuoSagQue 64), Brescia, 1993 (originale tedesco 1985); A. Bonora, *La famiglia nel libro di Tobia*, in *La famiglia*, ParSpV n. 14, 1986, 59-72; J. Auneau, *Scritti didattici*, in L. Monloubou et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di J. Auneau (= PicEB 5), Roma, 1991, 356-92].

ABoud

TOBIA, TERRITORIO DI In greco *hoi tōbiou*, "i (luoghi) di Tobia"; regione che corrisponde all'Ammanitide tra Amman e la Giordania, governata dalla famiglia ebrea dei Tobiadi (discendenti di

→(2) Tobia di Esd 2,60; Ne 7,62) rivale della famiglia di →Onia per il sommo sacerdozio. Degli ebrei vi vengono sterminati, le loro donne e bambini deportati (1Mac 5,13). Giuda Maccabeo attraversa il paese dei giudei →Tubiani (2Mac 12,17) al tempo della sua spedizione in Galaad. CCan

TOCHEN In ebr. *tōken;* località di Simeone (1Cr 4,32); localizzazione sconosciuta. MDef

TOFEL In ebr. *tōpel;* "cosa da poco"; località della valle dell'Araba (Dt 1,1): il toponimo, affatto banale, si trova a eṭ-Ṭafīla, 60 km a nord di Petra. MDB

TOFET In ebr. *tōpet,* "bruciatoio"; nome dato a quella parte della valle della Geenna dove si praticavano i sacrifici di bambini (2Re 23,10; Ger 7,31-32; 19,6-14; →molok). La parola all'origine si pronunciava probabilmente *tapet,* ma nel testo masoretico essa ha ricevuto, in segno di riprovazione, la vocalizzazione di *bōšet* "vergogna" (→Is-Boshet). Dei t. sono attestati in numerosi luoghi del mondo fenicio-punico. PMG

TOGARMA, TUGDAMMA In ebr. *twgdmh,* scritto per errore *twgrmh* (TM: *tôgarmāh*), in seguito a una confusione tra *d* e *r;* tale lettura errata fu sistematicamente estesa a tutti i passi ove appare il nome di T. L'uso dell'espressione *bêt-tûgdammēh* in Ez 27,14; 38,6 indica che T. è il nome di una persona, la cui identità è sicura, visto che si tratta di un Cimmero secondo Gen 10,3; 1Cr 1,6 e che *bêt-tûgdammēh* è usato in parallelo con →Gomer in Ez 38,6. Negli annali di Assurbanipal (668-627 a.C.) il nome di T. è scritto *tug-dam-me-i* (VAB, VII, 282,25) e gli autori greci lo conoscono con il nome grecizzato di Ligdamis (Erodoto, *Storie* 1,61.64; 7,99; Callimaco, *Inno ad Artemide,* 252; Strabone, *Geografia* 1,3,21; Plutarco, *Mario* 11). L'attività di T. si situa negli anni 660-626 a.C. Sotto il suo comando i Cimmeri riportarono, nel 652 a.C., una vittoria decisiva su →Gige, re di Lidia, che fu ucciso in combattimento. Il racconto di questa battaglia ha ispirato la visione apocalittica di Ez 39,3-5.11-20. I Cimmeri devastarono allora tutta l'Anatolia, non risparmiando nè Sardi, né Efeso, il cui Artemision fu incendiato, nè Magnesia al Menandro. Essi terrorizzarono tutta la regione, come fanno fede dei frammenti del poeta Callino d'Efeso (VII sec. a.C.), imitato più tardi da Callimaco di Cirene (IV sec. a.C.), che cita esplicitamente T., e come testimonia anche Ez 39,6 che fa eco nel VI sec.: "Manderò un fuoco su →Magog e sopra quelli che abitano tranquilli le isole".

Bibl. PW, XI, 414s; XIII/2, 2217; RLA, V, 594-596; H. Cazelles, RB 74, 1967, 31-33; I.M. Diakonoff, *The Cimmerians,* ActIran 21, 1981, 103-140 (v. 116s, n. 20); É. Lipiński, OrLovPer 16, 1985, 89 (n. 42). ELip

TOHU E BOHU In ebr. *tōhû wābōhû;* definizione della terra all'inizio della creazione (Gen 1,2); l'espressione è un'allitterazione. Appartiene a un membro di frase la cui costruzione non è chiara: la si interpreta sia come una parentesi, sia come un'apodosi. Le attestazioni di *tōhû,* molto più frequenti che quelle di *bōhû,* si dividono in tre gruppi:
— quelli che esprimono l'aspetto terribile e selvaggio del deserto (Dt 32,10; Gb 6,18; 12,24 = Sal 107,40);
— quelli che considerano l'atto di rendere una terra deserta, come conseguenza di un giudizio (Is 24,10; 34,11; Ger 4,23);
— l'ultimo gruppo esprime l'idea di "niente", di "vuoto" (1Sam 12,21; Is 29,13; 40,23; ecc.).
Il secondo termine *(bōhû)* è attestato sempre insieme a *tōhû* (Gen 1,2; Is 34,1; Ger 4,23), testi che rimandano al secondo significato di *tōhû.* L'interpretazione mitologica della formula perde terreno. "Tohu e bohu" evocano una vasta distesa desertica non organizzata e perciò inospitale. Non è il niente assoluto; è il caos opposto al cosmo. Il cosmo è l'opera di Dio. La traduzione della LXX (*aoratos kai akataskeuastos,* "invisibile e disordinato") non è fedele all'ebraico. JAun

TOLA In ebr. *tôlāʿ,* "vermiglio"; figlio di Pua, figlio di Dodo, giudice in Israele per 23 anni. Della tribù di Issacar, dimorava a Samir sulle montagne di Efraim. Sembra infatti che Issacar avesse delle affinità con questa regione. A Samir fu sepolto al termine del suo operato (Gdc 10,1-2). T. e Pua sono designazioni di clan di Issacar in Nm 26,23 e 1Cr 7,1-2. JAun

TOLAD →Eltolad.

TOLEMAIDE In greco *ptolemais;* nome ellenistico di →Acco (1Mac 10,1; ecc.). MBeau

TOLOMEO In greco *ptolemaios,* "bellicoso".
1 T. I Sotere (306-285), figlio di Lago, fondatore della dinastia dei Lagidi che regnò sull'Egitto fino al 30 a.C. Dapprima satrapo dopo la morte di Alessandro, assunse il titolo regale nel 306 o 305 e morì nel 282 (1Mac 1,9). Abile politico, seppe costituire un regno potente annettendo la Cirenaica, la Celesiria e numerose basi marittime in Asia Minore e nel Mediterraneo (cfr. Dn 11,5). I primi insediamenti di colonie militari ebraiche in Egitto e in Cirenaica risalgono al suo regno.
2 T. II Filadelfo (285-246), figlio del precedente. Sovrano energico, continuò la politica espansionistica di suo padre. Sconfisse Antioco II che cercava di riprendersi la Celesiria e gli fece sposare sua figlia Berenice (Dn 11,6). Principe illuminato, fu il fondatore del Museo di Alessandria e della sua ricca biblioteca, per la quale avrebbe chiesto una traduzione della Bibbia ebraica, conosciuta con il nome di LXX (→versioni antiche; *Lettera di Aristea;* Giu-

seppe Flavio, *A.J.* 12,13-106). Lasciò la reputazione di un sovrano favorevole agli Ebrei.

3 T. III Evergete (246-221), figlio del precedente. Attaccò la Siria al tempo dell'avvento di Seleuco II per venire in aiuto alla sorella Berenice. S'impadronì di numerose basi tra cui Seleucia di Pieria, ma finì per riconoscere Seleuco II (Dn 11,7-8).

4 T. IV Filopatore (221-205), figlio del precedente. Personaggio pigro e gaudente, più incline alle feste e alle cose dilettevoli che agli affari politici, fu attaccato da Antioco III ma riuscì a batterlo a Rafia nel 217 (Dn 11,10-12). Ma questa vittoria, ottenuta grazie all'arruolamento enorme di soldati egiziani per rimediare alla mancanza dei Greco-Macedoni, doveva dar inizio al declino della dinastia dei Lagidi: i contadini, sottomessi dai vincitori di Rafia, si sollevarono e l'Alto Egitto mise in atto una secessione durata molti anni. Nonostante le confusioni cronologiche di Giuseppe Flavio, sembra che l'attività di Ircano il Tobiade sia da collocarsi sotto questo regno.

5 T. V Epifane (204-180), figlio del precedente. Attaccato a sua volta da Antioco III, fu battuto a Panion nel 200 e dovette cedere la Celesiria; fu inoltre obbligato a sposare la figlia del suo vincitore, Cleopatra I (Dn 11,13-17).

6 T. VI Filometore (180-145), figlio del precedente. Ancora bambino alla morte del padre, regnò per un certo periodo sotto la reggenza della madre. Nel 173 Antioco IV Epifane mandò Apollonio, figlio di Menesteo, per assistere alle sue nozze (2Mac 4,21). Ma il Seleucide approfittò dei litigi tra T. V e suo fratello T. VIII per attaccare l'Egitto dal 170 al 169, ma l'intervento romano lo privò della vittoria (1Mac 1,17-20; 2Mac 5,1; Dn 11,21-30). In seguito, desideroso di prendere una rivincita sui Seleucidi, T. VI offrì il suo appoggio ad Alessandro Balas, al quale diede in moglie sua figlia Cleopatra Tea; cambiò idea nel 145, mettendosi dalla parte di Demetrio II e accordandogli la mano della figlia. Vincitore di Alessandro Balas, morì qualche giorno dopo per le ferite riportate in battaglia (1Mac 10,51-60; 11,1-18).

7 T. VIII Evergete II (145-116) soprannominato Fisone ("gonfio"), fratello del precedente. Era un personaggio sinistro, il cui regno consistette essenzialmente in intrighi di palazzo. Figura nel numero dei destinatari di una lettera dei Romani che confermava il trattato di alleanza con Simone Maccabeo e chiedeva l'estradizione dei dissidenti ebrei (1Mac 15,16-21); la redazione del *Terzo libro dei Maccabei* si deve certamente collocare durante il suo regno. È forse il T. citato in Ester 10,3[l] e Sir prologo 27.

8 T. XIII (51-47), talvolta identificato con il T. menzionato in Est 10,3[l] →Cleopatra.

9 T. Figlio di Dorimene, dignitario seleucide, che portava il titolo di "amico del re"; fu scelto da Lisia, con Gorgia e Nicanore, per guidare la repressione contro Giuda Maccabeo (1Mac 3,38). In precedenza si era lasciato convincere da Menelao e lo aveva fatto prosciogliere dalle accuse (2Mac 4,45). Deve probabilmente essere identificato con lo stratega di Celesiria nominato in 2Mac 8,8.

10 T. Macrone ("testa grossa"), governatore di Cipro per T. VI. Passò nel partito di Antioco IV Epifane nel tempo della sua guerra contro l'Egitto. Imparziale nei riguardi degli Ebrei, era stato denunciato presso Antioco V e si suicidò (2Mac 10,12-13).

11 T. figlio di Abubo, genero di Simone Maccabeo e governatore della regione di Gerico, fece assassinare il suocero nel corso di un banchetto dato a Dok (1Mac 16,11-21). Cercò di eliminare Giovanni Ircano I, figlio di Simone, per impadronirsi del potere, ma invano: Giovanni lo attaccò senza poter prendere d'assalto la fortezza dove egli custodiva la moglie e i due altri figli di Simone, Mattatia e Giuda. Dopo aver ucciso i suoi ostaggi, T. riparò presso Zenone di Filadelfia (Giuseppe Flavio, *A.J.* 13,228-235).

Bibl. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique,* Nancy, 1979-1982. CSaul

TOMBA

1 Luogo L'utilizzazione di grotte naturali più o meno adattate come luogo di sepoltura nelle vicinanze di un agglomerato è attestata nelle tradizioni patriarcali: Abramo comperò a Ebron un terreno dove si trovava la grotta di Macpela; Abramo e Sara vennero sepolti lì (Gen 23,19; 25,9; l'autore sacerdotale vi pone anche Isacco e Rebecca, Giacobbe e Lia: Gen 49,29s; 50,13). Secondo Gen 50,5; 47,30 (dove l'originale aveva forse "mia" al posto di "loro") Giacobbe si scavò una t. probabilmente sul terreno che aveva comprato a Sichem (Gen 33,19) e dove, più tardi, fu sepolto suo figlio Giuseppe (Gs 24,32). Tutte queste tradizioni sulla localizzazione delle t. patriarcali implicano il possesso del terreno, una sedentarizzazione del gruppo tribale che si ricollega al patriarca eponimo di quella regione. La tradizione di farsi seppellire nel proprio terreno o nel proprio territorio si trova lungo tutta la Bibbia: Giosuè fu sepolto "nel territorio di sua proprietà a Timnat-Serach, che è sulle montagne di Efraim" (Gs 24,30). Samuele fu sepolto "nella sua casa" (cioè nel suo territorio) a Rama (1Sam 25,1; 28,3), Ioab fu sepolto "nella sua casa, nel deserto" (1Re 2,34), il re Manasse "nel giardino del suo palazzo, nel giardino di Uzza" (2Re 21,18; 2Cr 33,20: "nel suo palazzo"). All'epoca del NT Giuseppe d'Arimatea si era preparato una tomba nel suo giardino (Mt 27,60; Mc 15,46; Lc 23,53; Gv 19,41). Al contrario, Isaia inveisce contro il maggiordomo di palazzo Sebna, forse originario dell'Israele del nord, perché si fa scavare una t. a Gerusalemme "che cosa possiedi tu qui e chi hai tu qui, che ti stai scavando qui un sepolcro?" (Is 22,16s).

Nelle età del Bronzo e del Ferro I si incontrano ancora frequentemente t. poste nelle immediate vicinanze delle case: era il caso delle t. reali a Gerusalemme. Ma la maggior parte delle t., soprattutto nel Ferro II e III, erano di preferenza collocate all'esterno della cinta delle città.

Con la crescita della città, in particolare Gerusalemme, e la costruzione di più mura successive molte t., prima situate fuori dalle mura, potevano trovarsi *intra muros.* Dopo l'esilio, questa situazione diventa

intollerabile a causa delle regole di purità via via più strette: Ezechiele insorge contro l'inumazione dei re nel palazzo reale all'interno della città, presso il Tempio (Ez 43,7-9).

I cimiteri di Gerusalemme in epoca reale sono stati oggetto di molti studi: essi circondavano tutta la città e le t. erano di solito scavate lungo i pendii delle valli d'intorno: come le t. di Silwan o quelle della valle di Innom (Geenna). Questa tradizione continuò in epoca ellenistica e romana con la costruzione delle t. della valle del Cedron a est della spianata del Tempio. Oltre alle t. di famiglia, che potevano essere utilizzate per più di un secolo, c'erano anche delle fosse comuni per i poveri (Ger 26,23).

2 **Forma** Alla fine del II e nel I millennio a.C. il tipo abituale di t. è quello scavato nella roccia e formato da più camere funerarie. Questo tipo di t. avrà molte varianti e una certa evoluzione. All'epoca del Ferro si trattava il più delle volte di una sala centrale da cui si accedeva a una o più camere funerarie; in queste, di solito, si trovavano delle panche (da una a sette, ma più frequentemente tre), talvolta doppie e con la sede per le teste scavata nella roccia come in un cuscino. Nel suolo o sotto le panche si scavava una fossa che serviva da ossario o dove si mettevano insieme le spoglie mortali precedenti, quando si aveva bisogno della panca per una nuova inumazione. Generalmente l'entrata della sala centrale, alla quale si accedeva da più corridoi scavati nella roccia, era bloccata da una grossa pietra. Con la spoglia mortale e gli oggetti personali del defunto (gioielli, sigilli, ecc.) si deponevano anche delle lampade e delle offerte dentro a dei vasi: le t. ritrovate intatte contengono di solito molti oggetti di ceramica. Queste t. scavate nella roccia (cfr. Is 22,16), che potevano essere di diversa durezza, erano di forma più o meno geometrica (cfr. le t. di ḫirbet el-Kôm, ḫirbet Beit-Lei, tell Eitun); le più belle erano probabilmente quelle di Gerusalemme (Silwam, valle di Innom, École biblique) la cui architettura era molto curata.

In epoca greco-romana l'architettura si precisa e diventa ancora più geometrica (cfr. Maresha, Gerusalemme). L'entrata si sviluppa talvolta in una facciata monumentale; l'atrio e le camere funerarie sono delle sale cubiche; le panche sono munite di un capezzale di pietra e il letto funerario è sormontato da un *arcosolium*. Dopo il II sec. a.C. si trovano anche in Palestina le t. a *kōkîm:* nicchie profonde e strette, tagliate perpendicolarmente alla sala centrale. Nel I sec. a.C. e d.C. gli ossari diventano oggetti indipendenti: sono delle casse di pietra sormontate da un coperchio, pure di pietra, che aveva spesso la forma di un →tetto a due falde (allusione a una casa o a una sinagoga o al Tempio?). Questi ossari potevano essere decorati con disegni geometrici e grandi facciate. Nel I sec. le t. erano di solito chiuse da una grossa pietra cilindrica che si faceva rotolare in una rientranza (cfr. il sepolcro detto dei Re o della famiglia di Erode a Gerusalemme).

È in una tomba di questo tipo, scavata da Giuseppe d'Arimatea, che fu sepolto Gesù dopo la sua morte in croce (Mt 27,57-61; Mc 15,42-46; 16,3s; Lc 23,50-53; 24,1-2; Gv 19,38-42; 20,1-8). La forma sembra corrispondere alla forma primitiva della t. posta nella chiesa del Santo Sepolcro.

3 **Decorazione monumentale, iscrizioni** Nell'antico Israele, come in tutto il Vicino Oriente, essere inumato nella t. di famiglia era un segno di una vita normale, ben spesa, di una vita "benedetta"; da ciò la formula spesso usata di essere "riunito ai propri padri", di essere "sepolto con i propri padri" o "il proprio clan" (Gen 49,29; 2Sam 2,32; 17,23; 1Re 14,31; 15,24; 22,51; 2Re 8,24; 12,22; 14,20; 15,7.38; 16,20; 22,20; cfr. Ne 2,3.5). Al contrario, non essere sepolto con la propria famiglia, o, peggio, non essere sepolto affatto, era segno di una grande sventura e di maledizione (2Re 9,10; Ger 8,2; 16,4.6; 25,33; Sal 79,3). L'inumazione era di solito compito della famiglia e degli amici, cioè il più delle volte del marito o della moglie o dei figli. Essi dovevano anche assicurare le offerte e le suppellettili funerarie nella t. che si potevano far conoscere all'esterno con la decorazione del monumento. Come nella tradizione fenicio-punica (cfr., in Palestina, Akzib), la t. poteva essere segnata con una stele *(maṣṣēbāh)* come quella eretta da Giacobbe sulla t. di Rachele (Gen 35,20); si potevano anche ammucchiare delle pietre (2Sam 18,17) e questo uso potrebbe essere all'origine dei tumuli posti a ovest di Gerusalemme. I personaggi importanti potevano anche farsi erigere un monumento mentre erano in vita (cfr. 2Sam 18,18). Così la t. detta della figlia del faraone, situata sul pendio orientale del Cedron e risalente all'VIII sec. a.C., sembra esser stata in origine sormontata da un cornicione e da una piramide. Questi monumenti funerari si sviluppano durante l'epoca ellenistica e romana: così il monumento dei Maccabei visibile da lontano (1Mac 13,27) e i monumenti posti a est e a un livello inferiore rispetto alla spianata del Tempio (t. dette di Giosafat e di Assalonne, di san Giacomo e di Zaccaria: in realtà, secondo l'iscrizione, necropoli della famiglia sacerdotale dei Benê-Chezir cfr. 1Cr 24,15). In epoca romana, a parte l'Erodion e la t. di famiglia di Erode, l'architettura monumentale funeraria diventa più sotterranea, come mostra la t. detta dei Re (in realtà, della regina Elena di Adiabene): scala monumentale per scendere nell'atrio, cisterne scavate nella roccia, atrio a colonne, ma interrato sotto il livello della roccia.

Molte t. dell'VIII sec. a.C. di Gerusalemme e di ḫirbet el-Kôm recavano delle iscrizioni funerarie. Una di esse, a Silwan, dice che il proprietario era "maggiordomo" e che era sepolto con la moglie (o la concubina), ma che non c'era né oro né argento in quella t. L'iscrizione termina con una maledizione contro di chi avesse osato violare la t. stessa. Purtroppo il nome del proprietario è scomparso: qualcuno ha proposto di ricostruire "Shebnayahu" (cfr. Sebna: Is 22,15s). A fianco di questa grande iscrizione una molto più piccola indicava il luogo della camera funeraria *(ḥdr)*. In epoca ellenistica e romana numerose iscrizioni portavano il nome del defun-

to, sia sul frontone d'ingresso, sia sul sarcofago o l'ossario.

Bibl. BRL², 122-129; EAEHL, II, 627-641; R. Amiran, *The Tumuli West of Jerusalem*, IsrEJ 8, 1958, 205-227; V. Tsaferis, *Jewish Tombs at and near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem*, IsrEJ 20, 1970, 18-32; D. Ussishkin, *The Necropolis from the Time of the Kingdom of Judah at Silwan, Jerusalem*, BA 33/2, 1970, 34-46 (= *The Biblical Archaeologist Reader*, IV, Garden City, 1983, 115-124); C. Couasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, London, 1974; J.F. Strange, *Late Hellenistic and Herodian Ossuary Tombs at French Hill, Jerusalem*, BASOR 219, 1975, 39-67; A. Mazar, *Iron Age Burial Caves North of the Damascus Gate, Jerusalem*, IsrEJ 26, 1976, 1-8; G. Foerster, *Architectural Fragments from "Jason's Tomb" Reconsidered*, IsrEJ 28, 1978, 152-156; A. Kloner, *A Tomb of the Second Temple Period at French Hill, Jerusalem*, IsrEJ 30, 1980, 99-108; R. Hachlili-A. Killebrew, *Jewish Funerary Customs during the Second Temple Period in the Light of the Excavations at the Hericho Necropolis*, PEQ 115, 1983, 109-139; G. Barkay, *Excavations on the Slope of the Hinnom Valley, Jerusalem*, Qadm 17, 1984, 94-108; A. Kloner, *A Splendid Ossuary from Jerusalem Bearing a Monumental Façade Motif*, Qadm 17, 1984, 121-123; M. Broshi-G. Barkay, *Excavations in the Chapel of St Vartan in the Holy Sepulchre*, IsrEJ 35, 1985, 108-128.

ALem

TOMMASO In greco *thomas* dall'aramaico *t'ōma'*, "gemello"; uno dei dodici →apostoli, nominato nelle liste (Mt 10,3 par.; At 1,13) con →Filippo, →Bartolomeo e →Matteo. Il quarto Vangelo dà l'equivalente greco del suo nome, *didumos*, "gemello", e lo presenta come colui che nonostante la sua generosità dubita e domanda dei segni (Gv 11,16; 14,5; 20,24-28), come fanno spesso coloro che non hanno conosciuto Gesù. Secondo un'antica tradizione (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 3,1) T. evangelizzò i Parti e fu sepolto a Edessa, ma i cristiani siriani del Malabar lo considerano l'evangelizzatore dell'India e venerano la sua tomba a Madras.

Bibl. L.W. Brown, *The Indian Christians of St Thomas*, Cambridge, 1956, 43-64; A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*, NTS 5, 1962; id., *Das Thomasevangelium in Edessa. Das älteste Christentum in Syrien*, Neukirchen, 1965, 64-83; H.J.W. Drijvers, *Edessa und das jüdische Christentum*, VigChr 24, 1970, 4-33; A.C. Perumalil, *The Apostle Thomas in India. A Historical Investigation*, IndEcSt 10, 1971, 189-203; K. Zeller, *Die alten lateinischen Thomas-akten*, TU 122, 1977.

JRad

TOMMASO, SCRITTI APOCRIFI →apocrifi del NT.

TOPAZIO Silicato fluorifero di alluminio, di colore giallo. Si traduce (BJ, TOB, CEI) con t. l'ebr. *pitdāh* del testo masoretico e il suo corrispondente nella LXX, il greco *topazion;* nome della seconda delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,17 = 39,10) e delle nove pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13), menzionata anche in Gb 28,19 come una pietra preziosa dell'Etiopia (Kush) e, solo nella LXX, nel Sal 119,127 (TM: *pāz*, →"oro fino"). Nel NT il greco *topazion*, reso (BJ, TOB, CEI), con t., designa la nona delle dodici pietre preziose delle fondamenta delle mura della Gerusalemme celeste (Ap 21,20).

MCar

TOPO Traduzione ipotetica dell'ebr. *'akbār* che indica un piccolo roditore (Lv 11,29; 1Sam 6,4.5.18; Is 66,17), che potrebbe anche essere il sorcio o la gerboa.

MDef

TOPONIMIA La t. è, in quanto scienza, lo studio linguistico o storico dell'origine dei nomi di luogo e della loro evoluzione; ma la t. di una regione, per es., è l'insieme dei nomi di luogo che vi sono attestati in una data epoca e possono essere oggetto di uno studio linguistico o storico.

1 Toponimi palestinesi La t. biblica ha, ovviamente, per primo oggetto lo studio dei nomi di luoghi dei territori che oggi appartengono allo Stato d'Israele e della Giordania. La persistenza di antichi nomi di luogo in queste regioni è un fatto importante e osservato già nel passato, specialmente da Eusebio di Cesarea ed Eshtori ha-Parhi. Per un'identificazione questo è un argomento che basta da sé solo, contrariamente allo scetticismo e alle riserve che spesso si sono manifestate. Ciò vale tanto per la città importante e senza declino, come Gerusalemme o Ebron, quanto per l'ultimo dei villaggi. Del resto, la persistenza della t. è importante da utilizzarsi per lo studio della popolazione e della sua continuità. Essa caratterizza paesi dall'accesso più o meno difficile, dove l'antica popolazione si è conservata lungo i secoli. È attestata anche in regioni dove l'afflusso di allogeni era notevole, in seguito a invasioni o deportazioni, ma dove non è mai venuto meno un saldo nucleo di popolazioni locali di antico ceppo. È il caso della Palestina dove si nota una persistenza sorprendente di certi toponimi antichi, nonostante le conquiste che si sono succedute e i cambiamenti di religione. È segno che gli autoctoni di antico ceppo non sono stati assorbiti dagli allogeni immigrati in massa. Bisogna però distinguere la persistenza dei nomi antichi di luogo, conservati in arabo, dall'attribuzione moderna di nomi di luogo biblici a vari siti, realmente o solo presumibilmente identici a località menzionate nella Bibbia.

2 Toponimi biblici non palestinesi Lo studio dei toponimi biblici non palestinesi incontra particolari difficoltà. La pronuncia di questi nomi di luogo, rari e mal conosciuti, è stata molto spesso alterata e gli errori scribali in proposito sono numerosi. La vocalizzazione, ripresa nelle moderne traduzioni, è spesso inadeguata o scorretta, anche quando una *mater lectionis, h, w* o *y*, suggerisce una certa pronuncia. In effetti, queste *matres lectionis* sono bivalenti, dato che *h* finale può leggersi *a* oppure *e*, il

w si può pronunciare *o* o *u*, e lo *y* si può leggere *î* o *ê*. Perciò i grafemi in questione non sono delle *matres lectionis* ma dei veri fonemi consonantici. Per esempio, *dypt* in 1Cr 1,6 non si doveva leggere *dîpat*, bensì *dāyupati* (→Rifat). Ci sono poi errori scribali circa le lettere stesse: l'errore più frequente era la confusione tra *d* e *r*, due grafemi molto simili nella scrittura paleoebraica e giudeo-aramaica. Questa confusione spiega gli errori e le doppie letture come Aram/Edom *(ʾrm/ʾdm)*, Dedan/Rodi *(ddn/rdn)* o *rypt* (Gen 10,3)/*dypt* (1Cr 1,6). Anche la confusione *w/y* non è eccezionale, ma essa poteva verificarsi solo nella scrittura giudeo-aramaica dalla fine del II sec. a.C. al I sec. d.C. I manoscritti di questo periodo sono tuttavia alla base del testo ricevuto della Bibbia ebraica. Altri errori scribali sono ugualmente possibili, per es. una confusione di *t* e di *k* nella scrittura paleoebraica, quando le lettere erano leggermente cancellate. Così *sbtʾ/h* è una lettura erronea di *sbkʾ/h* (→Sabaca) e *qšt* è una lettura erronea di *qšk* (→Kashka). L'origine ultima di questi errori, che si possono eliminare con lo studio del contesto e l'esame delle fonti extra-bibliche, deve essere attribuito alla non conoscenza dei toponimi stranieri e dei nomi propri stranieri, in generale, da parte degli scribi di epoche successive a quella della composizione del testo originale.

Bibl. Abel, II, 233-490; A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868 (anast.: Hildesheim, 1967); T. Nöldeke, *Zur Topographie und Geschichte des Damaszenischen Gebietes und der Hauran-Gegend*, ZDMG 29, 1876, 93-102; K. Furrer, *Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete*, ZDPV 8, 1885, 16-41; G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, ZDPV 15, 1892, 1-33.65-116; 16, 1893, 1-71; A.M. Luncz (ed.), *Eštōrî ha-Parḥî: Kaphtor wa-Pherah*, Jerusalem, 1897; A. Socin, *Liste arabischer Ortsappellativa*, ZDMG 4, 1881, 1-8; 22, 1899, 18-60; E. Klostermann (ed.), *Eusebius: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, Leipzig, 1904 (anast.: Hildesheim, 1966); E. Honigmann, *Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum*, ZDPV 46, 1923, 149-193; 47, 1924, 1-64; H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, II Cairo, 1925-31 (anast.: 1975); R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927; W. Boree, *Die alten Ortsnamen Palästinas*, Leipzig, 1930; A. Jirku, *Die ägyptischen Listen palästinensischer und syrischer Ortsnamen*, Berlin, 1937 (anast.: Aachen, 1962); E. Littmann, *Unsemitische Ortsnamen in Nord-syrien*, in *Anatolian Studies presented to W.H. Butler*, Manchester, 1939, 151-160; A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford, 1947; M. Du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, I, Paris, 1958, 179-231; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the O.T.*, Leiden, 1959; K. Freimark, *Zu einigen Ortsnamen im Tosefta-Traktat Schebiit*, in *Festgabe für Hans Wehr*, Wiesbaden, 1969, 1-12; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, 1970; S. Wild, *Libanesische Ortsnamen*, Beirut, 1973; *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, Wiesbaden, 1974-85; M. Avi-Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine*, Qedem, 1976; *La toponymie antique*, Leiden, 1977; Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, London 1979² (cf. cap. VI: *The Study of Toponymy*); A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden, 1983; S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem, 1984. ELip

TORAH →Pentateuco; →Legge.

TORCIA In ebr. *lappîd;* in greco *phanos;* le t. erano fatte di vari pezzi di legno legati insieme e imbevuti di olio o di catrame; servivano per illuminare, in determinate circostanze, i campi, le strade e le piazze della città (Gdt 10,22; 2Mac 4,22), talvolta anche per dar fuoco agli arieti dei nemici (cfr. i bassorilievi della presa di Lachis da parte di Sennacherib). Gli uomini di Gedeone nascosero delle t. in brocche vuote per potersi avvicinare di notte, senza farsi notare, al campo dei Madianiti; giunti sul posto, ruppero le brocche e la luce improvvisa e il fuoco provocarono il panico tra i nemici (Gdc 7,16.20). Sansone liberò delle volpi o degli sciacalli con delle t. accese attaccate alla coda, nei campi di grano dei Filistei dando così fuoco ai loro raccolti (Gdc 15,4s; cfr. Zc 12,6). I soldati che dovevano arrestare Gesù avevano delle t. (Gv 18,3). Nella notte dal primo al secondo giorno della festa delle →Capanne, i sommi sacerdoti e i laici di rango eseguivano una danza con t., accompagnata da musica e dal canto dei salmi.

Bibl. BRL², 72. AvdB-ALem

TORO →bovini.

TORTORA In ebr. *tôr*, in gr. *trygon;* molto diffusa in Palestina, la t. *(Streptopelia turtur)* di cui Ger 8,7 evoca la migrazione, è, nella Bibbia, simbolo di dolcezza (Sal 74,19; Ger 8,7; cfr. Ct 2,12). Con la →colomba è il solo uccello che possa essere offerto in sacrificio: una coppia era prescritta per il sacrificio di purificazione per la madre (Lv 12,6.8; cfr. Lc 2,24), l'uomo (Lv 15,14), il nazir (Nm 6,10), per il lebbroso povero (Lv 14,22.30) e come sacrificio per il peccato del povero (Lv 5,7). MDef

TDÙ In ebr. *toʿû* e *toʿî;* probabilmente forma ipocoristica di un nome teoforo (il nome divino è caduto e la prima parte *tʿy* conterrebbe un elemento hurrita); re di →Camat, città situata sull'Oronte e capitale di uno Stato neohittita limitrofo di Zoba al nord. T. manda suo figlio →(2) Adoram a →Davide, dopo la vittoria su →Adad-Ezer, di cui era nemico (2Sam 8,9-10; 1Cr 18,9-11). JAun

TRACIA In greco *thrakē;* in origine vasto territorio compreso tra il Danubio, il mar Egeo, lo Strimone e gli stretti, popolato da tribù apparentate con i Frigi, note per il loro carattere bellicoso (cfr. 2Mac 12,35 che parla di un cavaliere tracio nell'esercito di

Gorgia). La parte della Tracia compresa tra lo Strimone e il Nesto fu annessa da Filippo II, che fondò la città di Filippi. Luca parla di questa regione quando precisa che Paolo sbarca in "questo distretto della Macedonia" (At 16,12). CSaul

TRACONITIDE In greco *trachōnitis;* regione posta sulla colata vulcanica che si estende a nord-ovest del jebel Druz in direzione della Damascena, mentre la zona dei crateri fino alla regione di Bosra costituisce l'Auranitide. Popolata da Arabi che si davano al brigantaggio, essa apparteneva, agli inizi dell'impero romano, a un certo Zenodoro (con la Gaulanitide, la Batanea e l'Auranitide). Zenodoro, dato come tetrarca e sommo sacerdote, era nemico di Erode; alla sua morte, nel 23, Augusto diede i suoi territori a Erode (Giuseppe Flavio, *A.J.* 15,345). Costretti ad abbandonare il brigantaggio e a sedentarizzarsi, gli abitanti di T. approfittarono di un viaggio di Erode a Roma per ribellarsi (12 a.C.); a fatica vincitore, il sovrano stanziò in T. 3.000 Idumei, per sistemare la popolazione (Giuseppe Flavio, *A.J.* 16,271-285). A partire dal 4 a.C. questi territori costituirono la tetrarchia di Erode Filippo; nel 37 Caligola li diede a Erode Agrippa I e, alla sua morte, furono annessi alla provincia romana di Siria. Lc 3,1 usa il nome di T. per designare tutto l'insieme della tetrarchia. CSaul

TRANSEUFRATE →Oltrefiume.

TRANSGIORDANIA In ebr. *ʿēber hayyardēn;* "al di là del Giordano", da comparare al greco *peraia,* →"Perea", "(terra) oltre (il Giordano)"; regione della sponda orientale del Giordano che comprende le valli dell' →Aron, dello →Iabbok e dello →Iarmuk, occupata dalle tribù di →Manasse, →Gad, →Ruben, come pure dagli →Ammoniti e Moabiti. All'epoca del NT comprendeva la Gaulanitide, la →Decapoli, la Perea e il regno dei →Nabatei. MDef

TRASFIGURAZIONE

1 Nozione La t. (in greco *metamorphōsis*) è l'apparizione di un essere sotto forma *(morphē)* diversa da quella che gli è propria. Il termine è usato sia per gli dei che appaiono sotto forma umana (la metamorfosi della mitologia greco-romana) sia per gli esseri umani che assumono una forma divina (nelle religioni misteriche dell'ellenismo); si dovrà dunque distinguere la t. dall'→apparizione.

2 AT I libri dell'AT non conoscono la t., ma fanno menzione del viso raggiante di Mosè dopo i suoi colloqui con Dio (Es 34,29). La Volgata dice che la faccia di Mosè era *cornuta* (corni di luce); da ciò la rappresentazione di Mosè con due corni (per es. Michelangelo).

3 NT La t. di Cristo è riportata dai tre sinottici, dopo la confessione messianica di Pietro a Cesarea e il primo annuncio della passione fatto da Gesù. Anche se è necessario attribuire al racconto un'origine indipendente a causa del suo genere (B. Trémel), il legame con la confessione di Pietro appare fondato: i due testi appartengono al "racconto premarciano della passione", redatto in Palestina in data molto antica (R. Pesch).

Sebbene il racconto non abbia veri e propri paralleli, lo si colloca nella categoria dei testi apocalittici (come la visione del Figlio dell'uomo in Ap 1,9-20). Contiene una visione, seguita da una interpretazione, data non da un angelo interprete, ma dalla voce divina. L'ascesa sul monte e la discesa appartengono allo schema di base (X. Léon Dufour), mentre la domanda su Elia appartiene a un altro genere, il dialogo didattico (Mc 9,11-13). L'ordine finale di non riferire la visione prima della risurrezione (Mc 9,9s) rivela l'orientamento pasquale del testo, il che però non autorizza a farne una cristofania pasquale. Il testo è troppo diverso dai racconti di apparizione. L'analisi dei motivi permette di individuare meglio il genere letterario. Si tratta anzitutto di una rivelazione riservata ai tre apostoli privilegiati che si ritrova nelle circostanze più importanti (Mc 5,37; 14,33 par.). Il monte, identificato dalla metà del IV secolo con il Tabor, è il luogo tradizionale delle teofanie (Es 19; 24; 1Re 19).

Il verbo *metamorphoun* (Mt, Mc ma non in Lc) è al passivo (passivo divino): la voce-interprete farà comprendere che Dio manifesta Gesù nella sua "forma" di Figlio (cfr. Fil 2,6). La trasformazione in esseri di luce caratterizza i risuscitati (Dn 12,3; 1Cor 15,40-50; ApocBarSir 51,5). Le vesti di un bianco splendente hanno il medesimo significato (Ap 3,4-5; 7,9; EnEt 62,15; Ascls 9,9).

L'apparizione di Elia e di Mosè è collegata all'attesa ebraica: Elia come precursore del Messia (Ml 3,23s; Sir 48,10) e Mosè come suo accompagnatore secondo il *Poema delle quattro notti* (TrgPalEs 12,42). L'uno e l'altro attestano che Gesù è il compimento delle Scritture.

Le tende che Pietro propone di fare evocano la festa delle →Capanne, dove si attendeva la manifestazione della sovranità universale di Jahweh (Zc 14,9. 16): H. Riesenfeld ha avuto il merito di rilevarlo, anche se non è possibile seguirlo fino in fondo nella sua tesi della intronizzazione di Cristo.

La nube luminosa è il segno della presenza divina (Es 24,15s; 40,35; ecc.). La voce ripete la proclamazione del battesimo di Gesù: alla citazione del Sal 2,7 e di Is 42,1 si aggiunge l'invito di ascoltare il Figlio, con allusione a Dt 18,15 che annunciava un profeta simile a Mosè (interpretazione messianica del testo in At 3,22; 7,37). La proclamazione divina costituisce il centro di gravità del testo. Allora la visione termina e gli apostoli sono invitati al silenzio fino al tempo del compimento (procedimento tipico nell'apocalittica, per es. Dn 8,26; 12,9).

Ciascun evangelista mette una sua nota caratteristica. Con l'annuncio precedente della venuta del Regno in potenza (Mc 9,1), Mc sottolinea che il Regno si realizza con l'intronizzazione del Figlio dell'uomo al momento della sua risurrezione (cfr. Mc 14,62).

Mt sottolinea i tratti apocalittici e, con la preminenza data a Mosè, mostra che Gesù è il nuovo Mosè, che interpreta la Legge con autorità. Lc è il solo a menzionare la preghiera di Gesù: l'esodo di cui parlano Mosè ed Elia non è altro che la morte-risurrezione di Gesù (cfr. la spiegazione delle Scritture in Lc 24,26s.44s).

2Pt 1,16-18 riprende il racconto della t. per mostrare che è stata un'anticipazione della parusia e per contrastare così i falsi dottori che la mettono in dubbio. Nel quarto Vangelo tutta la vita di Cristo è immersa nella gloria della risurrezione (1,14; 2,11; ecc.). In risposta alla supplica di Gesù (12,27) la voce celeste (12,28: "l'ho glorificato e ancora lo glorificherò") può essere considerata come la "trasposizione giovannea" della t. (X. Léon-Dufour).

L'interpretazione evangelica è così strettamente fusa col ricordo che è difficile ricostruire l'avvenimento originale. Non si potrebbe tuttavia escludere che la preghiera di Gesù abbia conosciuto dei momenti di estasi, soprattutto in quel periodo decisivo in cui egli dovette salire a Gerusalemme, nonostante le proteste di Pietro. Elaborato nella comunità apostolica, preoccupata di mostrare come Gesù avesse compiuto le Scritture, il racconto attuale rivela che Gesù, già nella sua vita terrena, partecipava come Figlio alla gloria divina, anche se di solito questa restava nascosta. Si metta a confronto la triplice proclamazione della figliolanza divina di Gesù con i tre momenti-chiave della sua vita: il battesimo (Mc 1,11 par.), la t. dopo il primo annuncio della passione, la confessione di fede del centurione dopo la morte di Gesù (Mc 15,39 par.). È dunque a giusto titolo che i Padri della Chiesa (per es. san Leone, *Sermone* 38) si sono basati anche sulla t. per mettere in luce la divinità di Cristo. In Oriente essa ha esercitato una influenza enorme tanto sull'iconografia che sulla mistica.

Paolo usa il verbo *metamorphoun* in due passi: in uno dove oppone la cecità degli ebrei all'illuminazione dei cristiani, nell'altro dove mostra la necessità di un rinnovamento dell'intelligenza per scoprire qual è la volontà di Dio (Rm 12,2).

Bibl. TWNT, IV, 762-767; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique*, Lund, 1947; A.M. Ramsey, *La Gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, Paris, 1965; X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris, 1965, 87-122; M. Coune, AssSeign 15, 1973, 44-84; B. Tremel, *Des récits apocalyptiques: baptême et transfiguration*, LumièreV 119, 1974, 70-83; R. Pesch, *Das Markus-evangelium*, Freiburg, 1977, 69-84 (ricca bibliografia). ECoth

TRE In ebr. *haššᵉlōšāh;* i più illustri dei prodi *(gibbôrîm)* di Davide (2Sam 23,19.23). I loro nomi sono citati e le loro imprese narrate in 2Sam 23,8-12 e, con alcune varianti, in 1Cr 11,10-14 che nomina solo due dei tre. L'impresa dei "Tre dei →Trenta" (2Sam 23,13-17; 1Cr 11,15-19) al tempo della guerra con i Filistei (2Sam 5,17-18) ha forse con essi solo una relazione letteraria, in ragione dei suoi tre eroi.

Bibl. InstAT, II, 19. ABoud

TREBBIATURA In ebr. *dayiš;* la t. iniziava subito dopo la →mietitura dell'orzo e del grano, verso la fine del mese di giugno (cfr. Rt 3,2) e poteva durare fino al tempo della vendemmia (Lv 26,5). Aveva luogo nell'aia (in ebr. *gōren*), uno spazio piatto e libero, generalmente in prossimità di un villaggio o di una città (cfr. l'aia di Arauna: 2Sam 24,16s; a Samaria: 1Re 22,10), dove si faceva anche la →vagliatura. Il caldo in questo periodo dell'anno permetteva di dormire sull'aia, vicino al proprio mucchio di grano, per sorvegliarlo meglio (Rt 3,4.7). La t. poteva essere fatta in diversi modi:

— a mano, con una verga o un →flagello, usati specialmente per l'aneto e il cumino (Is 28,27) o piccole quantità di grano (cfr. Gdc 6,11) o di orzo (Rt 2,17);

— con gli animali domestici (asini o buoi) che giravano in cerchio sull'aia calpestando i cereali (Ger 50,11; Os 10,11);

— con una trebbia munita di denti (in ebr. *môrag:* 2Sam 24,22; Is 41,15; *ḥārûṣ:* Is 28,27; 41,15) di selce o di ferro che schiacciava e tritava la paglia separandone il grano; perché la trebbia fosse ancora più efficace, il conduttore poteva appesantirla, per es., salendoci sopra; questo tipo di trebbiatura era il più comune (cfr. Is 28,27s) e si pratica ancora in alcuni villaggi della Palestina;

— con un rullo (in ebr. *ʿāgālāh*) munito di ruote che schiacciano la paglia e ne separano il grano (Is 28,27s).

Per regola "umanitaria" gli animali che lavoravano sull'aia non dovevano avere la museruola (Dt 25,4). La battitura del grano specialmente con la trebbia viene spesso usata come metafora per esprimere che un popolo è schiacciato da un nemico (Is 41,15; Am 1,3; cfr. Gdc 8,7; Is 21,10; 25,10; Mi 4,13; Ab 3,12).

Bibl. BRL², 63s; S. Smith, *The Threshing Flour at the City Gate*, PEQ 78, 1946, 4-14; M.M. Aranov, *The Biblical Threshing-Flour in the Light of the Ancient Near Eastern Evidence: Evolution of an Institution*, dissAnnArbor, 1979; C.M. Carmichael, *"Treading" in the Book of Ruth*, ZAW 92, 1980, 248-266. ALem

TRENTA In ebr. *haššᵉlōšîm;* corpo di guerrieri scelti, forse già costituito dal tempo del soggiorno a Ziklag (1Sam 27,5-6), che fece prodezze nelle guerre di Davide (2Sam 23,8-39): in quest'ultimo passo il testo ebraico è apparentemente corrotto, confondendo spesso T. e →Tre (vv. 8,13,18,19,22); lo si ricostruisce a partire dalla lettura (→qeré) dei masoreti (v. 13) e delle versioni (vv. 8.13.18) o (vv. 19-22) in nome della coerenza del testo. Dopo la menzione delle gesta dei →Tre (vv. 8-12) e delle prodezze dei "più famosi dei T." (Abisai, capo dei T.: vv. 18-19; Benaia, capo della guardia personale di Davide: vv. 20-23), segue una lista di 31 nomi (vv. 24-39) che, aggiunti ai precedenti e a Ioab, (v. 18) danno un totale di 37 prodi (v. 39). La stessa lista, con delle varianti nei nomi propri, è ripresa dal Cronista che vi aggiunge 16 prodi di Transgiordania (1Cr 11,26-47).

Bibl. InstAT, II, 19. ABoud

TRE TAVERNE In gr. *tria tabernai:* in latino *tres tabernae;* luogo di rifornimento sulla Via Appia, una cinquantina di km a sud di Roma, menzionato nella corrispondenza di Cicerone e da Pellegrino di Bordeaux. Paolo vi è accolto da alcuni cristiani venuti da Roma (At 28,15). CSaul

TRIBOLAZIONE Sofferenze che costituiscono il destino di ogni vita e di ogni nazione (in ebr. *ṣar, ṣārāh,* in greco *thlipsis*), solitamente sotto forma di oppressione o di persecuzione. Sinonimo di infelicità (Sof 1,15) nell'AT, il termine designa una situazione limite in cui l'uomo fa appello a Dio (Est 4,17), come nei Salmi (3,2; 7,2-3; 25,17; 31,5; 86,7) o negli inni di Qumrân. Nel NT la parola è molto usata: le t. accompagnano il cristiano (Gv 15,20; At 7,10; Eb 10,33) come hanno accompagnato Gesù (Mt 10,23-25; Gv 8,59; 15,25). Le persecuzioni subite nel nome di Cristo permettono ai cristiani di entrare nel Regno di Dio (At 14,22; Rm 5,3; 2Cor 7,4); Paolo parla delle sofferenze di Cristo che egli "completa nella sua carne" (Col 1,24). La parola assume spesso un significato quasi tecnico per designare la prova che i singoli e le comunità devono affrontare nell'ora dell'ultima →testimonianza da rendere a Cristo (Mt 24,21-29 par.; Gv 16,33; ITs 3,7; Eb 11,37; Ap 7,14).

Bibl. TWNT, III, 139-148; IX, 668-675; TWAT, IV, 8-13; ExWNT, II, 375-379; J. Scharbert, *Der Schmerz im A.T.*, BBB 8, 1955; B. Ahern, *The Fellowship of his Sufferings (Ph 3,10)*, CBQ 22, 1960, 1-32; J. Carmignac, *La théologie de la souffrance dans les hymnes de Qumrân*, RQum 3, 1961-1962, 365-386; M. Carrez, *De la souffrance à la gloire (doxa dans la pensée paulinienne)*, Neuchâtel, 1964; C. Laverange, *La joie de saint Paul d'après Colossiens (1,24)*, RThom 68, 1968, 419-433; W. Schrage, *Leid, Kreuz und Eschaton*, EvT 34, 1974, 141-175. [P. Iovino, *Chiesa e tribolazione. Il tema della thlîpsis nelle lettere di S. Paolo* (= StFacTS 1), Palermo, 1985]. JRad

TRIBÙ In ebr. *šēbeṭ, maṭṭeh* in P, in greco *phylē;* insieme di →famiglie o di →clan sotto l'autorità di uno stesso capo, che vivono in uno stesso luogo e si considerano provenienti da un medesimo ceppo. Nelle civiltà urbane nell'antichità, costituite in città-stato, la t. era una delle divisioni del popolo. Poteva corrispondere a una t. primitiva della società preurbana, ma formava talvolta un'entità del tutto nuova, di natura amministrativa più che propriamente tribale. È qualche volta difficile distinguere una t. da un clan, che è normalmente una suddivisione della t., ma può anche costituirsi in t. autonoma.

È particolarmente difficile stabilire l'origine delle t. e dei clan israeliti, perché la tradizione biblica riflette diversi stadi della loro evoluzione. Se Gen 32,28s conserva il ricordo di una primitiva distinzione tra i clan di Giacobbe, i figli di Giacobbe e la tribù di →Israele, citata già nel 1207 a.C. sulla stele trionfale di Merneptah (→Egitto), il canto di Debora enumera verso il 1100 a.C. undici clan o t. facenti parte della confederazione israelitica: →Efraim, →Beniamino, →Machir, →Zabulon, →Issacar, →Neftali, →Ruben, →Galaad, →Dan, →Aser, →Meroz (Gdc 5,14-18.23). Il dodicesimo clan era forse in origine lo stesso Israele o il clan di Giosuè che disponeva in Efraim di un territorio proprio (Gs 19,49s; 24,30; Gdc 2,9). Per contro, →(2) Giuda, come →Simeone e Levi, non fecero mai parte dell'Israele premonarchico. La confederazione israelitica subì dei cambiamenti nel corso dell'XI secolo. È così che Meroz, maledetto in Gdc 5,23, sparì definitivamente dalla lista, mentre Efraim si divise in Efraim e →Manasse, le due tribù di Giuseppe e il clan transgiordano di →Gad si unì alla confederazione. L'unione personale di Israele e di Giuda sotto Davide e Salomone sfociò in una ristrutturazione politica delle tribù la cui tradizione tuttavia non permetteva di accrescerne il numero. Poiché si vollero inserite nella lista le tribù meridionali di Simeone, Levi e Giuda, alle quali si associarono i resti della t. di Ruben per costituire il gruppo primitivo di Lia (Gen 30,31-35), si dovette ridurre il numero delle altre t. Si considerarono dunque Machir e Galaad come suddivisioni della grande t. di Manasse e si unì questa con Efraim sotto il nome di Giuseppe, figlio di Rachele (Gen 30,22s). Riducendo così l'importanza numerica delle t. del centro, si arrivò alle dodici t. convenzionali la cui lista (Gen 49,2-28; Dt 33,4-25; Gs 13-20; 1Cr 2-8: Giuda, Simeone, Ruben, Gad, Manasse, Levi, Issacar, Beniamino, Neftali, Dan, Efraim, Aser) riflette più una volontà politica che una situazione reale. L'unione delle t. vicine di Dan e Neftali nel gruppo di Bila (Gen 30,1-8) e l'inserimento delle t. eccentriche di Gad e di Aser nel gruppo di Zilpa (Gen 30,9-13) non corrispondono probabilmente a dei dati storici precisi. Quanto all'unione d'Issacar e di Zabulon nel secondo gruppo di Lia (Gen 30,17-20) può spiegarsi con la vicinanza geografica e l'uso dello stesso dialetto, proprio come l'attribuzione della maternità di Beniamino a Rachele (Gen 35,16-18), la madre di Giuseppe.

Bibl. EJ, XV, 1381-1386; InstAT, 1, 17-25.319s; THAT, V, 86-93; M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930 (anast.: Darmstadt, 1966); S. Mowinckel, *"Rahelstämme" und "Leastämme"*, BZAW 77, 1958, 129-150; H.J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, BZAW 95, 1965; R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmenbund*, FRLANT 84, 1966²; A. Malamat, *Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel*, in *XVe Rencontre Assyriologique Internationale. La civilisation de Mari*, Liège, 1967, 129-138; C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel*, Assen, 1976; O. Bächli, *Amphiktyonie im A.T.*, Basel, 1977; N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religions of Liberated Israel 1250-1050*, New York, 1979. ELip

TRIBUNALE Il latino *tribunal* e il gr. *bēma* designano il palco semicircolare dove sedevano i magistrati romani quando esercitavano la giustizia. In questo senso *bēma* è usato nel racconto della passio-

ne (Mt 27,19: "sedere in t."; Gv 19,13: "far sedere in t."). Per estensione *bēma* può designare il luogo o l'istituzione legati all'esercizio della giustizia (At 18,12.16.17: t. di Gallione a Corinto; At 25,6.10.17: t. di Festo a Cesarea). Infatti, mentre nell'AT ebraico la giustizia era resa da →giudici itineranti e soprattutto dagli →anziani, la tradizione romana conosceva dei t. permanenti *(quaestiones perpetuae)* la cui competenza si estendeva a delitti definiti dalla legge (concussione, frode fraudolenta, omicidio con premeditazione); il t. dell'imperatore giudicava in appello i cittadini romani (cfr. At 25,10). Nelle province le popolazioni di diritto straniero conservavano i loro propri t. (→Sinedrio; →processo di Gesù), mentre il governatore non poteva interessarsi che dei cittadini romani o dei delitti. CSaul

TRIBUNO In greco *chiliarcos;* ufficiale, comandante di una →coorte (da 600 a 1.000 soldati). In At il termine designa sempre un ufficiale romano (per es., At 21,31). In Ap 6,15 e 19,18 *chiliarcos* designa in modo più generico i capi militari. È forse il caso di Mc 6,21. Il testo più discusso è quello di Gv 18,12: il t. romano partecipa all'arresto di Gesù? È poco probabile. Forse *chiliarcos* designa in questo testo il comandante della guardia del Tempio?

Bibl. J. Blinzler, *Le procès de Jésus,* Paris, 1962, 81-96. CFoc

TRIBUTO Contributo imposto al vinto o versato a un re straniero in segno di dipendenza.

1 AT In questo senso l'AT usa il termine *minḥāh,* che significa "dono", "regalo" (LXX, *dōron*) e che designa anche una importante categoria di →sacrifici. Un campo semantico così ampio sorprende non poco. Quando si chiama il t. *minḥāh,* questo potrebbe sembrare un eufemismo: l'etimologia del nome implica forse l'idea di un effetto tranquillizzante (la radice *nwḥ* esprime l'idea di riposo). Gli autori biblici amano sottolineare i grandi t. pagati da altre nazioni ai re israeliti, forzando talvolta la realtà storica come nel caso di Salomone che avrebbe ricevuto il t. di tutti i regni tra l'Eufrate e il paese dei Filistei (1Re 5,1). Secondo 1Re 10,25; 2Cr 9,24 vi era un t. annuale. Ricordiamo ancora il t. pagato da Moab e Aram a Davide (2Sam 8,2.6; 1Cr 18,2-6), da Mesa, re di Moab, ad Acab (2Re 3,4), dai Filistei a Giosafat (2Cr 17,11) e dagli Ammoniti a Ozia (2Cr 26,8). Nel Sal 72, salmo reale, un t. del mondo intero pagato al re davidico diventa oggetto di una ideologia regale (v. 10). Le menzioni di t. pagati dagli Israeliti sono molto meno numerose: a Eglon di Moab (Gdc 3,15-18), Osea a Salmanassar (2Re 17,3-4), Ioas agli Aramei (2Cr 24,27: ebr. *maśśā'*). Secondo Os 10,6 il vitello di Betel "sarà portato anch'esso in Assiria come offerta al gran re". La parola greca per tributo è *phoros;* ma la LXX lo usa soprattutto per tradurre l'ebr. *mas,* "corvè". Tra le imposte i re seleucidi chiedevano anche dei t. (*phoroi;* cfr. 1Mac 3,29.31). Demetrio I esentò gli Ebrei in Giudea e in tutto il suo regno (1Mac 10,29.33). Antioco IV dovette anche lui pagare ai romani un t. imposto dal trattato di Apamea (188 a.C.); Nicanore stabilì di pagare il t. che il re doveva ai Romani, che era di 2.000 talenti, con la vendita degli schiavi giudei (2Mac 8,10.36).

2 NT Nel NT ritroviamo *phoros* in Lc 20,22, nella discussione sul t. da pagare a Cesare (Lc sostituisce la parola d'origine latina *kensos* di Mc 12,14), in Lc 23,2, quando Gesù è accusato di aver impedito di pagare il t., e in Rm 13,7, dove Paolo esorta i fedeli a pagare le loro →tasse. In questi testi, come in Giuseppe Flavio (per es., *A.J.* 12,158), *phoros* designa l'imposta tributaria (fondiaria o personale) dovuta all'imperatore, da distinguere da *telos,* termine che designa diverse imposte che erano richieste tanto dalle autorità interne che dagli occupanti.

Bibl. TWAT, IV, 987-997; TWNT, IX, 81-86. ASch

TRIFENA In greco *tryphaina,* da *tryphē,* "delicatezza"; cristiana di Roma, che "lavora al servizio del Signore", salutata da Paolo (Rm 16,12); certamente è la sorella di →Trifosa, salutata con le stesse parole. AvdB-JLong

TRIFONE In greco *tryphōn,* "magnifico", soprannome di Diodoto, ufficiale di Alessandro Balas e tutore di suo figlio, che egli fece proclamare re con il nome di Antioco VI, contro Demetrio II (1Mac 11,39-40; 54-56). Imprigionò con un inganno Gionata in Tolemaide e poi lo uccise, dopo aver finto di trattare con Simone Maccabeo (1Mac 12,39-13,24). Ben presto si sbarazzò del suo protetto e prese il potere nel 142 con il nome di T.; senza cercare di unirsi alla dinastia seleucide, fece incidere sulle sue monete il titolo di *autokratōr.* Dopo la morte di Demetrio II, fu fermato a Dora da Antioco VII, fratello e successore di questo (1Mac 15,10-14.25), fuggì a Ortosia (1Mac 15,37-39) ma fu costretto al suicidio ad Apamea.

Bibl. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique,* Nancy, 1979-1982. CSaul

TRIFOSA In greco *tryphosa,* "deliziosa", "delicata"; cristiana di Roma salutata da Paolo (Rm 16,12); è certamente la sorella di →Trifena, salutata con le stesse parole. JLong

TRIPOLI In greco *tripolis,* "Tripla città", oggi Ṭ(a)rāblus eš-Šām, seconda città del Libano, 97 km a nord di Beirut. Secondo il *Periplo* dello pseudo-Scilace e Diodoro di Sicilia (*Biblioteca storica,* 16,41), il nome sarebbe un'allusione ai tre quartieri della città, rispettivamente arvadita, tirio e sidonita. Dato che il *Periplo* è del IV secolo a.C., si tratta probabilmente di un dato storico e non di un'eziologia, ma le informazioni supplementari fornite da Diodoro devono essere usate con prudenza. Si noti, peraltro, che i funzionari dell'amministrazione persiana sono seguiti in Esd 4,8 da *ṭarpᵉlāyē',* cioè da "gente di T.". Il gentilizio aramaico, che trascrive

il toponimo greco, indica che la città non aveva un nome semitico e suggerisce, nello stesso tempo, che la città, di fondazione recente, era un centro amministrativo persiano d'Oltrefiume. Il porto dove Demetrio I Sotere sbarcò nel 161 a.C. (2Mac 14,1; cfr. 1Mac 7,1) si trovava a el-Mīna, 3 km dall'attuale città di T.

Bibl. Abel, II, 488; EJ, XV, 1396s; K. Galling, *Kronzeugen des Artaxerxes?*, ZAW 63, 1951, 66-74 (v. 71s); id., *Zur Deutung des Names ṭrpl = Tripolis in Syrien*, VT 4, 1954, 418-422; id., *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen, 1964, 191-193.204-209; S. Wild, *Libanesische Ortsnamen*, Beirut, 1973, 247. ELip

TRIREME In greco *triērēs;* nave da guerra con tre ordini di remi sovrapposti; d'origine greca, era la classica nave da guerra nel Mediterraneo nell'epoca persiana ed ellenistica; la sua costruzione era molto costosa (2Mac 4,20).

Bibl. L. Basch, *Trières grecques, phéniciennes et égyptiennes*, JHS 97, 1977, 1-10. ALem

TRITOISAIA →Isaia, libro.

TROADE In greco *trōias;* termine che designa tanto la T., posta sulla riva asiatica dei Dardanelli, che la città di Alessandria di T., fondata da Alessandro per ricordare l'epopea omerica. Essendo questa appartenuta al regno di Pergamo, faceva parte della provincia romana d'Asia, beneficiando dello statuto di città libera esente da imposte. Nel corso del suo secondo viaggio Paolo si imbarca a T. per raggiungere la Macedonia (At 16,8.11) e vi ritorna in seguito (2Cor 2,12). Di ritorno dal suo terzo viaggio, Paolo fa una sosta a T. e vi risuscita un ragazzo (At 20,6-13). Si sa che Paolo aveva lasciato lì un suo mantello nella casa di un certo Carpo (2Tm 4,13). CSaul

TROFIMO In greco *trophimos*, "che nutre", "fecondo", compagno di Paolo alla fine del suo terzo viaggio, originario di Efeso. Poiché i Giudei credevano che Paolo lo avesse introdotto nel Tempio, lui che non era ebreo, avvennero dei disordini in seguito ai quali Paolo fu messo in prigione (At 21,27-30). Secondo 2Tm 4,20 Paolo lo lasciò ammalato a Mileto. AvdB-JLong

TROGYLLION In greco *trōgullion;* città e promontorio a sud di Efeso; le *trogilae* sono tre isolette al largo di capo Micale, di fronte a Samo. Paolo vi sosta durante la traversata verso Mileto (At 20,15). CSaul

TROMBA In ebr. *ḥāṣōṣᵉrāh;* in greco *salpigx;* strumento musicale a fiato di forma diritta, generalmente in metallo (bronzo o argento: Nm 10,2), e dunque diverso dal →corno (in ebr. *šôpār*).

1 AT La t. era usata in guerra per dare il segnale dell'inizio del combattimento (Os 5,8) e accompagnare il grido di guerra; quindi non deve stupire di trovare un intero capitolo sulle t. nel *Rotolo della Guerra* di Qumrân (1QM 2,15-3,11). La t. era usata anche per il culto dai sacerdoti figli di Aronne (Nm 10,8; 31,6; 2Cr 13,14; Esd 3,10), per convocare o sciogliere un'assemblea (Nm 10,2s) e accompagnare gli olocausti e i sacrifici incruenti nel Tempio di Gerusalemme (cfr. 2Re 12,14; Sal 98,6; 1Cr 16,42; 2Cr 13,12s; 15,14; 20,28; 29,26-28). Era usata anche nelle feste straordinarie quali il trasferimento dell'arca (1Re 13,8; 15,24.28; 16,6), l'inaugurazione del Tempio (2Cr 5,12s), la consacrazione del re (2Re 11,14; 2Cr 23,13) o la dedicazione delle mura (Ne 12,35.41).

2 NT Nel NT la t. è presentata come uno strumento particolarmente rumoroso (Mt 6,2; Eb 12,19; Ap 1,10; 4,1) che dà il segnale della guerra (1Cor 14,8) ed è usata dagli angeli alla fine dei tempi (Mt 24,31; 1Cor 15,52; 1Ts 4,16; Ap 8,2-13; 9,1.13s; 10,7; 11,15).

Bibl. BRL², 235. ALem

TRONCO ABBATTUTO, PORTA DEL →Gerusalemme.

TRONI In greco *thronoi;* negli apocrifi dell'AT designano una categoria di →angeli, dalle caratteristiche poco definite, ma citati tra i più elevati della gerarchia angelica (*Testamento di Levi* 3,8; *Libro di Enoch slavo* 20,1). Questa preminenza potrebbe spiegare come mai Col 1,16 (unica menzione del NT) citi i T. per primi tra le Potenze. La lista parallela di Ef 1,21, che presenta un ordine differente e sostituisce le Virtù *(dunameis)* ai T., invita a non chiedere troppo a dei testi preoccupati di affermare l'assoluta sovranità di Cristo morto e risuscitato piuttosto che della gerarchia angelica. Questi T. che hanno molto naturalmente un loro posto nella liturgia celeste, hanno forse ispirato i 24 troni dei vegliardi che stanno attorno al trono divino (Ap 4,4)? L'identificazione è controversa.

Bibl. TWNT, III, 167. ABoud

TRONO L'ebraico antico non ha un termine particolare per dire t. La parola *kissē'* può in realtà designare uno sgabello, una sedia, una poltrona o un t.; in breve, significa "sedile". Era un oggetto di lusso che non esisteva in epoca antica se non nei palazzi e nei templi. La menzione del sacerdote Eli seduto sul suo sedile presso la porta (1Sam 1,9; 4,13.18) rappresenta al riguardo un'eccezione. Il t. propriamente detto era formato da un sedile alto e da una pedana chiamata *hădōm* (Sal 110,1: sgabello) e si trovava nella sala delle udienze del palazzo (1Re 1,46s). È la sedia di gala che costituiva il simbolo del potere reale (Gen 41,40; 2Sam 14,9; Sal 45,7). Il suo nome completo era *kissē' mamlākāh*, "seggio regale" (Dt 17,18; 2Sam 7,13; Ag 2,22); o

kissē' hammᵉlākîm, "seggio dei re" (2Re 11,19; 25,28). Conformemente alla concezione della regalità divina, si descriveva Jahweh seduto su un t., provvisto di uno sgabello (Sal 99,3; 132,7), identificato con l' →arca (1Cr 28,2; Lam 2,1) e, dopo la sua sparizione, con la terra (Is 66,1). Il t. stesso si confondeva con i cherubini del Debir (→santo dei santi), sui quali si riteneva che Jahweh stesse seduto (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 2Re 19,15; Is 37,16; Sal 80,2; 99,1; 1Cr 13,6). Il t. di Dio viene situato anche nei cieli (Sal 11,4; 103,19), o lo si identifica con i cieli (Is 66,1), con Gerusalemme (Ger 3,17; 14,21; Ez 43,7) o con il Tempio (Ger 17,12). Il t. divino era il simbolo della potenza e del potere di Jahweh (Sal 93,2; 97,2). Lo sviluppo dell'angelologia nel giudaismo post-biblico giunse alla creazione di una classe di →angeli chiamati →"Troni" (TestLev 3,8; TestAdam 4,19,22; cfr. Col 1,16; HenSl 20,1; ApEl 21,1s; *Costituzioni apostoliche* 7,35,3; 8,12,8.27), il cui nome traduce però l'ebraico *merkābôt.* Il plurale d'eccellenza, già attestato nei *Canti del sacrificio sabbatico* trovati a Qumrân (4QSl 40,24,6), designava in origine "il t. del carro" divino (4QSl 40,24,3; cfr. 1Cr 28,18; Sir 49,8), la cui idea risale a Ez 1 e 10. Gli angeli chiamati "Troni" ne sono una personificazione.

Di questo "t. del carro" si trova probabilmente una rappresentazione nella ruota alata che serviva da t. al personaggio divino che appare su una emissione monetaria della provincia persiana della Giudea (ANEP 226). Il "t. del carro" divino ebbe più tardi molta importanza nella mistica giudaica di Merkabah e nella cabala. Il NT conosce anche un t. di Satana (Ap 2,13; 13,2; 16,10; in greco *thronos*).

Bibl. EJ, XI, 1386-1389; XV, 1124-1127; TWAT, IV, 247-272; TWNT, II, 160-167; X/2, 1110s; H. Kienle, *Der Gott auf dem Flügelrad,* Wiesbaden, 1975; K.P. Kuhlmann, *Der Thron im Alten Ägypten,* Glückstadt, 1977; M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron,* AOAT 215, 1985. ELip

TRUCCO →belletto.

TRUCCO, BELLETTO In ebr. *pûk,* probabilmente lo stesso prodotto della polvere ancora usata in Oriente per scurire le labbra (in francese *khôl,* in arabo *kuḥl*); miscuglio di antimonio bruciato e pestato (cfr. Ez 23,40); si metteva del trucco sulle palpebre e sulle sopracciglia con l'aiuto di un bastoncino di legno, di metallo o d'avorio; originariamente il trucco serviva a proteggere gli occhi dal fulgore del sole, più tardi lo si usò come prodotto di bellezza (2Re 9,30; Ger 4,30). La terza figlia di Giobbe si chiamava *qerem happûk,* lett. "corno da trucco" (CEI: "fiala di stibio"; Gb 42,14). Sap 13,14 è probabilmente un'allusione al trucco rosso messo sulle guance.

Bibl. BRL², 260-263. AvdB-ALem

TUBAL In ebr. *tbl* (TM: *tubal* e *tubāl;* Gen 10,2; 1Cr 1,5; Is 66,19; Ez 27,13; 32,26; 38,2s; 39,1); regione dell'Anatolia centrale. La pronuncia primitiva del toponimo doveva essere *tabal,* come in accadico, ma in seguito all'evoluzione fonetica di *ā* in *ō,* propria dell'ebr., è diventata *tobal,* come mostra la trascrizione *thobel* della LXX. Il T., a cui gli Assiri davano anche il nome di Bīt-Burutash, era un paese vicino alla Frigia (→Mesech), alla quale è di solito associato, e corrisponde approssimativamente agli attuali villaggi di Kayseri e di Nevşehir, nella Turchia centrale. Formava un regno neoittita, il cui sovrano portava nei secoli IX e VIII il titolo di "gran re", considerandosi l'erede dell'impero →hittita. Il T. fu conquistato e annesso alla Siria da Sargon II (721-705 a.C.) che vi trovò la morte nel 705 (cfr. Is 14,4b-21), in un combattimento intrapreso probabilmente contro i →Cimmeri, che avevano invaso la regione. I successi iniziali di →Gige, re di Lidia, che riuscì a respingere i Cimmeri, gli valsero in Ez 38,2s; 39,1 il titolo di "grande principe di Mesech e di T.". Secondo Ez 27,13 il T. procurava agli abitanti di Tiro utensili di bronzo, importati probabilmente dal grande centro minerario di Ergani, sull'Alto Tigri.

Bibl. CAH, II/2³, 420-426; III/1², 372-441.949-955. ELip

TUBALKAIN In ebr. *tûbal-qayin;* figlio di Lamec e di Zilla, antenato dei fabbri (in ebr. *qayin*) che lavorano il rame e il ferro (Gen 4,22) e come tale senza dubbio inventore della spada la cui esistenza sembra supporre il canto selvaggio di Lamech (4,23-24). ABoud

TUBIANI In greco *toubianoi;* ebrei stabilitisi nel paese ammonita all'epoca dei Tobiadi (→(1) Tobia); alcuni T. presero parte alla campagna di Giuda Maccabeo in Galaaditide (2Mac 12,17.35). JLong

TUGDAMMA →Togarma.

TUIA In greco *thuinos,* "di tuia"; conifera che dà un legno molto pregiato (Strabone, *Geografia* 4,6,2), odorifera usata per suffumigi o l'ebanisteria di lusso (Ap 18,12). JLong

TUMMIM →Urim e Tummim.

TUNICA In ebr. *kuttōnet;* in greco *chitōn;* è spesso difficile distinguere la t. dalla →veste e dal →mantello.

1 AT Il termine ebraico *kuttōnet* designa generalmente una veste che si portava sotto, talvolta un mantello corto. Questa →veste era di solito in lino e appare nella Bibbia come veste del sommo sacerdote (Es 28,4.39s; 29,5-8; 39,27; 40,14; Lv 8,7.13; 10,5; 16,4; Esd 2,69; Ne 7,69.71; Sir 45,8; cfr. Mc 14,63); vesti →sacerdotali.

2 NT Nel NT Gesù chiede di essere pronti a donare la propria t. (Mt 5,40; Lc 3,11; cfr. At 9,39) e i

suoi inviati non devono portarne che una sola (Mt 10,10 par.). Egli stesso aveva una t. senza cuciture che fu tirata a sorte ai piedi della croce (Gv 19,23).

ALem

TUONO Il t., che accompagna il lampo durante il temporale, è sempre stato un fenomeno impressionante e terrificante. Per l'israelita è una manifestazione di Dio (1Sam 7,10). In ebr. la parola *raʿam*, "tuono" (per es. Gb 26,14), è spesso composta (o sostituita) dalla parola *qôl* o dal suo plurale *qōlōt* ("voce"). Il t. è allora considerato come se fosse la "voce" o il "grido" di Dio (Es 9,23; 1Sam 2,10; 2Sam 22,14; Gb 37,4s; 40,9; Sal 18,14; 29,3; Ger 25,30; 12,29). È il segno della potenza divina (1Sam 12,18; Is 29,6; Ger 51,16) e della sua presenza; è dunque uno degli elementi delle →teofanie (Es 19,16; 20,18; Sal 77,19). Il soprannome Boanerghes dato da Gesù a Giacomo e a Giovanni (Mc 3,17) potrebbe significare "figli del t.".

Bibl. TWNT, 1, 638s; L.I.J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World,* AnBib 39, 1970, 111s.

BEsc

TURBANTE In ebr. *miṣnepet, ṣānip;* nell'antico Israele gli uomini (Gb 29,14) così come le donne (Is 3,23) e soprattutto i re (Is 62,3; Ez 21,31; Sir 11,5; 47,6) e i sommi sacerdoti (Es 28,4.37-39; 29,6; 39,28-31; Lv 8,9; 16,4; Zc 3,5; Sir 40,4; 45,12) portavano un t., generalmente di lino, che si ritrova sui bassorilievi assiri che rappresentano Israeliti o Giudei.

Bibl. BRL², 256s.

ALem

U

UGARIT

1 Scoperta e archeologia U. è un porto situato sulla costa siriana 12 km a nord di Latachia. Questa città non è nominata nella Bibbia; è nota attraverso altri testi antichi (lettere di →El Amarna, archivi di Boghazköy e di →Mari). La sua esatta posizione era sconosciuta finché gli scavi di ras Shamra non hanno rivelato che il tell che porta questo nome copriva i resti della città antica. Gli scavi cominciarono nel 1929 sotto la direzione di C.A. Schaeffer e sono proseguiti quasi ogni anno con una interruzione importante durante la seconda guerra mondiale. Non si sono seguiti sempre i metodi più avanzati con il risultato che i reperti archeologici sono qualche volta di dubbia interpretazione.

Dal 1976 gli scavi sono stati diretti da J. Margueron e dal 1979 da M. Yon. Attraverso i sondaggi si è potuto fissare l'inizio dell'insediamento nel Neolitico Preceramico (seconda metà del VII millennio a.C.). La città neolitica sembra essere stata fortificata con una opera difensiva simile a quella della contemporanea →Gerico. Gli scavi hanno dimostrato una forte presenza egiziana (Medio Impero) intorno alla metà dell'Età del Bronzo (2100-1650). Al di fuori dei sondaggi, gli scavi hanno esplorato soprattutto gli strati superiori dell'Età del Bronzo Recente (1600-1200). La città sembra essere stata distrutta dai Popoli del Mare. Sull'Acropoli sono state trovati la casa del sommo sacerdote e i templi di Baal (con un'importante biblioteca) e di Dagan. Questi luoghi ci hanno consegnato anche numerose rappresentazioni religiose sotto forma di stele, di statuette o di sigilli cilindrici. A est dell'acropoli è stato ritrovato il palazzo reale, un grande complesso con circa 90 camere e grandi cortili interni provviste di fontane. Questo palazzo conteneva importanti archivi amministrativi e internazionali, ed è famoso anche per i suoi avori. Nei quartieri residenziali vi erano le botteghe di artigiani specializzati (orefici, scultori, incisori, tessitori). Anche in questi quartieri sono stati trovati degli archivi. Sotto le case sono state scoperte delle grandi celle funerarie a volta, costruite a sbalzo. È stato portato alla luce anche il quartiere del porto di U. a Minet el-Beida e, più recentemente, una specie di residenza estiva dei re di U. a ras Ibn Hani (5 km a ovest di ras Shamra).

2 Storia Per il periodo che precede l'Età di El-Amarna (prima del 1400), lo sviluppo di U. può essere seguito in modo più generale sulla base della documentazione archeologica. Per il periodo più recente vi sono fonti scritte, ma esse non ci danno che un quadro assai frammentario. Nel II millennio U. era un centro commerciale importante e un crocevia del Vicino Oriente che intratteneva contatti con Cipro e il mondo egeo, gli Hittiti, gli Hurriti, la Mesopotamia e l'Egitto. Un primo periodo di intensi rapporti con l'Egitto si situa nel XIX secolo (dodicesima dinastia), ma verso il 1400-1350 U. era a tutti gli effetti sotto il controllo politico egiziano. Verso il 1350 ha inizio l'intervento hittita con il re Shuppiluliuma che conduce alla fine a uno stabile controllo hittita (1330-1270). U. era un regno vassallo dell'impero hittita, ma con una grande autonomia, situazione che favoriva in modo particolare l'espansione economica. Trattati Ḫatti-U., editti hittiti e lettere diplomatiche di quest'epoca ci forniscono informazioni abbastanza dettagliate. Di questo stesso periodo datano delle tracce importanti di una presenza egea che si rivela soprattutto nella ceramica e nello stile delle celle funerarie, come anche in qualche testo cipro-minoico. La prosperità si rivela altresì nel continuo ampliamento del palazzo reale. A partire dal 1270 i re di Carchemis, che erano legati a quelli di Ḫatti, vengono sempre di più a occupare il posto di questi ultimi negli affari di U. All'inizio del XII secolo U. fu distrutta dai Popoli del Mare che sotto Ramses III rovesciarono gli stati anatolici e nordsiriani. Grazie agli archivi conosciamo un certo numero di re di U. come Niqmadu I e Yaqarum, i primi re della dinastia dell'epoca degli archivi di Mari e l'elenco probabilmente completo dei re del XIV secolo: Ammistamru I, Niqmadu II, Ar-Halba, Niqmepa, Ammistamru II, Ibiranu, Niqmadu III e Ammurapi. Quest'ultimo è senza dubbio l'ultimo re di questo regno.

L'economia di U. era molto diversificata: oltre all'agricoltura e all'allevamento, nei villaggi e nelle grandi fattorie reali vi erano la produzione della porpora, una industria metallurgica e le saline. Il commercio era intenso e la sua importanza è confermata dalla presenza di porti, dei quali il più importante era Maḫadu (sul sito della odierna Minet el-Beida). La popolazione ugaritica era linguisticamente mista: semitica con una forte minoranza hurrita, ma vi erano anche Egiziani, Hittiti, Ciprioti, Siro-Palestinesi come per esempio gli "uomini di Asdod". In una sola stagione di scavi si sono trovati testi in sette lingue differenti.

3 Lingua Oltre ai testi sumerici, accadici, hittiti, hurriti, egiziani e cipro-minoici sono state rinvenute delle tavolette scritte nella lingua locale, l'ugaritico, che era sconosciuta prima degli scavi di ras Shamra. Dopo le prime pubblicazioni dei testi, la scrittura fu decifrata da H. Bauer, E. Dhorme e C. Virolleau. Si tratta di una lingua semitica scritta in un alfabeto cuneiforme di 30 segni, che dobbiamo considerare come uno dei tentativi fatti in quest'epoca di sostituire la scrittura sillabica complicata con un sistema alfabetico più semplice. Sono stati scoperti degli abbecedari nei quali le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico si trovano già nell'ordine tradizionale. Lo stesso alfabeto era impiegato per redigere dei testi hurriti; rari testi nella stessa scrittura sono stati trovati in altri luoghi, per es. a Bet-Semes o sul Monte

Tabor in Palestina e a Kamid el-Loz o presso il tell Nebi Mend in Siria. L'ugaritico è manifestamente una lingua semitica appartenente al gruppo nord-occidentale, apparentata col fenicio, l'ebraico e l'aramaico. È tuttavia esagerato definirlo cananeo e riconoscergli una parentela privilegiata con l'ebraico. Lo studio dell'ugaritico ha tratto molto vantaggio dal confronto con le lingue semitiche nord-occidentali ma anche con altre lingue semitiche come l'arabo e l'accadico. D'altra parte l'ugaritico ha gettato nuova luce su molti problemi di altre lingue semitiche, come per es. l'ebraico.

4 Letteratura I testi ugaritici sono soprattutto mitologici e amministrativi. Menzioniamo soltanto i più importanti.

A *Testi mitologici o epici.*

a *Ciclo di Baal* (KTU 1.1-6). Questo ciclo è composto di diversi testi che raccontano la lotta di Baal, il dio della vegetazione, con Yam (il Mare), la costruzione del palazzo di Baal e la sua lotta con Môt (la Morte), il dio degli Inferi. In quest'ultimo episodio egli è dapprima sconfitto, discende agli inferi ma infine riporta la vittoria definitiva uccidendo il suo avversario. La dea Anat gioca un ruolo importante in questo ciclo. Sembra che queste tavolette rappresentino diversi miti che difficilmente possono essere ricondotti a un grande ciclo unificato. L'interpretazione che vuole spiegare tutti questi testi come riferentisi ai cicli delle stagioni (de Moor) sembra forzata.

b *Poema degli dei graziosi e belli* (KTU 1.23). Questo poema racconta la nascita di Shahar e Shalim.

c *Inno di Nikkal* (KT 1.24). Questo inno racconta il matrimonio del dio della luna *(yrḥ)* e della dea Nikkal, figlia di Baal.

d *I Refaîm* (cfr. KTU 1.161). Si tratta di testi frammentari abbastanza oscuri nei quali i →Refaîm *(rpum)* hanno un loro ruolo. Questi *rpum* sembrano essere gli antenati della famiglia reale divinizzati.

e *Ubriachezza del dio El* (KTU 1.114).

f *Horon e i serpenti* (KTU 1.100).

g *Leggenda di Keret* (KTU 1.17-19). Il re Keret *(krt)* ha perduto la sua sposa e i suoi figli. Per ordine di El si mette in cammino con un immenso esercito per andare a *udm*, la città di *pbl* del quale esige e ottiene la figlia *ḥry* in isposa. Più tardi Keret cade ammalato, ma nel testo conservatoci non si dice nulla della sua morte o dei suoi successori.

h *Leggenda di Aqhat* (o di Danel; KTU 1.17-19). Aqhat, il figlio di Danel, ha ricevuto un arco dal dio-artigiano *kṯr w ḫss*. La dea Anat gli promette la vita eterna in cambio del suo arco. Essendosi rifiutato di darglielo, viene ucciso da *"ytpn"*, assoldato da Anat per questo scopo. Non si conosce la fine del racconto.

B *Rituali.* Tra i rituali si contano elenchi di divinità, enumerazioni di offerte, di rituali circonstanziati con la partecipazione del re. Vi si trovano anche dei testi divinatori.

C *Testi non religiosi.*

a Testi medici e di ippiatria (p.es. KTUl. 71-72).

b Lettere. A parte qualche lettera di natura privata, vi si trova soprattutto corrispondenza di funzionari e la corrispondenza reale, in particolare tra i membri della famiglia reale o tra il re di U. e altri re. Queste lettere rappresentano una fonte importante per la storia di U.

c Documenti amministrativi ed economici. Gli archivi del palazzo reale hanno fornito una ricca documentazione amministrativa che si riferisce al fisco e all'amministrazione finanziaria delle città e dei distretti del regno, alle donazioni regali e alla legislazione in genere. La maggior parte dei documenti è redatta in forma di elenchi (di nomi, di località, di mestieri, di distribuzioni di derrate, di inventari). Malgrado la loro interpretazione ponga ancora numerosi problemi di dettaglio essi ci forniscono una informazione preziosa sull'economia e la struttura sociale del regno di U. Un certo numero di lettere e di documenti economici, giuridici (es. contratti) e internazionali (trattati) sono redatti in accadico. In questa lingua sono disponibili attualmente anche testi sapienziali e frammenti di un racconto del diluvio. Tra i testi scolastici e dotti bisogna menzionare gli abbecedari e i vocabolari, p.es. un vocabolario bilingue sumero-hurrita e molti vocabolari poliglotti, con colonne sumera, accadica, hurrita e ugaritica.

5 Religione Il pantheon di U. è abbastanza complesso ed è impossibile ricondurre tutti i dati a un sistema unico e completamente coerente. Qualche volta si nota una certa opposizione tra i testi mitologici e le tracce concrete del culto che si trovano nei testi rituali e negli elenchi di carattere religioso. Tuttavia i testi e l'iconografia di U. ci hanno consegnato una ricca documentazione sulla religione della Siria-Palestina del II millennio, una religione che, prima delle scoperte di ras Shamra, era conosciuta in modo abbastanza superficiale attraverso ciò che la Bibbia ci lascia intravedere.

A *El.* Il dio El è il capo del pantheon; con lui le altre divinità formano l'assemblea degli dei *(pḫr ilm)*. Egli è il padre degli dei ed è presentato come un re. La sua regalità è eterna e stabile contrariamente a quella p.es. di Baal che ha una caratteristica stagionale. Gli vengono attribuiti epiteti diversi come "toro El" (*tr il;* il toro è il suo animale simbolico), "padre degli anni" *(ab šnm)*, "padre degli uomini" *(ab adm)*, "creatore delle creature" *(bny bnwt)*. Benché venga chiamato creatore, non si trova nei testi alcun mito cosmogonico. Egli è il conservatore dell'equilibrio cosmico e, nei testi epici, il guardiano dell'ordine politico. È un dio benevolo che viene chiamato *"ltpn il dpid"*, "il benevolo, il dio che ha cuore". Sembra che avesse una residenza subacquea, "alla sorgente dei fiumi, in mezzo al corso dei due oceani". Sua compagna è Aṯirat *(aṯrt)* che è chiamata "genitrice degli dei" *(qnyt ilm);* il suo nome completo è "Aṯirat del mare", il che sembra designare una divinità marina.

B *Baal.* Baal (il "signore") è il personaggio centrale dei testi mitologici. È anche un figlio di El benché altrove sia chiamato anche figlio di Dagan.

È il dio del temporale e della pioggia e, dunque, anche della fecondità. Il suo nome proprio è Hadad *(hd)*. Ha anche il titolo di principe *(zbl;* cfr. Beelzebul; Mt 10,25) e la sua qualità di dio del temporale è espressa nel titolo di "cavalcatore delle nuvole" *(rkb ʿrpt)*, titolo che vien dato a Jahweh nel Sal 68,5 *("rōkēb bāʿărābôt")*. La sua potenza è sottolineata dal suo titolo più frequente *aliyn* (dalla radice *ʾly*, "essere potente", "vincere"). Il suo animale simbolico è il vitello *(gl)* e la sua residenza sembra essere il monte →Zafon *(spn*, il monte Casio dei classici, attualmente il "jebel el-Aqraʿ", 40 km a nord di ras Shamra). La sua popolarità è dimostrata dalla quantità delle sue rappresentazioni e dal suo grande tempio a U.

C *Anat*. La dea associata a Baal è Anat che è chiamata sua sorella. I suoi epiteti più importanti sono "vergine" *(btlt)* e *ybmt limm*, espressione il cui significato è tuttora discusso.

D *Aṯtart e altre divinità*. Altre divinità occupano un posto minore nei miti anche se la frequenza con la quale sono menzionate nei testi rituali suggerisce per alcune di esse una importanza notevole nella religione concreta di U. Così Aṯtart *(ʿṯtrt)*, la grande Astarte del I millennio, Aṯtar (il nome è la forma maschile di Aṯtart ma sembra non aver nulla in comune con lei), Môt, Yam, Shapash (il sole), Koṯar-Ḫasis *(kṯr w ḫss)*.

6 Ugarit e l'AT Le prime decifrazioni dell'ugaritico provocarono immediatamente degli studi sui rapporti tra i testi di U. e l'AT. Da quel momento sono stati individuati molti paralleli con l'AT. Dal punto di vista linguistico l'apporto di U. è molto importante. L'ugaritico è una delle più antiche lingue semitiche nord-occidentali che noi conosciamo. Mentre la nostra conoscenza delle lingue più antiche o contemporanee come l'amorreo, il cananeo di El-Amarna o l'eblaita, resta tutto sommato frammentaria, abbiamo un corpus di letteratura ugaritica che ci dà un accesso diretto alla lingua. L'ugaritico ha così assunto un posto importante nello studio della lingua semitica, in particolare come testimone di uno stadio anteriore dell'ebraico e dell'aramaico. I testi di U. hanno permesso di chiarire molti termini oscuri del vocabolario ebraico, p.es. *šᵉbîsîm*, in Is 3,18 ("piccoli soli"), *šṭʿ* in Is 41,10 ("temere", "terrorizzare"), *bêt-hahopšît*, in 2Re 15,5 ("casa di reclusione"), *rōkēb bāʿărābôt* in Sal 68,5 ("cavalcatore delle nuvole"; cfr. sopra). Il consonantismo più ricco dell'ugaritico permette qualche volta di dimostrare che radici ebraiche con più significati si sono sviluppate da radici semitiche distinte: p.es. l'ebr. *hrš*, "faticare" corrispondente all'ugaritico *hrṯ*, e l'ebr. *hrš*, "fabbricare" corrispondente all'ug. *hrš*. Quanto alla grammatica, l'apporto non è meno importante p.es. per lo studio delle forme e della sintassi del verbo nella loro evoluzione o delle particelle e delle preposizioni. In questo campo restano tuttavia molte incertezze accanto a dati generalmente riconosciuti. Qualche volta una certa mancanza di metodo ha portato a delle esagerazioni che rischiano di screditare gli studi comparativi di questo genere. A questo proposito molte critiche sono state avanzate alla scuola di M. Dahood e più generalmente a quella di W.E. Albright. Dopo tutto l'ugaritico non è l'ebraico, malgrado la sua indubbia parentela. Ci sono delle corrispondenze che lo avvicinano all'aramaico, per es. il *ḏ* protosemitico realizzato come *d* e non come *z*. La posizione esatta dell'ugaritico nella famiglia semitica è sempre dibattuta. Si deve tener conto in ogni caso della distanza di tempo e di spazio tra l'ugaritico e l'ebraico biblico. Oltre a contatti puramente linguistici si constatano somiglianze impressionanti tra la letteratura ugaritica e biblica nell'uso delle metafore e dei paragoni, nelle leggi del parallelismo poetico e nelle figure stilistiche. Vi sono esempi impressionanti come KTU 1,2 IV 8s, "Ecco il tuo nemico, o Baal, ecco, il tuo nemico tu (lo) colpirai, il tuo avversario, tu (lo) massacrerai", da confrontarsi con Sal 92,10, "ecco, i tuoi nemici Jahweh, ecco i tuoi nemici periranno, tutti i malfattori saranno dispersi"; oppure KTU 1.5 I 1-2, "Lotan, il serpente vile... il serpente tortuoso", da confrontare con Is 27,1, che descrive "Leviatan" con gli stessi attributi (vedi numerosi esempi in L.R. Fisher, *Ras Shamra Parallels*, Roma, 1972, 4-70).

L'apporto più importante di U. all'esegesi biblica risiede forse nelle informazioni che ci offre sulla cultura e sulla religione quali ci sono state consegnate dai testi. Israele si è sviluppato in un ambiente molto vicino a quello di U. L'economia, la struttura della società, la concezione della monarchia che troviamo a U. chiariscono il contesto storico e le concezioni dell'AT. Così l'obbligo per il re di difendere le vedove e gli orfani e i deboli in generale (Sal 72,2; Is 11,1s; Ger 22,3) è già presente in KTU 1.17 V 7-8. Soprattutto la mitologia e i rituali ci danno una idea dell'ambito religioso nel quale Israele ha concepito e formulato la sua fede. I baal, contro i quali tuonano i profeti, diventano più concreti e ci si rende così conto della misura nella quale Israele è tributaria di Canaan per le sue concezioni religiose. Così è chiaro, p.es., che Jahweh è assimilato a El e viceversa. O ancora, l'importanza che assumono le statue del vitello nella Bibbia (Es 32,1; 1Re 12,28s) è chiarita dalle rappresentazioni di Baal. Tutto questo sfondo mitologico semitico occidentale ci sarà accessibile d'ora in poi direttamente e non più solo attraverso il riflesso, sovente polemico, che ce ne dà la Bibbia.

Bibl. Opere generali: DBS, IX, 1124-1466; D. Kinet, *Ugarit-Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments*, SBS 104, 1981; *Ugarit-Forschungen*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1969s.

Rapporti dagli scavi: Syria 10, 1929s; AAS 1, 1951s; *Ugaritica*, I-VII, Paris, 1939-1978.

Storia: M. Liverani, *Storia di Ugarit*, Roma, 1962; H. Klengel, *Geschichte und Kultur Altsyriens*, Wien, 1980.

Lingua: É. Dhorme, *Un nouvel alphabet sémitique*, RB 39, 1930, 571-577; H. Bauer, *Entzifferung der Keilschrifttafeln von Ras Schamra*, Halle, 1930; E. Hammershaimb, *Das Verbum im Dialekt von Ras*

Schamra, Kopenhagen, 1941; J. Aistleitner, *Untersuchungen zur Grammatik des Ugaritischen*, Berlin, 1954; P. Fronzaroli, *La fonetica ugaritica*, Roma, 1955; J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin, 1963; C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma, 1965 (grammatica, testo, vocabolario); R.W. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge Massachusetts, 1972; H. Cazelles, *Précis de grammaire ugaritique*, BbbOr 21, 1979, 253-268; S. Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Berkeley, 1984.

Edizioni del testo: PRU, II-V, Paris, 1955-1965; M. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra de 1929 à 1939*, Paris, 1963; M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartin, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, AOAT 24, 1976 (= KTU).

Traduzioni e commentari: C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Roma, 1949; G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh, 1956 (ediz. completamente riveduta da J.C.L. Gibson: 1978); J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Budapest, 1964; A. Caquot-M. Sznycer-A. Herdner, *Textes ougaritiques*, Paris, 1974; G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan segun la tradición de Ugarit*, Madrid, 1981; B. Margalit, *A Matter of "Life" and "Death". A Study of the Baal-Mot Epic*, Kevelaer, 1980; P. Xella, *Il mito di Šḥr e Šlm. Saggio sulla mitologia ugaritica*, Roma, 1973; W. Herrmann, *Yariḫ und Nikkal und der Preis der Kuṯarāt-Göttinnen*, BZAW 106, Berlin, 1968; J. Gray, *The KRT Text in the Literature of Ras Shamra*, Leiden, 1964²; P. Fronzarolli, *Leggenda di Aqhat*, Firenze, 1955; P. Xella, *I testi rituali di Ugarit*, Roma, 1981. [A. Caquot, *I testi cananaici*, in A. Barucq et alii, *Scritti dell'Antico Vicino Oriente e fonti bibliche*, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 2), Roma, 1988, 182-211; A. Caquot et alii (éd.), *Textes ougaritiques. Tome II: Textes religieux, rituels, correspondance* (= LAPO 14), Paris, 1989; K.T. Aitken, *The Aqhat narrative: a study in the narrative structure and composition of an Ugaritic tale* (= JSSMon 13), Manchester, 1990; J.L. Cunchillos Ylarri, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit: 2. Bibliographie* (= RShamra 5/2), Paris, 1990; W. Beyerlin (hrg.), *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di E. Jucci (= ATSup 1), Brescia, 1992 (originale tedesco 1975)].

Religione: WM, 1, 219-312; M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden, 1955; É. Lipiński, *The Goddess Atirat in Ancient-Arabia, in Babylon, and in Ugarit*, OrLovPer 3, 1972, 100-119; J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baʿalu*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1971; P.J. van Zijl, *Baal: A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1972; U. Oldenburg, *The Conflict between El and Baʿal in Canaanite Religion*, Leiden, 1969; C.E. L'Heureux, *Rank among the Canaanite Gods El, Baʿal and the Repha'im*, Missoula, 1979; A.S. Kapelrud, *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo, 1969; J.M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, CRB 19, 1980. [R.J. Clifford, *Cosmogonies in the Ugaritic texts and in the Bible*, OrLovPer 53, 1984, 183-201; J.C. de Moor, *More on demons in Ugarit (KTU 1.82)*, UF 16, 1984, 237-50; N. Wyatt, *Cosmic entropy in Ugaritic religious thought*, UF 17, 1985, 383-6; N. Wyatt, *Killing and cosmogony in Canaanite and biblical thought*, *ivi*, 375-81; J.L. Cunchillos Ylarri, *Peut-on parler de mythes de création à Ugarit?*, in F. Blanquart (présenté par), *La création dans l'Orient Ancien. XIe Congrès de l'ACFÉB, Lille (1985)* (= LD 127), Paris, 1987, 79-96].

Ugaritico e AT: R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'A.T.*, Paris, 1941²; R. De Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'A.T.*, Paris, 1945; E. Jacob, *Ras Shamra-Ugarit et l'A.T.*, Neuchâtel, 1960; A.S. Kapelrud, *The Ras Shamra Discoveries and the O.T.*, Oxford, 1965; L.R. Fisher-S. Rummel, *Ras Shamra Parallels*, Roma, 1972-1981. [P.C. Craigie, *Job and Ugaritic studies*, in W.E. Aufrecht (ed.), *Studies in the Book of Job* (= Studies in Religion Supplements 16), Waterloo ONT, 1985, 28-35; D. Pardee, *Ugaritic and Hebrew poetic parallelism. A trial cut (ʿnt I and Proverbs 2.)* (= VTSup 39), Leiden, 1988; J. Barr, *Philology and exegesis; Some general remarks with illustrations from Job*, in M. Vervenne (éd.), *Questions disputées d'Ancien Testament; Méthode et théologie — Continuing questions in Old Testament method and theology*, éd. par C. Brekelmans (= BETL 33), Leuven, 1989² [1974¹], 39-61; M.J. Dahood, *Northwest semitic texts and textual criticism of the Hebrew Bible*, *ivi*, 11-37]. ASch

UKAL In ebr. *ʾukal*, significato incerto; destinatario dei proverbi di Agur (Pr 30,1). JAun-JLong

ULAI In ebr. *ʾwly* (TM: *ʾûlay*); fiume menzionato in Dn 8,2.16, dove la forma ebraica *ʾwly* è verosimilmente una trascrizione del gr. *eulaios*, che designa l'odierno Chaur che attraversa la regione di →Susa e si getta nell'Ab-é-Diz poco prima della confluenza di questo nel Karûn. È sulla riva dell'U. che si ritiene che Daniele abbia avuto la visione descritta in Dn 8 (cfr. Ez 1,1; Dn 10,4; Sal 137,1; Bar 1,4s; Bar 16,13). Per questo la tradizione islamica situa la sua tomba a Susa sulla riva del fiume. ELip

ULAM Vestibolo del tempio di Gerusalemme, largo circa 9 m, quanto tutto l'edificio, e profondo 4,5 m (1Re 6,3). Era certamente separato dall' →Hekal da un muro divisorio. Davanti all'U. si ergevano due colonne di bronzo chiamate Iachin e Boaz (1Re 7,15-22.41s). Erano verosimilmente dei fusti di legno cerchiati con sottili strisce di bronzo. Erano alti circa 8 m ed erano sormontati da capitelli di 2,25 m egualmente placcati in bronzo. Queste colonne che non mancano di analogie fenicie sono paragonabili soprattutto alle due colonne di legno che si trovavano davanti al vestibolo di uno dei santuari di →Kamid el-Loz, precisamente il tempio T 2 che rimonta al Bronzo Recente. Esse dunque non sostenevano l'architrave dell'U. ma si ergevano isolate davanti ad esso, ai due lati dell'ingresso. Si è supposto tra l'altro che tali colonne continuassero la tradizione dei grandi →betili dei vecchi santuari cananei, ma è

un'ipotesi che non è mai stata confermata da indizi sicuri.

Bibl. BRL², 333-342; InstAT, II, 148-151.442. ELip

ULFILA →versioni antiche.

ULISSE, ELISA In ebr. *ʾlyšh;* nei Settanta *elisa;* nelle iscrizioni corinzie *olisseus;* nei dialetti cretesi e italici *oulisēs;* in latino *ulixes,* ecc. L'antica pronuncia ebraica del nome era probabilmente *ʾulîšēh,* e non *ʾĕlîšāh* come attualmente. Dall'elenco dei →popoli, in Gen 10,4; 1Cr 1,7, U. era un discendente dello Ionio e, secondo Ez 27,7, "le isole di U." erano il luogo dal quale provenivano la porpora e lo scarlatto del vascello tirio descritto in Ez 27. Poiché Tiro era rinomata per la sua propria produzione di porpora, questo passo sarebbe stato incomprensibile se l'*Odissea* 13,107-108 non mettesse in evidenza questa specialità di Itaca, la perla delle isole ionie dove aveva regnato, secondo i poemi omerici, Ulisse. Vi si vedevano, si legge, "sui grandi telai di pietra, i tessuti tinti nella porpora del mare che le loro mani fabbricavano, incanto per gli occhi!". Sembra così che la conoscenza che si aveva di Ulisse nella Giudea del VII secolo a.C. non si limitasse solo al nome dell'eroe dell'epopea omerica. E questo non stupisce quando si sa p. es. che il famoso coccio dipinto, trovato nella residenza reale di Ramat Raḥel, che rappresenta un personaggio seduto, è un frammento di vaso greco della fine del VII secolo a.C. e che dei *kittîm,* cioè Fenici o Greci di Cipro e senza dubbio di altre isole, sono menzionati in numerosi ostraka di Arad e sono datati intorno al 600 a.C. (*Ostraka di Arad* 1,2; 2,1; 4,1; 7,2; 8,2; 10,2.3.5; 11,2; 14,2; 17,9). L'interpretazione abituale di *ʾlyšh* nel significato di Alashiya, nome dell'isola di Cipro o di un regno dell'isola nel II millennio a.C., non può essere accettata perché sarebbe necessario scambiare sempre l'ordine delle lettere *yš* in modo da poter leggere *ʾlšyh* e giustificare così, in Ez 27,6s, la distinzione fatta tra le "isole di Cipro" e le "isole dei Kittim".

Bibl. G.E. Dimock, *The Name of Odysseus,* HudsonR 9, 1956, 53-70; W.B. Standford, *The Ulysses Theme,* Oxford, 1968²; A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques, I. Les ostraca,* LAPO 9, 1977, 155-179; M.I. Finley, *The World of Odysseus,* London, 1979²; S. Geva, *The Painted Sherd of Ramat Raḥel,* IsrEJ 31, 1981, 186-189. ELip

ULIVI, MONTE DEGLI In ebr. *maʿălēh hazzêtîm;* in gr. *oros tōn elaiōn* oppure *oros tou elaiōnos* (At 1,12 e forse Lc 19,29); monte situato a est di Gerusalemme (alt. 812 m), al di là della valle del Cedron, tra il monte Scopus a nord e il monte dello Scandalo a sud (così chiamato dai cristiani in ricordo dei culti pagani che Salomone vi aveva introdotto secondo 2Sam 23,13). Lo attraversava la strada verso est: è di là che Davide fuggì davanti ad Assalonne (2Sam 15,30; il v. 32 segnala un luogo di culto). Il profeta Ezechiele, lasciando il Tempio, vede la gloria di Dio posarsi sul m. degli U. (Ez 11,23) e Zc annuncia che durante il combattimento escatologico il Signore stesso vi poserà i piedi e che il monte si fenderà in due, da oriente a occidente, formando una valle molto profonda (Zc 14,4).

Nel NT il m. degli U. è molto legato agli ultimi momenti della vita di Gesù. Betania, dove Gesù resuscita Lazzaro, si trova sul suo fianco orientale (Gv 11,18). Betfage, sulla sommità orientale, è il punto di partenza dell'entrata solenne di Gesù a Gerusalemme (Mc 11,1; Lc 19,37). È stando seduto su questo monte, di fronte al Tempio, che Gesù pronuncia il suo discorso escatologico (Mc 13,3). Nei giorni che precedono il suo arresto, passa le sue giornate insegnando nel Tempio e le sue notti all'aperto sul m. degli U. (Lc 21,37; cfr. Gv 8,1). C'erano molti ulivi sul versante occidentale che scende verso il Cedron: il m. degli U. è il luogo dell'agonia e dell'arresto (Mt 26,30; Lc 22,39). Luca situa l'ascensione di Gesù sulla sommità del monte, distante da Gerusalemme "quanto un cammino permesso in un sabato" (At 1,12; cfr. Lc 24,50). Ed è ancora da lassù che si gode la vista migliore, per contemplare, con il veggente di Ap, la Città santa, Gerusalemme (Ap 21,10).

Ben presto le grotte del m. degli U. furono il punto di riferimento per fissare molti ricordi di Gesù: grotta del Getsemani, in mezzo agli ulivi; grotta del discorso escatologico, sopra la quale l'imperatrice Elena fece costruire nel 325 la basilica di Eleona (l'Uliveto); i Crociati vi venerarono il luogo dell'insegnamento del Padre Nostro che, secondo Lc 11,1, si può situare non lontano dal villaggio di Marta e Maria, a Betania, dove nel secolo scorso è stato costruito il "Carmelo del Padre". Alla sommità del monte, fin dal IV secolo, si è commemorata l'ascensione in una basilica ottagonale. Sul versante occidentale, di fronte alla Città santa, il piccolo santuario del Dominus Flevit ricorda, dal XIII secolo, il pianto di Gesù sopra Gerusalemme (Lc 19,41).

Bibl. A. Storne, *Le mont des Oliviers,* Jérusalem, 1971. [*Il Monte degli Ulivi,* MdBi n° 5, 1990].

PMG

UMILTÀ

1 AT Il discorso biblico sull'u. non è semplice. Dio punisce l'orgoglioso: "Sarà abbattuto l'orgoglio della sua forza" (Ez 30,6). Egli abbassa (radici ebraiche *špl, knʿ*) o umilia (radice *ʿnh*) gli orgogliosi (1Sam 2,3-9; Gb 20,4-7; Is 5,15) e innalza gli umili, i disprezzati (*šepalîm:* Gb 5,11). Non si tratta di invertire semplicemente i ruoli. La ricompensa dell'u. (*ʿănāwāh*) non sarà sempre ricchezza, onore e vita, come vorrebbero i sapienti (Pr 22,4).

In quanto popolo, Israele ha appreso l'u. nel corso della sua storia e si è sentito veramente indipendente solamente nel corso del X secolo sotto Davide e Salomone. Con l'esilio del VI secolo, Israele arriva alla conclusione seguente: Dio è con colui che è abbassato (Is 57,15). Il Messia sarà umile (*ʿānî:* Zc

9,9) e gli orgogliosi saranno dispersi (Sof 3,11-12). Il Cronista, riscrivendo la storia di Israele, fa dell'u. un criterio per giudicare i re (2Cr 32,26; 36,12). →Povertà e u. sono indissociabili (cfr. la radice *'nh*): nel giorno del Signore la collera colpirà i ricchi e i potenti (Sof 1,8-13) e risparmierà gli umili (*'ănāwîm:* Sof 2,3).

2 NT Utilizzando *praus* e *tapeinos*, che traducono di preferenza *'ānāw* nella LXX, il NT colloca Gesù sul solco del Messia umile (Mt 21,5; 11,29). Essere piccolo è la vera grandezza nel Regno (Mt 18,4). Le esortazioni apostoliche danno un posto centrale all'u. (Rm 12,16; Ef 4,2; Gc 1,9; 1Pt 3,8). Per Paolo l'u. del cristiano è fondata sull'atteggiamento dello stesso Cristo (Fil 2,8). →orgoglio; →povertà.

Bibl. DB, III, 777-778; DBS, VII, 387-406; THAT, II, 341-350; TWNT, VI, 645-651; VIII, 1-26; VocThB, 554-556. JPons

UNCIALI →manoscritti biblici.

UNDICI In ebr. *hendeka:* termine impiegato dopo la resurrezione (Mt 28,16; Mc 16,14; Lc 24,9-33) per indicare il gruppo degli →apostoli ai quali apparve Gesù e dai quali Giuda si era auto-escluso con il suo tradimento e con il suo suicidio (Mt 27,3-10). In At è impiegato anche al momento della scelta su chi dovesse prendere il posto di Giuda (At 1,26). In Lc gli U. sono nettamente distinti dai discepoli (cfr. Lc 24,9: le donne annunziano tutto ciò che avevano visto al sepolcro "agli U. e a tutti gli altri"; in 24,33 i discepoli di Emmaus trovano riuniti a Gerusalemme "gli U. e gli altri che erano con loro"). Si può essere sorpresi che in 1Cor 15,5 Paolo riporti l'apparizione del risorto "a Cefa e quindi ai Dodici", allorché avrebbe dovuto scrivere gli U., ma il termine "Dodici" significava, al pari di un nome proprio, gli apostoli.

Ci si può chiedere perché sia stato necessario aggiungere un dodicesimo agli U. alla morte di Giuda, cosa che non verrà poi fatta alla morte di Giacomo (At 12,2). Giuda, escludendosi dal gruppo, non ha compiuto la sua missione di testimone, provocando così una "carenza" nel collegio dei Dodici. La scomparsa degli altri apostoli non diminuisce il collegio che continua a sussistere nella sua missione di "colonna" su cui poggia la Chiesa. Essi sono le fondamenta; la morte di un apostolo non distrugge le fondamenta; la loro missione, "testimoniare fino agli estremi confini della terra" (At 1,8), si conclude con la morte. Altri prenderanno il loro posto, ma non saranno più apostoli in senso stretto perché non possono "essere testimoni della resurrezione" di Gesù, non avendolo accompagnato per tutto il tempo in cui il Signore Gesù era vissuto in mezzo a loro" (criterio d'elezione di Mattia: At 1,15s). Essi saranno tuttavia predicatori della Buona Novella.

Bibl. J. Renié, *L'élection de Mathias (Ac 1,15-16). Authenticité du Récit*, RB 55, 1948, 43-53; C. Masson, *La reconstitution du collège des Douze d'après Ac 1,15-26*, RTPhil 35, 1955, 193-201; P.H. Menoud, *Les additions au groupe des Douze, d'ap. Ac*, RHPR 37, 1957, 71-80; P. Gächter, *Petrus und seine Zeit*, Innsbrück, 1958, 31-66; K.H. Rengstorf, *Die Zuwahl des Mathias*, ST 15, 1961, 35-67. [J. Rius Camps, *La elecció de Maties, restauració pòstuma del nou Israel*, RCatalT 12, 1987, 1-27]. BMFer

UNIVERSALISMO

1 AT Pur essendo anzitutto la storia del popolo eletto guidata da Jahweh, suo Dio, e benché le nazioni (→pagani) vi siano sovente viste in una luce negativa, l'AT afferma anche che Jahweh è il Dio dell'universo che chiama le nazioni alla conversione e alla salvezza.

A *Letteratura antica.* Le testimonianze rare e sparse, e spesso difficili da datare, non permettono di tracciare una vera storia del tema. Il Deutero-isaia (Is 40-55) della fine dell'esilio è un punto di riferimento comunemente accettato senza tuttavia che gli si possa attribuire la paternità dell'u.: la questione è controversa, ma tuttavia sembra che i salmisti abbiano preceduto i profeti nella confessione della regalità universale di Jahweh (S. Mowinckel; É. Lipiński; J. Coppens, DBS, X, 52). D'altra parte la storia J delle origini (Gen 2,4b-11,9), che serve da preambolo alla storia di Israele, pone già la questione della salvezza delle nazioni (torre di →Babele) e rivela le dimensioni universali della storia della salvezza che Jahweh inaugura con Abramo: "In te si diranno benedette tutte le famiglie della terra" (Gen 12,3; 22,18; Sir 44,21.22.23). Questa testimonianza resta tuttavia isolata e la legislazione preesilica non vede le nazioni che sotto l'aspetto del pericolo che esse rappresentano per la fedeltà del popolo eletto (Es 23,32-33; 34,12-16; Dt 7,2-6).

B *Letteratura profetica.* La prospettiva cambia con i profeti della conversione che denunciano le false speranze del popolo eletto, infedele. Jahweh ha scelto Israele ma non è un Dio nazionale, legato incondizionatamente al suo popolo. Jahweh dirige la storia di tutte le nazioni (Am 9,7) e punisce la loro infedeltà (Am 1-2). Le nazioni sono gli strumenti del suo giudizio sul suo popolo infedele (Is 5,26-30; 8,6-8; 10,6; Ger 27), ma saranno punite per aver oltrepassato il ruolo che spettava loro (Is 10,5-15; 13-23; Ger 47-51; Ez 25-32). Al di là del castigo certi testi lasciano intravedere la loro restaurazione (Ger 12,14-17; Ez 29,13-16) analoga a quella di Israele, senza tuttavia prendere in considerazione la loro conversione a Jahweh e la partecipazione all'alleanza.

Is 2,5-5 (= Mi 4,1-4) va certamente più lontano quando vede salire a Gerusalemme le nazioni desiderose di conoscere la parola di Jahweh e di camminare secondo la sua legge, ma la data di questo testo è molto discussa ("canto del cigno di Isaia": Wildberger; epoca di Giosia: Auvray, Vermeylen; postesilico: Kaiser; Giosia e rilettura postesilica: H. Cazelles, VT 30, 1980, 409-420).

La prospettiva universalistica non è ignorata neppure dalla storia sacerdotale (Pg) esilica che assicura all'umanità la benedizione di Dio (Gen 1,28; 9,1) e un'alleanza eterna in Noè (9,8-17). Ma è il messaggio trionfante della liberazione dall'esilio (Is 40-55) che fa sentire per la prima volta l'appello alla conversione delle nazioni (44,22-25). La grande impresa che Jahweh compirà per il suo popolo avrà una risonanza universale. Di fronte alla salvezza di Israele (popolo testimone: 43,10-12; 44,8; 48,20; 55,4), le nazioni dovranno riconoscere che solo Jahweh è Dio (40,18-25; 43,10-12; 44,6-8; 45,3.5.6.14.18.22; 46,5-9; 48,11), che esse non sono niente davanti a lui (40,15-17), che i loro dei sono nulla (41,24.29; 45,6.14), incapaci di salvare quelli che confidano in loro (44,9.20; 45,20; 46,1.2.7; 47,12-15) e non potranno far altro che convertirsi a Jahweh, il solo capace di salvarle (45,22-25). Bisogna tuttavia notare che Israele resta primo nelle preoccupazioni del profeta (nel quale non si può escludere completamente un'idea di rivalsa nazionale) e che egli non prende in considerazione la partecipazione delle nazioni alla salvezza se non sotto la dipendenza e addirittura la dominazione di Israele (45,14-15; 49,22-23; 54,2-3; 55,4-5). Il "Servo" sembra investito di una missione più esplicitamente universale (42,1.4.6; 49,6), ma che, a ben vedere, non sembra sorpassare quella del popolo testimone. Lo stesso u. ispira il proto-Zaccaria che annuncia, come un messaggio di speranza ai primi rimpatriati, il ritorno di Jahweh a Gerusalemme (Zc 8,3) che diventerà il centro religioso di Israele e dell'universo (8,20-23). La salvezza farà di nuovo di Israele una benedizione per le nazioni (8,13) che riconosceranno che "Dio è con Israele" (8,23) e verranno a cercarlo a Gerusalemme dove egli risiede (2,15; 8,22.23). Ger 16,19-21 che annuncia una conversione delle nazioni risale senza dubbio alla stessa epoca. Queste prospettive universalistiche sembrano invece fare un passo indietro in Is 60,1-16; 61,5-6 (attribuiti a un discepolo del Deuteroisaia) in cui le nazioni sono solo al servizio di Israele al quale portano il loro lavoro e le loro ricchezze.

C *Letteratura postesilica.* La realizzazione delle profezie fu incontestabilmente più prosaica del loro annuncio. L'editto di Ciro del 538 (Esd 1,1-4) non implica il ritorno in massa degli esiliati in Palestina e neppure la conversione o il castigo delle nazioni. I rimpatriati a fatica si insediano di nuovo intorno a Gerusalemme. Il tempio è ricostruito dopo il 515 (Esd 5,1-6,15) ma Gerusalemme non riavrà i suoi bastioni che un secolo più tardi (Ne 4,10-17) e più non vi sarà un regno di Israele. Politicamente sottomesso ai Persiani (poi ai Greci a partire dal 333), Israele è una comunità religiosa che trova la sua organizzazione con →Esdra-Neemia. Vivendo spesso in condizioni difficili, circondata da stranieri che le si oppongono o rischiano di assorbirla, incontrando problemi anche al suo interno, questa comunità, per sopravvivere, si attacca alle sue tradizioni religiose specifiche: regole di →purità, →sabato (Ne 13,15-22), preoccupazione per la "stirpe santa" (Esd 9,2) che comporta il rifiuto degli stranieri (Ne 9,2) e l'interdizione dei matrimoni misti (Esd 9-10; Ne 13,23-29). Il tentativo di ellenizzazione di Antioco IV Epifane (167) provocherà un irrigidimento di questo particolarismo in ambito palestinese negli →assidei che si estenderà ai loro eredi →esseni e →farisei.

Questo particolarismo si ritrova presso alcuni profeti in risposta alle delusioni del ritorno dall'esilio, con l'annuncio di un ultimo intervento di Jahweh caratterizzato dalla distruzione delle nazioni e dalla salvezza definitiva del suo popolo: così Abd, le apocalissi di Is (Is 24-27; 34-35), Gl 4 e il deutero-Zaccaria, che fa tuttavia posto ai "sopravvissuti delle nazioni" (Zc 9,7; 14,16-18), ormai vassalli del re Jahweh (14,9.16.17), che vengono a rendergli omaggio a Geusalemme per la festa delle Capanne. Questo accento nazionalista, strano nella corrente sapienziale che si rivolge a tutti (Pr 8,4-9,18), si ritrova nel Siracide (Sir 36,1-17), verso il 190, nel contesto dell'incontro della Palestina con l'Ellenismo. Rivolgendosi alla comunità perseguitata da Antioco IV Epifane, Dn si situa nella stessa prospettiva, annunciando la fine del persecutore (7,8.20.26; 11,21-45) e la salvezza dei Giudei fedeli (7,21-22.27) ai quali si uniranno i martiri in virtù della resurrezione (12,1-3).

La corrente universalistica, tuttavia, resiste in alcuni ambienti. Gio, che mostra Jahweh interessarsi ai Niniviti come tali (4,11), e Rt contestano senza dubbio il particolarismo della comunità di Esdra-Neemia. Un certo numero di testi profetici (difficili da datare) testimoniano le stesse preoccupazioni (Is 19,16-25; 25,6-8) e forse già l'ammissione di proseliti: così Is 56,1-7 che apre la comunità cultuale agli stranieri (come agli eunuchi: Dt 23,2-9), ammessi al Tempio "casa di preghiera per tutti i popoli", grazie alla fedeltà nell'alleanza (con insistenza sul sabato: vv. 2,4,6), e Is 66,18-21 che attribuisce loro una missione di testimonianza (v. 19) e intravede anche l'accesso alle funzioni sacerdotali. In Tb l'annuncio della salvezza di Israele si accompagna a quello della conversione delle nazioni (14,6-7) e la storia così ebraica di Gdt accoglie in Israele Achior, l'Ammonita (14,5-9; cfr. Dt 23,4-5).

Bisogna infine ricordare il giudaismo alessandrino al quale dobbiamo non soltanto la LXX ma tutta una letteratura apologetica destinata a far conoscere ai Giudei ellenizzati e ai Greci simpatizzanti il contenuto e la superiorità della fede di Israele (*Lettera di Aristea, Oracoli Sibillini,* opera di Filone). Unico testimone di questa produzione conservato dalla Bibbia, Sap ha un accento universalistico incontestabile (11,23-12,2; 16,7b). Meno conosciuto senza dubbio del rifiuto dei pagani che caratterizza gli ambienti palestinesi più ferventi, si trova in esso, alle soglie del NT, un atteggiamento giudaico di accoglienza nei loro riguardi, addirittura preoccupato di condividere con loro la salvezza per mezzo della conversione al giudaismo.

2 NT Questa corrente universalistica trova il suo compimento (continuità e novità) nel NT, ma alla fine di un cammino. Gesù limita la sua missione

(Mt 15,24; Mc 7,27) e quella dei dodici (Mt 10,5-1) "alle pecore perdute della casa d'Israele". Tuttavia loda la fede del centurione, della Cananea (Mt 15,28; Mc 7,29) e del lebbroso samaritano (Lc 17,15.19) e denuncia l'incredulità di Israele che avrà come conseguenza la sua esclusione dal Regno (Mt 21,43) e dal banchetto (Lc 13,22-30), con la preferenza per gli stranieri che credono nella sua parola. Nella sua ultima apparizione, infine, il Cristo risorto affida ai suoi apostoli la missione di annunciare il Vangelo al mondo intero (Mt 28,19; Mc 16,15; Lc 24,47; At 1,8).

L'evangelizzazione che comincia con la Pentecoste si rivolge dapprima agli Ebrei, a Gerusalemme (At 2,14-36; 5,42), dove, con la conversione e lo Spirito del battesimo, nasce la prima Chiesa (2,37-41.47; 6,7). La persecuzione (At 6,8-8,1), con la conseguente dispersione, segna l'inizio dell'espansione missionaria. Filippo evangelizza la Samaria (At 8,4-8), Pietro provoca delle conversioni a Lidda e Giaffa (9,32-42) e battezza a Cesarea il →timorato di Dio Cornelio e i pagani della sua casa (10). Altri si spingono fino ad Antiochia dove molti pagani si convertono (11,19-24). Paolo, il persecutore convertito (9,1-30), lavora in questa città insieme a Barnaba (11,25-26) e con lui parte da lì per il suo primo viaggio missionario (13-14). Rivolgendosi dapprima agli Ebrei, essi ottengono qualche successo ma soprattutto alcune opposizioni li convincono a rivolgersi ai pagani (13,45-46), molti dei quali abbracciano la fede (13,48-49; 14,1.21.27).

Questa conversione dei pagani non poteva mancare di porre dei problemi alla prima comunità cristiana nata dal giudaismo (At 11,1-18). Non bisognava prima obbligarli a farsi giudei come i proseliti (15,1-5)? Dopo aver ascoltato Paolo e Barnaba, sostenuti da Pietro, l'assemblea di Gerusalemme diede parere negativo (15,13-29; Gal 2,1-10). Sarà Paolo, "apostolo del Vangelo per predicare l'obbedienza della fede tra i pagani" (Rm 1,1-5) e che si scontra così spesso con i giudaizzanti, a mettere in luce il →"mistero" (Rm 16,26; 11,25; Ef 3,5-6; Col 1,26-27) della salvezza dei pagani. Senza negare la posizione privilegiata di Israele nella storia della salvezza (Rm 1,16; 2,9-10; 3,1; 9,4-5), e senza cessare di preoccuparsi delle sorti di questo (Rm 10-11), l'apostolo svela il disegno eterno di Dio di riunire tutti gli uomini in Cristo. In lui non vi è più né giudeo né pagano (Rm 10,12; 1Cor 12,13; Gal 3,28; Ef 2,11-14). Tutti, salvati nella fede in Cristo e nel dono dello Spirito, sono figli di Dio ed eredi della promessa (Gal 3,26-29; Rm 4; 8,14-17; Ef 3,6).

Bibl. TWNT, I, 362-369; IV, 29-57,825-828; R. Martin-Achard, *Israël et les nations*, Neuchâtel, 1959; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963, 299-306.362-364.462-468; S. Bartina, *Universalismo y particularismo en la Historia de la Salvación*, SemBEsp 26, 1969, 105-111; W. Vogels, *Covenant and Universalism*, ZMissRelW 57, 1973, 25-32; H.M. Orlinsky, *Nationalism-Universalism and Internationalism in Ancient Israel. Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, New York, 1974, 78-116; P.E. Dion, *Dieu universel et peuple élu. L'universalisme religieux en Israël depuis les origines jusqu'à la veille des luttes maccabéennes*, LD 83, 1975; H.W. Huppenbauer, *Missionarische Dimensionem des Gottesvolkes im A.T.*, ZMiss 3, 1977, 37-47. [H. Gross, *Der Universalitätsanspruch des Reiches Gottes im Alten Bund*, in T. Michels (hrg.), *Reich Gottes — Kirche — Civitas Dei. Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen de Wissenschaften*, Salzburg, 1980, 13-26 (+ 26-42 discuss.; J. Núñez Regodón, *El universalismo de los cantos del Siervo*, MiscCom 41, 1983, 57-76; D. Senior, *The struggle to be universal: mission as vantage point for New Testament investigation*, CBQ 46, 1984, 63-81; *Testimoni fino all'estremità della terra*, ParSpV n. 16, 1987; F.W. Golka, *Universalism and the election of the Jews*, TLond 90, 1987, 273-80; G. Ravasi, *Missione e universalismo nell'Antico Testamento*, RasT 28, 1987, 32-59; S. Carrillo Alday, *"Y serán bendecidas en tí todas las familias de la tierra" (Gn 12,1-3 en el diálogo judío-católico)*, Medell 14,54, 1988, 231-42; M. Cimosa, *Popolo/popoli*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, 1988, 1189-1202; H. Cazelles, *Forces centrifuges et unité du peuple de Dieu après l'exile*, in Pontificia Commissione Biblica (ed.), *Unité et diversité dans l'Église*, Civitas Vaticana, 1989, 77-85; E. Testa, *Popoli, nazioni e universalismo nell'Antico Testamento*, in *Chiesa e missione* (= Studia Urbaniana 37), Roma, 1990, 69-95; S.P. Carbone, *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32* (= RivBSup 23), Bologna, 1991; *Le genti nel piano di salvezza*, ParSpV n. 26, 1992; *L'altro, il diverso, lo straniero*, ParSpV n. 27, 1993].

ABoud

UNZIONE Secondo la Bibbia l'u. era praticata per ragioni religiose o profane.

1 Unzione profana Comunemente espressa in ebr. dal verbo *sûk*, ma anche da *māšaḥ* (2Sam 1,21; Is 21,5; Am 6,6) e in gr. da *chriein* e *aleiphein*, l'u. (escludendo l'ingrassaggio degli scudi allo scopo di renderli lisci, atti a deviare i colpi, o brillanti: 2Sam 1,21; Is 21,5) viene riferita sempre al corpo umano. "L' →olio che fa brillare il volto" (Sal 104,15) è utilizzato in tutto il mondo orientale per proteggere la pelle e preservarne la morbidezza e la luminosità. Le classi abbienti (Am 6,6) si ungevano con gli unguenti più raffinati (Est 2,12; Ct 3,6; Mc 14,3), confezionati da profumieri (Es 30,25.35; Ne 3,8; Qo 10,1) e profumiere (1Sam 8,13). Sovente menzionata nelle cure di bellezza femminile (2Sam 14,2; Rt 3,3; Est 2,12; Gdt 10,3; Ez 16,9; Dn 13,17), l'u. è anche un rito dell'ospitalità e viene praticato sulla testa dell'ospite al quale si vogliono fare gli onori di casa (Sal 23,5; 133,3; 141,5; Lc 7,46); l'u. della barba, in riferimento ad Aronne (Sal 133,2), sottolinea semplicemente la generosità del gesto, e, quella dei piedi (Lc 7,38), il suo carattere straordinario. L'u. appare così come un segno di gioia (Pr 27,9; Qo 9,8; Ct 1,3; 4,10; Is 61,3; Sal 45,8) e la sua assenza un segno di lutto (2Sam 14,2; Gdt 10,3), di maledizione (Dt 28,40; Mi 6,15), di penitenza (2Sam 12,20; Dn 10,3; Mt 6,17). L'u. con olio è talvolta menzio-

nata come rimedio (→farmacista) nella cura delle piaghe (Is 1,6; Lc 10,34): pratica che spiega, almeno in parte, l'usanza del NT di curare le malattie con olio (Mc 6,13; Gc 5,14, alla quale la tradizione cattolica fa risalire il sacramento dell'u. dei malati). Infine, benché Israele non avesse mai praticato la mummificazione alla maniera egiziana, era invalso l'uso, all'epoca del NT, di ungere i cadaveri con oli aromatici (Mc 16,1; Lc 23,56; Gv 19,39-40).

2 Unzione religiosa In ebraico l'u. religiosa, sempre espressa dal verbo *māšaḥ* ed in gr. da *chriein,* può essere applicata a cose e a persone. Secondo E, Giacobbe unge la stele di Betel (Gen 31,13) versando dell'olio *(yāṣaq)* sulla sua sommità (Gen 28,18; 35,14; il significato del rito resta di difficile interpretazione: DBS, VI, 722, 726). Secondo P la consacrazione della tenda del convegno e dei suoi accessori (Es 30,26-29; 40,10-11; Lv 8,10-11) viene fatta con una u. con "olio per l'u. sacra" (*šemen hammišḥāh:* Es 30,22-23), olio santissimo, la cui sorveglianza è affidata al sacerdote Eleazaro (Nm 4,16). Il rituale dell' →oblazione menziona pani azzimi, focacce azzime impastate con olio e schiacciate azzime cosparse d'olio comune (*maṣṣôt mᵉšuḥîm:* Es 29,2; Lv 2,4; 7,12; Nm 6,15). Tra le persone alle quali è conferita l'u., la Bibbia ricorda specialmente il re e i sommi sacerdoti. Niente permette di affermare che fu eseguito l'ordine di ungere Eliseo come profeta (1Re 19,16) e tutto lascia supporre che l'u. del profeta (Is 61,1 = Lc 4,18; identificato peraltro con il sommo sacerdote da H. Cazelles, *Le Messie de la Bible,* Paris 1978, 156-157), come pure il titolo di "unto di Jahweh" dato a Ciro (Is 45,1), ai patriarchi (Sal 105,15 = 1Cr 16,22) e probabilmente al popolo (Ab 3,13; Sal 28,8), sia una metafora.

A *Unzione regale.* Benché la Bibbia menzioni solo l'u. di alcuni re — Saul (1Sam 9,16; 10,1), Davide (1Sam 16,3.12-13; 2Sam 2,4.7; 5,3), Assalonne l'usurpatore (2Sam 19,11), Salomone (1Re 1,34.39.45), Ieu (1Re 19,16; 2Re 9,3.6.12), Ioas (2Re 11,12), Ioacaz (2Re 23,30) — sembra certo che tutti i re di Giuda, e probabilmente anche d'Israele, furono unti. Il re è costituito tale dall'u. e il titolo di "unto *(māšîaḥ)* di Jahweh" è il titolo regale per eccellenza (1Sam 2,10.35; 12,3.5; 15,1.17; 16,6; ecc.: →re; →Messia). Il rito (come pure l'istituzione regale) ha senza dubbio un'origine straniera. Nessun documento permette di stabilire con certezza che i re siano dati unti in Mesopotamia o in Egitto, dove tuttavia si conosce un'u. dei funzionari e dei vassalli del faraone. Il rito, al contrario, è documentato per i re hittiti e per i re cananei vassalli d'Egitto (*Lettere di El-Amarna* 51,4-9). È verosimile che quest'usanza si sia mantenuta presso i regni cananei dopo la caduta dell'impero egiziano. Non ci si può tuttavia neppure basare troppo, come prova, sulla favola di Iotam (Gdc 9,8.15) che ha certamente solo un legame redazionale con il regno di Abimelech, né sull'unzione di Cazael (1Re 19,15), che non trova alcuna conferma biblica (2Re 8,9-15) o altre, per la Siria del IX secolo. Certamente adottata in Israele al tempo della monarchia, l'u. non lascia intravedere facilmente il suo significato originario. 1-2Sam hanno una storia letteraria complicata ed è spesso difficile risalire (con certezza) alla storia senza l'aiuto di altre fonti. Malgrado le loro divergenze, gli studi critici contemporanei portano a credere che la concezione dell'u. e della regalità non fosse data una volta per tutte, già dal regno di Saul-Davide. Senza negare ad essa ogni carattere religioso (in un mondo di regalità sacrale), è probabile che l'u. fosse dapprima un rito "democratico" (2Sam 2,4-7; 5,3) prima di entrare nella liturgia d'investitura di Salomone (1Re 1,34.39.45) e di suscitare una riflessione teologica che si ripercuote sui racconti della regalità di Saul-Davide, attribuendogli il suo significato biblico. L'u. appare allora come un rito religioso, dato in nome di Jahweh (1Sam 9,16; 16,3; 2Sam 12,7), da un profeta (1Sam 10,1; 16,12-13; 1Re 19,16; 2Re 9,3.6.12), dal sommo sacerdote (1Re 1,39; 2Re 11,12) o dai due insieme (1Re 1,34.45) in un luogo santo (1Re 1,34; 2Re 11,12) con un olio santo (1Re 1,39), che è accompagnato dal dono dello spirito del Signore (1Sam 10,6; 16,13) e fa del re un consacrato (che porta il *nēzer:* 2Sam 1,10; 2Re 11,12; Sal 89,40; 132,18), in relazione speciale con Jahweh, rapporto di figliolanza (2Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27), e come tale inviolabile (1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,14.16; 19,22). →re.

B *Unzione sacerdotale.* Riservata al sommo sacerdote (Es 29,7.29; Lv 4,3.5.16; 8,12; 16,32; 21,12) o estesa a tutti i sacerdoti (Es 28,40-41; 29,7-9; 30,30; 40,14-15; Lv 8,30; Nm 3,3), l'u. è un elemento del rituale P di →consacrazione. Secondo le prescrizioni di Jahweh (Es 29,7) Mosè versa *(yāṣaq)* l'olio dell'u. sulla testa di Aronne e lo unge *(māšaḥ)* per consacrarlo (Lv 8,12). L'u. di tutti i sacerdoti (Arone e i suoi figli: Es 40,12-15) viene fatta per aspersione *(nzh)* dell'olio dell'u. e di sangue preso da sopra l'altare (Lv 8,30). Questa u. sacerdotale, che non è mai attestata al di fuori d'Israele, sembra essere stata introdotta solo dopo l'esilio (P). La menzione del sacerdote che porta su di sé la "consacrazione mediante l'olio dell'u. del suo Dio" (Lv 21,12) è probabilmente un'aggiunta alla legge di santità contemporanea di Dt. Nessun altro testo (a parte 1Cr 29,22 che rispecchia la sua epoca) allude all'u. del sommo sacerdote prima dell'esilio, e la Torah di Ezechiele, pur così interessata ai discendenti di Zadok, la ignora. Tutto porta dunque a credere che si tratti di una pratica postesilica, che trasferisce sul sommo sacerdote, capo della comunità del ritorno, l'u. e le insegne della regalità (*nēzer:* Es 39,30; Lv 8,9). All'infuori dei testi legislativi P, questa u. è raramente menzionata. I due "consacrati" (alla lettera "figli dell'olio", Zc 4,14), che sono probabilmente Zorobabele e il sommo sacerdote Giosuè, non dicono di un'u. di quest'ultimo. Le u. di Zadok (1Cr 29,22) e di Aronne (Sir 45,15) rivelano senza dubbio l'investitura del sommo sacerdote di quell'epoca, come forse l' "Unto" di Sal 84,10 e il "consacrato soppresso" di Dn 9,26 che potrebbe essere Onia III (2Mac 4,30-38). La "razza dei sacerdoti consacrati con l'unzione" (2Mac 1,10) potrebbe attestare l'u.

di tutti i sacerdoti, menzionata del resto a Qumrân (1QM 9,7-9), e costituire l'ultima testimonianza dell'u. sacedotale, che non appare più in epoca romana.

Bibl. DBS, VI, 701-732; InstAT, I, 160-163; TWNT, IX, 482-502; Z. Weisman, *Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King*, Bb 57, 1976, 378-398. ABoud

UOMO Traduzione che corrisponde a diversi termini biblici. L'ebraico usa non meno di quattro vocaboli, praticamente sinonimi, per indicare l'essere umano in generale o l'u. in opposizione alla donna: *ʾādām, ʾîš, ʾĕnôš, geber.* Due di questi termini si trovano nell'aramaico biblico: *ʾĕnāš* e *gᵉbar.* In gr. *anthrōpos* è l'essere umano in generale, mentre *anēr* è l'u. in opposizione alla donna.

1 AT

A *L'uomo, creatura di Dio.* Secondo l'AT Dio non è solamente l'autore del primo u., ma di ogni individuo, di ogni rappresentante della specie. Il nome proprio del primo umano, →Adamo, è del resto un nome collettivo che significa u. e che ingloba tutta l'umanità. In modo più concreto, la formazione di ogni feto nel seno della madre era considerata come opera di Dio (Ger 1,5; Sal 139,13; Gb 10,8-12.18).

L'azione di Dio è paragonata a quella del →vasaio che modella l'u. con la terra (Gen 2,7; Is 29,16; 45,9; 64,7; Ger 18,6; Gb 10,8s; Rm 9,20s), a quella del tessitore che tesse e ricama il tessuto anatomico nel seno della madre (Sal 139,13-16; Gb 10,11), a quella del casaro che fa cagliare il latte (Gb 10,10). La madre dei Maccabei resta ancora perfettamente nello spirito tradizionale quando riconosce che non è lei che ha formato nel suo seno il corpo dei suoi bambini (2Mac 7,22s). L'u. così formato era animato perchè Dio gli aveva insufflato un alito di vita (→anima) che si manifestava nel respiro (Gen 2,7; Sal 104,29s; Gb 10,12; 33,4; 34,14s; Qo 3,21; 12,7). L'u. vivente non era concepito come un composto di →anima e di →corpo, ma come un essere di →(1) carne e di →sangue. Egli moriva, quando Dio gli toglieva il soffio, quando il suo soffio moriva, soprattutto in seguito al deflusso del sangue in cui risiedeva il principio di vita (Dt 12,23).

B *L'uomo, immagine di Dio e mortale.* La concezione antropomorfica di Dio aveva come corollario naturale la credenza che l'u. era stato creato a immagine di Dio (Gen 1,27; 5,1; 1Cor 11,7; Col 3,10; cfr. Ef 4,24). In realtà è l'antropocentrismo dell'antichità che attribuiva all'u. una dignità così eminente che tutto sembra esistere per il suo servizio e la sua gioia (Gen 1,28-30; 2,16.19-20a). Re di questa terra, poteva credersi il centro di un mondo creato per lui e subordinato ai suoi fini (Sal 8,6-9; Sir 17,2-4; Sap 9,2s; 10,2; Gc 3,7). Per lui crescevano le piante, nascevano gli animali e la natura moltiplicava i suoi doni, per lui ruotavano i cieli e il sole dava luce e calore (cfr. Gs 10,12s). Non è sorprendente che, sviato dall'ebbrezza di tale potenza, "appena più piccolo di un dio" (Sal 8,6), egli sia stato talvolta persuaso di essere diventato come Dio "per conoscere il bene e il male" (Gen 3,22), cioè possedere un sapere universale (Gen 2,19s, 1Re 5,9-14). Tuttavia questa creatura privilegiata era sottomessa, dopo un breve passaggio sulla terra, alla necessità ineluttabile della morte (Sal 90,3; 104,29; Gb 34,14s; Qo 12,7). La brevità della sua vita infliggeva una brutale smentita alle sue smisurate pretese (Gen 6,3; Sal 90,9s; Sir 18,9s). La legge inesorabile, che limitava strettamente il numero dei suoi giorni, fu rapportata all'ira divina (Sal 90,6; Gb 14,1-17), al peccato trasmesso all'u. fin dal suo concepimento nel seno materno (Sal 51,7), all'errore del primo u. (Gen 3,19).

C *L'uomo dopo la morte.* Dove il genere umano possedeva dei mezzi per sottrarsi alla necessità che pesava su di lui? L'antropomorfismo, ancora una volta, rendeva l'u. molto vicino a Dio e lo portava a proiettare la felicità dell'Eden terrestre perduto nell'avvenire del paradiso eterno, dimora divina. Quando divenne evidente che dei giusti innocenti erano colpiti per la loro fedeltà alla Legge, mentre gli empi godevano di un'insolente felicità, la questione della vita dopo la morte si pose in tutta la sua gravità alla coscienza religiosa giudaica. Le virtù eminenti dei martiri e dei soldati della rivolta maccabaica esigevano che una giustizia postuma riparasse la loro morte e permettesse a questi esseri eccezionali e a tutti i giusti di sfuggire alla regola comune e di partecipare all'eternità di Dio (Sap 3,1-9; 5,15) di cui l'u. è immagine. Questa credenza, unita alla speranza crescente in una sopravvivenza beatifica dei giusti, che riparasse le ingiustizie di questa vita, doveva portare alla fede nella resurrezione dei morti (Dn 12,2s; 2Mac 7,3-36; 12,43-45; OrSib 3,66; 4,186-190). Essa appare come la realizzazione di ciò che era stata dapprima una metafora; infatti in Ez 37,1-14 era ancora un'immagine che simboleggiava la futura rinascita del popolo di Israele. In Is 26,19 l'immagine tende a realizzarsi e a diventare speranza, ma bisogna aspettare fino a Dn 12,2s, cioè all'epoca dei martiri maccabei, per trovare un'affermazione sicura della resurrezione.

Questa non è evidentemente concepita come una resurrezione dei corpi, ma nel senso che coloro che "dormono" o "giacciono" nella polvere della terra "si alzano" o "si risvegliano" dai morti. Ad ogni modo, la sopravvivenza della sola anima non aveva molto senso nella prospettiva antropologica dell'AT. Pretendere di annientare l'u. nella sua carne e nel suo sangue sarebbe significato mutilarlo. La sua resurrezione ha dunque luogo a partire dal sonno "nella polvere della terra" (Dn 12,2), cioè da uno stato vicino all'annientamento. Senza dubbio la nozione non era particolarmente adatta allo spirito semitico che non distingueva nell'u. un'anima immortale e un corpo mortale. La ritroveremo chiaramente espressa nel Corano. A eccezione di alcuni privilegiati (*Corano* 36,25s), soprattutto i martiri (*Corano* 2,149) che sono viventi presso Dio e ai quali non manca niente (*Corano* 3,163), i morti so-

no nelle loro tombe (*Corano* 22,7), senza vita, separati dalla loro anima come nel sonno (*Corano* 39,43). Per questo la resurrezione sarà come una nuova creazione (*Corano* 13,5; 17,53; 19,67s; 50,14). Questa posizione del Corano non era una novità: così pensavano anche i Giudei almeno dopo Dn e, in larga parte, anche i semiti cristiani. Eusebio racconta (*Storia Ecclesiastica* 6,37) che Origene fu chiamato a un sinodo tenuto in Arabia fra il 244 e il 249 per discutere con i cristiani di quella regione che sostenevano che l'anima, al momento del trapasso, muore con il corpo e che viene distrutta, ma che al momento della resurrezione ritornerà in vita con esso. Idee analoghe erano diffuse in Siria negli ambienti più autorevoli. Afraate, fra gli altri che ammettevano con i neoplatonici che l'u. è formato da tre elementi: spirito, anima e corpo, dice che lo spirito del defunto ritorna al cielo da dove era sceso, ma che l'anima è sepolta con il corpo (*Patrologia siriaca* 1,294) fino al giudizio finale (ivi 1,1003). E nulla vieta di pensare che in un'epoca antica, in cui le idee giudaiche predominavano ancora nel cristianesimo, i cristiani, anche ellenizzati, immaginassero in questo modo lo stato dei defunti nell'attesa della resurrezione. Il fatto che l'anima fosse inseparabile dal corpo esigeva che i corpi dei giusti, chiamati a rivivere, fossero belli e di nobile aspetto. Se la bellezza corporale occupa un posto importante nel pensiero e nella letteratura ellenistica, gli autori giudaici dell'epoca intertestamentaria avevano dunque un motivo supplementare per sottolineare la bellezza dei giusti. Lo fanno per le donne che salvano il popolo come Giuditta (Gdt 8,7), Ester (Est 2,7) e Giaele nello pseudo-Filone, ma sottolineano anche che Eleazaro, il martire maccabeo, era un u. "molto bello", *kallistos* (2Mac 6,18). Gli autori degli apocrifi esaltano la bellezza dei grandi antenati, Adamo ed Eva, Set, Noè, Sara, Giacobbe, Rachele e Lia, Giuseppe, Beniamino, Anna e Samuele, Malachia, tutti chiamati alla resurrezione (cfr. 1Pt 3,19).

2 NT Il NT resta nella linea del pensiero veterotestamentario sebbene l'influenza greca, già sensibile in alcuni scritti del giudaismo ellenistico (Sap 2,21-3,8; 4,1.7; 5,15s; 8,20; 4Mac 13,15; 15,2s; 17,12-18; 18,23) abbia fatto penetrare l'idea dell'immortalità dell'anima separata dal corpo (Mt 10,28; Ap 6,9; 20,4; cfr. 1Ts 5,23; Eb 4,12). Ciò non toglie che i morti, che si destano quando Cristo rende loro l'anima, siano chiamati "coloro che giacciono" (Mt 27,52s; cfr. 2Pt 3,4), in gr. *kekoimēmenoi*. L'idea è ancora chiaramente espressa da antichi epitaffi cristiani che ricordano che il defunto dorme in pace nella tomba aspettando il giudizio. I due sistemi dell'immortalità dell'anima separata e della resurrezione, che riflettono concezioni diverse dell'u. e sembrano opposti e rivali (At 17,32; 1Cor 15,12s), sembrano tuttavia essersi combinati in Ap 6,9-11; 20,4-6 dove le anime dei martiri sono riunite sotto l'altare celeste nell'attesa della resurrezione (Ap 6,9) o partecipano a una prima resurrezione (Ap 20,4s) non come puri spiriti, ma sotto un aspetto fisico come notava Giustino (*Dialogo con Trifone* 80,5). Essendo l'u. concepito come un tutto, l'anima non poteva che manifestarsi sotto una forma corporale e sensibile. Bisogna tuttavia notare che questi testi si riferiscono unicamente ai martiri la cui condizione sarà particolare anche nel Corano. È più difficile vedere come i cristiani concepissero la sopravvivenza dell'u. nel sistema che ammetteva che l'essere umano è formato da tre elementi: spirito, anima e corpo (1Ts 5,23; Eb 4,12; cfr. 1Cor 15,45s). Forse se ne facevano un'idea simile a quella di Afraate, poichè Sap 8,19s e la dottrina attribuita agli esseni da Giuseppe Flavio (*B.J.* 2,154-155) si riferiscono a un'anima preesistente che, dopo la morte, risale naturalmente al cielo dove, secondo Ippolito (*Refutazioni* 9,27), "va a riposarsi fino al giudizio in un luogo piacevolmente ventilato e luminoso". Inutilmente si cercherebbe una risposta a questa domanda nel NT che, nel suo insieme, considera l'u. come un'unità indissolubile. Per questo la →redenzione è una nuova creazione (2Cor 5,17; Gal 6,15 cfr. 2Pt 3,13; Ap 21,1) il cui centro è l'uomo nuovo creato in Cristo (Ef 2,15), il secondo Adamo (1Cor 15,45). →Figlio dell'uomo.

Bibl. EJ, XI, 842-849; ExWNT, 1, 236-238.240-249; THAT, I, 41-57.130-138.398-402; LÄ, IV, 55-64; TWAT, I, 81-94.238-251.373-375.901-919; TWNT, 1, 362-367; X/2, 977-979; W.G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im N.T.*, Zürich, 1948; J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraux de Philon d'Alexandrie*, StHell 5, 1948, 93-118; A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, 1949; H. Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel-Paris, 1951; G. Pidoux, *L'homme dans l'A.T.*, Neuchâtel, 1953; L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, Tübingen, 1954; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, II, Tournai, 1956; A.M. Dubarle, *La condition humaine dans l'A.T.*, RB 63, 1956, 321-345; R. Schnackenburg, *Der Mensch vor Gott*, BiLeb 4, 1963, 79-95; L. Adler, *Das Wesen des Menschen in jüdischer Sicht*, KerDo 16, 1970, 188-198; J. Rothermundt, *Christliches und jüdisches Menschenbild*, KerDo 16, 1970, 199-222; G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg, 1971; J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul*, LD 80, 1974; H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, Göttingen, 1980; O.H. Steck, *Die Herkunft des Menschen*, Zürich, 1983; M. Augustin, *Der schöne Mensch im A.T. und im hellenistischen Judentum*, Frankfurt, 1983; C. Dohmen, *Die Statue von Tell Fecherije und die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, BibNot 22, 1983, 91-106; P. Figueras, *Decorated Jewish Ossuaries*, Leiden, 1983 (cf. RB 92, 1985, 577-581); R. Martin-Achard, *Permanence de l'A.T.*, Lausanne, 1984, 285-297. [*L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee. Atti del Simposio per il XXV dell'ABI*, Brescia, 1975; E. Ancilli (a cura di), *Temi di antropologia teologica*, Roma, 1981; G. De Gennaro (a cura di), *L'antropologia biblica* (= StBibTeolAq 3), Napoli, 1981; Z. Alszeghy, *La riflessione sistematica sui racconti protologici*, in K.H. Neufeld (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia, 1983, 153-69; M. Beernaert, *Coeur — langue — mains*

dans la Bible: un langage sur l'homme, CahÉv n. 46, 1983; J.H. Ebach, *Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie des priesterlichen Urgeschichte*, in J.H. Ebach (hrg.), *Ursprung und Ziel. Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit...*, Neukirchen, 1986, 16-47; A.A. Hoekema, *Created in God's image*, Grand Rapids MI, 1986; B. Maggioni, *Uomo e società nella Bibbia* (= Già e Non Ancora 147), Milano, 1987; C. Marcheselli Casale, *Risorgeremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II sec. a.C. — II sec. d.C.* (= RivBSup 18), Bologna, 1988]. ELip

UPUPA In ebr. *dûkîpat*, composizione onomatopeica (cfr. il copto *koukouphat*); poiché era presente in Palestina nella stagione estiva, l'u. *(Upupa epops)* figura fra gli uccelli impuri (Lv 11,19; Dt 14,18). MDef

UR In ebr. *'wr* (TM: *'ûr*), oggi tell Muqayyar, 9 km dall'Eufrate il cui letto si è spostato rispetto ai tempi più antichi. Le origini di Ur risalgono al VI millennio a.C., e il simbolo del dio Luna, che sarà la grande divinità della città per tutta la sua storia, appare già verso il 4000 a.C. su un vaso proveniente da Ur. Intorno al 2500 sono da situare la prima dinastia di Ur e le più antiche tombe "reali", scoperte da L. Woolley nel 1927-29: i loro tesori rivaleggiarono con quelli di Tutankhamon il cui ipogeo era stato da poco (1922-24) esumato da Carter a Tebe d'Egitto. Può darsi che le origini della ziggurat di Ur, uno dei più celebri e dei meglio conservati, risalgano ugualmente a questo periodo, ma il grosso della costruzione che rimane attualmente a tell Muqayyar risale ai tempi di Urnammu (2036-2019 a.C.), il fondatore della III dinastia di Ur (2036-1929 a.C.) il cui regno segnò l'epoca del "Rinascimento sumerico", dopo l'egemonia dei re semiti di →Accad e il mezzo secolo di dominazione dei Gutei. Sempre Urnammu ci ha lasciato la più antica raccolta di leggi orientali oggi conosciuta, la cui struttura e le cui caratteristiche si ritroveranno più tardi nel *codice di →Ammurabi*. Il potere, almeno nominale, dei successori di Urnammu, Shulgi (2018-1971 a.C.) e i suoi tre figli Amar-Sîn (1970-1962 a.C.), Shu-Sîn (1961-1953 a.C.) e Ibbi-Sîn (1952-1929 a.C.), si estese non soltanto a tutta la Mesopotamia, ma anche alle regioni a ovest dell'Eufrate, tanto che un principe di Biblos, 'Ebd-Haddi *(eb-dadi)*, riconobbe l'autorità di Ur almeno sotto il regno di Amar-Sîr. L'organizzazione dell'impero di Ur III è relativamente ben conosciuta grazie alle decine di migliaia di documenti amministrativi ed economici consegnatici dagli ingranaggi di questo stato burocratico. Un grave scacco militare, la dissidenza di Ishbi-Erra, un ufficiale di origine amorrea che fece di Isin il centro di un principato, una crisi economica e i colpi inferti contemporaneamente dagli Amorrei, dagli Elamiti e dagli abitanti di Susa, misero fine all'impero di Ur verso il 1929 a.C. Ur, città santa del dio lunare Nanna-Sîn, fece in seguito parte del regno di Isin, passò a quello di Larsa intorno al 1850, per finire da ultimo sotto il potere di Ammurabi di Babilonia (1718-1676 a.C.). Essa non fu mai più capitale di uno stato ma continuò a godere di un grande prestigio per il suo tempio del dio Sîn e conobbe dei periodi di relativa autonomia. Proprio alla fine del VII secolo a.C. passò sotto l'autorità della dinastia caldea di Babilonia, e divenne "Ur dei Caldei", nome con il quale è conosciuta nell'AT (Gen 11,28.31; 15,7; Ne 9,7). Le tradizioni relative al soggiorno di Abramo a Ur risalgono in effetti solo al VI secolo a.C. e nacquero tra i giudei esiliati della Babilonia meridionale. La città caldea, dove si parlava una lingua aramaica e dove si venerava lo stesso grande dio di →Carran, apparve agli esiliati come la prima patria di Abramo. Il viaggio di Abramo da Ur a Carran permise in seguito di riallacciare la nuova tradizione a quella dei tempi passati (Gen 11,31), secondo la quale il luogo di origine del patriarca non era Ur ma Carran: Gen 12,1.5; 24,4; Gs 24,2. La menzione della morte di Aran (in ebr. *ḥārān*, nome distinto da quello della città di *Ḥarān*), fratello di Abramo, a Ur dei Caldei fa supporre che esistesse là, fin dai secoli VI e V a.C., un luogo santo dove si venerava la memoria del presunto fratello del patriarca (Gen 11,28). Secondo Giuseppe Flavio questo luogo santo esisteva ancora ai suoi tempi: "Ancora oggi vi è mostrata la sua tomba" (*A.J.* 1,151). Non sembra che Ur fosse conosciuta in Giudea prima dell'esilio, poichè la città, malgrado il suo glorioso passato e il suo carattere religioso non compare nell'elenco dei →popoli, mentre p. es. Accad e Uruk sono menzionate. È inutile aggiungere che il testo biblico è formale ed esclude l'identificazione di Ur con l'anatolica Ura, conosciuta nei testi hittiti.

Bibl. CAH, I/1³, 222-226.235-237.351.368-373; I/2³, 595-643.960-967; RGTC, VIII, 321-323; *Ur Excavations*, Oxford-London-Philadelphia, 1927-76; *Ur Excavations Texts*, London, 1928-76; É. Dhorme, *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951, 38s.43.191-245; L. Woolley, *Ur of the Chaldees*, London, 1950²; H.W.F. Saggs, *Ur of the Chaldees*, Iraq 22, 1955, 200-209; C.H. Gordon, *Abraham and the Merchants of Ûra*, JNES, 1958, 29-31; *Ur in Retrospect* (= Iraq 22), London, 1960; W.F. Albright, *Abram the Hebrew*, BASOR 163, 1961, 36-54; W.W. Hallo, *The Royal Inscriptions of Ur: A Typology*, HUCA 33, 1962, 1-43; C.H. Gordon, *Abraham of Ur*, in *Hebrew and Semitic Studies presented to G.R. Driver*, Oxford, 1963, 77-84; M. Lambert, *Le destin d'Ur et les routes commerciales*, RSO 39, 1964, 89-109; A. Brinkman, *Ur: 721-605 B.C.*, Or 34, 1965, 241-258; G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period*, Napoli, 1966; H.J. Nissen, *Zur Datierung des Königsfriedhofes von Ur*, Bonn, 1966; A. Brinkman, *Ur: The Kassite Period and the Period of the Assyrian Kings*, Or 38, 1969, 310-348; P. Garelli, *Le Proche-Orient asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer*, Paris, 1969, 24-26.97-117.258-261; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, 1, Paris, 1971, 182-187; O.R. Gurney, *The Middle Babylonian Legal and Economic Texts from Ur*, London, 1984. ELip

URARTU, ARARAT

I Nome In ebraico il regno di U. è chiamato *ʾrrṭ* (TM: *ʾărāraṭ*) o *hwrrṭ* (1QIsᵃ 37,38), variante ortografica che indica la pronuncia corretta del toponimo; la pronuncia *ararat* si trova già nei LXX (Gen 8,4; 2Re 19,37; Ger 51,27; Tb 1,21), salvo che in Is 37,38, dove il termine è stato tradotto giustamente con "Armenia", come in Giuseppe Flavio (*A.J.* 1,90-95). Il *Targum d'Onqelos* (Gen 8,4) e il *Targum di Gionata* (2Re 19,37; Is 37,38; Ger 51,27) invece traducono con *qardû* cioè "Gordiene", l'attuale Kurdistan, il che è egualmente corretto. Queste traduzioni mostrano che la localizzazione dell'U. era conosciuta in maniera abbastanza precisa ancora mille anni dopo la sparizione di questo regno, nato nel IX secolo a.C. dalla fusione di tribù imparentate con gli →Hurriti che abitavano la regione montagnosa del lago di Van nell'est della Turchia.

2 Storia Fin dal XIII secolo a.C. gli Assiri designavano collettivamente le tribù dell'U. col nome di Uruatri o di Nairi, ma solo nel IX secolo si scontrarono con un potente stato urarteo il cui primo sovrano conosciuto è Arame. Sotto i suoi successori, Sarduri I, Ishpuini, Menua, le conquiste dell'U. superarono a sud-est il lago di Urmia, nell'odierno Iran, si avvicinarono a ovest alle sorgenti del Tigri, varcarono a nord il corso dell'Arasse, in Armenia sovietica, e inglobarono il monte Ararat, l'attuale Ağri Dağı (m. 5165) dove, secondo una tradizione, si sarebbe fermata l'arca di Noè. Il testo di Gen 8,4 parla tuttavia di "monti dell'Ararat" in generale. Nel secondo VIII a.C. l'U. divenne lo stato dominante dell'Asia anteriore, quello dal quale dipende l'interpretazione della storia dell'Assiria e delle regioni siro-palestinesi in quest'epoca. La pressione che Argishti I esercitò quasi costantemente sull'Assiria spiega come questa avesse dovuto rinunciare per più di mezzo secolo alle sue mire espansionistiche in Siria-Palestina. Shamshi-ilu, l'influente *turtānu* assiro, descrive il re di Urartu in questi termini: "Argishti, l'Urarteo, il cui nome è temuto come un uragano veemente, che è pieno di forza e non ha teso la mano ad alcun re precedente sollevò delle folle e le armò contro il paese di Gutium. Egli preparò il combattimento: l'intera sua armata, in mezzo alle montagne, avanzò per la battaglia" (RAss 27, 1930, 14,11-13). La situazione non mutò fino a quando Tiglat-Pilesre III, nel 735, assediò Tushpa, la capitale di Sarduri II, infliggendo un severo colpo alla potenza urartea che cominciò a indebolirsi. È tuttavia nel "paese d'Ararat" che, ancora nel 681, trovarono rifugio gli assassini di →Sennacherib (→Bet-Sarrukin) (2Re 19,37; Is 37,38; Tb 1,21). In questo periodo, in effetti, l'Urartu rifiorì ancora una volta sotto l'energica sovranità di Rusa II il quale si fece edificare una nuova capitale, Rusakhinili, sull'odierna collina di Toprak-kale. La città fu la capitale dei re di U. per circa un secolo. Fu distrutta prima del 590 dai Medi e dagli Sciti che infersero al regno di U., già indebolito dal passaggio dei Cimmeri (→Gomer), il colpo definitivo. L'eco della fama dell'U. risuona ancora in Ger 51,27 dove U. è citato insieme a →Minni, agli →Sciti e ai re Medi che devastarono l'Assiria nel 615-612 a.C., infatti è ad essa che, in origine, si riferiva l'oracolo di Ger 51,27-33. Ma l'U. non è menzionato nell'elenco dei →popoli di Gen 10, datato alla fine del VII secolo a.C., che invece menziona i Cimmeri e gli Sciti che lasciarono solo il caos come traccia del loro passaggio. Il vuoto che si creò con il crollo dell'U. attrasse gli Armeni che si insediarono nel territorio che fu del regno di U. dalla metà del VI secolo. Da quel momento esso prese il nome di "Armenia". Nell'iscrizione di Behistun dei tempi di Dario I di Persia (521-486 a.C.) è mantenuta l'antica denominazione U., sia nella versione accadica, sia nella traduzione armena conosciuta attraverso un papiro di Elefantina, ma il testo in persiano antico ed elamita la sostituiscono con Armenia. Gli *alarodioi* di Erodoto (*Storie* 3,94; 49), armati come i Colchici, sono i discendenti degli Urartei che vivevano presso l'Arasse armena. È possibile che essi ne abbiano conservato anche il nome, se *alarod* è una variante dialettale di *ararod*/*ʾararaṭ*.

3 Civiltà Di pochi regni dell'antico Oriente conosciamo così poco come dell'U. Lo stato doveva essere diviso in province, mentre degli stati vassalli gravitavano nei dintorni. La prosperità del paese derivava dall'agricoltura e dall'allevamento, soprattutto quello dei cavalli ai quali allude Ger 51,27. L'architettura è caratterizzata da una predilezione per il colossale; i re edificano fortezze nelle quali le parti tagliate direttamente nella roccia sono completate da mura ciclopiche; la cittadella di Erebuni, oggi Arin-Berd nei pressi di Erevan, ce ne offre un esempio eccellente. I palazzi e i templi erano ornati di pitture murali, di statue, di bacili decorati, di scudi di bronzo, nei quali l'arte dei metalli rivela un livello artistico e una tecnica notevoli. A capo del pantheon vi era una trinità che comprendeva Haldi, il dio nazionale, Tesheba, dio della tempesta, e Shivini divinità solare. Gli Urartei scrivevano tanto in cuneiforme quanto in pseudo-geroglifici presi dagli Hittiti, ma la documentazione è costituita soprattutto da innumerevoli iscrizioni rupestri dei re, scritte sempre in urarteo, lingua imparentata con l'hurrita, qualche volta con una traduzione assira.

Bibl. CAH, III/1², 314-371.941-948; RLA, IV, 400s; V, 159s; B.B. Piotrovsky-K.A. Oganesyan, *Karmir-Blur*, I-IV, Erivan, 1950-55; F.W. König, *Handbuch der chaldäischen Inschriften*, Graz, 1955-57; T. Beran, *Urartu*, in H. Schmökel (ed.), *Kulturgeschichte des Alten Orient*, Stuttgart, 1961, 605-657.707-709.745-750; B.B. Piotrovsky, *Il regno di Van (Urartu)*, Roma, 1966; M.N. van Loon, *Urartian Art*, Leiden, 1966; M. Salvini, *Nairi e Ur(u)aṭri*, Roma, 1967; B. Piotrovsky, *Ourartou*, ArchMundi, 1970; G.A. Melikišvili, *Die urartäische Sprache*, Rom, 1971; H.J. Kellner, *Urartu. Ein wiederentdeckter Rivale Assyriens*, München, 1976; S. Kroll, *Keramik urartäischer Festungen in Iran*, Berlin, 1976; W. Kleiss-H. Hauptmann, *Topographische Karte von Urartu*, Berlin, 1976; I.M. Diakonoff-S.M. Kashkai, *Geographical Names according to Urartian Texts*, RGTC, IX, Wiesbaden, 1981; P.E.

Pecorella-M. Salvini, *Tra lo Zagros e l'Urmia*, Roma, 1984; P.E. Zimansky, *Ecology and Empire. The Structure of the Urartian State*, Chicago, 1985; V. Haas (ed.), *Das Reich Urartu*, Konstanz, 1986. ELip

URBANO In gr. *ourbanos*, dal lat. *urbanus* "cittadino"; cristiano di Roma salutato da Paolo in Rm 16,9. JLong

(1) URIA In ebr. *ʾûriyyāh*, "Jahweh è la mia luce" in gr. *ourias;* marito di Betsabea, membro dei Trenta, il corpo scelto di →Davide (2Sam 11; 23,39). Essendo egli indicato come "hittita" ed essendo stato il suo nome qualche volta inteso come una ebraicizzazione dell'Hurrita *ariya*, si è pensato che fosse un mercenario straniero. Ma gli stati neohittiti all'epoca di Davide avevano una popolazione a predominanza semitica, specialmente aramea. Vittima del legame adulterino di Davide con sua moglie, manifesta la sua pietà nei confronti dell'arca e la sua solidarietà con i combattenti (11,11; cfr. 2Sam 7,1-3; Sal 132,3-5). Come Bellerofonte, inviato in Licia da Preto (*Iliade* 6,168s), egli riparte per combattere contro gli Ammoniti latore del dispaccio che contiene la sua condanna a morte. U. figura quale marito di Betsabea, madre di Salomone, nella genealogia di Gesù (Mt 1,6). JAun

(2) URIA In ebr. *ʾûriyyaāh*, "Jahweh è la mia luce"; sacerdote in capo sotto Acaz. Poco prima della caduta di Samaria (721), egli è testimone dell'iscrizione di *Maher-salal-cash-baz* fatta dal profeta Isaia (Is 8,2). Dopo la presa di Samaria e l'incontro di Acaz con Sennacherib, accettò di procedere alle innovazoni volute daí re e costruì proprio nel Tempio un altare, sul modello di quello di Damasco (2Re 16,10-16). JAun-JLong

(3) URIA In ebr. *ʾûriyyāhû*, "Jahweh è la mia luce"; figlio di Semaia, originario di Kiriat-Iearim, profeta che proclamava oracoli contro Gerusalemme e Giuda, simili a quelli di Geremia. Il re Ioiakim invia Elnatan (cfr. Ger 36,12.25; 2Re 24,8?), figlio di Acbor (cfr. 2Re 22,12.14) in Egitto per ricondurre U. che vi si era rifugiato. Il profeta fu ucciso e il suo cadavere gettato nella fossa comune, al contrario di Geremia che fu protetto da Achikam figlio di Safan (Ger 26,20-24).
Il terzo degli ostraca di Lachis 3 parla di un certo "Konyahu, figlio di Elnatan" inviato in Egitto e anche di un "profeta". Certuni hanno pensato che la lettera si riferisse all'avvenimento riportato da Geremia; vi si trova Elnatan e il profeta sarebbe U. (soprattutto H. Torczyner), o Geremia (A. Parrot).

Bibl. H. Torczyner, *Lachish I, The Lachish Letters*, London, 1938, 62-73; R. de Vaux, *Les ostraka de Lachis*, RB 48, 1939, 181-206; H. Torczyner, *Lachish Letter IV. New Light on the ostraca of Tell ed-Duweir*, JQR 39, 1949, 365-377; A. Parrot, *Babylone et l'A.T.*, Neuchâtel, 1956, 79; D.W. Thomas, *Again "the Prophet" in the Lachish Ostraca*, BZAW 77, 1961, 244-249. WVog

URIM E TUMMIM Nome ebr. (*ʾûrîm-tummîm;* forse un singolare con una *m* finale; cfr. Bb 34, 1953, 79-80) di un oggetto con il quale il sacerdote di Israele (Dt 33,8) o il sommo sacerdote (Es 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; secondo la scuola scandinava il sommo sacerdote era in origine il re-sacerdote) dava l'oracolo di Jahweh. Si ignorano il significato del nome e la forma dell'oggetto. Nessuna etimologia è soddisfacente. Secondo la vocalizzazione masoretica *ʾûrîm* significherebbe "luce" e *tummîm* "perfezione".
Secondo Es 28,30 e Lv 8,8 gli strumenti dell'oracolo stavano nella borsa (pettorale) che il sommo sacerdote portava sull' →efod, ma originariamente sembra che fossero conservati in un cofano, "l'arca" (1Sam 14,18, dove il copista ha creduto di riconoscere "l'arca di Dio"), identico all'efod (1Sam 14,3 e 18). Si trattava senza dubbio di sassolini o di bastoncini della stessa forma ma di diverso colore oppure segnati con simboli diversi (*ʾûrîm* segnato con aleph e *tmmîm* con taw?); l'uno significava sì, l'altro no. In ogni modo la domanda era posta in modo che la risposta potesse essere si o no. Accadeva che l'oracolo non desse risposta (1Sam 14,36s; 28,6), forse perché i due oggetti uscivano insieme dal cofanetto. Questa ipotesi è confermata da 1Sam 14,41s che mostra che U. e T. erano dei modi di tirare a sorte, perciò un oracolo attraverso le sorti, per mezzo del quale gli Israeliti interrogavano Jahweh, esattamente come i Babilonesi (Es 21,26) e altri popoli che cercavano di ottenere dai loro dei un oracolo ricorrendo alla sorte (bastoncini o frecce). I libri dell'AT non parlano più di U. e T. dopo Davide; Esd 2,63 e Ne 7,65 ci mostrano che dopo l'esilio non vi furono più oracoli ottenuti con questa tecnica divinatoria.

Bibl. InstAT, II, 201-206; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, I, Paris, 1954, 150s. [C. Houtman, *The Urim and Thummim: A New Suggestion*, VT 40, 1990, 229-32]. PvI-LMlb

URUK, EREK In ebr. e in aram. *ʾrk* (TM: *ʾerek*) in acc. *uruk* in gr. *orchoē* o *orchē*, oggi Tulūl al Warkāʾ, sulla riva destra dell'antico letto principale dell'Eufrate, oggi Šaṭṭ el-Kar, 65 km a nord-ovest di →Ur; gli archeologi tedeschi che avevano avviato uno scavo sistematico del luogo nel 1913 vi sono ritornati nel 1928 e da allora continuano regolarmente le ricerche. Le origini di U. risalgono alla prima metà del IV millennio a.C. A partire dal livello XIV, intorno al 3300 a.C. essi hanno scoperto una ceramica del tutto nuova che potrebbe essere un indizio dell'arrivo dei Sumeri. Tutti gli strati di U. posteriori a questo livello, quali che siano le loro differenze, costituiscono una unità culturale e segnano la nascita di una nuova civiltà, di tipo urbano. A partire dai livelli IV-III, intorno al 2900 a.C., compaiono le prime tavolette d'argilla coperte di una scrittu-

ra ideografica: certi segni sono puramente pittografici, altri hanno delle forme astratte. Poiché la civilizzazione materiale di questi livelli è sumerica e la scrittura cuneiforme dei Sumeri deriva direttamente da questo sistema ideografico, si può ammettere senza rischio di errore che i primi documenti scritti, scoperti ai livelli IV-III erano redatti in sumerico. U., città con una superficie di 80ha, compresi i terreni non edificati, doveva avere una popolazione di 15-20.000 abitanti (da 25 a 30 persone per 1000 mq costruiti). Essa era a quei tempi il più grande faro di civiltà mesopotamica il cui fulgore stimolò il sorgere di altri centri regionali. Il fatto che i templi erano i soli edifici di carattere ufficiale, ha portato a concludere che la città era una signoria di diritto divino il cui capo portava il titolo di *en*. Le due divinità maggiori, che conserveranno sempre in U. una posizione preminente, sono il dio del cielo An e la dea della fecondità Inanna, la futura Ishtar dei Semiti accadici. Verso il 2500, U., come altre città sumeriche, si cinse di mura. La cinta, lunga 9,5 km, ricca di più di 900 torri semicircolari inglobava una superficie di 5 kmq. La tradizione ne ha attribuita la costruzione a →Ghilgamesh, l'eroe di molti racconti epici che visse probabilmente in quest'epoca. L' "elenco dei re sumerici" lo colloca nella prima dinastia di U., seguita da altre tre. Questo elenco fu redatto verso la metà del XXI secolo a.C., ai tempi di Utu-ḫegal, il re di U. che pose fine alla dominazione dei Gutei in Mesopotamia ma fu detronizzato a sua volta da Urnammu, il fondatore della III dinastia di →Ur. U. dipese da quel momento dai re di Ur, di Isin, di Larsa e di Babilonia, ma conobbe anche dei brevi periodi di indipendenza politica sotto l'autorità di dinastie amorree. Conservò sempre il prestigio di una città santa e i re cassiti di Babilonia vi intrapresero grandi costruzioni. I suoi templi possedevano dei latifondi e il suo commercio prosperava. Nel I millennio a.C. Uruk era uno dei principali centri urbani della Babilonia meridionale. Non stupisce dunque che la città sia menzionata nel frammento ripreso dall'elenco dei →popoli in Gen 10,10. Un motivo per il quale U. avrebbe potuto avere maggiore notorietà in Palestina nel VII secolo, è la deportazione dei suoi abitanti a Samaria, in seguito all'opposizione che essi avevano manifestato nei confronti della politica babilonese di Assurbanipal. Benché questa deportazione, che Esd 4,9s attribuisce ad Assurbanipal, non sia stata finora attestata dai documenti cuneiformi, essa corrisponde in pieno alla pratica dei re Assiri. In seguito molti degli esiliati giudei furono probabilmente trasferiti in località situate nei dintorni di U., in particolare a →Addan, →Immer, →Cherub, ma, finora, nulla fa presumere che sia esistita una comunità ebraica proprio in U. La città prosperò in epoca persiana e Ciro il Grande ebbe cura particolare dei santuari di U., soprattutto dell'Eanna, la "casa del cielo", il grande tempio di Inanna-Ishtar; e poi al tempo dei Parti. Le vestigia più recenti risalgono al tempo di Sapor I (241-272 d.C.), re di Persia della dinastia dei Sassanidi.

Bibl. CAH, I/1³, 328-330.360-364 (v. indice, 754); I/2³, 72-114 (v. indice, 1056); 11/2³, 44-46; RGTC, I-VIII (s.v. Uruk; spec. VIII, 323-330); A.T. Clay, *Neo-Babylonian Letters from Erech*, New Haven, 1920-25; R.P. Dougherty, *Archives from Erech*, New Haven, 1923-33; E. Ebeling, *Neubabylonische Briefe aus Uruk*, Berlin, 1930-34; *Uruk-Warka. Vorläufige Berichte über die... Ausgrabungen in Uruk-Warka*, Berlin, 1930-83 (rapporti continuati in BaghMit 13, 1982-17, 1986); *Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinscheft in Uruk-Warka*, I-X, Leipzig-Berlin, 1936-83; G. Goossens, *Au déclin de la civilisation babylonienne: Uruk sous les Séleucides*, BL 5/27, 1941, 222-244; É. Dhorme, *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951, 34-38.42s.51-55; J.A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B.C.*, Roma, 1968; M. Dietrich, *Die Aramäer Südbabyloniens in der Sargonidenzeit (700-648)*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1970; H. Freydank, *Spätbabylonische Wirtschaftstexte aus Uruk*, Berlin, 1971; T. Doty, *Cuneiform Archives from Hellenistic Uruk*, dissYaleUniversity, 1977; H.M. Kümmel, *Familie, Beruf und Amt in spätbabylonischen Uruk*, Berlin, 1979; G.J.P. Mac Ewan, *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia*, Wiesbaden, 1981; B. Funck, *Uruk zur Seleukidenzeit*, Berlin, 1984. [D. Katz, *Gilgamesh and Akka: was Uruk ruled by two assemblies?*, RAss 81, 1987, 105-14]. ELip

UTENSILE DI CASA →mobili.

UVA, VIGNA, VITE, VINO L'uva è chiamata in ebr. *ʿēnāb* e in gr. *staphylos;* l'ebr. *bᵉʾušîm* (Is 5,2.4) indica l'uva selvatica e l'ebr. *ʾeškôl* ed il gr. *botrys* e soprattutto *staphylē* il grappolo d'uva. "Vite" (nel senso di "albero che produce l'uva") si dice in ebr. *gepen*, in gr. *ampelos;* l'ebr. *kerem* e il gr. *ampelōn* indicano la vigna nel senso di "vigneto". Il vino è chiamato *yayin* in ebr. e *oinos* in gr.

1 Importanza del vino La Bibbia menziona per la prima volta il vino e la viticultura nella storia di Noè (Gen 9,20s). Ai tempi dei patriarchi il vino era una bevanda molto conosciuta (14,18; 27,25.37; 49,11s). Era una bevanda popolare in Palestina e nei paesi vicini; la viticultura vi era diffusa. La Palestina è additata come paese produttore di vino (Dt 6,11; 8,8). Era ricercata soprattutto l'uva della valle dell'Escol, vicina a Ebron (Nm 13,23s). Il vino del Libano era ritenuto (Os 14,8) ugualmente pregiato come quello di Chelbon, vicino a Damasco (Ez 27,18). Jahweh poteva castigare severamente o benedire il suo popolo facendo riuscire o meno la produzione di vino (Dt 7,13; 28,30.39; Pr 3,10; Is 5,10; Os 2,11.14; 9,2; Gl 2,24; Am 5,11; Sof 1,13).

2 Viticultura Le vigne venivano di preferenza piantate su un terreno ben esposto (Is 5,1; Ger 31,5; Am 9,14). Il suolo era vangato e sgombrato dai sassi (Is 5,2). I vigneti venivano circondati con siepi per proteggerli dal bestiame e dalle bestie selvatiche (Nm 22,24; Pr 24,30; Is 5,5; Mt 21,33). Il cinghiale (Sal 80,14) e le volpi piccoline (Ct 2,15) erano gli animali nocivi alle viti.

Un capanno o una torre di guardia riparavano i guardiani della vigna (Is 1,8; 5,2; Mt 21,33). Una pianta di buona qualità era ricercata (Is 5,2; Ger 2,21). I tralci venivano sostenuti per mezzo di bastoni oppure guidati sui fichi, da qui l'espressione "abitare sotto la propria vigna e sotto il proprio fico" (1Re 5,5; Mi 4,4; Zc 3,10; 1Mac 14,12). I tralci dovevano essere regolarmente potati (Is 5,6; 18,5; Gv 15,2) e le erbacce strappate (Is 5,6; 27,2s; Pr 24,31). La →vendemmia, tempo di gioia e allegria (Is 16,10; Ger 48,33), iniziava verso la metà di settembre e durava fino a ottobre. I grappoli d'uva venivano portati nei tini, che erano generalmente scavati nella pietra e situati nella vigna (Is 5,2). I tini erano composti da due parti tra loro comunicanti. La parte più elevata era destinata all'uva, che veniva schiacciata coi piedi (Is 63,2s; Ger 25,30; 48,33; Lam 1,15; Ne 13,15); la parte più in basso raccoglieva il mosto, che veniva conservato in boccali o in otri, nei quali continuava a fermentare. Il vino nuovo veniva conservato in otri nuovi per evitare che si rompessero (Mt 9,17). Dt 22,9 vieta di seminare altre piante nelle vigne. L'uomo, il cui bestiame ha pascolato nella vigna altrui, deve dare l'indennizzo con il meglio della sua vigna (Es 22,4). Dt 20,6 esenta dal servizio militare colui che ha piantato una vigna, ma non ne abbia ancora goduto il frutto. Dt 23,25 permette di mangiare uva della vigna altrui, ma non di metterne in alcun recipiente. Non si poteva neppure tornare indietro a racimolare nella propria vigna: questo era riservato al forestiero, all'orfano e alla vedova (Lv 19,10; Dt 24,21). Durante l'anno sabbatico e durante l'anno del giubileo non si potava nella vigna e non si vendemmiava; i frutti che nascevano spontaneamente potevano essere colti dal proprietario e da chiunque, secondo le necessità di ogni giorno (Es 23,10s; Lv 25,3-11). Dt 12,17; 14,23 definisce come dev'essere pagata la decima del mosto.

3 Usi del vino

A *Profano:* Sir 39,26 considera il v. come cosa di prima necessità per la vita dell'uomo; l'uomo che si metteva in viaggio ne portava con sé (Gdc 19,19); ne venivano rifornite le guarnigioni (2Cr 11,11; →ostraka d'Arad). All'epoca dei Maccabei veniva mescolato con acqua (2Mac 15,39); non è sicuro se si possa citare Is 1,22 per la stessa usanza al tempo di Isaia. Dall'espressione "sangue dell'uva" (Gen 49,11; Dt 32,14; Sir 50,15) e da Is 63,1s; Pr 23,31 risulta che gli Israeliti bevevano soprattutto vino rosso. Il vino era servito nei banchetti (1Sam 25,36; 2Sam 13,28; Sap 2,7; Is 5,12; Gv 2,1-11). L'aroma e il sapore del vino venivano migliorati lasciando riposare la sua feccia abbastanza a lungo. Per migliorarne il gusto si aggiungevano erbe profumate. Il vino mischiato alla →mirra (Mc 15,23) diventava uno stupefacente e venne offerto a Gesù per alleviare i dolori della crocifissione. Il vino della parabola del buon samaritano è un medicamento (Lc 10,34), come pure quello del consiglio che dà Paolo (1Tm 5,23). L'AT parla del vino come di un rimedio capace di far dimenticare i depressi e ad altri le loro tristezze e i loro affanni (Pr 31,6s; Ger 16,7). La Bibbia mette in guardia contro l'abuso della bevanda, mostrandone le conseguenze disastrose (Pr 23,31-35; Sir 18,33; 19,2). L'ubriachezza è menzionata tra le opere della carne che escludono l'uomo dal regno di Dio (Gal 5,21; 1Cor 6,10). I Recabiti si astenevano dall'uso del vino (Ger 35,1-19).

B Uso religioso. In Israele il nazir si asteneva dal vino e dalle bevande alcoliche per motivi religiosi (Nm 6,1-4; Gdc 13; Am 2,11s; Lc 1,15; 7,33); la Legge imponeva la stessa regola ai sacerdoti che svolgevano certe funzioni (Lc 10,8-11; Ez 44,21). Durante i sacrifici il v. occupava un posto meno importante. Non veniva offerto come tale, ma aggiunto a un altro sacrificio. Si doveva aggiungere al sacrificio d'un agnello una libagione di un quarto di *hîn* di vino (Es 29,40s; Nm 15,5; 28,7-9.14); al sacrificio di un ariete un terzo di *hîn* (15,7; 28,14); al sacrificio di un giovenco un mezzo *hîn* di vino (15,10; 28,14). Il vino, che doveva essere fermentato (Nm 28,7), era versato ai piedi dell'altare degli olocausti (Sir 50,15). Ai banchetti sacrificali si beveva vino (1Sam 1,9.14). Più tardi verrà attribuito un particolare significato al vino che accompagna l'agnello pasquale. Il vino riceve la sua più elevata destinazione quando, nell'ultima cena, Gesù prende pane e vino e istituisce l'Eucarestia (Mc 14,23-25 par.).

4 Senso figurato Il posto importante occupato dal vino e dalla viticultura nella vita degli Israeliti ha esercitato la sua influenza sul linguaggio simbolico della Bibbia. Israele è una vite che Jahweh ha trapiantato dall'Egitto in Canaan, da cui dirama i suoi tralci in ogni direzione (Sal 80,9-12); è una vigna piantata e curata da Jahweh (Is 5,1-4). Se Dio ritira la sua benedizione speciale o castiga il suo popolo, trascura o abbandona la sua vigna (Sal 80,13s; Is 5,5s). In Sir 24,17 la pianta della vite è un'immagine di saggezza; in Sal 128,3 rappresenta la moglie del giusto; in Ger 48,32 è Moab; in Ez 17,5-7 è Sedecia. Nel NT la vite figura nella parabola degli operai mandati nella vigna (Mt 20,1-16) e in quella dei vignaioli omicidi (Mt 21,33-46). L'allegoria della vite e dei tralci mostra la necessità di vivere in stretta unione con Gesù (Gv 15,1-8). La masticazione degli acini acerbi, aspri, e le sue conseguenze, ha dato luogo a un detto citato in Ger 31,29; Ez 18,2. L'empio è come una pianta che lascia cadere i suoi grappoli e i cui germogli si seccano prima del tempo (Gb 15,32s). Vivere male è produrre uva selvatica (Is 63,2s; Ger 2,21). Un castigo macchiato di sangue è descritto con l'immagine dell'uomo che pigia l'uva (Is 63,2s). La cura del mosto ha ispirato l'immagine del vino nuovo negli otri nuovi (Mt 9,17) e quella degli uomini che riposano sulla loro feccia (Ger 48,11s; Sof 1,12). Eliu paragona il suo spirito al vino che fermenta e che cerca uno sfogo (Gb 32,19s). Il vino e i suoi effetti hanno ispirato altre immagini. Le buone disposizioni religiose sono un vino non mescolato (Is 1,22). In Ct gioire per amore è bere vino e latte (5,1), testimoniare il proprio amore è donare vino aromatico (8,2). In Ap il vino è simbolo della seduzione esercitata dalla prostituzione, cioè

dall'idolatria (14,8), oppure un'immagine dell'ira di Dio (14,10). Si incontra la stessa immagine già in Sal 60,5, più sviluppata in Sal 75,9 e soprattutto in Ger 25,15-29, in cui il profeta deve far bere alle nazioni la coppa dell'ira di Jahweh.

Bibl. DB, V, 2422-2432; TWAT, III, 614-620; TWNT, V, 163-167; VocThB, 1111-1113. AD-JCMar

UZ In ebr. *ʿûṣ;* patria di Giobbe (Gb 1,1). Dato che Uz è anche il nome di un capo hurrita del paese di Seir-Edom (Gen 36,20-21.29-30) oltre che di un figlio (Gen 10,23; P; 1Cr 1,17) e di uno zio (Gen 22,20-21) di Aram, il paese di Uz deve essere situato in zona aramaica o in Edom (cfr. Lam 4,21). D'altra parte molti autori, basandosi sull'origine edomita degli amici di Giobbe (Gb 2,11), optano per il sud di Edom come già nei supplementi della LXX (Gb 42,17b-c) dove d'altra parte Giobbe viene identificato con Iobab (Gen 36,33). Altri autori pensano alla regione del Hauran.

Bibl. J. Levêque, *Job et son Dieu,* Paris, 1970, 87-90. ABoud

UZAL In ebr. *ʾwzl* (TM: *ʾûzāl*).
1 Toponimo menzionato nella tavola dei →popoli (Gen 10,27; 1Cr 1,21); il nome è *ʾyzl* nel Pentateuco samaritano e *aizēl* nei LXX. Secondo una tradizione giudeo-yemenita sarebbe l'antico nome di Ṣanʿa, l'attuale capitale dello Yemen del Nord; ma questa tradizione non è attestata, sembra, prima del XIV secolo d.C. Sono state fatte altre ipotesi, ma nessuna è convincente (→Ierach).
2 Regione menzionata in Es 27,19 in rapporto commerciale con Tiro. Se si collega il toponimo con Es 27,18 essa sarebbe stata produttrice di vino, il che favorirebbe l'identificazione con l'Izalla dei testi cuneiformi, nel Ṭūr ʿAbdīn in Alta Mesopotamia. Invece, rapportando il toponimo al versetto di Ez 27,19, l'U. risulterebbe una contrada ricca di minerali di ferro. Bisogna allora ricorrere ai documenti hittiti del II millennio a.C. che parlano di una città anatolica *u-ša-wa-la-aš,* situata nella regione dell'odierna Konya, dove esistono importanti giacimenti di minerale di ferro. Entrambe le congetture sono interessanti, ma l'indubbia corruzione del versetto di Ez 27,19 le rende quanto mai aleatorie.

Bibl. EJ, XVI, 39; RLA, V, 225s; E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* II, Berlin, 1890 (anast. 1976), 310.427s.434; A. Sarsowsky, *Notizen zu einigen biblischen geographischen und ethnographischen Namen,* ZAW 32, 1912, 146-151 (v. 148s); A. Millard, *Ezekiel XXVII.19: The Wine Trade of Damascus,* JSS 7, 1962, 201-203; I. Ephʿal, *The Ancient Arabs,* Jerusalem, 1982, 162s; M. Elat, *The Iron Export from Uzal (Ezekiel XXVII 19),* VT 33, 1983, 323-330. ELip

UZEN-SEERA In ebr. *ʾuzzēn šeʾĕrāh;* località di Efraim (1Cr 7,24) edificata nella stessa epoca di Bet-Oron da Seera, figlia di Efraim; localizzazione ignota. MDef

UZZA In ebr. *ʿuzzāʾ* e *ʿuzzāh,* forse forma ipocoristica di *ʿuzzîʾēl* "mia forza è El"; figlio di →Abinadab che accoglie l'arca a Kiriat-Iearim. Insieme ad →Achio accompagna l'arca nel suo trasferimento a Gerusalemme. Avendo steso la mano per trattenerla, è colpito da Jahweh e muore: l'arca, oggetto sacro, non può essere toccata senza le precauzioni di rito. La zona di Nacon, dove ebbe luogo l'incidente, fu chiamata →Perez-Uzza, "breccia di Uzza", perché Davide "fu turbato da ciò che Jahweh avrebbe scagliato (in ebr. *pāras*)" su di lui (2Sam 6,3-8; 1Cr 13,7-11). È menzionato insieme ad →Achio in 1Sam 7,1, dove Eleazaro, figlio di Abinadab, è consacrato alla conservazione dell'arca. Qualche volta è stato assimilato a Elcazaro per l'alternanza, possibile nell'ebraico, degli elementi *ʿz* e *ʿzr* (p. es. Uzziel in 1Cr 25,4 e Azarel in 1Cr 25,18, e soprattutto il nome del re →Ozia/Azaria). JAun

UZZA, GIARDINO DI In ebr. *gan ʿuzzaʾ;* giardino del palazzo reale di Manasse a Gerusalemme nel quale furono seppelliti Manasse e suo figlio Amon (2Re 21,18-26). MDef

V

VACCA →bovini.

VAEB In ebr. *wāhēb;* tappa del cammino di Israele (Nm 21,14) sconosciuta altrove; il toponimo potrebbe essere una forma locale della parola, attestata in ebraico rabbinico, *yᵉhāb,* "fardello"; deve trattarsi di un luogo dove vengono caricati e scaricati i fardelli. MDB

VAGLIATURA La v. (in ebr. *zārāh*) si faceva dopo la →mietitura, sul posto della →trebbiatura (Rt 3,2). Approfittando del vento dell'ovest che soffia generalmente di pomeriggio e la sera, si buttava all'aria con una →forca-pala da spulatura (in ebr. *mizreh:* Is 30,24; Ger 15,7) il prodotto della →battitura: la pula (in ebr. *mōṣ:* Os 13,3) e la paglia sminuzzata (in ebr. *tēben:* Gb 21,18) venivano portate un po' più lontano, mentre il grano ricadeva praticamente sul posto in mucchietti (in ebr. *ʿărēmāh:* Rt 3,7). Questa operazione veniva ripetuta molte volte e terminava con l'impiego del vaglio (in ebr. *raḥat:* Is 30,24), grande pala o cesto di vimini che permetteva di lanciare per aria il grano.
La v. è sovente una metafora della prova o del giudizio che separa i buoni dai cattivi o dai malvagi (Is 41,16; Ger 4,11; 15,7; 51,2; Pr 20,8.26; Gb 21,18; cfr. Mt 3,12; Lc 3,17; 22,31), essendo questi ultimi assimilati alla pula (Is 17,13; 41,15; Os 13,3; Sal 1,4; 35,5) o alla paglia (Ger 23,28).

Bibl. BRL², 63s; E.J. Wiesenberg, *Rabbinic Hebrew as Aid in the Study of Biblical Hebrew Illustrated in the Exposition of the Rare Words rht and mzrh,* HUCA 47, 1976, 143-180. ALem

VALLE, PORTA DELLA VALLE →Gerusalemme.

VANGELO
1 LXX Il sostantivo ebr. *bᵉsōrāh* nell'AT designa la ricompensa per l'annuncio di una vittoria (cfr. 2Sam 4,10; 18,22) o, ancora, l'annuncio stesso di una buona notizia come quella di una vittoria sul nemico (2Sam 18,20.25.27; 2Re 7,9). Nella LXX la parola *euaggelion* ha lo stesso significato dell'equivalente del testo masoretico; in 2Sam 4,10 il termine è al plurale; in 2Sam 18,20-27 e 2Sam 7,9 è al femminile *(hē euaggelia).* Quanto al verbo *euaggelizesthai,* assume in certi testi più tardivi un significato nettamente più religioso. È specialmente il caso di Is 40-66 (cfr. 52,7; 60,6; 61,1; Na 2,1; Sal 96,2...). Significa "annunciare la venuta della salvezza escatologica".
2 Letteratura profana Nella letteratura greca ed ellenistica si ritrova lo stesso significato profano attestato nella LXX (cfr. Omero, *Odissea* 14,152; "ricompensa per una buona notizia"). Ma il termine riceve un nuovo significato religioso in epoca ellenistica, in rapporto con il culto imperiale. Tanto Filone (che conosce solo il verbo) che Giuseppe Flavio testimoniano questo uso: così l'ascesa di Vespasiano alla dignità d'imperatore è oggetto di un v. (Giuseppe Flavio, *B.J.* 4,618). Molte iscrizioni ellenistiche in onore di un re o dell'imperatore attestano che il significato religioso e salvifico del termine era molto diffuso all'epoca del NT.
3 NT Il sostantivo v. appare nel NT soprattutto nelle lettere paoline; invece Lc ama in particolare il verbo.

	Mt	Mc	Lc	Gv	At	Paolo	Eb	1Pt	Ap	Totale
Sostantivo	4	8	0	0	2	60	0	1	1	76
Verbo	1	0	10	0	15	21	2	3	2	54

Il termine fa parte del vocabolario di base della propaganda missionaria ellenistica dei primi cristiani. Il suo uso si allinea nello stesso tempo su quello del verbo negli scritti deutero-isaiani (Is 52,7; 61,1; ecc.) e su certe connotazioni che il termine ha ricevuto in epoca ellenistica nel quadro del culto imperiale. Sembra che sia soprattutto Paolo responsabile del fatto che il sostantivo sia diventato un termine tecnico tra i cristiani. Paolo annuncia la notizia della venuta vittoriosa di Dio nella storia per mezzo di Gesù. Il v. annuncia e coincide con la signoria del Figlio di Dio. Promette e contiene la salvezza in pienezza e in modo definitivo.
Non è però escluso che Gesù stesso, essendosi riconosciuto nelle profezie isaiane — specie in quella di Is 61,1 ("la buona notizia è annunciata"; cfr. Mt 11,5; Lc 4,18-22), abbia usato almeno il verbo. È certo che la rilettura di Isaia in ambiente cristiano abbia rafforzato l'accostamento tra questi testi che annunciano la salvezza escatologica e la venuta di Gesù (si veda soprattutto l'opera di Lc; così Ef). La redazione di Mc segue senza dubbio Paolo riprendendo fino a sette volte (otto con 16,15) il termine chiave v. per indicare l'avvenimento salvifico della venuta di Dio nella persona di Gesù. La parola ha conservato in Mc la connotazione di "vittoria", più precisamente quella riportata da Cristo sulle potenze del Male e della morte (Mc 1,1.13.15; 13,10; 14,9). Nel NT il termine non designa mai un testo né un genere letterario. Solo durante il II sec., forse a causa della ricorrenza della parola nel primo versetto di Mc (cfr. il trattato di Valentino, chiamato in seguito per le sue prime parole: il V. di verità) e per l'uso dei titoli che servivano a designarli (per es. *to euaggelion kata markon*), il termine passò a significare uno dei quattro testi su Gesù (cfr. Giustino, *Apologia* 1,66; poi Ireneo, *Adversus Haereses* 4,4,20,6; Clemente d'Alessandria, *Stromates* 1,136,1).

Bibl. ExWNT, II, 173-186; TWNT, II, 705-735; Str-Bill, III, 4-11; JTS 11,63-70; E. Hennecke, *Neutesta-*

mentliche Apokryphen, Tübingen, 1968⁴, 39-51. [É. Charpentier, *Il vangelo e i vangeli* (= La Fede Oggi), Bologna, 1978; E.E. Lemcio, *The Gospel and canonical criticism,* BibTB 11, 1981, 114-122; M. Gourgues-É. Charpentier, *Il Vangelo,* in É. Charpentier (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (= PicEB 9), Roma, 1983, 13-60; P. Grelot, *Les évangile: origine, date, historicité,* CahÉv n. 45, 1983; F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli; Studio di criteriologia* (= StBibDeh 4), Bologna, 1986; G. Segalla, *Panorama letterario del Nuovo Testamento* (= LOB 3.6), Brescia, 1986; R. Fabris, *Vangelo,* in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* Cinisello Balsamo, 1988, 1620-1639; R. Fabris, *Vangelo/Gesù Cristo, ivi,* 595-620; H. Frankemölle, *Evangelium-Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht* (= SBB 15), Stuttgart, 1988; M. Collin-P. Lenhardt, *Évangile et tradition d'Israël,* CahÉv n. 73, 1990; G. Segalla, *Evangelo e vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari,* Bologna, 1992]. BSt

VAN HOONACKER, ALBIN 1857-1933; professore di AT presso l'Università Cattolica di Lovanio dal 1889 al 1927, uno dei più eminenti esegeti cattolici degli inizi del XX secolo, concentrò la sua attenzione principalmente su quattro problemi ai quali rimase interessato fino alla fine della sua carriera: le istituzioni religiose dell'antico Israele, i problemi del Pentateuco e delle sue fonti, la storia della restaurazione ebraica dopo l'esilio babilonese e la questione del profetismo ebraico. Le sue ricerche sul culto sfociarono in due monografie apparse rispettivamente nel 1894 e nel 1896. *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux,* e *Le sacerdoce lévitique dans la Lois et l'histoire.* I suoi studi sui problemi letterari del Pentateuco videro la luce solo nel 1940, pubblicati da J. Coppens con il titolo: *De compositione litteraria et de origine Mosaica Hexateuchi disquisitio historica-critica.* La discussione delle questioni relative alla restaurazione ebraica dopo l'esilio è segnatamente all'origine di una grossa opera di sintesi, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exile de Babylone* (1896), di due articoli apparsi nella RB 1923-24 e di un notevole lavoro sui papiri aramaici di Elefantina: *Une communauté judéo-araméenne à Éléphantine* (1915). Gli studi di V.H. sugli scritti profetici sfociarono tra l'altro in un monumentale commentario a *Douze Petits Prophètes* (1908) e in un commentario al libro di Isaia (1932).

Bibl. DBS, IV, 123-128; J. Coppens, *Le chanoine Albin Van Hoonacker. Son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétiques,* Paris-Gembloux, 1936; J. Lust, *A. Van Hoonacker and Deuteronomy,* in N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium,* Leuven, 1985, 13-23; id., *A. Van Hoonacker Bibliography,* in N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium,* Leuven, 1985, 363-368. ELip

VASAIO Nell'antico Israele i mestieri si trasmettevano di padre in figlio e gli artigiani di una stessa categoria vivevano e lavoravano in determinate strade e quartieri. I v. lavoravano a Gerusalemme vicino alla porta dei Cocci (Ger 19,1s) e si trovano villaggi abitati da v. che lavoravano in un laboratorio reale (1Cr 4,23). Certi segni incisi frequentemente su pezzi di vasellame sono probabilmente marchi di fabbrica di laboratori o associazioni di v.; se il vasellame comune, "opera delle mani di un v.", (Lam 4,2) aveva valore modesto, era apprezzata la ceramica eseguita "alle due ruote" (Ger 18,3), con un'argilla ben lavorata (Is 41,25), poi ingubbiata o verniciata (Sir 38,30), e provata al fuoco (Sir 27,5). Il lavoro del v. è descritto in Ger 18,1-4; Sir 38,29s; Sap 15,7 e l'antico Israele conosceva l'immagine del demiurgo che modellava con le sue mani il primo uomo, come farebbe un v. (Gen 2,7). Così il v. è diventato l'immagine del Dio creatore: "Noi siamo argilla e tu il nostro v." (Is 64,7; cfr. 29,16; 45,9; Ger 18,6; Rm 9,20s). →ceramica.

Bibl. THAT, I, 761-765; TWAT, III, 830-839; A.G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique,* I, Paris, 1939, 408s; R.H. Johnstone, *The Biblical Potter,* BA 37, 1974, 86-106. ELip

VASO →recipiente.

VASTI In ebr. *wašti;* sposa di Serse, re di Persia, in Est 1; rifiutatasi di comparire alla presenza del re, perse la dignità regale. Secondo Erodoto (*Storie* 6,61), la sposa del re Serse si chiamava Amertris. Il nome di V. viene accostato al persiano *vahista* ("la più bella"), al sanscrito *vašti* ("la desiderata") o al nome della dea elamita Wašti. AvdB-ALac

VATICANO →manoscritti biblici.

VAUX, ROLAND DE (1903-1971), teologo domenicano francese, specialista di archeologia e di esegesi dell'AT, per molti anni professore (1934-71) e direttore (1945-65) dell'École Biblique di Gerusalemme e direttore (1938-53) della *Revue Biblique.* Ebbe un ruolo di primo piano dal '49 al '56 negli scavi di Qumrân e della zona adiacente (ʿAin Feshʿa: 1958; Murabbaʿat: 1953), per la decifrazione dei manoscritti e per gli scavi della capitale di Omri a Tirza (tell el-Farʿah; 1946-60). Autore tra l'altro di un'opera classica, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento* (1958-60) e di uno studio (1964) sul →sacrificio umano nell'AT (conferenze nel 1961) nel quale riconosceva l'esistenza in Israele, in certe epoche, di sacrifici umani, sempre criticati dai profeti (Gdc 11,30-40; 2Re 16,3; 17,16-17; 21,6; Ger 7,30-32; 32,35; Ez 20,24-31). Diresse anche la pubblicazione della *Bible de Jérusalem* (compresa l'edizione riveduta del 1973) di cui scrisse le introduzioni veterotestamentarie. Nell'anno della sua morte uscì il primo volume di quella che doveva essere la *Histoire ancienne d'Israël* in tre volumi ma che sfortunatamente si ferma all'insediamento in Canaan. Nel 1973 fu pubblicato ciò che Padre de Vaux era arrivato a scrivere sul periodo dei Giudici. Vi si criticava in

particolare la tesi classica sostenuta da M. Noth, nel 1930, secondo la quale Israele aveva vissuto in anfizionia sul modello della leghe sacre greche, nel periodo precedente la monarchia. Tuttavia nessuna di queste leghe risale al periodo dei Giudici. Il metodo del Padre de Vaux fu quello di affrontare i testi soltanto dopo una attenta e minuziosa critica letteraria (come Noth), ma anche di tener conto (contrariamente a Noth) delle testimonianze extrabibliche, provenienti soprattutto dall'archeologia.

Bibl. P. Benoit, LetJérAEBAF 3, 1971, 1-7; BASOR 207, 1972, 35; RB 19, 1972, 5-6. MdeM

VECCHIAIA

1 Speranza di vita La Bibbia attribuisce una estrema longevità ai patriarchi anteriori al diluvio (Gen 5) e agli antenati di Israele (Abramo: 175 anni; Isacco: 180; Giacobbe: 147). Secondo Dt 34,7 Mosè morì all'età di centoventi anni, durata massima alla quale Dio aveva ridotto la vita umana, secondo Gen 6,3. Una lunga vita è una benedizione di Dio (Pr 10,27) e sarà uno dei privilegi dei tempi a venire (Is 65,20; cfr. Zc 8,4). Essa è fin d'ora la ricompensa promessa per l'osservanza di certi precetti (Es 20,12; Dt 5,16; 22,7; 25,15) o per l'obbedienza alla Legge (Dt 6,2). Il Sal 90,10 si fa eco dell'esperienza vissuta: "Gli anni della nostra vita sono settanta, ottanta per i più robusti". La condizione di un vecchio di ottant'anni è descritta in tinte piuttosto cupe in 2Sam 19,33-38, e il tono disilluso di questo passo si ritrova poi nel Sal 71,9 e soprattutto in Qo 12,1-7.

2 Vecchiaia e saggezza L'esperienza dei vecchi è all'origine della convinzione che vecchiaia e saggezza vanno di pari passo (Gb 8,8-10; 12,12.20; 15,9s; Sir 8,9; 25,4-6; 2Mac 5,4s; 7,13-15). Dn 7,9.13.22 chiama Dio stesso "vegliardo di giorni", cioè "di età avanzata". Però Gb 32,6s e Dn 13,50 lasciano intendere che vi sono dei giovani che sono più saggi dei vecchi e Sap 4,8s.16 sottolinea che la saggezza e l'onestà sono più importanti di un'età avanzata (cfr. Dan 13,52). Sir 30,24 riconosce che la passione, la collera e le preoccupazioni fanno invecchiare precocemente, mentre Jub 23,11 attribuisce ai peccati l'invecchiamento precoce che si accompagna all'indebolimento della mente. Per questo gli esseni prescrivevano che i giudici fossero tra i 25 e i 60 anni (CD 10,6-10; cfr. 1QSa 1,19), età che la Mishnah considera l'inizio della v. (MishAbot 5,21). Secondo Lv 27,7 è l'età in cui diminuisce il valore dell'individuo. Tuttavia in Nm 8,25 già dai 50 anni i leviti devono cessare le loro funzioni.

3 Il rispetto dei vecchi È una regola inculcata da Lv 19,32 (cfr. Pr 23,22; Sir 3,12; 8,6) ed è conforme a tutta la tradizione del Vicino Oriente. In particolare i figli devono onorare e temere i loro genitori (Es 20,12; Lv 19,3; Dt 5,16; Sir 3,1-16). Il disprezzo dei vecchi è, al contrario, segno di una società degenerata (Is 3,5) e di una crudeltà barbara (Dt 28,50; Is 47,6; Lam 4,16; 5,12).

Bibl. EJ, 11, 343-346; TWAT, 11, 639-650. ELip

VEDOVA Secondo l'antico diritto orientale una donna diventa *ʾalmānāh*, "vedova", quando suo marito muore ed essa non ha né figli né generi adulti che la mantengano e neppure un cognato che possa unirsi a lei, secondo il costume del →levirato. Il termine v. indica, dunque, una situazione giuridica precisa per la quale non esiste l'equivalente nelle lingue moderne. La situazione precaria della v. risulta dal suo isolamento: con il matrimonio ella si è separata dalla sua famiglia d'origine e, ridotta alla condizione di v., non ha più legami con la famiglia del marito defunto. Certamente può far ritorno alla famiglia di suo padre (Gen 38,11), ma questa non ha l'obbligo di mantenerla, salvo nel caso che sia figlia di un sacerdote (Lv 22,13). Risposarsi era dunque sovente una necessità, ma non sempre era possibile e qualche volta addirittura proibito: il sommo sacerdote (Lv 21,14) e in seguito anche il sacerdote semplice (Ez 44,22) non potevano sposare una v. Si comprende così perché la Legge proteggeva le v. (Es 22,21; Dt 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17.19-21; 26,12s.27,19) e perché i profeti hanno dovuto continuamente prendere le loro difese (Is 1,17.23; 10,2; Ger 7,6; 22,3; Ez 22,7; Zc 7,10; Mal 3,5). La miseria alla quale poteva essere ridotta una vedova è descritta in 1Re 17,12 e così si capisce cosa volesse suggerire il paragone di Gerusalemme (Is 54,4; Lam 1,1) o di Babilonia (Is 47,8s) con una v. Il modo migliore per sottolineare che una persona doveva il suo successo alle sue proprie capacità era di presentarlo come "il figlio di una v." (1Re 7,14; 11,26). Se la v. non si risolveva a praticare la prostituzione (cfr. Gen 38,14s) o a vivere in concubinaggio, non le restava sovente altra soluzione che quella di cercare rifugio nel Tempio (Sal 68,6s; 146,9; cfr. Lc 2,37; 1Tm 5,5). Con l'accentuazione in epoca neotestamentaria delle responsabilità della comunità rispetto a quelle del clan o della famiglia, le v. sole avevano cessato di rappresentare il massimo della miseria umana. Se le v. della comunità cristiana primitiva non si risposavano con un cristiano (At 9,39; 1Tm 5,11-14) e non avevano una famiglia (1Tm 5,4.8), venivano soccorse dai membri più ricchi della comunità (At 9,39; cfr. Gc 1,27; 1Tm 5,16) e nella comunità potevano adempiere a certe funzioni ufficiali a condizione di soddisfare a delle esigenze precise (1Tm 5,9s).

Bibl. EJ, XVI, 487-496; THAT, 1, 169-173; TWAT, 1, 308-313; commentari a 1 Tm 5; A. Tosato, *Sul significato dei termini biblici ʾalmānā, ʾalmānût, ("vedova", "vedovanza")*, BbbOr 25, 1983, 193-214. ELip

VEGGENTE →profeta.

VELO

1 Senso letterale Gen 12,14s; 24,15s; 26,7; ecc. rivelano che le donne israelite, generalmente, non portavano il v. I testi dell'AT che parlano di un v. sul viso di una donna (Is 47,2: la vergine di Babilonia; Ct 4,1.3; 6,7: la sposa) devono essere intesi nello stesso senso di Gen 24,65 (Rebecca si vela quan-

do scorge suo marito): la donna deve portare un v. durante il fidanzamento e davanti a suo marito. È errato concludere in base a Gen 38,14.19 che le prostitute portassero un v. Tamar cerca solo di nascondersi il volto davanti a Giuda. Nell'elenco dei vestiti femminili in Is 3,18-24, *re'ālāh* (cfr. l'arabo *ra'il*) può designare il v. Si ignora ancora come sia il v. delle profetesse in Ez 13,18.21. L'usanza di portare un v. in pubblico sembra che sia nata più tardi; nell'antico Oriente essa è presente prima della nostra era; non è, dunque, specificamente islamica. Non è certo che Paolo esiga che tutte le donne portino il v. nelle assemblee della comunità, ma sembra che si rivolga almeno a quelle che pregano o che profetizzano, tentando di avanzare delle ragioni teologiche e concludendo che si tratta di una consuetudine delle Chiese di Dio (1Cor 11,4-16).

2 Senso metaforico In Es 34,29-35 Mosè mette un v. (in ebr. *masweh*) sul viso, quando, dopo aver visto Jahweh o dopo aver parlato nel suo nome agli Israeliti, torna alla vita di tutti i giorni, perché "tale era lo splendore della pelle del suo viso" (le "corna" della testa di Mosè si basano su un'errata comprensione del testo). Il significato di questo testo non è affatto chiaro. Paolo (2Cor 3,7-18; in gr. *kalumma*) lo utilizza, tuttavia, per provare la superiorità della predicazione degli apostoli sul ministero di Mosè, della lettura cristiana dell'AT sulla lettura ebraica.

Bibl. R. de Vaux, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien*, RB 44, 1935, 397-412; G. Pella, *Voile et soumission?*, Hokhma 30, 1985, 3-20. AvdB-ALem

VELO DEL SANTUARIO Il Tempio di Salomone (1Re 6,31-35) non aveva paramenti, ma tramezzi e porte di legno. Lo stesso il Tempio ideale di Ezechiele (Ez 41,23-25). I paramenti compaiono dopo l'esilio, forse, sotto l'influenza dei templi babilonesi. Nel Tempio di Gerusalemme vi erano due tende principali (in ebr. *pārōket*), una davanti al Santo dei Santi e l'altra all'ingresso del Tempio. Queste realtà ispirano, retrospettivamente, la descrizione del santuario dell'esodo nel Pentateuco (Es 26,31-37; 36,35-38). Certi esegeti identificano il velo del Tempio, che secondo i vangeli sinottici (Mc 15,38 par.; in gr. *katapetasma*) si squarciò dall'alto in basso alla morte di Gesù con il velo interno (si tratterebbe in questo caso di un segno di sconsacrazione). Altri propendono per il velo esterno, splendida opera di quasi 28 metri di altezza, la cui rottura evocata era molto più suggestiva di quella del velo interno invisibile per il pubblico. In Eb si tratta del velo interno, chiamato "secondo velo" (9,3) che fa parte del simbolismo del Tempio ed esprime l'ingresso di Cristo come "precursore" nel santuario dei cieli (6,19-20); in 10,20 il testo, oscuro, è ancora oggetto di discussione.

Bibl. TWNT, III, 630-632; X, 1135; ExWNT, II, 656-657; S. Légasse, *Les voiles du temple de Jérusalem. Essai de parcours historique*, RB 87, 1980, 560-589. SLég

VENDEMMIA In ebr. *bāṣîr, zāmîr;* in gr. *trygaō*, "vendemmiare"; la v. è uno dei tempi forti dell'attività agricola della Palestina (→agricoltura). Secondo il calendario di Ghezer si svolgeva dalla fine del mese di giugno a quella del mese di agosto, dopo la →mietitura e la →battitura del grano (Lv 26,5); si faceva la v. con una sorta di roncola (in ebr. *mazmērāh:* Is 2,4; 18,5; Gl 4,10; Mi 4,3). Come per la →mietitura, per motivi umanitari (→racimolatura, →spigolatura) non si doveva mai vendemmiare completamente una vigna, ma bisognava lasciare qualche grappolo (Dt 24,21; cfr. Is 24,13; Mi 7,1). Il "tempo della v." (in ebr. *'ēt hazzāmîr:* Ct 2,12) era un tempo di giubilo (Gdc 9,27) durante il quale adolescenti maschi e femmine erano messi a guardia delle vigne (Ct 1,6) per proteggerle dalle volpi (Ct 2,15) e dai predatori.

La v. richiedeva molta mano d'opera e i vendemmiatori come i mietitori erano spesso operai a giornata (cfr. Mt 20,1s), assunti per la circostanza, che coglievano i grappoli (Ger 49,9; Abd 5) passando la mano sui tralci (Ger 6,9). Man mano che l'uva veniva raccolta, veniva immediatamente pigiata nei tini (Is 63,2.3; cfr. Sir 33,17) e la festa della v. era allo stesso tempo la festa del vino nuovo (cfr. Gdc 9,27; *Rotolo del Tempio* di →Qumrân).

Come la mietitura la v. poteva essere una metafora del giorno del giudizio (Mt 21,33-43; cfr. Ap 14,18s).

Bibl. A. Lemaire, *Zāmīr dans la tablette de Gézer et le Cantique des Cantiques*, VT 25, 1975, 15-26; BRL², 32s.362s. ALem

VENDETTA Freno antico ed efficace inteso ad assicurare il rispetto della vita. L'obbligo di rispondere con la v. valeva non solo in caso di omicidio, ma anche in caso di stupro (Gen 34,1-5.25-27; 2Sam 13), di mutilazione grave (Gdc 16,28-30) e in altre circostanze. La legge di Lv 19,18 e l'istituzione dei luoghi d' →asilo avevano lo scopo di temperare la v., pur sanzionandola. Secondo gli esseni (CD 9,2-5) solo a Dio spetta vendicare. Questo punto di vista è condiviso dal NT (Rm 12,19), che rimanda la v. divina al giudizio escatologico (Ap 6,10; 19,2).

Bibl. THAT, I, 383-394; II, 106-109; TWAT, I, 884-890; TWNT, II, 440-444; X/2, 1047.1071. ELip

VENDETTA DEL SANGUE Atto compiuto attraverso il *gō'ēl* (→riscatto), in virtù dell'obbligo di vendicare il sangue di un parente assassinato, con l'uccisione di colui che lo aveva versato, oppure, in mancanza di lui, di un membro della sua famiglia. La legge limitò in seguito la v. del s. al solo omicida (Dt 24,16; 2Re 14,6; 2Cr 25,4); il carattere sacro dei luoghi d' →asilo metteva l'omicida involontario al sicuro dal *gō'ēl*. Questa forma di giustizia privata, che era una applicazione della legge del →taglione, incutendo il timore della vendetta, era il solo mezzo in grado di salvaguardare il diritto alla vita. Qualche volta è Dio stesso che compie la v. del s. (Dt 32,43; 2Re 9,7; Sal 79,10; cfr. Ap 6,10; 16,6; 19,2). →taglione.

Bibl. EJ, IV, 1116-1119; THAT, I, 383-394; II, 106-109; TWAT, I, 884-890; TWNT, II, 440-444; X/2, 1047.1071; E. Merz, *Die Blutrache bei den Israeliten*, Leipzig, 1916; J.H. Tullock, *Blood Vengeance among the Israelites in the Light of Its Near Eastern Background*, dissUnVanderbilt, 1966. ELip

VENTO In ebr. *rûaḥ*, in gr. *anemos, pneuma, pnoē*.

1 Venti di Palestina e della Bibbia Il v. è un elemento determinante del clima siro-palestinese. Inoltre la Bibbia cita frequentemente diversi v. i cui nomi sono confusi coi nomi dei quattro →punti cardinali dai quali provengono (Zac 6,5; Ger 49,36; Dn 7,2; Ez 17,21; Mt 24,31); vi si riconoscono facilmente i v. che soffiano ancor oggi in Israele.

A *Venti dominanti nella stagione delle piogge (inverno).*

a Vento dell'ovest o di nord-ovest. È il "v. del mare" (in ebr. *rûaḥ yām;* LXX: *apo thalassēs*) che, carico dell'umidità del Mediterraneo, porta le nuvole e la →pioggia (1Re 18,41-46; Lc 12,54) e giova alle colture.

b Venti dell'est o di nord-est (nel nord). Sono rari, piuttosto freddi ma secchi come i loro omologhi estivi.

c Vento del nord. L'aquilone (Volgata: *aquilo arcturus*), v. del nord (in ebr. *rûaḥ sāpôn; mezārîm*) o borea (in gr. *borrhas*) porta il freddo e il gelo (Sir 43,22; Gb 37,9), spazza le nubi e rende straordinariamente chiara l'atmosfera. Sulla costa i suoi effetti possono essere disastrosi; si tratta della "borea nera" menzionata da Giuseppe Flavio (*B.J.* 3,9).

B *Venti dominanti nella stagione secca (estate).*

a Vento dell'ovest o di sud-ovest. Proviene dal mare come d'inverno, non porta la pioggia, ma è prodigo verso la vegetazione di abbondanti rugiade notturne che le permettono di sopportare l'arsura del giorno.

b Vento dell'est. Nato dal deserto orientale che confina con il mar Rosso, il v. dell'est (*rûaḥ qādîm;* Es 14,21; 10,13) è il violento *ḥamsîn* o scirocco (Volgata: *ventus durissimus*), carico di polvere che arroventa l'aria (Lc 12,55), brucia (gr. *kausōn;* Volgata: *ventus urens*) la vegetazione (Gen 41,6), e accelera la maturazione del raccolto (Os 13,15; Is 40,7; Ez 17,10). L'AT si serve di un vocabolario molto vario per definire la sua impetuosità. Meno temibile che in Siria (dove viene chiamato *šluq*), esso soffia in Palestina soprattutto all'inizio e alla fine della stagione secca ("primavera" e "autunno"); provoca tuttavia delle vere tempeste (Gb 1,19; 27,20) e può essere dannoso per l'uomo (Gio 4,8); è questo vento che prosciuga il Mar Rosso (Es 14,21) e squarcia le navi di →Tarsis (Sal 48,8).

c Vento del sud e di sud-est. Caldo e pesante, il vento del sud/sud-est o altano (in ebr. *têmān; darōm(ît);* in gr. *notos;* At 27,13; in lat. *auster*) è abbastanza raro e soffia per non più di quaranta giorni all'anno (Lc 12,55; Gb 37,17) diffondendo il profumo dei fiori (Ct 4,16).

C *Venti locali.*

a Brezze. Soffiando da ovest ogni giorno verso la fine del pomeriggio (in ebr. *rûaḥ hayyôm*, "vento quotidiano"), la brezza marina porta una gradevole frescura, soprattutto d'estate (Gen 3,8) e permette di vagliare i cereali (Rt 3,2). Quanto alla brezza di terra, essa è ben nota agli archeologi; soffia poco prima dell'alba quando essi sono già all'opera su qualche tell che stanno esplorando.

b Tempeste locali. Le depressioni o anticicloni di origine termica sono piuttosto frequenti in Israele dove degenerano in tempeste soprattutto nell'avvallamento del lago di Tiberiade (Mt 8,24).

c Trombe d'aria. Le trombe d'aria (in ebr. *sʿārāh, sûpāh;* in gr. *lailaps*) sono delle colonne turbinanti che si formano nel deserto (al contatto dell'aria surriscaldata con il suolo liscio e roccioso) o sulla superficie dei laghi. Impressionano per la loro violenza (2Re 2,11; Is 17,13; Gb 21,18), ma in realtà sono raramente pericolose.

D *Altri venti.* Mt 7,27 descrive una tempesta che si crede prodotta da un v. di sud-ovest. Il racconto della traversata di Paolo enumera dei v. mediterranei che non si trovano in Israele: il *lips* (in lat. *africus*) un v. di pioggia di sud-ovest, l'euroaquilone (in gr. *eurakulōn*, in lat. *ventus typhonicus*), tornado originato da nord-est, il *chōros* (in lat. *corus*) proveniente da nord-ovest (At 27,12).

2 Simbolismo Il v., creatura di Dio (Am 4,13) che lo trae dalle riserve del →firmamento (Ger 41,16; Sal 135,7), è a Lui sottomesso (Gb 28,25; Sir 43,17); nel NT anche Gesù ha il potere di comandare ai v. (Mt 8,26-27). Le tempeste di v. e i tornado manifestano la collera divina e le teofanie (Os 13,15; 2Sam 22,11; Ez 1,4). L'identità fenomenica tra il v. e il soffio (donde lo →spirito) si traduce in ebraico con l'ambivalenza di *rûaḥ* che evoca tanto l'uno che l'altro (mentre l'arabo distingue *rîḥ*, v., da *rūḥ*, "spirito"): così è tanto il v. quanto lo Spirito di Dio che scende sul caos originale (Gen 1,2; 8,1), mentre poeticamente il v. è presentato come uscito dalla bocca (Is 27,8; Gb 37,10) o dal naso (Es 15,8) di Jahweh. Nello stesso ordine di idee il frastuono di un v. violento manifesta, nella Pentecoste, la presenza dello Spirito Santo (At 2,2). È questo v.-Spirito che eleva al cielo i profeti (2Re 2,1; Ez 8,3; 11,1). Agli occhi degli uomini il v., per la sua potenza invisibile (Gb 21,18) e la sua velocità, simboleggia l'inconsistenza (Ger 5,13), l'immaterialità (Qo 1,14), la vanità (Gb 16,3), il carattere imprevedibile (Gv 3,8). In Pr 25,14 il v. (dell'ovest) che spinge nuvole che non portano alcuna pioggia è l'immagine di colui che falsamente si vanta di dare.

Bibl. Abel, I, 117-120; DB, V, 2391-2393; TWNT, VI, 358; M. Du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, I, Paris, 1958, 28-29; H.W. Hertzberg, *Palästinische Bezüge im Buche Kohelet*, in *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen, 1959, 63-73; K. Neuser, *Studien zur Darstellung der Winder und Windgottheiten in der Antike*, dissTübingen, 1977; H. Hickman, *Seasons of the Gospel*, Nashville, 1979. [R. Luyster, *Wind and Water: Cosmogonic Symbols in the OT*, ZAW 93, 1981, 1-10;

F. Manns, *Le symbole eau-esprit dans le judaïsme ancien* (= SBFAn 19), Jerusalem, 1983]. CCan

VERBO →logos.

VERGINE, APOCALISSE DELLA →apocrifi del NT.

VERGINITÀ Qualità molto importante per la fanciulla data in matrimonio (Es 22,15s; Lv 21,13-15; Dt 22,13-29). Invece la rinuncia al matrimonio o il celibato per motivi ascetici erano sconosciuti nell'antico Israele. Tuttavia, secondo Giuseppe Flavio vi era un gruppo di →esseni che rinunciava al matrimonio (*B.J.* 2,120s; cfr. 2,160). Giovanni Battista, Gesù e Paolo non erano sposati e tale condizione sembrava a Paolo preferibile, perché permetteva di dedicarsi completamente all'opera apostolica (1Cor 7) e forse anche perché essa prefigurava la condizione degli uomini dopo la resurrezione e la parusia (Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,34-36; cfr. Mt 19,12). →eunuco.

Bibl. TWAT, I, 872-877; TWNT, I, 46-55; II, 763-767; V, 824-835; X/2, 1217-1220; J. Fischer, *Ehe und Jungfraulichkeit im N.T.*, Münster, 1933; L. Legrand, *La virginité dans la Bible*, LD 39, 1964; B. Landsberger, *Jungfräulichkeit* in *Symbolae iuridicae M. David*, II, Leiden, 1968, 41-105; H. Gese, *Die alttestamentliche Hintergründe der Vorstellung von der Jungfrauengeburt*, in *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag*, München, 1971; G.J. Wenham, *Betulah, "a Girl of Marriageable Age"*, VT 22, 1972, 326-348; J.M. Ford, *Mary's Virginitas Post-Partum and Jewish Law*, Bb 54, 1973, 269-272. [*La verginità cristiana*, ParSpV n. 12, 1985; H. Crouzel, *Les sources bibliques de l'enkrateia chrétienne*, in U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia; motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano 20-23 aprile 1982*, Roma, 1985, 505-30; M. Simon, *L'ascétisme dans les sectes juives*, *ivi*, 393-431; P. Beauchamp, *Épouser la Sagesse — ou n'épuser qu'elle?*, in M. Gilbert (èd.), *La Sagesse de l'Ancient Testament. Journées bibliques Leuven 1978* (= BETL 51), Gembloux/Leuven, 1990² [1979¹], 347-69]. ELip

VERITÀ

1 Vocabolario La nozione biblica di v. (in ebr. *ʾĕmet*, dalla radice *ʾmn*, in gr. *alētheia*) differisce notevolmente dalla nostra. Più che alla ricerca dell'intelligenza teorica e astratta, essa risponde al bisogno di conoscenza utile per la condotta di vita. In ebr. le parole che derivano dalla radice *ʾmn* (→amen) designano la solidità, la costanza, la realtà certa; è "vero" ciò di cui l'uomo si può fidare, verso cui può orientare la sua vita. Essendo questa nozione centrale e molto vasta, è suscettibile di applicazioni diverse. Così può avvenire che coincida con la nostra nozione occidentale di v.: p. es., per noi "dire la v." è in primo luogo esprimere la propria intima convinzione; lo stesso è per il semita, ma per lui questa espressione significa anche che la sua parola può essere tenuta in conto di realtà: vi si può fare affidamento in giudizio (Dt 13,15; 17,4; 22,20). Quando si dice nel linguaggio corrente che una tale parola è la v. (1Re 10,6; 2Cr 9,5) non si intende soltanto che colui che dice quella parola è convinto di quello che dice, ma anche che è veramente così. Quando si dice del profeta che la parola di Jahweh, nella sua bocca, è v., si intende che la parola di Jahweh esce realmente dalla sua bocca (1Re 17,24; Ger 23,28). Un "uomo di v." (Es 18,21; Ne 7,2) è un uomo sicuro, del quale ci si può fidare. "La via della v." (Gen 24,48) è la buona strada, quella che conduce allo scopo. Un "germoglio di v." (Ger 2,21) è una pianta di buona qualità, dalla quale ci si può attendere dei buoni frutti. Una "pace di v." (Ger 14,13) è una pace durevole. Un "testimone della v." (Pr 14,25) dice le cose come realmente sono e salva così delle vite umane. "Giudicare secondo v." (Ez 18,8) significa giudicare secondo i fatti e portare luce e certezza là dove non c'erano. Il punto essenziale nella nozione ebraica è che essa comporta la garanzia della sua corrispondenza con la realtà concreta. Anche nel NT si possono cogliere facilmente le sfumature esatte del termine se si tiene presente il significato fondamentale della parola ebraica.

2 Teologia

A *AT.* La religione di Israele è fondata sull'atto gratuito (in ebr. *ḥesed*, in gr. *charis;* →grazia) con il quale Jahweh si fa carico del suo popolo; egli è rimasto fedele *(ʾĕmet)* al suo impegno; perciò Jahweh è il Dio della v. o della fedeltà (Es 34,6; Sal 31,6). Nella storia della salvezza Dio non rivela la sua essenza: egli mostra soltanto che, verso il suo popolo che cambia col mutare delle circostanze, il suo comportamento è costante. Perciò questa rivelazione è, per la sua stessa continuità, una rivelazione dell'*ʾĕmet* di Dio, della sua fedeltà all'alleanza e alla elezione (Ne 9,33), alle sue promesse e alla sua benevolenza (Gen 32,11). Le sue parole (promesse) sono v. (2Sam 7,28), esse si realizzano in modo che l'uomo può fondare la sua vita su di esse (Sal 26,30; 93,5; 111,7; ecc.). La →Legge, che è nello stesso tempo l'epopea della fedeltà misericordiosa di Dio e perciò una norma sicura nella vita, diventa legge di v. (Ne 9,13; Ml 2,6), la testimonianza veridica, la raccoltà delle prescrizioni giuste (Sal 19,8,10). Nel suo significato morale, la nozione di v., che comprende tutto ciò che impongono la Legge e la giustizia (è in questo senso che bisogna intendere l'espressione "fare la v." in Tb 4,6; 13,6; Gv 3,21; 1Gv 1,6, e "camminare nella v." di 1Re 2,5; 2Re 20,3; Tb 3,5; 2Gv 4; 3Gv 3s), si basa sulla religione; infatti la morale di Israele e quella del cristianesimo primitivo non sono autonome, ma si fondano sulla rivelazione di Dio. La v. di Dio chiama la v. dell'uomo; l'alleanza impone degli obblighi all'uomo; la sua condotta è una risposta alla chiamata di Dio (Rm 1,18; 2,8; Ef 4,24; 5,9; 6,14).

B *NT.* Nel NT il termine comprende le stesse realtà applicate, questa volta, alla rivelazione di Dio

nella persona di Cristo. La v. di Dio o la sua fedeltà al suo progetto di salvezza si rivela in Gesù Cristo (Rm 8,3-7; 15,8) che perciò è chiamato il "verace" (Ap 3,7.14; 19,11). Il solido sostegno del cristano è Gesù Cristo (Ef 4,21) o il Vangelo (Gal 2,5) che è la parola definitiva della v. (Ef 1,13; Gc 1,18). L'uomo deve sottomettersi a questa v. come all'unica norma della sua vita (Gal 5,7; Rm 2,8; cfr. 2,20). Allontanarsi da questa rivelazione definitiva significa attentare alla v. (1Tm 6,5; 2Tm 4,4; Tt 1,14; 2Pt 2,2). Dio è il solo verace, in opposizione agli idoli impotenti e incerti (1Ts 1,9). Gli scritti giovannei hanno dato alla nozione di v. un significato particolare, tanto che molti esegeti hanno creduto di doverne individuare l'origine negli ambienti ellenistico o gnostico. Questa nozione si colloca in realtà nella scia della nozione ebraica e protocristiana. Giovanni sottolinea solo l'opposizione tra la preparazione ebraica e la rivelazione definitiva in Gesù Cristo. La grazia e la v. in Gv 1,14.17 è la grazia divenuta, in Cristo, realtà definitiva, contrapposta alla Legge data da Mosè. Perciò, in Gv la v. è il più delle volte la realtà della salvezza o la realtà rivelata da Dio, e l'accento è posto sul suo carattere definitivo. L'adorazione in spirito e v. è quella per la quale i veri adoratori, cioè gli adoratori autentici, si elevano, sotto l'influsso dello spirito, al livello della realtà divina rivelata da Cristo (4,23s). Coloro che rendono testimonianza alla v. (5,33; 18,37) affermano non solo che Gesù dice la v., ma anche che il Padre parla e agisce realmente in Gesù. In quanto rivelazione autentica del Padre, Gesù è la vera (autentica) luce (11,9; 8,12; 1Gv 2,8), il vero pane (6,32), il buon (autentico) pastore (10,11.14), la vera vite (15,1), il suo giudizio è vero, veridico e valido per diritto, perché è il giudizio del Padre (7,18); nello stesso modo, colui che l'ha mandato esiste realmente (7,28) ed è veritiero (8,26), in contrapposizione a colui che dal principio fu mentitore, e alla sua genia, il mondo incredulo (8,44). La v. o la realtà della rivelazione in Gesù Cristo (8,40.45s) è una realtà dinamica; essa libera il credente (8,31), lo purifica (15,3), agisce in lui (2Gv 2), lo consacra a Dio (17,17-19) e lo sottrae all'universo menzognero di Satana (8,41-45). Come tale, essa può essere assimilata solo attraverso lo spirito di v. (4,23s; 14,17; 15,26; 16,31; 1Gv 2,27; 4,6; 5,6). Gesù è la via che porta al Padre, perché egli è la v., perché comunica una conoscenza vitale di Dio nella sua massima manifestazione (come Padre) e perché, in questo modo, dona la vita (Gv 14,6). Pregare in v. è pregare conformemente a questa rivelazione del Padre nella persona di Gesù Cristo (4,23s); agire nella v. è aprirsi a questa rivelazione e agire conformemente al suo spirito (3,21; 8,44; 1Gv 1,6.8; 2,4; 2Gv 2-4; 3Gv 3s).

Bibl. DB, V, 2398-2400; DThC, XV, 2675-2687; TWAT, I, 313-348; TWNT, I, 223-251; D.T. Heckel, *Wahrheit im Johannesevangelium und bei Luther,* Helsinki, 1944; I.C. van Dorssen, *De derivata van de stam ʾmn in het hebreeuws van het O.T.*, dissAmsterdam, 1951; E.T. Ramsdall, *The O.T. Understanding of Truth,* JRel 31, 1951, 264-273; J. Murphy-O'Connor, *La vérité chez St Paul et à Qumrân,* RB 1965, 29-76; H. Schlier, *Méditations sur la notion johannique de vérité, Essais sur le N.T.*, LD 46, 1968, 317-324; H. Lauener, *Remarques sur la notion johannique de la vérité,* RTPhil 106, 1973, 383-393; J. Giblet, *Aspects de la vérité dans le N.T.*, Conc 83, 1973, 31-39; G. Lafon, *Écriture, lecture, vérité,* RTLouv, 1973, 403-412; I. de la Potterie, *La Vérité dans saint Jean,* AnBib 73-74, 1977; J.N. Pérès, *Le huitième commandement: l'amour de la vérité pour l'amour de Dieu,* PosLuth, 1979, 25-31; P. Gisel, *Vérité et tradition historique,* in *Initiation à la pratique de la théologie,* Paris, 1982, 143-160. [C.J. Dumont, *Sur la pleine acception biblique du mot "verité" et ses implications en matière d'infaillibilité,* RSPT 67, 1983, 87-96; P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann,* Wiesbaden, 1983; R. Barthes, *Criticism and truth,* Minneapolis, 1987; I. de La Potterie, *La vérité de l'Ecriture et l'herméneutique biblique,* RTLv 18, 1987, 171-186; N. Galantino, *Coscienza storica, interpretazione e verità,* RasT 29, 1988, 251-264; G. Grampa, *La verità come evento della narrazione,* in *Verità chiesa e missione. Atti del XII Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana. Pescara, 7-11 settembre 1987* (= Studi Religiosi 8), Padova, 1988, 51-71; I. de La Potterie, *Verità,* in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica,* Cinisello Balsamo, 1988, 1655-1659; H.P. Müller (hrg.), *Was ist Wahrheit?*, Stuttgart, 1988; I. Meyer, *Verità/Certezza. b) Prospettiva biblico-teologica,* in P. Eicher (a cura di), *Enciclopedia teologica,* edizione italiana a cura di G. Francesconi, Brescia, 1989, 1166-1172; E. Arens, *Zur Struktur Theologischer Wahrheit. Überlegungen aus wahrheitstheoretischer, biblischer und fundamentaltheologischer Sicht,* ZkT 112, 1990, 1-17; H.P. Müller, *Zur Wechselbeziehung von Wirklichkeitswahrnahme und Sprache,* in Id., *Mythos — Kerygma — Wahrheit; Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* (= BZAW 200), Berlin/New York, 1991, 264-309]. HvdB-MLods

VERITÀ, VANGELO DI VERITÀ →apocrifi del NT.

VERME In ebr. *tôlēʿāh* o *tôlaʿt* designa anzitutto i coleotteri, le loro larve (Dt 28,39; Gio 4,7) e la →cocciniglia; è impiegato anche per designare animali simili; il gr. *skōlēx* (Sir 7,17; 10,11, 19,3; 1Mac 2,62; 2Mac 9,9; Mc 9,44.46.48) designa ogni specie di verme. HF-JCMar

VERSIONI ANTICHE DELLA BIBBIA

1 Nozioni generali

A *Definizione.* Generalmente si raggruppano sotto la definizione di "versioni antiche della Bibbia" le traduzioni della Bibbia anteriori all'anno 1000. Però le versioni in lingua anglosassone, tedesco antico e sassone antico, che sono di poco anteriori all'anno 1000, vengono raggruppate tra le →versioni medievali. Versioni della Bibbia sono state realizzate in tutte le lingue delle grandi culture dell'Europa e del Medio-Oriente antichi, nelle lingue semitiche (ebrai-

co, samaritano, aramaico, siriaco, arabo, etiopico), indoeuropee (greco, latino, armeno, gotico, sogdiano, pehlevi, paleo-slavo), camito-semitiche (copto), cuscitiche (nubiano) o caucasiche (georgiano). Queste antiche versioni presentano un triplice interesse.

B *Interesse per la critica testuale.* Queste versioni possono essere molto utili per ricostruire il testo originale della Bibbia o, almeno, avvicinarvisi. Infatti molte versioni antiche sono contemporanee, o addirittura anteriori, ai più antichi manoscritti completi della Bibbia in lingua originale (manoscritti del X secolo per l'ebraico, del III e V secolo per il greco) e permettono perciò di farsi un'idea dello stato spesso diverso, più antico e qualche volta migliore del testo che è servito di base a queste traduzioni. In questo campo le versioni antiche possono o confermare i risultati già acquisiti paragonando i diversi manoscritti in lingua originale (così per il NT, le versioni siriaca antica e Vetus Latina confermano l'esistenza di un tipo di →testo detto occidentale, conosciuto anche nel codice di Beza) o portare elementi nuovi: così la versione greca dei LXX presenta un testo di Ger diverso, per lunghezza e tenore, dal testo dei manoscritti ebraici e, probabilmente, anteriore a questo.

Il valore di una versione antica per la critica testuale varia in funzione di diversi criteri.

a Data. Più una versione è antica, più probabilità ha di riflettere uno stadio primitivo, poco alterato, del testo in lingua originale. Per l'AT la versione greca dei LXX e la versione samaritana, separate soltanto da qualche secolo dalla redazione finale del Pentateuco, riflettono un testo più antico dei più antichi tra i nostri manoscritti ebraici completi, che sono posteriori di un millennio. Per il NT le versioni Vetus Latina, siriaca antica e copta sono state redatte nel III secolo, un centinaio d'anni soltanto dopo la fine della redazione degli scritti neotestamentari e un secolo prima dei più antichi manoscritti greci su pergamena. Le versioni tardive, condotte su un testo originale in uno stadio già più evoluto, sono invece di scarso interesse per la sua verifica: in particolare è il caso delle versioni arabe e della versione in paleo-slavo.

b Lingua. Più la struttura della lingua della versione è prossima a quella della lingua di partenza, più essa conserva alcune caratteristiche del testo di base la cui ricostruzione risulta facilitata. Così, dato che le lingue indoeuropee non prevedono la distinzione, esistente invece nelle lingue semitiche, tra maschile e femminile alla seconda e terza persona della coniugazione, le difficoltà del testo ebraico dell'AT su questo punto potranno essere chiarite dalle versioni nelle lingue semitiche mentre non sono di alcuna utilità le lingue indoeuropee.

c Metodo di traduzione. Più una versione è letterale, più sarà facile ricostruire il testo di partenza. È il pregio della versione greca di Aquila dell'AT, mentre i targum (versioni aramaiche redatte dalle comunità ebraiche e samaritane), che presentano, soprattutto i più antichi, delle traduzioni molto libere, ricche di parafrasi e di elementi estranei, non permettono di rintracciare con sicurezza il testo utilizzato dal traduttore.

d Trasmissione. Una traduzione risulterà tanto più utile per la critica testuale del testo in lingua originale, quanto meglio essa sarà stata trasmessa, cioè quanto più numerosi (della Vulgata esistono 8.000 manoscritti, mentre si conoscono solo pochi frammenti della versione nubiana) saranno i suoi esemplari (papiri, manoscritti su pergamena, citazioni in altre opere, versioni derivate), quanto più vicini cronologicamente all'epoca della traduzione (la versione siriaca di Giacomo di Edessa è conosciuta attraverso un manoscritto copiato qualche decina d'anni dopo il compimento della traduzione, mentre i manoscritti più antichi della versione etiopica, realizzata probabilmente nel V secolo, sono soltanto del XIII secolo), quanto più curati e indenni da contaminazione (la versione samaritana, copiata secondo regole severissime e utilizzata in ambiente molto chiuso alle influenze esterne, non è stata praticamente alterata nel corso della sua trasmissione, mentre la versione paleo-slava è stata sottoposta a rimaneggiamenti così diversi e così rilevanti, che risulta impossibile ricostruire con sicurezza la stesura originale) e completi (la versione dei LXX è conservata integralmente, mentre della versione pahlevi non resta che qualche frammento dei Sal).

e Filiazioni. Una versione fatta direttamente sul testo originale come quella dei LXX darà di questo un'idea più precisa che non una versione derivata da un'altra versione; l'esempio più eloquente è la versione georgiana primitiva, fatta sulla versione armena antica, a sua volta derivata dalla versione siriaca fatta sul testo greco che, per la maggior parte dell'AT è, esso stesso, una traduzione dall'ebraico.

C *Interesse per la storia* (storia ecclesiastica e storia della civiltà).

Il fenomeno della traduzione nell'antichità è documentato in modo specifico proprio dalle versioni della Bibbia. Da questo punto di vista la versione dei LXX, che è la più antica, è di importanza fondamentale. Essa è, come le altre documentazioni di traduzioni anteriori (inno bilingue di Assurbanipal, leggi egiziane redatte in demotico e in aramaico verso il 500) o della stessa epoca (editti indiani, aramaici e greci del re maurya Asoka), una traduzione ufficiale fatta per iniziativa delle autorità politiche (forse il re Tolomeo)? Oppure è una traduzione privata fatta dagli ebrei di Alessandria per soddisfare le esigenze della loro comunità? Se questa ultima ipotesi è valida (ma la cosa è molto discussa), allora la versione dei LXX è la più antica testimonianza di una traduzione privata dell'antichità.

Le versioni antiche, nella complessità dei loro rapporti reciproci e con i testi originali, permettono di delineare delle grandi correnti culturali e religiose. Così, il fatto che l'AT sia stato tradotto più sovente sul testo greco dei LXX che non sull'ebraico mette in luce la diffusione e il prestigio della cultura e della teologia greche anche presso i cristiani di lingua aramaica in Palestina: l'evoluzione delle versioni latine, dalla Vetus Latina — con un linguaggio popo-

lare, disseminato di grecismi — alla lingua classica della Vulgata, riflette l'espansione del cristianesimo nella società romana, il quale dapprima raggiunse gli strati popolari spesso di lingua greca o bilingui e, solo in un secondo tempo, conquistò gli ambienti agiati e colti.

Punto di incontro tra due lingue e due culture, il fenomeno della traduzione dà luogo a un duplice gioco di influenze. Da una parte i traduttori più o meno coscientemente piegano il testo biblico in modo da adattarlo alla loro cultura ("acculturazione"). Così nei LXX la traduzione dei Pr rivela una forte influenza della tradizione letteraria gnomica greca, della quale adotta sovente anche il modo di versificare a detrimento della fedeltà al testo ebraico; nello stesso modo, secondo antiche testimonianze, il vescovo Ulfila, autore della versione gotica della Bibbia, avrebbe evitato di includere la traduzione dei libri 1-2Sam e 1-2Re per non accentuare maggiormente le tendenze guerriere dei suoi fedeli. Tuttavia, le modificazioni di questa importanza del testo originale sono relativamente rare a motivo del rispetto del quale sono circondati i testi sacri e in molti casi i traduttori hanno optato per una letteratura servile a spese della chiarezza e della correttezza (Aquila, versioni siriaca, harcleense, siro-esaplare). Dall'altra parte il testo biblico "inculturato" attraverso la sua traduzione ha esercitato un notevole influsso sulle diverse culture: pensiamo all'influenza della Vulgata su tutto il Medioevo occidentale o, nei rispettivi territori, alla profonda impregnazione biblica dei cristiani orientali.

D *Interesse per la linguistica.* Le versioni antiche sono spesso delle fonti di prim'ordine per lo studio delle lingue antiche; tuttavia per la loro natura di traduzioni, per di più spesso letterali, esse presentano l'inconveniente di risentire, su scala più o meno larga, dell'influenza della lingua d'origine, di modo che non possono avere lo stesso valore dei documenti redatti direttamente nella lingua presa in considerazione. Per quanto riguarda invece le lingue il cui vocabolario è poco noto (copto, gotico, nubiano), la versione antica, fornendo una serie di testi dal significato chiaramente stabilito, permette di individuare in modo preciso il significato dei termini dubbi in testi diversi da quella traduzione.

GDor-JLong

2 Versione samaritana

A *Origine.* Al contrario degli Ebrei, la cui Bibbia comprende la Torah, i Profeti e gli Scritti, i →Samaritani ammettono come Libro Sacro solo la prima parte, la Torah o Pentateuco, in una versione ebraica propria. Questa limitazione lascia intendere che la scelta fu fatta prima della canonizzazione dei "Profeti", verso l'anno 200 a.C. Il culto richiedeva infatti un Libro Sacro: sappiamo da 2Mac 6,2 che già alla fine del III secolo a.C. esisteva sul monte Garizim un tempio samaritano, rivale di quello di Gerusalemme. Il testo di questo Pentateuco fu certamente stabilito in modo definitivo alla fine del I secolo della nostra era, quando, a sua volta, il giudaismo rabbinico fissava il suo canone a Iamnia.

B *Caratteristiche.* Non si tratta di una vera e propria traduzione, perché la lingua della versione samaritana è una forma di ebraico che non differisce da quella del testo masoretico se non per qualche variante, soprattutto ortografica, alcune delle quali di origine dialettale. La versione samaritana, dunque, si presenta piuttosto come una semplice traslitterazione del testo ebraico in un alfabeto derivato dall'alfabeto paleoebraico. Le alterazioni individuabili introdotte dai Samaritani riguardano solo un modesto numero di passi resi più favorevoli alla loro comunità, o purgati delle rappresentazioni troppo antropomorfiche di Dio. In un'epoca successiva il testo samaritano è stato arricchito di una →vocalizzazione imparentata con la vocalizzazione giudeobabilonese. Grazie alle strettissime regole che hanno presieduto il lavoro dei copisti del testo sacro presso i Samaritani, questa versione (ancor oggi copiata a mano) è stata tramandata con estrema fedeltà e in modo indipendente dal testo delle comunità ebraiche, perciò essa rappresenta uno strumento privilegiato della critica testuale del Pentateuco ebraico (6.000 varianti rispetto a questo, di cui 1.600 in accordo con la versione dei LXX, ci danno un testo, se non più corretto — con quale criterio stabilirlo? — almeno più antico del testo masoretico).

C *Influenza e testimoni.* Confinata all'interno della comunità samaritana, la versione dei Samaritani è servita come base alle loro versioni, greca *(Samariticon)*, aramaica e araba (cfr. infra). La sua esistenza fu ignorata in Europa fino al 1616. Poiché la comunità si ridusse ben presto a pochi membri, probabilmente i manoscritti non furono mai numerosi. Ne rimane qualche esemplare, il più antico dei quali, conservato a Cambridge, risale al X o all'XI secolo. Tra questi documenti è da segnalare il Pentateuco che si pretende scritto da Abisha ben Pinhas. Questo celebre rotolo della Torah, citato per la prima volta negli *Annali* di Abû ʾl-Fath (1352), è conservato dai Samaritani a Nablus, nella casa del sommo sacerdote. Secondo il colofone, che si presenta sotto forma di un crittogramma composto con lettere staccate dal testo di Dt 6,10-13,19, questo manoscritto sarebbe stato redatto da Abisha, figlio di Pinhas, pronipote di Mosè, alla data immaginaria del "tredicesimo anno dell'insediamento dei figli di Israele nel paese di Canaan". Dopo Robert Huntington (1671) molti studiosi si sono interessati al prezioso rotolo, benché esso fosse di difficile accesso, data la venerazione della quale è oggetto. Sulla base di fotografie infine ottenute (1952), uno studio minuzioso di F. Pérez Castro ha rivelato il carattere molto composito del manoscritto che si è concordi nel far risalire al XIV secolo, ma la cui parte più antica (da Nm 35 alla fine, più alcuni passi) sarebbe, secondo l'autore, dell'XI secolo.

Bibl. I. Ben-Zvi, *The Book of the Samaritans*, Jerusalem, 1970², 233-250; P. Kahle, *The Abisha Scroll of the Samaritans*, in *Studia orientalia Joanni Pedersen dicata*, Oxford, 1953, 188-192; H.G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, RgVV 30, 1971, 68-74; F. Pérez Castro, *Sèfer Abisha*, Madrid, 1959; J.D. Purvis, *The*

Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect, Cambridge Massachusetts, 1968. JMarg-JLong

3 Versioni greche

A *La versione dei LXX.* Questa prima traduzione greca della Bibbia ebraica deve il suo nome al leggendario numero dei sapienti ebrei invitati ad Alessandria per redigerla: la cifra 72 (6 sapienti scelti da ogni tribù di Israele) è fornita dalla *Lettera di* →*Aristea* e da alcuni Padri.

a Origine. L'origine della traduzione greca della Bibbia deve essere situata ad Alessandria. Se prestiamo fede ad Aristibulo e alla *Lettera di Aristea*, che contiene un fondo di verità, il Pentateuco vi fu tradotto sotto Tolomeo II Filadelfo (285-246), a metà del secolo III a.C. È anche possibile provare che molti altri libri, come Is, furono tradotti in Egitto, ma nel II secolo a.C. Per altri libri la prova è più debole, ma la verosimiglianza abbastanza grande. Qualche caso è dubbio. Solo Qo, tradotto secondo il metodo di Aquila (inizi del II secolo a.C.), fu probabilmente tradotto in Israele. Verso la fine del II secolo a.C., il nipote del Siracide, residente in Egitto, dove traduceva in greco l'opera del nonno, segnala l'esistenza di una traduzione in greco della Legge, dei Profeti e di altri libri (almeno qualcuno degli Scritti), secondo la ripartizione ebraica del canone (Sir prologo 8-10). All'inizio del I secolo della nostra era Filone di Alessandria (*Vita di Mosè* 2,41) afferma che gli Ebrei d'Egitto si recavano ogni anno all'isola di Faro "per venerare il luogo dove si accese per la prima volta questa luce della traduzione e per ringraziare Dio per questo dono antico e sempre nuovo".

Secondo alcuni, tra cui P. Kahle, vi sarebbero state in Egitto parecchie traduzioni greche dei libri biblici e il successo di quella dei LXX sarebbe da attribuire alla scelta che ne fece la chiesa nascente. Tuttavia bisogna riconoscere che le varie forme di versione greca che conosciamo, a parte Aquila e Simmaco posteriori, sono tutte strettamente imparentate e rappresentano dei livelli più o meno riveduti di una stessa traduzione. È vero anche che i traduttori sono stati occasionalmente tentati dalla parafrasi (targumismo); questa osservazione, tuttavia, deve essere immediatamente ridimensionata da un'altra. La scoperta degli antichi manoscritti ebraici di Qumrân ha rivelato l'esistenza di testi diversi dal testo ebraico masoretico, e identici o molto simili ai modelli della versione dei LXX. Quando perciò la LXX differisce dal testo masoretico, può darsi che sia solo perché il suo modello, necessariamente molto antico, era diverso dal testo masoretico. A Qumrân e in Egitto sono stati scoperti dei frammenti certamente ebraici della LXX. Una caratteristica di questi frammenti è l'utilizzazione di lettere ebraiche (alfabeto paleoebraico o alfabeto quadrato) per scrivere il nome divino (→tetragramma), vi si trova anche la forma *iao*. La storia antica della LXX è dunque quella di una prima versione greca più volte rivista su un testo ebraico che si era pian piano standardizzato e vicino al testo masoretico. La LXX fu ben presto abbandonata nel giudaismo, per far posto alla versione molto letterale di Aquila, fatta su un testo standardizzato. Se agli inizi non si sono avute diverse traduzioni di uno stesso libro (o almeno non si può dimostrarlo), si sono avuti, però, molti traduttori. L'esame del modo di tradurre, in particolare del vocabolario, permette di individuare le diverse mani a seconda dei libri o dei gruppi di libri, e permette anche di mettere in evidenza delle revisioni parziali. Così l'unico traduttore di Ger, Ez e dei Profeti minori non può in alcun caso essere quello di Is. Alcune parti di questa traduzione però sono state riviste. Si può proporre una certa cronologia relativa. La prima fase della traduzione riguardò la Torah e il lavoro dei pionieri influenzò i traduttori posteriori. Fu compito dei primi traduttori fare la scelta decisiva dei termini greci equivalenti all'ebraico (così *kabôd* è reso con *doxa*, "gloria"). Poi fu la volta dei Profeti e solo più tardi degli Scritti. È verosimile che il traduttore sia lo stesso di Pr (molto ellenizzati) e di Gb. Il Dt, scritto verso il 164, fu presto tradotto in modo molto libero e su un testo diverso da quello tramandato; questa prima traduzione fu poi soppiantata da quella più letterale detta di Teodozione. Lam, e forse Ct e Rt furono tradotti molto più tardi, con un metodo che tende alla traduzione letterale. Qo, come s'è detto, ci porta molto vicini ad Aquila. La Bibbia greca dei LXX non forma dunque un insieme omogeneo, ma è il risultato di un lungo processo. Quando i cristiani ne fecero il loro AT, essa comprendeva già dei libri arricchiti di supplementi (Dn, Est, Ger con Bar e la lettera di Geremia), degli scritti che non furono mai acquisiti ufficialmente nel giudaismo palestinese (1Mac, Tb, Gdt, Sir) ed altri redatti direttamente in greco (Sap, 2Mac).

I numerosi frammenti della LXX (qualche volta dei codici quasi completi) scoperti nelle sabbie dell'Egitto e conservati nelle collezioni Chester Beatty a Dublino, Freer a Washington, Bodmer a Ginevra, permettono di farsi un'idea di come si presentavano le Bibbie greche antiche. La traduzione circolò dapprima sotto forma di →rotolo di papiro di dimensioni considerevoli. Con l'introduzione generalizzata del →codice, antenato del nostro libro (un solo fascicolo molto spesso e poi più fascicoli rilegati), a partire dal II e III secolo della nostra era diventerà possibile raggruppare molti libri biblici. Con la diffusione dell'uso della pergamena l'evoluzione condurrà, nel IV e V secolo, alla creazione di quei mirabili libri che sono il codice Sinaitico, il Vaticano, l'Alessandrino che riuniscono tutto l'AT e il NT.

b Revisioni e nuove traduzioni ebraiche. La prima traduzione era stata fatta su esemplari ebraici qualche volta molto diversi dal testo divenuto standard nel giudaismo, a partire dal II secolo d.C.; grazie alle scoperte di Qumrân, questo si constata per 1-2Sam e Ger. Molto presto in ambiente ebraico si cominciò a rivedere, prima occasionalmente e poi sistematicamente, questa prima traduzione, dapprima in Egitto, poi soprattutto in Israele, sotto la spinta dei rabbini palestinesi (è il lavoro di quello che viene chiamato il gruppo *kaige*). In seguito Teodozione,

Aquila e Simmaco fecero una revisione della LXX o rifecero una traduzione completamente nuova (cfr. infra). Queste revisioni e traduzioni sono ebraiche, non cristiane. Aquila fu largamente utilizzato nel giudaismo, almeno fino ai tempi dell'imperatore Giustiniano (come è documentato nella *Novella* 146, dell'anno 553).

c Edizioni antiche, cristiane. Presso i cristiani la versione dei LXX fu sempre la preferita. Le nuove traduzioni furono adottate raramente, come nel caso di Dn, per il quale Teodozione sostituì l'antica LXX, e nel caso di Gb, la cui traduzione originale, molto breve, fu probabilmente completata secondo la revisione di Teodozione. Tuttavia, l'esigenza di una apologetica nei confronti degli Ebrei portò i cristiani a tener conto delle differenze tra l'ebraico standard e la LXX. Per facilitare la comprensione, Origene (originario di Alessandria, morto dopo il 251), intraprese, a Cesarea di Palestina, un lavoro enorme disponendo in colonne il testo ebraico, la sua trascrizione fonetica in lettere greche (primo tentativo di fissare la vocalizzazione della Bibbia ebraica), Aquila, Simmaco, la LXX e Teodozione. Il numero delle colonne era di sei, donde il nome di *Esapla* dato a quest'opera gigantesca, sfortunatamente perduta (cfr. infra).

L'opera di Origene fu il punto di partenza per una edizione della sola LXX elaborata o da Origene (D. Berthélemy, M. Caloz) o, alla fine del III secolo, da Eusebio di Cesarea e dal suo maestro Panfilo. In questa edizione, basata sulla quinta colonna della Esapla, le differenze dall'ebraico standard erano annotate con segni critici: asterischi per segnalare le parole e le frasi mutuate dall'ebraico, obeli per segnalare le parole e le frasi assenti nell'ebraico. In seguito, i segni diacritici vennero spesso omessi. Questa versione, più vicina al testo masoretico della LXX antica, fu utilizzata dagli autori palestinesi (Eusebio, Esichio di Gerusalemme) o di influenza palestinese (Basilio di Cesarea).

Un'altra versione della LXX è attribuita al sacerdote e martire Luciano di Antiochia (morto nel 311-12). Non sappiamo quale sia stato il suo contributo, ma è certo che di molti libri nella Bibbia il genere di testo tramandato da certi manoscritti è tipico dei Padri di Antiochia (Giovanni Crisostomo, Teodoreto) e caratterizzato dal purismo grammaticale. Sarebbe meglio parlare di "testo antiocheno". Questo genere di testo conserva talvolta una forma molto antica della LXX, infatti le sue caratteristiche si trovano già in Giuseppe Flavio o nella Vetus Latina.

Un altro nome da segnalare è quello di Esichio che probabilmente deve essere identificato con un vescovo egiziano dello stesso nome, morto ai tempi delle persecuzioni di Diocleziano (303-311). Esichio è considerato l'autore di una edizione della LXX (e del NT greco) la cui identificazione, nei manoscritti greci conservatrici, è tuttora discussa. Se questa edizione è veramente esistita dovette essere diffusa soprattutto in Egitto.

In questo modo, partendo da questi tesori di origine ebraica, opportunamente raccolti, per iniziativa di un cristiano, i centri cristiani di Cesarea e di Antiochia produssero delle edizioni che si diffusero rapidamente nel mondo cristiano. L'imperatore Costantino (morto nel 337) chiese a Eusebio di Cesarea (morto nel 339) di rifornire di cinquanta Bibbie le chiese della sua nuova capitale, Costantinopoli, e l'imperatore Costanzo (morto nel 350) chiese lo stesso servizio ad Atanasio di Alessandria. Il celebre codice Vaticano è forse un testimone di quest'ultima iniziativa. È inutile dire che i cristiani non avevano atteso l'appoggio imperiale per copiare la LXX, tuttavia questo appoggio facilitava notevolmente la diffusione di manoscritti completi, sempre molto costosi.

La traduzione greca dell'AT fu di aiuto alla maggior parte degli autori del NT, ai Padri della Chiesa, ai primi traduttori latini, copti, ecc. Ai primordi della Chiesa essa giocò un ruolo così importante che alcuni teologi moderni hanno proposto di riconoscere la LXX come ispirata.

Bibl. Edizioni: A.E. Brooke-N. MacLean-H.S.J. Thackeray, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1906-1940 (ediz. critica, interrotta; sono pubblicati il Pentateuco e i libri storici, da Gen a Tobia); A. Rahlfs-J. Ziegler-W. Kappler, R. Hanhart-J.W. Wevers, *Septuaginta... auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis*, Göttingen, 1931ss (ediz. critica tutt'ora in fase di pubblicazione); A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, 1935 (ediz. manuale, spesso riedita);

Introduzioni: DBS, di prossima pubblicazione (P.M. Bogaert); H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1902 (anast.: New York, 1968); P. Kahle, *Problems of the Septuagint*, StPatrist 1/1, 1945, 328-338; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968; S. Jellicoe, *Studies in the Septuagint: origins, recensions and interpretations*, New York, 1974; R.W. Klein, *Textual Criticism of the O.T. The Septuagint after Qumran*, Philadelphia, 1974; E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem, 1981; P.M. Bogaert, *Les études sur la Septante. Bilan et perspectives*, RTLouv 16, 1985, 174-200; N. Fernández Marcos, *La Septuaginta en la investigación contemporanea*, Madrid, 1985.

Sussidi: E. Hatch-H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, 1892-1906 (anast.: Graz, 1954); H.S.J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1909 (anast.: Hildesheim, 1978); E. Camilo dos Santos, *An Expanded Index for the Hatch-Redpath Concordance to the Septuagint*, Jerusalem, 1973.

Liste dei manoscritti e frammenti: A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin, 1915; J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris, 1976 (cf. correzioni in Bb, 59, 1978, 594-595); B.M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Palaeography*, Oxford, 1981.

Revisioni giudaiche: D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden, 1963; N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1979.

Ispirazione dei LXX: D. Barthélemy, *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, ThZ 21, 1965, 358-

370; P. Grelot, *Bible et théologie*, Paris, 1965, 136-140. [M. Cimosa, *La traduzione greca dei LXX. Dibattito sull'ispirazione*, Sales 46, 1984, 3-14].

Bibliografia: S.P. Brock-C.T. Fritsch-S. Jellicoe, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leiden, 1973 (fino al 1969). [*Studi:* R. Hanhart, *Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit*, ZTK 81, 1984, 395-416; P. Lamarche, *I Settanta,* in P. Lamarche et alii, *La Bibbia alle origini della chiesa*, a cura di B. Chiesa (= StBibPaid 92), Brescia, 1990, 13-36; A. Pietersma-C.E. Cox (ed.), *De Septuaginta. Studies in honour of J.W. Wevers*, Mississauga ONT, 1984; C.E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986* (= SBLSeptCog 23), Atlanta GA, 1987; H. Cousin, *La Bible grecque: la Septante* (= CahÉvSupp n. 74), Paris, 1990; S. Olofsson, *The LXX Version. A guide to the translation technique of the Septuagint* (= ConBibOT 30), Stockholm, 1990; C.E. Cox (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and cognate studies, Leuven 1989* (= SBLSeptCog 31), Atlanta GA, 1991; S.P. Carbone-G. Rizzi, *Le Scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche* (= TCParTrad), Bologna, 1992.

Versioni antiche: J. Gribomont, *Les plus anciennes traductions latines,* in J. Fontaine-C. Pietri (ed.), *Le monde latin antique et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 2), Paris, 1985, 43-65; A. Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch* (= JSSMon 15), Manchester, 1991; S.P. Carbone-G. Rizzi, *Le Scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche* (= TCParTrad), Bologna, 1992; P.B. Dirksen, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di P.G. Borbone (= StBibPaid 103), Brescia, 1993]. PMBog

B *Aquila.*

a L'autore. Pagano, originario di Sinope sul Mar Nero, Aquila visse sotto il regno dell'imperatore Adriano (117-138); secondo certe fonti antiche era imparentato con l'imperatore al quale dovette il suo trasferimento a Gerusalemme. Si convertì al cristianesimo, forse prima di divenire un proselito ebreo. Fu discepolo del rabbi Eliezer e del rabbi Akiba (morto nel 135). È forse da identificare con Onqelos, autore di un targum aramaico molto letterale, del Pentateuco? La cosa è discussa.

b Caratteristiche. La traduzione di Aquila dell'AT, che si può far risalire agli anni 128-129, è una traduzione calco: a ogni parola del testo ebraico corrisponde, nella versione di Aquila, una e una sola parola greca e lo stesso termine viene impiegato in tutti i casi in cui si presenta il corrispondente ebraico. La contropartita di questa estrema letteralità è, evidentemente, l'assenza di ogni pretesa letteraria e addirittura la scorrettezza sintattica della versione. Molti procedimenti di traduzione adottati da Aquila dimostrano che il suo lavoro dipende strettamente dai principi esegetici sviluppati dall'insegnamento rabbinico palestinese del II secolo, in particolare dal rabbi Akiba; ad es. la traduzione della particella dell'accusativo *'t* con *sun*, lasciando la parola nel suo caso normale (in greco l'accusativo), rinvia all'ermeneutica di Akiba delle particelle ebraiche inclusive ed esclusive.

La versione di Aquila rivela, inoltre, degli aspetti di polemica anticristiana: essa sostituisce sistematicamente alla parola greca *christos* della LXX la parola *eleimmenos;* in Is 7,14 Aquila usa il termine "fanciulla" al posto di "vergine" che è nella LXX, per non appoggiare l'allusione alla verginità di Maria propria dell'interpretazione cristiana.

c Influenza. Negli ambienti ebraici di lingua greca questa traduzione sostituì la LXX poco apprezzata perché usata dai cristiani; sembra che rappresentasse ciò che il *Targum di Onqelos* e il *Targum di Gionata* rappresentavano per gli ebrei di lingua aramaica. Essa era ancora in uso nelle sinagoghe di lingua greca all'epoca di Giustiniano (*Novella* 146). Tuttavia certi cristiani (Origene e Gerolamo) apprezzarono la versione di Aquila, proprio per la sua letteralità.

d Documenti. La versione di Aquila è probabilmente la meglio conservata delle versioni greche diverse dalla LXX. I frammenti che noi conosciamo hanno due origini principali:

— la traduzione stessa di Aquila sotto forma di piccoli frammenti scoperti nella ghenizah del →Cairo (1Re 20,7-17; 2Re 23,11-27; framm. dei Sal 90,17; 103,17; glosse di Pr 17,16-19,3) o in Egitto (un papiro Amherst della fine del III secolo contiene Gen 1,1-5);

— la *Esapla* di Origene, la cui terza colonna citava normalmente la versione di Aquila, e che purtroppo non ci è pervenuta che in frammenti (Ambrosianus O 39 sup.; frammento del Sal 22 conservato a Cambridge e proveniente dalla ghenizah del Cairo, Vaticanus Barberinianus gr. 549) oppure in citazioni sia in margine a manoscritti (Oxoniensis Canonicianus gr. 62, Sinaiticus gr. 5, Vaticani gr. 752 e Ottobonianus gr. 398), sia nei Padri greci (soprattutto Eusebio di Cesarea e Teodoreto di Ciro) sia nelle catene esegetiche.

È possibile inoltre che la LXX di Qo sia da attribuire ad Aquila (tesi di D. Barthélemy contro K. Hyvärinen). Esistono infine dei frammenti della versione di Aquila sia in una traslitterazione ebraica sia in margine alla traduzione siriaca della siro-esaplare in lingua siriaca, sia in margine alla versione armena, in lingua armena.

Bibl. Frammenti greci: F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Oxford, 1867 (anast.: Hildesheim, 1964); F.C. Burkitt, *Fragments of the Book of the Kings according to the translation of Aquila*, Cambridge, 1897; C. Taylor, *Hebrew-greek Cairo Genizah Palimpsests*, Cambridge, 1900; B.P. Grenfell-A.S. Hunt, *The Amherst Papyri I*, London, 1900; L. Lütkemann-A. Rahlfs, *Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1-16 aus einer Sinai-Handschrift herausgegeben*, Berlin, 1915; A. Möhle, *Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus Jesaia-Übersetzungen des Aquilas, Symmachus und Theodotions*, ZAW 11, 1934, 176-183; G. Mercati, *Psalterii Hexapli Reliquiae, I*, Roma, 1958; id., *Osservazioni, II*, Roma, 1965; H.P.

Rüger, *Vier Aquila-Glossen in einem hebraischen Proverbien-Fragment aus der Kairo-Geniza,* ZNW 50, 1959, 275-277; G. Dorival, *L'apport des chaînes exégétiques grecques à une réédition des Hexaples d'Origène,* RHText 4, 1974, 45-74; A. Schenker, *Hexaplarische Psalmenbruchstücke,* Göttingen, 1975; id. *Psalmen in den Hexapla,* Vatican, 1982.

Frammenti traslitterati in ebraico: N.R.M. De Lange, *Some new fragments of Aquila on Malachi and Job?,* VT 30, 291-294.

Frammenti in siriaco: W. Baars, *New Syro-Hexaplaric Texts,* Leiden, 1968 (cf. anche sopra F. Field).

Indice: J. Reider-N. Turner, *An Index to Aquila,* Leiden, 1966; E. Tov, *Some correction to Reider-Turner's Index to Aquila,* Textus 8, 1973, 164-174.

Studi: D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila,* Leiden, 1963; K. Hyvärinen, *Die Uebersetzung von Aquila,* Uppsala, 1977; N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia,* Madrid, 1979, 93-106. GDor

C *Teodozione.*

a L'autore. Non è facile, e forse non è possibile, conciliare tra loro le testimonianze antiche su Teodozione: sarebbe vissuto sotto il regno dell'imperatore Commodo (180-192); sarebbe stato originario del Ponto o di Efeso; avrebbe fatto parte della setta marcionita prima di diventare un proselito ebreo, oppure sarebbe stato ebionita. Ciò che è importante considerare è che le fonti antiche (a eccezione di un passo di Ireneo il cui significato è discusso) ritengono Teodozione posteriore ad Aquila.

Questo modo di vedere è stato recentemente rimesso in discussione da D. Barthélemy le cui conclusioni sono state generalmente accettate. Per questo studioso Teodozione è precedente ad Aquila. La sua traduzione deve essere integrata nell'opera del gruppo *kaige* che, nel I secolo della nostra era, in Palestina, spinto dal rabbinato palestinese, elaborò una traduzione greca della Bibbia. Si potrebbe anche identificare Teodozione con un discepolo di Hillel, Gionata ben Uzziel che visse verso il 30-50 e che passa (a torto) per essere l'autore di un targum aramaico dei Profeti.

b Estensione e caratteristiche. Non è certo, secondo Barthélemy, che Teodozione abbia tradotto tutto l'AT. La versione di Teodozione non è così letterale come quella di Aquila con la quale tuttavia condivide dei principi di traduzione. È caratterizzata dalla tendenza a lasciare tali e quali numerose parole ebraiche piuttosto che cercare l'equivalente greco.

c Influenza. La versione di Teodozione fu utilizzata congiuntamente alla LXX in ambiente cristiano; numerose citazioni dell'AT nel NT sono vicine al suo testo. Nella *Esapla* Origene colma sistematicamente le lacune della LXX (quinta colonna) in rapporto all'ebraico (prima colonna) con la versione di Teodozione (sesta colonna).

d Documenti. Della versione di Teodozione ci è conservato direttamente soltanto Dn. Di fatto la maggior parte dei manoscritti della LXX offrono il testo detto "di Teodozione"; la versione dei LXX è conservata solo in un papiro del II-III secolo e nel codice Chisianus. Recentemente A. Schmitt ha negato a Teodozione la paternità della versione di Dn attribuitagli, ma la sua argomentazione non è stata generalmente accettata.

Per gli altri libri dell'AT i documenti diretti della versione di Teodozione sembra che siano totalmente scomparsi. La traduzione è conosciuta soltanto nei piccoli frammenti della *Esapla* di Origene pervenuti ci direttamente, oppure nelle glosse dei manoscritti (soprattutto il codice Marchalianus), o nelle citazioni dei commentatori e nelle catene esegetiche.

I frammenti di Teodozione si trovavano normalmente in due delle colonne della *Esapla:*

— nella sesta colonna, riservata secondo le fonti antiche alla versione di Teodozione. Ma studi recenti hanno dimostrato che la sesta colonna dà a certi libri una versione che non è quella di Teodozione e che quest'ultima può occupare, per esempio, la settima colonna (così è per i Profeti minori);

— nella quinta colonna, dove le lacune della LXX nei confronti dell'ebraico erano colmate ricorrendo alla sesta colonna; questi interventi erano indicati con un asterisco. Certi manoscritti della LXX forniscono un testo arricchito ricorrendo alla versione di Teodozione (soprattutto per Gb, Pr, Is, Ez).

Esistono infine dei frammenti di Teodozione in siriaco (glosse della siro-esaplare) e in armeno (glosse dei manoscritti delle versioni armene).

Bibl. Oltre le opere segnalate a proposito di Aquila: A. Schmitt, *Stammt der sogennante Theodotion-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?,* Göttingen, 1966; K.G. O'Connell, *The theodotionic revision of the Book of Exodus,* Cambridge Massachusetts, 1972; D. Barthélemy, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament,* OrbBibOr 21, 1978, 304-306; N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia,* Madrid, 1979, 127-138. GDor

D *Simmaco.*

a L'autore. Malgrado certe fonti antiche, Simmaco non può essere ebionita e la sua versione non può essere l'AT degli →ebioniti; infatti essa comprende i Profeti che sono esclusi dal canone ebionita. Simmaco deve essere considerato piuttosto un samaritano convertito al giudaismo verso il 150, e circonciso. È un discepolo di rabbi Meir, a sua volta discepolo di rabbi Akiba. Bisogna forse identificarlo con il Sûmkôs ben Yosef del Talmud. La sua traduzione risale al 165, ma secondo altri sarebbe un poco posteriore.

b Caratteristiche. Si tratta di una versione dell'AT di grande qualità letteraria adatta a un pubblico ellenofono e che non conosce l'ebraico. Gli "ebraismi" della LXX, di Aquila e di Teodozione sono qui ampiamente eliminati: per es. la costruzione paratattica in *kai* viene sostituita dal sintagma participio più verbo in modo personale.

c Influenza. Le qualità di "grecità" della versione di Simmaco fecero sì che essa fosse particolarmente apprezzata dai commentatori greci, in particolare Eusebio di Cesarea. Su questa versione egli fonda largamente la sua teoria di una rivelazione progres-

siva della verità divina: essendo anteriore alla venuta di Cristo, la LXX doveva celare delle verità che la versione di Simmaco, che è posteriore, esplicita chiaramente *(saphesteron)*. Apprezzata dai cristiani, la versione di Simmaco lo fu altrettanto dagli Ebrei della Diaspora greca che, soprattutto in Egitto, la utilizzarono almeno fino agli inizi del IV secolo.

d Esemplari. I documenti diretti della versione di Simmaco sono quasi del tutto scomparsi a eccezione di due frammenti in pergamena del III e del IV secolo provenienti dal Faiyum e appartenenti alla collezione dell'arciduca Ranieri. Questi frammenti, in un primo tempo attribuiti ad Aquila, ma poi restituiti a Simmaco, contengono i Sal 68,13-14.30-33; 80,11-14.

Gli altri frammenti della versione di Simmaco provengono dai frammenti della *Esapla* di Origene (cfr. supra) che ci sono pervenuti direttamente o nei manoscritti dell'AT provvisti di glosse esaplari marginali, oppure nelle citazioni dei commentatori (segnatamente il *Commentario su Isaia* di Eusebio di Cesarea) e dalle catene esegetiche greche. La siro-esaplare contiene anch'essa delle lezioni di Simmaco tradotte in siriaco. Esistono infine delle lezioni di Simmaco in armeno nei manoscritti biblici armeni.

Bibl. Oltre le opere segnalate a proposito di Aquila e Teodozione: C. Wessely, *Un nouveau fragment de la version grecque du Vieux Testament par Aquila*, in *Mélanges E. Châtelain*, Paris, 1910, 224-229 (in realtà si tratta d'un framm. di Simmaco); D. Barthélemy, *Qui est Symmaque?*, in *P.W. Skehan Festschrift*, CBQ 36, 1974, 451-465; J.R. Busto Saiz, *La traducción de Símaco en el libro de los Salmos*, Madrid, 1978; N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1979, 107-125; J. Gonzales Luis, *La versión de Símaco a los Profetas Mayores*, Madrid, 1981.

GDor

E *La Quinta.* Si chiama Quinta, "quinta (versione greca)", una traduzione anonima che Origene scoprì a Nicopoli presso Azio e che introdusse nella sua *Esapla* sotto forma di colonna supplementare (la settima). Qual era l'estensione di questa traduzione? A sentire Eusebio di Cesarea non si limitava ai soli Sal. Concerneva però tutti i libri dell'AT? La questione resta discussa. Sembra tuttavia che non esistesse una Quinta del Pentateuco. In secondo luogo, le 35 lezioni, che ai fogli 8-15 del Vaticanus Barberinianus gr. 549 (una catena su Os) sono precedute dalla sigla che normalmente indica la Quinta, provengono in realtà da una "edizione secondo gli Ebrei" conosciuta da Cirillo di Alessandria e che D. Barthélemy definisce come una traduzione greca ispirata dalla Vulgata e dal commentario di Girolamo: è la pseudo-quinta. Dobbiamo allora dire che non vi fu una Quinta per i Profeti minori? In realtà i frammenti della settima colonna della *Esapla* che ci sono pervenuti non coincidono con le glosse del Barberinianus; devono essere considerati come provenienti dalla Quinta. La Quinta è provata per quanto riguarda i Sal. È certamente esistita una Quinta di Gb e Ct. Invece resta discussa l'esistenza di una Quinta per 1-2Sam; 1-2Re.

D. Barthélemy (per i profeti minori) e H.J. Venetz (per i Sal) hanno dimostrato che la Quinta faceva parte dell'insieme delle recensioni e delle traduzioni dell'AT intraprese in Palestina nel I secolo della nostra era sotto l'impulso del rabbinato palestinese dal "gruppo *kaige*". La Quinta contiene tutte le caratteristiche delle traduzioni di questo gruppo. È molto vicina alla versione di Teodozione e fa parte dei "precursori di Aquila". Fino a data recente, si pensava che la Quinta fosse conosciuta soltanto tramite i frammenti esaplari conservati dalla tradizione diretta (Ambrosianus O 39 sup., specialmente) o quasi diretta (i manoscritti delle glosse esaplari) o attraverso le citazioni e le catene esegetiche. D. Barthélemy ha dimostrato, nel 1953 e poi nel 1963, che la versione greca anonima dei Profeti minori contenuta nel rotolo di pergamena scoperto nel 1952 in una grotta del naḥal Ḥever deve essere identificata con la Quinta. Nel *Dialogo con Trifone* Giustino cita più volte questa versione.

F *La Sexta.* Si chiama Sexta, "sesta (versione greca)", una versione anonima scoperta in una giara presso Gerico. Origene la introdusse nella *Esapla*, dopo la Quinta, come seconda colonna supplementare (la ottava in totale). Secondo Eusebio di Cesarea questa versione era limitata ai Sal. Girolamo menziona la sua esistenza per i Profeti minori e alcune citazioni della Sexta ci sono giunte per Ct, Es, Gb. Ma, si tratta veramente della Sexta? Il problema meriterebbe di essere studiato. Così come sarebbe opportuno analizzare i principi di traduzione di questa versione per poterla localizzare in relazione alle altre versioni antiche. Nella citazione di Ab 3,13 si è voluto vedere un argomento a sostegno dell'origine cristiana della versione; non sembra che tale idea possa essere sostenuta. La Sexta ha tutte le probabilità di essere d'origine ebraica.

I documenti diretti della versione sono del tutto scomparsi. Essa è conosciuta soltanto attraverso le *Esaple.*

G *La Septima.* Questa versione, "settima (versione greca)", sembra essere un'invenzione di Girolamo che ne parla per Gb, Sal, Lam, Ct. Né Girolamo né alcun altro commentatore danno un frammento della Septima. Non sembra che la *Esapla* abbia avuto una colonna supplementare corrispondente a questa traduzione. Fonti antiche parlano tuttavia di una "settima interpretazione", ma la identificano con l'edizione della LXX di Luciano di Antiochia.

H *L'Ebraico.* Presso i commentatori greci e nei manoscritti della LXX l'indicazione *ho hebraios/to hebraikon* designa qualche volta il testo ebraico dell'AT (la prima colonna della *Esapla*, se veramente è esistita), qualche volta la traslitterazione greca del testo (la seconda colonna della *Esapla*), altre volte una traduzione. Questa traduzione è attestata per Gen, Es, Ez, Ger, Is, Dn, Gb. Questa traduzione non è quella di Aquila. Resta da identificare l'autore. Da notare che in Origene *ho hebraios* designa il maestro ebreo che egli frequentò ad Alessandria e che era un ebreo convertito al cristianesimo.

I *Il siro.* I commentatori greci fanno riferimento alla traduzione di *ho syros*, di cui si conoscono dei frammenti per Gen, Es, Re (1-2Sam; 1-2Re), Is, Ger, Ez, i Profeti minori, Sal, Lam. Chi è il Siro? Per alcuni sarebbe la Peshitta, o la Peshitta trasmessa oralmente. Per altri si tratterebbe di Sofronio il Siro, un traduttore in greco di alcune parti della Vulgata di Girolamo. Per A. Rahlfs *ho syros* non può essere identificato con la Peshitta; egli non scrive in siriaco, ma in greco; questo traduttore anonimo di origine siriana fa una versione non dal siriaco, ma dal testo ebraico. Secondo G. Mercati la traduzione è posteriore agli anni 330. Resta ancora aperto il problema dell'identificazione.

J *Il Samariticon.* Nei manoscritti esaplari l'indicazione *to samar(e)itikon* che è propria del Pentateuco designa secondo alcuni il Pentateuco samaritano tradotto in greco, secondo altri il targum samaritano del Pentateuco, tradotto in greco. Si tratta di glosse sparse? O, invece, i nostri frammenti sono estratti di una traduzione sistematica e completa? A sostegno di questa ipotesi si può citare il papiro di Antinoopoli (Giessen 13,19.22.26) che contiene Gen 37,3-4.8-9; Dt 24-29 (con delle lacune) e anche una iscrizione greco-ebraica di una sinagoga samaritana di Tessalonica che offre il testo greco di Nm 6,22-27. I frammenti greci contenuti in questi due documenti non corrispondono alla LXX, ma a un testo vicino al Pentateuco samaritano. È opportuno segnalare che E. Tov ritiene che il papiro e l'iscrizione non siano il Pentateuco samaritano, ma rappresentino una revisione samaritana della LXX.

K *Giuseppe/Giosippo.* Vi sono alcuni frammenti attribuiti a Giosippo *(Iōsēppos)* in alcuni libri dell'AT (Gs; 1-2Sam; 1-2Re; Sal; Ger). Non si tratta dello storico Giuseppe Flavio. Secondo B. Kipper si tratta di un traduttore greco-siriano degli inizi del V secolo, poiché non è citato da Gerolamo, ma è conosciuto da Teodoreto. La sua traduzione sarebbe influenzata dalla Vulgata, o almeno dalla tradizione esegetica che ha ispirato la traduzione di Gerolamo. Questa traduzione sarebbe, non una revisione della LXX, ma una nuova versione dell'ebraico. Essa si caratterizzerebbe a volte per una sua libertà e le sue qualità di ricercatezza letteraria. R. Devreesse ha proposto di identificare la versione di Giosippo con l'*ekdosis kata tōn hebraiōn* conosciuta da Cirillo di Alessandria e influenzata dalla Vulgata.

L *Ben La'ana e Ben Tilga.* S. Krauss ha voluto attribuire a questi due personaggi, noti alla tradizione rabbinica, due traduzioni greche dell'AT. Ben Tilga sarebbe addirittura anteriore ad Aquila. Tuttavia non resta alcun frammento greco di questi ipotetici traduttori.

Bibl. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt fragmenta*, Oxford, 1867-1875 (anast.: Hildesheim, 1964); P. Glaue-A. Rahlfs, *Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs*, MSU 1/2, 1911, 2167-2200; A. Rahlfs, *Quis sit ho suros?*, MSU 1, 1915, 404-412; S. Krauss, *Two hitherto unknown Bible Versions in Greek*, BJRyL, 27, 1943, 97-105; G. Mercati, *A quale tempo risale il Siro?*, Bb 26, 1945, 1-11; D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la LXX*, RB 60, 1953, 18-29; R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, 1954, 130; D. Barthélemy, *Quinta ou version selon les hébreux?*, ThZ 16, 1960, 342-353; B. Kipper, *Josipo (ou Josefo), traductor griego quase desconhecido* 5, 1961, 298-307.387-395.446-456; B. Lifshitz-J. Schiby, *Une synagogue samaritaine à Thessalonique*, RB 75, 1968, 368-378; E. Tov, *Pap. Giessen 13,19.22.26: a revision of the LXX?*, RB 78, 1971, 355-384; G.E. Howard, *The Quinta of the minor Prophets: a first century Septuagint Text?*, Bb 55, 1974, 15-21; E. Tov, *Une inscription grecque d'origine samaritaine trouvée à Thessalonique*, RB 81, 1974, 394-399; H.J. Venetz, *Die Quinta des Psalteriums*, Hildesheim, 1974; N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1979, 139-159.

GDor

M *La* Esapla *di Origene.*

a Caratteristiche. La *Esapla* è un'opera importante dovuta a Origene, il grande teologo ed esegeta alessandrino (nato verso il 185, morto dopo il 251). Iniziata ad Alessandria, prima del 220, terminata dopo il 245 a Cesarea di Palestina, essa richiese certamente una trentina d'anni di lavoro con dei collaboratori.

Questa Bibbia "sestupla" si presentava come una sinossi di sei colonne progressive da sinistra a destra:

— il testo ebraico dell'AT in caratteri ebraici;
— la trascrizione dell'ebraico in caratteri greci;
— la traduzione greca di Aquila;
— la traduzione greca di Simmaco;
— la LXX;
— la traduzione greca di Teodozione.

Dei Sal si avevano due versioni supplementari, conosciute sotto il nome di Quinta e Sexta (cfr. supra). Dei Profeti minori, Gb, Ct e forse Re (1-2Sam; 1-2Re) esisteva una versione supplementare chiamata Quinta.

Non si può sottovalutare l'interesse di quest'opera nella quale ogni colonna contiene un prezioso insegnamento. La colonna del testo ebraico non ci è pervenuta. Con la trascrizione che si trova nella seconda colonna disponiamo di una testimonianza unica sulla pronuncia dell'ebraico in Samaria, alla metà del III secolo. Si può notare, tra l'altro, che certi cambiamenti fonetici non si sono ancora verificati. La traduzione di Aquila che occupa la terza colonna è il tipo della traduzione calco che aderisce rigidamente all'originale parola per parola. L'autore la realizzò all'epoca di Adriano spinto dal rabbi Akiba. Le colonne 4 e 6 riportano, rispettivamente, la traduzione di Simmaco, probabilmente un samaritano convertito al giudaismo e discepolo del rabbi Meir, e quella di Teodozione nel quale possiamo vedere Gionata Ben Uzziel precursore di Aquila. Nella quinta colonna Origene riproduce fedelmente la versione dei LXX, *textus receptus* della Chiesa di allora. Come altri Padri egli sembra aver considerato questa versione come ispirata. Per confrontare il testo greco con il testo ebraico, egli acclude un siste-

ma critico che si ispira al sistema che i grammatici alessandrini adottavano per le edizioni di Omero e che risale ad Aristarco. Perciò l'autore indica con un obelo le aggiunte greche, e con un asterisco le lacune che egli riempie servendosi di altre versioni, in particolare di quella di Teodozione.

Siamo lontani dall'aver risolto tutti i problemi che la *Esapla* pone. Lo scopo di Origene era quello di fornire uno strumento di riferimento per la controversia con gli Ebrei (D. Barthélemy) oppure recuperare il testo ebraico originale della Bibbia (P. Nautin)? C'era stata prima della *Esapla* una sinossi ebraica contenente l'ebraico, la traslitterazione, Aquila e Simmaco (P. Nautin)? Origene compose prima la *Tetrapla* (Aquila, Simmaco, Teodozione, LXX) ad Alessandria, e poi, a Cesarea, la *Esapla* (con l'aggiunta della Quinta e della Sexta)? La prima colonna che è considerata riportare il testo ebraico è una utopia (P. Nautin) o al contrario è realmente esistita anche se non ne rimane alcuna testimonianza manoscritta (P. Jay)? A che cosa serviva la seconda colonna di traslitterazione? Come spiegare l'ordine tenuto da Origene per le versioni? Come comprendere la terminologia antica? La parola esapla, "sestupla", indica le sei colonne dell'opera di Origene (è l'opinione corrente) o le sei versioni presenti per Sal (P. Nautin)? *Tetrapla*, "quadruplice", allude a una edizione semplificata della *Esapla* (è l'opinione corrente) o alle quattro versioni riunite ad Alessandria prima del 232? La *Tetrapla* è esistita da sola (contro: D. Barthélemy)? Altra domanda: quale fu la sorte della quinta colonna (LXX)? Ci fu una edizione della LXX di Origene con asterischi e obeli (D. Barthélemy e M. Caloz)? Oppure questa edizione è dovuta a Panfilo ed Eusebio di Cesarea (P. Nautin)? Quali testimonianze ne abbiamo ora? Ultimo problema: la sesta colonna contiene sempre la versione di Teodozione? Non bisognerebbe in realtà distinguere più traduzioni differenti che hanno in comune la particolarità di ricollegarsi all'attività del gruppo *kaige* (D. Barthélemy)?

b Documenti. La *Esapla* era conservata nella biblioteca di Cesarea di Palestina dove fu consultata da numerosi Padri greci e latini (come Girolamo). Scomparve probabilmente al tempo delle invasioni arabe degli anni 630-640. È deplorabile che di quest'opera non resti che qualche frammento: quelli del Vaticanus Barberinianus gr. 549, quelli di Cambridge pubblicati da C. Taylor (1900), e quelli dell'Ambrosianus 0 39 sup. pubblicati da G. Mercati (1958). Questi frammenti, tuttavia, possono essere completati dalle citazioni della *Esapla* che si trovano nei manoscritti (così nel codice Colberto-Sarravianus e nei codici studiati da Schenker), in particolare nei commentatori greci della Scrittura e nelle catene esegetiche greche.

Bibl. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt fragmenta*, Oxford, 1867-1875 (anast.: Hildesheim, 1964); C. Taylor, *Hebrew-greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection including a fragment of the 22nd psalm according to Origen's Hexapla*, Cambridge, 1900; G. Mercati, *Psalterii Hexapli Reliquiae*, I, Roma, 1958; I, *Osservazioni*, Roma, 1965; G. Dorival, *L'apport des chaînes exégétiques grecques à une réédition des Hexaples d'Origène*, RHTexT 4, 1974, 39-74; S. Jellicoe, *Studies in the Septuagint: origins, recensions and interpretations*, New York, 1974; A. Schenker, *Hexaplarische Psalmenbruchstücke*, Göttingen, 1975; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977, 303-361; D. Barthélemy, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OrbBibOr 21, 1978; M. Caloz, *Étude sur la LXX origénienne du psautier*, Göttingen, 1978; E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, London, 1980; A. Schenker, *Psalmen in den Hexapla*, Roma, 1982; P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe*, Paris, 1985. GDor-JMarg

4 Versioni aramaiche

A *I Targum ebraici.*

a Targum e midrash. L'ebr. e l'aram. *targûm*, letteralmente "traduzione", "interpretazione", designano una versione aramaica dell'AT destinata alle sinagoghe. Già in epoca precristiana nelle sinagoghe si avvertì la necessità di far seguire alla lettura in ebraico delle Scritture il suo targum, traduzione-interpretazione orale in aramaico, destinata a rendere più accessibile agli ascoltatori la parola scritta. Il *metургemān*, "targumista", "interprete", traduceva il testo sacro nella lingua del popolo, introducendo allo stesso tempo nella trama della sua versione biblica degli elementi di esegesi che dovevano orientare la comprensione del testo ebraico proclamato. Il targum fu per lungo tempo trasmesso in forma orale. Le basi interpretative tradizionali erano veicolate da espressioni più duttili, adattandosi e semplificandosi nel corso della trasmissione. Una ramificazione di formulazioni orali testimonia, soprattutto per quanto riguarda il Pentateuco, l'esistenza di numerose recensioni.

L'interpretazione operata nel targum deriva dall'antica attività esegetica ebraica chiamata midrash (in ebr. *midrāš*), che con particolari tecniche ermeneutiche "scruta" *(drš)* nelle Scritture — al di là del significato letterale, ma senza escluderlo — allo scopo di rintracciare tutti i possibili significati in analogia con altri passi biblici o in relazione alle idee più recenti del giudaismo. L'attività midrashica non era esercitata soltanto a livello targumico, cioè nel tradurre il testo e nell'interpretarlo. È noto che, al di fuori del targum, la letteratura ebraica, rabbinica e non rabbinica ha tramandato un grande numero di tradizioni nate dal midrash: racconti che riscrivono episodi biblici, raccolte di commentari giustapposti a citazioni di versetti biblici, elaborazioni omiletiche. Ora, i legami che uniscono il targum agli altri prodotti dell'attività midrashica sono complessi. Non raramente la critica, servendosi del metodo comparativo, è in grado di stabilire che una tradizione nasce nel targum come primo anello di una operazione midrashica sul testo biblico, e che questa tradizione targumica è stata in seguito ripresa e ampliata nei racconti e nei commentari midrashici. Ma accade spesso che il *metургemān* attinga agli altri

prodotti dell'attività midrashica delle tradizioni già plasmate che egli riassume, per inserirle come glosse nella versione biblica. Tra queste tradizioni inserite, alcune sono molto antiche, altre sono più recenti e hanno subito, nell'iter midrashico di studio e di ricerca sulle Scritture, una elaborazione così spinta che non permette più di cogliere immediatamente i loro rapporti col testo biblico. Le interferenze tra il targum e i commentari rabbinici delle Scritture non stupiscono se si pensa che la versione sinagogale era necessariamente legata alla scuola. Da un lato il *meturgemān* doveva aver ricevuto una certa istruzione per essere in grado di assolvere il suo compito a un tempo tradizionale e attualizzante. D'altro lato il targum della sinagoga traeva dalla scuola la materia dell'insegnamento orale di base che doveva essere approfondito sotto la guida dei maestri del midrash. L'età dei diversi elementi contenuti nel targum deve essere stabilita separatamente per ogni tradizione, ma alcuni studi critici hanno già dimostrato che un buon numero di interpretazioni tramandate sono contemporanee agli scritti del NT ai quali esse possono talvolta servire da sottofondo. Il targum, grazie alla sua destinazione sinagogale e di conseguenza alla sua larga diffusione, rappresenta, meglio di qualsiasi altro documento tramandato delle credenze ebraiche antiche, il riflesso del giudaismo comune. Esso ci può restituire l'interpretazione attraverso la quale erano comunemente recepite le Scritture, all'inizio dell'era cristiana.

b I Targum del Pentateuco. Ci sono state tramandate numerose recensioni di targum del Pentateuco. Tre di queste sono complete: il *Targum dello Pseudo-Gionata* (chiamato talvolta *Targum Yerushalmi I*), così chiamato perché qualche volta fu erroneamente attribuito a Gionata ben Uzziel, il presunto autore del targum dei Profeti, il *Targum del codice Neofiti I* e il *targum di Onqelos*. Il *Targum dello Pseudo-Gionata* è molto parafrastico e due volte più abbondante del testo biblico. Gli ultimi ritocchi raggiungono l'VIII secolo e vi sono accolti in larga misura sommari di racconti midrashici. Ma le aggiunte recenti si affiancano a interpretazioni molto antiche; è in questo targum che è stato possibile cogliere la maggior parte dei paralleli della fraseologia del NT. Ne possediamo due esemplari: l'editio princeps (Venezia, 1591) e il manoscritto Add. 27031 della British Library. L'identità del *Targum del codice Neofiti I* (Proveniente dal Collegio romano dei Neofiti e annesso alla Biblioteca Vaticana) fu stabilita solo nel 1956 da A. Diez Macho. La scoperta ha contribuito non poco all'attuale rinnovamento degli studi targumici. Sembra che il testo di base riprodotto da questo targum risalga al II-III secolo, ma con rimaneggiamenti rabbinici posteriori. L'interesse di questo codice risiede anche nelle numerose glosse marginali che ci forniscono delle varianti provenienti da altre recensioni targumiche. Mentre il *Targum dello Pseudo-Gionata* e il *Targum del codice Neofiti I* sono scritti in dialetto aramaico palestinese, la lingua del *Targum di Onqelos* è l'aramaico letterario. La tradizione ha attribuito a questo targum, preoccupato dell'aspetto letterario, un nome che ricalca quello di Aquila, l'autore di una traduzione calco dell'AT. La redazione finale del *Targum di Onqelos* fu compiuta in ambiente babilonese nel IV o V secolo, ma essa riproduceva una redazione palestinese che era stata fatta, senza dubbio, già nel II secolo. Perciò l'appellativo di *Targum di Babilonia*, spesso attribuito al *Targum di Onqelos*, non rende pienamente giustizia al sottofondo di tradizioni di origine palestinese che vi sono compresi. È vero che se il *Targum di Onqelos* si preoccupa di evitare le parafrasi, tuttavia tradisce, in molti passi, la conoscenza delle interpretazioni palestinesi più tradizionali, suggerite in alcune parole. Nel giudaismo post-talmudico il *Targum di Onqelos* è diventato il targum ufficiale e ha soppiantato le altre recensioni. Il *Targum di Onqelos* è usato ancor oggi nelle sinagoghe di rito yemenita.

Oltre a queste tre recensioni complete e alle glosse marginali del codice Neofiti 1, disponiamo di alcune raccolte di frammenti di recensioni palestinesi chiamate *Targum frammentario (i)* (una volta si diceva *Targum Yerushalmi II*). Si tratta di selezioni deliberate di circa 850 versetti o frammenti di versetti. Non è chiaro quale fu la ragion d'essere di queste raccolte di varianti. Sono da citare due recensioni principali del *Targum frammentario:* quella del manoscritto Ebr. 110 della Biblioteca Nazionale di Parigi e quella del manoscritto Ebr. 440 della Biblioteca Vaticana (strettamente imparentato con il manoscritto Solg. 2,2° della Stadtbibliothek di Norimberga che è servito di base all'editio princeps del *Targum frammentario* nella *Biblia Rabbinica* di Venezia 1517 che fu riprodotta nella *Poliglotta di Londra*). Dal *Targum frammentario* bisogna distinguere i frammenti dei manoscritti targumici trovati nella Ghenizah del Cairo. Questi sono i resti di sette manoscritti deteriorati appartenenti a un periodo tra il VII e l'XI secolo. Si calcola che le interpretazioni tramandate da questi manoscritti provengano da un'epoca particolarmente remota.

c I targum dei Profeti. Si deve tener presente che il canone ebraico comprende in questa categoria Is, Ger, Ez, i Profeti minori, ma anche i libri "storici" (Gs, Gdc, 1-2Sam, 1-2Re); esclude invece Dn.

Conosciamo integralmente il targum dei Profeti soltanto nella redazione babilonese parallela a quella del *Targum di Onqelos* e, come quella, divenuta ufficiale: il *Targum di Gionata*. Il suo nome, sovente confuso con quello di Gionata ben Uzziel, un discepolo di Hillel del I secolo della nostra era, si spiega (come Onqelos) con la trascrizione del nome di un autore di una versione greca dell'AT. Il nome Gionata ricalca quello di Teodozione (cfr. supra). Come nel caso del *Targum di Onqelos*, la maggior parte dei materiali sui quali si è lavorato in ambiente babilonese nel IV e V secolo era di origine palestinese. Del *Targum palestinese* sui Profeti, più parafrastico, non ci restano che un piccolo numero di frammenti.

d I targum degli Scritti. Esistono anche targum di altri Scritti (eccettuati Dn, Esd, Ne). Le loro versio-

ni bibliche sono gonfiate dalle parafrasi e da estratti di racconti midrashici. La maggior parte è di origine palestinese. La loro redazione è di epoca abbastanza tardiva anche se trasmettono tradizioni antiche che la critica deve valorizzare. Sono stati riscontrati nel *Targum dei Salmi* degli elementi vicini a certe interpretazioni scritturistiche del NT. È opportuno notare anche che ampie sezioni di un targum di Gb, diverse da quelle tramandate dalla tradizione ebraica, sono state scoperte a Qumrân (11QtgGb; 4QtgGb), come dei frammenti di un targum di Lv (4QtgLv).

Bibl. Opere generali: R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament. Le témoignage des versions araméennes*, Roma, 1965 (ediz. inglese riveduta Roma, 1982); id., *Introduction à la littérature targumique*, Roma, 1966; id., *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le "targumisme"*, Bb 52, 1971, 505-525; A. Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, Barcelona, 1972 (nuova edizione: Madrid, 1979); M. McNamara, *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*, Shannon, 1972; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, I, Edinburgh, 1973, 99-114; R. Le Déaut, *Targumic Literature and New Testament Interpretation*, BibTB 4, 1974, 243-289; J.T. Forestell, *Targumic Traditions and the New Testament. An Annotated Bibliography with a New Testament Index*, SBLAramSt 4, 1979. [M.J. McNamara, *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della Bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento* (= StBibDeh 5), Bologna, 1978; J. Fernández Vallina, *Targum y exégesis contemporánea. Algunos problemas metodológicos*, in N. Fernández Marcos (ed.), *Simposio bíblico español (Salamanca, 1982)*, Madrid, 1984, 513-21; W.E. Aufrecht, *A bibliography of the Job Targumim* (= NewsTargSup 3), Toronto, 1987; S.P. Carbone-G. Rizzi, *Le Scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche* (= TCParTrad), Bologna, 1992; S.P. Carbone-G. Rizzi, *Il libro di Osea secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca detta dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum* (= TCParTrad 1), Bologna, 1993].

Edizioni dei targum del Pentateuco (oltre i testi editi nelle →poliglotte): J.W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee*, I-II, London, 1862-1865 (anast.: New York, 1968; traduz. inglese del *Targum d'Onqelos*, del *Targum du pseudo-Jonathan* e del *Targum fragmentaire*); P. Kahle, *Masoreten des Westens*, II, Stuttgart, 1930 (anast.: Hildesbeim, 1967; ediz. dei framm. della genizah del Cairo); A. Sperber, *The Bible in Aramaic, I: The Pentateuch According to Targum Onkelos*, Leiden, 1959 (ediz. consueta del *Targum d'Onkelos*); A. Díez Macho, *Neophyti I. Targum palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*, I-VI, Madrid, 1968-1979 (editio princeps del *Targum du manuscrit Neofiti I*, l'opera comporta allegata a ciascun volume una traduz. francese curata da R. Le Déaut); A. Díez Macho-L. Díez Meroni et al., *Biblia Polyglotta Matritensia, Series IV, Targum palaestinense in Pentateuchum*, II-V, Madrid, 1977-1980 (testo aramaico di tutte le recensioni palestinesi, eccetto il *Targum d'Onqelos;* il vol. I, su Gen, è annunciato); R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, I-V, Schr 245.256.261.271.282, Paris, 1978-1981 (traduz. francese del *Targum du codex Neofiti I* e del *Targum du pseudo-Jonathan* così come delle varianti delle altre recensioni); M.L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources*, Roma, 1980 (ediz. delle recensioni del *Targum frammentario* con traduz. inglese); E.G. Clarke et al., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch; Text and Concordance*, Hoboken New Jersey, 1985. [A. Díez Macho (ed.), *Targum palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, ed. critica* (= Biblia Polyglotta Matritensia 4/1), Madrid, 1988; id., *The Targum Onqelos to Deuteronomy* (= ArBib 9), Edinburgh/Wilmington, 1988; id., *The Targum Onqelos to Genesis* (= ArBib 6), Edinburgh/Wilmington, 1988; id., *The Targum Onqelos to Leviticus and Numbers* (= ArBib 8), Edinburgh/Wilmington, 1988; B. Grossfeld, *The Targum Onquelos to Exodus* (= ArBib 7), Edinburgh/Wilmington, 1988].

Edizioni dei targum dei Profeti (oltre i testi editi nelle →poliglotte): P. de Lagarde, *Prophetae chaldaice e fide codicis reuchliniani*, Leipzig, 1872 (anast.: Osnabrück, 1967); J.F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, Oxford, 1949 (1953²; con traduz. inglese); A. Sperber, *The Bible in Aramaic, II: The Former Prophets According to Targum Jonathan; III: The Latter Prophets According to Targum Jonathan*, Leiden, 1959-1962; E. Levine, *The Aramaic Version of Jonah*, Jerusalem, 1975 (con traduz. inglese).

Edizioni dei targum degli Scritti: P. de Lagarde, *Hagiographa chaldaice*, Leipzig, 1873 (anast.: Osnabrück, 1967; targum di Sal, Gb, Pr, Ct, Rt, Lam, Qo, Est, 1-2Cr); A. Sperber, *The Bible in Aramaic, IVA: The Hagiographa*, Leiden, 1968 (targum di 1-2Cr, Rt, Ct, Lam, Qo, Est); R. Le Déaut-J. Robert, *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1)*, Rome, 1971 (testo e traduz. francese del targum di 1-2Cr); M.J. Mulder, *De Targum op het Hooglied. Inleiding, vertaling en korte verklaring*, Amsterdam, 1975; L. Díez Merino, *Targum de Salmos. Edición príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora*, Madrid, 1982 (targum dei Sal; testo aramaico e traduz. latina). [J.F. Healey, *The Targum of Proverbs* (= ArBib 15), Collegeville MN, 1991; P.S. Knobel, *The Targum of Qohelet* (= ArBib 15), Collegeville MN, 1991; C. Mangan, *The Targum of Job* (= ArBib 15), Collegeville MN, 1991]. GBien

B *I targum samaritani.* Partendo dalla propria versione del Pentateuco, i Samaritani realizzarono delle traduzioni aramaiche diverse, delle quali nessuna riuscì a imporsi. Questi targum, la cui influenza si limiterà ai soli Samaritani, furono usati nella loro liturgia fino al XVII secolo quando l'aramaico cessò di essere la loro lingua corrente poco dopo la conquista musulmana (VII secolo).

Bibl. Oltre alle edizioni delle →poliglotte di Parigi e di Londra, cf. C. Petermann, *Pentateuchus samaritanus*, 1872-1891; P. Kahle, ZA 16, 1901; 17, 1903 (frammenti; nuova ediz. preparata da J.R. Diaz).

C *La versione siro-palestinese dei melchiti.*
Questa traduzione dell'AT e del NT è scritta in caratteri siriaci, ma è redatta in un dialetto occidentale dell'aramaico, talvolta chiamato cristo-palestinese, parlato in Palestina nei primi secoli della nostra era. Essa non è nata prima della fine del IV secolo ed è solo parzialmente conosciuta, soprattutto attraverso dei lezionari. Tuttavia il solo fatto che dei frammenti provengano non da manoscritti liturgici, ma da manoscritti biblici prova che c'è stata una traduzione globale e non solo delle traduzioni limitate e legate agli uffici liturgici. Le origini e la storia della versione siro-palestinese sono ancora oscure, ma è probabile che essa fosse destinata agli Ebrei palestinesi convertiti al cristianesimo. I più antichi esemplari manoscritti della versione sono dei palinsesti del VI e VII secolo. I manoscritti più recenti risalgono al XIII secolo, data nella quale la versione perdette la sua ragione d'essere con l'arabizzazione linguistica dei melchiti.

Bibl. A. Smith Lewis-M. Dunlop Gibson, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels,* London, 1899 (frammenti del NT); F. Schulthess, *Lexicon syro-palaestinum,* Berlin, 1903 (lista dei frammenti conosciuti all'epoca); C. Perrot, *Un fragment christopalestinien découvert à Khirbet Mird,* RB 70, 1963, 506-555 (lista dei testi editi fino al 1963); M.H. Goshen-Gottstein-H. Shirun, *The Bible in the Syro-Palestinian Version, I,* Jerusalem, 1973 (vol. che raccoglie i frammenti già pubblicati del Pentateuco e dei Profeti; altri voll. sono previsti per l'AT). GDor

5 Versioni siriache Il siriaco è un dialetto dell' →aramaico orientale, parlato in origine nella regione di Edessa (oggi Urfa) dove è documentato da iscrizioni pagane fin dal I secolo della nostra era. Divenuto la lingua dei cristiani di Siria e Mesopotamia, si distingue per delle antiche traduzioni della Bibbia e per una importante letteratura cristiana. Il siriaco si suddivide allora in siriaco orientale e siriaco occidentale. Il siriaco orientale era parlato dai nestoriani dell'impero sassanide, poi omayyade, e abbasside e fu diffuso dai missionari nestoriani fin nel Turkestan e in Cina. Il siriaco occidentale era in uso presso i giacobiti dell'impero bizantino che estesero la loro influenza fino in Etiopia.

A *La siriaca antica e la Peshitta.*

a AT. L'origine della traduzione siriaca dell'AT è oscura e gli esperti sono divisi sul problema di sapere se la prima versione era destinata ai cristiani di Edessa o ai convertiti Ebrei di Adiabene che adottarono il giudaismo nel I secolo della nostra era. La traduzione oggi conosciuta con il nome di Peshitta (siriaco occidentale: *pᵉšiṭto'*; siriaco orientale: *pᵉšhiṭtā'*), "la semplice" o "la corrente", è composita e, nella sua forma standardizzata ("textus receptus"), risale soltanto al IX secolo. Mentre il Pentateuco, Is, i Profeti minori e i Sal riflettono in essa in misura diversa l'influenza della LXX, Ez e Pr sono imparentati con i targum, Gb è una versione letterale dell'ebraico, Rt è parafrasato, come una parte di 1-2Cr, tradotti più tardi. Tuttavia il più antico manoscritto siriaco della Bibbia, di cui si conosce la data, il British Museum MS Add.14425, risale al 464 della nostra era e contiene il Pentateuco (eccetto Lv). Questo manoscritto, esattamente come altri manoscritti siriaci antichi, offre un testo molto più vicino alla Bibbia ebraica e il suo studio permette di concludere che la versione siriaca del Pentateuco era stata fatta direttamente sull'ebraico. Certe varianti potrebbero provenire da un testo premasoretico. Solo nel corso della sua trasmissione la siriaca ha avuto degli sviluppi "targumici" ed è stata riveduta alla luce della LXX. Questo processo portò alla fine al testo orientale utilizzato dai nestoriani che si confonde praticamente col "textus receptus" della Peshitta. Il testo occidentale, invece, si riallaccia ai manoscritti del VII e VIII secolo, ma fu sostituito dal "textus receptus" orientale, anche presso i giacobiti. Così non stupisce che le edizioni stampate per le chiese siriache avessero come base il testo nestoriano, pubblicato a Urmia nel 1852, poi a Mossul nel 1887-91 (Beirut, 1951²). L'edizione di S. Lee, *VT syriace* (Londra, 1823), invece, era basata sul manoscritto B 21 Inferiore della Biblioteca Ambrosiana di Milano, che risale al VI o VII secolo e rappresenta la tradizione testuale occidentale. Questo manoscritto fu in seguito pubblicato, in fac-simile, da A.M. Ceriani, *Traslatio Syra Pescitto VT* (Milano, 1876-83), e l'edizione critica della Peshitta, che è in corso di pubblicazione con il titolo *The O.T. in Syriac according to the Peshitta Version* (Leida, 1972ss), si basa su questo manoscritto il cui testo è leggermente corretto in base alle regole della collazione. L'apparato critico indica le varianti principali. L'impresa dell'Università di Leida è, in realtà, duplice: dapprima il reperimento dei manoscritti della Peshitta (*List of the OT Peshitta Manuscripts,* 1961; supplementi in diverse edizioni dell'AT a partire dal 1962); in seguito, l'edizione dei libri dell'AT. Sino a oggi sono stati pubblicati: Gen, Es (1977); Gb (1982); Gdc, 1-2Sam (1978); Sal (1980); 1-2Re (1976); Pr, Sap, Qo, Ct (1979); Ez (1975); Profeti minori, Dn (compreso Bel e il Drago; 1980); ApBar, 4Esd (1983); Ct, Preghiera di Manasse, Sal apocrifi, PsSal, Tb, Esd (1972).

b NT. Il problema della versione siriaca del NT si pone in modo diverso e concerne soprattutto i Vangeli. L'esistenza di una antica traduzione siriaca anteriore al →*Diatessaron* di Taziano (fine del II secolo) non è probabile. Questo discepolo di Giustino compose, poco dopo il 172, una armonia dei quattro Vangeli canonici e utilizzò anche un "quinto vangelo" che offriva numerosi punti di contatto con il *Vangelo di →Tommaso,* apocrifo. Quest'opera, di grande importanza per la critica testuale del NT, è sfortunatamente andata perduta. Non se ne conoscono che delle traduzioni, del resto abbastanza lontane dall'originale, oppure delle traduzioni di traduzioni! Il *Diatessaron* siriaco di Taziano ci è meglio noto, ora, grazie al commentario di Efrem di Nisibi sul *Diatessaron,* per più della metà, ritrovato nella sua lingua originale, la siriaca, e pubblicato da L.Leloir, *Saint Ephrem, Commentaire de l'évangile concordant. Texte syryaque (manuscrit Beatty 709),*

Dublino 1963. I. Ortiz de Urbina ha potuto così riunire tutto ciò che oggi si può intravedere del *Diatessaron* siriaco di Taziano attraverso il Commentario di Efrem e le citazioni patristiche siriache anteriori al V secolo: *Vetus evangelium syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani,* Madrid, 1967. Le prime composizioni separate dei Vangeli non si ebbero prima del IV secolo e i materiali che costituiscono la base dei più antichi evangeliari siriaci, la Siriaca Sinaitica, scritta intorno al 400, e la Siraca Curetoniana, del V secolo, risalgono molto verosimilmente al *Diatessaron* di Taziano. In ogni caso, si tratta di una forma già relativamente tarda del testo greco che ha influenzato le versioni, talvolta tanto diverse, dei due esemplari dell'antica traduzione siriaca dei vangeli separati. L'uso dei vangeli separati, conforme al greco, fu imposto a Edessa dall'arcivescovo Rabbula che ne occupò il seggio dal 411 al 435. A Rabbula è attribuita anche la Peshitta del NT quale si conosce attraverso i manoscritti del V e del VI secolo. Essi non contengono ancora 2Pt, 2-3Gv, Gd e Ap che furono in seguito ricavati dalla versione filosseniana.

B *La versione Siro-esaplare.*

a Caratteristiche. La Siro-esaplare è la traduzione in siriaco della quinta colonna della *Esapla* di Origene. Essa fu intrapresa dal vescovo giacobita di Tella, Paolo, rifugiatosi ad Alessandria, in seguito all'invasione persiana. Verosimilmente Paolo dirigeva una équipe di diversi traduttori, tra i quali il diacono Tommaso. L'opera fu terminata probabilmente nel 616-617. La traduzione è letterale e riproduce con molta cura i segni critici di Origene. Non sappiamo se Paolo di Tella abbia utilizzato il manoscritto originale della *Esapla* conservato presso la biblioteca di Cesarea, oppure se questo esemplare si trovasse allora ad Alessandria. È anche stata fatta l'ipotesi che Paolo avesse a sua disposizione, in Egitto, dei manoscritti esaplari (come il codice Colberto-Sarravianus). Oltre alla quinta colonna della *Esapla,* i manoscritti della Siro-esaplare forniscono delle lezioni marginali dei traduttori (Aquila, Simmaco e Teodozione) tradotte in siriaco. Sono queste lezioni che F. Field ha ritradotto in greco e introdotto nella sua edizione della *Esapla.*

b Esemplari. Il manoscritto più celebre della Siro-esaplare è il codice della Biblioteca Ambrosiana C 313 Inferiore dell'VIII secolo, pubblicato da M. Middeldorpf-A.M. Ceriani; questo codice rappresenta probabilmente il secondo volume (da Sal e Dn) di una edizione della Siro-esaplare in due tomi. Il primo volume, oggi scomparso, sembra essere stato a disposizione di Andrea Masius alla fine del XVI secolo. La Siro-esaplare è conosciuta grazie a una ventina di altri manoscritti, che contengono qualche libro, o parte di libri biblici. I più antichi risalgono al VII secolo (British Museum MS Add. 14442 e Add. 12134).

C *La versione di Giacomo di Edessa.* Si tratta in realtà di una revisione dell'AT siriaco intrapresa nel 705 dal grande studioso Giacomo di Edessa a partire dalla Peshitta e dalla Siro-esaplare, per fonderle insieme. Giacomo di Edessa si servì anche di manoscritti della LXX che sembrano riflettere il testo di Luciano.

La versione è nota in cinque manoscritti degli inizi dell'VIII secolo. Essi contengono soltanto brani del Pentateuco, di 1-2Sam, 1-2Re, Is, Ez Dn. Ma è certo che Giacomo aveva rivisto tutto l'AT.

D *Le versioni filosseniana e harcleense.*

a Distinzione. Con la versione filosseniana e harcleense del NT si affronta una questione che ha dato luogo a grandi divergenze di opinione. Le testimonianze fornite dai manoscritti vengono interpretate in due modi diversi:

— esiste, in realtà, una sola versione, quella di Filosseno (507-508) che è stata ripubblicata, un secolo più tardi, da Tommaso di Eraclea il cui personale contributo è stato semplicemente quello di copiare in margine delle varianti desunte da qualche manoscritto greco;

— ci sono due versioni distinte; quella di Tommaso di Eraclea è una revisione della versione filosseniana; le varianti marginali dei manoscritti sarebbero le lezioni considerate importanti, ma non tali da dover essere inserite nella versione rivista (cfr. B. Aland, Mus 94, 1981, 321-383; D. e S. Brock, *The resolution of the Philoxenian/Harklean Problem,* in *New Textual Criticism. Essays in honour of B.M. Metzger, Oxford,* 1981, 325-343).

b La versione filosseniana. La versione filosseniana deve il suo nome al vescovo giacobita di Mabbug, Filosseno, per iniziativa del quale fu intrapresa dal corepiscopo Policarpo. La si può far risalire al 507-508. Si tratta di una nuova traduzione dal greco, senza dubbio con degli orientamenti teologici derivati da Filosseno. Conteneva le epistole cattoliche minori e Ap, assenti nella Peshitta? Questa è l'opinione di J. Gwynn, ma l'ipotesi è stata messa in discussione da A. di Halleux nelle sue edizioni delle opere di Filosseno di Mabbug nel CSCO.

La versione filosseniana riguarda anche l'AT? Un autore siriaco del VI secolo attribuisce a Policarpo una traduzione dei Sal. A.M. Ceriani ha tratto da questa asserzione la conclusione che Policarpo avesse tradotto l'AT: gli attribuisce la traduzione di Is che si trova parzialmente nel manoscritto del British Museum Add. 17106.

c La versione harcleense. Riparato in Egitto all'epoca dell'invasione persiana, Tommaso di Eraclea, monaco e futuro vescovo giacobita di Mabbug, intraprese nel 616 la pubblicazione rinnovata o la revisione della versione filosseniana del NT servendosi di tre manoscritti greci per i vangeli, di uno solo per At, Paolo e le Epistole cattoliche. Il suo testo è estremamente letterale. Le varianti dal testo greco sono segnalate con scoli. La traduzione è corredata di obeli e asterischi il cui significato è discusso. La versione harcleense è conosciuta in una sessantina di manoscritti.

Bibl. Edizioni della antica siriaca e Peshitta: G.H. Gwilliam, *Tetraevangelium Sanctum iuxta Simplicem Syrorum Versionem,* Oxford, 1901; F.C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe,* Cambridge, 1904; id.,

The N.T. in Syriac, London, 1905-1920 (Peshitta dell'AT e del NT); *The O.T. in Syriac according to the Peshitta version*, Leiden, 1972s; A. Smith Lewis, *The Old Gospels or Evangelion da-Mepharreshe*, London, 1910 (versione sinaitica).

Edizioni della siro-esaplare: M. Middeldorpf, *Codex Syriaco-Hexaplaris*, Berlin, 1835; A.M. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, VII, Milano, 1874; P. de Lagarde, *Veteris Testamenti ab origine recensiti fragmenta apud Syros servata*, Göttingen, 1880; id., *Bibliothecae Syriacae*, Göttingen, 1892, 1-256; W. Baars, *New Syro-Hexaplaric Texts*, Leiden, 1968; A. Vööbus, *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla. A Facsimile-Edition of a Midyat Ms discovered in 1964*, CSCO 369, 1975; id., *The Book of Isaiah in the Version of the Syro-Hexapla. A facsimile-Edition of Ms St Mark in Jerusalem with an introduction*, CSCO 449, 1983.

Edizioni della filosseniana e della harcleense: J. White, *Sacrorum Evangeliorum versio syriaca Philoxenia*, Oxford, 1778 (versione harcleense dei vangeli); id., *Actorum Apostolorum et Epistularum tam catholicarum quam Paulinarum versio Syriaca Philoxenia*, Oxford, 1799-1803 (versione harcleense del restante NT eccetto Ap e la fine di Eb); G.H. Bernstein, *Das Heilige Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1853 (versione harcleense di Gv in base ai mss. del Vaticano); J. Gwynn, *The Apocalypse of St John in a Syriac Version hitherto unknown*, Dublin, 1897; R.C. Bensly, *The Harklean Version of the Epistle to the Hebrew 11,28-13,25*, Cambridge, 1899 (fornisce la harcleense della fine di Eb, assente nell'ediz. di J. White); D. Gwynn, *Remnants of the Later Syriac Version of the Bible. I. NT: the four minor Catholic Epistles in the original Philoxenian Version*, London, 1909 (anast.: 1973); A. Vööbus, *The Apokalypse in the Harklean Version. A Facsimile Edition of Ms Mardin Orth 35, fol. 143-159v, with an introduction*, CSCO 400, 1978 (versione harcleense d'Ap).

Studi sulle versioni siriache dell'AT: DBS, VI, 834-884; EJ, III, 858-860; TRE, VI, 181-198; J.A. Emerton, *The Peshitta of the Wisdom of Solomon*, Leiden, 1959; *List of Old Testament Peshitta Manuscripts*, Leiden, 1961 (cf. VT 12, 1962s); P. Wernberg-Moller, *Some Observations on the Relationship of the Peshitta Version of the Book of Genesis to the Palestinian Targum Fragments Published by Professor Kahle, and to Targum Onkelos*, St 15, 1961, 128-180; id., *Some Scribal and Linguistic Features of the Genesis Part of the Oldest Peshitta Manuscript (B.M. Add. 14425)*, JSS 13, 1968, 136-161); A. Vööbus, *The Hexapla and the Syro-Hexapla*, Louvain, 1970; P.B. Dirksen, *The Transmission of the Text in the Peshitta of the Book of Judges*, Leiden, 1971; M.M. Winter, *A Concordance to the Peshitta Version of Ben Sira*, Leiden, 1976; M.D. Koster, *The Peshitta of Exodus. The Development of Its Text in the Course of Fifteen Centuries*, Assen, 1977 (cf. A.P. Haymann, JSS 25, 1980, 263-270); R.J. Owens, *The Genesis and Exodus. Citations of Aphrahat, the Persian Sage*, Leiden, 1983; R.G. Jenkins, *The Syriac Versions of Isaiah*, in N. Fernández-Marcos, *La Septuaginta en la investigación contemporanea*, Madrid, 1985, 199-212; M.J. Mulder, *The use of the Peshitta in textual criticism*, ib., 37-53.

Studi sulle versioni siriache del NT: →*Diatessaron*; DBS, VI, 834-884; TRE, VI, 181-196; G. Zuntz, *The Ancestry of the Harklean N.T.*, Oxford, 1945; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959², 283-313; id., *Études harkléennes*, RB 57, 1950, 550-582; L. Leloir, *Le témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron*, Louvain, 1962; A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog*, Louvain, 1963, 117-125; G. Günter Blum, *Rabbula von Edessa*, Louvain, 1969; J. Kerschensteiner, *Der altsyrische Paulustext*, Louvain, 1970; W. Strothmann, *Das Wolfenbütteler Tetraevangelium Syriacum*, Göttingen, 1971; M. Black, *The Syriac Versional Tradition*, in K. Aland (ed.), *Die alten Übersetzungen des N.T., die Kirchenväterzitate und die Lektionare*, Berlin, 1972, 120-153; G. Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden, 1975; B.M. Metzger, *The Early Versions of the N.T.*, Oxford, 1977, 3-98; S. Brock, *The Syriac Euthalian Material and the Philoxenian Version of the O.T.*, ZNW 70, 1979, 120-130; P. Harb, *Die harklensische Übersetzung des Neuen Testaments: Neue Handschriftenfunde*, OrChr 64, 1980, 36-47; B. Aland, *Die philoxenianisch-harklensische Übersetzungstradition*, Mus 94, 1981, 321-383; S. Brock, *The resolution of the Philoxenian/Harklean Problem*, in *New Testament Textual Criticism. Essays in honour of the B. Metzger*, Oxford, 1981, 325-343. GDor-ELip

6 Versioni copte Benché il greco avesse avuto larga diffusione, in Egitto, tra l'epoca tolemaica e la conquista araba, la lingua derivata dall'antico egiziano, il copto (scritto in un alfabeto greco completato da alcuni segni derivati dalla scrittura demotica) conservava una posizione sufficientemente predominante presso le popolazioni contadine indigene perché si rendessero necessarie, negli anni 150-200, delle traduzioni della Bibbia. Traduzioni, al plurale, perché il copto è frammentato in dialetti la cui classificazione pone problemi che sono stati trattati recentemente da R. Kasser. Non è sempre facile far corrispondere una determinata versione copta con un determinato esemplare della Bibbia greca (cfr. M.K.H. Peters). Si possono distinguere 6 differenti versioni dialettali. La loro datazione è difficile da precisare. Secondo R. Kasser fin dagli anni 150-200 possono essere esistite altre versioni copte oltre alla versione sahidica e alla versione bohairica. Il *Vetus Testamentum coptice* è in corso di pubblicazione (Pr: W. Kosack, Bonn, 1973).

Le versioni faiyumica, achmimica e subachmimica, hanno avuto una influenza molto limitata nel tempo (VII secolo al massimo) e nello spazio: solo la subachmimica sembra aver avuto un ruolo di lingua letteraria e aver oltrepassato i limiti della sua area dialettale, ma, legata agli ambienti gnostici, è scomparsa con questi. A partire dal IV secolo e fino all'XI un sahidico standardizzato si impose come lingua letteraria. La Bibbia sahidica, sullo stesso piano, agli inizi, della Bibbia greca (i grandi teologi alessandrini, da Filone ad Atanasio, hanno scritto le loro opere principalmente in greco), ha predominato dopo il concilio di Calcedonia (451), che ha portato alla formazione della chiesa monofisita →copta; e l'uso della Bibbia greca si è allora ridotto ai soli melchiti. Dall'XI secolo in poi il dialetto bohairico eliminò il sahidico e le versioni bibliche seguirono questa tendenza. Tuttavia, in questo periodo il copto era già in netto regresso rispetto all'arabo: si

estinse definitivamente nel XII secolo; attualmente non viene usato che in qualche brano liturgico.

A *La versione sahidica.* La Bibbia fu dapprima tradotta nel dialetto sahidico parlato nell'Alto Egitto. Con numerose parole prese a prestito dal greco, questa versione si basa sulla LXX, su redazioni che non sono sempre le stesse, a seconda dei diversi libri della Bibbia (testo antico detto dell'Alto Egitto per il Salterio, revisione della LXX per i Profeti minori secondo la teoria di D. Barthèlemy, *Les devanciers d'Aquila*, 1963) e sul NT (testo egiziano con influenza "occidentale"). La versione sahidica ha conosciuto numerose revisioni. È tramandata soprattutto nei manoscritti antichi (III secolo e IV secolo).

B *La versione achmimica.* Di poco posteriore alla versione sahidica e basata su quest'ultima, almeno per l'AT, la versione in dialetto achmimico (parlato tra Achmim e Tebe) è documentata solo per una parte dei libri biblici (Pr, Mt, Lc, Gal, Gc) in un limitato numero di manoscritti, i più antichi dei quali risalgono al quarto secolo.

C *La versione subachmimica.* La versione in dialetto subachmimico (parlato nel Medio Egitto, nella regione di Licopoli, donde il suo nome di licopolitano) non è conosciuta se non per qualche frammento di manoscritti, i più antichi dei quali risalgono al IV secolo. Questa versione è celebre soprattutto per il suo testo di Gv.

D *La versione di Ossirinco.* La versione in dialetto ossirinchico (parlato nel Medio Egitto) non era documentata fino al 1961 che in alcuni frammenti di Gen, Gb, Rm. La scoperta, nel 1961, di due manoscritti di pergamena del IV o del V secolo ci ha dato modo di conoscere il testo completo di Mt (codice Scheide) e At 1,1-15,3 (codice Glazier che ci dà un testo "occidentale").

E *La versione faiyumica.* La versione in dialetto faiumico (parlato nel Faiyum) è documentata da qualche passo dell'AT e del NT in manoscritti antichi.

F *La versione boahirica.* La versione in dialetto boahirico (parlato sul delta del Nilo) è tuttora in uso presso la chiesa copta d'Egitto. Essa fa un uso minore di parole derivate dalla versione greca che non la versione sahidica, ma ne ricalca maggiormente la struttura. I rapporti di questa versione con quella greca e con le altre versioni copte sono discussi. Malgrado la sua antichità, la versione viene tramandata da codici che non sono anteriori alla fine del IX secolo, all'infuori di tre manoscritti dei quali il più importante è il papiro Bodmer III (III o IV secolo), che ci dà Gv e Gen 1-4,2.

Bibl. Studi: TRE, VI, 196-200; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968, 256-258; B.M. Metzger, *The Early Versions of the N.T.*, Oxford, 1977, 99-152; R. Kasser, *Prolégomènes à un essai de classification des dialectes et subdialectes coptes selon les critères de la phonétique*, Mus 93, 1980, 53-112. 237-297; 94, 1981, 91-152; id., *Petites rectifications à propos de l'histoire des versions coptes de la Bible*, Bb 61, 1980, 557-560; M.K.H. Peters, *The use of coptic for textual criticism of the Septuagint*, in N. Fernández-Marcos, *La Septuaginta en la investigación contemporanea*, Madrid, 1985, 55-66.

Edizioni della versione sahidica: E.A.W. Budge, *The earliest known Coptic Psalter*, London, 1898; G.W. Horner, *The Coptic New Testament in sahidic*, Oxford, 1911-1924 (anast.: Osnabrück, 1969; ediz. del NT con alcuni errori e superata a causa della scoperta di nuovi mss); E.A.W. Budge, *Coptic Biblical Texts in the dialects of Upper Egypt*, London, 1912 (Dt, Gv; 1977²); W. Grossouw, *The Coptic Versions of the Minor Prophets. A contribution to the study of the LXX*, Rome, 1938 (Profeti minori); R. Kasser, *Papyrus Bodmer XIX. Évangile de Matthieu 14,28-28,20. Épître aux Romains en sahidique*, Genève, 1962; J. Drescher, *The Coptic (Sahidic) Version of Kingdoms I-II (Samuel I-II)*, 1973; F. Hintze-H.M. Schencke, *Die Berliner Handschrift der sahidischen Apostelgeschichte*, Berlin, 1970; H. Quecke, *Das Markusevangelium saïdisch*, Barcelona, 1972; W. Kosack, *Vetus Testamentum Coptice. I. Proverbia Salomonis, Achmimisch, Sahidisch, Bohairisch und Arabisch*, Bonn, 1973 (Pr); H. Quecke, *Das Lukasevangelium saidisch*, Barcelona, 1977; H. Thompson, *A coptic palimpsest containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the sahidic dialect*, Amsterdam, 1979.

Edizioni della versione achmimica: W. Kosack, *op. cit.*, 1973 (Pr).

Edizioni della versione subachmimica: H. Thompson, *The Gospel of St John according to the earliest coptic manuscript*, London, 1924.

Edizioni della versione d'Ossirinco: T. Orlandi, *Lettere di San Paolo*, Milano, 1974; H.M. Schenke, *Das Matthäus — Evangelium im mittelägyptischen Dialekt der Koptischen (Codex Scheide)*, Berlin, 1981.

Edizioni della versione bohairica: G.W. Horner, *The Coptic Testament in bohairic*, Oxford, 1898-1905 (NT; ediz. che presenta alcuni errori ed è superata a causa delle nuove scoperte di mss.; cf. l'ediz. in un unico vol. a cura della Société Copte Orthodoxe, Il Cairo, 1934); E. Prcher, *Le livre de Job. Version copte bohaïrique*, PO 18, 1924; R. Kasser, CSCO 177-178, 1958 (Gv; Gen 1,1-4,2); W. Kosack, *op. cit.*, 1973 (Pr); M.K.H. Peters, Chico, 1984 (Dt; 1 vol. d'una ediz. del Pentateuco); F.J. Schmitz-G. Mink (ed.), *Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments*, 1, ArbNtTextf 8, 1986. GDor-JLong

7 Versione etiopica

A *Origine.* Secondo gli storici antichi il Cristianesimo fu introdotto in Etiopia verso il 320-330 da Frumenzio di Tiro, che convertì il re di Axum. Alla fine del V secolo monaci siriani portarono a compimento la conversione definitiva dell'Etiopia e introdussero il monachesimo e il monofisismo. La traduzione dell'AT e del NT fu effettuata, senza dubbio a partire dagli anni 500, in lingua geʿez, o etiopico classico, dialetto parlato nel regno di Axum, sugli altopiani del nord dell'Etiopia. Il canone della Bibbia Etiopica contiene degli pseudoepigrafi come l'*Apocalisse di Enoch* e il *Libro dei Giubilei.* Non vi figurano invece I e 2Mac che vi furono introdotti solo più tardi tradotti dal latino.

B *Caratteristiche.*

Da quale lingua fu tradotta la versione etiopica? Per ciò che concerne l'AT, dopo aver pensato all'arabo,

al copto, al siriaco e anche all'ebraico, gli specialisti ammettono oggi che la versione etiopica è tradotta dal greco. Tuttavia essa deve aver subito delle revisioni nel corso dei secoli, soprattutto sulla base di manoscritti greci (di quali esemplari è oggi incerto) o, secondo altri, arabi, e in seguito con il contributo di manoscritti ebraici. È difficile far corrispondere la versione etiopica con un preciso esemplare testuale della LXX, tuttavia si riscontrano corrispondenze con il Vaticano e anche con la LXX esaplare.
Sembra che il NT sia stato tradotto dal greco; tuttavia è stata avanzata l'ipotesi del siriaco. Come nel caso dell'AT, vi sono state delle revisioni soprattutto basate sul copto c sull'arabo, almeno per certi libri. D'altra parte non sembra che il NT possa essere trattato globalmente. Per i diversi libri è senza dubbio necessario che le risposte siano diverse.
Per determinare la situazione resta molto da fare. Soprattutto è necessario approntare una edizione critica completa. Al momento questa è stata realizzata solo per Ap.
C *Influenza ed esemplari.* La versione geʿez è la versione ufficiale della Chiesa d'Etiopia. L'AT di questa versione è utilizzato anche dagli ebrei etiopici, i falasha. Il geʿez, dopo il X secolo circa, divenne una lingua morta, riservata alla liturgia e la versione geʿez è stata tradotta in amarico (recentemente), lingua ufficiale dell'Etiopia. La versione geʿez è conosciuta in un gran numero di manoscritti del XIV c XVII secolo, ma anche attraverso rari manoscritti antichi (X e XI secolo). In Etiopia devono esistere moltissimi manoscritti sconosciuti.

Bibl. Studi: DBS, VI, 1960, 825-829; TRE, VI, 205-207; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study,* Oxford, 1968, 263-266; U. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible,* London, 1968; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.,* Oxford, 1977, 215-256; U. Ullendorff, *Hebrew, aramaic and greek: the versions underlying ethiopic translations of Bible and intertestamental Literature,* in *The Bible world. Essays in honor of Cyrus H. Gordon,* 1980, 249-257;

Edizioni: oltre il materiale raccolto in PO (2: Gb; 9: Est; 13: *Terzo libro di Asdra* 23: 1-2 Ch); F. de Bassano, Asmara, 1922-1926 (A.T.); J. Hofmann, *Die äthiopische Übersetzung der Johannes-Apocalypse,* CSCO 281-282, 1967 (Ap). GDor

8 Versioni armene

A *Origine.* L'Armenia fu la prima nazione che adottò il cristianesimo come religione ufficiale, quando, nel 301, il re Tiridate III ricevette il battesimo da Gregorio l'Illuminatore. Per più di un secolo la Chiesa armena si servì del greco e del siriaco per il culto e nella letteratura. Poi, nella prima metà del V secolo, il sacerdote e monaco Mesrob Machtotz (morto nel 439) perfezionò la scrittura armena; l'armeno diventò, allora, una lingua scritta, il *grabar.* La Bibbia fu il primo testo a essere tradotto in armeno.
B *Caratteristiche.* Mesrob stesso curò la traduzione di Pr e del NT. La traduzione degli altri libri dell'AT fu portata a termine nel 410-414, con la collaborazione di Sahak, il catholicos della Chiesa armena, e forse con altri collaboratori. Il canone dell'AT armeno comprende anche *La storia di Giuseppe e Aseneth* e i *Testamenti dei dodici Patriarchi;* il canone del NT contiene la *Lettera dei Corinti a Paolo* e la *Terza lettera di Paolo ai Corinti.* La versione armena è caratterizzata dalla presenza di parafrasi e di adattamenti della nuova lingua destinati a rendere più chiaro il testo. La traduzione di Mc è celebre per la presenza, in un manoscritto del IX secolo, del lemma *Del sacerdote Ar.·ton* che attribuisce a questo personaggio gli ultimi dodici versetti del vangelo, la cui autenticità è da lungo tempo discussa. Si tratta forse di Ariston discepolo del Signore, ricordato da Papia? Oppure di Ariston di Pella? La precisazione è di data recente o antica? La cosa è discussa.
Dibattuto è anche il problema della lingua servita come base alla versione armena. Gli storici armeni antichi propendono ora per il greco, ora per il siriaco. Anche gli studiosi moderni sono divisi tra le due lingue; coloro che propendono per il greco sono, a loro volta, divisi sull'identificazione dell'esemplare del testo della LXX o del NT dal quale sarebbe partita la versione armena; i sostenitori del siriaco fanno riferimento, in genere, alla antica versione siriaca. Sono state formulate anche altre ipotesi: Ap sarebbe stata tradotta da una versione Vetus Latina; e ancora, i traduttori armeni avrebbero utilizzato contemporaneamente i testi greco e siriaco o per farne due traduzioni distinte, oppure per realizzare, combinandoli, un unico testo. È possibile che la soluzione del problema possa essere diversa a seconda dei libri della Bibbia presi in considerazione. È da segnalare l'ipotesi secondo la quale la versione armena dei vangeli avrebbe utilizzato un *Diatessaron* armeno derivato dal *Diatessaron* siriaco di Taziano.
La versione armena originale, detta talvolta armena antica ha conosciuto nel corso dei secoli delle revisioni, soprattutto per quanto riguarda l'AT basato sulla LXX esaplare. Alcuni manoscritti rivelano i segni diacritici della *Esapla* come pure delle lezioni esaplari attribuite ai "tre" (Aquila, Simmaco e Teodozione).
Tra le edizioni della Bibbia armena, si può segnalare quella di Y. Zohrapian che riproduce il manoscritto 1508 del monastero mechitarista di Venezia (anno 1319) e che indica le varianti di altri 8 manoscritti dell'AT e di 34 altri manoscritti del NT. Non abbiamo l'identificazione dei manoscritti. Secondo alcuni studiosi l'edizione migliore sarebbe quella di M. Garagachian. Una edizione critica della Bibbia armena resta ancora da fare.
C *Influenza ed esemplari.* La versione armena antica è conosciuta essenzialmente attraverso le citazioni bibliche degli scrittori più antichi, e attraverso i testi liturgici armeni. I manoscritti biblici offrono la (o le) versione(i) rivista(e). I più antichi risalgono al IX secolo. Alcuni sono celebri per le loro miniature. In totale, i manoscritti biblici sono diverse migliaia. La versione rivista è il testo ufficiale della Chiesa armena.

Bibl. Studi: TRE, VI, 1977, 200-203; DBS, VI, 1960, 810-818; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968, 259-261; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.*, Oxford, 1977, 153-181; M.E. Stone et al., *Armenian and Biblical Studies*, Jerusalem, 1976; J. Molitor, *Die armenische Version des Hebräerbriefes ins Lateinische übertragen*, OrChr 62, 1978, 1-18; M. Minassian, *Remarques sur un texte du Deutéronome arménien*, Mus 97, 1984, 81-86; S.P. Cowe, *The armenian Version of Ruth and its textual affinities*, in N. Fernández-Marcos, *La Septuaginta en la investigación contemporanea*, Madrid, 1985, 183-197; C. Cox, *The use of the armenian Version for the textual criticism of the Septuagint*, in N. Fernández-Marcos, *La Septuaginta en la investigación contemporanea*, Madrid, 1985, 25-35.

Edizioni: Y. Zohrapian, Venezia, 1805; M. Garagachian, Istanbul, 1895. GDor

9 Versione georgiana

A *Origine.* Situata a nord dell'Armenia, la Georgia fu cristianizzata poco dopo questa. La tradizione armena attribuisce a Mesrob Machtotz l'invenzione non soltanto dell'alfabeto armeno, ma anche dell'alfabeto georgiano e gli attribuisce la traduzione della Bibbia in georgiano. È certo comunque che nel V secolo i vangeli, le epistole di Paolo e alcuni libri dell'AT erano già tradotti in georgiano. Gli altri libri furono tradotti in un secondo tempo. Bisogna notare tuttavia che un libro come I-2Mac fu tradotto solo nel XVIII secolo dalla versione slava.

B *Caratteristiche.* Alcuni specialisti hanno sostenuto che la versione georgiana era stata fatta dal greco. Oggi quest'opinione non è più ammessa, salvo che per Ap la cui traduzione risale invero all'XI secolo. Si è pensato anche al siriaco, soprattutto nel caso del NT che contiene dei "siriacismi"; ma è più probabile che la versione georgiana sia stata tradotta soprattutto dalla versione armena, a sua volta fatta sulla versione siriaca. Nel caso dei vangeli e di At, la versione armena utilizzata è la antica versione armena, che si rifà alla antica versione siriaca. Questa versione antica è stata in seguito, a partire dal VII secolo, oggetto di successive revisioni sulla base del testo greco. Questo allineamento della versione georgiana alla Bibbia greca si spiega con il fatto che la Chiesa georgiana è restata fedele nei secoli al mondo bizantino; numerosi monasteri georgiani si sono insediati nei paesi di lingua greca (laura di Mar-Saba, presso Gerusalemme, fondata alla fine del V secolo; monastero di Santa Caterina del Sinai; monastero di Iviron sul Monte Athos, fondato alla fine del X secolo); essi hanno avuti un ruolo preponderante in quelle revisioni. Per quanto riguarda l'AT, l'influenza della LXX esaplare sembra presente almeno per alcuni libri. Per il NT, bisogna segnalare la revisione, o nuova traduzione, di Eutimio l'Agiorita (morto nel 1028) e di Giorgio l'Agiorita (morto nel 1065). L'edizione critica della versione georgiana ha fatto notevoli passi avanti dal 1920 in poi.

C *Influenza ed esemplari.* La versione georgiana è documentata in frammenti di lezionari del V e del VI secolo. Questi frammenti sono chiamati *hanineti*, dal prefisso *han* presente in georgiano alla seconda e terza persona del verbo e al comparativo; a partire dagli anni 650 questo prefisso tende a scomparire: diventa superfluo *(meti)*; i testi che lo contengono sono dunque detti *hanmeti*. I primi manoscritti completi della Bibbia non sono anteriori alla fine del IX secolo. I testi in questione sono detti *haemeti* (dall'VIII secolo il prefisso *hae* sostituisce il prefisso *han* per poi scomparire a sua volta). I manoscritti georgiani della Bibbia sono molto numerosi. La versione georgiana riveduta è la Bibbia ufficiale dell'attuale Chiesa georgiana.

Bibl. Studi: DBS, VI, 1960, 829-834; TRE, VI, 1977, 203-205; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968, 261-262; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.*, Oxford, 1977, 182-214; J.N. Birdsall, *The Georgian Version of the Book of Revelation*, Mus 91, 1978, 355-366;

Edizioni: E. Chanidze, Tiflis, 1924 (Ct); R.P. Blake, PO 20, 1929 (Mc); id., PO 24, 1933 (Mt); E. Chanidze, Tiflis, 1945 (vangeli); E. Chanidze, Tiflis, 1947-1948 (framm. dal M. Athos di Gen, Es, Lv, Gdc, Rt, Gb, Is); I. Abuladze, Tiflis, 1950 (At); R.P. Blake-M. Brière, PO 26, 1950 (Gv); M. Brière, PO 27, 1955 (Lc); G. Garitte, Louvain, 1955 (At); K‘. Lort‘R‘ip‘anidze, Tiflis, 1956 (lettere cattoliche); M. Šanidze, Tiflis, 1960 (Sal e Odi); I. Imnaichvili, Tiflis, 1961 (Ap); R.P. Blake-M. Brière, PO 29-30, 1961-1963 (Profeti); K. ‘Dzocenidze-K. Daniela, Tiflis, 1974 (lettere cattoliche); B. Outtier, *Un fragment géorgien de la Genèse en onciale*, Mus 90, 1977, 341-346. GDor

10 Versioni arabe

A *Origine e caratteristiche.* Alcune comunità ebraiche e cristiane vivevano nella penisola arabica prima dell'islam e ricorrevano alle parlate arabe nella vita di tutti i giorni anche nelle loro iscrizioni dedicatorie e commemorative. Non esiste tuttavia il minimo indizio dell'uso di una traduzione araba della Bibbia prima di Ḥunayn ibn Iṣḥâq (808-873) che avrebbe tradotto tutta la Scrittura in arabo, probabilmente partendo dalla LXX. Non ci sono pervenute vestigia di questa traduzione anche se il fatto è riportato da Al-Mas‘ûdî, nella sua opera *Kitāb al-Tanbîh wa-al-Išrāf* (ed. M.J. de Goeje, 112), scritta alla fine della sua vita, verso il 956. La più antica versione araba della Bibbia attualmente conosciuta è quella di Saadiah Gaon (882-942), ebreo egiziano, capo (gaon) della scuola rabbinica di Sura in →Babilonia. Questa versione è basata direttamente sull'ebraico, essa ha esercitato una grande influenza sulle traduzioni ebraiche posteriori. Tra i caraiti, Jafet ben Eli ha-Levi (X secolo) ha tradotto in arabo tutto l'AT, e Abu al-Farağ Furqān ibn Asad (XI secolo) ha fatto almeno una traduzione araba dei cinque libri della Torah (manoscritto del British Museum MS 2491). Una traduzione araba del Pentateuco samaritano era già in uso nella prima metà dell'XI secolo. Abû al-Ḥasan al Ṣûri approntò una nuova versione verso il 1100 e, nel XIII secolo, Abû Sa‘îd rivide, in Egitto, una traduzione esistente per fornire un testo sicuro ai suoi correli-

gionari. Le versioni arabe realizzate dai giacobiti, dai nestoriani e dai melchiti sul →siriaco si basano sulla Peshitta, ma anche sulla versione siro-esaplare del Pentateuco. Le più antiche versioni conosciute sono quelle dei melchiti della Palestina, che risalgono ai secoli IX-XI. La versione araba del *Diatessaron* di Taziano risalirebbe a Isa ibn Alī (IX secolo), ma questa informazione, derivata dal manoscritto Bodl. ar. 163, è di dubbio valore e la più antica documentazione certa di questa versione risale al 1107. Bisogna tuttavia notare che le citazioni del NT negli autori arabi cristiani dei secoli IX-XI sembrano provenire, in ogni caso, da una versione fatta sul siriaco prima della fissazione del testo della Peshitta. Le prime traduzioni dal copto fatte in Egitto compaiono agli inizi del X secolo; si moltiplicano nel XIII. Traduzioni arabe sono state fatte anche dal latino. I vangeli sono stati tradotti per i cristiani mozarabici della Spagna da Iṣḥāq ibn Balīšak (Velasquez?) che si è basato su un testo della Vetus Latina. Delle epistole paoline possediamo anche un foglietto arabo-latino del IX secolo. Le traduzioni arabe complete della Bibbia fatte da cristiani sono documentate soltanto dal XVI secolo. Si moltiplicano, in seguito, per iniziativa dei missionari. Una versione totalmente nuova dei Sal, per uso liturgico e pastorale, è stata pubblicata a Gerusalemme nel 1982 col titolo *Sifr al-Mazāmīr*. Essa merita particolare menzione perché si sforza di riprodurre, in un arabo accessibile a tutti, non soltanto il senso ma anche le sonorità e le allitterazioni dell'ebraico, in particolare il procedimento acrofonico utilizzato in alcuni salmi.

B *Influenza ed esemplari.* Questa profusione, che prosegue ai giorni nostri, di versioni arabe riflette da una parte la vitalità delle comunità ebraiche e cristiane di lingua araba e dall'altra la diversità delle loro confessioni (ebrei ortodossi e caraiti; Samaritani; cristiani nestoriani, giacobiti, melchiti, copti, mozarabici, ecc.) e del loro substrato linguistico (siriaco, aramaico, copto, ebraico, greco, latino). Le versioni arabe sono documentate da numerosi manoscritti che raggruppano diverse versioni, donde la complessità del loro studio. I più antichi manoscritti del IX secolo (*Vaticanus arabicus 13;* manoscritto del monastero di Santa Caterina sul Sinai) e certi frammenti potrebbero risalire alla fine dell'VIII secolo.

Bibl. DBS, VI, 807-810.859s; EJ, IV, 863s; TRE, III, 577-587; VI, 207-211; J.N. Derenbourg, *Version arabe du Pentateuque de R. Saadia b. Joseph al-Fayyoumi,* Paris, 1893; M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden,* Frankfurt, 1902, 46-69; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* 1, Roma, 1944, 85-195; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums,* Leiden, 1967-79; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study,* Oxford, 1968, 266-268; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.,* Oxford, 1977, 257-268; K.E. Bailey, *The Arabic Versions of the Bible,* RefR 36, 1982, 3-11. ELip

11 Versione nubiana La Nubia, paese situato a sud dell'Egitto, fu, almeno parzialmente, cristianizzata tra il VI e il XIV secolo. Il nubiano è una lingua cuscitica. Non sono stati ritrovati frammenti nubiani dell'AT. Invece esiste un piccolo numero di frammenti del NT (vangeli e Paolo), senza dubbio tradotti dal greco e non dal copto, come è dimostrato dal fatto che i nomi propri sono dati nella loro forma greca. È difficile lo stato testuale del greco. Bisogna notare che questi frammenti non provengono certamente da una traduzione completa del NT, ma da lezionari.

Bibl. TRE, VI, 1977, 207-211; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.,* Oxford, 1977, 268-274.

12 Versione persiana I cristiani della Persia hanno letto le Scritture da principio in siriaco. Non sappiamo in quale epoca esse furono tradotte in medio-persiano (o lingua pahlevi). Poiché esistono alla fine del V secolo delle traduzioni in persiano delle opere di Diodoro di Tarso e di Teodoro di Mopsuestia, si suppone che la traduzione delle Scritture sia di poco anteriore. Tuttavia nulla è rimasto: solo qualche frammento dei Sal. Questa traduzione è stata fatta dal siriaco.

Bibl. TRE, VI, 1977, 207-211; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.,* Oxford, 1977, 274-279; R. Gulbenkian, *The translation of the four Gospels into Persian,* NZMissW 36, 1980, 186-218.

13 Versione sogdiana La lingua sogdiana è una lingua medio-iraniana, imparentata alla famiglia orientale delle lingue indoeuropee. Era parlata negli anni 500-1000 in Asia centrale. Tra i manoscritti scoperti agli inizi del XX secolo figurano dei documenti cristiani alcuni dei quali sono nestoriani. Si suppone, dunque, che una missione nestoriana abbia avuto luogo in questa regione. Sono stati ritrovati frammenti sogdiani di Dn 2, Sal, Mt, Lc, Gv, 1Cor, Gal. Questa traduzione può essere attribuita al VII secolo; è realizzata sulla Peshitta siriaca. Vi era una traduzione completa della Bibbia, oppure si tratta solamente di traduzioni parziali? La cosa è discussa.

Bibl. TRE, VI, 1977, 210; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.,* Oxford, 1977, 279-281.

14 Versione giudeo-persiana Esiste una versione antica, anteriore all'islam, dell'AT in giudeo-persiano (persiano scritto nella scrittura ebraica)? Le fonti antiche lo affermano, ma poiché i manoscritti che propongono la(e) versione(i) giudeo-persiana(e) non sono anteriori al XIV secolo, è possibile che queste traduzioni siano relativamente recenti.

Bibl. TRE, VI, 1977, 210.

15 Versione albano-caucasica Secondo la tradizione armena gli Albanesi del Caucaso sarebbero stati evangelizzati da due discepoli di Mesrob Machtotz che avrebbero creato un alfabeto apposta per loro. Il vescovo Geremia avrebbe tradotto la Bibbia nella lingua degli Albanesi. Di questa versione non rimane nulla. La Chiesa albanese scomparve nell'XI secolo.

Bibl. B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.,* Oxford, 1977, 282.

16 Versione unnica L'esistenza di questa versione, della quale parla Zaccaria il Retore nella sua *Cronaca* (12,7), non è certa.

Bibl. B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.*, Oxford, 1977, 257.

17 Versione cinese La missione nestoriana degli anni 635 in Cina intraprese la traduzione dei vangeli e di altri libri delle Scritture? È possibile. Non sembra sia stato trovato alcun frammento di questa versione.

Bibl. B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.*, Oxford, 1977, 257.

18 Versione tracia L'esistenza di questa versione dei vangeli resta problematica.

Bibl. B.M. Metzger, *The problematic thracian version of the Gospel*, in R.H. Fischer (ed.), *A Tribute v. Arthur Vööbus*, Chicago, 1977, 337-355.

19 Versioni latine

A *La Vetus Latina.*

a La prima versione "africana". Paolo scrisse in greco ai Romani; questa lingua non era di ostacolo alla diffusione nei porti occidentali; era la lingua sia della classe servile che di quella dirigente. Però, fin dal II secolo si formò un latino dei cristiani diversificato secondo i centri geografici, che riprendeva termini biblici. Si formarono delle tradizioni orali locali intorno a pericopi isolate che, in seguito, influenzarono la diffusione della prima versione scritta. Una Bibbia interna, relativamente coerente, è documentata, per la prima volta prima del 250 a Cartagine, dalle abbondanti citazioni di Cipriano. Alcuni manoscritti dei vangeli del IV secolo (manoscritto Bobiensis=k) e Sap e Sir della Vulgata la conservano in uno stato ancora abbastanza puro. Essa si distingue per il carattere popolare, tanto per il modello greco (testo "occidentale", conosciuto d'altra parte anche in Siria e in Egitto, caratterizzato da glosse e prestiti in punti paralleli) che per il vocabolario e il suo modo di seguire parola per parola il suo modello, contrariamente alle traduzioni intelligenti e libere, care agli ambienti colti. Ciò le dava un aspetto esotico e oscuro; essa parlava a coloro che facevano lo sforzo di familiarizzarsi con questa autorità sacra. Dopo il 180 si vedono i martiri scillitani manifestare il loro attaccamento alle lettere di Paolo; e, più tardi, uno dei delitti che i martiri rifiuteranno di commettere sarà quello di consegnare i testi biblici. Il termine "africana" si riferisce soltanto all'attestazione cartaginese, non suggerisce né il luogo di origine, né il carattere linguistico della versione. Essa, anche se conosciuta solo frammentariamente, è molto importante perché attesta un greco molto arcaico, e perché permette di conoscere la cultura cristiana latina ai suoi inizi. Un solo esemplare di quest'epoca ha più peso di dieci manoscritti posteriori, di cento del Medio Evo i quali sono uno la copia dell'altro.

b Le revisioni "europee". Fin dal III secolo, a Roma, Novaziano riporta un vocabolario biblico molto diverso da quello di Cartagine. Tutti i Padri europei si discostano sempre più dalla Bibbia africana, allineandosi sulle recensioni greche, più severe, sostenute dalle grandi chiese orientali, aderendo più strettamente al pensiero e rendendolo in modo più corretto ed intelligibile, pur senza abbandonare l'aderenza letterale. Per quanti sforzi si facessero per migliorarlo, queste versioni rimanevano ben poco letterarie agli occhi dei letterati all'antica.

I manoscritti dei vangeli, delle epistole, del salterio sono numerosi. Per i libri storici dell'AT non mancano i frammenti; ce ne sono meno per i libri sapienziali e per i Profeti. Ogni esemplare è stato pubblicato; i manoscritti dei vangeli e del salterio sono stati anche oggetto di edizioni cumulative (A. Jülicher, R. Weber). Bisogna, però, aggiungere le innumerevoli citazioni patristiche o liturgiche; molte sono state riunite da P. Sabatier, *Biblorum sacrorum latinae versiones antiquae*. Dal 1949 la *Vetus Latina* di Beuron raggruppa e classifica perfettamente una documentazione immensa, distinguendo le diverse linee di evoluzione. Gen, Sap, la seconda metà del corpo paolino e le epistole cattoliche sono state pubblicate. La seconda metà del secolo IV è la più favorevole agli scambi con l'oriente, soprattutto nell'Italia del nord. I migliori traduttori si sono formati in Palestina o in Egitto, presso le grandi biblioteche. I testi evolvono rapidamente, di decennio in decennio. Un Ilario, un Ambrogio sono in grado di ricorrere direttamente al greco, ma altri si rivolgono a questa revisione in modo sistematico, nei minimi dettagli. L'inconveniente di questa molteplicità di iniziative è la diversità, per non dire la confusione. Le correzioni non erano tutte felici, era difficile apprezzarle, e l'autorità normativa delle Scritture ne soffriva. Agostino, p. es., si mostra molto preoccupato di individuare la versione migliore. Dopo aver sofferto per il livello stilistico di queste Bibbie, egli vi si era profondamente affezionato, ma egli dava importanza alla fedeltà e all'intelligibilità.

B La Vulgata.

a L'opera di Gerolamo. Il principe dei traduttori, nato prima del 350, nella regione di Aquileia, brillante studioso di lettere a Roma, fu conquistato dall'ideale monastico orientale e si ritirò dal 375 al 380 ad Antiochia e a Calcide, dove si perfezionò in greco e in esegesi, e si applicò all'ebraico. Nei successivi cinque anni, a Roma presso il papa Damaso, si specializzò in questo ramo, introducendovi e guidando un gruppo di dame dell'alta società. Intraprese, allora, una revisione dei vangeli latini e del Salterio (oggi perduto). Quando fu eletto papa Siricio, Gerolamo, che si era fatto molti nemici, riparò a Betlemme con Paola e una comunità femminile. Esperto in geografia sacra (→Onomasticon), conoscitore della letteratura esegetica greca (biblioteca di Cesarea) e soprattutto della *Esapla* di Origene, in contatto con rabbini, cominciò a tradurre, dapprima il miglior testo greco, quello di Origene, poi direttamente l'ebraico (o più esattamente le versioni greco-giudaiche di Aquila, di Simmaco e di Teodozione, tenendo d'occhio l'originale, nella misura in cui era in grado di penetrarne i segreti). Questa do-

cumentazione, perduta per noi, fa di lui il primo masoreta di cui conosciamo tutta l'opera. Ben inteso, egli resta fedele alle tradizioni latine radicate nell'uso, soprattutto se esse riguardano il messianismo cristiano; ma la sua fedeltà alla lettera non è, per questo, meno scrupolosa; grazie alle sue fonti, questa traduzione supera di gran lunga, generalmente, le traduzioni moderne più preoccupate di adattarsi al loro pubblico. Questa tensione imbriglia il gusto personale del traduttore e gli dà una qualità molto più sicura che non il brio delle sue lettere o dei suoi romanzi agiografici. L'iniziativa di adottare le tradizioni rabbiniche urtò i più esperti biblisti tra i suoi contemporanei, come Rufino o Agostino, che si attenevano all'abitudine apostolica di appoggiarsi alla LXX. Gerolamo era così convinto della "verità ebraica" che tendeva ad adottare anche il canone rabbinico dell'AT, e traduceva abbastanza malvolentieri certi libri o capitoli deuterocanonici (Tb, Gdt, Est, Dn), rifiutando Sap, Sir, 1-2Mac, Bar. Dopo i vangeli, non portò a termine neppure il NT, lasciando a un discepolo (Rufino il Siro?) il compito di terminare questa revisione sul greco. I commentari che egli aggiunse alla sua traduzione, pur tenendo conto dell'esegesi ebraica, tramandano molto più materiale desunto dai Padri greci, soprattutto da Origene. A questo proposito Gerolamo precisa che egli non fa che trasmettere al mondo latino queste grandi ricchezze, senza necessariamente dirsi d'accordo. L'insieme modifica pertanto l'impressione che si sarebbe potuta avere da una traduzione isolata.

b Fortuna della traduzione di Gerolamo fino al Rinascimento. Malgrado la prefazione dei vangeli di Gerolamo si vanti di avere l'approvazione di papa Damaso, o addirittura di rispondere a un suo invito, le sue traduzioni dall'ebraico non ebbero alcun appoggio ufficiale. Il loro scopo non era quello di occupare un posto nella liturgia o nell'insegnamento ecclesiastico, ma piuttosto di orientare la polemica contro gli Ebrei, ma anche questo sembra più un pretesto per una iniziativa erudita. I soli che, per quanto ne sappiamo, accolsero favorevolmente questa novità, furono i pelagiani, malgrado la personale ostilità di Gerolamo nei loro riguardi. Ancora nel VI secolo, la *Regola del Maestro* segue delle antiche versioni e san Benedetto non ricorre a Gerolamo che per una citazione di Gen; Cassiodoro possiede un manoscritto della recensione esaplare di Gerolamo e un manoscritto della sua traduzione dall'ebraico, ma il suo testo normale è la Vetus Latina, secondo l'uso della Chiesa. In quei tempi vediamo che la Chiesa di Roma si serve, secondo la testimonianza di Gregorio il Grande, di due tipi di testo; infatti Gregorio si basa quasi sempre su Gerolamo, ma ne contamina continuamente la versione con elementi della Vetus Latina ai quali si attiene. La stessa cosa fanno tutti i manoscritti già dal tempo di Pelagio che è contemporaneo di Gerolamo. Su un punto in particolare, il canone biblico, nessuno ebbe il coraggio di seguire i modelli ebraici, e ai manoscritti di Gerolamo venne aggiunta una recensione ben determinata di ciascuno dei deuterocanonici, recensione sovente mal scelta. Non furono nè una particolare competenza scientifica, nè tantomeno una autorità pontificia a decidere queste scelte, ma senza dubbio la scelta fortuita di una Chiesa influente. Alla fine fu la qualità dell'opera di Gerolamo a imporsi. Ben presto, con Isidoro e poi con Beda questa scelta sarà cosciente e deliberata e comporterà l'eliminazione delle recensioni superate. È soprattutto il Salterio, più radicato nella pratica liturgica, quello che più resisterà ai cambiamenti. Numerose Chiese, cominciando da quella di Roma, hanno conservato per molti secoli il loro Salterio locale tollerando solo poche leggere modifiche. La versione di Gerolamo dall'ebraico (Salterio *iuxta Hebraeos*) non è mai riuscito a passare nella pratica liturgica; essa è restata appannaggio degli eruditi, spesso in Salteri doppi o tripli destinati allo studio. La revisione fatta da Gerolamo sul migliore dei testi greci, quello di Origene, anch'essa per lungo tempo destinata agli eruditi, era più vicina ai testi tradizionali e, al tempo di Carlomagno, fu adottata in Gallia; di qui il nome di *Salterio Gallicano* che assunse in seguito quando si diffuse insieme con la liturgia carolingia. Quando il latino cominciò a slittare verso le lingue romanze, i manoscritti di uso corrente, come i manoscritti biblici e liturgici mostrarono la tendenza a seguire lentamente questo movimento. Abbiamo begli esemplari merovingi di questa stupefacente ortografia, mentre in Spagna per una sorta di scrupolo furono eliminati tutti i manoscritti barbari e antichi, anche se poi le tracce del male furono rese palesi dalla reazione che seguì. I manoscritti di correzioni veramente antiche sono rari; in generale, la tradizione ha subito una decadenza. I rimedi furono congetturali e, nove volte su dieci, riportarono alla redazione geronimiana, senza lasciar intravedere alcuna cicatrice; tuttavia, qualche volta, la congettura, intelligente, crea una variante che rischia di contaminare le tradizioni vicine con le quali si stabilisce un rapporto. Infatti ognuno dei manoscritti preziosi era usato quotidianamente ed era oggetto di miglioramenti (le correzioni di seconda mano sono abbondanti ed esistevano anche nei modelli utilizzati dai nostri copisti). Il parallelismo dei luoghi biblici, le citazioni patristiche o liturgiche, la grammatica, gli altri manoscritti nei quali ci si imbatteva, erano una fonte continua di contaminazione. Ma alle tendenze alla diversificazione si opponevano, come per le antiche versioni latine, delle tendenze centripete, soprattutto in periodi di centralizzazione culturale ed ecclesiastica. L'età carolingia vede, ad esempio, diverse edizioni, a Tours (Alcuino), a Orléans (Teodulfo), a corte, a San Gallo. Anche in Spagna si avranno influenti edizioni, così nell'Italia gregoriana e milanese. A seconda delle epoche è l'autorità civile o la gerarchia episcopale ad avere un ruolo importante nel favorire i centri più qualificati, o almeno più capaci di diffondere i loro prodotti. L'ultimo e il più influente di questi centri sarà, dopo le scuole di Laon ("glossa ordinaria" che accompagna l'edizione classica dei teologi), l'università di Parigi dove france-

scani e domenicani fanno a gara, con i loro "Correttori", nel cercare di stabilire un testo standard, selezionato in funzione dell'ebraico, del greco e dei Padri. Approntato con intelligenza, questo testo della Sorbona si avvicina già sensibilmente a quello che sarà stabilito dalle edizioni critiche moderne. È dotato di strumenti di lavoro quali una divisione uniforme in capitoli che permette le citazioni; Stefano Langton (morto nel 1228) sarà il principale artefice di questa edizione. Si stabiliscono poi delle concordanze, dei correttori che denunciano le lezioni sbagliate (→Medioevo occidentale e Bibbia). Ruggero Bacone sembra essere stato il primo a chiamare *Vulgata,* "(edizione) divulgata", la Bibbia di Gerolamo, riservando questa definizione, che non era di adulazione, alle recensioni antiche che egli contrapponeva alla sua opera. Nel 1452, infine, la monumentale Bibbia latina con la quale, a Magonza, Gutenberg inaugurò l'arte dela stampa riprodusse il testo dell'università di Parigi. Le successive stampe riprodussero, quasi sempre, questa recensione fino allo sforzo, ostacolato dalla Sorbona, di Robert Estienne che, dal 1528 cominciò a consultare i manoscritti antichi. Alcuni riformati, a Norimberga, proposero a partire dal 1522 delle correzioni sull'ebraico.

c La Riforma e Trento. L'umanesimo reagì alla cultura medievale. Già nel 1440 L. Valla aveva redatto le sue *Adnotationes* contro la Vulgata; Erasmo tradusse il NT (1516); Sante Pagnini l'AT dall'ebraico (1527) e altri. La mancanza di sicurezza sembrava minare le basi stesse della rivelazione. Dobbiamo all'umanista e teologo di Lovanio, J. Driedo, la riflessione più attenta sull'autorità dei diversi testi: *De ecclesiasticis scriptoris* (1535) che rendeva giustizia agli originali, ma sottolineava, secondo il punto di vista cattolico, che le versioni delle quali si era servita la Chiesa per elaborare la sua dottrina non potevano essere, dal punto di vista religioso, erronee e rimesse in questione. Fu la sua opera che, malgrado l'influenza umanista sulla Curia, influenzò il Concilio di Trento (8 aprile 1546); il decreto *Tametsi* non faceva cenno alla scienza di Gerolamo, ma all'uso della Chiesa e demandò alla Santa Sede di approntare un'edizione ufficiale di questa Vulgata "autentica" (in questo senso). Il lavoro critico fu così accurato e così lento, che solo nel 1590, con un intervento autoritario e sbrigativo, Sisto V promulgò un volume pieno di difetti. Essendo egli morto nel corso di questi avvenimenti, l'edizione venne immediatamente soppressa e sostituita, nel 1592 sotto Clemente VIII, dalla "Sisto-Clementina", che rimase in uso presso i cattolici, senza variazioni, fino ai tempi più recenti.

d Le edizioni critiche della Neovulgata.

L'atteggiamento tridentino, in favore di questa Bibbia ufficiale, ebbe, per molti secoli, un effetto conservatore sulla diffusione della Bibbia tra i cattolici (non ci si fidava della versione in lingua "volgare"), e frenò, anche presso gli specialisti, l'accesso agli originali. L'errore, più che alla Vulgata, era da attribuirsi a un insieme di fattori culturali che ebbero una lenta evoluzione. Rimane ancora un certo rancore presso gli esegeti che esitano a prestare alle versioni latine la stessa attenzione che ai targum o alle versioni orientali, mentre ci si potrebbe attendere, con una buona metodologia, degli apporti di grande valore. Non solo esse ricalcano gli originali con più precisione delle versioni moderne, ma sono anche all'origine di tutta la cultura cristiana d'Occidente, liturgia, teologia, spiritualità, arte; e ancor più, di tutto ciò che è improntato alla Bibbia, tanto che questa interpretazione latina tradizionale rappresenta una parte considerevole dell'eredità occidentale. Sono state le edizioni critiche, in seguito agli studi fatti sui preziosi manoscritti, che hanno rimesso in luce l'importanza della Vulgata. Il NT è stato pubblicato a Oxford da J. Wordsworth (con H.J. White e poi H.F.D. Sparks) (1889-1954). L'abbazia san Gerolamo di Roma pubblica, per incarico della Santa Sede, la *Bibbia sacra* (1926-), cioè l'AT. Il rinnovamento nell'intelligenza filologica del tardo latino e del latino dei cristiani ha rivelato che le principali critiche rivolte alla lingua biblica latina derivavano dall'ignoranza della sua specificità e da una inconsapevole riconduzione alla tradizione classica. Concetti come *testamentum* o *misericordia* sono in realtà strettamente aderenti alle realtà bibliche, e, nello stesso tempo, illuminano l'AT attraverso il NT. Chi ha confidenza con la Bibbia latina risale ai significati originali, grazie ai parallelismi, ma anche con lo studio del greco biblico, come è il caso del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.*

Bibl. Studi e introduzioni: oltre alle introduzioni ai voll. della *Vetus Latina* di Beuron e il *Bulletin de la Bible latine* (Suppl. della *Revue Bénédictine*), CHB, I-II; K. Aland, *Die alten Übersetzungen des N.T., die Kirchenväterzitate und Lektionare,* Berlin, 1972; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.,* Oxford, 1977, 285-374; J. Fontaine-C. Pietri (ed.), *Le monde latin et la Bible,* BTT 2, 1985; B. Fischer, *Lateinische Bibelhandschriften im Frühen Mittelalter,* Freiburg, 1985. [J. Gribomont, *Les plus anciennes traductions latines,* in J. Fontaine-C. Pietri (éd.), *Le monde latin antique et la Bible* (= Bible de Tous les Temps 2), Paris, 1985, 43-65].

Edizioni della *Vetus Latina:* oltre ai voll. editi dalla *Vetus Latina* di Beuron, P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae,* Reims, 1743-1749 (anast.: Turnhout, 1976); A. Jülicher et al., *Itala in altlateinischer Überlieferung,* Berlin, 1938-1963 (1970-1976²; sinottici); R. Weber, *Le Psautier romain et les anciens Psautiers latins,* Roma, 1953.

Edizioni della Vulgata: oltre alla *Biblia Sacra* dell'abbazia "San Girolamo" (1926ss); J. Wordsworth-H.J. Whits-H.F.D. Sparks, Oxford, 1889-1954 (NT); R. Weber, *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem,* Stuttgart, 1983³ (*editio minor* con apparato succinto della *Biblia sacra* dell'abbazia "San Girolamo").

JGri

20 Versione gotica

A *Origine.* Verso il 350 Ulfila (o Ulphilas), vescovo ariano dei Goti, che si era stabilito in Mesia, utilizzando un alfabeto che aveva creato partendo dal-

l'alfabeto greco e dall'alfabeto runico, tradusse la Bibbia dal greco. È difficile stabilire se egli abbia avuto dei collaboratori.

B *Caratteristiche.* L'AT è noto soltanto per alcuni frammenti (estratti di Gen 5; Sal 52,2-3 e Ne 5-7) che sembrano in rapporto un po' con la "recensione lucianea" e un po' con il codice Alessandrino greco. Secondo lo storico ariano Filostorgio, Ulfila avrebbe omesso la traduzione dei libri dei Re (1-2Sam; 1-2Re) per non accentuare l'ardore bellicoso delle sue pecorelle. I vangeli sono noti prima di tutto attraverso il celebre codice Argenteus del VI secolo, conservato a Uppsala. Frammenti di Matteo, Luca e delle epistole di Paolo si possono leggere in altri sei manoscritti (di cui cinque palinsesti). Il testo della versione gotica si avvicina a quello del codice Beza (testo "occidentale"). La versione gotica è letterale: una parola greca è tradotta con la medesima parola gotica e ogni parola greca è tradotta; la versione segue l'ordine delle parole in greco.

C *Influenza.* La versione gotica, contemporanea delle iscrizioni runiche, rappresenta, con le più antiche fra queste, l'unica testimonianza della lingua dei Germani dell'epoca delle invasioni. Ma, mentre le iscrizioni runiche sono sovente molto brevi e oscure, la versione di Ulfila fornisce al filologo un campione vasto, il cui significato può essere stabilito perfettamente grazie al confronto con il testo greco; tuttavia, per lo studio linguistico la versione gotica presenta l'inconveniente di qualunque traduzione: ha subito l'influsso della lingua di partenza, in questo caso il greco. Come avvenne per gli invasori germanici che conquistarono un vasto territorio, ma furono soggiogati sul piano culturale, dalla civilizzazione più evoluta dei paesi conquistati, così la versione gotica della Bibbia si affermò su un territorio molto esteso (fino in Italia e addirittura in Egitto), ma sembra aver ceduto rapidamente il passo alle versioni latine, più prestigiose e forse meno compromesse con l'arianesimo. Non c'è da stupirsi, quindi, che la versione gotica ci sia nota soltanto in meno di dieci manoscritti o frammenti di manoscritti, la maggior parte dei quali è costituita da palinsesti (Biblioteca Ambrosiana di Milano) che risalgono al V-VI secolo, segno che a quest'epoca la versione gotica era già caduta in disuso.

Bibl. Studi: TRE, VI, 211-213; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study,* Oxford, 1968, 258-259; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.,* Oxford, 1977, 375-393.

Edizioni: W. Streitberg, Heidelberg, 1965.

21 Versione in paleo-slavo

A *Origine e caratteristiche.* Servendosi dell'alfabeto glagolitico (antenato del cirillico) che aveva elaborato egli stesso, Cirillo (morto nell'869), primo missionario presso gli Slavi ed evangelizzatore della Moravia, con suo fratello Metodio (morto nell'885), tradusse in paleo-slavo i Sal, e, forse, altri libri biblici; il resto della versione fu compiuta da Metodio. Gli specialisti non sono d'accordo sull'esemplare della versione greca della LXX utilizzata dai due fratelli. È comunque certo che nel corso dei secoli questa versione ha subito numerosi rimaneggiamenti e che molti libri sono stati tradotti di nuovo dal greco o addirittura dall'ebraico (Est), o dal latino della Vulgata (Esd, Ne, 1-2Cr, probabilmente mancanti nella versione primitiva); in tal modo, la versione di Cirillo e Metodio, eccettuati forse il Pentateuco e i Sal, ha lasciato il posto a un mosaico di testi di autori, di epoche e di origine diversi.

B *Influenza ed esemplari.* Bibbia ufficiale delle Chiese ortodosse di lingua slava (con le traduzioni in dialetto), la versione in paleo-slavo è testimoniata da numerosi manoscritti, generalmente tardivi: il più antico è il codice Zografense del X o XI secolo, conservato a Leningrado che contiene i quattro vangeli. I manoscritti più antichi dell'AT risalgono all'XI secolo.

Bibl. TRE, VI, 213-216; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study,* Oxford, 1968, 262-263; B.M. Metzger, *The early Versions of the N.T.,* Oxford, 1977, 394-442.

GDor-JLong

VERSIONI MEDIEVALI La storia della Bibbia nel Medioevo non è riducibile alla trasmissione dei testi scritti nelle tre "lingue sacre", ebraico greco e latino (→versioni antiche). Abbiamo in questo periodo delle versioni derivate dalla lingua latina e trasmesse nelle lingue vernacolari dell'Occidente medievale; il problema dei testi ebraico e greco, più complesso di quanto in genere non appaia, esula dunque da questo studio.

1 Osservazioni generali La confusione che circonda la Bibbia latina (→versioni antiche) spiega le difficoltà incontrate da traduttori e adattatori della Bibbia e degli apocrifi nel Medioevo e l'incertezza che regna ancor oggi sulle loro fonti. Alcune osservazioni generali introducono l'esposizione storica dei tentativi medievali.

— Le testimonianze antiche dimostrano che gli autori operano sul fronte dei pionieri della cristianità; ed è appunto là che traduzioni e adattamenti sono necessari, mentre nelle zone di lingue romanze esse sono per molto tempo inutili e non compaiono che nel XII secolo.

— Esse vengono elaborate nel testo usato nella regione d'origine sotto la responsabilità di maestri autorizzati (canonici della scuola cattedrale di Lione, per Valdo; maestri di Oxford per la Bibbia in medio-inglese).

— Per questo motivo, e per il fatto che non esiste una versione davvero normativa, autorizzata, le traduzioni mantengono un carattere privato. Questo fatto suggerisce di rivedere le proibizioni alle quali esse furono sottoposte. Tali manifestazioni periodiche di sfiducia sono talvolta intese a ristabilire una disciplina interna in un ordine religioso (Cistercensi, intorno al 1199) o ad accentuare i controlli su gruppi marginali (Innocenzo III, 1199) o in territori refrattari (concilio di Tolosa, 1229), o a isolare in modo più impermeabile le comunità di religione diffe-

rente (Giacomo I d'Aragona, 1233). In sé queste traduzioni non sono marchiate dal sigillo dell'eresia. — In realtà, i loro autori sono animati da preoccupazioni pratiche e pastorali. Si limitano, in genere, a selezioni di libri (Sal, Ct, libri storici, NT) e sovente alla formula del lezionario. La domanda crescente, da parte della popolazione religiosa, alla fine del Medioevo (monasteri di clausura, beghini e, in particolare, gli ordini militari) viene soddisfatta senza difficoltà, malgrado le Chiese e gli stati dispongano di sistemi di coercizione in grado di bloccare efficacemente le traduzioni.

2 Dal VI secolo alla metà del XII secolo

Nell'Alto Medioevo, nelle zone di cristianizzazione, nascono traduzioni e adattamenti. La celebre Bibbia semi-ariana del goto Ulfila (terzo quarto del III secolo; →versioni antiche) era stata tradotta dal greco; importata dagli invasori in Italia e in Spagna (V-VII secolo), sembra tingersi di caratteri occidentali (vandali?), ma non resiste ai contrattacchi ispirati da Roma. Sono precisamente i missionari venuti da Roma (in particolare sotto Gregorio Magno, morto nel 604) che suscitano le traduzioni più antiche dell'Occidente, nelle isole britanniche e in Irlanda: sono brevi glosse che accompagnano i Sal e i vangeli, sulla base di un testo della Vetus Latina, e poi, a partire dagli inizi dell'VIII secolo, una Vulgata ("testo irlandese"); la parte essenziale è contenuta nei manoscritti Würzburg, S.B., M.p.th.f. 12 e Milano, Ambr C 301 inf. Queste prime esperienze ebbero una grande influenza sul continente dove furono introdotte nell'VIII secolo e agli inizi del IX. Di una vera e propria traduzione dei libri biblici non resta alcuna traccia, anche se a Beda il Venerabile (morto nel 735) si attribuisce una traduzione incompleta di Gv in inglese antico. Il genere tradizionale della poesia biblica è risuscitato dai monaci di Whitby: Caedmon (fine dell'VIII secolo) ne è un illustre esempio, anche se nessuna delle opere può essergli attribuita con sicurezza.

Il risveglio carolingio con le sue indicazioni sull'insegnamento dei laici moltiplica le iniziative: in realtà esse provengono dall'organizzazione monastica in stretto contatto con la corte imperiale. Le Bibbie latine originarie di Tours e St-Amand influenzano dei traduttori in antico alto-tedesco, a Reichenau, a Mondsee, a Salisburgo: i frammenti di Matt (Mondsee, fine dell'VIII secolo), la glossa interlineare di Reichenau per i Sal e i Sal detti *di Wachtendonck* (intorno all'800, provenienti dai dintorni di Krefeld e realizzati su un modello alto-tedesco) ne sono una testimonianza. È evidente la preoccupazione di una traduzione molto letterale, senza dubbio per motivi scolastici. Tuttavia la predicazione e l'affermarsi della catechesi sembrano poggiare piuttosto su altri due generi letterari: da una parte il *Diatessaron* di Taziano, dall'altra la poesia biblica, il cui principale centro carolingio deve essere stata la grande abbazia sassone di Fulda. Il *Diatessaron*, che potrebbe essere stato controllato su una Vulgata riveduta, la *Genesi* in antico sassone e anche *Heliand* (una "vita di Cristo") provengono da questa regione e sono della seconda parte del IX secolo, periodo di intensa attività esegetica a Fulda. Questi due generi letterari hanno esercitato sui cristiani un influsso senza dubbio più profondo delle traduzioni fedeli. Il *Diatessaron* può dunque essere la fonte di numerose traduzioni ulteriori dei vangeli, mentre i grandi poemi, che assumono un tono epico, circolano tranquillamente all'interno di una cultura essenzialmente orale. Pedagogia e catechesi contano più della qualità di una traduzione. Così l'autore la carica di considerazioni dottrinali: è quello che fa Ottfried di Wissemburg nel suo *Evangeliario* (verso l'870, in antico alto-tedesco), in realtà, una "vita di Cristo". Il NT si presta poco all'epica, richiede piuttosto la parafrasi in versi; un frammento di Reichenau rivela, intorno al 900, una trascrizione poetica di un dialogo tra *Cristo e la Samaritana* destinato all'uso liturgico per la Quaresima, simile a quello del Sal 138.

Il prestigio della cultura carolingia colpisce l'Inghilterra. Il re Alfredo (morto nel 901) finanzia una vasta impresa di traduzione. Esistevano già dei Sal glossati, in inglese antico (*Vespasian Psalter,* metà del IX secolo), ma ad Alfredo risale, forse, una parte del *Salterio di Parigi* (Sal 1-50; manoscritto della metà dell'XI secolo) in prosa. Nascono in questo periodo in Inghilterra grandi poemi biblici: la *Genesi B* della fine del IX secolo sembra ispirata alla *Genesi* in antico sassone; con lei si afferma un ciclo veterotestamentario, in conformità al programma politico degli Anglo-Sassoni (il *Codice* di Afrendo cita Es 20-22). Seguono, nel X secolo, le parafrasi di Es (legate alla liturgia battesimale), di Gdt e di Dn. In Irlanda una *Storia biblica* (Oxford, Bodl., Rawl. B 502) e una *Storia di Eva* (dublino, R.I.A., Stowe B.IV.2) illustrano questa corrente del X secolo.

Nel corso del X secolo, intanto, si delinea in Inghilterra un movimento importante; esso si spiega senza dubbio con la riforma benedettina.Il monaco Aelfric di Eynsham (morto nel 1020 ca.) traduce il Pentateuco e Gs (Gen 26s sarebbe opera di Byrthferth, monaco di Ramsay, verso l'anno 1000), poi Gdc, 1-2Re, Est, Gdt, 1-2Mac; le sue traduzioni, o piuttosto adattamenti, hanno una destinazione omiletica, fissano le regole di una morale, per incarico di grandi personalità. Un tale programma giustifica la selezione dell'AT (che segue un testo influenzato dalla Vetus Latina più di quanto non si creda). La scelta pastorale di Aelfric spinge verso una traduzione fedele al significato della Scrittura; questo orientamento si può notare chiaramente nei tentativi di traduzione letterale. Si glossano dunque per l'uso liturgico dei manoscritti celebri (*Vangeli di Lindisfarne,* fine del VII secolo; *Vangeli di Rushwarth,* ca. 800, entrambi del nord dell'Inghilterra), dei Salteri (Salisbury, Cath, 150:; testo latino e inglese antico del Salterio gallicano, verso il 975). Appare una versione del vangelo in sassone occidentale (Inghilterra del sud), di interpretazione non semplice a causa dei ritocchi dell'XI-XII secolo.

Sul continente la dominante veterotestamentaria si mantiene presso i monaci la cui predilezione va sempre ai Sal. Notker, monaco di San Gallo (morto nel

1022), traduce il Salterio, infarcendolo di glosse esegetiche, e Gb (perduto). La sua traduzione del Ct manifesta tuttavia la nascita di una speculazione monastica su questo testo; una nuova traduzione glossata del 1060, di Williram di Ebersberg, ne sottolinea l'ampiezza (manoscritti fino in pieno XV secolo). Si tratta di una traduzione di carattere spirituale nella quale la preoccupazione del significato predomina sulla lettera. L'altra tendenza, quella epica, si mantiene e conosce anche un rinnovamento nell'ultimo terzo del XII secolo nelle corti episcopali, forse nei monasteri femminili della Germania. Rimangono gli *Ezzos Gesang*, poema sulla creazione e la redenzione, scritti dal vescovo Gunther di Bamberga (1057-1065); la *Summa Theologica*, altro poema biblico sugli articoli della fede; la *Wiener Genesis*, modernizzata alla metà del XII secolo nella *Genesi di Millstätt* (entrambe in Carinzia). Dal sudest germanico vengono l'*Esodo di Millstätt* o i *Vorauer Bücher Mosis* che sono testimoni di una preoccupazione più teologica che linguistica. Spesso, però, sembra che si basino più su racconti apocrifi che sulla Vulgata. Gli apocrifi, d'altra parte, potrebbero rappresentare dei veicoli privilegiati della catechesi nei paesi in via di evangelizzazione; in Dalmazia dei monaci tradussero nel X secolo il *Vangelo di Nicodemo* dal latino in slavo (versione lunga, mentre la versione breve fu fatta dal greco). Gli apocrifi invadono la poesia biblica, almeno in Germania e in Austria; Ava (reclusa a Melk? morta nel 1127) ne fa grande uso nel suo *Leben Jesu*, precisamente come la *Mittelfränkische Reinbibel* (inizi del XII secolo), probabilmente in relazione con il primo teatro religioso.

3 XII e XIII secolo A cominciare dalla fine dell'XI secolo si delineano le nuove tendenze di una cultura occidentale svincolatasi dal peso carolingio. Dopo l'anno mille una coscienza nuova dei rapporti tra lo scritto e il vissuto favorisce una forte diffusione del NT. La soppressione delle barriere, accelerata dal movimento di riforma ecclesiale ("gregoriana"), dalle Crociate, dalle trasformazioni dei regni (soprattutto in Francia e in Inghilterra) e da una richiesta proveniente dai gruppi laici, fa sbocciare una letteratura dialettale più libera, volta ai circoli aristocratici e verso le fraternità laiche, talvolta in margine a parole d'ordine ufficiali. Si assiste, infine, all'invasione dell'Europa di una cultura biblica formatosi nelle scuole francesi.

Nel XII secolo l'attività di traduzione è introdotta nei paesi di lingua romanza ai quali si aggiunge, per un certo periodo, l'Inghilterra normanna. L'amore diffuso per il NT non provoca ancora delle traduzioni. I più antichi testi dei vangeli sono destinati alla liturgia: la *Passione di Clermont* (seconda metà del X secolo, in strofe, comprendente i vangeli, At e il *Vangelo di Nicodemo*), poi, verso la metà del XII secolo, Gv 13-18, in provenzale, tratto dalla Vulgata (recensione non "linguadochiana"; manoscritto proveniente dall'abbazia benedettina di Solignac in Haute-Vienne). I Sal sono i primi testi che conoscono una vera traduzione, soprattutto nei centri anglo-normanni, al vertice della nuova cultura. Dai laboratori normanni escono il *Salterio dell'Orne* (frammento, traduzione poco letterale) e, soprattutto, il *Salterio di Montebourg* (letterale); tutti e due contengono una traduzione interlineare del Salterio gallicano del primo quarto del XII secolo, e il secondo viene immediatamente trascritto, leggermente modificato, in Inghilterra, da monaci normanni (*Salterio di Arundel*, del Lincolnshire, metà del XII secolo) e incontra un considerevole successo. Un altro tentativo ha forse luogo a Canterbury, la città dalla quale proviene il *Salterio di Eadwine*, verso il 1120, arricchito da una traduzione interlineare, con glosse, del Salterio ebraico (due manoscritti celebri). Il modello anglo-normanno del *Salterio di Montebourg* (o *Salterio di Oxford*) è ripreso dai compilatori di una traduzione commentata: questo Salterio, che segue la *Glossa* di Pietro Lombardo (1148-1159), fu composto senza dubbio in Vallonia, in ambito cistercense per Lauretta d'Alsazia (due autori vi lavorano verso il 1165 e un altro dopo il 1187). Un'altra manifesta prosecuzione della tradizione veterotestamentaria è la traduzione con glosse di Pr da parte di Sansone di Nanteuil (v. 1150) e la parafrasi di Ct scritta verso il 1176-1181; entrambe sono destinate a dame del regno anglo-normanno e rivelano la comparsa di traduttori al servizio di corti aristocratiche (fatto attestato in Fiandra, contea culturalmente vicina all'Inghilterra, alla corte di Isda di Boulogne per la quale il chierico Silvestro tradusse il Pater, o presso quella del conte Baldovino di Guines). Al di fuori dell'area di influenza anglo-normanna, la corte di Champagne attira poeti adattatori della Bibbia: la contessa Maria si fa dedicare la parafrasi del Sal 44 (*Eructavit*, tra il 1181 e il 1187, dal Salterio gallicano e secondo la *Glossa Ordinaria*) e Gen, messo in versi da Evrat nel 1192-1198. Risale alla seconda metà del XII secolo una elegante traduzione dei *Quattro Libri dei Re* (1-2Sam; 1-2Re), seguita poco dopo da un'altra, più letterale, di 1-2Mac.

I primi tentativi dedicati al NT in lingua romanza nascono in un gruppo marginale: intorno al 1177, il prete Lambert il Balbuziente, di Liegi, avrebbe tradotto At e le epistole paoline (perdute), ma, più sicuramente, il mercante lionese Valdo fece tradurre in francese Sal, i vangeli, le epistole di Paolo e altri scritti, da due canonici di Lione. Tutto ciò è andato perduto, ma le Bibbie valdesi rivalutarono in seguito il nuovo testamento. L'esempio dei catari nel 1200 rivela che almeno gli eretici seguivano la Vulgata ortodossa, in latino, con il Salterio gallicano (la famosa recensione in lingua d'oc è ancora considerata la fonte delle Bibbie valdesi, ma la tesi di Berger dovrebbe essere verificata).

A partire dalla fine del XII secolo il panorama delle traduzioni e degli adattamenti della Bibbia subisce una profonda trasformazione per opera dell'esegesi parigina. Solo uno scritto del NT sfugge a questo impero: Ap. Le traduzioni vernacolari di questo non hanno trovato una collocazione nella corrente scolastica. Sul versante germanico, una prima versione in basso tedesco (Westfalia, 2.600 versi), poi

il poema *Daz hilmelrîche* composto a Windgerg (seconda metà del XII secolo); sul versante anglo-francese una serie di almeno otto versioni di Ap lungo tutto il corso del XIII secolo. Tutti questi testi attendono uno studio accurato delle loro fonti. Le versioni decisamente anglo-normanne dell'Ap seguono, nel secondo quarto del XIII secolo, il modello di Bérengaud, un commentatore monastico degli inizi del XII secolo (?) piuttosto che quello della *Glossa ordinaria* di Parigi. Queste traduzioni, generalmente dotate di glosse, rivelano una tendenza a sdrammatizzare quello che è il testo più violento del NT, e a orientarsi verso una lettura tropologica; non stupisce, dunque, la provenienza aristocratica di questi manoscritti, generalmente ricchissimi. Tuttavia, l'insieme delle traduzioni e degli adattamenti segue i canoni di Parigi che vengono così esportati al di fuori delle scuole. L'influsso scolastico si diffonde grazie anche al modello erudito della *Historia Scolastica* di Pierre le Mangeur, cancelliere di Parigi (1168-1178) e grazie al modello letterario dell'*Aurora* del canonico Pietro Riga (fine del XII secolo). Il testo biblico, Vulgata, si uniforma sempre di più al tipo parigino (a partire dal 1200 circa). Oltre all'influsso scolastico, possiamo rilevare anche quello del romanzo cortese, sul racconto biblico, già dalla metà del XIII secolo (Giacobbe e Giuseppe, in inglese medio, v. 1250; Jehan Malkaraume).

La prima opera di traduzione-adattamento dell'intera Bibbia nasce nella Francia del nord. Si tratta di traduzioni-adattamenti in versi, incuranti della lettera. Tra il 1188 e il 1195 il canonico Ermanno di Valenciennes scrive *Li Romanz de Dieu et de sa mère* (35 manoscritti), compilazione di tendenza mariologica. Segue Goffredo di Parigi la cui *Bible des sept estaz du monde* (1243? 1263?) mescola Bibbia e agiografia; verso la metà del XIII secolo (?) un monaco di St-Denis-en-France compone un'altra Bibbia in versi (B.N., fr. 763), fonte del *Cursor Mundi* inglese (ca. 1290), ma tratta solo Gen, Es, Nm e la leggenda della Croce. Jehan Malkaraume, nello stesso periodo, non esita a includere nella sua Bibbia lunghe parti di romanzi (Benedetto di San Mauro) e l'*Aurora*. Macé della Carità, monaco benedettino, sviluppa fino all'estremo le possibilità del genere e le capacità dell'esegesi parigina, poiché le fonti principali della sua Bibbia (1283-inizi del XIV secolo) sono l'*Aurora*, l'*Historia scolastica* e la *Glossa Ordinaria* (apparentemente nella sua versione definitiva). In prosa l'impresa più importante, a parte le traduzioni parziali (Gb) fatte da San Luigi, fu la *Bibbia del XIII secolo* (ca. 1280): questa traduzione letterale accoglie degli elementi della *Glossa Ordinaria* e segue un testo parigino. Forse d'ispirazione domenicana, essa sottolinea la preminenza, in quest'epoca, delle scuole parigine. Fu forse su questa Bibbia che lavorò Guiart des Moulins, canonico di Aire per scrivere la sua grande *Bible Historiale* (1290-1297: prima versione dei libri storici dell'AT e del NT, poi seconda versione dei libri includendo anche Pr e degli estratti dei libri sapienziali); la sua opera è terminata agli inizi del XIV secolo (aggiunta dei Sal, Gb; per il NT sostituzione con la *Bibbia del XIII secolo?*). Questa *Bible Historiale* conobbe un successo inaudito e fu largamente tradotta al di fuori della Francia. Un altro tipo di adattamento della Bibbia, anch'esso votato ad immenso successo, fu quello della Bibbia in immagini, tra cui la *Bibbia Moralizzata* nelle sue successive versioni, a partire dagli anni 1230 e la *Bibbia dell'Arsenale* (Parigi, Arsenale, 3211), decorata a San Giovanni d'Acri verso il 1250; questo genere era destinato a dare i natali alle *Bibbie dei Poveri* tedesche.

Le opere realizzate in Francia del nord durante il XIII secolo dominano il panorama geografico delle traduzioni e degli adattamenti biblici nell'Europa dell'epoca: diffuse dai vecchi studiosi di Parigi sembrano offuscare la nascita di qualsiasi altra traduzione completa in Europa centrale e settentrionale. Soltanto l'area provenzale, quella catalana e la Spagna mantengono una tradizione propria. Dei vangeli provenzali di influenza catara (?), un NT del sud-ovest della Linguadoca e un altro definito valdese sembrano basati, nella seconda metà del XIII secolo, sulla recensione detta "della Linguadoca" della Vulgata; ma i traduttori si interessano poco all'AT (salvo i "valdesi" o definiti tali, che ne riportano brani succinti). La loro influenza è strettamente limitata al nord (malgrado curiose tracce del loro particolare testo di At e delle epistole di Paolo perfino in Germania). È anche possibile che le versioni provenzali siano all'origine delle Bibbie catalane; per lo meno si sa che Alfonso III d'Aragona, nel 1287, avrebbe fatto eseguire una traduzione completa della Bibbia dal "francese". Molto più originale il caso della Castiglia e del León dove i traduttori riprendono l'antica eredità visigota, i contributi della Vulgata di Cluny e la cultura ebraica, in ogni loro opera. Hermann Alemannus traduce in castigliano i Sal dal latino e dall'ebraico (1240-1258); sembra che un primo NT sia stato realizzato prima della metà del XIII secolo, su un testo visigota e che l'insieme del NT della seconda metà del secolo sia stata realizzata sulla Vulgata di Cluny. Tra il 1252 e il 1284 la *General Estoria*, redatta per ordine di Alfonso X il Saggio, tramanda una versione castigliana della Bibbia quasi completa, fatta sulla Vulgata e sull'ebraico.

Le versioni scolastiche, erudite, se non enciclopediche della Bibbia fanno posto, nel XIII secolo, a iniziative originali dei nuovi ordini religiosi. L'interesse maggiore è rivolto al Ct (*Cantico dei Cantici di San Trudpert*, ad Admont verso il 1260) che alimenta la corrente mistica tra i monaci. Forse in Italia alcune traduzioni vedono la luce sotto l'impulso dei Francescani; se ne conoscono, tuttavia, solo tracce sporadiche in toscano, a partire dalla Vulgata o dal francese (provenzale?): due versioni di At, di cui una letterale, un AT completo, nella seconda metà del XIII secolo, e un *Diatessaron*. L'*Armonia dei Vangeli* è oggetto di un rinnovato favore: in medio-basso-tedesco la *Himmelgartner Evangelienharmonie* della metà del secolo è, con la *Pepysian Gospel Harmony*, la testimonianza più sicura del testo pri-

mitivo di Taziano. Questo genere è rappresentato dal *Leven van Jezus* in medio-olandese (v. 1280-1300) e anticipa gli esercizi della mistica fiamminga e renana. Più curiose, nel loro tono generale, sono le scelte operate dagli ordini militari. Agli albori del XIII secolo alcuni Templari (o Ospedalieri) francesi richiedono la sistemazione di una traduzione in prosa di Gdc che conosce una diffusione indipendente dal resto dell'AT, e forse bisogna attribuire a loro anche le versioni di 1-2Mac (quella di Guglielmo di Belleperche risale al 1250 circa) e i *Frammenti di Berna* così vicini alle "chansons de geste". L'ordine Teutonico commissiona la *Giuditta* tedesca del 1254 (Gdt, Est, Esd, Ne, 1-2Mac), secondo la Vulgata. A poco a poco, la Bibbia impregna lo spirito cavalleresco e poi quello borghese: verso il 1280 Jans Enikel, borghese di Vienna, compone una cronaca universale, tratta dall'AT, poco dopo il tentativo infelice di un altro laico Jacques Maerlant (*Rijmbijbel*, 1271).

4 XIV e XV secolo Il nord e l'est dell'Europa erano rimasti fuori dai grandi movimenti di traduzione della Bibbia; l'impegno di cristianizzazione si consolida, alla fine del Medioevo, con la realizzazione, se non di versioni integrali, almeno di testi considerati importanti. La moda dei Sal non viene meno (*Surtees Psalter*, inizi del XIV secolo; Salterio commentato da Richard Rolle, 1337-1349, in inglese; Salterio polacco di san Floriano per la regina Edvige, prima del 1405). Altrove, viene adattata la *Bible Historiale* francese o le *Bibbie moralizzate* (*Holkham Bible* domenicana, in Inghilterra, ca. 1320-30; *Stjórn* norvegese del 1300-1310; *Eerste Historiebijbel* del Brabante meridionale, verso il 1360). Si compongono, in gran numero, evangeliari per le suore, per i monaci reclusi (Mathias de Beheim, 1343), i conversi (vangeli di Melk, fine del XIV secolo).

La necessità di completare le Bibbie locali diventa imperiosa soprattutto per gli ordini recenti e per i paesi periferici della cristianità. L'ordine di Calatrava affida la cura di una versione in castigliano all'ebreo Mosè Arragel di Guadalajara (1422-1433). In Svezia le Brigidine del XV secolo si servono di parafrasi bibliche, anche se Brigida di Svezia, verso il 1330, era ricorsa all'aiuto del suo erudito confessore Mathias. La prima traduzione ungherese vede la luce per merito di frati Francescani, mentre sembra che la più antica versione ceca sia stata ispirata dai Domenicani, nel 1385.

Le Bibbie dialettali della fine del Medioevo si basano sovente su tentativi precedenti o su testi di lingue simili; inoltre, esse sono generalmente glossate e ospitano volentieri gli apocrifi (verso il 1330, il *Klosterneuburg Evangelienwerk* mescola vangeli, At e il *Vangelo di Nicodemo*). Inesattezze e inclusioni arbitrarie di testi provocano la collera dei preriformatori anche se sono già disponibili traduzioni e adattamenti. Lollardi e Ussiti tradussero di nuovo la Bibbia, forse nella speranza di ritrovare un presunto testo puro. Sono le due versioni successive della Bibbia di Wiclif (1376-1380 e 1390-1396) e altre della Bibbia di Pederov in ceco (1432-1435). La Bibbia di Wiclif conosce una immensa diffusione (circa 230 manoscritti) che non viene frenata neppure dall'interdizione lanciata contro di essa da Arundel (1407): al massimo egli può impedirne una edizione precedente quella di Tyndale (1525).

Gli umanisti ritornarono ai testi originari della Bibbia, ma senza successo in area romanza. In Francia i primi incunaboli riprendono la Bibbia di Guiart de Moulins, appena un po' modernizzata (Parigi, intorno al 1498). In Italia la Bibbia del camaldolese Niccolò Malermi ha grande successo pur essendo solo una compilazione glossata (Venezia, intorno al 1471). La prima edizione spagnola riproduce una traduzione del certosino Bonifacio Ferrer (1396-1402); accettata in forma manoscritta, fu poi proibita e addirittura distrutta nel 1498. La chiesa, infatti, teneva un comportamento diverso secondo i diversi paesi; e anche i riformatori accordavano un'attenzione modesta ai testi primitivi, poiché le prime edizioni svedesi, p. es., sono compilate sulla Bibbia tedesca di Lutero e sulla versione latina di Erasmo.

Bibl. In generc: CHB, II; TRE, VI, 228-276; H.R. Jauss (ed.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, VI, 1-2: La littérature didactique allégorique et satirique*, Heidelberg, 1970; W. Lourdaux-D. Verhelst (ed.), *The Bible and Medieval Culture*, Leuven, 1979; P. Riché-G. Lobrichon (ed.), *Le Moyen Age et la Bible*, BTT 4, 1984.

Versioni francesi e provenzali: P. Wunderli, *Die okzitanischen Bibelübersetzungen des Mittelalters*, Frankfurt, 1969; H.R. Jauss (ed.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, VI, 1-2: La littérature didactique allégorique et satirique*, Heidelberg, 1970; D.A. Sneddon, *The Anglo-Norman Psalters*, Romania 99, 1978, 395-400; T. Hunt, *The Song of Songs and Courtly Literature*, in *Court and Poet. Selected Proceedings of the Third Congress of the International Courtly Literature Society*, Liverpool, 1981, 189-196; P.M. Bogaert, *Adaptations et versions de la Bible en prose (Langue d'oïl)*, in *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-la-Neuve, 1982, 259-277; J.R. Smeets, *Les traductions-adaptations versifiées de la Bible en ancien français*, in *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-la-Neuve, 1982, 249-258; R. Harris, *The Occitan Translations of John XII and XIII-XVII from a Fourteenth-Century Codex*, Philadelphia, 1985.

Versioni inglesi, irlandesi: A.E. Hartung, *A Manual of Writings in Middle English*, II, Hamden Connecticut, 1970; M. MacNamara, *Psalter Text and Psalter Study in the Early Irish Church*, RIAP 73c, 1973, 201-298; M. Larès, *Bible et civilisation anglaise: naissance d'une tradition*, Paris, 1974; D.C. Fowler, *The Bible in early English Literature*, Seattle, 1976.

Versioni tedesche: H. de Boor-R. Newald, *Geschichte der deutschen Literatur*, I, 612, 1960, 52-65, 74-94; II, 1962, 377-389; III, 1962, 482-520; D. Kartschoke, *Altdeutsche Bibeldichtung*, Stuttgart, 1975; P.W. Tax, *Nokter der Deutsche, Der Psalter (Ps. 101-150), die Cantica und die katechetischen Texte*, Tübingen, 1983.

Versioni catalane: J. Perarnau, RCatalT 3, 1978, 17-98.

Versioni slave: J. Kadlec, *Die Bibel im mittelalterlichen Böhmen*, AHDL 39, 1964, 89-109.

Versioni olandese: C.C. de Bruin (ed.), *Corpus Sacrae Scripturae Neerlandicae Medii Aevi*, Leiden, 1970-79.

[Versioni italiane: Una rassegna è riportata in G. Borgonovo, *Per "tradire" (o tradurre) senza inganno. Annotazioni ad una traduzione di Giobbe*, in L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, trad. ed edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= Commenti Biblici), Roma, 1985, 682-741]. GLob

VERSIONI MODERNE DELLA BIBBIA

1 Versioni tedesche Tra il 1466 (prima edizione di una Bibbia in tedesco presso J. Mentelin a Strasburgo) e il 1521, dunque prima di Lutero, furono pubblicate quattordici Bibbie in Hochdeutsch e quattro in Niederdeutsch tradotte dalla Vulgata e relativamente interdipendenti. La più importante è quella uscita dalla stamperia di A. Koberger a Norimberga (1483). Fondata sui testi originali e tappa fondamentale nel tedesco moderno, la traduzione di Martin Lutero (NT: 1522; AT: 1534) fin dall'inizio conobbe una popolarità notevole e fu ripetutamente riveduta e riedita mentre era ancora vivo l'autore; la versione del 1545 è considerata la più "ufficiale". Ciò non impedì la pubblicazione di altre versioni nei diversi ambienti riformati: la Bibbia di Zurigo (Froschauer 1524-1531), le versioni anabattista di Herzer (1529) e calviniste di Parens (1529) o di J. Piscator (Herborn, 1602-4), la Bibbia sociniana di Crell-Stegmann (1630), quelle di Saubert (Helmstedt, 1665), Triller (Amsterdam, 1703), quella pietista di von Zinzendorf (1727) o, ancora, la *Berleburger Bibel* di J.H. Haug (1726-42). Per impulso di Giorgio di Sassonia e di altri sovrani non protestanti furono messe in cantiere delle versioni cattoliche da contrapporre a quella di Lutero: H. Emser (NT: 1527), J. Dietenberger (1534: riveduta da C. Uhlemberg e, nel 1662, da alcuni teologi di Magonza, fu per molto tempo la "Bibbia cattolica" tedesca), J. Eck (1537), Banckart (1547), A. Ehrard (1723), G. Cartier (1751), J. von Weitenauer (1777-81) e quella di H. Braun (1788-97; completata nel 1803 da J.M. Feder, rimaneggiata nel 1830-37 da J.F. Allioli e poi, nel 1899-1901, da A. Arndt, è una delle Bibbie cattoliche più popolari). Nello stesso tempo tra i protestanti vedevano la luce molte traduzioni più scientifiche, addirittura razionaliste: la *Wertheimer Bibel* (J.L. Schmidt; 1735), le Bibbie di J.A. Bengel (1742), W. de Wette-J.C. Augusti (1809-11), C. von Weizsäcker (1882; numerose riedizioni) ecc. Nel XX secolo le traduzioni, revisioni e riedizioni si moltiplicano sia tra i protestanti sia tra i cattolici e gli Ebrei. Possiamo citare solo le più importanti (cfr. Kürzinger). Da parte protestante, citiamo le versioni di Kautzsch-Bertholet (AT Kürziner, 1922), di H. Menge (1923-26; considerata una delle migliori versioni contemporanee tedesche) o la revisione della vecchia versione di Zwingli ad opera del Sinodo delle Chiese del cantone di Zurigo (1931). Da parte cattolica, citiamo le traduzioni di P. Riessler (1924 AT), K. Rösch (NT: Paderborn, 1932), E. Henne (AT; Paderborn, 1936), P. Parsch (monaco di Klostemburg in Austria; la sua traduzione fu ultimata nel 1952), oppure la serie-commentari come la *Herder Bible* (Friburgo, dal 1935), la *Bonner Bibel* (dal 1923), la *Echter Bibel* (Würzburg, dal 1947). È il caso di ricordare anche le eccellenti traduzioni ebraiche tedesche di M. Buber-F. Rosenzweig (1926s), o di H. Torcsymer (= N.H. Tur-Sinaï; Francoforte 1935-37; edizione riveduta: Gerusalemme, 1955s). Sulla scia del Concilio Vaticano II una *Einheitsübersetzung*, cominciata dalla Katholische Bibelanstalt, è stata portata a termine nel 1980, distribuita a un prezzo irrisorio e approvata dai presidenti delle diverse conferenze episcopali cattoliche, ma anche, per il NT e i Sal, dal Consiglio della Chiesa Evangelica, in Germania. La sua destinazione è, a un tempo, pastorale ed ecumenica.

Bibl. CHB, II, 415-436; III, 94-109; TRE, VI, 228-246; W. Stärk-A. Leitzmann, *Die jüdisch-deutschen Bibelübersetzungen*, Frankfurt, 1923; H.W. Beyer, *Luthers Bibelüberstzung*, TRu 1, 1929, 313-360; T. Schwegler, *Die deutschen katholischen Bibelübersetzungen seit Luther*, SchwRu 49, 1949, 503-508; J. Kürzinger, in J. Schmid et al., *Moderne Bibelübersetzungen*, ZKT 82, 1960, 290-293; W. Eichenberger-H. Wendland, *Deutsche Bibeln vor Luther*, Hamburg, 1977; R. Tenberg, *Gedruckte deutschsprachige Bibeln vor Luther; eine Bibliographie der wissenschaftlichen Literatur*, Vestigia 4, 1982, 209s.

2 Versioni inglesi La più antica edizione a stampa di una parte della Bibbia in inglese è una raccolta dei Sal penitenziali curata dal S.J. Fisher (1505). Solo con lo scisma e la Riforma compaiono veramente le edizioni in lingua locale: il NT tradotto dal greco da W. Tyndale viene pubblicato a Colonia e a Worms nel 1525; il suo Pentateuco è pubblicato a Marburgo nel 1530 e Gs nel 1531. Riprendendo questa versione parziale e ispirandosi anche alle Bibbie di Lutero, Zwingli, Pagnini e altri, M. Coverdale, incoraggiato da Enrico VIII, pubblica nel 1535 (Zurigo?) la prima Bibbia inglese completa. Una sintesi delle opere di Tyndale e di Coverdale forma quella che è denominata la *Matthew's* (= pseudonimo di J. Rogers) *Bible* (Aversa?, 1537) di poco modificata da un laico licenziato di Oxford, R. Taverner (1539). Per incarico di T. Cromwell, artefice della Riforma, viene in seguito realizzata una versione ufficiale sotto la direzione di Coverdale: è la *Great Bible* (1539), la cui seconda edizione (1540; altre cinque seguiranno fino al 1542) viene chiamata generalmente *Cranmer's Bible* dalla lunga introduzione-prefazione redatta da questo arcivescovo; il suo Salterio resta quello del *Book of Common Prayer* degli anglicani. Oltre a questa filiazione "tyndaliana" diretta, vi è quella di alcuni calvinisti inglesi, rifugiatisi a Ginevra durante la restaurazione cattolica sotto Maria Tudor, (sotto la direzione di W. Wittingham, cognato di Calvino), la *Geneva Bible* (140 edizioni fino al 1611!). Per far fronte a questo successo di una edizione "indipendente", l'arcivescovo M. Par-

ker, sotto il regno di Elisabetta I, diresse una revisione ufficiale dell'opera di Coverdale: la *Bishop's Bible* (1568), che rimase la versione "standard" fino alla stampa della *King James Version* (KJV) o *Authorized Version* (1611) promossa nel 1604 da Giacomo I Stuart; questa versione fa ricorso ai testi originali, ma deve molto anche alle versioni che l'hanno preceduta, addirittura alla versione cattolica di Reims. Per molti protestanti di lingua inglese essa rimane la Bibbia di riferimento oltre che un modello di lingua inglese classica. Le successive riedizioni dal XVII al XIX secolo non impedirono tuttavia la nascita di traduzioni individuali abbastanza numerose (cfr. IDB, II 768-769). Intraprese da comitati britannici multiconfessionali (anglicani, battisti, metodisti, ecc.) che collaboravano discretamente con altri, americani, la *Revised Version* (ERV) della KJV (1881-1885) e la corrispondente *American Standard Version* (ASV; 1900-1901) non ebbero il successo sperato e furono oggetto di numerose critiche. Invece, la *Revised Standard Version* (RSV), per l'America (NT: 1946; AT: 1952; deuterocanonici: 1957), e la *New English Bible* (NEB; sotto la direzione di C.H. Dodd; NT: 1961; AT: 1970) furono molto meglio accolte; soprattutto la prima venne accettata pressappoco da tutte le correnti, salvo che dai fondamentalisti. Queste versioni si servono di una lingua meno arcaica di quella della KJV e tengono conto delle recenti acquisizioni della critica esegetica. Sono numerose le revisioni o le modernizzazioni recenti: *New American Standard Bible* (1963-1970) sotto l'egida della Lockman Foundation di La Habra (California) che passa per essere attualmente la Bibbia più diffusa negli U.S.A. (vicina alla ASV), la *New World Translation of the Holy Scriptures* (1950-1961; rev. 1971) dei "Testimoni di Geova", *The New International Version* (NIV) concepita in una prospettiva molto ecumenica da 110 studiosi, appartenenti a 33 Chiese diverse (NT: 1973; AT: 1978), e, infine, la *New King James Bible* (NT: 1979; AT: 1982). Accanto a queste versioni patrocinate dalle Chiese, il XX secolo vede anche la pubblicazione di una infinità di traduzioni indipendenti spesso preoccupate di modernizzare ancora di più la lingua; citiamo *The Twentieth Century NT* (1899-1901), la traduzione di J. Moffatt (1922-1926), quella di Smith-Goodspeed (edizione omogeneizzata, Chicago, 1939) o la versione ebraica di Margolis, basata sulla KJV (cfr. Schmid 292-3).

Presso i cattolici inglesi la prima traduzione è quella pubblicata, per iniziativa del futuro cardinale W. Allen, da G. Martin e dai suoi colleghi del Collegio di Reims (NT, 1582) della quale l'AT fu pubblicato solo nel 1609/10 a Douai (donde il suo nome di *Rheims-Douai Bible*). Riveduta da R. Challoner nel 1749-1750 essa è tuttora la Bibbia cattolica ufficiale. Ne esistono delle modernizzazioni: quella promossa nel 1941 (NT) dalla Confraternita della Dottrina Cristiana (Paterson) che portò all'edizione della *New American Bible* (1970). Nel 1966, a Liverpool, è stato realizzato un adattamento inglese della *Bibbia di Gerusalemme* (ed. paperback: 1971). Qualche versione cattolica indipendente si distingue; tra queste, quella di R.A. Knox (1944-1950) o la *Westminster Version* (sotto la direzione di C.A. Lattey) che, al contrario della *Rheims-Douai*, non si basa esclusivamente sulla Vulgata, ma anche sui testi originali.

Bibl. CHB, III, 141-174.361-382; DB, IV, 855-860; IDB, II, 760-771; ISBE³, II, 83-102; W.A. Wright-B.F. Wescott, *A General View of the History of the English Bible*, London, 1905³; H.G. May, *Our English Bible in the Making*, Philadelphia, 1952; H. Pope-S. Bullough, *English Versions of the Bible*, Saint Louis-London, 1952; J. Schmid, ZKT 82, 1960, 293-296; F.F. Bruce, *The English Bible. A history of translations*, London, 1961; J.P. Lewis, *The English Bible from KJV to NIV*, Grand Rapids, 1981; S. Kubo-W.F. Specht, *So Many Versions? 20th century english versions of the Bible*, Grand Rapids, 1983 (edizione riveduta).

3 Versioni spagnole Il primo *Indice* dell'Inquisizione spagnola (1551), che proibiva tutte le traduzioni della Bibbia nella lingua nazionale, portò alla distruzione delle prime versioni stampate come la Bibbia di Bonifacio Ferrer (Valenza 1478) della quale non ci resta che una pagina. Fino al XVIII secolo le versioni spagnole furono pubblicate all'estero da protestanti (F. de Enzinas, NT, Wittemberg, 1543; J. Pèrez de Pineda, NT, Ginevra, 1556; soprattutto la *Bibbia dell'Orso* di C. de Reina, Basilea, 1567/9, rivista nel 1596-1616 da C. Valera, modello della maggior parte delle Bibbie spagnole protestanti posteriori) o da Ebrei (Pentateuco poliglotta pubblicato a Costantinopoli nel 1547, con versione spagnola in caratteri ebraici, presso Eliezer Soncino; la *Bibbia di Ferrara*, 1553 pubblicata dagli Ebrei portoghesi D. Pinel e J. de Vargas). Dopo il 1782 l'ammorbidimento dell'atteggiamento cattolico permise la comparsa di versioni anche in Spagna: il NT di A. Petite (Valladolid, 1785), la Bibbia di F. Sco de San Miguel, futuro vescovo di Segovia (Valenza, 1793), poi quella di F. Torres y Amat, futuro vescovo di Astorga, che ricorre al greco e all'ebraico (1825). Numerose traduzioni cattoliche moderne vedono la luce nel XX secolo in spagnolo (Nacar Fuster-Colunga nel 1944; Bover-Cantera, 1947), in castigliano o in catalano (traduzione dei benedettini di Montserrat). Qualche Bibbia più recente: S. de Ausejo (1976), S. Beneti (*El Evangelio del Pueblo*, Madrid, 1977) o L.A. Schökel e J. Mateos (*Nueva Biblia Española*, 1975), tra una vasta produzione (più di 25 traduzioni del NT negli ultimi vent'anni). Dagli inizi di questo secolo si cominciano a notare diversi tentativi di traduzioni accessibili a tutte le popolazioni di origine spagnola (p. es. il *NT Hispano-Americano* del 1913) in particolare latino-americana anche se questa, la cui lingua è andata sempre più differenziandosi dallo spagnolo, ha prodotto delle versioni sue proprie: Jüncrmann in Cile, 1928; Rèboli (1944) e Straubinger (1943-8) in Argentina; l'edizione pastorale di Ricciardi e Hurault (*La Nueva Biblia Latinoamericana*, 1972). Per finire, segnaliamo le edizioni spagnole della TOB e della Bib-

bia di Gerusalemme (sotto la direzione di J.A. Ubieta, 1967, 1978²).

Bibl. CHB, II, 465-491; III, 125-129.354-355; DB, II, 1952-1965; F. Pérez, *La Biblia en España*, VD 34, 1956, 83-97; B. Gribau-J. Schmid, ZKT 82, 1960, 301-303; J. Bonet i Baltà, *La Biblia en llengua vulgar en els països catalans després de l'autorització emesa per la Inquisició*, RCatalT 4, 1979, 167-212; J. O'Callaghan, *El Nuevo Testamento en las versiones españolas*, Roma, 1982.

4 Versioni francesi

A *Versioni cattoliche* (dal XV al XVIII secolo). La *Bible historiale* di Guiart de Moulins fu stampata per la prima volta a Lione nel 1477. Jean de Rély, confessore di Carlo VIII, ne pubblicò una versione completa (e arricchita del Salterio di Raul de Presles) in una dozzina di edizioni successive tra il 1487 e il 1545. Ma è Jacques Lefèvre d'Etaples che, per primo, ha dato una traduzione letterale integrale della Vulgata (NT nel 1523; AT nel 1528-1530); in essa questo erudito fu allo stesso tempo tradizionalista e innovatore. Innovatore perché qualunque traduzione integrale della Bibbia era mal vista alla Sorbona; tradizionalista, perché, al contrario degli umanisti e dei riformati che non si fidavano che della *veritas hebraica et graeca* ("la verità dell'ebraico per l'AT e del greco per il NT"), Lefèvre preferì la Vulgata di Gerolamo a qualsiasi altro testo di base (pur collazionando talvolta anche l'ebraico e il greco). Nel 1525 la facoltà di teologia dell'università di Parigi, che aveva in sospetto la diffusione delle Scritture tra il popolo, condannò i primi frutti dell'opera di Lefèvre d'Etaples. Questi, ritiratosi a Strasburgo, pubblicò la sua prima traduzione integrale presso un editore francese esiliato ad Anversa (allora città dei Paesi Bassi cattolici, il cui re era Carlo V), tra il 1528 e il 1530, in fascicoli separati e poi in un solo volume nel 1530. Questa Bibbia non venne condannata nelle "Diciassette province" dei Paesi Bassi, al contrario essa fu approvata dall'inquisitore di Mont-de-Marsan, Nicolas Coppin. Nella storia della diffusione della Bibbia francese a stampa il ruolo dell'odierno Belgio e, in particolare, dei Valloni francofoni e dell'università di Lovanio, più "tollerante" della Sorbona, è stato estremamente importante, come hanno messo in luce i recenti studi di J. Fr. Gilmont e di P.M. Bogaert. La Bibbia di Lefèvre, ripubblicata nel 1534, nel 1541, nel 1548, fu proibita da Carlo V nel 1546. Questi incoraggiò contemporaneamente la preparazione di una revisione della Vulgata latina e di una versione fiamminga, e la realizzazione di una nuova versione francese. Questa fu opera di Nicolas de Leuze dell'Hainaut, originario della regione di Ath, e di François van Larben, religioso lionese. La facoltà di teologia supervisionò il loro lavoro che fu finito di stampare nel 1550; vicina alla traduzione di Lefèvre e alla "Bibbia della Spada" (Ginevra, 1540), questa prima "Bibbia di Lovanio", approvata da Carlo V, non sembra che sia stata lanciata sul mercato francese; essa ebbe poco successo e non fu mai ripubblicata. René Benoist, cattolico fervente, ma di spirito aperto, tentò, dopo poco tempo, di dare un certo "sapore cattolico" alle Bibbie protestanti apparse a Ginevra tra il 1536 e il 1560. Munito di un privilegio di Carlo IX e forte dei suoi numerosi appoggi alla Sorbona, Benoist pubblicò la sua traduzione nel 1566. Essa fu subito condannata dall'Università, malgrado diverse correzioni apportatevi nel 1568-69. Benoist fu espulso dalla Sorbona e nel 1575 un breve di Papa Gregorio XII confermò le decisioni dell'università. Come Lefèvre trent'anni prima, Benoist poté "salvare" la sua opera in "Belgio". Assistito dai teologi di Lovanio, tra i quali il celebre Michele di Bay (di Ath; nell'Hainaut) e dall'editore Tourangau residente ad Anversa dal 1548, Cristoforo Plantin pubblicò il NT di Benoist nel luglio del 1567, con privilegio imperiale. Esso fu ripubblicato nel 1573, senza citare il nome dell'autore. Contemporaneamente, nel 1572, a Liegi compariva un'altra edizione del NT di Benoist approvata dal principe vescovo Gérard de Groisbeeck! Finalmente il testo integrale (AT e NT) di Benoist uscì dalle officine di Plantin nel 1578 (ma il lavoro era stato terminato nel 1572), accuratamente riveduto da Jacques de Bay (nipote di Michele) e da altri eruditi fiamminghi. Questa *Bibbia dell'Università di Lovanio* conquisterà, nei decenni a venire e con qualcosa come duecento edizioni successive (delle quali molte a Lione), il mercato francese. L'opera di Benoist riuscì dunque a imporsi in Francia, malgrado l'iniziale opposizione da parte della Sorbona, per via indiretta, attraverso le diciassette Province del nord e grazie alla revisione di alcuni teologi per lo più valloni. Nel 1665 i giansenisti francesi intrapresero una nuova traduzione della Bibbia, che fu principalmente opera di Louis-Isaac Le Maistre de Sacy. Questa versione di Port-Royal fu proibita dal re di Francia già nel 1665. I giansenisti, come Lefèvre e come Benoist prima di loro, affidarono i loro manoscritti agli stampatori del nord. La casa editrice olandese Elzevier si accollò la parte finanziaria e tecnica dell'impresa e un editore di Mons (Hainaut belga), Gaspar Migeot, distribuì nel 1667 questo NT, assicurandosi prima l'approvazione della autorità ecclesiastiche e civili dei Paesi Bassi cattolici. L'opera, proibita in Francia dalle autorità, poi nel 1668 da una bolla di papa Clemente IX, conobbe tuttavia un buon successo editoriale, conservando l'autorizzazione nei Paesi Bassi cattolici, dove tra il 1668 e il 1734 ne furono messe in commercio una quarantina di edizioni. Nel 1668, peraltro, Le Maistre de Sacy fu incoraggiato dal re di Francia a riprendere, con l'assistenza di teologi sicuri e accreditati, la sua traduzione integrale; essa uscì tra il 1672 e il 1696 e fu in seguito ripresa dalla Bibbia di Vence (1748-1750). Nel XVIII secolo vennero pubblicate le traduzioni di Richard Simon (1702) e di Mésenguy (1752).

B *Versioni protestanti* (XVI-XVIII secolo). La prima versione protestante della Bibbia in lingua francese fu quella di Pierre Robert Olivetan, o *Bibbia di Serrière*, pubblicata nel 1535. Nel 1536 l'autore fece stampare a Ginevra una seconda edizione, accolta

nello stesso anno dalla Riforma, del suo NT seguito da Sal nel 1537, poi da Pr, Qo, Ct (1538). La Bibbia di Olivetan subì frequenti revisioni: da David Martin di Utrecht, nel 1707; da Ostervald di Neuchâtel nel 1724; da Matter nel 1842-1849; ecc. La Bibbia detta "della Spada" uscì a Lione nel 1540 e conobbe una seconda edizione a Ginevra nel 1545 con il contributo di Calvino. Le edizioni ginevrine posteriori di questa *Bibbia della Spada* (1560, 1561, 1563) furono arricchite dagli interventi di Louis Budè, Teodoro di Beza e Calvino. Nel 1555 uscì a Basilea l'altra grande versione protestante francese della Bibbia, prima del XIX secolo, quella di Sebastiano Castellion tradotta direttamente dall'ebraico e dal greco. Ebbe minore successo di quella olivetana. Nel 1588 i pastori e i predicatori di Ginevra pubblicarono un'altra revisione della Bibbia di Olivetan, basata principalmente sui contributi delle interpretazioni rabbiniche; questa versione ebbe un immenso successo e ne sono una prova le numerose riedizioni del XVII e del XVIII secolo; la "Venerabile Compagnia" di Ginevra ne ha riveduto il testo nel 1721-1726. Questa *Bibbia di Ginevra* è quella che fu a lungo utilizzata dai protestanti francesi.

C *Versioni francesi del XIX e XX secolo.* Nel XIX secolo, con l'erudizione moderna e con le diverse risorse che essa offre, si sono avute numerose traduzioni francesi della Bibbia tanto da parte cattolica che da parte protestante. Segnaliamo anzitutto tra quelle cattoliche, la Bibbia di J.B. Glaire (Parigi, 1871-1873), fatta dalla Vulgata, e soprattutto quella dell'abate Auguste Crampon (Tournai, 1894-1899) eseguita su differenti versioni, molte volte riveduta, corretta e ripubblicata e che fu per molto tempo l'edizione classica dei cattolici di lingua francese.

Da parte protestante dobbiamo citare la traduzione di E. Reuss (Parigi, 1874-1881) e quella di Louis Segond (Parigi, 1880) che è rimasta popolare fino ai nostri giorni (nelle sue molteplici revisioni). Infine non bisogna dimenticare di citare l'opera degli Ebrei francesi, all'interno della quale si distingue la traduzione di S. Cahen (1831-1835). Nel XX secolo ricorderemo prima di tutto due opere di grande respiro: la *Bibbia di Gerusalemme*, composta sotto la direzione dei professori dell'École Biblique di Gerusalemme e inizialmente concepita dal padre Lagrange (la prima edizione uscì tra il 1948 e il 1955, seguita da numerose edizioni rivedute e/o manuali); la *Bibbia del Centenario*, traduzione della Società Biblica Protestante di Parigi con note testuali e critiche, in 4 volumi, sotto la direzione di Adolphe Lods, pubblicata tra il 1928 e il 1947. A fianco di questa potremmo citare una infinità di nomi e di opere di traduzione, collettive o individuali, tanto che riesce un po' difficile farne un elenco esauriente. Tuttavia ricordiamo la Bibbia del canonico Osty, quella di Bertrand-Monond (protestante), quella del Rabbinato francese (Z. Kahn), quella di Pirot-Clamer (facoltà di Lilla e di Nancy, dal 1934), la *Bibbia Latino-francese* del canonico Verdunoy (Digione 1934s), la Bibbia dei Benedettini di Maredsous (e di Hautecombe, dal 1950), quella della Lega cattolica del Vangelo (sotto la direzione del cardinal Liénart, Parigi 1951), quella, ancora più recente, di Pierre de Beaumont, ecc. Certe traduzioni sono ormai non confessionali (p.es. la *Bible de la Pléiade*, pubblicata tra il 1956 e il 1971, sotto la direzione di Eduard Dhorme per l'AT, di Jean Grosjean per il NT e di André Dupont-Sommer per la letteratura intertestamentaria) o interconfessionali (così, la TOB, *Traduction Œcuménique de la Bible*). Infine, bisogna ricordare l'opera di André Chouraqui che alimenta una visione originale delle traduzioni vetero e neotestamentarie, attenta all'eredità delle tre grandi religioni monoteiste.

Bibl. CHB, III, 113-122.347-352; D. Lortsch, *Histoire de la Bible en France*, Paris, 1910; M.M. Labourdette, *Bibles françaises*, RThom 53, 1953, 653-656; E.P. Arbez, *French Language Translations*, CBQ 17, 1955, 76-87; M.L. Ramlot, *La Bible en français*, RThom 59, 1959, 101-130; M.J. Van Eys, *Bibliographie des Bibles et du Nouveau Testament en langue française des XVe et XVIe siècles*, Nieuwkoop, 1963; M. Bouttier, *Traductions récentes du Nouveau Testament*, ÈTRel 47, 1972, 369-374; C. Wiener, *Récentes traductions françaises de la Bible*, MaisD 118, 1974, 7-28; P.E. Langevin, *Sur trois récentes Bibles françaises*, SciEsprit 27, 1975, 71-90; M. De Certeau, *L'idée de traduction de la Bible au XVIIe siècle: Sacy et Simon*, RechSR 66, 1978, 73-91; P.M. Bogaert, *Les versions françaises de la Bible au XVIe siècle, Sources de controverse et symboles d'unité*, in *Les religions facteurs de paix, facteurs de guerre*, Louvain-la-Neuve, 1979; P.M. Bogaert-J.F. Gilmont, *La première Bible française de Louvain (1550)*, RTLouv 11, 1980, 275-309; J.F. Gilmont, *La Wallonie et la publication des Bibles françaises: XVIe et XVIIe siècles*, in J.E. Humblet, *Jalons pour une histoire religieuse*, Bruxelles, 1982, 85-102; B.T. Chambers, *Bibliography of French Bibles: Fifteeth and Sixteeth Century French-Language Editions of the Scriptures*, Genève, 1983. CCan

5 **Versioni italiane** La prima edizione italiana della Bibbia è quella di Malermi, camaldolese (Venezia, 1471); essa riprende degli antichi manoscritti tradotti della Vulgata. Nel 1530, a Venezia A. Brucioli, sospettato di luteranesimo, traduce tutta la Bibbia in toscano principalmente sulla versione latina del Pagnini (revisione di Durone, a Ginevra, 1562); nel 1536 il domenicano fra Zaccaria pubblica un NT tradotto dal greco, mentre il suo confratello Santi Marmochini porta a termine nel 1538 una versione di tutta la Scrittura. Le riserve espresse dal Concilio di Trento arrestano l'opera di traduzione. Essa viene proseguita all'estero dai riformati: il NT dal calvinista Teofilo (Lione 1551) e, soprattutto, la Bibbia di G. Deodati (Ginevra, 1607; e numerose revisioni fino ai nostri giorni, nei quali è ancora apprezzata). Un decreto di Benedetto XIV (1757) infine autorizza la stampa di Bibbie in lingua nazionale. La versione italiana approvata, dopo qualche esitazione, da Pio VI nel 1778 è quella del futuro arcivescovo di Firenze A. Martini (Torino, 1769-1771; revisione finale: 1782-1792). Conviene ricordare anche la revisione della Bibbia di Malermi di A. Guerra (1773) e una

traduzione della Bibbia di Port-Royal di Le Maistre de Sacy (1775-1785). Nel XIX secolo i traduttori italiani cattolici (De Rossi, 1808-23; Curci, 1879; Minocchi, 1895-1907, tendenza modernista) ed ebrei (Reggio, 1821-1831; Della Torre, 1845; Luzzatti, 1860-65; ecc.), ricorrono al testo ebraico; l'opera di Luzzatti è completata dai rabbini che pubblicano la *Sacra Biblia Volgarizzata* (Rovigo, 1866-78), molto letterale. Nel XX secolo si eseguono numerose traduzioni della Vulgata e dei testi originali. Tra i protestanti, il valdese G. Luzzi riprende la Bibbia di Deodati (1925) dandone una propria versione (1930). Tra i cattolici, bisogna ricordare G. Ricciotti (1923-1949), M. Sales (1911-1931) e E. Tintori (1931), entrambi fedeli alla linea di Martini. A partire dal 1922, sotto la direzione di A. Vaccari, fu pubblicata l'eccellente *Bibbia di Firenze* del Pontificio Istituto Biblico (sui testi originali; numerose edizioni). Segnaliamo anche la *Bibbia della Civiltà Cattolica*, edizione pastorale terminata nel 1974, il *Testo* ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana (Torino, 1980), la versione italiana della TOB, le traduzioni di Nardoni (Firenze, 1964), Galbiati-Penna-Rossano (Torino, 1963), ecc.

Bibl. CHB, II, 452-465; III, 110-113.358-360; DB, II, 1012-1038; J. Carini, *La versione della Bibbia in volgare italiano*, Roma, 1894; A. Penna, ZKT 82, 1960, 306-307; G. Rinaldi, *La Bibbia per noi*, BbbOr 16, 1974, 3-8; L. Pagancili, *Traduzioni italiane del N.T.*, RivB 31, 1983, 435-448. [G. Borgonovo, *Per "tradire" (o tradurre) senza inganno. Annotazioni ad una traduzione di Giobbe*, in L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Diaz, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, trad. ed edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= Commenti Biblici), Roma, 1985, 682-741; C. Buzzetti, *La Bibbia e le sue trasformazioni. Storia delle traduzioni bibliche e riflessioni ermeneutiche* (= LOB 3.4), Brescia, 1984; C. Buzzetti-G.O. Bravi, *Edizioni della Bibbia; versioni nelle lingue parlate con particolare riferimento all'Italia [secc. XV-XVII]*, in R. Fabris (a cura di), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (= La Bibbia nella Storia 17), Bologna, 1992, 23-41].

6 Versioni olandesi Il primo AT stampato fu quello di Delft 1477) largamente basato sulla cosiddetta "seconda" *Historiebijbel* (1359-90). Nel 1513, ad Anversa viene pubblicata una *Bijbel in't Corte*, ampliata nel 1518. La Riforma portò alla pubblicazione di versioni derivate da quella di Lutero, come la Bibbia anonima edita da Jacob van Liesveldt (Anversa, 1526), il NT di J. Pelt (Amsterdam, 1522-23) anch'esso basato sul testo greco di Erasmo, o, ancora, la Bibbia di Emden (1558). Ai calvinisti dobbiamo la *Bijbel in Duyts* (Emden, 1556) e, soprattutto, la traduzione di G. Van Wingen (1552-1569) spesso chiamata *Bijbel van Uilenspiegel* o *Deux-Aes-Bijbel*, versione più o meno ufficiale della chiesa riformata olandese fino al XVIII secolo. A partire dal sinodo di Dort (1618-19) questa decise di adottare una nuova versione, elaborata sui testi originali: è la *Statenvertaling* ("Bibbia degli Stati Generali"), pubblicata a Leiden nel 1637. I cattolici fin dal 1529 pubblicarono numerose versioni, in particolare — opera di professori dell'Università di Lovanio — ad Anversa, presso W. Vorstermann. La traduzione di Nicola van Winghe (Lovanio, 1548), corretta nel 1598 da Moretus sulla Vulgata sisto-clementina, rimase in uso fino al XIX secolo. Le traduzioni cattoliche olandesi di valore, posteriori a queste, sono state quelle di Lipman ('s Hertogenbosch, 1859-61; NT), di Beelen (NT 1859-1909²), la *Professorenbijbel* (1894-1910), quella dell'*Apologetische Vereniging Petrus Canisius* (NT: 1929; AT: 1936-39), la *Willibrordbijbel* della *Katholieke Bijbelstichting* (NT: 1961; AT: 1966-72; versione manuale: 1975), ecc. I protestanti olandesi, invece, hanno utilizzato la Bibbia di Van Hamersveldt (1800), quella di Van der Palm (1818-30), quella molto libera, la *Leidse Vertaling* (1899-1912, 1915²), la traduzione di Brouwer-Obbink (1921-27), ecc. Nel 1952 la *Nederlands Bijbelgenootschap* (NBG) ha pubblicato una revisione della *Statenvertaling (De Nieuwe Vertaling)*, abbastanza contestata, seguita, per reazione, nel 1973 da una ristampa della versione del XVII secolo curata dalla *Gereformeerde Bijbelstichting*, alla quale la NBG ha risposto nel 1977 con una revisione più sobria di quella del 1952.
In un olandese molto più vicino a quello odierno esistono *Groot Nieuws voor U* (1972, in collaborazione cattolici-riformati), *Het Nieuwe Testament in de taal van onze tijd* (1965s) e la traduzione di E. Straat, *De goede boodschap...* (1968). In dialetto frisone esiste la traduzione di Wumkc-Folkertsma (1924-1943) sostituita da *De Nije Fryske Bibeloersetting* (1978); in afrikaans (Sudafrica) abbiamo la *Bybel* di G. Du Tois (1933) riedita in *Nuwe Vertaling* (NT: 1975; Sal: 1979).

Bibl. CHB, III, 122-125.352-354; H. van Druten, *Geschiedenis der Nederlandsche Bibelvertaling*, Rotterdam, 1895-1905; J. van Dodewaard, ZKT 82, 1960, 296-298; J. van Bruggen et al., *Wegwijs in Bijbel Vertalingen*, 's Gravenhage, 1981; W. Poortman, *Bijbel en Prent. I, Boekzaal van de Nederlandse Bijbels*, 's Gravenhage, 1983.

7 Versioni neolatine Lo stesso Medioevo non era del tutto soddisfatto della Vulgata (→versioni antiche). Si cita l'opera del cardinale Adam Easton (morto nel 1397), d'altronde sconosciuto, mentre la versione dei Sal e del NT, intrapresa da Gianozzo Manetti (morto nel 1459) per incarico di papa Nicola V, è andata perduta. Alcuni manoscritti di Oxford, rivelano che nel XIII secolo era già stata intrapresa una traduzione dal testo originale; altrove ci si accontentava di correggere il testo della Vulgata (Lefèvre d'Etaple: epistole paoline nel 1522; Osiander: AT e NT, Norimberga). Specialmente dopo la Riforma si esigevano delle traduzioni sul testo originale fatte in un latino più puro. Conosciamo la versione di Santes Pagnino che tradusse tutto l'AT (Lione 1528; Colonia 1541). La sua traduzione letterale conobbe un tale successo che venne riveduta e ripubblicata tra gli altri da Michel Servet (Lione 1542), da Robert Estienne (che per il NT adottò la versione di Teodoro di Beza, Ginevra, 1557) e Arias

Montanus che la riprese nella sua →poliglotta (Anversa, 1572). Una traduzione ordinata dal Caetano, uscita a Lione nel 1639, era cattiva; quella di Sebastiano Münster era eccellente, fedele ma non servile (Basilea, 1534-35; 1546; ecc.). Un po' più libera, ma più precisa, era la traduzione del collaboratore di Zwingli, Leo Judae (morto nel 1542) la cui opera fu portata a termine da Bibliander (Zurigo, 1543). Altrettanto esatta è la traduzione di Sebastiano Castellion (edizione completa: Basilea, 1534; diverse ristampe). L'opera di Immanuel Tremellius e di suo genero Franciscus Junius (Francoforte, 1575-79) fu più tardi corretta e riedita da Johannes Piscator (edizione completa, 1643-45). Johannes Cocceius uni ai suoi commentari una nuova versione latina (Amsterdam, 1701), mentre il teologo luterano Sebastiano Schmid fece la stessa cosa ad uso degli studiosi (Strasburgo, 1696). →Erasmo tradusse soltanto il NT. Benchè terminata più presto, la sua versione apparve solo nel 1516 in forma rielaborata (corretta nel 1519, 1522, 1527 e 1535). Essa ebbe un enorme successo tra le traduzioni latine e servì come base a nuove versioni in lingua volgare. Dobbiamo citare altresì la traduzione letterale e di tendenza dogmatica di Teodoro di Beza che conobbe più di cento edizioni (Ginevra, 1556, 1565, 1582, ecc.).

8 Versioni portoghesi La più antica edizione biblica in portoghese è una armonia dei vangeli (Lisbona 1495) tradotta da B. Alcabaça sulla *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia.

Nel 1505 la regina Leonora commissionò una traduzione di At, Gc e Gd. Il primo NT pubblicato in portoghese era destinato alle Indie Orientali e uscì ad Amsterdam nel 1681; si trattava di una traduzione fatta da un prete cattolico passato al protestantesimo, Joao Ferreira d'Almeida, il cui AT apparve a Batavia nel 1753, completato da missionari danesi. La prima Bibbia cattolica è quella di Antonio Pereira de Figueiredo (Lisbona 1778-1790), basata sulla Vulgata; essa è rimasta come versione di riferimento. Fu meno apprezzata quella del vescovo di Coimbra, Ioaquin de Nostra Senhora de Nazareth (1845-7; riveduta da Ballester nel 1916). Nel XX secolo compaiono numerose traduzioni soprattutto nel NT e principalmente in Brasile. I cattolici brasiliani (*Liga de Estudios Biblicos* diretta da H. Correia Laurini) hanno pubblicato una Bibbia tradotta dai testi originali (1955s). I loro compatrioti protestanti hanno riveduto la Bibbia d'Almeida pubblicando una *Versão Brasileira* ricalcata sull'ASV (1910-1914; corretta nel 1926) della quale hanno realizzato una versione più arcaicizzante nel 1951-1958. Anche i Battisti hanno realizzato una loro revisione nel 1949 (Rio de Janeiro). Segnaliamo infine la *Biblia Sagrada* (cattolica) pubblicata recentemente (1982) a Petrópolis (Brasile).

Bibl. DB, V, 559-569; S. Berger, *Note sur les Bibles Portugaises*, Romania 28, 1899, 543-558; J. Schmid, ZKT 82, 1960, 305-306.

9 Versioni scandinave In Scandinavia le versioni stampate della Bibbia si servirono poco delle traduzioni fatte nel Medioevo. Christiern Pedersen, il padre della letteratura danese moderna, lavorò sul NT e sui Sal tra il 1514-1515, ma le sue traduzioni furono pubblicate solo nel 1529. Nel 1524 la versione luterana del NT appariva in un danese tinto di svedese (Christiern Vinter e Hans Mikkelsen); non ben accolta dal pubblico è conosciuta sotto il nome di *Christiern's II Nye Testamente*. La stampa reale svedese pubblicò a sua volta nel 1526 una versione svedese, basata sulla traduzione di Lutero e le edizioni di Erasmo, ma anche sulla Vulgata (Olaus Petri e Laurentius Andrea). L'AT fu tradotto più tardivamente dai protestanti scandinavi. Nel 1536 apparve la versione svedese dei libri sapienziali e poetici attribuita a Olaus Petri; nel 1528 il Salterio danese di Frands Vormordsen; quanto al Pentateuco, il primo traduttore danese fu Hans Tavsem (*Det Gamle Testamente*, 1535). A P. Tidemand Richter si deve una versione danese di Sir e Sap (1592). La Svezia fu la prima nazione scandinava a possedere la Bibbia completa nella sua lingua: la *Bibbia di Gustaf Vasa* (Uppsala, 1541), in gran parte opera di Laurentius Petri. Questa fu la versione ufficiale autorizzata fino alla pubblicazione della *Bibbia di Gustaf Adolf* (1618); quest'ultima ne era del resto solo una versione, come lo era anche la *Bibbia di Karl XII* (1703) sostituita, come versione ufficiale, dalla *Bibbia di Gustaf V* (1913). Questo ruolo in Danimarca fu attribuito alla *Bibbia di Christian III* (1550), poi alla *Bibbia di Frederik II* (1589) e alla *Bibbia di Christian IV* (1633), riveduta nel XIX e XX secolo. Ma altre traduzioni furono molto popolari, tra le quali la *Huus-og Reyse Bibel* o quella di Hans Poulsen Resen (1607). Il NT islandese fu pubblicato per la prima volta, tradotto da Oddur Gottskálksson a Roskilde (Danimarca) nel 1540. La Bibbia integrale in islandese apparve nel 1584; il NT seguiva il lavoro di Gottskálksson, mentre l'AT era opera di Gudbrandur Thorláksson, vescovo di Hollar (revisioni: T. Skúlasson, 1644; S. Jönssom, 1738; revisioni nel XX secolo). Nell'insieme dei paesi scandinavi, il lavoro di revisione delle versioni autorizzate proseguì nel corso del XIX e XX secolo, mentre apparivano nuove traduzioni conformi allo spirito e ai metodi dell'edizione moderna (per es. le versioni danesi di Kalkar, 1845-1847; Buhl, AT, 1910; Nyrberg, 1887-1900); furono pubblicate anche versioni cattoliche ed ebree. Il neo-norvegese *(landsmal)* conobbe la sua prima traduzione della Bibbia solo nel 1889-1921; da allora studiosi norvegesi si sono distinti nel campo della traduzione bibblica: Indrebö (1938) e, soprattutto, S. Michelet, S. Mowinckel e N. Messel (Oslo, 1925-44).

Bibl. DB, V, 1876-1878; CHB, III, 141-174.355-358; H. Nielsson, *De islandske Bibeloversaettelser*, in *Studier tilegnede Professor Fr. Buhl*, Copenhagen, 1925, 181-198; *Bidrag til den denske Bibels Historie*, Copenhagen, 1950; E. Milland, *Norske og danske Bibeloversettelser brukt i Norge*, in *F.G. Kenyon, Bibelen, Handskrifter, funn og forskninger*, Oslo, 1951; P.H. Vogel, *Dänische und norweigsche Bibelübersetzungen seit der Reformation*, IKiZ 44, 1954, 73-92; B. Noack-

N.A. Dahl-H. Riesenfeld, ZKT 82, 1960, 309-312; R. Murray, *Bibeln pa svenska 1526-1981; om översättares och tryckares mödor under fem sekler,* Stockholm, 1981.

10 Versioni slave.

A *Versioni slave.* La prima edizione completa della Bibbia in slave (lingua liturgica; →versioni antiche) fu pubblicata a Ostrog nel 1581, partendo da un manoscritto del 1499. Pietro il Grande ne commissionò una revisione nel 1712 che fu terminata sotto il regno di sua figlia; questa "Bibbia di Elisabetta" (1751) è restata la versione ufficiale della Chiesa russa.

B *Versioni russe.* Qualche tentativo di tradurre la Bibbia slava in lingua volgare si manifesta in modo timido e impacciato nel XVI secolo. Bisognerà attendere la fondazione di una Società Biblica a Pietroburgo nel 1813, sotto l'egida dello zar Alessandro I, perché il NT sia tradotto in russo (1821) sotto il controllo del Santo Sinodo e la direzione del futuro metropolita di Mosca, Filarete. Dal 1820 al 1825 si cominciò a tradurre l'AT (da Gen a Rt), ma l'opera fu brutalmente interrotta da Nicola I. Fu ripresa sotto Alessandro II e fu portata a termine una nuova traduzione collettiva del NT, nel 1860, seguita, quindici anni più tardi, dall'AT. Questa versione è sempre in uso, ma ha subito un'importante revisione nel 1956, grazie al patriarca Alexiej. Fuori dall'U.R.S.S., Russi in esilio hanno prodotto altre versioni. In ucraino sono disponibili delle Bibbie di Kulish-Puluj-Levistsky (1869-1903) e un NT di Levitsky (1921).

C *Versioni ceche.* Il primo NT stampato in ceco risale al 1475, la prima Bibbia completa (la quinta in Europa) al 1488 e dipende dalla traduzione di Giovanni Hus. Nel 1506 Pietro Liechtenstein pubblicò una nuova versione, a Venezia, riveduta da J. Jindršky e Tomaš Molek; essa ebbe un grande successo. Per tutto il XVI secolo apparvero numerose altre versioni ceche, ma è necessario insistere su quella dei Fratelli Moravi il cui fondatore fu il vescovo Jan Blahoslav: il NT uscì nel 1564, la Bibbia morava completa uscì a Kralice dal 1579 al 1593. Il suo testo è considerato uno dei più bei gioielli della lingua ceca. In occasione del quattrocentesimo anniversario ne è stata realizzata a Praga (1979) una revisione ecumenica (con la collaborazione dei cattolici). Dopo la sconfitta del protestantesimo (1620: battaglia della Montagna Bianca), le Bibbie riformate furono proibite in Boemia. E nel 1676 l'arcivescovo di Praga incoraggiò una nuova versione cattolica. Realizzata dai gesuiti che non sdegnarono di ricorrere alla Bibbia di Kralice, questa *Bibbia di San Venceslao* apparve nel 1715 (revisione: 1806). Tra i traduttori del XX secolo, citeremo J. Heger (AT, 1955-57), F. Zilka (NT, 1933), J. Hejčl-J.L. Sýkora (1946) e F. Škrabal (NT, 1948).

D *Versioni slovacche.* La traduzione cattolica di J. Palkovič (Gran, 1829-32) è stata sostituita dalla revisione di J. Donoval-R. Oswald (1928). Più recente è il NT di S. Žlatoš e A.J. Surianský (Trnava, 1926) e il NT di T.L. Miklaš (Preszburg, 1952) e la traduzione protestante di J. Roháček (Praga, 1936).

E *Versioni serbo-croate.* Il serbo-croato è una lingua unica, ma, essendo i Serbi ortodossi e i Croati cattolici, è necessario distinguere le versioni serbe e le versioni croate.

a Versioni serbe. Vuk Karadžíc, che in qualche misura ha elevato il serbo(-croato) al rango di lingua letteraria, tradusse il NT nel 1824. Altre traduzioni del XIX secolo: quella del vescovo Atanackovič (1858-60) e quella di G. Danićić (1868). Più moderne sono le versioni del ministro L. Bakotić (1930-33) e il NT di S. Stefanović (1934).

b Versioni croate. Fin dal XV secolo vengono pubblicati dei lezionari comprendenti alcuni passi biblici. I protestanti Konzul e Dalmatin pubblicano nel 1562, a Tubinga, un NT vicino alla traduzione di Lutero. La prima Bibbia cattolica è quella di P. Katančić (1831), seguita da quella di J.M. Škarić (1858-61). Nel XX secolo possiamo citare le traduzioni di F. Zagoda (1925), A. Sović e quella dell'arcivescovo di Sarajevo, Monsignor Šarić che segue da vicino la versione tedesca di Henne (1941-1953).

F *Versioni slovene.* Nell'anno 1555 una grande attività di traduzione pervade gli ambienti protestanti sloveni. J. Dalmatin pubblica, sul modello luterano, una traduzione dell'intera Bibbia (Wittemberg, 1584). Nel XVII secolo la Controriforma cattolica suscita delle traduzioni parziali, ma la prima traduzione cattolica completa è quella di G. Japelj e al. (1784-1802). Un'altra che dobbiamo al vescovo di Laibach, A.A. Wolf (1856-59) segue da vicino la versione tedesca dell'Allioli. Nel dopoguerra si notano numerose opere di traduzione sui testi originali: A. Chraska (Bibbia completa, 1914), F. Jerè, G. Pečnjak e A. Snoj (NT, 1935), M. Slavič (Gen, Gs, 1939) e A.B. Jegliča (NT, 1929).

G *Versioni bulgare.* Le prime traduzioni del NT, nel 1828 (Sapunov-Seraphim, archimandrita Teodoro di Bristica e, soprattutto nel 1840, Neofita Rilski) sono nate in ambiente monastico. La Bibbia integrale viene tradotta sotto gli auspici del Sinodo (1925).

H *Versioni polacche.* Nel 1514 vengono pubblicate in polacco delle versioni di alcuni libri dell'AT e del NT. La prima Bibbia cattolica completa è quella di Cracovia (1561), pubblicata da Jan Leopolita Nicz di Lemberg; il suo autore è sconosciuto ed essa appare per lo meno influenzata dalle versioni luterane. Tra i riformati, il NT viene tradotto (Könisberg, 1553) da Jan Sieklucki (Seklucyan) e S. Murzynowski. Nel 1563 il grande hetman di Lithania, Nicola Radziwill, finanzia una versione di tendenza sociniana: la *Bibbia di Brest-Litowsk.* Altre versioni sociniane sono quelle dell'ebreo Szymon Budny (1570-1572) e quella di M. Czechowic (1577). I calvinisti, da parte loro, produssero la *Bibbia di Danzica* (1606; ancora usata oggi nelle sue molteplici revisioni), mentre la *Bibbia di Brest-Litowsk* venne rinnovata da D. Mikolajewski e da J. Turnowski (sempre a Danzica nel 1632). In seguito alla definitiva vittoria del cattolicesimo, la versione di Cracovia fu sostituita da quella di Jakob Wujek z Wagrowca (1593-1599) che, riveduta dai gesuiti e approvata da

papa Clemente VIII, fu ufficializzata dal sinodo di Piotrkow nel 1607 (numerose revisioni tra cui quelle del 1935 e del 1951-56). Tra le versioni moderne citiamo quelle di J. Kruszyński (1935-39), E. Dabrowski (NT, 1927, 1953[9]), S. Kowaski (NT, 1957) e la recente Bibbia pubblicata nel 1965 a Poznàn (sotto la direzione di B. Tymieckich), con l'approvazione del cardinale Wyszyński. I mariaviti dispongono del NT del loro arcivescovo O.J.M. Michael Kowalski (1928); esistono anche delle versioni destinate agli ebrei polacchi (Cylkow, 1883-1904; J. Mieses, 1931, S. Spitzer, 1937).

Bibl. CHB, III, 129-134; DB, V, 1800-1808; V. Jagič, *Die serbo-kroatischen Übersetzungen der Bibel,* ArchSlPh 34, 1913, 497-532 (completamento di F. Fancev: 532-540); M. Slavič, *Prevodi sv. Pisma v slovenščin,* Zagreb, 1953; J. Merell, *Die Bibel in den böhmischen Landen von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart,* Prag, 1956; L. Stefaniak, *Die polnischen Bibelübersetzungen,* NTS 5, 1958-1959, 328-333; J. Schmid-T.T. Ohm-A. Skrinjar-U. Riedinger-L. Stefaniak, ZKT 82, 1960, 315-320; R. Vorndran, *Südslavische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen,* Tübingen, 1977; M.I. Rizhsky, *Istoriya perevodov Biblii v Rossii,* Novosibirsk, 1978.

11 Versioni in altre lingue europee

A *Versioni estoni.* Dal XVI al XVII secolo le prime versioni del NT sono male accolte o proibite. Nel 1715 viene pubblicata una traduzione del NT nel dialetto settentrionale da H. Gutsleff; nel 1739 esce una eccellente versione della Bibbia, di A. Thor Helle (revisione 1896). Nuove traduzioni vedono la luce durante il periodo di indipendenza (1921-1940) per opera di H. Põld e, dopo l'invasione comunista, la Chiesa in esilio realizza una versione sotto la guida dell'arcivescovo J. Kõpp.

B *Versioni finlandesi.* Il NT, edito nel 1548 (M. Agricola), si avvicina a quello di Lutero. La prima Bibbia completa, pubblicata con il patrocinio di Cristina di Svezia, vede la luce nel 1642. La nuova versione sui testi originali, incoraggiata dal sinodo nazionale, viene pubblicata nel 1933-38.

C *Versioni in greco moderno.* È degna di nota la resistenza fortissima opposta dalla popolazione greca e dalla Chiesa ortodossa alla diffusione delle Scritture in lingua volgare (→ortodossia e Bibbia). Le traduzioni incoraggiate nel XIX secolo dalle Società Bibliche e, agli inizi del XX secolo, dalla regina Olga, provocarono una infinità di proteste. La costituzione del 1910 proibisce la diffusione di traduzioni bibliche non autorizzate. Sono tuttavia ammesse parafrasi del NT (es. quella di P. Trembelas), mentre la Bibbia neogreca di A. Khastoupsis e N. Louvaris (1954-55) non ha incontrato opposizione da parte del Patriarcato Ecumenico o della Chiesa nazionale.

D *Versioni ungheresi.* Le prime edizioni bibliche ungheresi risalgono al 1551-1565 e si debbono al calvinista Gáspár Heltai. Ma bisogna attendere il 1590 per avere tutta la Bibbia tradotta in magiaro, da un altro calvinista, Gáspár Károlyi. Questa versione è stata riveduta dal sinodo della Chiesa calvinista ungherese nel 1975, e ne è stato pubblicato un facsimile nel 1981. La versione cattolica ungherese, opera di György Kaldi, ha visto la luce solo nel 1626 a Vienna (numerose revisioni fino al XX secolo). Nel 1976 la Società di Santo Stefano ha pubblicato una Bibbia ungherese completamente nuova e conforme allo Spirito del Vaticano II. È di recente pubblicazione anche (1975) la traduzione dei Sal di Dénis Farkasfalvy che tiene conto delle scoperte di Qumrân.

E *Versioni lettoni.* La prima Bibbia, opera di E. Glück (1685-9), venne frequentemente riveduta nel XIX e nel XX secolo dai protestanti. I cattolici, a parte i riassunti istoriati di M. Roth (1775) o di G. von Manteuffel (1860), ebbero una Bibbia lettone solo dopo la seconda guerra mondiale, opera di V. Strelevičs.

F *Versioni lituane.* Le prime traduzioni protestanti, realizzate a imitazione di quella — rimasta inedita — di J. Bretke (1590), si debbono a J. Rhesa (Sal; 1625) e al trio J.B. Chylinski, J. Skrodzki, e J.B. Boroymowski (edizione parziale 1660, completa nel XX secolo). La prima Bibbia veramente completa è quella di J. Quandt (1735; edizione riveduta: 1897). I cattolici dovettero accontentarsi per molto tempo di versioni parziali. Il primo NT è del 1816 (J.A. Giedraitis) sulla versione polacca di Wujck. La Bibbia completa è opera di J.J. Skvireckas (1911-1957).

G *Versioni rumene.* La prima edizione luterana comprende i vangeli e i Sal (1560-61). La Bibbia integrale fu stampata in rumeno soltanto nel 1688 (probabilmente una traduzione di N. Milescu). Per desiderio del futuro patriarca Miron Cristea, il grande scrittore Gala Galaction (Grigore Pisculescu) intraprese insieme a Vasile Radu una traduzione moderna, nel 1927 (→letteratura e Bibbia); malgrado qualche contrarietà e qualche contestazione, essa fu terminata nel 1938. Il patriarca Nicodim (Cluj) ha pubblicato nel 1944-45 una propria versione delle Scritture.

H *Diverse.* Altre lingue europee di minore estensione (es. basco, maltese, ecc.) e numerosi dialetti (bretone, manx, piccardo, vallone, occitano, ecc.) hanno avuto, sovente fin da tempi assai lontani (es. versione irlandese di W. O'Donnell; 1595-1603), l'onore di traduzioni bibliche stampate. Non possiamo, in questa sede passare in rivista tutti questi idiomi. Conviene però forse segnalare, nel campo delle traduzioni dialettali, il fondamentale ruolo di promotore che ebbe, nel secolo scorso, il principe Luigi-Luciano Bonaparte.

Bibl. CHB, III, 133-134; J. Schmid et al., ZKT 82, 1960, 307-309.312-315.321-325 (con importanti bibliografie retrospettive); J. Bottyán, *A magyar Biblia évszádai,* Budapest, 1982.

12 Versioni in lingue non europee A partire dal XVI secolo tanto le nazioni protestanti che i paesi cattolici si lanciarono alla conquista economica, politica e religiosa degli "altri mondi". Per necessità di evangelizzazione divenne ben presto necessario

avere delle traduzioni della Bibbia nelle lingue di quei popoli che cominciavano a essere guadagnati al cristianesimo. La prima traduzione biblica in una lingua moderna (e non liturgica) non europea fu opera di Albert Cornelius Ruyl, un agente della Compagnia delle Indie Orientali (Province unite) che tradusse Mt in malese (1629). Fu l'inizio di una ammirevole serie di traduzioni bibliche nelle lingue dell'Asia, dell'Africa e dell'America da parte di missionari protestanti o cattolici, tra i quali gli Olandesi, i Danesi e gli Inglesi si distinsero in modo particolare. Dal 1630 al 1800 apparvero così traduzioni della Bibbia, puntuali, parziali o integrali, in più di 50 lingue: p. es. in massachusetts (lingua indiana dell'America del Nord; 1655), nogai (1659), formosano (1661), tamil (1714), cingalese (1739), esquimese (1744), deccano (1747), turco (1782), mohawk (1787), bengalese (1800), ecc. Così, nel 1800, contando le versioni antiche, la Bibbia era stata tradotta in 71 lingue diverse. Lo sviluppo delle →società bibliche, formatesi dapprima e soprattutto in ambiente protestante, ha permesso la traduzione e la diffusione della Bibbia in centinaia di lingue. Questo straordinario dinamismo e la forte organizzazione dei gruppi protestanti non devono offuscare il lavoro compiuto anche dai missionari cattolici la cui attività di traduzione della Bibbia, tuttavia, seguì talvolta strade diverse (p. es. quelle della liturgia e della catechesi); essi furono e sono appoggiati da organizzazioni efficienti come l'Istituto per la Stampa Missionaria (Parigi).

Oggi, nel 1987, la Bibbia è tradotta parzialmente o completamente in quasi 1.800 lingue. Questo significa che più di nove decimi della popolazione del globo vi ha accesso nella sua lingua madre. Il lavoro non è ancora terminato; restano ancora 2.000, 2.500 lingue o dialetti secondari nei quali le Scritture non sono state ancora in nessun modo tradotte.

Bibl. CHB, III, 383-407; *The Bible Translater*, London et le *Bulletin of the United Bible Societies*, London, (due riviste di United Bible Societies); G. Kilgour, *The Bible throughout the World*, London, 1939; W. Bühlmann-J. Ptuz-G.M. Allegra-B.H. Willeke-B. Schneider, ZKT 82, 1960, 325-332; O. Beguin, *Roman Catholicism and the Bible*, London, 1963, 50-59; E. North, *The Book of a thousand Tongues*, New York-London, 1938 (numerose revisioni); *Scriptures of the World: a compilation of 1603 languages in which at least one Book of the Bible has been published*, Stuttgart, 1976; E.R. Dayton-S. Wilson, *Unreached Peoples '84*, London, 1985. [E.A. Nida-C.R. Taber, *The theory and practice of translation. With special reference to Bible translating* (= Helps for Translators 8), Leiden, 1982² (1964¹); C. Buzzetti, *La Bibbia e le sue trasformazioni. Storia delle traduzioni bibliche e riflessioni ermeneutiche* (= LOB 3.4), Brescia, 1984; E. Bons, *Die Übersetzung der Bibel*, BiKi 45, 1990, 193-99]. CCan

VESCOVO Dal gr. *Episkopos*, "sorvegliante" o "ispettore"; etimologicamente: "colui che scruta, che esamina con la più grande attenzione".

Usata da Paolo a quattro riprese in tre passaggi delle sue lettere (Fil 1,1; 1Tm 3,1 e 2; Tt 1,7), la parola *"episcopos"* può prestarsi a confusione per il fatto stesso che da essa è derivata la parola v., la cui funzione non è chiaramente precisata nel NT. Nell'indirizzo della sua lettera alla comunità cristiana di Filippi, Paolo usa il plurale per menzionare i loro v. e passa direttamente da questi ai diaconi (Fil 1,1); questa doppia particolarità porta a pensare che sotto la penna dell'Apostolo la parola *"episcopos"* designi gli →anziani scelti per essere presbiteri. Invece, nelle sue istruzioni a Timoteo da una parte (1Tm 3,2-13), a Tito dall'altra (Tt 1,5-9), nel precisare le condizioni richieste dai cristiani capaci di accedere alle funzioni ecclesiastiche, Paolo usa il singolare per v. e il plurale per i diaconi; è senz'altro possibile dedurre da questo pasaggio dal plurale al singolare che nelle lettere pastorali scritte alcuni anni dopo la lettera ai cristiani di Filippi l'Apostolo abbia considerato il v. come il capo della comunità che ben presto si chiamerà chiesa locale, dunque come un v. successore degli apostoli e non più come uno degli anziani o dei presbiteri. Sembra infatti che in quest'epoca la successione apostolica, già avviata da alcune promozioni, come quella di Barnaba chiamato "apostolo" allo stesso titolo di Paolo, abbia permesso un insediamento generalizzato di v. là dove lo sviluppo delle comunità cristiane lo esigeva: è ciò che appare dalle *Lettere* di Sant'Ignazio di Antiochia scritte alla fine del I secolo o all'inizio del II e anche dai messaggi ricevuti da Giovanni per gli "angeli" delle sette Chiese d'Asia, quella di Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea (Ap 2,1-3,22).

Bibl. TWNT, II, 595-619; VocThB, 234; G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, 1955; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Bruges, 1956; F.J. Leenhardt, *Les fonctions constitutives de l'Église et de l' "Episcopè" selon le N.T.*, RHPR 47, 1967, 111-149; P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, FoiViv 37, 1967; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, LD 68, 1971; J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le N.T.*, Paris, 1974; P. Grelot, *L'Église et les ministères*, Paris, 1982. [J.D. Zizioulas, *Episkophè et épiskopos dans l'Église primitive. Bref inventaire de la documentation*, Irén 56, 1983, 484-502; R.M. Hübner, *Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche*, in A. Vanhoye et alii, *Das Priestertum in der Einen Kirche. Regensburger ökumenisches Symposion 1985. Im Auftrag der Ökumene-Kommission der DBK. 15.7 bis 21.7.1985*, hrg. von A. Rauch-P. Imhof, Aschaffenburg, 1987, 45-89; J. Blank, *Prete/Vescovo. a) Prospettiva storico-religiosa e teologico-biblica*, in P. Eicher (a cura di), *Enciclopedia teologica*, edizione italiana a cura di G. Francesconi, Brescia, 1989, 781-793]. JMer

VESPA →calabrone.

VESSILLO, STENDARDO In ebr. *nēs, degel;* segno di adunata, specialmente in caso di guerra e più

esattamente di assedio di una città. Fissato su un luogo elevato (la cima di una collina o delle fortificazioni di una città: Ger 4,6; 51,12), lo stendardo era generalmente attaccato a un'asta e posto sulla sommità per meglio radunare le folle e i popoli dispersi o esiliati (Is 5,26; 11,10.12; 62,10). Il vessillo portatile o insegna *(degel)* permetteva a ogni tribù di accamparsi o di avanzare in ordine (Nm 1,52; 2,10). Il →serpente di bronzo sembra esser stato una specie di stendardo (Nm 21,8s); prefigura l'elevazione di Gesù sulla croce (Gv 3,15; 8,28).

Bibl. BRL², 77-79; B. Couroyer, *Le NĒS biblique, signal ou enseigne?,* RB 91, 1984, 5-29. ALem

VESTITO Secondo Gen 3,7.21 gli uomini cominciarono a vestirsi dopo il peccato originale per obbedire al sentimento del pudore. Fatta eccezione per i bambini, la nudità era dunque considerata una vergogna (Gen 9,22s); essa caratterizzava la condizione dei prigionieri, dei deportati, dei fuggiaschi (Is 20,4; Am 2,16; cfr. Mc 14,52). Colui che porta soltanto il v. di sotto è considerato nudo (1Sam 19,24; Is 20,2; Gv 21,7), lo stesso vale per chi è male o insufficientemente vestito, in particolare i poveri (Gb 22,6; 24,7.10; Is 58,7; Mt 25,36s). Le limitate informazioni che la Bibbia ci dà sui v. degli Israeliti, di cui alcuni elementi sono difficili da identificare, possono essere illustrate, con prudenza, attraverso antichi documenti orientali, in particolare dei bassorilievi assiri, e possono essere paragonate ai v. tradizionali dei beduini e dei fellah.

1 Vesti maschili

A *Sottovesti.* La Bibbia menziona molte volte il →perizoma (in eb. *ʾēzôr*), che scendeva dalla cintura fin sotto al ginocchio (Gen 3,7) e che poteva essere di pelle (2Re 1,8; cfr. Gen 3,21? e Mt 3,4) o di lino (Ger 13,1-11). Si poteva indossare anche una specie di camicia (Gdc 14,12; Sal 31,24). Le mutande di lino per nascondere la nudità erano prescritte solo per i sacerdoti (Es 28,42; 39,28).

B *Tunica.* Si portava in genere una →tunica (in eb. *kuttōnet*) di lino o di cotone, con o senza maniche, che poteva arrivare fino al ginocchio. Era possibile alzarla durante il lavoro e durante la marcia stringendo questa tunica con una cintura (in eb. *hăgôr*) nella quale si infilava la →borsa (in eb. *kîs* o *ṣerôr*). Certe tuniche, soprattutto la *kᵉtonet passîm,* erano praticamente →abiti che coprivano tutto il corpo.

C *Mantello.* La veste che si portava sopra, o →mantello, ha molti nomi nella Bibbia ebraica. Essa poteva assomigliare all'odierno *ʿabaje,* tessuto spesso e grossolano, di forma quadrata, spesso rigato, gettato su una o su entrambe le spalle, con due aperture per le braccia. Questo mantello poteva essere importato dall'estero da parte dei ricchi e rappresentare la moda internazionale (Sof 1,8). Il mantello dei poveri non poteva essere dato a pegno per la notte perché costituiva la loro coperta (Es 22,25s; Dt 24,12s). Per il lavoro e per camminare si deponeva il mantello (Mt 24,18; Mc 10,50; Gv 13,4). Era adoperato anche per trasportare alcuni prodotti come la pasta per il pane (Es 12,34), i legumi (2Re 4,39), la carne (Ag 2,12) e i gioielli (Gdc 8,25).

Una speciale sopraveste (in eb. *mᵉʿîl*) portavano i notabili e i re (1Sam 2,19; 18,4; 24,5.12; Esd 9,3.5; Gb 1,20) e i sommi sacerdoti (Es 28,4.31). Poteva essere di bisso (1Cr 15,27).

L' *ʾadderet* era un mantello di prestigio, probabilmente di origine mesopotamica (Gs 7,21-24) e portato dal re di Ninive (Gio 3,6). Questo mantello, che era forse una specie di pellicciotto, era indossato dal profeta Elia (1Re 19,13; 2Re 2,13s) e divenne caratteristico dei profeti (Zc 13,4; cfr. Mt 3,4; 11,8s; Mc 1,6).

2 Vesti femminili Malgrado in Dt 22,5 sia proibito il travestimento, le v. femminili dovevano essere molto simili a quelle degli uomini perché esse sono definite praticamente con gli stessi termini. Le differenze riguardavano forse la lunghezza, la qualità e il colore delle v. Inoltre sembra che le donne portassero, almeno in certe occasioni, un →velo che ricadeva sul viso e soprattutto una specie di scialle che copriva le spalle e la schiena (*miṭpaḥat:* Is 9,22) che, all'occasione, poteva essere utilizzato per trasportare dei prodotti (Rt 3,15): giovani e adulte, le donne ebree rappresentate sui bassorilievi della presa di Lachis portano questo lungo scialle e una lunga tunica (bianca o colorata? Ct 5,3) ed entrambi questi indumenti scendono fino a mezza gamba.

3 Vesti di cerimonia Le vesti di cerimonia si distinguevano senza dubbio soltanto per la qualità del tessuto (Gen 27,15; Mt 22,11s; Lc 15,22) che poteva essere di bisso. Il colore della festa, in particolare nelle vesti dei sacerdoti (→sacerdotali, vesti), era il bianco (Qo 9,8; Mc 9,3; Ap 3,4), ma anche l'azzurro e la porpora (Gdc 8,26; Ger 10,9; Pr 31,22; Lam 4,5; Ez 27,7s) o lo scarlatto (2Sam 1,24; Pr 31,21; Ger 4,30) e, in particolare per le donne, passamanerie e galloni d'oro o d'argento (2Sam 1,24; Sal 45,10.14s; Ez 16,10.13); erano raccomandate le frange al mantello (Dt 22,12), mentre era proibito l'uso di v. fatte con due specie diverse di tessuto (lana e lino) (Lv 19,19; Dt 22,11).

4 Vesti da lutto o di penitenza Il v. di lutto o di penitenza, il →sacco (in eb. *śaq*), era certamente una specie di camicia di crine portata probabilmente con una cintura (Gen 37,34; 2Sam 3,31) e sovente direttamente sul corpo (1Re 21,27), qualche volta sotto altri v. (2Re 6,30); ma generalmente le vesti di sopra erano deposte (Is 32,11; Gio 3,6).

Può darsi che le donne usassero una veste speciale per il lutto fatta con un sacco di colore scuro (cfr. 2Sam 14,2; 21,10; Is 50,3; Bar 5,1). Questa veste da lutto di colore scuro era simile a quella delle vedove (Gen 38,14.19; Gdt 8,5; 10,3).

5 Stracciarsi le vesti Si stracciavano i v. in segno di dolore (2Sam 3,31), di grande tristezza per una sventura (2Sam 13,19; Gb 1,20; 2,12), o di collera e di indignazione, per es. sentendo proferire una minaccia o una bestemmia (Ger 36,24; Mt 26,65; At 14,14; 22,23). Il più delle volte si strappavano le sopravesti (Gen 37,34) o il mantello (Gb 1,20; 2,12),

qualche volta la tunica (2Sam 15,32). Era proibito al sommo sacerdote nel pieno delle sue funzioni strapparsi le vesti e portare il lutto (Lv 21,10-12). L'usanza di strapparsi le vesti potrebbe essere paragonata a quella delle prefiche che si denudavano il busto (cfr. p. es., il sarcofago di Ahiram).

Bibl. BRL², 185-188. AvdB-ALem

VETRO In ebr. *zᵉkôkît,* in gr. *hyalos;* il v. è menzionato in Gb 28,17 con l'oro (cfr. Ap 21,18: "d'oro puro simile a terso cristallo" e 21,21: "di oro puro come cristallo trasparente"). Nell'antichità il v. era molto più prezioso che ai nostri giorni; lo si adoperava per la fabbricazione di coppe, ecc. A Samaria sono stati trovati bottiglie e vasi di v. trasparente. In epoca preromana il v. era colato; questa industria era fiorente in Egitto. In epoca romana fu inventata la soffiatura del v. I prodotti fenici di v. erano celebri (Giuseppe Flavio, B.J. 2,189-191; Tacito, *Storie* 5,7).

Bibl. BHH, I, 573s; BRL, 189-200. AvdB-JCMar

VETUS LATINA →versioni antiche 19.

(1) VIA →strada, via.

(2) VIA In ebr. *šûq* (Pr 7,8; Ct 3,2; Qo 12,4.5) o *ḥûṣ* (2Sam 1,20; Is 51,23; Ger 37,21); nel mondo biblico le v. sono spesso strette, come dimostrano gli scavi archeologici, e chiuse tra le case di un agglomerato (At 9,11); sono stati trovati alcuni passaggi coperti delimitati dai mercati come in 1Re 20,34, paragonabili ai bazar o agli empori delle attuali città dell'Oriente.

Bibl. BRL², 313-317; A.G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique,* I, Parigi, 1939, 286-291. ELip

VICINO, PROSSIMO Nozione relativa la cui portata si precisa in funzione dell'ambiente sociale o religioso, e il cui significato non è perciò sempre lo stesso. Nelle strutture tribali il prossimo è il membro della tribù o di una tribù alleata (Gen 31,32; Gdc 9,18). Era il concittadino o il correligionario nell'idea che si aveva della società all'epoca dell'antico Israele (Is 66,20; Mi 5,7; Ne 5,8). Per gli Esseni, isolati nella loro comunità, il prossimo era un membro della setta (1QS; Giuseppe Flavio, *B.J.* 2,124s). Il giudaismo ortodosso dell'epoca postbiblica e talmudica, poco propenso ai contatti con i gentili, considera generalmente come prossimo il compatriota o il proselito (BabBQ 38a; 113b). Nel giudaismo ellenistico o alessandrino, che aveva relazioni quotidiane con i Greci, il prossimo era, in gradi diversi, ogni concittadino (Sap 12,19; 2Mac 4,35; *Lettera di* →*Aristea*). Tale concezione si è cristallizzata e generalizzata nel cristianesimo primitivo, quando Giudei, greci e barbari, liberi e schiavi, stavano insieme e condividevano la medesima fede (Gal 3,28; Col 3,11; 1Cor 12,13).

Bibl. TWAT, I, 205-210; TWNT, VI, 309; THAT, II, 786-791. ELip

VIGNA →uva, vite, vino.

VINO →uva, vigna, vite.

VIOLENZA Forza incontrollata esercitata sull'uomo dalla natura o dagli eventi o dall'azione malvagia di altri uomini.

1 AT L'AT, che parla spesso della violenza (→guerra, →distruzione, →nemico, →vendetta, →anatema, →odio), usa a questo scopo diverse metafore (→fuoco, →acqua, →sangue, →spada). Gen 1,11 (→origini, storia delle) pone la questione dell'origine della v. nel mondo: essa trae la sua potenza da quella della →vita ricevuta con la creazione, che viene stornata dal suo fine (Gen 6,11-13) come nello stupro (Gen 34,2). Il testo chiave è quello di →Caino e →Abele (Gen 4), punto di partenza di un processo che culmina nel →diluvio. L'uomo, che non riconosce l'ordine voluto da Dio, si costituisce un suo proprio sistema di valori che tenta di imporre agli altri con la →forza. R. Girard (1971) spiega la v. partendo dalla gelosia mimetica per la quale una persona desidera quello che un'altra possiede, mettendo così in pericolo la società; questa si difende designando un →capro espiatorio la cui eliminazione instaura la pace e dà origine alla religione: insieme di miti e di riti destinati a scongiurare una v. ulteriore. Rispondendo alla v. con la non-v., Gesù libera l'umanità dalla religione: all'aggressione sacrificale egli oppone la legge del →perdono che è la vera →salvezza dell'uomo. Né la presentazione di Dio come condottiero che guida il suo popolo alla guerra, né la "guerra santa" della quale parlano Gs e Dt, né la v. della parola profetica, né le terribili →maledizioni del salmista contro i suoi nemici, devono ingannarci: Jahweh non è un Dio della v., ma egli assume l'istinto omicida dell'uomo nel suo disegno di salvezza, accettando che i suoi profeti — e singolarmente il →Servo sofferente (Is 52,13-53,12) — ne siano le vittime e che suo figlio Gesù ne paghi il prezzo con la sua stessa morte in →croce. I libri sapienziali e i Sal attribuiscono la v. agli empi (Sal 10,7; Pr 10,6-11; 21,7), mentre i profeti ne denunciano gli effetti sul popolo e ne smascherano i responsabili (Am 6,3; Ger 20,8; Ez 7,23) i quali hanno creato un tale stato di v. strutturale da rendere inarrestabile il meccanismo aggressivo. Perciò spingono gli uomini alla →conversione invocando la →pace messianica su un popolo incapace di salvarsi da solo.

2 NT Sulla loro scia Gesù intraprende una critica radicale della v.: denuncia gli abusi di potere e la violazione delle coscienze (Mt 23,13-35); libera gli uomini (Lc 4,18-19; 13,15-16); realizza nella sua

persona la figura del Servo sofferente (Lc 22,37; 23,33-46) e invita i suoi discepoli a perdonare (Lc 6,27-38 par.; Mt 18,21-22) e a servire (Mc 10,41-45 par.). Questo atteggiamento non è privo di v.: quella che il Regno di Dio provoca nel credente (Mt 11,12) per i doveri personali che impone, e quella che il credente impone a se stesso per rispondere alla chiamata che gli viene rivolta (Lc 16,16). →non-violenza; →forza, potenza, potere.

Bibl. TWAT, I, 901-919; II, 1050-1061; THAT, I, 583-587; ExWNT, 1, 518-521; EncUn, XVIII, 815-920; H. Frederiksson, *Jahwe als Krieger*, Lund, 1945; P. Biard, *La puissance de Dieu dans la Bible*, Paris, 1960; C.R. North, *Is 40-55. The Suffering Servant of God*, London, 1964; S. Windass, *Le christianisme et la violence*, Paris, 1966; A. Nédoncelle, *Pourquoi Caïn a-t-il tué?*, SciEsprit 20, 1968, 165-170; L. Ruppert, *Der leidende Gerechte*, ForBib 5, 1972; R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972; P.E. Bonnard, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris, 1972, 35-56; L. Ruppert, *Der leidende Gerechte und Seine Feinde*, Würzburg, 1973; A. Feuillet, *Les Poèmes du Serviteur*, in *Études d'exégèse et de théologie biblique*, Paris, 1975, 119-175; R. Bosc, *Évangile, violence et paix*, Paris, 1975; 143, 1982; L. Beirnaert, *La violence homicide. L'histoire de Caïen et d'Abel*, Suppl 119, 1976, 435-444; H.M. Orlinsky, *The So-Called "Servant of the Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah*, in *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, VTS 14, 1977²; D.L. Christensen, *Transformations in the War Oracle in O.T. Prophecy*, Missoula, 1978; P.C. Craigie, *The Problem of War in the O.T.*, Grand Rapids, 1978; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978; R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, München, 1978; P. Chaunu, *La violence de Dieu*, Paris, 1978; J. Guillet, *R. Girard et le sacrifice*, Paris 1979, 91-102; P. Chaunu, *La violence et l'esprit*, CommRevue 5/2, 1980, 2-76; F. Chirpaz, *Enjeux de la violence. Essai sur R. Girard*, Paris, 1980; P. Chaunu, *La violence de la parole*, Christus 106, 1980, 130-215; J. Ebach, *Das Erbe der Gewalt*, Gütersloh, 1980; M.C. Lind, *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in the Ancient Israel*, Scottdale-Kitchener, 1980; P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur*, LD 103, 1981; R. Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, 1982. [A. van der Lingen, *Les guerres de Yahvé* (= LD 139), Paris, 1990; G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane* (= ComStB), Assisi, 1991; P. Beauchamp-D. Vasse, *La violence dans la Bible*, CahÉv n. 76, 1991]. JRad

VIPERA →serpente.

VIRTÙ Traduzione del gr. *dunamis* (Ef 1,21), reso generalmente con "potenza" (→forza, potenza, potere). ABoud

VISCERE In ebr. *mē'îm*, *qereb* o *raḥămîn*. Le v. sono la sede dell'emozione (Gen 43,30; 1Re 3,26) e dei sentimenti di pietà (Is 16,11; 63,15; Ger 31,20), di dolore (Gb 30,27; Lam 1,20) talvolta di →amore (Ct 5,4). Essendo degli organi interni, come il →cuore, le v. hanno delle connotazioni simili a quelle del cuore.

Bibl. TWAT, IV, 1036-1038; TWNT, III, 786-789; É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, 111-113.134-137. ELip

VISIONE

1 AT In "diversi modi" Dio ha parlato agli uomini (Eb 1,1); e in molti modi ha mostrato loro "cose nascoste". Nell'AT vi sono numerose v. come le →apparizioni. Il genere letterario del testo che le riporta presenta due estremi: la descrizione precisa e la finzione narrativa-teologica che presenta, sotto forma di racconto della v., la scoperta di un messaggio e la certezza della sua origine divina. È difficile, se non impossibile, distinguere ciò che nel testo appartiene al primo genere e ciò che appartiene al secondo. I profeti sono i destinatari privilegiati della v. alla quale i loro remoti discendenti, gli apocalittici, aggiungono una nota fantastica, mutuata da Ez e Zc. Alla base della visione vi è questa convinzione: il profeta riceve la comunicazione dei segreti (Am 3,7), del disegno di Dio ("il consiglio" Is 5,19.24), perché egli ha partecipato al suo "consiglio" (1Re 22,19-23; Ger 23,18-22). Dio gli ha parlato ed egli gli parla. È questa partecipazione al consiglio celeste, questa comunicazione della Parola, che gli autori esprimono attraverso il quadro della v.; è importante notare la formula: "vedere una parola" (Is 2,1; Am 1,1; Mi 1,1) o un "oracolo" (Is 13,1; Ab 1,1). La v. è annunciata con il modo "qal" dei verbi *rā'āh* e *ḥāzāh*, "vedere", alla prima persona: "Io vidi". I discepoli dei profeti hanno giocato un ruolo importante nella trascrizione delle loro v.: Ger 1 è composito, frutto di molteplici redazioni, Ez 1 rivela le tracce di diversi commentatori.

L'oggetto della v. può essere banale, quotidiano: una invasione di cavallette, una siccità, dei simboli di guerra, un cesto di frutta matura (Am 8), un ramo di mandorlo, una pentola che bolle in equilibrio instabile (Ger 1). L'interesse della v. deriva allora dalla convinzione che si instaura nello spirito del profeta: il giudizio di Israele è vicino, ineluttabile (Am); Dio vigila e compirà la sua parola, il nemico verrà dal nord (Ger). La v. può anche suggerire immagini celesti, fornite però dall'esperienza terrena. Il profeta Michea di 1Re 22 vede la corte di Jahweh, ma simile a quella del re. Isaia rappresenta questa stessa corte ispirandosi allo spettacolo visivo e sonoro offerto dalla liturgia celebrata nel Tempio; Ezechiele accumula in sovraimpressione immagini desunte dalla tradizione biblica e dall'ambiente babilonese.

2 NT At 10,11-16 riferisce la v. che prepara Pietro al battesimo degli incirconcisi. Le visioni di Ap sono costruite su elementi biblici tradizionali e su aspetti della liturgia ebraica e cristiana. La v. di Stefano

(At 7,55s) si conforma all'idea ebraica per la quale un moribondo ha il dono della v. Presso la tomba di Gesù, le donne "vedono": un "giovane" (Mc 16,5), "il luogo dove giaceva" (Mt 28,6), le bende, il sudario, (Gv 20,5-8) e, infine, "il Signore" (Gv 20,18), che, a sua volta, più tardi, Paolo ha "visto" (1Cor 9,1). Anche se il carattere di queste v. non è precisato, il realismo presunto è così evidente che in un contesto polemico Paolo si servirà di questa affermazione: "Ho visto il Signore" (1Cor 9,1).

Bibl. DBS, VIII, 909-1222 (spec. 973s); X, 586s; TWNT, V, 315-381; TWAT, II, 822-835 (v. bibliografia); THAT, I, 533-537; II, 692-701; B.O. Long, *Reports of Visions among the Prophets*, JBL 95, 1976, 353-365. LMlb

VISIONE, VALLATA DELLA →Hizzayon.

VITA In ebr. *ḥayyîm nepeš*, in gr. *zōḗ;* la nozione di v. implica non solo l'esistenza fisica (Gen 20,7; 42,18), ma soprattutto la capacità di agire e di muoversi (Qo 4,9s; cfr. Gen 26,19; Lv 14,5.20; ecc.). È ciò che distingue il vivo dal morto (Qo 4,4-6). La v. è concepita come dono di Dio (Sal 36,10; Gb 10,12; Qo 4,9), del "Dio vivente" (Dt 5,23; Gs 3,10; ecc.), che infonde la v. nell'essere e lo anima (Gen 2,7; →anima). Il respiro è dunque un segno di v. (Gen 35,18; Gb 11,20; Ger 15,9; At 5,5.10) anche se il sangue ne è il principio attivo (Gen 9,4s; Lv 17,14; Dt 12,23). La durata della v. dell'individuo è limitata (Sal 90,10; Sir 8,6; Mt 6,27; Lc 12,25), ma l'idea di una v. eterna dopo il →sonno della morte si annuncia in Dn 12,2 e si sviluppa in epoca neotestamentaria (→uomo). Ma già prima di questo periodo si parlava della v. della nazione che, anche dopo il suo annientamento, sarebbe tornata a vivere (Is 26,19; Ez 37).

Bibl. EJ, XI, 235-237; THAT, I, 549-557 (con bibliografia); TWNT, II, 833-877; X/2, 1094-1096 (bibliografia); J. Lindblom, *Das ewige Leben*, Uppsala, 1914; L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im A.T. und im Alten Orient*, Münster, 1926; F. Mussner, *ZŌḖ. Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium*, München, 1952; E. Schmitt, *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach*, Freiburg, 1954; W. Cosser, *The Meaning of Life (hayyîm)*, in *Proverbs, Job and Ecclesiastes*, GlasgOrTr 15, 1953-54 (1955), 48-53; M.L. Henry, *"Tod" und "Leben"*, *Unheil und Heil als Funktionen des richtenden und rettenden Gottes im A.T.*, in *Leben angesichts des Todes*, Tübingen, 1968, 1-26; A. Feuillet, *Le règne de la mort et le règne de la vie (Rom., V, 12-21)*, RB 77, 1970, 481-521; W. von Soden, *Die Wörter für Leben und Tod im Akkadischen und Semitischen*, AfOBeih 19, 1982, 1-7; J. Klima, *Menschliches Leben im Lichte einiger keilschriftrechtlicher Dokumente*, AfOBeih 19, 1982, 54-65; H.W.F. Saggs, *Assyrian Prisoners of War and the Right to Live*, AfOBeih 19, 1982, 85-93; G. Steiner, *Der Begriff "Leben" in den Vorstellungen des Alten Orients*, AfOBeih 19, 1982, 144-150; K. Aartun, *Der Begriff des "Lebens" bei den Akkadern, vom sprachlichen Gesichtspunkt aus betrachtet*, AfOBeih 19, 1982, 160-167; V. Afanasieva, *Das Mythologem des Lebens und das Leben des Mythologems in der Literatur Mesopotamiens*, AfOBeih 19, 1982, 348-362; J. Bauer, *Leben in der Urzeit Mesopotamiens*, AfOBeih 19, 1982, 377-383. [A. Marchadour, *Morte e vita nella Bibbia* (= Bibbia Oggi 17), Torino, 1980; *Io sono il vivente*, ParSpV n. 5, 1982, 1-285]. ELip

VITELLO →bovini.

VOCALIZZAZIONE Insieme delle vocali di una parola in un testo ebraico, aramaico, siriaco o arabo. L'alfabeto usato in queste lingue comporta solo dei grafemi o segni consonantici e le vocali vengono indicate solo in casi precisi per mezzo di una delle lettere *ʾ, h, w, y*, che possono fare le veci di segni vocalici *(mater lectionis)*. Per garantire una lettura corretta dei testi sacri, come la Bibbia o il Corano, nel VI e nel VII secolo si incominciò a corredare i testi di diversi segni diacritici — punti o trattini — per fissarne la v. e, per ciò stesso, la pronuncia e il significato preciso. Ovviamente questa v. si basa su una tradizione che però non è sempre uniforme e non corrisponde necessariamente al significato primitivo di un testo, soprattutto se questo è molto più antico, come nel caso del testo ebraico della Bibbia. Il sistema di v. di Tiberiade, che si impose nel IX secolo per la Bibbia ebraica, fu elaborato dai caraiti, in particolare dalle scuole di →Ben-Nephtali e di Ben Asher. È la v. di Ben Asher che viene impiegata correntemente e che è ripresa nelle edizioni critiche della Bibbia ebraica. I Samaritani, invece, hanno adottato un sistema di v. palestinese che risale probabilmente al VII secolo, mentre i manoscritti babilonesi hanno una v. sopralineare di tipo differente. La v. babilonese, che inizia nel VI secolo, ha avuto un periodo di evoluzione. Nella fase iniziale le sei vocali *ā, a, i, e, o, u* venivano indicate esclusivamente con dei punti, come nel sistema siriaco orientale. Effettivamente tutti i sistemi menzionati, come anche il sistema arabo, sembrano derivare, in ultima analisi, dal sistema di v. del siriaco orientale. Questo sistema si sviluppò probabilmente partendo dal punto diacritico, che si incontra già nei manoscritti del V secolo, per assumere la sua forma definitiva nell'VIII o alla fine del VII secolo. Intorno a questa data Giacomo di Edessa introdusse un altro sistema di v. presso i Siriani occidentali, servendosi di segni sopralineari, derivandone la forma dai grafemi vocalici greci. Questo sistema subì un lieve cambiamento nella seconda metà dell'VIII secolo.

Bibl. EJ, 4, 465-469.540; 16, 1442-1445.1573; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959²; S. Morag, *The Vocalization Systems of Arabic, Hebrew, and Aramaic*, 's Gravenhage, 1972²; Z. Zevit, *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs*, Cambridge, Massachusetts, 1980. ELip

VOLPE In ebr. *šûʿāl*, in gr. *alōpēx;* la v. di cui la Palestina conosce due specie (*Vulpes aegypticus* e *Vulpes syriacus*) e di cui Mt 8,20 ricorda le tane (in gr. *phōleos*) è stata fatta oggetto di tutto un folklo-

re e una letteratura orientali, che si riflettono nel testo biblico (Ez 13,4-7; i falsi profeti sono paragonati a v. per la loro scaltrezza, come Erode Antippa in Lc 13,32; Ct 2,15; le v. nelle vigne; Gdc 15,4s: Sansone che incendia il raccolto dei Filistei grazie alle v.). Questa popolarità fa talvolta attribuire ad essa caratteristiche riferibili ad altri animali, in particolare lo →sciacallo.

Bibl. EJ, VI, 1450. HF-MDef

VOLTO, FACCIA In ebr. *pānîm*, in gr. *prosōpon*. È la parte del corpo che vede e che si vede, essendo la rimanente parte normalmente coperta dagli abiti. Così ci si copre il volto con un velo per non vedere (Es 3,6; Is 53,3) o per non essere visti (Gb 24,15; 34,29). Nelle locuzioni composte con volto predomina a volte l'idea di guardare (Lv 20,5), a volte quella di essere visto (Dt 10,8; 18,7). L'espressione "prostrarsi con la faccia a terra" (Lv 9,24; Rt 2,10; Mt 17,6; Lc 5,12) indica l'atteggiamento di colui il quale non osa alzare gli occhi verso il suo interlocutore. Al contrario "alzare il volto" verso qualcuno significa soprattutto guardarlo con simpatia (Nm 6,26) e "alzare il volto" di un altro significa permettergli di guardare il suo superiore, segno di grande favore (Gen 32,21). L'idea di direzione si innesta talvolta su quella di guardare (Gen 31,21; 2Re 12,18) e il termine volto significa "intenzione" (Sal 34,17; 2Cr 32,2). Per una derivazione tutta naturale, il volto diventa la cosa visibile in opposizione alle cose invisibili (Pr 27,19). Così si parla di "volto dei Cieli" (Gen 1,20) o di "volto delle acque" (Gen 7,18) in opposizione a "nel cuore dei Cieli" (Dt 4,11) o nel "cuore dei mari" (Gio 2,4). La "faccia della terra" (Gen 6,1-7) è la superficie. Il volto è l'interprete del cuore e ne manifesta i sentimenti (Sir 13,26). L'illuminazione del volto di Dio è anche l'indice della sua benevolenza e della sua benedizione (Sal 31,17; 80,4.8.20; 119; 135), mentre un volto scuro è segno di tristezza (Gb 23,17; Ne 2,2).

La forza o la debolezza del cuore si manifestano nelle espressioni del volto. "Diventare sfacciato" (Pr 7,13) significa assumere un atteggiamento impudente. Sul volto appare dunque lo stato d'animo di un individuo e la parola "faccia" designerà la persona stessa come già è il caso del greco *prosōpon* in 2Cor 1,11. Una nuova serie di metafore sarà dedotta dalla faccia in quanto parte visibile e anteriore del corpo. La faccia sarà così la facciata del tabernacolo (Es 26,9) o il posto del velo (Is 25,7). La locuzione "in faccia a" corrisponde semplicemente all'avverbio "davanti" (Es 25,30; Ez 41,22).

Bibl. TWNT, VI, 769-779; X/2, 1250; J. Böhmer, *Gottes Angesicht*, BFChrTh 12, 1908, 321-347; É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1923, 42-67; F. Nötscher, *"Das Angesicht Gottes schauen"*, Würzburg, 1924; A.R. Johnson, *Aspects of the Use of the Term pānîm in the O.T.*, in *Festschrift O. Eissfeldt*, Halle, 1947, 155-159; J. Reindl, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des A.T.*, Leipzig, 1970. ELip

VOLUME →Rotolo.

VOMERE →aratro.

VOTO In ebr. *nēder, neder*, in gr. *euchē*.

1 AT L'usanza di pronunciare un v. è certamente molto antica nella religione dell'AT e sembra che fosse spontanea nel popolo; non troviamo nessun testo che imponga il v. (Dt 12 precisa soltanto il luogo dove si pronuncerà). I v. sono menzionati diverse volte accanto ai sacrifici spontanei ai quali si collegano (Lv 7,16; Nm 15,3; Dt 12,6, ecc.). D'altra parte un obbligo imposto non poteva essere oggetto di voto. I v. menzionati dalla Bibbia vengono tutti pronunciati in situazioni difficili, da persone che auspicano un intervento speciale di Dio. Per essere più sicuri di ottenerlo, si prometteva di fare o di rinunciare a qualche cosa, in cambio dell'aiuto di Dio. Questo aspetto condizionale faceva parte di qualunque v. positivo con il quale si votava qualche cosa o qualcuno a Jahweh o al Tempio (Gen 28,20; Nm 21,2; Gdc 11,30s; 1Sam 1,11; 2Sam 15,7s). Esisteva anche un v. negativo o v. di astenersi da qualche cosa; questo v. era generalmente condizionale (Nm 30; 1Sam 14,24): ci si privava di qualche cosa in onore di Jahweh per ottenere un determinato favore. Il v. positivo ha sempre per oggetto un'azione cultuale (sacrificio, digiuno, ecc.); non si riscontra nella Bibbia il v. di compiere un'opera buona in favore del prossimo. Il v. era spesso confermato da un giuramento o da una maledizione (1Sam 14,24), che spesso è difficile distinguere dal v. in sé. Quando il beneficio per il quale il v. era stato formulato era stato ottenuto, si cantavano spesso con sincera gratitudine l'aiuto e la liberazione portati da Dio; Sal 65; 66; 116; Gio 2,3-9 sono stati composti in circostanze simili. Altri Sal riguardano la formulazione del v. come il Sal 61.

Dopo un certo periodo cominciarono a verificarsi degli abusi. Le leggi e i progetti tentarono di limitarli. Essi mettevano in guardia contro il v. sconsiderato, che poi non veniva adempiuto (Dt 22,21-23; Nm 30,2; Qo 5,1-6; Sir 18,22s; Na 2,1). Non era lecito neppure sciogliere il proprio v. offrendo un oggetto di valore minore (Lv 22,21-23; Mal 1,14) o impuro (Dt 22,19). Per i v. pronunciati dalle donne la Legge esigeva un'autorizzazione del marito o del padre (Nm 30,4,17). Tenuto conto che il v. era praticato con frequenza, era necessario metterc in guardia e moderare gli Israeliti, piuttosto che incoraggiarli. Più si pronunciavano v., più si aveva la tendenza a ridurre il loro carattere obbligatorio, del quale un tempo si aveva un grande rispetto (Gdc 11,35s). In seguito si dovette semplicemente pagare l'equivalente degli oggetti che erano stati votati a Dio (Lv 27). Il significato religioso del v. di conseguenza diminuì (Filone, *De specialibus legibus* 2,16). La grande preghiera *kol nidrê* recitata nel

giorno dell'Espiazione è un'altra testimonianza degli abusi in questo campo, quando dichiara in anticipo nulli certi v. che potranno essere pronunciati nel corso dell'anno.

2 NT In conseguenza dell'atteggiamento negativo della Legge e dei profeti a proposito del v. in alcuni casi si è concluso che la Bibbia sconsigliava questa pratica. Qualcuno ha pensato che comunque l'usanza dell'AT avrebbe perduto la sua ragion d'essere con l'avvento del NT. È vero che Gesù si scaglia contro l'abuso del v. (Mt 15,5s), ma nulla indica che egli lo abbia abolito. D'altra parte la pratica dei primi cristiani ci insegna altrimenti (At 18,18; 21,24). →anatema, →korban, →nazir.

Bibl. TWNT, II, 775. [J. Berlinerblau, *The Israelite Vow: Distress or Daily Life?*, Bib 72, 1991, 548-55].

CB-JGol

VULGATA →versioni antiche 19.

W

WELLHAUSEN, JULIUS 1848-1918; semitista ed esegeta tedesco che insegnò Scrittura a Greifswald (1872-1882), poi filologia semitica a Halle (1882-1885), Marburgo (1885-1892) e Göttingen (1892-1918). Dotato di brillante intelligenza ed eccellente scrittore, lasciò opere considerate giustamente dei classici, sia nel campo della critica testuale, nel quale il suo libro *Der Text der Bücher Samuelis* (1871) rimane esemplare, sia in quello della storia e della ricerca sull'Esateuco. Nella storia antica, la sua attenzione si fermò su due campi di ricerca: Israele di cui si occupò in *Geschichte Israels* (1878) poi intitolato *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1882, 1927[6], anast. 1981), in *Israelitische und jüdische Geschichte* (1894; 1958[9], anast. 1981) e nell'importante monografia *Die Pharisēr und Saducäer* (1874); il mondo arabo, al quale consacrò numerosi studi di valore: *Muhammed in Medina* (1882), *Reste arabischen Heidentums* (1887; 1961[3]), *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur älteren Geschichte des Islams* (1899), *Das arabische Reich und sein Sturz* (1901; 1960[2]). Ma è allo studio delle fonti del Pentateuco o Esateuco che il nome di W. resta legato in modo particolare. Partendo dalle tesi di K.H. Graf e A. Kuenen, egli modificò la teoria delle quattro fonti attribuendo loro la seguente sequenza cronologica: Jahvista (J), Elohista (E), Deuteronomio (D) e Documento sacerdotale (P), che egli faceva risalire al periodo postesilico, esattamente come in 1-2Cr. Sviluppò questi suoi punti di vista in *Die Composition des Hexateuchs und historischen Bücher des AT* (1889; 1963[3]) applicandoli coerentemente nei suoi lavori sulla storia antica di Israele.

Bibl. EJ, XVI, 433s; RGG[3], 1594s; A. Rahlfs, *Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausens,* in K. Marti (ed.), *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte,* BZAW 27, 1914, 353-368; F. Boschwitz, *Julius Wellhausen. Motive und Massstäbe seiner Geschichtsschreibung,* Marburg, 1938 (1968[2]); R. Smend (ed.), *Julius Wellhausen, Grundrisse zum A.T.,* München, 1965; L. Perlitt, *Vatke und Wellhausen,* BZAW 94, 1965, 153-243; H.J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T.,* Neukirchen, 1969[2], 255-274; M. Weinfeld, *Getting at the Roots of Wellhausen's Understanding of the Law of Israel on the 100th Anniversary of the Prolegomena,* Jerusalem, 1979; D.A. Knight (ed.), *Julius Wellhausen and his Prolegomena to the History of Israel,* Chico, 1983 (= Semeia 25, 1982, 1-155). [P. Slyomovics, *Y. Kaufmann's critique of J. Wellhausen. A philosophical-historical perspective [in ebraico],* «Zion» 49, 1984, 61-92; G. Sørebø, *Julius Wellhausen, Israels og Judas historie, Høvik 1889 — eit vendepunkt for norsk GT-forskning?,* TsTKi 56, 1985, 249-65]. ELip

X

XANTICO In gr. *xanthikos;* nome macedone del secondo mese dell' →anno che comincia in primavera (2Mac 11,30.33.38); corrispondeva al mese ebraico →adar, cioè all'incirca febbraio/marzo. ALem

Y

YAH →Jahweh.

YAMIN In ebr. *yāmîn,* "a destra", "a sud"; secondo la LXX *(iamin)* località di frontiera, sconosciuta altrove, tra Aser e Manasse; l'ebr. *ʾel-hay-yāmîn* permette di individuare in questa espressione solo una indicazione topografica, "verso il sud" (letteralmente: "verso destra"). MDef

YELEQ →cavalletta.

YOAH, IOACH In ebr. *yôʾāḥ,* "Jahweh è fratello".

1 Figlio di Asaf, messaggero *(mazkîr)* di Ezechia; fa parte della delegazione incaricata di negoziare con il gran coppiere di Sennacherib (2Re 18,18.26.37 par.; Is 36,3.11.22).

2 Figlio di Iacaz; messaggero di Giosia; con →Safan, il segretario e Maaseia, governatore di Gerusalemme (→amministrazione del regno), consegna al sommo sacerdote il denaro destinato alla ricostruzione del Tempio (2Cr 34,8s). JAun-JLong

Z

ZAANAN In ebr. *sa'ănān;* località sconosciuta menzionata in Mi 1,11 tra le città della Sefela; è forse identica alla →Zenan di Gs 15,37. MDef

ZABADEI In gr. *zabadaoi,* tribù araba vinta da Gionata Maccabeo in Celesiria (1Mac 12,31); il nome si incontra nei toponimi dell'Antilibano (p.es. Zebedani, 30 km a nord-ovest di Damasco). JLong

ZABDIEL In gr. *zabdiēl;* capo arabo presso il quale aveva trovato rifugio Alessandro Balas il quale però gli tagliò la testa e la inviò a Tolomeo VI (1Mac 11,17). Z. è chiamato Zabeilos da Giuseppe Flavio (*A.J.* 13,11,118) e Diocles da Diodoro (*Biblioteca storica* 32,9). CSaul

ZABULON In ebr. *z'bûlûn;* piccola tribù israelita il cui nome si riallaccia a quello di un eponimo detto "piccolo principe". Questo nome non fu più compreso dall'autore di Gen 30,20s che gli attribuisce una etimologia popolare. Il territorio di Z. è descritto correttamente, sembra, in Gs 19,10-16. Da questa descrizione si deduce che la terra di Z. formava un anello intorno all'attuale città di Nazaret. Il territorio della tribù si estendeva a ovest fino alla pianura a nord del Carmelo, ma non comprendeva le città costiere (Gdc 1,30). A sud arrivava alla piana di Izreel o di Esdrelon, rimasta in mano ai Cananei. Sembra che il monte Tabor sia stato il principale luogo santo della tribù (Dt 33,19a). Z. traeva vantaggi dai porti fenici (Dt 33,19b) e questo è il motivo per il quale Gen 49,13 la situa sul mare. Questo testo suggerisce che gli Zabuloniti lavoravano ai moli o ai cantieri dei Fenici. Z. prese parte alla guerra contro Sisara (Gdc 4-5) e i "giudici minori" Ibsan ed Elon erano originari di Z. (Gdc 12,8-12). Ai tempi di Salomone la tribù di Z. non aveva più importanza sufficiente per costituire una prefettura a sé del regno (1Re 4,8-19). Oltre che nella lista delle tribù di Ap (7,6), la "terra di Zabulon" è menzionata in Mt 4,13-15 (cfr. Is 8,23).

Bibl. EJ, XVI, 950-952; M. Noth, *Das Buch Josua,* Tubingen, 1953², 115s. ELip

ZACAR In ebr. *saḫar;* toponimo siriano simile a *suḫru* delle lettere di El-Amarna (145,22; 334,3; 335,5), senza che alcuna identificazione dei due toponimi sia possibile per ragioni geografiche. Dato che Ez 27,18 associa Z. a →Chelbon, si è proposto di identificarla con l'altipiano di as-Sahra, a nord-ovest di Damasco. Tuttavia è stato anche proposta di localizzare Z. nello Yemen (Suhār) o vedere in *sahar* un nome che designa una qualità di lana di una bianchezza splendente.

Bibl. G.R. Driver, *Ezechiel: Linguistic and Textual Problems,* Bb 35, 1954, 145-159 (v. 156s); M. Dietrich-O. Loretz, *Zur ugaritischen Lexikographie, I,* BiOr 23, 1966, 127-133 (v. 132a); W. Zimmerli, *Ezechiel,* II, Neukirchen-Vluyn, 1969, 655; D. Kellermann, *Überlieferungsprobleme alttestamentlicher Ortsnamen,* VT 28, 1978, 423-432 (v. 423s). ELip

(1) ZACCARIA In ebr. *z'karyāhû,* "Jahweh si ricorda" (→Zaccheo); figlio di Iberachia; con Uria viene scelto come testimone per Isaia in occasione dell'iscrizione di suo figlio Maher-salal-cash-baz (Is 8,2). È possibile che sia identico a Z., nonno materno del re Ezechia (2Re 18,2). JLong

(2) ZACCARIA In ebr. *z'karyāh* o *z'karyāhû,* "Jahweh si ricorda"; in gr. *zacharios* (→Zaccheo).
1 Re di Israele (743), l'ultimo della dinastia di Ieu; era figlio di Geroboamo II e regnò sei mesi; fu assassinato da Sallum forse istigato dagli Aramei (2Re 15,8-12). Così la dinastia di Ieu contò cinque re, secondo la profezia (15,12; 10,30).
2 Figlio del sommo sacerdote Ioiada. Sotto il re Ioas rimproverò ai Giudei la loro apostasia; per ordine del re fu lapidato sul sagrato del Tempio (2Cr 24,20-22). Nelle sue maledizioni contro gli scribi e i farisei (Mt 23,35; Lc 11,51), Gesù ricorda l'uccisione di Z. che Mt dice "figlio di Barachia" (gr. *barachias* equivale all'ebr. *berekyāh, berekyāhû*), mentre Barachia-Berechia è il padre di un altro Z., il profeta postesilico. Non sarebbe la prima volta che vengono confusi i nomi dei profeti: così 2Cr 18,27 attribuisce al profeta Michea, figlio di Imla, una dichiarazione del "profeta minore" Michea. Alcuni esegeti pensano che Mt non parli dello Z. dell'AT, ma di Z. figlio di Baruc che fu giustiziato nel Tempio nel corso della prima rivolta ebraica (Giuseppe Flavio, *B.J.* 4,335-334).
3 Uno dei →Profeti minori; con Aggeo esortò gli Ebrei a ricostruire il Tempio (Esd 5,1; 6,14). Egli stesso dice di essere figlio di Barachia (Zc 1,1.7; cfr. Mt 23,35 par.), mentre Esd 5,1; 6,4 lo chiama figlio di Iddo ("figlio" forse inteso anche come nipote). Si tratta certamente dello Z. menzionato da Ne 12,16 come capo della famiglia sacerdotale di Iddo. La sua appartenenza alla classe sacerdotale spiega il suo interesse per il Tempio e la sua insistenza sulla glorificazione del sommo sacerdote. Le profezie datate di Z. (→Zaccaria, libro) vanno dall'ottavo mese del secondo anno del re Dario (I Istaspe; 522-486), dunque il 521-20, fino al nono mese del quarto anno (519-518); ma nulla impedisce di ripartire le sue numerose profezie non datate in un periodo di tempo più esteso.
4 Padre del capo militare giudeo →Giuseppe (1Mac 5,18.56). Si tratta forse di →(1) Zaccheo che, con Giuseppe, assedió la fortezza idumea (2Mac 10,19).

5 Sacerdote del tempo di Erode il Grande, della famiglia di Abia (ottava delle 24 classi sacerdotali; cfr. 1Cr 24,10: Abia), sposo di Elisabetta e padre di Giovanni Battista (Lc 1,5-25; 3,2). AvdB-ALac

ZACCARIA, LIBRO Quasi tutti i commentatori distinguono due parti: Zc 1-8 e 9-14. La prima parte viene fatta risalire quasi unanimemente all'epoca della restaurazione del Tempio; la seconda viene collocata molto dopo, in epoca persiana o in epoca greca. Al di là delle differenze di carattere letterario, sulle quali si fonda la distinzione, 1-8 appare chiaramente centrato sulla ricostruzione: la dedicazione del Tempio inaugurerà il tempo della salvezza, Zorobabele incarna l'attesa messianica. Invece 9-14 non parla più del Tempio da ricostruire, ma annuncia la teocrazia diretta e un futuro re, anonimo. Le due parti sono nettamente distinte e il commentario riguarda dapprima l'opera attribuita a uno Zaccaria che si pensa (M. Delcor, ecc.) fosse il "figlio di Barachia" (Zc 9-14).

1 Zaccaria 1-8

A *Contenuto.* Zc 1-8 comprende un insieme di otto visioni alle quali si devono aggiungere alcuni detti di Dio; questo insieme è datato con precisione:

— una prima profezia (1,1-6) che risale al secondo anno di Dario, invita alla conversione e promette che Jahweh guarderà al suo popolo;

— una seconda profezia (1,7-6,8), dello stesso anno, incoraggia il popolo con il racconto di otto visioni notturne: i quattro cavalieri (1,7-15), i quattro corni (2,1-4), l'uomo dalla cordicella (2,5-9), la purificazione del sommo sacerdote Giosuè (3,1-7), il candelabro d'oro (4,1-6a.10b-14), il rotolo volante (5,1-4), la donna nella misura di grano (5,5-11); alle visioni si collegano alcuni oracoli (1,16s; 2,10-17; 3,8-10; 4,6b-10a);

— la terza profezia (7,1-8,23), del quarto anno di Dario, è una risposta alla questione concernente il digiuno che commemorava l'incendio del Tempio (cfr. 2Re 25,8). Alla risposta (8,18s) si aggiunge una predica morale (7,4-14; 8,9-17) e una serie di oracoli di contenuto messianico (8,1-8.20-23).

B *Formazione e data.* Così come si presentano, i cap. 1-8 sono il risultato del lavoro redazionale realizzato da circoli levitici vicini a quelli che hanno redatto 1-2Cr (intorno al 250?). Questo lavoro è all'origine della quarta visione che ha una forma letteraria particolare (perciò all'origine vi erano solo sette visioni). La stessa elaborazione si riscontra anche nella quinta visione e nell'epilogo (6,9-14), dove le promesse prima indirizzate al davidide Zorobabele sono trasposte in favore del sacerdote Giosuè, e lo stesso accade negli oracoli dove troviamo la trasposizione dei titoli reali a beneficio del sacerdozio. Di solito questa elaborazione avviene partendo dai testi: visioni, oracoli autentici di Zaccaria, orientati in funzione di una nuova mentalità. Questi ritocchi letterari confermano il declino dell'ideologia regale e l'incoraggiamento del sacerdozio, già percepibili al tempo di Zaccaria. La data della predicazione di Zaccaria può essere fissata con precisione dato che le indicazioni cronologiche fornite dal libro sembrano molto esatte. Tale predicazione è una continuazione di quella di Aggeo, dall'ottobre-novembre 520 al novembre 518. Nuovi gruppi di esiliati sono rimpatriati (6,9-11); la calma che regna sotto Dario è evocata in 1,11.

C *Teologia.* È complessa, come è complesso il testo. Tralasciando l'apporto dottrinale delle aggiunte di origine sacerdotale, ci occuperemo solo di ciò che è proprio del profeta. Seguendo la stessa linea dei suoi predecessori di Gerusalemme, Zaccaria proclama la trascendenza di Dio che governa, sovrano, il mondo, ma che dal mondo appare sempre più distante e che comunica solo attraverso simboli enigmatici inintelligibili senza un commento celeste. Molto influenzato dai profeti che lo hanno preceduto e ai quali fa volentieri riferimento: Amos (Zc 3,2; Am 4,11), Geremia (Zc 1,4; Ger 25,5), Isaia (Zc 1,17; Is 51,3), Abacuc (Zc 2,17; Ab 2,20), egli è preoccupato di sollecitare nel popolo la speranza. In questo manifesta una specie di fede messianica: la venuta di Dio è vicina (2,14; 3,8); le tenebre del passato scompariranno facendo posto alla gioia e alla festa (8,19). L'avvento della salvezza attesa è legato alla ricostruzione del Tempio "dimora di Dio" (2,16s), che sarà presto compiuta (4,7-9); allora si realizzeranno le promesse contenute nel cap. 8. Di questa salvezza ventura, Zorobabele, al quale Zc conferisce attributi messianici: Servo, Germoglio (3,8; 6,12), sarà l'intermediario regale che porterà al popolo purificazione e prosperità messianiche (3,9s). Questo principe davidico promesso al regno (6,13) è assistito da un sacerdote (4; 6,9-14); e qui compare già l'importanza data al sacerdozio nella comunità postesilica.

2 Zaccaria 9-14

A *Contenuto.* Zc 9-14 comprende tre serie di oracoli non datati e di orientamento nettamente escatologico:

— La prima (9,1-11,3) descrive la costituzione del nuovo popolo composto da Giuda e da Efraim salvati insieme (9,16) e di nuovo riuniti (10,6s), e da tutti gli esiliati finalmente liberi (9,11s; 10,10s). Tutti saranno riuniti attorno a un Messia umile e povero, fondatore di un regno pacifico esteso alle nazioni 89,9s) che saranno state precedentemente giudicate e purificate (9,1-8).

— La seconda serie (11,4-17 + 13,7-9) sviluppa la duplice allegoria del buon pastore disprezzato dal suo gregge e costretto a cedere, e del cattivo guardiano che agisce a modo suo. Improvvisamente è annunciata la morte del pastore. Di chi si tratta? Gli autori attenti all'attuale ordinamento dei testi (P. Lamarche, ecc.) pensano che egli non possa essere che il buon pastore, cioè l'uomo "trafitto" di 12,10. La sua morte inaugura un'opera di dura purificazione. Altri, tenendo presente che 13,7 originariamente seguiva 11,17, vedono in questo pastore il cattivo pastore messo a morte. La sua scomparsa prelude alla purificazione del popolo alla quale sfugge il →resto.

B *Unità e autore.* Un certo numero di commentatori distingue in 9-14 due, se non tre parti. In questo

caso 9-11 costituirebbero un "deutero-Zaccaria", più legato a una situazione concreta, mentre 12-14 apparterrebbero a un "trito-Zaccaria" con un orientamento nettamente escatologico. L'autore è lo stesso? Certamente (Lamarche); "un solo e unico autore... (ma) un autore finale, potrebbe aver organizzato queste parti più antiche" (M. Delcor). "È normale supporre, al punto di partenza, due serie di materiali... Il deutero-Zaccaria può essere considerato l'autore... anzitutto dei passi composti da lui — soprattutto 9-13 — e poi per il modo personale con cui ha rielaborato il materiale preesistente, per integrarlo..." (Chary). La data è necessariamente anteriore a Sir 49,10 (180 circa) il quale presuppone già fissato il canone ebraico dei dodici profeti minori. I prigionieri liberati (9,11s) devono essere Ebrei esiliati in Egitto, dopo la conquista di Gerusalemme da parte di Tolomeo I Soter (312). Il libro è stato composto poco dopo il 312 per confortare gli Ebrei scoraggiati.

3 Struttura e teologia Quello che a molti era apparso come un testo disordinato, la cui lettura richiedeva dei tagli, è risultato, grazie a P. Lamarche, un insieme ben organizzato. Il principio adottato è quello del parallelismo e dell'inclusione e porta agli effetti seguenti: a b c, a' b' c', oppure a b c, c' b' a'. Questo dà (Chary): un "decrescendo" (9,1-11,17) e un "crescendo fino alla fine di 14". Cioè:

— Prima parte: "speranza e disillusione". Preludio (9,1-8): l'azione efficace di Dio; l'annuncio del Re-Messia (9,9s); distruzione delle nazioni e riunione del popolo (9,11-17 e 10,3-11,3); intermezzo: incredulità, motivo del fallimento (10,1-2); fallimento del buon pastore e trionfo del cattivo (11,4-17).

— Seconda parte: "la ricostruzione". Il grande Ucciso (= il buon pastore) ristabilisce la situazione con la sua sofferenza (12,1-13,6); il suo sacrificio instaura la nuova alleanza (13,7-9); estensione universale della salvezza (14).

Al centro appare dunque il Messia, re di tipo completamente nuovo la cui opera e il cui destino devono essere paragonati a quelli del →Servo di Jahweh (Is 53). La sua azione è indirizzata al popolo la cui incredulità, spinta all'estremo, provoca la sua morte. Ma questo dramma segue il disegno di Jahweh che si realizza ben al di là dei confini di Israele, primo beneficiario della sua azione. La salvezza raggiunge tutti i popoli che vediamo finalmente riuniti a Gerusalemme per la celebrazione comune della festa delle Capanne (14,16-21).

Bibl. Commentari: K. Elliger, Göttingen, 1951; A. Gelin, Paris, 1960; A. Deissler-M. Delcor, Paris, 1961; T. Chary, Paris, 1969; W. Rudolph, Gütersloh, 1976; S. Amsler-A. Lacocque-R. Vuilleumier, Neuchâtel, 1981. [L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Diaz, *I Profeti* (= Commenti Biblici), Roma, 1984, 1303-78; G. Gorgulho, *Zaccaria* (= Commentario Biblico), Roma, 1988].

Studi sul libro in genere: L. Rost, *Erwägungen zu Sacharja,* ZAW 63, 1940, 223-228; A. Jepsen, *Sacharja,* ZAW 63, 1951, 216-221; K. Galling, *Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja,* VT 3, 1952, 18-36; T. Chary, *Les Prophètes et le Culte, à partir de l'Exil,* Paris, 1955, 138-159; A. Petitjean, *La mission de Zorobabel et la reconstruction du Temple,* ETL, 1966, 40-71; A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie,* ÉtB, 1969; É. Lipiński, *Recherches sur le livre de Zacharie,* VT 20, 1970, 25-55.494-495; C.L. Feinberg, *God remembers; a study of Zechariah,* Portland, 1977; D.L. Petersen, *Zachariah's visions: a theological perspective,* VT 34, 1984, 195-206.

Studi su Za 9-14: M. Delcor, *Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach.,* VT 1, 1951, 110-124; id., *Les sources du Deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt,* RB 59, 1952, 385-411; id., *Deux passages difficiles: Zach. 12,11 et 11,13,* VT 3, 1953, 67-77; P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme,* Paris, 1961; M. Treves, *Conjectures concerning the Date and Autorship of Zechariah IX-XIV,* VT 3, 1963, 196-207. [S. Amsler et alii, *I profeti e i libri profetici,* a cura di J. Auneau, edizione italiana a cura di G. Borgonovo (= PicEB 4), Roma, 1987, 314-21 (I) + 338-41 (II); H. Simian Yofre, *Il Messia in Isaia e nel profetismo,* in G. De Gennaro (a cura di), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo. Il Messia* (= StBibTeolAq), Napoli, 1985, 259-80; S. Amsler, *Des visions de Zacharie à l'apocalypse d'Esaïe 24-27,* in J. Vermeylen (éd.), *Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures: unité et complexité de l'ouvrage* (= BETL 81), Leuven, 1989, 263-73; G. Boggio, *Gioele — Baruc — Abdia — Aggeo — Zaccaria — Malachia. Gli ultimi profeti* (= LOB 1.26), Brescia, 1991].

LMlb

(1) ZACCHEO In gr. *zakchaios* da l'ebr. *zakkay,* probabile abbreviazione di *zᵉkaryāh,* "Jahweh si ricorda" (→(2) Zaccaria); capo militare che Giuda Maccabeo lasciò all'assedio di una fortezza idumea (2Mac 10,19). Si tratta forse di →(2) Zaccaria, padre del capo militare →Giuseppe (1Mac 5,18; 56).

JLong

(2) ZACCHEO In gr. *zakchaios,* dall'ebr. *zakkay,* probabile abbreviazione di *zᵉkaryāh,* "Jahweh si ricorda" (→(2) Zaccaria). Ricco pubblicano, capo degli esattori di imposte a Gerico. La sua piccola statura lo costrinse a salire su un sicomoro per vedere Gesù. Lo ricevette poi con gioia nella sua casa e decise di riparare ai suoi torti e di dare la metà dei suoi beni ai poveri (Lc 19,1-10).

CFoc

ZADOK In ebr. *ṣādôq;* sacerdote di Davide e Salomone. Il suo nome si basa sull'elemento *ṣdq* che evoca l'idea di giustizia, molto comunemente usato nell'onomastica amorrea, ugaritica, cananea ed ebraica. La presenza del nome divino *ṣidqu* non è evidente. Potrebbe essere una forma abbreviata di un nome divino definito dall'elemento *ṣaduq,* "il dio N si è mostrato giusto", piuttosto che *ṣidqī,* "il dio N è la mia giustizia". La sua origine resta misteriosa. Secondo 1Cr 16,39 Z. sarebbe stato sacerdote dell'altura di Gabaon. L'ipotesi più diffusa vede in lui un sacerdote dell'antico santuario di Gabaon, erede del sacerdozio di Melchisedek; si precisa talvolta che egli si sarebbe assicurata la carriera tra gli

Israeliti unendosi a Davide a Ebron. Per F.M. Cross è un aronnide di Ebron (F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge-London, 1973, 207-215). Lo si unisce anche alla famiglia di Ioiada, sulla base di 1Cr 12,28-29. Il Cronista lo lega alla famiglia sacerdotale di Eleazaro, e anche ad Aronne (1Cr 5,34; 6,38; 23,4). Appare inaspettatamente nel racconto della successione di Davide (2Sam 15,24-29). È senza genealogia e il testo corrotto di 2Sam 8,17 attesta la difficoltà che si è avuta a inserirlo nelle liste amministrative. Con →Ebiatar, è custode dell'arca. Ma i racconti lacunosi che ci sono giunti mostrano più il suo ruolo politico che quello cultuale. Nella crisi della successione prende partito per Salomone, ed è lui che conferisce l'unzione al nuovo re (1Re 1,28-40). È lui il fedele sacerdote a cui Jahweh assicura una casa (1Sam 2,35). Suo figlio Azaria gli succede come unico sacerdote sotto Salomone (1Re 4,1): la menzione di Ebiatar e Zadok in questa lista (4,4) rappresenta un'aggiunta. La sua discendenza governerà il Tempio senza interruzione, almeno a partire da Ezechia. Ezechiele rivendicherà in modo molto forte la preminenza dei Sadociti (Ez 44,15-31). L'inserzione nella discendenza di Aronne attraverso Eleazaro rappresenta senza dubbio un compromesso al ritorno dall'esilio.

Bibl. H.H. Rowley, *Zadok and Nehustan*, JBL 58, 1939, 113-141; id., *Melchizedek and Zadok (Gn 14 and Ps 110)*, in *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen, 1959, 461-472; C.E. Hauer, *Who was Zadoq?*, JBL 82, 1963, 89-94; J. Mauchline, *Aaronite and Zadokite Priests*, GlasgOrTr 21, 1965-1966, 1-11; S. Olyan, *Zadok's origins and the tribal politics of David*, JBL 101, 1982, 177-193. JAun

ZAFFERANO In ebr. *karkôm* (cfr. accadico *kurkānū*); sostanza stimolante e colorante ricavata dagli stigmi del *Crocus sativus* (Ct 4,14). JLong

ZAFFIRO Varietà di corindone il cui colore varia dall'azzurro medio all'azzurro violetto. Il *sappîr* del testo masoretico, corrispondente a *sappheiros* o *saphiros* della LXX, è la pietra preziosa più spesso nominata nella Bibbia. È la quinta delle dodici pietre preziose del pettorale del sommo sacerdote (Es 28,18 = 39,11), la settima delle nove pietre preziose del mantello del re di Tiro (Ez 28,13) e la seconda delle dodici pietre preziose del fondamento delle mura della nuova Gerusalemme (Ap 21,19). È anche menzionata in Es 24,10 (pavimento del luogo dove dimora Dio); Gb 28,6.16 (citazione delle miniere e parallelismo con l' "oro di Ofir" e il *šōham*, "agata", "cornalina", "onice" o "berillo"); Ct 5,14 ("Il petto (dell'amato) è tutto d'avorio, tempestato di zaffiri"); Is 54,11 (le fondamenta della nuova Gerusalemme); Lam 4,7 (testo incerto); Ez 1,26; 10,1 (il trono divino); Tb 13,16 (solamente nei codici Vaticano e Alessandrino; fondamenta della Gerusalemme restaurata). Inoltre, in Ez 9,2 la LXX interpreta il testo consonantico *qst hspr* come *qeset hassapîr* ("scrittoio di z."). Non è comunque certo che l'ebr. *sappîr* e il greco *sappheiros, sapphiros,* generalmente tradotto con z., designi il nostro z. Potrebbe trattarsi di un'altra pietra di un azzurro meno intenso (cosa che si adatterebbe al paragone di questa pietra con il colore del cielo), la lazulite o il lapislazzuli. →pietre preziose.

MCar

ZAFNAT-PANEACH In ebr. *ṣopnat-paʿnēah;* nome egiziano che il faraone dette a Giuseppe (Gen 41,45). L'originale egiziano è discusso. J. Vergote propone *p3s nky ʿm-f n3 ʾḫ(t)* "l'uomo che sa fare le cose". La ricostruzione di J. Steindorff, *ḏ(d) p3 nt(r) Pw-f ʿnḫ*, "il Dio dice: egli vivrà" è la più comunemente accettata. Questo nome non è attestato nei testi egizi ma questi citano dei nomi equivalenti: "Isis o Amon... dice: egli vivrà", a partire dalla ventunesima dinastia.

Bibl. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959, 142-146. ABoud

ZAFON In ebr. *ṣāpôn*, "nord"; la più settentrionale delle città di Gad, già appartenuta al regno di →Chesbon (Gs 13,27); una tribù di Gad ne portava il nome (Nm 26,15). Z. fu teatro di uno scontro tra Efraim e Galaad (Gdc 12,1). La città è nominata dalle lettere di El-Amarna (la signora di *sapuna*, la "principessa dei leoni" chiama Akhenato in suo soccorso) e da alcuni testi egiziani della diciannovesima dinastia. Il Talmud l'identifica con ʿAmmata, ma non è possibile che ciò corrisponda alla realtà. Albright aveva proposto tell es-Saʿīdiyeh (30 km ad ovest di Gerasa, nella valle del Giordano), località che secondo Glueck è da identificare invece con →Zartan e al posto della quale egli aveva suggerito il nome di tell el-Qōs, luogo che domina il wādi Rājeb (in accordo dunque con Gs 13,27). Gli scavi di Pritchard a tell es-Saʿīdiyeh (1964) non hanno comunque permesso di decidere in favore di una delle due ipotesi.

Bibl. EAEHL, IV, 1028-1032; N. Glueck, *Three Israelite Towns in the Jordan Valley: Zarethan, Succoth, Zaphon*, BASOR 90, 1943, 2-23; N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine IV*, AASOR 25-28, 1951, 297-300; 334-355. CCan

ZALMON In ebr. *ṣalmôn*, "oscuro?"; montagna boschiva vicino a Sichem (Gdc 9,48); questa localizzazione fa pensare a un contrafforte del monte Ebal o del monte Garizim o, più probabilmente, al jebel el-Kebīr, alle pendici del quale vi è ancora un villaggio chiamato Sālim. Il "monte-oscuro" *(har-ṣalmôn)* del Sal 68,15, sul quale cade una neve abbondante non può corrispondere a queste montagne poco elevate; deve trattarsi (stando al contesto che menziona anche il →Basan) del jebel Ḥauran, massiccio basaltico (quindi di colore scuro) di 1700 m d'altitudine, 90 km a sud-est di Damasco (è l'Asalmanos di Tolomeo, *Geografia* 5,15).

CCan

ZALMONA In ebr. *ṣalmōnāh,* "la scura"; ultima tappa della marcia verso il deserto prima di Punon, venendo da Kades-Barnea (Nm 33,41-42). Si ritrova il toponimo in un wādi Ṣalmana; sono stati proposti diversi siti. MDB

ZALMUNNA In ebr. *ṣalmunnāʿ*, "protezione rifiutata" (il primo elemento è probabilmente *ṣēl,* "ombra" nel senso di "luogo di rifugio"; il secondo sarebbe il participio puʿal senza prefisso di *mānaʿ* "rifiutare"); uno dei due re di Madian ucciso da Gedeone per vendicare la morte dei suoi fratelli (Gdc 8,5-28). Z. è senza dubbio un soprannome che fa allusione al destino del personaggio (→Zebach). Nell'episodio precedente i due capi madianiti sono chiamati Oreb e Zeeb (cfr. Sal 83,12). JAun

ZAMBRI →Zimri.

ZAMZUMMIM In ebr. *zamzummîm;* parola che designava presso gli Ammoniti (Dt 2,20) i →Refaim, popolo di alta statura, che prima dell'arrivo degli Israeliti occupava la Transgiordania. →Zuzim; →Emim. MDef

ZANNA, LA In ebr. *haššēn,* toponimo situato presso Mizpa in Beniamino (1Sam 7,12). In accordo con il gr. *(tēs palaias),* bisognerebbe forse correggere l'ebr. *haššēn* in *yᵉšānāh.* (→Iesana; così la versione della CEI). MDef

ZANOACH In ebr. *zānôaḥ.*
1 Località della Sefela di Giuda (Gs 15,34) rioccupata dai giudei dopo l'esilio (Ne 11,30). Gli abitanti di Z. ripararono la porta della Valle di Gerusalemme (Ne 3,13). Z. viene identificata con l'attuale ḫirbet Zanūʿ, 22 km a ovest di Gerusalemme.
2 Località delle montagne di Giuda (Gs 15,56; 1Cr 4,18) forse da identificare con l'attuale ḫirbet Bēt ʿAmrā, 9 km a sud-ovest di Ebron. MDef

ZANZARA L'ebr. *kēn* (plurale: *kinnîm;* collettivo: *kinnām*), una delle piaghe d'Egitto (Es 8,12-15; Sal 105,31; cfr. Sap 19,10: *sknipes,* "bruchi"), è sovente tradotto con z.; in ebraico postbiblico il termine designa i pidocchi o gli insetti parassiti in generale. L'ebr. *ʿarôb,* generalmente tradotto " →tafano", (Es 8,17-27; Sal 78,45; 105,31) potrebbe essere la z. Nel NT si conosce il rimprovero di Gesù ai farisei (Mt 23,24), che fermano con il filtro la z. (o il moscerino in gr. *kōnōps,* termine che significa la z., ma anche un insetto che si trova nel vino: cfr. Aristotele, *Storia degli animali* 5,19) e inghiottono il cammello: contrasto tra la vigilanza dei farisei a non inghiottire un insetto morto e la loro negligenza o il loro disprezzo per gli elementari obblighi sociali.

Bibl. EJ, XI, 523. HF-MDef

ZARA In gr. *zara* dall'ebr. *zaraḥ,* "splendore", "fulgore", forse forma abbreviata di *zᵉraḥyāh* "Jahweh ha brillato"; figlio di Giuda e fratello di Fares nella genealogia di Gesù in Mt (1,3). Corrisponde nell'AT a →Zerach, figlio di Giuda e fratello di Peres. JLong

ZARED In ebr. *zāred.*
Valle del deserto a est di Moab, dove si accampa Israele nella tappa verso nord (Nm 21,12). Può darsi che si tratti di uno dei rami superiori dell'Arnon (forse il wadi Mūjib o anche più a est). MDB

ZAREPTA In ebr. *ṣarpat,* in fenicio *ṣrpt,* in acc. *ṣariptu,* in eg. *ḏrpt,* in greco *sarepta,* o *sarephtha;* città e porto della Fenicia meridionale, 15 km a sud di Sidone, dove l'attuale villaggio di Ṣarafand conserva il nome del luogo antico. Menzionata, pare, nel III millennio in un documento di →Ebla *(ṣa-ar-pá-atki)* e in una lista geografica *(ṣa-ra-pá-atki/ṣa-ra-bàdki),* certamente in una lista di Ramses II, poi nel racconto della risurrezione del figlio della vedova operata da Elia in 1Re 17,8-14 (cfr. Lc 4,24-26), Z. compare in seguito tra le città fenicie conquistate da Sennacherib nel 701 (ANET³, 287; TPOA, 119) e assegnate a Ittobaal, re di Sidone. In seguito a una rivolta degli abitanti di Sidone, Assarhaddon cedette Z. nel 677 a Baal, re di Tiro (ib., 127) e il *Periplo* dello pseudo-Scilace la considera ancora, nel IV sec. a.C., come una città di Tiro. È menzionata nella stessa epoca in Abd 20, ove è considerata come la frontiera settentrionale della nuova Terra Promessa. Gli scavi del 1969-74 hanno riportato alla luce il porto d'epoca romana e la città fenicia, abitata almeno dal XVI secolo a.C. fino all'epoca ellenistica. Tra le scoperte sono da rilevare quelle di un santuario fenicio dell'VIII-IV secolo a.C. e di un quartiere industriale comprendente una fonderia, una manifattura di porpora, 24 forni da vasaio e dei frantoi di olive. Inoltre sono state trovate una ventina di iscrizioni che permettono di conoscere i nomi di divinità venerate a Z., soprattutto Tanit-Astarte e in epoca greco-romana "il dio santo di Sarepta" e Asclepio.

Bibl. Abel, II, 449; K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter,* Tübingen, 1964, 193-195; J.B. Pritchard, *Sarepta in History and Tradition,* in J. Reuman (ed.), *Understanding the Sacred Text. Essays in Honor of M. Enslin,* Valley Forge, 1972, 99-114; id., *Sarepta. A Preliminary Report of the Iron Age,* Philadelphia, 1975; E.L. Greenstein, *A Phoenician Inscription in Ugaritic Script?,* JANES 8, 1976, 49-57; J.B. Pritchard, *Recovering Sarepta, a Phoenician City,* Princeton, 1978 (cf. RB 86, 1979, 279-281); P. Bordreuil, *L'inscription phénicienne de Sarafand en cunéiformes alphabétiques,* UF 11, 1979, 63-68; L.W. Daly, *A Greek-Syllabic Cypriot Inscription from Sarafand,* ZPapEpigr 40, 1980, 223-225 (tav. XIb); M. Ottosson, *Sarepta aux temps phéniciens,* SvEx 45, 1980, 40-49 (in svedese); O. Masson, *Pèlerins chypriotes en Phénicie (Sarepta et Sidon),* Semitica 32, 1982, 45-59 (tav. VII); J.B. Pritchard, *The Tanit Inscription from*

Sarepta, in H.G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, Mainz, 1982, 83-94 (tav. 9); id., *Sarepta and Phoenician Culture in the West*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, II, Roma, 1983, 521-525; J.C. Greenfield, *A Group of Phoenician Seals*, IsrEJ 35, 1985, 129-134; G. Pettinato, *Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici*, I, Roma, 1983, 107-118 (v. 108s). ELip

ZARTAN In ebr. *ṣārᵉtān(āh);* sito (località?) presso il quale si trovava una fonderia di bronzo utilizzata da Salomone (1Re 7,46). La sua localizzazione è resa più difficile dal fatto che molti dei versi biblici nei quali compare il suo nome sono corrotti. Secondo 1Re 4,12 Z. si trovava nel quinto distretto di Salomone, vicino a Bet-Sean *(bêt-šᵉʾān ʾăšer ʿēṣel ṣartanāh);* questo versetto però è stato particolarmente alterato e molti propongono di spostare Z. alla fine della frase ("da Bet-Sean fino ad Abel-Mecola, che si trova verso Zartan") per suggerire così un luogo situato all'estremo limite del quinto distretto (per esempio tell el-Mazār sul wādi el-Fārʿah). Essendo la Zereda (in ebr. *ṣᵉrēdātāh*) di 2Cr 4,17 (par. 1Re 7,46; cfr. anche 1Re 11,26) evidentemente la stessa di Z., si corregge giustamente il *ṣᵉrērātāh* di Gdc 7,22 (verso cui fuggono i madianiti inseguiti da Gedeone) riconoscendo anche in esso il toponimo in questione. Ci viene così indicato il nome di un'altra località vicina a S., →Bet-Sitta (3-4 km ad est di ʿÊn-Ḥarod). D'altra parte sappiamo da Gs 3,16 che Z. era vicina ad →Adama (secondo Glueck, Adama era la fortezza di Z.: *mᵉṣūdāh* al posto di *miṣṣad*); essendo Adama il guado di ed-Dāmiyeh e Succot (sulla riva orientale del Giordano) associata a Z. (1Re 7,46), alcuni hanno pensato di dover localizzare sulla sponda orientale anche Z. Se invece, con Moore, correggiamo l' "in suolo argilloso *(ʾădāmāh)*, tra Succot e Zartan" di 1Re 7,46 in "ad Adama, tra Succot e Zartan", Z. non può venire a trovarsi sulla sponda orientale. Così Abel vedeva Z. a Qarn Ṣarṭabeh (Alexandrion), all'estremità occidentale del Ġōr; egli era appoggiato dalla somiglianza onomastica (niente affatto evidente!) e da qualche allusione (abbastanza oscura) della letteratura intertestamentaria. Tuttavia il Talmud (YerSot 7,4) situa Z. a 12 miglia da Adama; tell ed-Dāmiyeh si trova però a sole 5 miglia da Qarn Ṣarṭabeh! Abbandonando allora la correzione di Moore si è tornati a collocare Z. sulla riva orientale del Giordano. Glueck ha proposto tell es-Saʿīdiyeh, sulla riva meridionale del wādi Kufrīnjeh e 18 km a nord di Adama; questo tell — che Albright identifica piuttosto con →Safon — venne occupato a partire dal XIII secolo a.C.; gli scavi di Pritchard (1964-1967) non sono stati conclusivi a proposito dell'identificazione suggerita da Glueck, anche se un'industria del bronzo sembra essere stata molto fiorente a tell es-Saʿīdiyeh nel XII-XI secolo a.C. (cosa che non può fare a meno di far pensare a 1Re 7,46). Più recentemente B. Mazar ha avanzato il nome di tell Umm Ḥamād, anch'esso sulla sponda orientale, identificazione che gli archeologi israeliani sembrano aver accettato. Sono comunque stati presi in considerazione anche tell Seleiwuhat (Albright; questa collina non è però mai stata occupata) e un sito a sud-ovest di tell el-Meqrebeh.

Bibl. Abel, II, 450-451; EAEHL, IV, 1028-1032; EJ, XVI, 936-937; IDBS, 978-979; Vogel, I, 88-89; II, 77; N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine IV*, AASOR 25-28, 1951, 340s (cf. recensione di R. Noth, Bb 34, 1953, 548); B. Mazar, *Canaan on the Threshold of the Age of the Patriarchs*, ErIs 3, 1954, 18-32 (in ebraico); J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the O.T.*, Leiden, 1959, 292-293; J.B. Pritchard, *Excavating Biblical Site in Jordan: Joshua's and Solomon's Zarethan identified*, ILN, 28.3.1964; 2.7.1966. CCan

ZEBACH In ebr. *zebaḥ*, "sacrificio", "vittima sacrificale", uno dei due re di Madian ucciso da →Gedeone per vendicare la morte dei suoi fratelli. Come →Zalmunna, Z. è certamente un soprannome che allude al destino del personaggio (Gdc 8,5-28). Nell'episodio precedente i due capi madianiti sono chiamati →(2) Oreb e →Zeeb (cfr. Sal 83,12). JAun

ZEBEDEO In gr. *zebedaios* dall'ebr. *zabday*, abbreviazione di *zᵉbadyāhû*, "dono di Jahweh"; pescatore del lago di Galilea. Senza dubbio marito di →Salome (Mt 27,56; Mc 15,40), che con altre donne assisteva Gesù (Lc 8,2). Fu il padre degli apostoli →(2) Giovanni e →Giacomo il Maggiore (Mt 4,21 par.; Gv 21,2). La sua impresa doveva essere importante perché lavorava in società (Mc 1,20). JRad

ZEBOIM In ebr. *ṣᵉbōʾîm* (Os 11,8), *ṣᵉbōyim* (Gen 10,19), *ṣᵉbōyim* (Gen 14,2-8; Dt 29,22 qerè); città della →Pentapoli cananea, castigata insieme a Sodoma e Gomorra. MDB

ZEBUL In ebr. *zᵉbul*, "elevato", "esaltato" (in ugaritico vi sono nomi composti come *zbl ym*, il principe Yam, dio del mare); luogotenente di Abimelech a quanto dice →Gaal (Gdc 9,28), governatore della città di Sichem secondo Gdc 9,30. Nella rivolta di Gaal contro Abimelech, il fatto che tenesse i contatti con entrambi i partiti lascia di lui un'impressione di doppiezza. Egli impedisce al vinto Gaal di abitare in Sichem (Gdc 9,26-41). JAun

ZEDAD In ebr. *ṣādād, ṣᵉdād;* punto di riferimento su un confine settentrionale del paese di Canaan, mai occupato da Israele (Nm 34,8; Ez 47,15); è l'attuale Ṣadad, 50 km a sud-est di Homs, lungo una strada secondaria che porta a Damasco. MDB

ZEEB In ebr. *zᵉēb*, "lupo", capo madianita vinto da →Gedeone insieme a →(2) Oreb. Il nome è stato

messo in relazione eziologica con un luogo, il "Torchio di Zeeb", che non è ancora stato identificato; potrebbe trattarsi di una tradizione efraimita (Gdc 7,25; 8,3). Ci si è chiesti se i due nomi appartenevano al racconto primitivo, vista la loro funzione eziologica e la menzione di →Zalmunna e di →Zebach come capi madianiti nell'episodio seguente. Tutti e quattro i capi madianiti sono citati in Sal 83,12.
JAun

ZEEB, TORCHIO DI In ebr. *yeqeb-z'ēb;* luogo non identificato nel quale fu ucciso →Zeeb il Madianita dagli uomini di Efraim (Gdc 7,25). MDef

ZEFAT In ebr. *ṣepaṭ;* antico nome di →Corma prima della sua presa da parte di Giuda e Simeone, secondo Gdc 1,17. Il toponimo è stato riconosciuto sul colle di Naqb eṣ-Ṣafa, 40 km a sud-est di Bersabea. MDB

ZEFATA In ebr. *ṣ'paṭāh,* valle "vicino a Marcsa" (testo masoretico) dove si svolse la battaglia tra Zerach l'Etiope e Asa di Giuda secondo 2Cr 14,9. Il toponimo è stato accostato a Ṣafiyeh, 10 km a nord-est di Lachis, ma bisogna correggere *ṣpth* in *ṣp(w)nh* e leggere, come la LXX, "nella valle a nord" *(ṣpnh)* di Maresa. JLong

ZEIRA In ebr. *ṣā'îrāh;* località in prossimità della quale Ioram, re di Giuda, sconfisse gli Idumei (2Re 8,21). È forse l'attuale Ṣa'îr, 7 km a nord di Ebron, la →Zior di Gs 15,54. MDef

ZELA, ZELA-ELEF In ebr. *ṣēlā'* "fianco" (2Sam 21,14), *ṣēlā' hā 'elep* "fianco di bue" (Gs 18,28; la LXX considera Zela-Elef come un toponimo unico, mentre il testo masoretico distingue Zela ed Elef) località di Beniamino (Gs 18,28), luogo di sepoltura di Saul e di suo figlio Gionata (2Sam 21,14); è forse l'attuale ḫirbet Ṣelaḥ, 4 km a nord-ovest di Gerusalemme. JLong

ZELO →gelosia, zelo.

ZELOFCAD In ebr. *ṣ'lopḥād,* "all'ombra di Pahad"; figlio di Chefer della discendenza di Machir e di Manasse, e che ebbe solo cinque figlie (Nm 26,33; 1Cr 7,15) il che poneva un problema di successione. Le decisioni di Mosè (Nm 27,1-11; 36,5-9; con la loro applicazione in Gs 17,3-4; Nm 36,10-12) faranno legge per l'eredità delle mogli. Questa storia personifica senza dubbio una storia di clan all'epoca dell'entrata in Canaan. I nomi delle figlie di Z. (Nm 26,33; 27,2; Gs 17,3) sono quelli delle cinque località o distretti a nord di Sichem dove "i figli di Giacobbe" sembrano essersi insediati fin dall'epoca preisraelitica. Secondo A. Lemaire, il loro Dio sarebbe stato *paḥad,* "dio del padre" di Giacobbe (Gn 31,42.53), tradotto generalmente con "terrore" o →"genitore" (W.F. Albright, R. de Vaux) di Isacco ma la cui etimologia resta opinabile. Questi figli di Giacobbe il cui capo era Z. si sarebbero uniti ai "figli di Israele" guidati da Giosuè, in occasione dell'alleanza di Sichem (Gs 24), conservando il loro territorio (le figlie di Z.: Nm 36,9; Gs 17,4) ma ripudiando il loro dio per aderire a Jahweh (Gs 24,23-24).

Bibl. A. Lemaire, *Le "pays de Hépher" et les "filles de Zelophehad" à la lumière des ostraca de Samarie,* Semitica 22, 1972, 13-20; id., *Les Benê Jacob,* RB 85, 1978, 321-337. ABoud

ZELOTI Dal gr. *zēlōtēs,* "partigiano incondizionato, interamente devoto"; gruppo religioso ebraico vicino alle opinioni dei farisei, ma caratterizzato da un nazionalismo militante e fanatico.

1 Storia Gli z. sono conosciuti tramite Giuseppe Flavio (*A.J.* 18,1-11.23-25). Egli li chiama "briganti" (gr. *lēstai*) ma anche z. (gr. *zēlōtai, B.J.* 2,444, ecc.). Mescolando il politico al religioso, gli z. compivano azioni terroristiche contro gli occupanti romani e contro i loro stessi correligionari, quando li giudicavano tiepidi. Nati dal movimento dei farisei, non riconoscevano altro signore e re che Dio solo. Invece di attendere pazientemente l'ora del Messia, lottavano con tenacia contro ogni potere e, nel loro caso, contro quello romano in particolare. Gli z. contribuirono certamente all'insurrezione del 66 che provocò la repressione romana e la caduta di Gerusalemme. Il partito zelota aveva già dato prova della sua forza anche prima, nel 44. Esisteva prima del 44? Alcuni studiosi reputano che esso sia nato nel corso della rivolta guidata, intorno al 6 d.C., da Giuda il Galileo (At 5,37) all'epoca del censimento di Quirinio. Tuttavia i seguaci di Giuda Galileo non sembrano appartenere a un partito organizzato. Non è possibile parlare di partito o di guerriglia organizzata prima del 44.

2 Gesù e gli Zeloti Mentre alcuni (Eisler, Brandon, ecc.) sottolineano fortemente le affinità, fino a fare di Gesù uno z., la maggioranza dei critici sottolinea, invece, le differenze e accetta più o meno dei contatti. Gli indizi di contatto più citati sono i seguenti: prima di tutto c'era nel gruppo dei discepoli di Gesù Simone lo *zēlōtēs* (Lc 6,15; At 1,13). Si tratta di un (vecchio) membro del movimento degli z.? Inoltre, nella sua predicazione Gesù denunciava l'ingiustizia dell'ordine sociale stabilito. L'episodio dei mercanti cacciati dal Tempio (Mc 11,15-19 par.) è qualche volta presentato come simbolico di questa denuncia. Infine, Gesù sarebbe stato condannato al supplizio della croce (Lc 23,2) come agitatore politico e sedizioso. A tutto ciò si possono aggiungere certe affermazioni di Gesù come: "Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulle terra, non sono venuto a portare la pace ma la spada" (Mt 10,34). Ma se teniamo conto dell'insieme dei racconti evangelici, Gesù non appare un rivoluzionario che appoggia la lotta armata. Resiste alla tentazione del potere politico (Mt 4,8-10; Gv 6,15); invita a rinun-

ciare alla violenza (Lc 6,27s; ecc.). Ciò che realmente è stato rivoluzionario in lui, che ha voluto come discepolo un pubblicano, nemico naturale degli z., non ha niente a che vedere con la guerra santa. Il fatto che egli sia stato presentato come un agitatore alle autorità romane da parte degli Ebrei non significa che egli lo sia stato, anche se nè la sua predicazione, nè la sua opera potevano piacere ai potenti. E non si può neanche escludere che certe affermazioni dei sinottici siano state influenzate dalle comunità cristiane che in Palestina, negli anni 45-70, avevano dovuto prendere una posizione in rapporto allo zelotismo che era andato sempre più diffondendosi.

Bibl. R. Eisler, *Ièsous Basileus ou Basileusas*, Heidelberg, 1929-30; M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Köln, 1961; S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967; O. Cullmann, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, 1970; M. Hengel, *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris, 1973; J. Giblet, *Un mouvement de résistance armée au temps de Jésus?*, RTLouv 5, 1974, 409-426; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edinburgh, 1979, 598-606. CFoc

ZEMARAIM In ebr. *ṣᵉmārayim*, "le due cime"; città meridionale di Beniamino (Gs 18,22) menzionata nell'iscrizione di Sisach (Sheshonq) — nel tempio di Amon di Karnak — che elenca le città conquistate dal faraone (cfr. 1Re 14,25-28; 2Cr 12,1-2). L'omonimia con il monte Z. da dove Abia sfidò Geroboamo (sulle montagne di Efraim; 2Cr 13,4) suggerisce una localizzazione vicina. È stato proposto, per la montagna, il ras ez-Zeimara, 8 km a nord-est di Betel, nella regione accidentata tra eṭ-Ṭayyibeh e Rammūn mentre la città sarebbe da cercare sotto il tell (fortificazioni e cocci dell'età del Ferro) del ras et-Ṭāḥūneh, molto vicina. Una localizzazione a ḫirbet es-Samra (7 km a nord di Gerico) non sembra possa essere sostenuta. In 2Cr 15,13 alcuni hanno proposto di correggere *šōmrôn* in Z.

Bibl. Abel, II, 454; EJ, XVI, 985-986; B. Mazar, *Canaan and Israel*, Jerusalem, 1974, 234-244. CCan

ZENA In gr. *zēnas* abbreviazione di *zēnodoros*, "dono di Zeus"; giurista, discepolo di Paolo. L'apostolo incarica Tito di provvedere con cura per un viaggio — senza dubbio una missione di carattere apostolico — che Z. deve fare in compagnia di Apollo (Tt 3,13). AvdB-JMer

ZENAN In ebr. *ṣᵉnān;* località di Giuda (Gs 15,37); forse identica a →Canaan menzionata in Mi 1,11; ubicazione incerta. MDef

ZER In ebr. *ṣēr;* fortezza di Neftali (Gs 19,35). Secondo Abel la località è forse da associare al sito di Madôn (ḫirbet Madîn, 8 km a nord-ovest di Tiberiade) che fu un'importante roccaforte canaanea e la cui assenza nella lista dei possedimenti di Neftali è sorprendente. MDef

ZERACH In ebr. *zeraḥ*, "splendore", "fulgore"; forse forma abbreviata di *zᵉraḥyāh*, "Jahweh ha brillato" (→Zara).

1 Figlio di Giuda e di Tamar (Gen 38,30; 46,12; 1Cr 2,4.6; Mt 1,3: Zara); capostipite del clan zarita della tribù di Giuda (Nm 26,20; Gs 7,1.17.18.24; 22,20; 1Cr 9,6; Ne 11,24).

2 "Etiope" che invase Giuda sotto il regno di Asa (2Cr 14,8-14). L'invasione, generalmente, è ritenuta storica ma l'invasore è difficilmente identificabile. Potrebbe trattarsi di una invasione egiziana comandata da un mercenario etiope (Cush), ma potrebbe trattarsi anche di una incursione di nomadi del Neghcb (Cusan in parallelo con Madian: Ab 3,7). ABoud

ZERED In ebr. *zered.*

Corso d'acqua, forse di dimensioni notevoli, che Israele attraversa dopo aver aggirato Edom, attraversando Moab (Dt 2,13-14). In base a questo testo, la carta di Madaba seguita dalla maggior parte degli autori e delle carte moderne, identifica lo Z. col wādi el Ḥesā che sfocia nell'estremità sud del mar Morto. Bisognerebbe cercare il luogo del passaggio più a monte. MDB

ZEREDA In ebr. *ṣᵉrēdāh.*

1 Patria di Geroboamo I; il toponimo è conservato a Ṣerîda, nome di una fonte a Dēr Ġassâne, 21 km a nord-est di Lod.

2 Forma del nome di →Zartan in 2Cr 4,17 (cfr. 1Re 7,46). MDef

ZERET-SACAR In ebr. *ṣeret haššaḥar;* località rubenita ai confini dell'Araba (Gs 13,19), equivalente alla *ṣir šāḥar* dei testi egiziani. È probabilmente l'attuale Ḫurēbet ez-Zarā, sul mar Morto, 21 km a sud-ovest di Madaba, vicino alle fonti calde di Calliroe (in arabo Zarat). MDef

ZERUIA In ebr. *ṣᵉrûyāh*, "donna profumata di resina del lentischio *(ṣōrî)*"; figlia di Iesse e sorella di David madre di →Ioab, di Abisai e di →Asael. Ci si può domandare se Z. non sia piuttosto il nome di un clan il cui antenato portava il nome di Z., considerato più tardi come un nome di donna. In ogni caso, l'appellativo funziona nel racconto come matronimico. Z. non ha una personalità propria: è solo la madre dei "figli di Z.". I tre fratelli sono personaggi ben caratterizzati della cerchia di Davide, facendo fronte comune nel loro attaccamento indefettibile a Davide e nella loro violenza di fronte a tutti gli oppositori.

Bibl. D.M. Gunn, *The Story of King David*, JStOTS, 1982, 39-40. JAun

ZEUS Dio principale del pantheon greco; il suo nome, *Zeus patēr,* è parente del sanscrito *Dyaus pitar* (cfr. anche la forma latina arcaica *Juppiter*). Figlio di Cronos e di Rea, aveva detronizzato suo padre e combattuto contro le divinità mostruose antiche come i Titani, i Giganti, i mostri dalle cento braccia; rappresenta perciò il mondo organizzato *(kosmos)* in opposizione al caos primordiale e, in questa veste, è il difensore del diritto e della legge contro la violenza e l'ingiustizia. Signore del cielo e dei fenomeni atmosferici, ha come attributo il fulmine e si fa udire nel rumoreggiare del temporale (Z. Brontoforo); dio supremo dell'Olimpo tiene la sfera dell'autorità e del potere. A →Listra Paolo e Barnaba sono adorati dalla popolazione come Z. e Hermes (At 14,12), Barnaba, cioè, appare come il capo della missione, che non parla, mentre Paolo che si rivolge alla folla, probabilmente nel suo dialetto, rappresenta Hermes, messaggero degli dei. Apprendiamo in questo testo che in questa città esisteva un tempio di Z. situato davanti alla città (fuori le mura), fondato certamente in epoca ellenistica.

Bibl. L. Séchan-P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce,* Paris, 1966. CSaul

ZIBA In ebr. *ṣîbā',* significato incerto; servo di →Saul. Z. svolgeva, sembra, una funzione di alto rango. Assicura le negoziazioni per portare il suo padrone Merib-Baal alla corte di Davide. Egli stesso è incaricato dell'intendenza dei beni della famiglia di Saul, con i suoi quindici figli e i suoi venti servitori (2Sam 9). La rivolta di →Assalonne gli offre l'occasione di giocare la sua carta personale presso il re che gli promette i beni di Merib-Baal (2Sam 16,1-4; cfr. 19,18-19). I beni sono infine divisi quando Merib-Baal tenta di giustificarsi per le calunnie del suo servo. Già a quest'epoca la corona si riservava il diritto di concedere dei beni come ricompensa per i servizi resi.

Bibl. Z. Ben Barak, *Meribaal and the System of Land Grants in Ancient Israel,* Bb 62, 1981, 73-91. JAun

ZICRI In ebr. *zikrî* "mio ricordo", probabile abbreviazione di *zᵉkaryāhû,* "Jahweh si ricorda" (→Zaccaria; →Zaccheo); Efraimita che si distingue nella guerra di Israele e di Damasco contro Giuda sotto Acaz (guerra siro-efraimita; 2Cr 28,7).
JAun-JLong

ZIDDIM In ebr. *ṣiddîm,* "fianchi"; fortezza di Neftali (Gs 19,35); localizzazione sconosciuta.
MDef

ZIF In ebr. *zîp.*
1 Città del Negheb di Giuda; oggi ez-Zeife, 60 km a sud di Ebron (Gs 15,24).
2 Città delle montagne di Giuda; oggi tell Zīf, 7 km a sud-est di Ebron (Gs 15,55). Davide si rifugiò nel vicino deserto. Vi ricevette la visita di Gionata (1Sam 23,14-28), ma fu denunciato a Saul da alcuni abitanti (1Sam 23,19-24; 26,1-2). PMG

ZIFRON In ebr. *ziprōnāh* (con *-āh* di direzione); località della frontiera nord della Terra Promessa (Nm 34,9), forse identica a →Sibraim, situata secondo Ez 47,16 "tra il territorio di Damasco e quello di Camat". MDef

ZIKLAG In ebr. *ṣiqlag, ṣiqlāg, ṣîqlag;* città del Negheb appartenente a Simeone (Gs 19,5; 1Cr 4,30) poi a Giuda (Gs 15,31); Davide la ricevette come feudo da Achis di Gat e la utilizzò come base per le sue razzie (1Sam 27,5-6; 30,1-14.26; 2Sam 1,1; 4,10) e la conquista del potere (1Cr 12,1-21: vi si svolge l'adunanza di Beniamino, Giuda, Gad e Manasse). È occupata dai Giudei dopo l'esilio (Ne 11,28); attualmente tell el-Ḫuwēlife 17 km a nord di Bersabea.

Bibl. Abel, II, 465. JLong

ZIMRI In ebr. *zimrî;* il nome sembra semitico; è forse una forma ipocoristica di *zimriʾēl zimriyyāhû* (cfr. Zimri-Lim di Mari). Ha probabilmente delle affinità con l'arabo *ḍamir* "coraggioso", "potente" (cfr. Es 15,2).
1 Figlio di Salu, principe di una famiglia di Simeone, giustiziato da Finees insieme a Cozbi, la Madianita, con la quale praticava la prostituzione, probabilmente sacra (Nm 25,1-16; cfr. 1Mac 2,26: Zambri).
2 Re di Israele per 7 giorni (ca. 885); ufficiale di →Ela e comandante della metà dei carri; cospira contro il re e lo uccide con la complicità del maggiordomo →Arza. A questa notizia le truppe che assediavano Ghibbeton proclamano re →Omri, capo dell'esercito e, levando l'assedio, vanno ad assalire la capitale, Tirza. Z. si uccide accendendo egli stesso il fuoco dell'incendio del palazzo reale, nel quale si era rifugiato (1Re 16,9-20). Diventa la figura dell'assassino in 2Re 9,31. JAun

ZIN In ebr. *ṣin,* "spina"; parte del deserto che tocca il mar Morto, Edom, ed Ezion-Gheber e include Kades (Nm 33,36; 34,3-4; Gs 15,1-3). È uno dei limiti estremi della Terra Promessa (Nm 13,21; cfr. Nm 20,1; 27,14; Dt 32,51). MDB

ZIOR In ebr. *ṣîʿōr;* località di Giuda (Gs 15,54), attualmente Seʿir, 8 km a nord-est di Ebron; è forse il paese di *še-e-ri* delle Lettere di El-Amarna e la Zeira di 2Re 8,21. MDef

ZIPPORA In ebr. *ṣippōrāh,* "uccello"; figlia di un sacerdote di Madian (Es 2,16), Reuel (2,18) o Ietro (3,1; 4,18; 18), moglie di Mosè e madre di Gherson (2,21-22) e di Eliezer (18,4). Secondo J (Es 4,19.20a.24-26), Z. accompagna Mosè durante il suo ritorno in Egitto. Per E Mosè lascia Madian

(4,18) portando solo il bastone di Dio (4,17.20b) e sembra lasciare là la sua famiglia che lo raggiungerà nel deserto (18,1-5). Un redattore sembra aver voluto conciliare le due tradizioni affermando che in precedenza Mosè avrebbe rimandato Z. e i suoi figli (18,2b). ABoud

ZIV In ebr. *ziw;* nome di un antico mese ebraico probabilmente di origine cananea attestato agli inizi dell'epoca reale di Israele (1Re 6,1.37). Viene identificato con il secondo mese dell' →anno che comincia in primavera (1Re 6,1), cioè verso aprile/maggio.

Bibl. S.P. Brock, *An Unrecognised Occurence of the Month Name Ziw (2 Sam xxi 9),* VT 23, 1973, 100-103. ALem

ZIZZANIA Nome collettivo che indica le piante nocive all'agricoltura, in particolare i rovi e le →spine. La loro proliferazione è una conseguenza della pigrizia (Pr 24,31), ma anche di altri peccati dell'uomo; per questo sono considerate talvolta come castigo divino (Os 9,6; Is 34,13). A causa di questo rapporto con il peccato (cfr. Gen 3,18) la z. della parabola (Mt 13,24-30, dove si tratta probabilmente del loglio inebriante, *Lolium temulentum*, le cui spighe sono abbastanza simili a quelle del grano; in gr. *zizanion*) è il simbolo dei peccatori (vv. 25-28: è seminato dal demonio). Questi saranno distrutti dal fuoco nel giudizio finale, come le erbe cattive che vengono bruciate. HF-JCMar

ZOAN In ebr. *ṣoʿān;* nome dell'antica città egiziana chiamata →Tanis nelle pubblicazioni egittologiche, archeologiche e storiche in lingue moderne. ELip

ZOAR In ebr. *ṣōʿar*, "piccola"; città della →Pentapoli cananea: sfugge alla distruzione di Sodoma e Gomorra ed è citata come punto di riferimento a sud del mar Morto (Gen 13,10; Dt 34,3); è evocata negli oracoli contro Moab (Is 15,5; Ger 48,34). È forse la *zuḫra* di El-Amarna; una città *zoara* è attestata a sud del mar Morto in epoca asmonea, romana e bizantina. MDB

ZOBA In ebr. *ṣôbāʾ*, o *ṣōbāh*, in aramaico *ṣbh*, in accadico *ṣubat, ṣubate, ṣubutu, ṣubite*, in gr. *souba* o *sōba;* regione corrispondente approssimativamente alla Beqāʿ libanese e ai versanti dell'Antilibano. Faceva parte dello stato arameo di Bet-Recob (1Sam 14,47 redazionale; 2Sam 8,3.5.12; 10,6.8 menzioni dovute probabilmente a una confusione; 1Re 11,23; 1Cr 18,3.5.9; 19,6; Sal 60,2), ma fu annessa da Davide (2Sam 8,8; 1Cr 11,47; 18,8) per passare in seguito sotto il potere dei re di Camat (KAI, 205-208; cfr. 2Cr 8,3) e divenire nell'VIII e VII secolo una provincia assira.

Bibl. S. Schiffer, *Die Aramäer*, Leipzig, 1911, 135-146; E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig, 1920, 62-69; K. Elliger, *Die Nordgrenze des Reiches Davids*, PJb 32, 1936, 34-73 (v. 50s); M. Noth, *Das Reich von Hamath als Grenznachbar des Reiches Israel*, PJb 33, 1937, 36-51 (v. p. 40s); É. Lipiński, *Aram et Israël du Xe au VIIIe siècle av.n.è*, ActAnt AcScHung 27, 1979 (1981), 49-102 (v. 60-67). ELip

ZOFAR In ebr. *ṣôpar;* uno dei tre saggi, amici di Giobbe, venuti ad assistere lo e a confortarlo nella sua prova (Gb 2,11); in realtà, i tre discorsi (Gb 11,1-26; 20,1-29; 27,13-23.24; 18-24) che egli rivolge a Giobbe costituiscono una severa critica che vale a Z. il biasimo di Jahweh (Gb 42,7-9). JMer

ZOFIM, CAMPO DI In ebr. *śᵉdēh ṣōpîm*, "campo delle sentinelle"; località sconosciuta, vicino a Pisga o a Nebo, dove Balaam si appostò per maledire Israele, ma lo benedì (Nm 23,14). MDB

ZOLFO In ebr. *goprît*, in greco *theion*. Già gli antichi conoscevano nella valle del Giordano delle sorgenti sulfuree (le più celebri a el-Ḥamme vicino allo Iarmuk e a Tiberiade) e dei depositi di z. Is 34,9 immagina simili depositi (la terra fertile di Edom è cambiata in z.); lo stesso Dt 29,22; Gb 18,15; Sal 11,6. La distruzione di Sodoma e Gomorra viene addebitata a una pioggia di fuoco e di z. (Gen 19,24; cfr. Dt 29,22); questo spiega perché si incontra lo z. nei testi escatologici come Is 30,33 (il soffio di Yahvé, simile a un torrente di z., brucia l'Assiria); Ez 38,22 (Dio fa piovere fuoco e z. su Gog) e Ap 9,17s (la bocca dei cavalli apocalittici emette fuoco, fumo e s.). AvdB-JCMar

OREA In ebr. *ṣorʿāh;* città la cui regione fu prima occupata da Dan (Gs 19,41) e che viene generalmente menzionata con →Estaol. Sansone era originario di questa città (Gdc 13); fu tra Z. ed Estaol, là dove si trovava il →Campo di Dan, che egli prese coscienza della sua vocazione (Gdc 13,25) e fu inumato (Gdc 16,31). A partire da queste due città i Daniti emigrarono verso nord (Gdc 18,2-28). Più tardi figurarono nelle città della Sefela di Giuda (Gs 15,33) e gli abitanti di Z. furono considerati discendenti di Giuda (1Cr 2,53; 4,2). Z. fu fortificata da Roboamo (2Cr 11,10) e dopo l'esilio fu di nuovo abitata dai Giudei (Ne 11,29). Già citata fra le città cananee nella lettera 273 di El-Amarna, Z. viene identificata con l'antico villaggio arabo di Sarʿa, 23 km a ovest di Gerusalemme: nelle vicinanze, sul Weli Šeiḫ Ġarib, si mostrava, ancora nel XIV secolo, la tomba di Sansone. Nel 1948 è stato fondato un kibbutz Ṣorʿah perpetuo, a ovest di Bet-Semes, il nome dell'antica località.

Bibl. Abel, II, 548-469; EJ, XVI, 1221-1222. CCan

ZOROBABELE In ebr. *zᵉrubābel*, dall'acc. *zērbābili*, "seme di Babilonia"; principe ebraico nato a Babilonia, nipote di Ioiachin, penultimo re di Giu-

da, tratto in cattività nel 597. Compare in cima alla lista delle dodici guide che riportarono a Gerusalemme una carovana di esiliati tra il 538 e il 522 (Esd 2,2; Ne 7,7). Esd, Ne, Ag, Zc gli riconoscono un ruolo di primo piano in Gerusalemme, insieme al sommo sacerdote Giosuè. Ma Esd menziona a quattro riprese →Sesbassar, "il principe di Giuda", nominato governatore da Ciro (Esd 1,8.11; 5,14.16). Dobbiamo pensare che la sua investitura sia stata di breve durata e che Z. gli sia succeduto? In ogni caso è chiaro che il Cronista sfuma la figura di Sesbassar a vantaggio di quella di Z. che, nel seguito di Esd (5,2; 6,7) e in Ag (1,1), compare come governatore di Giuda nel quadro dell'amministrazione persiana. È affiancato dal sacerdote Giosuè (Ag 1,1). I profeti Aggeo e Zaccaria li spronano a ricostruire il Tempio (Esd 5,1-2; 6,14; Ag 1,2; Zc 4,6-10). I lavori erano certamente iniziati sotto Sesbassar, erano poi stati interrotti per le manifestazioni di ostilità dei Samaritani (Esd 4,4); riprendono quindi sotto la direzione dei due capi della comunità, Z. e Giosuè, che appaiono come "i due olivi" e come "i due consacrati che assistono il dominatore di tutta la terra" (Zc 4,11-13). Mentre Giosuè riceve l'investitura di sommo sacerdote (Zc 3), Z. viene esaltato con nomi messianici (Ag 2,23) e con l'anticipazione profetica della sua incoronazione (Zc 6,11-13). In questo ultimo testo si è d'accordo nel riconoscere che il nome di Z. doveva figurare in un primo tempo al posto di quello di Giosuè e che fu in seguito soppresso, per ragioni sconosciute (morte prematura? destituzione da parte dell'autorità persiana preoccupata dal rischio di una rivolta?). Z. non realizzò le speranze di restaurazione davidica che erano state fondate su di lui. Mt 1,12; Lc 3,27 lo pongono nella genealogia di Gesù. CAug

ZUF In ebr. *ṣûp;* contrada di Efraim, di cui è originario Samuele e dove si incontrano quest'ultimo e Saul (1Sam 9,5s). Il nome è senza dubbio da mettere in rapporto con Z. di 1Sam 1,1; 1Cr 6,11,20, antenato eponimo di un clan levitico. MDf

ZUR In ebr. *ṣûr*, "roccia"; padre di Cozbi la Madianita (Nm 25,15-16), uno dei cinque re di Madian (Gs 13,21) uccisi nella guerra santa dei figli d'Israele contro di essi e il loro popolo (Nm 31,8). JMer

ZUZIM In ebr. *zûzîm;* popolazione di alta statura che abitava la Transgiordania, sconfitta da →Chedorlaomer ad →Am (Gen 14,5); senza dubbio si tratta degli →Zamzummim di Dt 2,20. MDef